PEREGRYNACJE MIĘDZY KULTUROWE

KSIĘGA JUBILEUSZOWA
DEDYKOWANA
PROF. TADEUSZOWI
PALECZNEMU

PEREGRYNACJE MIĘDZYKULTUROWE

PEREGRYNACJE MIĘDZYKULTUROWE

Pod redakcją

Magdaleny Banaszkiewicz,
Moniki Banaś,
Franciszka Czecha,
Anny Dudy i Karoliny Golemo

WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

Kraków 2025

Magdalena Banaszkiewicz
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0002-4020-6308
✉ m.banaszkiewicz@uj.edu.pl

Monika Banaś
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0002-6542-4053
✉ monika.banas@uj.edu.pl

Franciszek Czech
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0001-9499-4007
✉ franciszek.czech@uj.edu.pl

Anna Duda
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0002-9902-7929
✉ ania.duda@uj.edu.pl

Karolina Golemo
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
https://orcid.org/0000-0001-5728-9587
✉ karolina.golemo@uj.edu.pl

© Copyright by Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ,
individual authors and Księgarnia Akademicka, 2025

Recenzent
dr hab. Urszula Kusio prof. UMCS

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Sabak

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8368-299-0 (druk)
ISBN 978-83-8368-300-3 (PDF)
https://doi.org/10.12797/9788383683003

Na okładce wykorzystano projekt Profesora Tadeusza Palecznego, fot. dr Anna Duda

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
https://akademicka.pl

Spis treści

OD PRZYJACIÓŁ, UCZNIÓW I WSPÓŁPRACOWNIKÓW 9

I. EKSPLORACJE KONCEPCYJNE

ANDRZEJ PORĘBSKI
Z SOCJOLOGIĄ NA TY... CZYLI JAK KRÓLOWA NAUK POTRAFI WIĄZAĆ LUDZKIE ŻYCIORYSY 15

LESZEK KORPOROWICZ
ANIMOWANIE TEORII 23

BOGDAN SZLACHTA
KILKA UWAG HISTORYKA MYŚLI POLITYCZNEJ O POTRZEBIE BADANIA NAPIĘĆ MIĘDZY TYM, CO UNIWERSALNE, I TYM, CO PARTYKULARNE (TAKŻE NARODOWE) 37

SYLWIA JASKUŁA-KORPOROWICZ
EWOLUCJA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W ERZE TRANSFORMACJI TECHNOLOGICZNYCH 47

KINGA ORZEŁ-DEREŃ
PEDAGOGIKA DIALOGU JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA WSPÓŁCZESNYCH RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH 71

MONIKA BANAŚ
O EMPATII W NAUCE WEDŁUG ANNY KINGSFORD 89

II. KU WIELOKULTUROWOŚCI

KATARZYNA WARMIŃSKA
TATARZY POLSCY – PAMIĘĆ, PRZESZŁOŚĆ I ETNICZNOŚĆ 103

MAŁGORZATA KOŁACZEK, JOANNA TALEWICZ
ALE STRACH, KTÓRY BYŁ W TOBIE, PRZEPŁYWA DO DZIECI Z MLEKIEM MATKI – MILCZENIE I MIĘDZYPOKOLENIOWA TRAUMA ROMÓW I SINTI 121

MAJA PRADELLE
OBRAZ KULTURY I PROJEKT ASYMILACJI RDZENNEJ LUDNOŚCI CHILE ZAPREZENTOWANE PRZEZ IGNACEGO DOMEYKĘ W KSIĄŻCE PT. *ARAUKANIA I JEJ MIESZKAŃCY* 149

WAWRZYNIEC KONARSKI
POLAK O CELTACH, CZYLI UWAGI WŁASNE O DEMITOLOGIZACJI WYBRANYCH CECH WIZERUNKOWYCH IRLANDII I IRLANDCZYKÓW 161

FRANCISZEK CZECH
RASA, ETNICZNOŚĆ I RELIGIA W FILIPIŃSKIM PROCESIE NARODOWO-TWÓRCZYM 179

III. PODRÓŻE PO TEKSTACH KULTURY

BARBARA WEŻGOWIEC
MIĘDZY MAPĄ I WYOBRAŹNIĄ – ANALIZA PORÓWNAWCZA *ATLASU LĄDÓW NIEBYŁYCH* EDWARDA BROOKE'A-HITCHINGA I *ATLASU WYSP ODLEGŁYCH* JUDITH SCHALANSKY 201

EWA BUJWID-KUREK
KULTURA NARODOWA DETONATOREM NIENAWIŚCI? PRZEMYŚLENIA INSPIROWANE LEKTURĄ ESEJÓW IVANA ČOLOVICIA 217

ELŻBIETA BINCZYCKA-GACEK
STILL AIN'T NO BLACK IN THE UNION JACK? – AFRO-BRYTYJSKOŚĆ W TWÓRCZOŚCI CZARNYCH AUTORÓW Z WIELKIEJ BRYTANII NA PRZYKŁADZIE *DOTTIE* ABDULRAZAKA GURNAHA.....233

JAKUB KOŚCIÓŁEK
ŻOŁNIERZE NA NIE SWOJEJ WOJNIE. LOSY AFRYKAŃSKICH UCZESTNIKÓW WOJEN ŚWIATOWYCH WE FRANCJI I ICH OBRAZ W FILMIE *CAMP DE THIAROYE*..... 247

PIOTR KLETOWSKI
CZY KILLER MOŻE BYĆ BUDDĄ? ANALIZA RELIGIJNYCH INSPIRACJI KINA HONGKOŃSKIEGO NA PRZYKŁADZIE FILMU *PŁATNY MORDERCA* JOHNA WOO..... 265

JADWIGA ROMANOWSKA
TRANSKULTUROWE MOMENTY W PRAKTYCE TAŃCA FLAMENCO 281

IV. MIEJSCA PODRÓŻY

MAGDALENA BANASZKIEWICZ
PODRÓŻ NIEOSWOJONA ... 293

ELŻBIETA WIĄCEK
RZYM – PODRÓŻ SŁUŻBOWA ... 303

ADAM ŻALIŃSKI
CZEKAŁEM NA ZIMĘ. WŚRÓD POLAKÓW W KAZACHSTANIE ... 315

KAROLINA GOLEMO
LIZBONA. MIASTO MIĘDZYKULTUROWYCH PRZEPŁYWÓW ... 335

ANNA DUDA
YELLOWSTONE DUTTON RANCH W MRĄGOWIE. W OCZEKIWANIU NA KOLEJNY SEZON ... 351

BOŻENA PĘKALA
TAJEMNICE LIBERTY ISLAND. ROZMOWY Z WOLNOŚCIĄ ... 361

V. TERRA INCOGNITA

RENATA HOŁDA
KTO STRASZY W CHICAGO? O DUCHACH I KLASYCZNYCH LEGENDACH MIEJSKICH ... 373

PAWEŁ PLICHTA
„STULTORUM PLENA SUNT OMNIA" – STULTITIA SICUT CULTURAE HEREDITATEM ... 391

JAROSŁAW ROKICKI
MIMETYCZNA REINTERPRETACJA KATASTROFY SMOLEŃSKIEJ – REFLEKSJE METODOLOGICZNE ... 417

KAROLINA KOSYNA
TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA A RELACJE MIĘDZYKULTUROWE ... 443

NATALIA OŻEGALSKA-ŁUKASIK
SZTUCZNA INTELIGENCJA NA KULTUROWYM ROZDROŻU. W POSZUKIWANIU RÓWNOWAGI MIĘDZY INNOWACJĄ A SPRAWIEDLIWOŚCIĄ ALGORYTMICZNĄ ... 455

BIOGRAMY ... 471

Fot. Monika Simpson

Profesor Tadeusz Paleczny

OD PRZYJACIÓŁ, UCZNIÓW I WSPÓŁPRACOWNIKÓW

W sierpniu 2025 roku swoje siedemdziesiąte urodziny świętował Profesor Tadeusz Paleczny. Okrągła rocznica urodzin to dobry czas nie tylko na życzenia, ale też na podziękowania. Jest o nie tym łatwiej, że Profesor dał nam się poznać jako osoba życzliwa, pomocna, nieszablonowa, kreatywna oraz inspirująca dzięki swoim wielu (nie tylko akademickim) talentom. Cechy te, w połączeniu z otwartością na innych i wrodzoną towarzyskością, przyczyniły się do wytworzenia w jego akademickim otoczeniu atmosfery sprzyjającej swobodnemu rozwojowi.

We wstępie do jednej ze swoich licznych monografii Tadeusz Paleczny stwierdził:

> Problematyka tej książki jest jak współczesna kultura, wielowątkowa, wielowymiarowa, płynna, subiektywna, wieloznaczna. Jednak moją intencją nie jest zaoferowanie produktu wedle zasady „dla każdego coś miłego", lecz raczej dostarczenie inspiracji do poszukiwania prawdy o samych sobie[1].

To dążenie do uchwycenia choćby drobnej cząstki prawdy o ludziach zanurzonych w nieustannie zmieniającej się, pełnej sprzeczności i niejednoznacznej kulturze dzisiejszego świata można uznać za motyw przewodni intelektualnych przedsięwzięć Profesora. Po studiach w Instytucie Socjologii ukończonych w 1981 roku rozpoczął on – jeszcze w okresie karnawału „Solidarności" – pracę w Instytucie Badań Polonijnych Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod opieką prof. Hieronima Kubiaka przygotował obronioną w 1987 roku dysertację doktorską pt. *Ewolucja ideologii i przemiany tożsamości narodowej Polonii w Stanach Zjednoczonych: 1870–1970*. Zatem problematykę tożsamości – sprowadzającą się do pytania, jak rozumiemy to, kim jesteśmy, na tle większych

---

[1] T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 9.

wspólnot kulturowych – poruszał, zanim jeszcze stała się ona zagadnieniem badawczym tak istotnym jak obecnie. Po upadku reżimu komunistycznego i po uzyskaniu stopnia doktora habilitowanego w 1993 roku Tadeusz Paleczny zajął się problematyką dostosowania się jednostki do dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości kulturowej. W tym niezwykle płodnym okresie ostatniej dekady XX wieku opublikował cztery monografie (nie licząc dysertacji i innych tekstów), w których podjął przede wszystkim problematykę kontestacji, sekt i subkultur. Wreszcie w kontekście intensyfikujących się procesów globalizacyjnych od początku XXI wieku zajął się próbą opisania kluczowych wymiarów wielokulturowości i relacji międzykulturowych, nie tracąc z pola widzenia jednostki w tak dynamicznie zmieniającym się krajobrazie kulturowym. W tym sensie Tadeusz Paleczny zawsze dysponował tym, co Charles Wright Mills nazwał wyobraźnią socjologiczną, czyli umiejętnością włączenia perspektywy jednostki do analizy wielkich procesów strukturalnych. To nie jest przypadek, że w wielu swoich pracach Profesor konsekwentnie powraca do idei Floriana Znanieckiego postulującego prowadzenie badań z wykorzystaniem współczynnika humanistycznego, który pozwala uchwycić rzeczywistość kulturową z uwzględnieniem perspektywy zwykłych ludzi. Takie badania musiały mieć siłą rzeczy charakter jakościowy i prowadzić nie tyle do odkrycia ogólnych praw rządzących rzeczywistością, ile do porządkującego, ale ostatecznie subiektywnego opisu zmieniającego się świata. Nawet jeżeli czasami rzeczywistość wymykała się mającym ją uporządkować typologiom, a rygory naukowości w duchu postmodernistycznym oscylowały ku luźnej refleksji, to prace Tadeusza Palecznego – zgodnie z jego wolą wyrażoną w przywołanym cytacie – dostarczały inspiracji do poszukiwania prawdy i wypracowywania własnych koncepcji.

Nowy etap na ścieżce akademickiej Tadeusza Palecznego rozpoczyna się wraz z powołaniem w 2001 roku Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, z którym jest związany już od ponad ćwierćwiecza. Mając doświadczenie zastępcy dyrektora Instytutu Polonijnego, współtworzył on od samego początku nowy wydział, pełniąc funkcję kierownika Zakładu Wielokulturowości oraz zastępcy dyrektora nowo utworzonego Instytutu Studiów Regionalnych, a następnie dyrektora tej jednostki, przemianowanej później na Instytut Studiów Międzykulturowych. W późniejszych latach pełnił również funkcję kierownika Katedry Teorii i Badań Relacji Międzykulturowych oraz Wydziałowych Studiów Doktoranckich. Jednocześnie Tadeusz Paleczny pozostawał przez całe lata niezwykle aktywnym dydaktykiem. Ale potrafił również znaleźć czas na przedsięwzięcia pozaakademickie: opublikował serię powieści

sensacyjnych (by je wypożyczyć, trzeba było ustawić się w Bibliotece Jagiellońskiej w kolejce tak długiej, że mogliby mu jej pozazdrościć klasycy teorii społecznych!), stworzył obszerną kolekcję inspirowanych sztuką ludową kamiennych asamblaży czy wreszcie zaangażował się w działalność kulturalną Bractwa Zbójeckiego spod Babiej Góry, skąd pochodzi.

My wszyscy – autorzy tekstów opublikowanych w niniejszym tomie – mieliśmy okazję spotkać się z Tadeuszem Palecznym jako wykładowcą, promotorem, recenzentem, przełożonym czy po prostu kolegą z pracy. Ten tom jest formą podziękowania za okazaną życzliwość oraz wszelkie inspiracje. Chcemy nim uczcić jubileusz Pana Profesora. Aby to symbolicznie wyrazić, postanowiliśmy przygotować zbiór tekstów, który nawiązuje do najważniejszego tematu interesującego prof. Tadeusza Palecznego, o którym już była mowa – uchwycenia choćby cząstki prawdy o człowieku zanurzonym w nieustannie zmieniającej się, pełnej sprzeczności i niejednoznacznej kulturze dzisiejszego świata – a jednocześnie obrazuje jego drogę od socjologii (i) kultury do relacji międzykulturowych. W pewnym momencie zdaliśmy sobie sprawę, że opowiadając o losach ludzi w zmieniającym się świecie, Profesor zwykł co jakiś czas używać słowa „peregrynacje". Peregrynacje to nie zwykłe podróże czy wyłącznie przemieszczanie się z miejsca na miejsce. Pojęcie to znaczy dużo więcej i – nawet użyte poza kontekstem religijnym (jako uroczyste przenoszenie relikwii czy obiektów religijnych) – konotuje niebanalność działań jednostek osadzonych w uniwersum symbolicznym i jednocześnie wciąż pozwala patrzeć na aktorów społecznych jako na swoistych pielgrzymów, którzy pozostając cały czas w ruchu, są też świadomymi podmiotami mającymi swoje cele i wyobrażenia o drodze. Peregrynować to coś więcej niż spacerować – bliżej temu pojęciu do zagubionych we współczesnym świecie postaci z *Biegunów* Olgi Tokarczuk niż do *flâneura* z pism Waltera Benjamina. W tym sensie pozwala ono lepiej uchwycić zależność jednostki od społeczeństwa – kroczyć musi wprawdzie sama, ale przemieszcza się cała wspólnota – a także doniosłe choćby na symbolicznym poziomie konsekwencje jej działań. Z tych powodów tytułowe peregrynacje uczyniliśmy słowem-kluczem nie tylko pozwalającym odczytać twórczość akademicką Tadeusza Palecznego, ale też określającym ramy dociekań zebranych w tym tomie.

Każdy z tekstów jest siłą rzeczy odmienny, ale każdy na swój sposób wpisuje się w wątek pełnej symbolicznych znaczeń wędrówki. Do pierwszej grupy artykułów należą eksploracje koncepcyjne, w których przywołane i poddane refleksji zostały idee znaczące dla Profesora, który ostatecznie jako socjolog ma skłonność do teoretyzowania. Drugą część tomu wypełniają rozdziały mające na

celu badawcze przybliżenie powracającej w pracach Tadeusza Palecznego problematyki różnorodności kulturowej i rozmaitych grup kulturowych, zwłaszcza mniejszościowych. W części trzeciej ten wątek jest w znacznym stopniu kontynuowany, tyle tylko że tu ogniskowa koncentruje się na tekstach kultury jako nośnikach wyobrażeń o wspólnotach kulturowych, a także na ekspresji grup mniejszościowych. Wspólnym mianownikiem rozdziałów znajdujących się w czwartej części są konkretne miejsca, do których można się udać, aby doświadczyć wielokulturowości. Wreszcie w piątej części znalazły się rozdziały dotyczące różnych – często nowych – zjawisk mających wymiar kulturowy. Wpływają one współcześnie na życie jednostek i już z tego względu są interesujące nie tylko dla socjologa kultury, nawet jeżeli dotychczas nie znajdowały się w centrum badań i stanowiły swoistą *terra incognita*.

Należy jeszcze zaznaczyć, że przygotowując tom, mieliśmy wrażenie, iż w przypadku Profesora Palecznego istotne znaczenie ma także jego wzmiankowana już powyżej twórczość pozaakademicka. Jednakże również w jego pracach naukowych odnaleźć można przynajmniej w niektórych miejscach właściwe postmodernistycznej wizji nauki równoważne traktowanie odmiennych, nie tylko naukowych, form poznania, otwartość na gatunkowe rozmycie tekstów akademickich i przykładanie wagi do refleksyjności, dygresyjności i potoczystości, a nie tylko do rygorów wywodu naukowego. Biorąc to pod uwagę, zdecydowaliśmy, aby w tomie współbrzmiały teksty *stricte* naukowe i bardziej osobiste eseje, reportaże czy wątki wspomnieniowe, a nawet fragment fikcji literackiej. Wierzymy, że przybierający formę tak różnorodnej mozaiki wielogłos nie tylko mówi coś ważnego o świecie, w którym przyszło nam peregrynować, ale też jest szczerym podziękowaniem za dotychczasową współpracę i jednocześnie najlepszym dowodem na to, że twórczość Tadeusza Palecznego jest inspirująca.

Składając podziękowania, pozostaje nam tylko życzyć, aby Profesor Tadeusz Paleczny wciąż znajdował nowe źródła inspiracji! Panie Profesorze, *plurimos annos*!

Magdalena Banaszkiewicz, Monika Banaś,
Franciszek Czech, Anna Duda, Karolina Golemo

I
EKSPLORACJE KONCEPCYJNE

Peregrynacje międzykulturowe, s. 15–22
https://doi.org/10.12797/9788383683003.01

Andrzej Porębski
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
andrzej.porebski@uj.edu.pl

Z SOCJOLOGIĄ NA TY… CZYLI JAK KRÓLOWA NAUK POTRAFI WIĄZAĆ LUDZKIE ŻYCIORYSY

Zanim przejdę do zasadniczej treści tego tekstu, pozwolę sobie na krótkie skomentowanie samego tytułu, i to od środka. „Królowa nauk" to oczywiście socjologia, dla której nazwę zaproponował w pierwszej połowie XIX wieku francuski filozof August Comte. W jego ujęciu socjologia miała stanowić dyscyplinę nauki zajmującej się przedmiotem w najwyższym stopniu złożonym i formułującej sądy o najmniejszym stopniu ogólności. Te właściwości nie przesądzają, rzecz jasna, o dominacji socjologii nad pozostałymi dyscyplinami nauki, ale niemała część socjologów – jeśli nie wszyscy – wielce szanuje swoją specjalność i jest przekonana, że to jej właśnie należy się tytuł królowej. Do tej grupy należą z pewnością dostojny Jubilat oraz piszący te słowa.

Natomiast „Z socjologią na ty" to, po pierwsze, tytuł cyklu audycji satyryczno-popularno-naukowych emitowanych na antenie Radia Kraków bodajże pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Częstym gościem redaktora prowadzącego te audycje był prof. Hieronim Kubiak[1], nauczyciel akademicki Tadeusza Palecznego i mój. To właśnie prof. Kubiak wprowadzał nas w Instytucie Socjologii UJ przy ul. Grodzkiej 52 (o ile dobrze pamiętam w sali nr 60) w podstawy socjologii (wykład *Wstęp do socjologii* w roku akademickim 1977/78). Potem

[1] Prof. Hieronim Kubiak zmarł 21 kwietnia 2024 roku i został pochowany na cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

wiódł przez zakamarki tej dyscypliny w kolejnych latach (*Makrostruktury społeczne* w 1980 r.; *Wykład monograficzny* w 1981 r.), by wreszcie doprowadzić do zakończenia naszych studiów w ramach prowadzonego przez siebie seminarium magisterskiego. Uczęszczało na nie, oprócz profesora, tylko dwóch seminarzystów – Tadeusz Paleczny i ja. Takie to były czasy...

Ale, po drugie, „Z socjologią na ty" to także, a dla nas przede wszystkim, tytuł ulotnego pisemka[2], wydawanego latem 1978 roku w Zaborowie k. Szczurowej, gdzie grupa studentów drugiego roku socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego odbywała tradycyjny obóz naukowy poświęcony socjologii wsi[3]. Podczas tego obozu Tadeusz okazał się nie tylko dobrze się zapowiadającym badaczem terenowym, ale także wytrawnym kucharzem, który raczył nas baranem pieczonym na ognisku. Donosił o tym redaktor naczelny pisemka, Andrzej B., w artykule wstępnym pt. *Dzisiaj wielki bal w Szczurowej*:

> Ostatni baran z rancza Sławomira K. i Tadeusza P. dokończy swego żywota. Umyty (byle nie „Cypiskiem") i wypatroszony, zawiśnie nad ogniskiem. A czemu to – spytasz drogi Czytelniku? Dieta 29 zł nie wystarcza bowiem studentom socjologii UJ na całodzienne wyżywienie. Postanowiono więc przy pomocy „załącznika" zjeść (raz a dobrze) całego barana. Informujemy jednocześnie, że nasza redakcja wykupiła akcje właścicieli rancza i doniesie Wam niebawem o rzezi baranka i innych niewiniątek. Przygotujcie nam kwaśne mleko na jutro.

Obóz w Szczurowej stanowił doskonałą okazję do społecznej integracji na trzech płaszczyznach: wewnętrznej (studenckiej), kadry dydaktycznej Instytutu Socjologii ze studentami oraz integracji przyszłych badaczy społeczeństwa ze społecznością lokalną. Warto zauważyć, że było to dla Tadeusza pierwsze doświadczenie tego rodzaju w zakresie integracji z kolegami z roku, pomijając mury uniwersytetu, w których spotykaliśmy się wszak już od dwóch lat. My bowiem mieliśmy już na koncie tzw. praktykę robotniczą, czyli typowo PRL-owski wymysł mający na celu klasowe zbliżenie przyszłej inteligencji z klasą robotniczą.

---

[2] „Z socjologią na ty. Dziennik socjologów (tymczasem) w Zaborowie. Egzemplarz bezcenny". Daty wydania brak.

[3] Koledzy z naszego rocznika pamiętają zapewne, że po trzecim roku mieliśmy obóz z socjologii pracy, zorganizowany w Olkuskiej Fabryce Naczyń Emaliowanych. Większość z nas wracała z Olkusza zaopatrzona w emaliowane garnki, których w tamtym czasie można było ze świecą szukać w sklepach. Nie można wykluczyć, że niektórzy zaopatrzyli się także w wiedzę z zakresu socjologii pracy.

Miesiąc przed rozpoczęciem zajęć nowo mianowani studenci mieli obowiązek zatrudnienia się w jakimś zakładzie pracy na zwykłym, fizycznym stanowisku. Cały nasz rocznik rozpoczynający wtedy studia na Wydziale Filozoficzno-Historycznym, a więc nie tylko przyszli socjologowie, ale także historycy, filozofowie i pedagodzy, został przez uczelnię skierowany do skawińskiej fabryki Skabet, produkującej bloczki gazobetonowe na bazie pyłów z pobliskiej elektrowni[4]. Tadeusza z nami nie było, gdyż przed rozpoczęciem studiów przepracował kilka lat w którejś ze śląskich kopalni. To go zwalniało z obowiązku odbycia praktyki robotniczej. Na marginesie trzeba dodać, że praktyka w Skabecie była dla nas doskonałą szkołą nie tyle klasowej solidarności, ile kombinatorstwa i fuszerki. Wypuszczane z tej fabryki i kupowane „na pniu" pustaki w ogromnej większości nie spełniały podstawowych norm jakościowych i bywało, że rozsypywały się w gruz już przy pierwszej próbie załadunku na samochody. Jednak braki na rynku materiałów budowlanych zapewniały stałą nadwyżkę popytu nad podażą, bez względu na jakość towaru. Natomiast na wypadek kontroli branżowej w rogu magazynu stała sterta pustaków sprawdzonych pod względem wytrzymałości. Ale poza tymi ciemnymi stronami praktyki robotniczej osobiście wyniosłem z niej także nieocenione doświadczenie pracy na trzy zmiany i kontaktu z prozą zwykłego życia. Nie zapomnę kobiet, które po zakończeniu nocnej zmiany wracały do domu, by wyprawić dzieci do szkoły, ustawić się w kolejkach do sklepu, zająć się domem itd., itd., gdy tymczasem my, przyszli studenci, mogliśmy spokojnie odsypiać przepracowaną nockę.

Wracając do tematu trojakiej integracji realizowanej na terenie gminy Szczurowa latem roku 1978, należy stwierdzić, że był to proces dosyć skomplikowany i złożony. Bratanie się ze społecznością lokalną dokonywało się w dwóch kontekstach: baru „Zaolzie" zlokalizowanego w centrum Zaborowa oraz wywiadów prowadzonych w domach respondentów. W barze działo się dużo i często. Oddajmy głos redaktorowi Andrzejowi B.:

> Niezadowoleni zaborowianie nagabują nas od dłuższego czasu o miejsce pobytu ArcyBogusia S.[5] Jak do tej pory bowiem saksofon nie został wyprostowany z altu na sopran. W związku z czym funkcję arcy objął nasz dyr. Andrzej B. Doszło do sztafety przyjaźni 4 × 100. Po biegu odbyło się spotkanie na szczycie, gdzie

[4] Opiekunem naszej grupy w Skawinie był mgr Krzysztof Zamorski, późniejszy profesor historii i wieloletni dyrektor Biblioteki Jagiellońskiej.

[5] To jeden z asystentów, czyli członek obozowej kadry dydaktycznej.

wyrażono chęć rozszerzenia współpracy. Ciekawi jesteśmy, na jak długo starczy dyr. Andrzejowi B. jego nadwątlona wątroba.

ArcyBoguś był w „Zaolziu" mile widzianym gościem, o czym świadczy kolejny artykuł zatytułowany *Szybki awans*:

Nieoczekiwanie nasza redakcja została zaskoczona faktem pojawienia się we wsi Zaborów nieoficjalnej nomenklatury dot. tytułów i stanowisk ważnych person przebywających aktualnie w Zaborowie. Jeszcze 2 dni temu w barze „Zaolzie" wg tej nomenklatury przebywał był jakiś docent. Wczoraj wśród bywalców baru był już profesor. Wyjaśniamy, co potwierdził kol. Majcher, iż chodzi o... p. mgr Bogusława S. MUSI BYĆ RZECZYWIŚCIE DOBRY.

Bar „Zaolzie" doczekał się także inspekcji energetycznej. Wynik opublikowano na wiadomych łamach:

KOMUNIKAT ENERGETYCZNY ZABOROWSKIEJ DYSPOZYCJI PIWA. Przewiduje się, że na godziny przedpołudniowe stopień zasilania piwa będzie wynosił 10 (sprzedaż × kufli piwa w stosunku do 1 butelki „czystej"). Natomiast w godzinach wieczornych przewiduje się wzrost zasilania do 18.

Integracja w ramach prowadzonych wywiadów też dostarczała wielu niespodzianek. Doniosła o tym obozowa gazetka w artykule pt. *Sposób na robienie ankiet*:

Kolega Kazimierz Z. podał nam nowy sposób na szybkie, wygodne i efektywne robienie ankiet. Otóż miast błąkać się po swoich Księżych Kopaczach[6], kazał stawić się swemu respondentowi w swoich apartamentach w Zaborowie. Jak poinformował, wywiad w bujanych fotelach i przy herbatce udał się znakomicie. Swoją drogą doszły nas słuchy, że sołtys Zaborowa był od początku zgorszony tym, że to my musimy jeździć do respondentów, a nie odwrotnie.
Z ostatniej chwili. Nowy sposób na robienie ankiet okazał się niewypałem. Jako pierwsza patent kolegi Kazka Z. próbowała wykorzystać kol. Bożena K. Ze źródeł dobrze poinformowanych dowiadujemy się, że w środę w późnych godzinach

[6] Księże Kopacze to wioska na terenie gminy Szczurowa.

wieczornych do kol. Bożeny K. zgłosił się respondent. Jak stwierdził definitywnie p. Adam Z., nie podpada on pod obowiązujące kryterium i prowadzenie z nim wywiadu jest bezcelowe. Przybyły wyraził chęć przeprowadzenia gratis wywiadu z kol. Bożeną K. Do chwili zamknięcia numeru wywiad ten nie zakończył się. Kol. Bożena K. lubi widać hutników. Swoją drogą dobór celowy proporcjonalny jeszcze raz święci triumfy.

Integracja na linii kadra–studenci przebiegała sprawnie. Pretekstem mogły być np. zwykłe transakcje handlowe lub docieranie do sfer bardziej prywatnych, co nie umknęło uwadze redakcji:

OGŁOSZENIA. P. mgr Adam Z. ma do sprzedania 20 paczek „Caro" i płyty „The Beatles", a także spodnie z samego New Yorku. Oglądać można w godz. 24–1.
OD DZIŚ O P. JOASI. P. mgr Joasia B. wyraziła publicznie niezadowolenie z braku informacji o Jej szacownej osobie. W związku z tym postanowiła stworzyć konkurencyjne pismo, którego treści dotyczyłyby Jej samej. Naprawiamy błąd – już od dziś w każdym numerze o p. Joasi (patrz następne strony).
TU O P. JOASI. Ze źródeł dobrze poinformowanych dowiedzieliśmy się, że p. Joasia B. jest w posiadaniu obficie zaopatrzonego barku (w Krakowie). Jednocześnie, jak podał p. Adam Z., w dniu wczorajszym do c-k Krakowa udał się, z kluczami do mieszkania p. Joasi, nasz nieoceniony docent J. Sądzimy, że dostarczy nam najnowsze wiadomości o stanie barku p. Joasi.

Co się zaś tyczy integracji poziomej, czyli między samą bracią studencką, to postępy były tu ogromne, ale na łamach naszej gazetki pisano tylko o sprawach ekstraordynaryjnych lub konfliktowych:

LUDZIE, DO WRÓŻKI! Etat po miejscowej wróżce objął od wczoraj nasz kol. Jerzy J. Pierwsze klientki po seansach wyszły zupełnie załamane. Kolejka przed miejscem pobytu Jerzego J. tworzy się już od północy. Dochód z pracy nasz kolega przekaże na Fundusz Odbudowy Wątroby mgr. Bogusia. Chylimy czoła. Jerzy wróży jak sowa – będzie nowa wątroba.
PROPOZYCJA NIE DO ODRZUCENIA: Uzyskaliśmy informację, że kol. Leszek G. wykorzystuje nasze incognito i podszywa się pod autorstwo naszych tekstów. Co gorsza, robi to w obecności pp. mgr, mgr Adama Z. i Bogusława S. Jesteśmy przeciwni tym praktykom i uprzedzamy, że znamy parę szczegółów z życia L.G.

i możemy to wykorzystać. To nie jest szantaż, tylko dobra rada. Mimo to zapraszamy do współpracy.

Zakończenie studiów latem 1980 roku nie doprowadziło bynajmniej do poluzowania moich więzów z Jubilatem. Tadeusz Paleczny i ja zostaliśmy zatrudnieni przez prof. Hieronima Kubiaka w Instytucie Badań Polonijnych na asystenckich etatach badawczych już od ostatniego semestru studiów, czyli od początku roku 1980. Uzyskanie magisterium oznaczało kontynuację wspólnej pracy, teraz w Zakładzie Socjologii Narodu i Stosunków Etnicznych kierowanym przez prof. Grzegorza Babińskiego. Tadeusz wziął się ostro za przygotowywanie doktoratu; ja nieco wolniej, z uwagi na konieczność dzielenia czasu między naukę i liczną rodzinę. Do momentu obrony naszych prac doktorskich współpracowaliśmy dosyć blisko. Wspomniany Zakład Socjologii Narodu i Stosunków Etnicznych stanowił dobrą szkołę zespołowego uprawiania nauki. Wypada tu wskazać, po pierwsze, pilnie strzeżoną praktykę cotygodniowych zebrań naukowych, podczas których w kolejne czwartki każdy z członków Zakładu prezentował aktualnie realizowane badania, by poddać je potem pod dyskusję. Po drugie zaś, angażowaliśmy się we wspólne projekty badawcze. Zwłaszcza jeden z nich zapadł mi w pamięci – analiza obecności Polonii w prasie polskiej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, wykonana pod kierunkiem prof. Babińskiego, który uczył nas metodologii badań społecznych jeszcze w czasie studiów. Projekt był prowadzony na zlecenie Komitetu Badania Polonii PAN i stanowił dla nas świetną szkołę praktycznego zastosowania metody analizy zawartości, aplikowanej wg starych procedur z epoki przedcyfrowej, tzn. poprzez zamawianie materiałów w Biurze Wycinków Prasowych. Tak czy owak, moja metodologiczna wrażliwość doznała wówczas silnego impulsu. A przez ostatnie dwadzieścia lat mojej pracy na uniwersytecie starałem się, chyba z miernym skutkiem, zaszczepić studentom kulturoznawstwa szacunek dla metodologii.

Ze wspomnianych wyżej powodów rodzinnych zmuszony byłem na ponad osiem lat (1994–2002) przerwać pracę na uniwersytecie. Tadeusz przeszedł w tym czasie kolejne stopnie kariery naukowej, współtworzył powołaną do życia w 2000 roku nową jednostkę organizacyjną UJ – Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, a także kierował Instytutem Studiów Regionalnych. Gdy tylko otworzyła się dla mnie możliwość powrotu na macierzystą uczelnię, Tadeusz z ogromną życzliwością zaproponował mi kontynuowanie przerwanej współpracy. Tak oto na prawie dwadzieścia lat znowu znaleźliśmy się w tym samym instytucie. Jak cenne okazało się Jego wsparcie dla kogoś, kto po latach

nieobecności w życiu naukowym i strukturach uczelnianych usiłuje nadrobić czas i sprostać wymaganiom awansowym – wiem chyba tylko ja. Dlatego też jeden z pierwszych telefonów, jakie „wykonałem" po pomyślnie zakończonym kolokwium habilitacyjnym (styczeń 2012 r.) był właśnie do Tadeusza.

Nie sposób zawrzeć tutaj wszystkich przejawów wiązania się naszych – Tadeusza i mojego – życiorysów, jakie dokonywało się w kontekście socjologii. Zapoczątkowane w październiku 1977 roku, trwa do dzisiaj. Tak się w naszych biografiach złożyło, że beztroskie lata studiów, w tym zwłaszcza terenowych praktyk badawczych (o czym pozwoliłem sobie napisać znacznie szerzej, niżby to wynikało z przyjętych proporcji), wprowadziły nas w świat zinstytucjonalizowanej nauki i umieściły w nim na długie lata; mnie ze wspomnianą przerwą – do grudnia 2024 r., Tadeusza zaś – na znacznie dłużej, i stan ten trwa do dzisiaj. Chcąc nie chcąc, nie da się uciec przed pytaniem o sensowność oraz wewnętrzną spójność tych lat spędzonych wspólnie w Jagiellońskiej Wszechnicy. Nie wiem, czy jesteśmy w stanie odpowiedzieć na to pytanie dzisiaj i czy będziemy mogli zrobić to w przyszłości. Przeczuwam tylko, że życie postawiło nas wobec arcypoważnego wyzwania – poszukiwania prawdy o świecie, w którym przyszło nam żyć, i to poszukiwania nie byle jakiego, lecz urzeczywistnianego w zgodzie z odwiecznymi wartościami, jakich godzi się przestrzegać na uniwersytecie, oraz w zgodzie z powszechnie uznanymi zasadami współżycia. Próby zebrania tych wartości podjął się w 2003 roku Senat UJ, ogłaszając *Akademicki Kodeks Wartości*. Oto one: prawda, odpowiedzialność, życzliwość, sprawiedliwość, rzetelność, tolerancja, lojalność, samodzielność, uczciwość, godność, wolność nauki – wolność uczonych. Co się zaś tyczy zasad współżycia, to w 2007 roku wypowiedziała się na ich temat Konferencja Rektorów Akademickich Szkół Polskich, publikując *Kodeks: dobre praktyki w szkołach wyższych*. Przywołajmy je tutaj: zasada służby publicznej, zasada bezstronności w sprawach publicznych, zasada legalizmu, zasada autonomii i odpowiedzialności, zasada podziału i równowagi władzy w uczelni, zasada kreatywności, zasada przejrzystości, zasada subsydiarności, zasada poszanowania godności i tolerancji oraz zasada uniwersalizmu badań i kształcenia.

Nie jest dla nikogo tajemnicą, że świat akademicki przeżywa dzisiaj trudny okres. O niejedną ze wspomnianych wyżej, fundamentalnych wartości trzeba walczyć i nie zawsze wychodzimy z tych walk zwycięsko. Także wzniosłe zasady działania uniwersytetów w przestrzeni społecznej zdają się blednąć w sytuacji potężnych nacisków ze strony mediów, zdeprawowanych elit i wyalienowanych instytucji. Niech mi zatem będzie wolno na koniec wyrazić nadzieję, że

opisywana tu więź, a pokuszę się o więcej i nazwę ją przyjaźnią, która rodziła się, rozwijała i trwa w kontekście królowej nauk przez prawie pół wieku, nie pozostanie bez wpływu na przetrwanie ludzkiego wymiaru świata nauki.

Abstract

ENGAGING WITH SOCIOLOGY: HOW THE QUEEN OF SCIENCES INTERTWINES LIFE PATHS

This memoir-style article reflects on the longstanding professional and academic relationship between Prof. Tadeusz Paleczny and the author, spanning nearly five decades. Their connection began during their sociology studies and continued through collaborative work in various academic institutions, including the Polonia Research Institute, the Institute of Regional Studies, and ultimately, the Institute of Intercultural Studies.

Keywords: sociology, academia, Jagiellonian University

Peregrynacje międzykulturowe, s. 23–35
https://doi.org/10.12797/9788383683003.02

Leszek Korporowicz
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Nauk Socjologicznych
leszek.korporowicz@poczta.onet.pl

ANIMOWANIE TEORII

ROZPOZNAWANIE HORYZONTÓW

Tadeusz Paleczny to intelektualista, pisarz, animator życia naukowego, który niemal intuicyjnie wyczuwa potrzeby rozwojowe dziedzin, jakie stają się przedmiotem jego analiz. Nie bez powodu zainteresowanie transgresyjnymi aspektami szeroko pojętej kultury odniósł także do wszystkich obszarów swojej twórczości, zaangażowania oraz wielorakich działań promocyjnych. Bez wątpienia jednym z takich pól jego aktywności jest integracja wielu dyscyplin naukowych wokół refleksji i badań nad zjawiskami, procesami, ale i studiami międzykulturowymi. Choć korzeni tego typu zamysłu, obserwacji i analiz można się doszukiwać już u zarania świadomej działalności człowieka i niewątpliwie u starożytnych myślicieli zarówno Zachodu, jak i Wschodu, to usystematyzowanie i próba zbudowania konsekwentnej teorii tego typu problematyki jest przejawem wspomnianej powyżej innowacyjności i twórczych dokonań Tadeusza Palecznego, długoletniego profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, co z pewnością miało i ma niebagatelne znaczenie. Być może walorem refleksji tego typu jest jej interdyscyplinarność, która poszukuje badaczy, myślicieli i twórców o możliwie różnorodnym doświadczeniu, otwartej wyobraźni i nawet niepokornym sposobie uprawiania nauki, ale z drugiej strony – umiejętności bardzo analitycznego i samoświadomego warsztatu. Nic więc dziwnego, że wyzwanie zbudowania teorii relacji międzykulturowych jak magnes przyciąga taką właśnie

umysłowość i wrażliwość kulturową Palecznego. Swoją stabilną pozycję profesora najstarszego polskiego uniwersytetu łączy z pragnieniem wolności duszy niepokornej, poszukującej tego, z czego pomocą jeszcze szerzej zrealizuje swój potencjał. Jeśli więc refleksja i badania nad fenomenem międzykulturowości, w odróżnieniu od statycznych koncepcji wielokulturowości, pozyskają i wypracują status względnie samodzielnej dyscypliny, to wkład i wielorakie dokonania Tadeusza Palecznego muszą być uznane za pionierskie i wręcz fundamentalne. Uznając wagę tego typu badań, postaw i świadomości, jakie przynosi nam świat współczesny w swoich coraz bardziej wymieszanych kulturowo formach, trudno nie uznać tak konstruowanej paradyscypliny za wielkie wyzwanie i potrzebę naszych czasów.

Nie bez przyczyny można uznać, że to, co proponuje Paleczny jako swoisty rodzaj usystematyzowanej refleksji, ale także wrażliwości poznawczej, jest rodzajem dialogu dyscyplin pojętych jako zakodowane formy postrzegania, poznawania i wartościowania świata. Jako żywo odnieść możemy do tego procesu to, co Paleczny pisze o dialogu międzykulturowym:

> [...] dialog międzykulturowy zasadza się na udziale i współuczestnictwie w tworzeniu wspólnej przestrzeni semiotycznej. Dialog nie jest tylko werbalnym aktem komunikacji, wymiany poglądów, sądów i stanowisk; jest procesem ustalania obszaru wspólnych wartości, kształtowania i utrwalania przestrzeni międzykulturowej. Dialog międzykulturowy jest złożonym zespołem zjawisk i jako taki nie zachodzi pomiędzy kulturami, lecz pomiędzy ludźmi. Przestrzeń międzykulturowa, w której do niego dochodzi, czyni koniecznym przyjęcie tożsamości szerszej niż gwarantuje to kultura własnej grupy etnicznej (narodowej, rasowej). Dialog międzykulturowy nie zakłada inkulturacji czy akulturacji, chociaż jest instrumentem upodabniania się do siebie i wzajemnego przejmowania przynajmniej niektórych elementów wspólnej zuniwersalizowanej tożsamości. Sytuacja i kontekst dialogu oznacza dążenie do rozwiązywania wynikających z odmienności kulturowej napięć strukturalnych. Dialog jest sposobem, metodą relacji przyjętego modelu relacji międzykulturowych[1].

[1] T. Paleczny, *Kraków jako regionalny, narodowy, europejski, historyczny i współczesny ośrodek kultury – fenomen ŚDM*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016, s. 139.

Każda dyscyplina naukowa jest rodzajem subkultury, dialog pomiędzy dyscyplinami przekracza tożsamość każdej z nich i jest „koniecznym przyjęciem tożsamości szerszej" w czymś, co jest „przestrzenią międzykulturową", a w tym przypadku międzydyscyplinarną, która staje się kreacją nowego typu, podobną, a zarazem transgresyjną, idącą w kierunku „wspólnej zuniwersalizowanej tożsamości". Takie myślenie, które Paleczny mógłby odnieść do swojego własnego udziału w tworzeniu fundamentów teorii relacji międzykulturowych, było doskonałym wkładem i twórczym wsparciem dla rozwijanego równolegle projektu Jagiellońskich Studiów Kulturowych, który od 2010 roku stał się elementem działalności naukowej kierowanego przez Tadeusza Palecznego Instytutu Studiów Międzykulturowych. To właśnie tego typu studia podkreślały wagę dynamizmów pozwalających na pokonywanie konfliktów i sprzeczności strukturalnych poprzez wartości, jakie odnaleźć można w aksjologicznym arsenale niemal każdej kultury, a mianowicie poprzez opisany przez Palecznego „dialog międzykulturowy". Co ważne, paradygmatem konstytutywnym dla teorii relacji międzykulturowych jest koncentracja nie tyle na opisie społeczeństwa wielokulturowego, a więc na charakterystyce każdej z obecnych w nim grup, diagnozie ich zasięgu i specyfice właściwych im kultur, ale koncentracja na historii, dynamice i przyszłości istniejących między nimi relacji. To zasadniczo zmienia zestaw pytań badawczych, jakie stają się wektorem analiz międzykulturowych, zarówno ze względów teoretycznych, jak i ze względu na możliwości ich wykorzystania w praktyce społecznej, pedagogicznej, gospodarczej. W ważnym dla projektu Jagiellońskich Studiów Kulturowych tomie *Współczesna przestrzeń tożsamości* Paleczny zamieszcza niezwykle systematyzujący, programujący niejako studia międzykulturowe tekst pt. *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*. Pisze w nim:

> W związku ze zmieniającym się statusem grup kulturowych, „zanurzonych" w pluralistycznej, wieloskładnikowej, różnorodnej przestrzeni komunikacyjnej Internetu, telewizji, mass mediów, rodzi się szereg pytań o ich naturę, granice i zasady konstruowania własnej odrębności. Grupy kulturowe w procesach globalizacji otwierają swoje granice, lokują się już nie tyle „na styku" z innymi wspólnotami, ile przenikają się wzajemnie, krzyżują i mieszają w szerszych układach strukturalnych, tworzą „społeczeństwa sieci", całościowe, wielokulturowe systemy-światy [...] Nowa, ulegająca globalizacji, płynna, dynamiczna, pluralistyczna rzeczywistość społeczna rodzi wiele nowych rodzajów zjawisk kulturowych i tożsamości. Natura nowej, „ponowoczesnej" rzeczywistości społecznej,

charakteryzowanej jako transgresyjna, transkulturowa, pluralistyczna, synkretyczna, rodzi szereg kontrowersji i pytań[2].

Paleczny wyraźnie więc zwraca uwagę na interakcyjny charakter zjawisk międzykulturowych i konieczność oderwania się od badania procesów współistnienia współczesnych kultur jedynie „na styku" swoich przestrzeni. Podkreśla znaczenie dynamizmów „krzyżowania się", synergii i płynności ich granic. Istotnymi czynnikami współczesności uzasadniającymi badania międzykulturowe są, jego zdaniem, takie wyzwania jak: 1) przemiany więzi społecznej, na które zasadniczy wpływ mają zjawiska deterytorializacji, dezinstytucjonalizacji, deideologizacji, subiektywizacji, prywatyzacji tożsamości uczestników przestrzeni kulturowej, 2) przeobrażenia wzorów i sposobów komunikacji interpersonalnej, 3) zmiany form aktywności społecznej i zaangażowania grupowego, 4) transformacja systemu organizacji społecznej, 5) destabilizacja struktury społecznej i wzrostu mobilności jednostek[3].

Wymienione powyżej czynniki otwierają na zjawiska, ale i pojęcia, które w całości refleksji nad relacjami międzykulturowymi generują pojęcia do tej pory marginalizowane lub w ogóle nieistniejące[4]. Takim jest właśnie pojęcie tożsamości międzykulturowej, ale z pewnością dodać możemy wiele innych, jak sama przestrzeń międzykulturowa, komunikacja międzykulturowa, dziedzictwo międzykulturowe, prawa międzykulturowe, edukacja międzykulturowa, polityka międzykulturowa.

KALEJDOSKOP MIĘDZYKULTUROWY

Wiele z wymienionych powyżej pojęć wykazuje ścisłe powiązania, choć każde z nich zasługuje dzisiaj na pogłębioną i odrębną analizę. W projekcie Jagiellońskich Studiów Kulturowych, integrujących badania o charakterze wewnątrzkulturowym, wielokulturowym, transkulturowym i wreszcie międzykulturowym, punktem wyjścia jest perspektywa antropologiczna, a więc ta, która

---

2 T. Paleczny, *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 20/2: *Współczesna przestrzeń tożsamości*, s. 23; idem, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

3 *Ibidem*, s. 25-28.

4 A. Czajka, *Międzykulturowość i filozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

wychodzi od człowieka i jego człowieczeństwa jako kategorii konstytutywnych. Rozwój teorii relacji międzykulturowych zdecydowano w powyższym projekcie budować na trzech wiążących się i wynikających z siebie aksjomatach. Po pierwsze, jest to kategoria osoby ludzkiej i stanowionej przez nią wspólnoty. Drugi aksjomat wynika z przekonania, iż zarówno osoby, jak i wspólnoty nie istnieją w izolacji, ale wchodzą w intensywne często interakcje. Nadają one znaczenie ważkiej dla współczesnej kultury i cywilizacji problematyce komunikacji, która jest obecna w rzeczywistości interakcyjnej we wszystkich możliwych jej formach[5]. Aksjomat trzeci wynika z pytania o cele i motywy owych interakcji, a więc o dynamikę rozwoju, stawania się i wyboru konkretnych ich form oraz wypełniających je wartości.

Wszystkie z wymienionych aksjomatów umożliwiają odwołanie i wykorzystanie obszernego dorobku nauk humanistycznych i społecznych, czyniąc z teorii międzykulturowych relacji i studiów pole opisanego przez Tadeusza Palecznego dialogu, spotkania, ale także ważnych często polemik, istotnego różnicowania znaczenia pojęć wieloznacznych w naukach społecznych oraz dopełniania analiz behawioralno-kognitywnych perspektywą semiotyczną, a te z kolei ważką dla ich zrozumienia perspektywą aksjologiczną. O łączenie tych perspektyw apelowała już w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Antonina Kłoskowska, nestorka socjologii kulturalistycznej[6]. Jej koncepcje i analizy pozostają inspirujące nawet współcześnie, szczególnie ze względu na coraz wyraźniejsze procesy redukcjonizmu aksjologicznego współczesnych nauk społecznych i nauk o kulturze, który na szczęście udało się przełamać po ciemnej nocy orientacji behawioralnych i który rewitalizuje się za sprawą analiz wspieranych komputerowo, uciekających w orientacje posthumanistyczne i humanistykę cyfrową.

Tożsamość jest w całokształcie studiów kulturowych i teorii relacji międzykulturowych zagadnieniem absolutnie prymarnym. Jednakże to nie tożsamość międzykulturowa staje się pierwotnym doświadczeniem socjalizacyjnym. Jest ona wynikiem dynamizmów rozwojowych bazujących na zdolności do pełnego uczestnictwa w konkretnej kulturze wraz z wykształceniem wszystkich właściwych temu uczestnictwu komponentów kompetencji kulturowej. Tylko wówczas bowiem możliwe są doświadczenia empatii, uczenie poprzez

---

[5] L. Korporowicz, *Komunikowanie dziedzictwa kulturowego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2024.

[6] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

analogie, rozpoznawanie granic kulturowych, rozumiejące odniesienie do wartości rdzennych oraz różnorodności wzorów integracji społecznej. Tożsamość międzykulturowa nie jest więc przypadkowym podziałem lub rozczłonkowaniem tożsamości osoby czy wspólnot kulturowych na niczym niepowiązane, wyjęte z różnych kultur i w tym sensie wielokulturowe struktury. Tożsamość zakłada bazową formę spójności, bez której popada w schizoidalną dezintegrację, nie znajdując ciągłości, kumulatywności i poczucia identyfikacji z tą samą formą ludzkiej i społecznej egzystencji[7]. Tożsamość międzykulturowa oznacza więc nie tyle wielość, chaotyczny pluralizm i nieograniczoną płynność tego, co jest treścią osobowości kulturowej, ile względnie stabilny model reagowania, uczenia się i rozwoju w sytuacjach interakcyjnych, a więc w sytuacjach spotkania, przenikania się i wzajemnego moderowania odmiennych wzorców kultury, nawet wówczas, gdy łączą w sobie wiele nowych, powstałych w środowisku wielokulturowym identyfikacji. Paleczny pisze:

> Połączone sieciami powiązań transkulturowych funkcjonujące w wielu państwach świata zbiorowości imigranckie i postmigracyjne grupy etniczne o jednakowym, wspólnym pochodzeniu narodowym tworzą w istocie rzeczy złożone, globalne społeczności, których nie da się zredukować wyłącznie do żydowskości, romskości czy polskości. Członkowie tych i wszystkich diaspor budują w procesach asymilacji nowe rodzaje więzi i formy organizacyjne. Towarzyszą im nowe formy tożsamości międzykulturowej. Tworzące, zależnie od orientacji ideologicznej, tempa asymilacji, przynależności generacyjnej rozmaite odmiany podwójnej albo potrójnej identyfikacji[8].

Identyfikacje to wszak jeszcze nie tożsamość, to właśnie potrzeba znalezienia dla nich wspólnej płaszczyzny tworzy dynamikę ich konfigurowania, uzgadniania, a więc tego, co moderuje „między" ich treścią[9]. Wzorzec ten jest przy tym elementem konkretnego doświadczenia, w znacznej mierze rezultatem nałożenia na siebie predyspozycji, twórczych uzdolnień i wewnętrznej pracy potencjałów osobowych człowieka rozwijanych na bazie doświadczeń wyniesio-

---

[7] L. Korporowicz, *Noetyczny wymiar kultury*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992, s. 94-96.

[8] T. Paleczny, *Procesy asymilacji, transkulturacji i uniwersalizacji kulturowej: przegląd problematyki*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2017, nr 3 (14), s. 77.

[9] J. Nikitorowicz, *Etnopedagogika w kontekście wielokulturowości i ustawicznie kształtującej się tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017.

nych w praktyce interakcji kulturowych środowiska socjalizacji i rzeczywistych relacji otaczających go wspólnot[10].

Tożsamość międzykulturowa jest więc w poważnym stopniu efektem charakteru *komunikacji międzykulturowej.* Nie można jednak nie wnieść do rozumienia tego pojęcia, jak i sposobu jego wykorzystywania, istotnej krytyki bardzo powszechnego eliminowania jego etymologicznego rdzenia, jakim jest kategoria „communicare". Nie oznacza ona tak często mu przypisywanego znaczenia przekazu, a co za tym idzie jedynie trans-misji, czy też trans-portu określonych informacji od nadawcy do odbiorcy. Wręcz przeciwnie, przywołane znaczenie rdzenia oznacza czynienie rzeczy wspólnie, dzieląc się efektami, a więc w sposób interaktywny. Tymczasem za sprawą rozwoju inżynierii cyfrowej, nauk informatycznych, marketingowych i socjotechnicznych komunikację kojarzy się z umiejętnościami oddziaływania, technikami wpływu i masowego kształtowania gustów, poglądów i postaw. Interakcyjny charakter komunikacji, w tym międzykulturowej, nakazuje upatrywać w niej co najmniej sześć ważnych atrybutów: po stronie przedrostka „inter" pojawiają się tak ważne cechy jak wzajemność, wymiana i współzależność, a po stronie „akcji" – intencjonalność, sprawczość i przede wszystkim podmiotowość. Atrybuty te dopełniają się w rzeczywistych aktach „communicare", dookreślając właściwe formy ich realizacji. Ich uwzględnienie demaskuje jednocześnie wiele pozorowanych procesów komunikowania, które w odniesieniu do relacji osób i wspólnot spełniane są być może cząstkowo, ale w sposób daleki od pełnego sensu tego typu działań. Warto więc zauważyć, że nie wszystko, co staje się przedmiotem wymiany, może mieć charakter dobrowolny i być zgodne z intencją wszystkich jej uczestników. Na takiej właśnie redukcji opierały się i opierają relacje przemocy, degradacji, marginalizacji i upokorzenia. Sama sprawczość niekoniecznie mówi o podmiotowości osób lub grup ją manifestujących, tak jak trudno dostrzec podmiotowość w zachowaniach przestępców czy też sprawców czynów niosących krzywdę i cierpienie wspólnotom poddanym niewoli i degradacji. Nie każda więc relacja jest w istocie komunikacją. Trudno wyliczyć wszystkie praktyczne konsekwencje tej konstatacji, które mogłyby uświadomić rzeczywisty stosunek oraz praktykę współistnienia wielu kultur na bardzo różnych poziomach komunikacji – od poziomu interpersonalnego zaczynając, na międzynarodowym kończąc.

---

[10] T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008, *Rejony humanistyki*.

Troska, ale i analityczna obserwacja prowadzi więc do zauważenia ważnego problemu *praw kulturowych*, a w dalszej konieczności wynikających z nich *praw międzykulturowych*, które opisują powinności w relacjach pomiędzy kulturami, a szczególnie pomiędzy wspólnotami kulturowymi. Posiadamy w historii nauk społecznych bardzo dawne, w tym także polskie tradycje opisujące ten typ doświadczeń podmiotów kolektywnych w postaci „prawa narodów" (*ius gentium*). Oparte na nich podmiotowe interakcje wspólnot doskonale się wpisują w konceptualizacje relacji międzykulturowych, stanowiąc pionierskie korzenie tego typu refleksji, co warto zauważyć w kontekście ich współczesnej rewitalizacji. To krakowska szkoła prawa międzynarodowego ze swoim liderem Pawłem Włodkowicem, tworząca już w początkach XV wieku dorobek „humanizmu krakowskiego", może dziś stanowić bardzo inspirujące źródło antropologii praw międzykulturowych o silnym komponencie etycznym, tak potrzebnym w ocenie, ale i naprawie struktur międzynarodowych, a w istocie międzypaństwowych, usiłujących pozbawić podmiotowości tworzące je narody[11]. Warto przywołać koncepcje prawa narodów w kontraście do transakcyjnego, biznesowego modelu budowania polityki międzynarodowej we współczesnej geopolityce mocarstw[12]. Jest ona daleka od tradycji i korzeni kultury europejskiej, choć paradoksalnie nader często powołuje się na europejski system wartości. Różnica nie wynika z odmienności hierarchii w całokształcie stosunków władzy, ale z pozycji wartości autotelicznych, które budowały pojmowanie tego, co uznawano za normatywne podstawy systemu praw[13]. Pozostaje to wszak dziedzictwem kulturowym europejskiej przestrzeni wartości, którego odczytywanie i rozumienie pozostaje ważnym komponentem współczesnych aspiracji do dzielenia się kapitałem kulturowym historii[14].

Dziedzictwo międzykulturowe nie jest tym samym, co dziedzictwo każdej kultury z osobna. O ile pierwsze możemy zdefiniować jako całokształt dorobku

---

11 M. Płotka, *Od prawa natury do praw człowieka. Teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna" 2012, nr 54, s. 149-170.

12 B. Szlachta, *Prawo narodów*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009, s. 345-360.

13 A. Kłoskowska, *Koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej*, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. M. Ofierska, E. Mokrzycki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 418-431.

14 F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej. Wybór pism*, wyb. i opr. A. Citkowska-Kimla, Ośrodek Myśli Politycznej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2023, *Polskie Studia nad Totalitaryzmem*, t. 21.

materialnego, symbolicznego i duchowego konkretnych osób i grup w zintegrowanej przestrzeni komunikowania, to drugie dotyczy tego, co zostało wypracowane jako logotwórczy rezultat relacji kulturowych inspirujących do dzielenia się wartościami o charakterze synergetycznym. Dziedzictwo międzykulturowe ilustruje wagę dokonań motywowanych nie tyle siłą partykularnych potrzeb i strategią umacniania funkcjonalnej pozycji uczestników relacji, ile możliwością przekraczania ich granic podejmowanych w intencji realizacji wartości budujących mosty ponad ich mocą sprawczą, instrumentalną, o wyraźnie utylitarnym charakterze. W istocie dziedzictwo to można odnaleźć w każdym rejonie świata, w każdym okresie i w relacji większości komunikujących się kultur. Współczesny świat potrzebuje wielkiej encyklopedii dziedzictwa międzykulturowego, która pokazywałaby drogi ludziom i społecznościom współczesnym, motywując jednocześnie do naśladowania swoich poprzedników. Przykładem takiego dziedzictwa mogą być idee i wartości jagiellońskie, wyrosłe z potrzeb konkretnych grup o ukształtowanym już arsenale wartości własnych, które potrafiły odnieść je do potrzeb znacznie bardziej uniwersalnych, ponadetnicznych i ponadśrodowiskowych, potwierdzając realność i moc sprawczą budowanego świata wartości. Istnieje tu wiele analogii z obecną sytuacją. Dzięki tym ideałom współczesny człowiek byłby w stanie dostrzec godność nie tylko swoją, ale i innych ludzi, wykorzystać mobilność ważnych treści napotykanych kultur, uczynić z nich miejsce spotkania dopełniających się, ale także odkrywanych i zupełnie nowych inspiracji, propozycji przewartościowania doświadczeń zastanych, a w końcu miejsce dialogu budowanego na wizji wspólnego dobra[15].

Dziedzictwo międzykulturowe oraz procesy jego komunikowania nie zachodzą w społecznej próżni, wręcz przeciwnie – dokonują się w ustawicznie zmieniającej się *przestrzeni międzykulturowej*. Jej nowa jakość wynika z ogromnego poszerzenia, ale i zwielokrotnienia obecnych w niej wymiarów. Niezależnie od wszystkich ewolucji, rewolucji i modyfikacji w fizycznej, realnej i – jak się ostatnio określa – klasycznej formie jej istnienia doszła do głosu przestrzeń wirtualna. Gdyby każdą z nich uznać za postać subkultury, to mamy obecnie do czynienia z intensyfikacją ich przenikania się i współkształtowania, co tworzy nowy typ relacji międzykulturowych o zupełnie nowej charakterystyce. Cywilizacja medialna zrodziła fenomen w istocie trzech płaszczyzn przestrzeni międzykulturowej istniejącej w wymiarze materialnym, który może mieć reprezentacje

[15] W. Bajor, *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, *op. cit.*, s. 37-57.

symboliczne, stanowiące swoją własną realność na kolejnej płaszczyźnie funkcjonowania, przeniesioną następnie na płaszczyznę wirtualną. Wszystkie te trzy płaszczyzny tworzą hybrydalną naturę współczesnej przestrzeni międzykulturowej, w której dokonują się oddziaływania bardzo różnie istniejących i powstających kultur o odrębnych parametrach partykularnych form istnienia, jak i kultur synkretycznych, megastruktur zapewniających nieskończoną liczbę wariantów i kanałów transformacji. Przestrzeń międzykulturowa w rzeczywistości hybrydalnej posiada w związku z tym kilka nowych, uzupełniających się cech. Z łatwością i w sposób do tej pory niespotykany wykorzystuje procesy deterytorializacji i wirtualizacji kultur, stając się w istocie jedynie metaforą klasycznie rozumianej przestrzeni[16]. Po pierwsze, nie ma w niej bowiem tradycyjnie określonego terytorium, nie jest powiązana z czymkolwiek, co można by określić jako miejsce określone geograficznie. Po drugie, eksponuje symboliczno-aksjologiczne elementy każdej z obecnych w niej kultur, traktując je jako byty konceptualne, łatwiejsze w ten sposób do rekonfiguracji, dekompozycji i przemieszczania. Po trzecie, w wyniku opisanych wyżej procesów przestrzeń międzykulturowa zostaje sprowadzona do relacji wartości i znaczeń, których dystans określa się analogią sposobów ich kodowania, bliskością rozumienia i doświadczania, możliwością odnalezienia dialogu.

Interakcjom tym, powiązanym kompetencjami komunikacji międzykulturowej, sprzyja *edukacja międzykulturowa*. W przeciwieństwie do działań czysto naukowych jest ona przedsięwzięciem, które zmierza nie tylko do diagnozy i opisu relacji międzykulturowych, ale do kształtowania umiejętności świadomego w nich uczestnictwa. Problemem, jaki pojawia się nie od dzisiaj, jest rozpoznanie i podejmowanie obecnego w nich komponentu wychowawczego[17]. Przekracza on metodykę uczenia instrumentalnego przystosowania, wyposażenia w swoiste kompetencje radzenia sobie w środowiskach kulturowo zróżnicowanych. Problem ten stał się przedmiotem wielu szkoleń organizowanych na potrzeby współczesnych modeli *zarządzania międzykulturowego*, które muszą się podejmować formowania kluczowych cech osobowości dzieci i młodzieży w środowiskach ich kulturalizacji. We współczesnej przestrzeni edukacyjnej wykraczają one daleko poza środowiska szkolne, lokalizując się coraz częściej w przestrzeni

[16] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. J. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023.

[17] K. Olbrycht, *Potrzeba afirmacji człowieka jako wyzwanie dla wychowania*, „Horyzonty Wychowania" 2020, nr 19 (50), s. 93-104.

medialnej stanowiącej coraz istotniejsze pole przestrzeni kulturowej. Polski system edukacji nie dysponuje jednak stosownym programem kształcenia, jak również nie odsyła do żadnej koncepcji wychowania, pozostawiając to zagadnienie inwencji i zaangażowaniu konkretnych placówek i osobistym zainteresowaniom nauczycieli.

WNIOSKI

Teoria relacji międzykulturowych podobnie jak powiązane z nią studia, pomimo swego interdyscyplinarnego charakteru, stanowią interesujące wyzwanie współczesnych nauk społecznych i humanistycznych. Istnieje wiele powodów, dla których warto odnosić tę refleksję do polskiej tradycji intelektualnej początku XV wieku. Trudno przecenić wielowątkowy dorobek polskich myślicieli z kręgu Akademii Krakowskiej, którzy we właściwym sobie języku wyrazili nie tylko naukowe, ale i głęboko kulturotwórcze idee humanizmu krakowskiego, stanowiące wyraz rozwoju koncepcji prawa narodów jako korzeni współczesnych teorii praw kulturowych i relacji międzykulturowych. Problemy te, widziane w perspektywie zorientowanej kulturalistycznie socjologii, można dostrzec w pracach najwybitniejszych klasyków polskiej socjologii, m.in. w studiach Stefana Czarnowskiego, Floriana Znanieckiego, Stanisława Ossowskiego, Józefa Chałasińskiego czy Antoniny Kłoskowskiej. W dorobek ten w sposób autonomiczny wpisują się koncepcje i prace Tadeusza Palecznego, który systematyzuje stare i nowe problemy badawcze, klasyfikuje kategorie analiz, dokonuje krytycznego oglądu istniejących już teorii i określa wynikające z nich pytania. Część z nich dotyczy samoświadomości badaczy i zupełnie nowego wyzwania, jakim jest metodologia badań międzykulturowych. Nie muszą one rezygnować z tradycyjnych dla etosu nauki wartości – starania o refleksyjny dystans i unikanie utożsamiania się jedynie z jedną z branych pod uwagę kultur. Nie oznacza to jednak naiwnego postulatu i wiary w brak kulturowego uwarunkowania badaczy i samych badań. Wręcz przeciwnie, własne doświadczenia badaczy mogą być podstawą empatii i wyobraźni kulturowej niezbędnej w rozpoznawaniu rdzennych wartości wielu innych kultur. Przyjęte ustalenia nie mogą jednak być przyjmowane bez proceduralnej i interpretacyjnej triangulacji, bez spotkania z doświadczeniem alternatywnym, które nie tyle weryfikuje, ile konstruuje perspektywę aksjologicznego i epistemologicznego lustra.

Teoria badań i studiów międzykulturowych z pewnością nie jest dziełem zakończonym, tak jak nie kończy się coraz bardziej dynamiczna i poszerzająca

się sieć relacji współczesnych nam oraz przyszłych kultur. Część z tych relacji wydaje się pogłębiać istniejące już konflikty. Część z nich otwiera na zupełnie nowe możliwości. Nawet dzisiaj dysponujemy już wiedzą, dziedzictwem pojęć i wartości, które pozwalają pytać o kulturowy potencjał człowieka, jego podmiotowość i godność. Z pewnością warto docierać do niej poprzez otwierające się na siebie kultury.

BIBLIOGRAFIA

Bajor W., *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016.

Czajka A., *Międzykulturowość i filozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

Kłoskowska A., *Koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej*, [w:] *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. M. Ofierska, E. Mokrzycki, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Korporowicz L., *Komunikowanie dziedzictwa kulturowego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2024.

Korporowicz L., *Noetyczny wymiar kultury*, [w:] *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, red. E. Tarkowska, Wrocław 1992.

Nikitorowicz J., *Etnopedagogika w kontekście wielokulturowości i ustawicznie kształtującej się tożsamości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2017.

Olbrycht K., *Potrzeba afirmacji człowieka jako wyzwanie dla wychowania*, „Horyzonty Wychowania" 2020, nr 19 (50), DOI: 10.35765/hw.1918.

Paleczny T., *Kraków jako regionalny, narodowy, europejski, historyczny i współczesny ośrodek kultury – fenomen ŚDM*, [w:] *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz, P. Plichta, Biblioteka Jagiellońska, Kraków 2016.

Paleczny T., *Procesy asymilacji, transkulturacji i uniwersalizacji kulturowej: przegląd problematyki*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 2017, nr 3 (XIV).

Paleczny T., *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 20/2: *Współczesna przestrzeń tożsamości*.

Paleczny T., *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017.

Paleczny T., *Socjologia tożsamości*, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2008, *Rejony Humanistyki.*

Płotka M., *Od prawa natury do praw człowieka. Teoria prawa naturalnego w ujęciu Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica*, „Edukacja Filozoficzna" 2012, nr 54.

Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami, red. J. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2023.

Szlachta B., *Prawo narodów*, [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 4, red. K. Chojnicka, M. Jaskólski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2009.

Znaniecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej. Wybór pism*, wyb. i opr. A. Citkowska-Kimla, Ośrodek Myśli Politycznej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2023, *Polskie Studia nad Totalitaryzmem*.

Abstract

ANIMATION OF THEORY

The article discusses efforts to build a theory of intercultural relations as a relatively autonomous and integrated field of reflection, showing both past and present achievements. Of particular interest within the article is the fundamental contribution of Tadeusz Paleczny as the doyen of works creating the systematics and methodology of intercultural studies, creating a rule for the integration of threads undertaken on the basis of many scientific disciplines, comparing key categories of analysis and outlining important contexts of both contemporary and future research. At the same time, the text proposes a closer analysis of particularly important theoretical and practical implications directly resulting from the area of reflection on the phenomenon of interculturality, such as intercultural rights, communication, education and intercultural space, along with the problem of intercultural heritage, which is important for the contemporary world.

Keywords: intercultural dialogue, intercultural rights, methodology of intercultural research

Peregrynacje międzykulturowe, s. 37–45
https://doi.org/10.12797/9788383683003.03

Bogdan Szlachta
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie
Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych
bogdan.szlachta@uj.edu.pl

KILKA UWAG HISTORYKA MYŚLI POLITYCZNEJ O POTRZEBIE BADANIA NAPIĘĆ MIĘDZY TYM, CO UNIWERSALNE, I TYM, CO PARTYKULARNE (TAKŻE NARODOWE)

Tytuł nadany tekstowi brzmi prowokacyjnie. Historyk myśli politycznej wie, że napięcia między tym, co uniwersalne, i tym, co partykularne, analizowane były już przez myślicieli starożytnych, świadomych z jednej strony więzi łączących „przyjaciół" tworzących wspólnie daną, jedną wspólnotę polityczną, z drugiej zaś racji odmienności tych, którzy tworzyli inną daną, jedną wspólnotę polityczną. Wie, że już namysł Platona i Arystotelesa zmierzał w kierunku pokazania potrzeby uwzględniania tego, co uniwersalne, dla zbudowania więzi łączących jednostki w daną wspólnotę, uwyraźniając jednak zarazem problematyczność tej uniwersalności jako niezdolnej stać się ewentualną podstawą jedności całej ludzkości. Nie tylko ekskluzywizm wizji starotestamentowego narodu wybranego przez Boga, ale i rozliczne doktryny wyrastające, podobnie jak platońska i arystotelesowska, z dziedzictwa Sokratesa, w istocie wzmacniały tę problematyczność. Wywody dotyczące sprawiedliwości opartej na tej samej naturze tkwiącej w każdym człowieku, w każdym przedstawicielu ludzkiego gatunku nie prowadziły ani do zbudowania wizji jednej społeczności ludzkiej, ani do zniesienia napięć między poszczególnymi wspólnotami. Jeśli zważymy, że już w starożytności ujmowano ten problem w związku z poszukiwaniami ładu moralnego

i ładu prawnego, to dostrzeżemy z łatwością, że już wtedy między postulatywną (a nieosiągalną nawet w planie teoretycznym) uniwersalnością i faktyczną wielością partykularyzmów jednostkowych i grupowych stwierdzano istnienie napięć niemożliwych do przekroczenia. Próby podejmowane przez Rzymian, zwłaszcza przez rzymskich prawników rozprawiających – głównie w oparciu o propozycje stoików – i o prawie naturalnym, i o prawie narodów potwierdzały w istocie istnienie tego napięcia, podobnie jak próby podejmowane przez pierwszych chrześcijan. Wprawdzie chrześcijanie, dość wspomnieć św. Izydora z Sewilli aktywnego na przełomie VI i VII w., mieli nadzieję na zaistnienie jednego ładu moralno-prawnego w świecie obejmującym nie tylko wyznawców Chrystusa, była to jednak nadzieja równie trudna do spełnienia, jak nadzieja Platona i Arystotelesa: Jedyny w Trójcy Przenajświętszej będący Bóg, podobnie jak realność jednej natury gatunkowej, nie stał się ośrodkiem jednoczącym, więzią uniwersalnie ważną, znoszącą napięcia między wszelkimi partykularnościami; nie stały się nimi również ani prawo natury identyfikowane z prawem rozumu w nowożytnych ujęciach, ani heglowska rozumność rozwijającego się ducha, ani nawet historia marksistów. Nie staną się takim momentem uniwersalizującym również inne czynniki, choćby ten, któremu na imię pokój, wciąż wszak uważany wraz ze sprawiedliwością za znak zapanowania momentu uniwersalizującego nad momentem partykularnym.

Omawiane zagadnienie jest niezwykle ważne również na początku XXI stulecia, które następuje po wieku naznaczonym konfliktami partykularyzmów narodowych i traumą dwóch totalitaryzmów – jednego kojarzonego z takim partykularyzmem, drugiego jednak z osobliwym „uniwersalizmem klasowym". Nie będę tu jednak rozważał antagonizmów między narodami ani klasami społecznymi. To zagadnienia zajmujące specjalistów badających stosunki międzynarodowe i – jak szanowny Jubilat – stosunki społeczne. Podejmę próbę wskazania napięcia na innym poziomie, bardziej zajmującym współczesnych filozofów polityki. Oto, jeśli zważymy, że w tzw. potoczności (a nie na wyżynach spekulacji filozoficznej) każdy mierzy się z problemem języka, z którego korzysta w relacji z innymi (i w relacji z samym sobą), pragnie wyjaśnić sobie jego sensowność i możność porozumiewania się przy jego użyciu z innymi, to łatwo dostrzeżemy, że odpowiedź dziś udzielana kieruje się zwykle ku wspólnemu zasobowi językowemu (nie tylko słownikowemu), z którego korzysta zarówno dany podmiot, jak i inne, będące partnerami dyskursu. To prawda, każdy może mieć lub nawet ma przynajmniej w pewnym zakresie „własną narrację", „własną historię życia" i ze względu na to może inaczej odbierać podobne wydarzenia czy uczucia,

jednak „wspólny zasób językowy" zdaje się dostarczać mu formuł pozwalających przekazać własne, choćby osobliwe i trudno zrozumiałe dla rozmówcy, stany. Ta „wspólnota językowa" jest problemem nie tylko myśli czy filozofii „jako takich", lecz także myśli politycznej czy filozofii polityki. To centralny problem w każdych czasach, o ile język ma dostarczać nie tylko słów pojmowanych jedynie jako dźwięki, ale także ważnych kryteriów wartościowania zdarzeń. Można oczekiwać, że język ograniczymy tylko do znaków coś oznaczających, że podążymy ku tzw. językowi czysto fizykalnemu, usuwając poza jego dziedzinę kategorie pozwalające waloryzować zjawiska, wydarzenia czy fakty dane empirycznie. Oczekiwanie to „przenosi się" w XXI stulecie wraz z tradycją pozytywistyczną, jednak – na co warto już teraz zwrócić uwagę – ogranicza nas ono do obserwacji i porządkowania przy użyciu formuł językowych tego, co dane w naoczności, zamyka przed refleksją wartościującą, wnoszącą przecież wiele do naszego wspólnotowego życia; jest wprawdzie powiązane z nadzieją na uzyskanie języka uniwersalnie ważnego, ale język ten będzie się stosował tylko do relacji podmiot–przedmiot.

Historyk myśli politycznej jest, podobnie jak współczesny etyk, zaniepokojony tego rodzaju ograniczeniem; wie, że jego bierna akceptacja sprawi, iż utracone zostaną punkty odniesienia, z których perspektywy można oglądać fakty i poddawać je ocenie. Wie również, że podobne ograniczenie będzie wzmacniać tendencję do niwelowania tego, co wspólne poszczególnym podmiotom, spychać je ku własnym światom, gubić ich zainteresowanie przestrzenią, w której wielu odnosi się do siebie, pozostaje ze sobą w jakiejś względnie trwałej relacji. Słowem, wie, że będzie z wolna dochodzić nie tylko do zatracenia refleksji wartościującej, tak dla niego ważnej, bo podtrzymującej dawne marzenia uniwersalizujące wiązane z Bogiem lub naturą gatunkową, ale także – a nawet przede wszystkim – że zanikać będą wspólne sposoby oceniania poszczególnych wydarzeń, faktów czy zjawisk, a wraz z tym procesem będzie postępować erozja wspólnych tradycji fundujących wspólne punkty odniesienia i wspólne perspektywy wartościowania; wie on więc, że będzie postępować erozja tradycji, dzięki której był dotąd możliwy wspólny wielu ludziom horyzont refleksyjności i waloryzowania; wie w końcu, że pojawi się zasadnicza potrzeba wskazania nowych punktów odniesienia i ich uzasadnienia jako wiążących jednostki w zbiorowość, mniej przy tym będzie istotne, czy jednostki wchodzą w tę zbiorowość świadomie czy nie i czy jednostki te współtworzą narody lub inne mniejsze grupy w rodzaju klanów czy raczej ludzkość.

Spoglądając z tego punktu widzenia, z łatwością dostrzegamy, że okresy, w których dochodzi do wspomnianej erozji tradycji, osobliwie tradycji językowej, będącej nośnikiem sensów poszczególnych słów i perspektyw wartościowania, są przełomowe. Takie są właśnie nasze czasy, osobliwie dlatego, że na przełomie XX i XXI wieku doszło z jednej strony do wzmocnienia nurtów intelektualnych eksponujących to, co indywidualne, wiązane z postulatem autonomii jednostki, pozwalające każdej jednostce zmagać się samodzielnie z jej potrzebami i preferencjami opartymi lub nawet określanymi przez osobiste narracje, z drugiej jednak strony – do przekroczenia fascynacji tym, co jednostkowe czy czysto partykularne. Obie tendencje – pierwsza kojarzona zwykle z podejściem liberalnym (i to zarówno w wersji liberalizmu opartego na uprawnieniach, jak i w wersji liberalizmu utylitarystycznego), druga zaś z podejściem konserwatywnym lub komunitarnym – uległy wzmocnieniu i są obserwowane w rozmaitych obszarach refleksji i w życiu codziennym, które w jakimś zakresie obejmuje też życie polityczne. Obie tendencje odzwierciedlają zainteresowania nie tylko badaczy często stwierdzanym zanikiem wspólnot sensów i wspólnych kryteriów wartościowania, choć pierwsza z nich ma sprzyjać pogłębianiu procesu zanikania tego, co wspólne, a druga – przynajmniej w pewnym zakresie – powstrzymywaniu go lub nawet odwracaniu; według pierwszej myślenie to czynność czysto indywidualna, wymagająca zapewne ochrony przed wzmagającymi się tendencjami do jego ograniczania przez wspólnotowe sensy czy kryteria (niesione przez partykularny naród, partykularną kulturę czy cywilizację, albo i przez partykularny Kościół, a w końcu partykularne państwo lub organizację międzynarodową, nakierowane na utrzymywanie podobnej wspólnotowości i choćby perswazyjne do niej przymuszanie); druga tendencja zmierza w innym kierunku: ukazuje niebezpieczeństwa, jakie niesie pogłębianie się partykularyzacji doprowadzonej aż do poziomu, na którym jednostka – by zachowywać swoją wolność – nie musi lub nawet nie powinna znać żadnych odniesień wspólnotowych jako zagrażających np. jej oryginalności czy niepowtarzalności.

Obie tendencje zajmują dzisiaj epistemologów i etyków, filozofów polityki i filozofów prawa. Niemal wszyscy oni zdają się przekraczać stanowisko pozytywistyczne, dominujące wciąż w podejściach właściwych np. politologom. Niemal wszyscy przeczuwają, że istnieje potrzeba odnalezienia czegoś uniwersalizującego, ograniczającego partykularyzmy; niemal, bo są i ujęcia biorące za nieuprawnione i niebezpieczne dla jednostki wszelkie tzw. esencjalizmy, ku którym ludzki umysł zwracał się od starożytności. Powiada jednak atakowany przez nich Habermas, że jeśli „dyskutujemy jakiś problem po to, by osiągnąć konsens drogą

racjonalną i bez przymusu, [to] poruszamy się w tym wymiarze szeroko pojętej racjonalności, który obejmuje jako swoje momenty język i działanie, zdania i postawy. Tutaj krytyka przechodzi od argumentu do postawy oraz od postawy do argumentu i dopiero w tym ruchu zyskuje szeroko pojętą racjonalność"[1]. W następstwie tego swoistego przechodzenia od języka (zdania, argumentu) do działania (postawy), ma się konstytuować racjonalność, dzisiejsze znamię uniwersalności, nienależące – zdaniem przywoływanego autora – „ani do sfery faktów, ani do sfery teorii"[2] (ani do dziedziny socjologii wiedzy, ani do dziedziny metodologii, tak interesujących badaczy nastrojonych pozytywistycznie). Habermas stara się także wskazać na dwie interesujące nas strony: stronę języka i stronę od niej odmienną, w jakiś jednak sposób ją poprzedzającą, skoro argumenty mają mieć punkt odniesienia w działaniu, gdyż tylko w taki sposób mogą zyskać (swą?) racjonalność[3]. Pod wpływem krytyki wspominanych już, a niezwykle wpływowych w środowiskach lewicowych zwolenników tzw. radykalnej (agonicznej) demokracji i krytyki uwzględniania przez niego ograniczeń liberalnych nakładanych na prawdziwie demokratyczne jednostki, pogodzone z niemożnością zniesienia kiedykolwiek politycznych sporów, nawet Habermas twierdzi, że „uspołecznione jednostki utrzymują się przy życiu tylko dzięki tożsamości grupowej, którą – w przeciwieństwie do społeczności zwierząt – trzeba wciąż budować, niszczyć i na nowo tworzyć". Nawet on głosi, że materialne warunki przeżycia „są ściśle związane z warunkami najsubtelniejszej natury, równowaga organiczna – z owym niepewnym balansowaniem między rozdziałem a jednością, w którego toku drogą komunikacji ustala się dopiero tożsamość każdego Ja". Co jeszcze ważniejsze, „nieudane próby uzyskania tożsamości przez jednostkę, która sama chce się utwierdzić" (a takie jest przecież marzenie zwolenników tendencji do wyzwalania narracji indywidualnych, w tym wyznawców agonistycznej demokracji) „oraz chybiona komunikacja jednostek, które ze sobą rozmawiają, to akty autodestrukcji, prowadzące ostatecznie także

---

1 J. Habermas, *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamflet*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992, s. 103-104.

2 *Ibidem*, s. 104-105.

3 Z pewnością zresztą Habermas, który nigdy nie pozna tego tekstu, z odrazą spojrzałby na wskazane w nim znaczenie „wspólnoty językowej": przecież uznałby ją za „ideologiczny projekt", w ostatecznej instancji zamierzony zapewne jako narzędzie niewolenia badacza lub nawet każdego podmiotu.

do wyniszczenia fizycznego”[4]. Wbrew pozytywistom Habermas zdaje się głosić, że myślenie i uniwersalizująca racjonalność nie sprowadzają się do reflektowania o teoriach będących prostymi opisami rzeczywistości ani do reflektowania o skutkach własnej, odrębnej i niesprowadzalnej do żadnej innej, podobnie subiektywnej lub do intersubiektywnie ustanawianej (wspólnotowej) narracji (narratywności). Myślenie jest zawsze uwikłane w relacje dialektyczne, wpisuje się w jakąś tożsamość grupową, o którą stale toczy się spór dotykający nawet tak subtelnych kwestii jak wielokulturowość i jej ewentualne skutki dla tzw. tradycji liberalnej, fundującej sposoby myślenia mające obowiązywać we współczesnych państwach liberalno-demokratycznych.

Ostatnie stwierdzenie przeprowadza nas ku refleksji etyków. Znów odwołajmy się do uwag podziwianego przez licznych współczesnych akademików autorytetu, mianowicie do amerykańskiego filozofa Jerome'a B. Schneewinda, uchodzącego za znawcę nowożytnych teorii etycznych. W pracy pod redakcją kontrowersyjnego etyka Petera Singera, Schneewind dzieli dzieje nowożytnej refleksji moralnej na trzy etapy: pierwszy miało znamionować „stopniowe przechodzenie od tradycyjnego założenia, że moralność musi pochodzić z jakiegoś uzasadniającego ją źródła znajdującego się na zewnątrz człowieka, do przekonania, że moralność mogła narodzić się w ramach samej natury ludzkiej. Było to przejście od poglądu, że moralność musi zostać narzucona istotom ludzkim [dodajmy, na przykład przez osobowego Boga, pojmowanego głównie jako arbitralna Wola lub Rozum – przyp. aut.], do poglądu, że moralność może być pojmowana jako kierowanie się własnymi wyborami, czyli jako strefa autonomiczna”; w drugim okresie, który zapoczątkował swoimi wystąpieniami Montaigne w XVI wieku, a kontynuowali Kant, Reid i Bentham u schyłku XVIII, trwającym zaś do ostatniej ćwierci XX stulecia, „filozofia moralna w znacznym stopniu” wypracowywała już pogląd, „że sami sobą kierujemy” (tu również warto wspomnieć o problemie emotywizmu); wreszcie okres trzeci, do którego należą „nasze czasy”, charakteryzuje zainteresowanie etyków nie „kierowaniem sobą samym przez autonomiczny podmiot moralny”, lecz – zauważmy – nowymi kwestiami dotyczącymi „moralności społecznej”[5], czegoś zatem

---

[4] *Ibidem*, s. 107-108.

[5] J.B. Schneewind, *Nowożytna filozofia moralna*, tłum. W.J. Bober, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 184-185. Wspominany autor kończy swe rozważania stwierdzeniem niebywale odważnym: mniema, że problemy „wspólnotowej moralności” grup lub społeczności autonomicznych jednostek mogą mieć w przyszłości „większe znaczenie dla współczesnej etyki niż historycznie centralny problem wyjaśnienia

choćby względnie uniwersalizującego, w każdym razie przekraczającego partykularność jednostkową.

Już wypowiedzi Habermasa i Schneewinda unaoczniają potrzebę krytyki nie tylko wciąż wpływowego pozytywizmu, nieczułego (i znieczulającego) na wartościowanie zjawisk, procesów i faktów empirycznie uchwytnych, ale także wciąż przecież dominującego autonomiczno-indywidualistycznego podejścia moralnego. Nie musimy się więc odwoływać np. do biskupów Rzymu, by dostrzegać ograniczoność nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego. Nie musimy tego czynić, bo podobne zaniepokojenie możemy odnaleźć u autorów nieuwikłanych w projekt wymagający uwzględniania Transcendentnej Istoty i zamykających swe poszukiwania w planie wyłącznie ludzkim. Także oni dostrzegają ograniczoność ujęć uwzględniających wyłącznie te oto konkretne jednostki z ich konkretnymi, osobliwymi doświadczeniami, jedynych dopuszczalnych w tzw. dyskursach publicznym i akademickim; także oni uznają potrzebę uwzględniania również horyzontu podmiotowego, nieodmiennie wikłanego w rzeczywistość przedmiotową, i horyzontu przedmiotowego, a nawet wspólnotowego, tym samym zaś przekraczają to, co partykularne, w kierunku współtworzenia jakiejś intersubiektywności, a przez to, miałkiej jednak, uniwersalności.

Podobne zaniepokojenie znajdujemy też u historyków myśli politycznej zwłaszcza w tzw. okresie nowożytnym, który – w przekonaniu piszącego te słowa – otwiera debata o prawie oporu wobec zwierzchnika i o suwerenności jako swoistej postaci zwierzchnictwa, która toczy się od połowy XVI wieku. Można podać wiele przykładów w tym obszarze, dość jednak wspomnieć z jednej strony poszukiwania konserwatystów o rozmaitym nastawieniu do problemu ładu normatywnego i jego źródła, z drugiej zaś ustalenia – dajmy na to – liberałów pokroju Monteskiusza czy de Tocqueville'a (o socjalistach możemy nie wspominać).

Podobne zaniepokojenie odnajdujemy jednak również u współczesnych filozofów polityki. Etyk Schneewind odwoływał się przecież do wywołanych przez Johna Rawlsa na przełomie lat 60. i 70. XX wieku dyskusji decydujących o rewitalizacji filozofii polityki, której śmierć ogłaszano w latach tużpowojennych z racji – jak się wówczas wydawało – niezachwianego prymatu (monopolu?) nastawienia pozytywistyczno-indywidualistycznego; nastawienia uzasadniającego rozwój

i uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich" (*ibidem*, s. 194). Stwierdzenie to ma za punkt odniesienia krytyczną ocenę stanowiska utylitarystycznego jako szczególnie zainteresowanego utwierdzaniem refleksji moralnej nakierowanej na podobne uprawomocnianie moralnie autonomicznych jednostek jako takich.

refleksji socjologiczno-politycznej i metodologii nauk społecznych mającej za aksjomat indywidualizm (zresztą stale kojarzony z utylitaryzmem)[6]. O ile Rawls dążył do wykazania, że jednostki współkonstytuują treść wiążącego je ładu normatywnego (zasad sprawiedliwości), postępując podobnie jak znacznie później Habermas w swej *Faktyczności i obowiązywaniu*, o tyle jego krytycy z tzw. obozu komunitarystycznego uwzględniali orientację wspólnotową, mając nawet tożsamość wspólnotową za punkt odniesienia dla tożsamości indywidualnych. Komunitaryści wpisują się tym samym w trend identyfikowany przez Schneewinda jako ważniejszy od dawniejszych, których wyznawcy dążyli do uprawomocnienia moralnie autonomicznych jednostek jako takich. Taka propozycja skłania do traktowania myślenia jednostki nie jako reakcji zamkniętego podmiotu na treści niesione przez wspólnotę jej zakorzenienia, lecz do traktowania myślenia jednostki jako czynności wymagającej uwzględniania, poznawania i przejmowania treści wspólnotowych. Analogiczny walor mają też poszukiwania współczesnych neorepublikanów, eksponujących związek wolności jednostki i wolności wspólnoty jej zakorzenienia oraz potrzebę aktywnego uczestnictwa w życiu publicznym takiej wspólnoty.

Oba te stanowiska, za którymi przemawiają rozmaite racje, pozostają krytyczne wobec dominującego nastawienia indywidualistyczno-pozytywistycznego, wyczulają jednak nie tylko na potrzebę uwzględniania zakumulowanej mądrości praktycznej wspólnoty (jak powiedzieliby dawni konserwatyści), ale także – a może nade wszystko – na potrzebę krytycznego myślenia o ograniczoności podejść skrajnie partykularnych i poszukiwania jakiegoś rodzaju uniwersalności. Uniwersalności, która interesuje szczególnie filozofów prawa odchodzących od nastawienia ściśle pozytywistycznego, wspominających ponownie o miarach sprawiedliwości w związku z koncepcjami natury ludzkiej, mającej być znów punktem oparcia dla norm wiążących wszystkie jednostki; norm, które miałyby zapewnić w szczególności ład w relacjach między przedstawicielami rozmaitych kultur, by nie rzec rozmaitych ras i religii.

---

[6] Zob. szerzej D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. eidem, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, s. 7-59.

BIBLIOGRAFIA

Habermas J., *Przeciwko pozytywistycznie przepołowionemu racjonalizmowi. W odpowiedzi na pamflet*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.

Pietrzyk-Reeves D., Szlachta B., *O problematyczności filozofii polityki*, [w:] *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003.

Schneewind J.B., *Nowożytna filozofia moralna*, tłum. W.J. Bober, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998.

Abstract

SOME COMMENTS FROM A HISTORIAN OF POLITICAL THOUGHT
ON THE NEED TO RESEARCH THE TENSIONS BETWEEN
THE UNIVERSAL AND THE PARTICULAR (ALSO NATIONAL)

One of the most interesting and important disputes waged by ethicists who do not limit themselves to the analysis of what individuals consider to be good, as well as by political philosophers in the field of political thought, touching on the issue of establishing or learning about the normative order, concerns the source in or outside the individual of what is good and what constitutes the normative order. This dispute, which also highlights the problematic nature of the positivist position in the face of the multiplicity of narratives, discourses and cultures, is to some extent rooted in the old dispute between republicans and liberals.

Keywords: individual, community, liberalism, republicanism, normative order

Peregrynacje międzykulturowe, s. 47–69
https://doi.org/10.12797/9788383683003.04

Sylwia Jaskuła-Korporowicz
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
sylwia.jaskula-korporowicz@uj.edu.pl

EWOLUCJA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W ERZE TRANSFORMACJI TECHNOLOGICZNYCH

Współczesny świat przechodzi dynamiczne zmiany, które w epoce narastającej różnorodności kulturowej wywierają coraz silniejszy wpływ na charakter i zakres dzisiejszych relacji międzykulturowych. Globalizacja, szybszy rozwój technologii, migracje czy coraz liczniejsze interakcje kulturowe stają się kluczowymi czynnikami kształtującymi współczesne społeczeństwa. W kontekście tych przemian teorie relacji międzykulturowych, jakie wnosi do nauk społecznych oraz nauk o kulturze Tadeusz Paleczny, stanowią istotne narzędzie analityczne, umożliwiające zrozumienie i interpretację złożoności współczesnych oddziaływań i przenikania się kultur. Jego badania skupiające się na roli, jaką odgrywa w tych relacjach problem tożsamości kulturowej, modele interakcji kulturowej pomiędzy lokalnością a globalizacją zyskują na znaczeniu w obliczu współczesnych wyzwań społecznych i technologicznych. W swoich pracach Profesor Paleczny analizuje różnorodne aspekty relacji międzykulturowych, takie jak procesy inkulturacji, adaptacji, integracji, ale także marginalizacji społecznej oraz konfliktów międzykulturowych. Jednym z kluczowych elementów jego koncepcji jest analiza wpływu globalizacji na relacje międzykulturowe. Globalizacja – jako proces dynamicznej współzależności, odnajdywania nowych form podmiotowości, konfliktu, ale i przenikania się kultur w warunkach zwiększonej

mobilności ludzi, idei i dóbr – tworzy nowe wzory owych interakcji, wspólnot oraz sposobów komunikowania. Nasilające się migracje, zarówno dobrowolne, jak i wymuszone, przesiedlenia ludności wynikające z konfliktów zbrojnych, zmian klimatycznych czy poszukiwania lepszych warunków życia, prowadzą do wzrostu różnorodności kulturowej w wielu regionach świata. Badania nad tymi procesami stają się nieodzowne dla zrozumienia współczesnych wyzwań społecznych.

Równocześnie rozwój technologii, zwłaszcza cyfrowych, wpływa na sposób, w jaki ludzie komunikują się i nawiązują relacje międzykulturowe. Internet, a szczególnie media społecznościowe umożliwiają szybkie i łatwe nawiązywanie kontaktów z przedstawicielami różnych kultur, co prowadzi do powstania nowych form komunikacji międzykulturowej, zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej. Technologie cyfrowe zmieniają również sposób, w jaki ludzie postrzegają swoją tożsamość kulturową i relacje z innymi. W kontekście tych dynamicznych przemian współczesnego świata relacje międzykulturowe stają się bardziej złożone i wielowymiarowe, co niewątpliwie wymaga nowych podejść analitycznych, teoretycznych i empirycznych.

Współczesne badania nad relacjami międzykulturowymi umożliwiają dzięki interdyscyplinarnemu podejściu lepsze zrozumienie złożoności procesów generujących ich przemiany. Z kolei analiza dzisiejszych transformacji relacji międzykulturowych umożliwia lepsze zrozumienie procesów adaptacji kulturowej, integracji i ważnego współcześnie problemu spójności społecznej oraz przyczyn powstawania konfliktów międzykulturowych. Wnioski płynące z tych badań mogą się przyczynić do rozwijania polityk społecznych i edukacyjnych, lepszego rozumienia zagadnienia praw człowieka i wynikających z nich praw kulturowych, praktycznych zasad zarządzania międzykulturowego i stają się nieodzowne dla tworzenia bardziej zrównoważonych i inkluzywnych społeczeństw. Koncepcje Profesora Tadeusza Palecznego stanowią bogaty przegląd, ale co ważniejsze zestaw pytań, inspiracji oraz systemowego spojrzenia na wiele, także kontrowersyjnych, wyzwań, jakie niesie współczesna rzeczywistość przewrotów i ruchów społecznych, degradacji, ale także ekspresji kondycji kulturowej dzisiejszego człowieka, organizacji i społeczności.

GŁÓWNE CZYNNIKI GENERUJĄCE ZMIANY WSPÓŁCZESNYCH RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Współczesne relacje międzykulturowe są kształtowane przez różnorodne determinanty, które wpływają na ich dynamikę i jakość. Kluczowymi czynnikami generującymi zmiany są niewątpliwie globalizacja czy powiązane z nią technologie, migracje, polityka, prawo, kultura organizacyjna i edukacja.

Globalizacja jest jednym z najbardziej wpływowych procesów współczesnych czasów, który przekształca społeczeństwa na wielu poziomach, w tym na poziomie relacji międzykulturowych. Jest to złożony i wielowymiarowy proces, który obejmuje integrację gospodarek, kultur, technologii i polityk na skalę globalną. Ma ona zarówno pozytywny, jak i negatywny wpływ na rozwój relacji międzykulturowych, prowadząc do różnorodnych wyzwań i możliwości. Z jednej strony, może się przyczyniać do zwiększania tolerancji i zrozumienia poprzez zwiększoną dostępność do informacji o innych kulturach i narodach, co z kolei sprzyja wzrostowi tolerancji i zrozumienia różnic kulturowych. Pytaniem otwartym jest możliwość integracji kultur narodowych w kierunku poszukiwania wspólnego dziedzictwa kulturowego ludzkości jako perspektywy transkulturowej widocznej z głębszych warstw refleksji antropologicznej. Idee poszukiwania wartości uniwersalizujących są w historii kultury bardzo stare i być może staną się ponownie interesujące w przyszłości, gdy liczba barier międzykulturowych nie będzie większa niż liczba „mostów", a człowiek odnajdzie swą misję w perspektywie międzyplanetarnej. Z drugiej strony, globalizacja może generować procesy homogenizacji kulturowej, czyli ujednolicenia wzorców kulturowych na całym świecie[1]. Skutkiem tego może być zanik lokalnych tradycji i obyczajów, a także utrata własnej tożsamości, a co za tym idzie także podmiotowości i godności kulturowej. W wyniku globalizacji mogą się pojawiać konflikty wynikające z różnic w wartościach, normach czy tradycjach poszczególnych społeczeństw[2]. Zwiększona mobilność ludności może prowadzić do napięć między lokalnymi społecznościami a migrantami, co – jak współcześnie obserwujemy – wymyka się niejednokrotnie z jakkolwiek pojętej kontroli, generując zjawiska społecznie

---

1 R. Robertson, *Glocalization. Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, [w:] *Global Modernities*, eds. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, SAGE Publications, London 1995, s. 25-44.

2 B. Crawford, *Globalization and Cultural Conflict. An Institutional Approach*, [w:] *The Cultures and Globalization Series. Conflicts and Tensions*, eds. H. Anheier, Y.R. Isar, SAGE Publications, Thousand Oaks CA 2007, s. 31-50.

negatywne, jak nietolerancja, szowinizm, a nawet jawne manifestacje przemocy. Zjawiska te mają swoje liczne konsekwencje, zarówno o charakterze politycznym, ekonomicznym, dyplomatycznym, jak i korporacyjnym oraz medialnym.

W kształtowaniu relacji międzykulturowych kluczową rolę odgrywają współczesne technologie, zwłaszcza te związane z informacją i komunikacją. Ich rozwój intensyfikuje kontakt między różnymi kulturami, wpływając na dynamikę, jakość oraz głębokość tych relacji. Nowoczesne narzędzia technologiczne, a w szczególności media społecznościowe, odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu obecnych spotkań różnorodnych kultur. Z jednej strony, umożliwiają one przełamywanie barier geograficznych i kulturowych, przyczyniając się do wzrostu świadomości i tolerancji wobec odmiennych tradycji, wartości i zwyczajów. Z drugiej, ich wpływ bywa również negatywny – mogą wzmacniać stereotypy, zamykać użytkowników w „bańkach informacyjnych" oraz sprzyjać dezinformacji[3]. Skutkiem tego może być zamknięcie na odmienne poglądy, wartości i postawy, a w makroskali – zagrożenia związane polaryzacją społeczną.

Media społecznościowe oferują przestrzeń do wymiany wiedzy i doświadczeń międzykulturowych. Wspierają międzynarodowe projekty edukacyjne i społeczne, ułatwiają poznawanie nowych ludzi oraz budowanie więzi na odległość. W badaniach przeprowadzonych przez Pew Research Center w 2022 roku wykazano, że media społecznościowe mają pozytywny wpływ na wzrost tolerancji wobec osób pochodzących z odmiennych środowisk, grup etnicznych, rasowych czy też wyznających odmienne religie[4]. Taka globalna komunikacja może sprzyjać zrozumieniu i akceptacji różnorodności kulturowej, ale także prowadzić do kształtowania nowych, często zagubionych tożsamości. Zatem nowoczesne technologie, w tym media społecznościowe, mogą działać zarówno jako narzędzie wspierające dialog, edukację i integrację, jak i nieść ze sobą zagrożenia wynikające między innymi z filtrów algorytmicznych oraz ryzyka dezinformacji.

W kształtowaniu relacji międzykulturowych istotną rolę odgrywają także migracje, które współcześnie znacznie zwiększyły swój zakres i częstotliwość, a ich konsekwencje są widoczne na różnych płaszczyznach – społecznych,

---

[3] C.R. Sunstein, *Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017, s. 3-5.

[4] Pew Research Center, *In Advanced and Emerging Economies, Similar Views on How Social Media Affects Democracy and Society*, 2022, https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/12/06/in-advanced-and-emerging-economies-similar-views-on-how-social-media-affects-democracy-and-society/, dostęp: 8.11.2024.

gospodarczych i kulturowych[5]. Wpływ migracji na relacje międzykulturowe można analizować z kilku perspektyw, uwzględniając zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty tego zjawiska.

Pierwszym istotnym aspektem wpływu migracji na relacje międzykulturowe jest wzrost różnorodności kulturowej. Migranci przynoszą ze sobą swoje własne kultury, języki, tradycje i wartości, co prowadzi do zwiększenia zróżnicowania społecznego w krajach przyjmujących. Taka różnorodność może być źródłem wzbogacenia społecznego, gdyż umożliwia wymianę kulturową, poszerza horyzonty i sprzyja wzajemnemu zrozumieniu. Jednakże zwiększona różnorodność kulturowa może również prowadzić do napięć i konfliktów wynikających z odmienności wartości rdzennych, sposobu budowania tożsamości, innego pojmowania porządku i hierarchii społecznych. Migranci często spotykają się z uprzedzeniami, dyskryminacją i wykluczeniem społecznym, co może utrudniać ich integrację i prowadzić do marginalizacji. Z drugiej strony nie zawsze wykazują wolę respektowania ładu kulturowego społeczności przyjmujących, łamiąc ich prawa kulturowe, kanon wartości narodowych, a w końcu prawa o charakterze formalnym. Brak zrozumienia i akceptacji różnych kultur może prowadzić do konfliktów na tle etnicznym, religijnym czy językowym. Dlatego ważne jest, aby państwa i społeczności lokalne podejmowały działania mające na celu promowanie kompetencji międzykulturowych wszystkich uczestników środowisk wielokulturowych, budując perspektywę i doświadczenie wzajemności, tolerancji, równości i integracji kulturowej. Ta ostatnia nie eliminuje bowiem tożsamości i pamięci kulturowej konkretnych grup, co było nierealnym często założeniem polityk asymilacyjnych.

W kontekście współczesnych relacji międzykulturowych migracje mają również wpływ na tożsamość i przynależność kulturową jednostek. Migranci często stają przed wyzwaniem związanym z zachowaniem własnej tożsamości kulturowej, adaptując się jednocześnie do nowego środowiska. Proces ten może prowadzić do powstawania hybrydowych tożsamości kulturowych, które łączą elementy różnych kultur. Współczesne społeczeństwa muszą znaleźć równowagę między zachowaniem różnorodności kulturowej a budowaniem wspólnych płaszczyzn komunikacyjnych, kierując się dobrem wspólnym, odnajdując walory synergii kulturowych bez niszczenia potencjału rozwojowego tożsamości rdzennych, ale w warunkach społecznie moderowanych i opisywanych

---

[5] S. Kutor, A. Raileanu, D. Simandan, *International Migration, Cross-Cultural Interaction, and the Development of Personal Wisdom*, „Migration Studies" 2021, no. 9 (3), s. 490-513.

w klasycznych koncepcjach „prawa narodów" (*ius gentium*) bliskich aksjologii idei jagiellońskich czy współczesnych koncepcjach wartości europejskich.

Kolejne czynniki odgrywające strategiczną rolę w kształtowaniu współczesnych relacji międzykulturowych to polityka i prawo[6]. Mając wpływ na różnorodne aspekty społeczeństw, obejmują zarówno polityki państwowe, jak i międzynarodowe regulacje oraz prawa, które mają na celu zarządzanie różnorodnością kulturową, promowanie tolerancji i inkluzji, a także zapobieganie dyskryminacji. Jednym z głównych aspektów wpływu polityki i prawa na relacje międzykulturowe jest polityka migracyjna. Regulacje dotyczące imigracji, azylu i obywatelstwa mają bezpośredni wpływ na to, kto może wjechać do danego kraju, jakie prawa przysługują imigrantom oraz jakie są warunki ich integracji. Państwa stosujące otwartą politykę migracyjną, promujące inkluzję i wsparcie dla imigrantów, mogą sprzyjać budowaniu harmonijnych relacji międzykulturowych pod warunkiem jednak zachowania kontroli i legalnego charakteru procesów migracyjnych. Praktyki te okazują się współcześnie dalekie od możliwości ich realizacji, powodując zalew nielegalnymi falami migracyjnymi dezintegrującymi porządek społeczny najbogatszych nawet krajów świata. Z kolei restrykcyjne polityki migracyjne, które ograniczają dostęp do kraju i utrudniają integrację, mogą prowadzić do izolacji i marginalizacji imigrantów, co z kolei może wywoływać napięcia i konflikty międzykulturowe.

Polityka socjalna i antydyskryminacyjna również odgrywa newralgiczną rolę w kształtowaniu relacji międzykulturowych. Prawo antydyskryminacyjne ma na celu zapewnienie równości i ochronę praw wszystkich obywateli, niezależnie od ich pochodzenia, religii, rasy czy orientacji seksualnej. Wdrażanie takich przepisów może ułatwiać tworzenie bardziej inkluzywnych społeczeństw, w których każdy ma równe szanse i prawa. Przykłady takich działań obejmują tworzenie programów wsparcia dla mniejszości etnicznych, kampanie na rzecz równości oraz inicjatywy mające na celu zwalczanie mowy nienawiści i przestępstw z nienawiści. Polityka socjalna, edukacyjna czy informacyjna, która wspiera równość i inkluzję, może wspierać pozytywne relacje międzykulturowe i zapobiegać konfliktom. Wymaga ona jednak w warunkach dużej skali migracji ogromnych

---

[6] *The Role of Law in International Politics. Essays in International Relations and International Law*, ed. M. Byers, Oxford University Press, Oxford–New York 2001; T. Ricento, *Globalization, Language Policy, and the Role of English*, [w:] *The Oxford Handbook of Language Policy and Planning*, eds. J.W. Tollefson, M. Perez-Milans, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 221-235.

nakładów oraz zmiany modeli edukacyjnych, na ogół zupełnie nieprzygotowanych do praktykowania edukacji międzykulturowej pozostającej eksperymentalnym programem szkół i środowisk innowacyjnych.

W kontekście międzynarodowym relacje międzykulturowe kształtuje polityka zagraniczna i współpraca międzynarodowa. Państwa, które angażują się w międzynarodowe organizacje i inicjatywy promujące pokój, zrozumienie i współpracę międzykulturową, mogą się przyczyniać do budowania globalnych relacji opartych na zaufaniu i szacunku. Współpraca międzynarodowa w dziedzinie kultury, edukacji i nauki może prowadzić do wymiany wiedzy, doświadczeń i wartości, co sprzyja wzajemnemu zrozumieniu i budowaniu relacji międzykulturowych na poziomie globalnym.

Jednakże polityka i prawo mogą również prowadzić do napięć i konfliktów międzykulturowych. Polityki nacjonalistyczne, protekcjonistyczne i wykluczające mogą prowadzić do wzrostu nastrojów ksenofobicznych, dyskryminacji i przemocy wobec mniejszości. Polityk tych nie należy przy tym mylić z rozwojem działań wspierających własne kultury narodowe w modelach państw demokratycznych, w których pojęcie patriotyzmu nie jest mylone z pojęciem szowinizmu, a tolerancji z relatywizmem etycznym. Przykładem negatywnym mogą być regulacje prawne ograniczające wolność religijną, zakazy noszenia symboli religijnych czy restrykcje dotyczące działalności organizacji wspierających mniejszości kulturowe. Takie działania mogą pogłębiać podziały społeczne i prowadzić do eskalacji konfliktów międzykulturowych. Dlatego ważne jest, aby polityki państwowe i międzynarodowe promowały wartości takie jak tolerancja, równość i inkluzja, a także dążyły do zapobiegania dyskryminacji i przemocy na tle kulturowym.

W wymiarze zarówno makro, jak i mikro największy wpływ na współczesne relacje międzykulturowe ma edukacja, a szczególnie wspomniana edukacja międzykulturowa[7]. W dzisiejszym świecie, w którym globalizacja i migracje przyczyniają się do intensyfikacji kontaktów między różnymi kulturami, edukacja międzykulturowa staje się nieodzownym elementem budowania harmonijnych społeczeństw wielokulturowych, odgrywając kluczową rolę w kształtowaniu

[7] T. Merse, *Global Citizenship in Foreign Language Education. Concepts, Practices, Connections*, Routledge, London–New York 2022; D. Pérez-Jorge [et al.], *Reality and Future of Interculturality in Today's Schools*, „Education Sciences" 2023, no. 13 (5), s. 525-540; M. Lourenço, *Global, International and Intercultural Education. Three Contemporary Approaches to Teaching and Learning*, „On the Horizon" 2018, no. 26, s. 61-71.

postaw, wpływając na sposób, w jaki jednostki i społeczeństwa rozumieją, akceptują i umiejętnie zarządzają różnorodnością kulturową. Programy edukacyjne, które promują wartości takie jak tolerancja, szacunek, równość i inkluzja, mogą sprzyjać budowaniu pozytywnych relacji międzykulturowych. Wprowadzenie treści dotyczących różnych kultur, historii, tradycji i języków w programach nauczania może się przyczynić do przełamywania stereotypów, rozwijania empatii oraz umiejętności komunikacyjnych. Edukacja międzykulturowa może również pomóc w lepszym zrozumieniu własnej tożsamości kulturowej oraz w budowaniu pozytywnej samooceny. Co ważne, edukacja tego typu nie jest tożsama z edukacją wielokulturową, przełamując jej statyczny, opisowy i często – wbrew pozorom – zachowawczy charakter. Niestety różnicy tej nie dostrzega się w wystarczający sposób, zaniedbując specyficzne umiejętności interakcyjne relacji międzykulturowych. W ten sposób odkrywanie i poznawanie „obcego" nie animuje zdolności wymiany, uczenia się, ale i współpracy uczestników różnych wspólnot kulturowych, zachowując jedynie deklaratywny charakter. To właśnie owa deklaratywność spowodowała faktyczny upadek polityki wielokulturowości zarówno w Niemczech, jak i we Francji, pozostawiając ogromne rzesze migrantów w wydzielonych osiedlach o ewidentnych cechach społecznej marginalizacji.

Edukacja formalna, realizowana w szkołach i uczelniach wyższych, ma kluczowe znaczenie dla przygotowania jednostek do życia w wielokulturowym społeczeństwie. Programy nauczania, które uwzględniają aspekty międzykulturowe, mogą promować zrozumienie i akceptację różnorodności kulturowej. Z kolei edukacja nieformalna, realizowana poza formalnym systemem edukacji poprzez organizacje pozarządowe, instytucje kultury, a także media i technologie informacyjne, może się przyczynić do promowania wartości międzykulturowych jako czegoś więcej niż tylko akceptację różnorodności. Może ona uzupełniać formalne programy nauczania, oferując dodatkowe możliwości zdobywania wiedzy i umiejętności niezbędnych do budowania pozytywnych relacji międzykulturowych jako praktyki społecznej.

W kontekście globalizacji edukacja międzykulturowa odgrywa kluczową rolę w przygotowaniu jednostek do funkcjonowania w zróżnicowanym świecie. Wzrost mobilności międzynarodowej, migracje oraz rozwój technologii komunikacyjnych sprawiają, że kontakt z różnymi kulturami staje się codziennością, ale nie poprzez prosty fakt jej akceptacji, ale poprzez realną wymianę wartości, uczenie się i budowanie nowego zasobu osiągnięć i rezultatów współdziałania. Ten typ edukacji może pomóc jednostkom w nabywaniu kompetencji międzykulturowych niezbędnych do efektywnej komunikacji i współpracy

w wielokulturowych środowiskach. Kompetencje te obejmują umiejętność rozpoznawania i rozumienia różnic kulturowych, adaptację do nowych sytuacji kulturowych, zdolność do negocjacji i rozwiązywania konfliktów międzykulturowych oraz wypracowania konkretnych artefaktów współdziałania.

Wszystkie wymienione wyżej czynniki kształtują pośrednio lub bezpośrednio relacje międzykulturowe. Ich udział może być zarówno czynny, jak i bierny, ale prowadzi do ich transformacji, do zmian zarówno ich zakresu, jak i charakteru, co z kolei powinno obecnie generować modyfikacje ich teorii i praktyki badania, analizowania oraz stosowania.

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA A RELACJE MIĘDZYKULTUROWE – KONCEPCJE PROFESORA TADEUSZA PALECZNEGO

Profesor Tadeusz Paleczny – jako jeden z założycieli Instytutu Studiów Międzykulturowych na Uniwersytecie Jagiellońskim – przyczynił się do wypracowania zupełnie nowego poziomu konceptualizacji, metodologii i zrozumienia złożoności oraz różnorodności kulturowej w transformujących się kontekstach społecznych. Jego prace naukowe stanowią fundament dla badań nad interakcjami między różnymi grupami kulturowymi. Analizy tematów, takich jak globalizacja, migracje i zmiany społeczne, aktywna rola dziedzictwa i pamięci kulturowej, które w istotny sposób wpływają na całokształt tego typu relacji, przyczyniły się do lepszego zrozumienia współczesnych wyzwań i możliwości związanych z rzeczywistością międzykulturową.

Istotnym komponentem jego analiz było podkreślanie faktu, że różnorodność kulturowa może prowadzić zarówno do współpracy, jak i konfliktów. Z problematyką relacji międzykulturowych jako procesu społecznego ściśle łączył dynamikę budowania tożsamości kulturowej jednostki i grupy, podkreślając, iż jest ona istotnym czynnikiem kształtowania interakcji z innymi kulturami, ale powstałe w ich wyniku doświadczenia ponownie wpływają na treść i strukturę tożsamości. W kontekście współczesnych przemian przyspieszających i powiększających zakresy procesów globalizacji, migracji czy rozwoju technologii, związki te stają się coraz bardziej złożone i wielowymiarowe[8].

[8] T. Paleczny, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, *Societas*; idem, *Wymiary analizy relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe = Intercultural Relations" 2017, nr 1 (1), s. 27-55; idem, *Kształtowanie kompetencji komunikacyjnej w relacjach międzykulturowych*, [w:]

Koncepcje Profesora Tadeusza Palecznego dotyczące tożsamości kulturowej i międzykulturowości stanowią istotne narzędzie analityczne dla zrozumienia współczesnych transformacji relacji międzykulturowych zyskujących nowe oblicze i nowe funkcje ze względu na bardzo szybkie zmiany technologiczne. Nie są one bowiem transformacją jedynie środowiska kulturowego człowieka, ale głęboko ingerują w naturę i treści owych relacji, a pośrednio w sposoby budowania tożsamości osobowych i społecznych. Tożsamość kulturowa jest według niego dynamicznym i wielowymiarowym procesem, który zachowując względnie stabilną identyfikację ciągłości egzystencjalnej podmiotu, jest jednocześnie otwarty na nieustanne częstokroć zmiany internalizowanych wartości, norm, przekonań i praktyk, które modyfikuje i przekazuje z pokolenia na pokolenie[9]. Kluczowym elementem tej koncepcji jest przekonanie, że tożsamość kulturowa nie jest stała, lecz podlega ciągłym przemianom pod wpływem różnorodnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych.

> Tożsamość kulturowa wpływa na procesy syntezy, łączenia elementów tożsamości ze wszystkich trzech wymiarów [substancjonalnego, psychologicznego, społecznego – przyp. aut.]. Kultura decyduje nie tylko o treści i kształcie tożsamości,

---

Język, literatura i kultura polska w świecie. Monografia zbiorowa, red. W. Miodunka, A. Seretny, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 73-86, *Biblioteka „LingVariów". Glottodydaktyka*, t. 13: *Z Prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego*; idem, *Socjologia tożsamości*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008, *Rejony Humanistyki*, nr 1; idem, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007; idem, *Stosunki międzykulturowe: zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2005; idem, *Socjologia stosunków międzynarodowych. Zarys problematyki*, Krakowska Wyższa Szkoła im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2001.

[9] Idem, *Socjologia tożsamości*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008; idem, *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 2 (20), s. 23-43; idem, *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon [et al.], Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2012, s. 20-36, *Prace Monograficzne – Uniwersytet Pedagogiczny Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie*, nr 622; idem, *Społeczności lokalne w obronie swej tożsamości kulturowej*, [w:] *Ciekawość świata, ludzi, kultury… Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. R. Hołda, T. Paleczny, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 103-119, *Societas*, nr 43; idem, *Międzykulturowe typy tożsamości: pomiędzy integracją a asymilacją*, „Relacje Międzykulturowe" 2019, nr 1 (5), s. 11-33.

> o wzajemnej kompozycji elementów składowych, ale także o jej funkcjach. Tożsamość kulturowa to uporządkowany grupowo, na bazie wspólnych elementów dziedzictwa, tradycji, symboli, wartości i norm grupowych, rodzaj świadomości jednostek, upodabniający albo też odróżniający je od innych, usytuowanych w bliższej lub dalszej przestrzeni społecznej ludzi. Tożsamość kulturowa spaja wszystkie składniki tożsamości, nadaje im ład i sens. Tym samym tożsamość kulturowa narzuca człowiekowi miejsce w świecie znanym i nieznanym, nadanie mu cech personalnych, porównywalnych, relatywizowanych do kontekstu społecznego. Tożsamość porządkuje świat, godzi człowieka z nim samym i otoczeniem. Jest to podstawowa funkcja tożsamości przy założeniu, że jednostka może w pełni uczestniczyć i funkcjonować w znanym sobie i przyjaznym środowisku społecznym. Nawet w obrębie tak rozumianej całości psychokulturowej, aksjonormatywnej, jaką jest homogeniczna, jednorodna kultura grupy, pojawiają się jednostki anomijne, dewiacyjne, „nienormalne" w sensie wymogów duchowej, psychicznej lub kulturowej normy. Są to różnego rodzaju „dewianci", osoby o tożsamości uważanej za patologiczną, podlegające specjalnemu traktowaniu: wyłączaniu, wykluczaniu, marginalizacji, izolacji, nawet likwidacji[10].

Paleczny podkreśla, że globalizacja, tak jak została ona opisana nieco wcześniej, znacząco wpływa zarówno na treści, znaczące komponenty, jak i na wewnętrzny sens i rodzaj doświadczania tożsamości kulturowej[11]. Staje się ona bardziej złożona, wielowymiarowa i elastyczna. „Tożsamość kulturowa w globalizującym się świecie staje się coraz bardziej skomplikowana, wieloelementowa"[12]. Z jednej strony umożliwia jednostkom większą swobodę w kształtowaniu swojej indywidualnej tożsamości, ale z drugiej może prowadzić do poczucia niepewności i dezorientacji. „Tożsamość kulturowa „my" staje się coraz bardziej rozmyta, pluralistyczna, relatywna"[13]. Dodajmy, że taka jest właśnie natura rzeczywistości wirtualnej, w którą przenosi się coraz więcej relacji i treści świata „realnego", odczuwając jednocześnie jej niestabilność, brak zakorzenienia w wartościach kulturowo rdzennych, często wymienialnych na analogiczne funkcjonalnie wartości zastępcze, zdekomponowane i rekonfigurowane

---

10 Idem, *Socjologia tożsamości…*, s. 22-23.
11 Idem, *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji…*, s. 133-164.
12 Idem, *Socjologia tożsamości…*, s. 38.
13 *Ibidem*, s. 33.

w zależności od potrzeb kontekstualnych lub jedynie technicznych możliwości systemu operacyjnego konkretnego środowiska medialnego.

Elementem istotnym w zachowaniu ciągłości tożsamości, a jednocześnie poczucia stabilności i bezpieczeństwa, jest pamięć zbiorowa, czyli wspólne doświadczenia, tradycje i narracje, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Jest to szczególnie istotne w kontekście migracji, kiedy to jednostki i grupy społeczne muszą negocjować swoją tożsamość w nowym, często odmiennym kulturowo środowisku. Proces ten może prowadzić do konfliktów tożsamościowych, ale także do tworzenia nowych, hybrydalnych form tożsamości[14].

Rozwój technologii spowodował poważne zmiany w analizach tożsamości kulturowej, modyfikując ich zakres od tożsamości ściśle powiązanej z wymiarem klasycznym do tożsamości hybrydalnej. Interesujące jest przeakcentowanie w kolejnych etapach rozwoju koncepcji tożsamości Profesora Palecznego możliwych funkcji i realnego znaczenia poszczególnych jej komponentów. W książce *Socjologia tożsamości* widoczne jest klasyczne niemal wartościowanie roli, jaką w budowaniu tożsamości odgrywa więź terytorialna, terytorium rodzinne, ziemia, region:

> Tożsamość kulturowa występuje i funkcjonuje w realnej przestrzeni, na terytorium lokalnym, regionalnym, narodowym (państwowym), cywilizacyjnym, a nawet globalnym. Więź terytorialna nacechowana jest wieloma odniesieniami kulturowymi, w tym religijnymi, ideologicznymi, etycznymi i estetycznymi. Terytorium zajmowane przez grupę kulturową funkcjonuje w świadomości jej członków w postaci pojęcia ojczyzny. Ojczyznę ma się w zasadzie tylko jedną. W wąskim sensie terytorium rodzinne, ojczyste to ziemia, region, kraina, gdzie się rodzimy, wzrastamy, nabywamy umiejętności identyfikacji kodów i symboli kulturowych[15].

W 2022 roku powstaje tekst *Tożsamość hybrydalna w cyberprzestrzeni*, w którym Paleczny uwzględnia aspekty rzeczywistości hybrydalnej i określa nowe typy tożsamości hybrydalnej w cyberprzestrzeni[16].

---

[14] Idem, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe…*, s. 47-48.

[15] Idem, *Socjologia tożsamości…*, s. 78.

[16] Idem, *Tożsamość hybrydalna w cyberprzestrzeni*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, s. 109-122.

> Nakładanie się na siebie wymogów dwóch światów: multimedialnego i realnego prowadzi do wyłaniania wielu tożsamości zastępczych, łącznikowych, podwójnych, złożonych, osadzanych i funkcjonujących w cyberprzestrzeni. Zjawiska kreowania nowych tożsamości w sieci przyciągają uwagę coraz większej ilości badaczy i teoretyków[17].

Powstanie rzeczywistości hybrydalnej łączącej aspekty klasyczne i wirtualne, jednocześnie umożliwiającej ich wzajemną dynamiczną koegzystencję i swobodny przepływ, przy zachowaniu ich odmienności i względnej niezależności[18], generuje nowy typ „meta-realności". Odmienna perspektywa rzeczywistości otaczającej człowieka określa zmianę funkcjonowania i rozumienia procesów, które stymulują transgresję ludzkich działań, a także ich wytworów, w tym tytułowych relacji międzykulturowych i zmieniającej się morfologii, procesualności i aksjologii tożsamości.

Sama międzykulturowość jest według Palecznego zjawiskiem wynikającym z interakcji między różnymi kulturami, obejmującym zarówno wymianę i dialog międzykulturowy, jak i konflikty i napięcia wynikające z różnic kulturowych. Priorytetowym elementem koncepcji międzykulturowości jest przekonanie, że kontakty międzykulturowe są nieuchronne w dobie globalizacji i mobilności ludności, a ich zrozumienie i zarządzanie nimi jest kluczowe dla współczesnych społeczeństw. Paleczny podkreśla, że międzykulturowość nie jest jednorodnym procesem, lecz obejmuje różnorodne formy i poziomy interakcji międzykulturowych. Na poziomie indywidualnym międzykulturowość może przybierać formę kontaktów międzyludzkich, takich jak przyjaźnie, małżeństwa mieszane czy migracje. Na poziomie zbiorowym międzykulturowość obejmuje interakcje między grupami społecznymi i organizacjami silnie obecne w obszarze współpracy międzynarodowej, handlu czy wymianie kulturowej[19].

Jednym z kluczowych aspektów międzykulturowości jest dialog międzykulturowy, który Paleczny definiuje jako proces wzajemnego poznawania się, zrozumienia i akceptacji różnic kulturowych. Dialog międzykulturowy jest niezbędny dla budowania trwałych i harmonijnych relacji między różnymi

---

17 *Ibidem*, s. 114.

18 S. Jaskuła, *Rzeczywistość hybrydalna*, [w:] *Słowniki społeczne. Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 335-352.

19 T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki…*

kulturami, a także dla przeciwdziałania stereotypom, uprzedzeniom i dyskryminacji. W kontekście globalnych wyzwań, takich jak migracje, zmiany klimatyczne czy konflikty zbrojne, dialog międzykulturowy staje się zasadniczym elementem tworzenia bardziej zrównoważonych i pokojowych społeczeństw[20].

> Dialog międzykulturowy traktowany jest w koncepcjach teoretycznych i w projektach politycznych wielokulturowości jako warunek konieczny istnienia i funkcjonowania złożonych społeczeństw obywatelskich. Bez tej formy komunikacji nie istnieje możliwość kształtowania i utrzymania właściwych zrównoważonemu, zintegrowanemu społeczeństwu jakichkolwiek struktur pluralistycznych. Tym samym dialog staje się osią i podstawą ideową, programową, a zarazem instrumentem formowania relacji międzykulturowych. Staje się czymś więcej niż formą komunikacji, funkcjonując w różnych kontekstach i wymiarach struktur międzykulturowych, w tym międzynarodowych i międzycywilizacyjnych, politycznych, ekonomicznych i społecznych[21].

Profesor Paleczny podkreśla, że niezależnie od zaawansowania technologicznego środowisk interakcyjnych zrozumienie i akceptacja różnic kulturowych jest niezbędna dla budowania harmonijnych relacji międzykulturowych, a rozwijanie kompetencji międzykulturowych staje się kluczowym elementem dla tworzenia inkluzywnych i zrównoważonych społeczeństw[22] tak współcześnie, jak i w przyszłości[23].

TRANSFORMACJA MODELI RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Pod wpływem przemian współczesnego świata modele relacji międzykulturowych ulegają znacznym modyfikacjom. Profesor Tadeusz Paleczny zwraca

---

[20] Idem, *Dialog międzykulturowy w społeczeństwach pluralistycznych*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 2 (20), s. 107-132.

[21] *Ibidem*, s. 119.

[22] T. Paleczny, *Subkultury czy postsubkultury młodzieżowe? Pomiędzy buntem a odmiennością*, Wydawnictwo Eduskrypt, Kraków 2012, *Biblioteczka Edukacyjna*, nr 4; idem, *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010; idem, *Socjologia tożsamości…*

[23] T. Paleczny, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii…*; idem, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe…*; idem, *Stosunki międzykulturowe: zarys problematyki…*

uwagę na istotne aspekty tych zmian, szczególnie w kontekście dynamicznie rozwijających się społeczeństw informacyjnych, pluralizacji świata wartości, spłaszczenia hierarchii społecznych w społeczeństwie sieci, poszerzonego uniwersum uczestnictwa kulturowego w dobie Internetu, transgresji kulturowych w enklawach społeczności zamkniętych, ale także narastania postaw autorytarnych jako swego rodzaju reakcji na procesy demokratyzacji. W miarę jak globalizacja przyspiesza, różnorodność kulturowa staje się coraz bardziej widoczna na poziomie lokalnym i globalnym. Równie realne, szczególnie w społeczeństwach o rozwiniętych modelach współczesnej kultury masowej i transkulturowych wzorcach zachowań konsumpcyjnych, przemiany te prowadzą do zacierania się granic kulturowych, co skutkuje przeobrażeniami tradycyjnych modeli relacji międzykulturowych i konieczności redefiniowania pojęć standardowo używanych w naukach społecznych i humanistycznych, jak analizowana już tożsamość kulturowa, ale także: kapitał kulturowy, edukacja, komunikacja, przestrzeń kulturowa, pogranicze i prawa kulturowe.

Modelom opartym na hierarchii kultur, które były obecne w przeszłości, przeciwstawiają się teraźniejsze koncepcje oparte na paradygmacie konstruktywizmu i relatywizmu kulturowego, który nie musi oznaczać nihilizmu etycznego, a bliższy jest świadomości etnocentryzmu i postkolonialnej spuścizny współczesnego świata. Wzrost znaczenia wrażliwości kulturowej oraz jej antropologicznego wymiaru sprzyja postrzeganiu kultur jako potencjalnie równocennych i unikalnych. W tym kontekście, różnorodność kulturowa jest traktowana jako wartość dodana, a nie problem do rozwiązania. W takich uwarunkowaniach wzrasta konieczność wzmacniania kompetencji międzykulturowych, które pozwalają na skuteczną komunikację i współpracę w różnorodnym środowisku kulturowym.

W rozwoju tych procesów wielką rolę mogą odegrać nowe zdobycze technologii informacyjnych, o ile oczywiście są powiązane z rozwojem kompetencji informacyjnych oraz profilaktyką generowanych przez nie uzależnień. Rozwój Internetu i mediów społecznościowych umożliwił bezprecedensową wymianę informacji i doświadczeń między ludźmi z różnych kultur. Zjawisko to ma charakter ambiwalentny: z jednej strony, technologia umożliwia zbliżenie się kultur i wzajemne zrozumienie, z drugiej – może prowadzić do powierzchownej znajomości innych kultur i stereotypizacji. Modele relacji międzykulturowych muszą uwzględniać te dwuznaczności i dążyć do pogłębiania autentycznych kontaktów, opartych na wzajemnym szacunku i poszanowaniu dziedzictwa kulturowego.

Współczesne zmiany polityczne i gospodarcze, uwzględniając kryzysy migracyjne, konflikty zbrojne, a także rosnące znaczenie organizacji międzynarodowych, zmuszają do krytyki modelu asymilacyjnego, który dominował w przeszłości. Obecny świat wymaga bardziej elastycznych i inkluzywnych podejść, które nie oznaczają wszak swoistego „zatopienia" w kulturze większości i uwzględniają wielopoziomowy, aksjologiczny, a nawet godnościowy charakter relacji międzykulturowych. Taka właśnie optyka problematyki widoczna jest w wielu pracach Profesora Tadeusza Palecznego, również w jednym z jego najważniejszych dzieł poświęconemu relacjom międzykulturowym pt. *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, w której analizuje on różne aspekty i modele relacji międzykulturowych. Na podstawie ogólnych koncepcji i podejść, które zostały omówione w jego licznych publikacjach i badaniach można wyróżnić następujące modele relacji międzykulturowych[24]:

1. **Model relacji wzajemnych –** podkreśla znaczenie wzajemności i interakcji między różnymi kulturami. Model ten zakłada, że relacje międzykulturowe opierają się na wzajemnym szacunku, zrozumieniu i akceptacji różnorodności kulturowej. W jego ramach interakcje międzykulturowe prowadzą do wymiany doświadczeń, wartości i tradycji, co sprzyja budowaniu harmonijnych relacji między różnymi grupami kulturowymi. Model relacji wzajemnych jest kluczowy dla tworzenia społeczeństw wielokulturowych, w których różnorodność kulturowa jest postrzegana jako wartość i źródło wzbogacenia społecznego.
2. **Model relacji asymetrycznych** – koncentruje się na nierównościach i różnorodności wpływu między kulturami. Model ten zakłada, że relacje międzykulturowe są często kształtowane przez dominację jednej kultury nad innymi, co prowadzi do nierówności w dostępie do zasobów, władzy i przywilejów. Profesor Paleczny analizuje, jak te nierówności wpływają na dynamikę relacji międzykulturowych, prowadząc do napięć, konfliktów i marginalizacji niektórych grup kulturowych. W ramach tego modelu ważne jest zrozumienie mechanizmów władzy i dominacji kulturowej oraz podejmowanie działań mających na celu przeciwdziałanie dyskryminacji i promowanie równości kulturowej.

[24] Idem, *Stosunki międzykulturowe: zarys problematyki…*; idem, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe…*; idem, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości…*

3. **Model relacji integracyjnych** – koncentruje się na procesach integracji kulturowej i tworzeniu wspólnej tożsamości społecznej. Model ten zakłada, że relacje międzykulturowe opierają się na dążeniu do tworzenia spójnych i zintegrowanych społeczeństw, w których różne grupy kulturowe współistnieją i współpracują na równych zasadach. W ramach tego modelu integracja kulturowa jest postrzegana jako proces dwustronny, w którym zarówno kultury dominujące, jak i mniejszości kulturowe dążą do wzajemnego zrozumienia, akceptacji i współpracy. Model relacji integracyjnych jest kluczowy dla budowania społeczeństw opartych na równości, tolerancji i szacunku dla różnorodności kulturowej.
4. **Model relacji transkulturowych** – koncentruje się na procesach przenikania i mieszania się różnych kultur. Model ten zakłada, że w wyniku globalizacji i wzrostu mobilności międzynarodowej kultury ulegają dynamicznym zmianom i przekształceniom, prowadząc do tworzenia nowych, hybrydowych tożsamości kulturowych. W ramach tego modelu relacje międzykulturowe są postrzegane jako procesy dynamiczne i wielowymiarowe, w których jednostki i grupy kulturowe adaptują się do nowych warunków, zachowując jednocześnie elementy swojej pierwotnej tożsamości kulturowej. Model relacji transkulturowych jest kluczowy dla zrozumienia współczesnych procesów kulturowych i budowania globalnego społeczeństwa opartego na zrozumieniu, akceptacji i współpracy.

Opisane modele znacząco ewoluowały i wciąż ewoluują w odpowiedzi na dynamiczne zmiany społeczne, technologiczne i kulturowe. W wyniku tych procesów relacje międzykulturowe stają się bardziej złożone, wzajemnie zależne i dynamiczne, co stanowi wyzwanie, ale także szansę na budowanie bardziej otwartych i inkluzywnych społeczeństw.

Model relacji wzajemnych, który pierwotnie opisywał sposób, w jaki kultury wchodzą w interakcje i wpływają na siebie nawzajem, uwzględniał kilka kluczowych czynników, takich jak otwartość na różnorodność kulturową, poziom integracji oraz wymianę wartości i praktyk. Wprowadzenie i rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnych zmieniły sposób, w jaki kultury wchodzą w interakcje. Internet, media społecznościowe i platformy komunikacyjne umożliwiają łatwiejszy i szybszy kontakt między ludźmi z różnych kultur, co sprzyja wymianie doświadczeń i idei. To z kolei prowadzi do większej wzajemnej zależności i integracji. Zwiększona mobilność ludności oraz intensyfikacja procesów migracyjnych wpływają na model relacji wzajemnych. Migranci przynoszą ze sobą swoje zwyczaje, tradycje i wartości, co prowadzi do tworzenia społeczeństw

wielokulturowych. Współczesny model relacji wzajemnych uwzględnia konieczność integracji i współistnienia różnych grup kulturowych, co stawia nowe wyzwania związane z zarządzaniem różnorodnością. Zmiany w polityce migracyjnej i regulacjach prawnych mają bezpośredni wpływ na relacje międzykulturowe. Współczesne modele uwzględniają potrzebę tworzenia polityk sprzyjających integracji migrantów oraz ochronie praw mniejszości. Przykładem mogą być przepisy antydyskryminacyjne, które mają na celu zapewnienie równości szans i przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu. W międzynarodowych korporacjach i organizacjach działających na globalnym rynku rośnie znaczenie zarządzania międzykulturowego. Współczesne modele wzajemnych relacji koncentrują się na promowaniu inkluzywności i adaptacji praktyk zarządzania do lokalnych kontekstów kulturowych. Działania te mają na celu zapewnienie efektywnej współpracy i komunikacji w zróżnicowanych zespołach, czemu sprzyjają coraz powszechniejsze systemy edukacyjne kładące większy nacisk na rozwijanie kompetencji międzykulturowych. Programy wymiany międzynarodowej, nauka języków obcych oraz edukacja międzykulturowa mają na celu przygotowanie młodych ludzi do życia i pracy w zróżnicowanych społeczeństwach. Tym samym współczesny model wzajemnych relacji uwzględnia potrzebę promowania wartości tolerancji, szacunku i rozumiejącego stosunku do odmienności kulturowych, jednakże bez rezygnowania z własnej tożsamości.

Model relacji asymetrycznych, zaproponowany przez Profesora Palecznego, opisuje sytuacje, w których interakcje między różnymi kulturami cechują się nierównym podziałem władzy, zasobów i wpływów. Asymetria ta może wynikać z różnic w poziomie rozwoju gospodarczego, politycznego, społecznego oraz technologicznego między dwiema lub więcej grupami kulturowymi. Współczesne zmiany w modelu relacji asymetrycznych są odpowiedzią na dynamiczne i złożone procesy globalne. Jednym z kluczowych czynników wpływających na współczesny model relacji asymetrycznych jest technologia. Rozwój technologii informacyjno-komunikacyjnych i coraz szybciej rozwijająca się sztuczna inteligencja zmieniają proporcje udziału w relacji międzykulturowych. Chociaż technologia umożliwia większą dostępność do informacji i zasobów, wciąż istnieją różnice w dostępie do nowoczesnych narzędzi między krajami i grupami społecznymi. Te różnice mogą pogłębiać istniejące asymetrie, zwłaszcza w kontekście globalnej konkurencji i innowacji. Procesy globalizacyjne sprzyjają integracji i wymianie handlowej, ale jednocześnie mogą prowadzić do nierównomiernego podziału korzyści między różnymi krajami i regionami. Współczesne modele relacji asymetrycznych uwzględniają wpływ międzynarodowych

korporacji, organizacji międzynarodowych oraz systemów finansowych, które mogą wzmacniać nierówności międzykulturowe. Migracja to kolejny istotny czynnik wpływający na asymetryczność relacji międzykulturowych. Migranci często napotykają na bariery związane z integracją społeczną, ekonomiczną i polityczną w nowych krajach osiedlenia. Z jednej strony, migracja sprzyja wymianie kulturowej i różnorodności, z drugiej, może prowadzić do konfliktów i napięć wynikających z różnic w statusie społeczno-ekonomicznym oraz dostępie do zasobów i możliwości. Część konfliktów wynika z odmienności rdzennych wartości poszczególnych wspólnot, mogących hamować motywacje do skutecznych form komunikacji. Polityki migracyjne, regulacje dotyczące praw mniejszości oraz przepisy antydyskryminacyjne mogą wzmacniać lub łagodzić asymetrie międzykulturowe. Współczesne modele relacji asymetrycznych powinny uwzględniać potrzebę tworzenia polityk sprzyjających równości i integracji, aby przeciwdziałać marginalizacji i wykluczeniu społecznemu. Asymetria w relacjach międzykulturowych może wynikać z różnic w kanonie wartości podstawowych, stylach zarządzania, praktykach komunikacyjnych oraz wartościach organizacyjnych. Współczesne modele relacji asymetrycznych koncentrują się na promowaniu inkluzywności oraz adaptacji praktyk zarządzania do lokalnych kontekstów kulturowych. Kluczowe znaczenie w eliminowaniu relacji asymetrycznych może mieć edukacja, przygotowując do życia i pracy w środowiskach kulturowo zróżnicowanych. Współczesne modele edukacyjne kładą większy nacisk na rozwijanie kompetencji międzykulturowych jako warunku spójności społecznej.

Model relacji integracyjnych skupia się na procesach integracji społecznej i kulturalnej, które mają na celu zbliżenie różnych grup kulturowych, promowanie wzajemnego zrozumienia i współpracy. Współczesne modyfikacje modelu relacji integracyjnych odzwierciedlają dynamiczne zmiany zachodzące w globalnym społeczeństwie, których jednym z kluczowych aspektów jest, tak jak w przypadku dwóch wcześniejszych modeli, rozwój technologii. Technologia umożliwia łatwiejszą i szybszą komunikację między ludźmi z różnych kultur, co sprzyja integracji. Platformy cyfrowe, media społecznościowe i aplikacje komunikacyjne pozwalają na budowanie i utrzymywanie relacji niezależnie od fizycznej odległości. Technologia stwarza również nowe możliwości edukacyjne pozwalające na realizację celów edukacyjnych w obszarach edukacji nieformalnej, zdalnej, w nowej przestrzeni komunikowania. Transformacje tego modelu relacji wspierają współczesne procesy migracyjne, prowadzące do tworzenia społeczeństw wielokulturowych, w których różnorodne grupy etniczne i kulturowe

współistnieją i współdziałają. Współczesny model integracji koncentruje się na zapewnieniu równych szans i możliwości uczestnictwa dla wszystkich członków społeczeństwa, niezależnie od ich pochodzenia. Kluczowym wyzwaniem jest integracja migrantów oraz budowanie wspólnoty opartej na wzajemnym szacunku i zrozumieniu. W tym kontekście współczesne polityki integracyjne oraz regulacje prawne mają na celu promowanie równości, przeciwdziałanie dyskryminacji oraz wspieranie praktyk budujących więzi społeczne pomiędzy grupami o odmiennym systemie wartości. Tak jak w przypadku poprzednich modeli, tu również fundamentalnym czynnikiem sukcesu jest edukacja międzykulturowa, która uczy trudnej sztuki interakcji.

Przemiany współczesnego **modelu relacji transkulturowych** stanowią zjawisko o szerokim zakresie i wieloaspektowej naturze. Współczesne kultury charakteryzuje znacznie większa zdolność do „dokonywania przejść", tj. transwersji. Proces globalizacji, postęp technologiczny oraz wzrost migracji międzynarodowej intensyfikują interakcje międzykulturowe, co prowadzi do transformacji modeli relacji między różnymi kulturami. Jednym z kluczowych czynników tej transformacji jest rosnące znaczenie komunikacji międzykulturowej. Intensyfikacja przepływu informacji za pośrednictwem technologii sprzyja budowaniu bardziej złożonych i wielowymiarowych relacji, które uwzględniają różnorodność kulturową. Również rozwój gospodarczy i polityczny odgrywa istotną rolę w transformacji wzorów wzajemnego oddziaływania. Korporacje transnarodowe oraz organizacje międzynarodowe promują wartości mniej kontekstualne oraz standardy etyczne, które mają na celu zbliżenie różnych kultur. Wzrost znaczenia tych podmiotów wpływa na model relacji międzykulturowych poprzez ich działalność na skalę globalną. Ponadto, istotnym aspektem współczesnych relacji transkulturowych jest wzrost znaczenia tożsamości hybrydowych. Coraz więcej osób identyfikuje się z więcej niż jedną kulturą, co prowadzi do powstawania nowych form tożsamości, które integrują różne elementy kulturowe. Warto jednak podkreślić, iż identyfikacje kulturowe nie są jeszcze formą tożsamości kulturowej. To przekroczenie partykularnych identyfikacji może prowadzić do budowania wyższych form samookreślenia, które nie rozbija i nie dywersyfikuje, ale syntetyzuje bardziej złożone postacie autooglądu. To zjawisko ma wpływ na rozwój nowych modeli relacji, które są bardziej elastyczne i otwarte na różnorodność, ale nie chaos i dezintegrację.

Współczesne modele relacji międzykulturowych muszą być otwarte na zmiany i innowacje, które niesie ze sobą współczesny świat. Ich dynamika przemian pozwoli adekwatnie reagować na wyzwania i możliwości wynikające z przemian

współczesności. Niezależnie od tego, jak dalej będą postępować procesy globalizacji i stymulujące ją dynamizmy rozwoju technologii, modele te powinny promować dialog, zrozumienie i współpracę, tworząc podstawy do budowania pokojowego i sprawiedliwego współistnienia w globalnym, ale totalnym świecie zunifikowanych wartości i kultur. Dorobek Profesora Palecznego znakomicie przybliża możliwości jego zrozumienia.

BIBLIOGRAFIA

Crawford B., *Globalization and Cultural Conflict: An Institutional Approach*, [w:] *The Cultures and Globalization Series: Conflicts and Tensions*, eds. H. Anheier, Y.R. Isar, SAGE Publications, Thousand Oaks CA 2007, s. 31-50.

Jaskuła S., *Rzeczywistość hybrydalna*, [w:] *Słowniki społeczne. Studia kulturowe*, red. L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 335-352.

Kutor S., Raileanu A., Simandan D., *International Migration, Cross-Cultural Interaction, and the Development of Personal Wisdom*, „Migration Studies" 2021, no. 9 (3), s. 490-513, DOI: 10.1093/migration/mnz049.

Lourenço M., *Global, International and Intercultural Education: Three Contemporary Approaches to Teaching and Learning*, „On the Horizon" 2018, no. 26 (2), s. 61-71, DOI: 10.1108/OTH-06-2018-095.

Merse T., *Global Citizenship in Foreign Language Education: Concepts, Practices, Connections*, Routledge, London–New York 2022.

Paleczny T., *Dialog międzykulturowy w społeczeństwach pluralistycznych*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2014, nr 1 (27), s. 107-132, DOI: 10.12797/Politeja.11.2014.27.05.

Paleczny T., *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.

Paleczny T., *Kształtowanie kompetencji komunikacyjnej w relacjach międzykulturowych*, [w:] *Język, literatura i kultura polska w świecie. Monografia zbiorowa*, red. W. Miodunka, A. Seretny, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 73-86, *Biblioteka „LingVariów". Glottodydaktyka*, t. 13: *Z Prac Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego*.

Paleczny T., *Międzykulturowe typy tożsamości: pomiędzy integracją a asymilacją*, „Relacje Międzykulturowe" 2019, nr 1 (5), s. 11-33, DOI: 10.12797/RM.01.2019.05.01.

Paleczny T., *Nowe ruchy społeczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Paleczny T., *Przestrzenie kształtowania tożsamości międzykulturowej*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2012, nr 2 (20), s. 23-43.

Paleczny T., *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, *Societas*, nr 102.

Paleczny T., *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, R. Hołda, R. Kantor, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2012, s. 20-36, *Prace Monograficzne – Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie*, nr 622.

Paleczny T., *Socjologia stosunków międzynarodowych. Zarys problematyki*, Krakowska Wyższa Szkoła im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2001.

Paleczny T., *Socjologia tożsamości*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2008.

Paleczny T., *Społeczności lokalne w obronie swej tożsamości kulturowej*, [w:] *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. R. Hołda, T. Paleczny, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 103-119, *Societas*, nr 43.

Paleczny T., *Stosunki międzykulturowe: zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2005.

Paleczny T., *Subkultury czy postsubkultury młodzieżowe? Pomiędzy buntem a odmiennością*, Wydawnictwo Eduskrypt, Kraków 2012, *Biblioteczka Edukacyjna*, nr 4.

Paleczny T., *Tożsamość hybrydalna w cyberprzestrzeni*, [w:] *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*, red. S. Jaskuła, Księgarnia Akademicka, Kraków 2022, s. 109-122.

Paleczny T., *Wymiary analizy relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe = Intercultural Relations" 2017, nr 1 (1), s. 27-55, DOI: 10.12797/RM.01.2017.01.03.

Pérez-Jorge D., González-Herrera A.I., González-Afonso M., Santos-Álvarez A.G., *Reality and Future of Interculturality in Today's Schools*, „Education Sciences" 2023, no. 13 (5), s. 525-540, DOI: 10.3390/educsci13050525.

Pew Research Center, *In Advanced and Emerging Economies, Similar Views on How Social Media Affects Democracy and Society*, 2022, https://www.pewresearch.org/

short-reads/2022/12/06/in-advanced-and-emerging-economies-similar--views-on-how-social-media-affects-democracy-and-society/, dostęp: 10.01.2025.

Ricento T., *Globalization, Language Policy, and the Role of English*, [w:] *The Oxford Handbook of Language Policy and Planning*, eds. J.W. Tollefson, M. Perez--Milans, Oxford University Press, Oxford 2018, s. 221-235.

Robertson R., *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, [w:] *Global Modernities*, eds. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, SAGE Publications, London 1995, s. 25-44.

Sunstein C.R., *Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.

The Role of Law in International Politics: Essays in International Relations and International Law, ed. M. Byers, Oxford University Press, Oxford–New York 2001.

Abstract

THE EVOLUTION OF INTERCULTURAL RELATIONS IN THE ERA OF TECHNOLOGICAL TRANSFORMATION

The contemporary world is undergoing dynamic changes, which, in an era of increasing cultural diversity, are exerting an ever-stronger influence on the nature and scope of today's intercultural relations. Globalization, rapid technological development, migrations, and growing cultural interactions are becoming key factors shaping modern societies. In the context of these transformations, building theories of intercultural relations, as contributed to the social sciences and cultural studies by Professor Tadeusz Paleczny, constitutes a crucial analytical tool for understanding and interpreting the complexities of contemporary interactions and the interpenetration of cultures.

Keywords: intercultural relations, models of intercultural relations, transformations of intercultural relations, intercultural interactions, cultural identity

Peregrynacje międzykulturowe, s. 71–87
https://doi.org/10.12797/9788383683003.05

Kinga Orzeł-Dereń
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
Instytut Pedagogiki
kinga.orzel-deren@up.krakow.pl

PEDAGOGIKA DIALOGU JAKO ODPOWIEDŹ NA WYZWANIA WSPÓŁCZESNYCH RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

WSTĘP

Współczesne społeczeństwa charakteryzują się rosnącą różnorodnością kulturową, będącą konsekwencją globalizacji, migracji oraz dynamicznych zmian społecznych i gospodarczych. Zjawiska te stawiają przed edukacją liczne wyzwania, w tym konieczność kształtowania postaw sprzyjających dialogowi, integracji oraz wzajemnemu zrozumieniu. Tradycyjne modele nauczania, oparte na jednostronnym przekazie treści, okazują się niewystarczające wobec potrzeby budowania społeczeństwa opartego na wartościach demokratycznych, równości i otwartości na odmienność. W tym kontekście pedagogika dialogu stanowi istotną odpowiedź na problemy współczesnych relacji międzykulturowych, proponując podejście edukacyjne oparte na interakcji, współpracy oraz wzajemnym poszanowaniu różnorodnych perspektyw[1]. Zakłada, że dialog stanowi nie tylko metodę dydaktyczną, ale także fundament budowania relacji międzyludzkich opartych na autentycznym spotkaniu i otwartości na drugiego człowieka.

[1] T. Lewowicki, *Edukacja międzykulturowa w warunkach zmiany społecznej*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 22-35.

Szczególnego znaczenia nabiera ona w kontekście edukacji międzykulturowej, gdzie pełni funkcję narzędzia przeciwdziałania stereotypom, uprzedzeniom oraz konfliktom wynikającym z różnic kulturowych[2].

Celem niniejszego artykułu jest analiza pedagogiki dialogu jako odpowiedzi na wyzwania współczesnych relacji międzykulturowych. W artykule przedstawione zostaną zarówno podstawy teoretyczne tej koncepcji, jak i jej praktyczne zastosowania w edukacji. Szczególna uwaga zostanie poświęcona roli dialogu w kształtowaniu kompetencji międzykulturowych, a także barierom i ograniczeniom związanym z jego wdrażaniem w środowiskach edukacyjnych.

PEDAGOGIKA DIALOGU – DEFINICJE I PODSTAWY FILOZOFICZNE

Pedagogika dialogu wywodzi się z nurtów filozoficznych i pedagogicznych, które akcentują znaczenie relacji międzyludzkich w procesie kształcenia. Pedagogika dialogu czerpie inspiracje z koncepcji filozoficznych i pedagogicznych wypracowanych m.in. przez Martina Bubera[3], Hansa-Georga Gadamera[4] oraz Paulo Freirego[5], którzy podkreślali w swoich koncepcjach rolę dialogu jako podstawowego mechanizmu poznawania siebie i świata.

Jednym z kluczowych myślicieli dla pedagogiki dialogu jest Martin Buber, który w dziele *Ja i Ty*[6] przedstawił koncepcję relacji „Ja–Ty" jako autentycznego spotkania, w którym drugi człowiek nie jest traktowany jako przedmiot, lecz jako równoprawny podmiot interakcji. Zdaniem Bubera, prawdziwy dialog zachodzi w przestrzeni wzajemnego uznania, co ma fundamentalne znaczenie w kontekście edukacji międzykulturowej. Edukacja powinna bowiem opierać się na spotkaniu z Innością, w którym uczniowie i nauczyciele uczą się rozumienia różnorodnych perspektyw, co sprzyja budowaniu postawy otwartości i wzajemnego szacunku[7].

---

2 B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2020, s. 78-92.

3 M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. A. Lipszyc, Wydawnictwo Aletheia, Kraków 1993, s. 67.

4 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 102-110.

5 P. Freire, *Pedagogika uciśnionych*, tłum. L. Nezri-Dufour, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 45-50.

6 M. Buber, *op. cit.*, s. 67.

7 *Ibidem*, s. 85-90.

Z kolei Hans-Georg Gadamer, w swojej hermeneutycznej teorii prawdy i rozumienia podkreślał znaczenie dialogu jako procesu interpretacyjnego[8]. W jego ujęciu dialog to nie tylko wymiana słów, lecz próba zrozumienia drugiej strony poprzez aktywne słuchanie i negocjację znaczeń. W edukacji oznacza to odejście od dogmatycznych metod nauczania na rzecz interaktywnej i refleksyjnej komunikacji[9].

W nurcie pedagogiki krytycznej jedną z kluczowych postaci jest Paulo Freire, autor koncepcji „pedagogiki uciśnionych"[10]. Freire sprzeciwiał się tradycyjnemu, autorytarnemu modelowi edukacji, który określał jako „bankowy" – nauczyciel „wpłaca" wiedzę w umysł ucznia, traktując go jako bierny obiekt nauczania. W zamian proponował tzw. dialogiczny model edukacji, w którym uczniowie i nauczyciele współtworzą proces nauczania oparty na krytycznej refleksji i aktywnym uczestnictwie[11].

Na bazie myśli Bubera, Gadamera i Freirego wypracowano główne założenia pedagogiki dialogu, które stanowią fundament współczesnych podejść edukacyjnych:

1. Podmiotowość uczestników procesu edukacyjnego – zarówno nauczyciel, jak i uczeń są aktywnymi podmiotami dialogu, a ich relacja nie powinna być hierarchiczna, lecz oparta na wzajemnym szacunku i współpracy[12].
2. Otwartość na Inność – pedagogika dialogu zakłada, że spotkanie z odmienną kulturą, wartościami i sposobami myślenia jest okazją do wzbogacenia własnej tożsamości oraz rozwijania kompetencji międzykulturowych[13].
3. Aktywne słuchanie i interpretacja – zgodnie z hermeneutyką Gadamera dialog nie jest prostą wymianą zdań, lecz tzw. procesem wspólnego dochodzenia do sensu, który wymaga refleksyjnej postawy oraz gotowości do zmiany własnego punktu widzenia[14].

---

8 H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 102-110.

9 *Ibidem*, s. 211.

10 P. Freire, *op. cit.*, s. 45-50.

11 *Ibidem*, s. 65-72.

12 B. Śliwerski, *op. cit.*, s. 78-92.

13 T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 34-45.

14 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 150-160.

4. Przeciwdziałanie autorytaryzmowi w edukacji – model Freirego zakłada, że edukacja powinna sprzyjać emancypacji jednostek poprzez krytyczne myślenie i aktywne uczestnictwo w społeczeństwie[15].
5. Relacja edukacyjna jako spotkanie „Ja–Ty" – Buberowska koncepcja zakłada, że autentyczna edukacja opiera się na relacjach osobowych, w których nauczyciel traktuje ucznia nie jako „przedmiot nauczania", lecz jako pełnoprawnego partnera w procesie rozwoju[16].

Warto zaznaczyć, że pedagogika dialogu znajduje zastosowanie zarówno w edukacji formalnej (szkoły, uczelnie), jak i w przestrzeni edukacji nieformalnej, np. w działaniach integracyjnych, mediacjach międzykulturowych czy programach edukacyjnych skierowanych do uchodźców czy mniejszości narodowych. W kontekście współczesnych wyzwań społecznych jej znaczenie rośnie, ponieważ umożliwia budowanie mostów porozumienia w środowiskach zróżnicowanych kulturowo[17].

WSPÓŁCZESNE WYZWANIA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Proces globalizacji, który nasilił się w drugiej połowie XX wieku, doprowadził do intensyfikacji kontaktów międzykulturowych i wzrostu różnorodności społecznej na niespotykaną wcześniej skalę[18]. Mobilność społeczna, swobodny przepływ informacji oraz postępująca cyfryzacja sprawiły, że ludzie różnych narodowości i tradycji coraz częściej spotykają się w codziennym życiu – zarówno w przestrzeni zawodowej, jak i edukacyjnej[19].

W kontekście edukacji globalizacja niesie zarówno szanse, jak i wyzwania. Z jednej strony sprzyja wymianie wiedzy i doświadczeń między przedstawicielami różnych kultur oraz zwiększa dostęp do światowych zasobów naukowych. Z drugiej strony może prowadzić do utraty tożsamości kulturowej,

---

15 P. Freire, *op. cit.*, s. 80-85.

16 M. Buber, *op. cit.*, s. 120-125.

17 M. Czerepaniak-Walczak, *Pedagogika emancypacyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 200-210.

18 M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody [et al.], Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 45-60.

19 Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 27.

homogenizacji systemów edukacyjnych oraz marginalizacji mniejszości narodowych[20]. Wzrost liczby migrantów i uchodźców w Europie, wynikający z konfliktów zbrojnych oraz problemów ekonomicznych, stawia przed edukacją konieczność dostosowania metod nauczania do wielokulturowych klas szkolnych[21].

Co ciekawe, edukacja międzykulturowa, której celem jest przygotowanie uczniów do życia w społeczeństwie wielokulturowym, wymaga nie tylko przekazywania wiedzy na temat innych kultur, ale także rozwijania kompetencji dialogicznych umożliwiających konstruktywną komunikację i współpracę między osobami o odmiennych doświadczeniach[22].

Współczesne systemy edukacyjne coraz częściej stają więc przed koniecznością redefinicji celów i treści kształcenia. Włączenie perspektywy międzykulturowej do programów nauczania oznacza nie tylko uzupełnienie wiedzy o nowe wątki dotyczące różnorodności kulturowej, lecz także rozwijanie postaw szacunku, empatii i otwartości. Coraz większą rolę odgrywają działania kształtujące umiejętność krytycznej refleksji nad własnymi przekonaniami i stereotypami oraz gotowość do prowadzenia dialogu z przedstawicielami innych kultur. Szczególnie ważne w tym kontekście stają się kompetencje miękkie: zdolność do słuchania, rozumienia innego punktu widzenia, negocjowania znaczeń i budowania porozumienia w sytuacjach, w których pojawia się odmienność. W warunkach narastającej globalnej migracji edukacja międzykulturowa pełni zatem funkcję nie tylko poznawczą, ale także wychowawczą i społeczną, wspierając procesy integracji i przeciwdziałając wykluczeniu.

Warto zauważyć, że rola nauczyciela w tym procesie znacząco ewoluuje. Od tradycyjnego przekaziciela wiedzy nauczyciel staje się facylitatorem dialogu, animatorem kontaktów międzykulturowych i przewodnikiem po złożonym świecie wartości i norm społecznych. Skuteczna edukacja międzykulturowa wymaga więc nie tylko zmian w programach, ale także adekwatnego przygotowania kadry pedagogicznej oraz tworzenia w szkołach środowiska sprzyjającego otwartości i wzajemnemu zrozumieniu.

---

[20] P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 88-94.

[21] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 154-160.

[22] T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 40-55.

PROBLEMATYKA WIELOKULTUROWOŚCI W KONTEKŚCIE MIGRACJI

Migracje – zarówno dobrowolne, jak i przymusowe – prowadzą do dynamicznych zmian społecznych, które niosą wyzwania związane z adaptacją, integracją i edukacją migrantów. W Europie szczególnym problemem jest integracja dzieci z rodzin uchodźczych w systemach edukacyjnych państw przyjmujących. Różnice językowe, odmienne systemy wartości oraz traumatyczne doświadczenia migracyjne mogą utrudniać proces kształcenia i socjalizacji[23].

Należy wspomnieć, że zjawisko migracji wywołuje również napięcia społeczne, wynikające z trudności w budowaniu wzajemnego zrozumienia między społecznościami lokalnymi a nowo przybyłymi grupami[24]. Badania pokazują, że brak skutecznych strategii integracyjnych w szkołach prowadzi do marginalizacji uczniów z rodzin migranckich, co w dłuższej perspektywie zwiększa ryzyko ich wykluczenia społecznego[25].

W odpowiedzi na te wyzwania edukacja międzykulturowa powinna się koncentrować na:

- nauczaniu języka kraju przyjmującego jako kluczowego narzędzia integracji,
- wprowadzaniu programów mentoringowych wspierających uczniów z doświadczeniem migracyjnym,
- szkoleniu nauczycieli w zakresie pracy z grupami wielokulturowymi,
- promowaniu równości kulturowej poprzez uwzględnienie różnorodnych perspektyw w treściach programowych[26].

Wydaje się szczególnie interesujące, że różnorodność kulturowa, choć wartościowa, może prowadzić do napięć i konfliktów wynikających z odmiennych norm społecznych, systemów wartości oraz historycznych doświadczeń grup etnicznych i narodowych. Badania nad konfliktami międzykulturowymi wskazują, że często wynikają one z braku wiedzy i stereotypowego postrzegania „innych”[27].

---

[23] A. Anacka, M. Okólski, *Migracje: pojęcia i metoda*, [w:] *25 wykładów o migracjach*, red. M. Lesińska, M. Okólski, Scholar, Warszawa 2018, s. 15-32.

[24] G. Hofstede, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, McGraw-Hill, London 2010, s. 96.

[25] E. Nowicka, *Obcość, inność, tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 72.

[26] *Ibidem*, s. 88.

[27] M. Bielecka-Prus, *Różnorodność kulturowa w edukacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 120.

W edukacji wyzwania te ujawniają się m.in. w:
- dyskryminacji i uprzedzeniach wobec uczniów z mniejszości kulturowych,
- nierównym dostępie do edukacji i możliwości rozwoju dla migrantów i uchodźców,
- konfliktach wynikających z różnic religijnych, obyczajowych i językowych.

Nie można zapomnieć, że jednym z najbardziej efektywnych sposobów przeciwdziałania tym zjawiskom jest wdrażanie pedagogiki dialogu, która umożliwia wzajemne poznanie i zrozumienie wartości reprezentowanych przez różne grupy społeczne[28]. W edukacji oznacza to stosowanie metod dydaktycznych sprzyjających integracji, takich jak praca projektowa, metoda sokratejska, mediacje rówieśnicze czy nauczanie przez doświadczenie[29].

ROLA EDUKACJI W BUDOWANIU KOMPETENCJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Nie sposób pominąć faktu, że współczesne społeczeństwa, charakteryzujące się rosnącą różnorodnością kulturową, wymagają nowego podejścia do edukacji, które pozwoli jednostkom efektywnie funkcjonować w wielokulturowym środowisku[30]. Jednym z kluczowych elementów tego podejścia jest rozwój kompetencji międzykulturowych, które obejmują umiejętność rozumienia, akceptacji i skutecznej komunikacji z osobami pochodzącymi z odmiennych środowisk kulturowych[31]. Kompetencje te składają się z trzech podstawowych komponentów[32]:
1. Wiedza – obejmuje rozumienie różnic kulturowych, norm i wartości obowiązujących w różnych społecznościach.
2. Umiejętności – zdolność prowadzenia dialogu, rozwiązywania konfliktów międzykulturowych oraz adaptacji do odmiennych kontekstów społecznych.

---

28 A. Walzer, *Sfera publiczna i edukacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 200.

29 B. Śliwerski, *op. cit.*, s. 105.

30 M. Byram, *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Multilingual Matters, Clevedon 1997, s. 12-20.

31 A. Portera, *Intercultural Education in Europe: Epistemological and Semantic Aspects*, „Intercultural Education" 2008, nr 19 (6), s. 481-491.

32 G. Alred, M. Byram, M. Fleming, *Education for Intercultural Citizenship*, Multilingual Matters, Bristol 2006, s. 37.

3. Postawy – otwartość, tolerancja i gotowość do akceptowania różnorodności kulturowej[33].

Z perspektywy pedagogiki dialogu rozwój tych kompetencji jest kluczowym elementem procesu edukacyjnego, który powinien być realizowany zarówno na poziomie instytucji formalnych (szkoły, uczelnie), jak i w ramach edukacji nieformalnej (warsztaty, programy integracyjne)[34].

Pedagogika dialogu postrzega edukację jako proces dynamicznej interakcji, który sprzyja nabywaniu kompetencji międzykulturowych[35]. Kluczowe znaczenie ma tutaj dialog jako metoda dydaktyczna, umożliwiająca uczniom i studentom:

- rozwijanie umiejętności krytycznego myślenia poprzez analizę różnych perspektyw kulturowych[36],
- kształtowanie świadomości własnych uprzedzeń i stereotypów oraz umiejętność ich dekonstrukcji[37],
- uczenie się empatii i aktywnego słuchania, które stanowią fundament efektywnej komunikacji międzykulturowej[38].

W kontekście edukacji międzykulturowej szczególnie istotne jest wprowadzenie strategii dydaktycznych, które sprzyjają budowaniu dialogu i integracji, takich jak m.in.:

1. Metoda sokratejska – polega na zadawaniu pytań skłaniających do refleksji nad wartościami i normami kulturowymi[39].
2. Nauczanie przez doświadczenie (*experiential learning*) – angażuje uczniów w interakcje z przedstawicielami innych kultur, co pozwala im uczyć się poprzez praktykę[40].
3. Praca projektowa w grupach wielokulturowych – umożliwia współpracę w międzynarodowych zespołach i rozwijanie umiejętności negocjacyjnych[41].

---

33 T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 50-55.
34 B. Śliwerski, *op. cit.*, s. 88-95.
35 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 134-145.
36 P. Freire, *op. cit.*, s. 65.
37 M. Buber, *op. cit.*, s. 95.
38 G. Hofstede, *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, Sage Publications, Thousand Oaks 2001, s. 210.
39 M. Czerepaniak-Walczak, *op. cit.*, s. 180.
40 T. Gorski, *Intercultural Competence in Education*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 58.
41 *Ibidem*, s. 62.

4. Symulacje kulturowe – scenariusze sytuacyjne pomagają uczestnikom zrozumieć różne style komunikacji i sposoby rozwiązywania konfliktów[42].

Badania nad efektywnością tych metod wskazują, że uczniowie uczestniczący w zajęciach opartych na dialogu wykazują wyższą świadomość międzykulturową oraz większą otwartość na różnorodność społeczną[43].

Pytanie, które warto sobie tutaj zadać, brzmi: w jaki sposób powinna być realizowana edukacja międzykulturowa? Wydaje się, iż najlepsze rozwiązanie stanowi jej realizacja zarówno w ramach systemu edukacji formalnej, jak i poprzez różnorodne formy edukacji nieformalnej i pozaformalnej. Czy zatem można stwierdzić, że wieloaspektowe podejście do kształcenia umożliwia rozwój kompleksowych kompetencji międzykulturowych oraz sprzyja integracji społecznej? Dostępne dane wskazują, że tak[44].

Interesujące jest to, że w edukacji formalnej (szkoły, uczelnie) konieczne jest wdrażanie programów nauczania uwzględniających tematykę dialogu i różnorodności kulturowej. Istotną rolę odgrywają tutaj przedmioty takie jak etyka, filozofia, nauki społeczne, a także kursy językowe[45]. Badania pokazują, że uczniowie i studenci uczestniczący w kursach o profilu międzykulturowym wykazują większą otwartość na inne grupy społeczne oraz lepiej sobie radzą w wielokulturowym środowisku[46]. Zjawisko to przypomina mechanizm kontaktowej hipotezy Allporta, według której interakcje między przedstawicielami różnych grup mogą redukować uprzedzenia i zwiększać wzajemne zrozumienie pod warunkiem spełnienia określonych wymogów (np. równego statusu, wspólnego celu, wsparcia instytucjonalnego). Co więcej, można to również powiązać z efektem ekspozycji (*mere exposure effect*), który zakłada, że im częściej ludzie mają kontakt z danym bodźcem (np. inną kulturą), tym bardziej go akceptują i pozytywnie oceniają.

Edukacja nieformalna (np. warsztaty, szkolenia, programy wymiany międzynarodowej) stanowi istotne uzupełnienie edukacji formalnej, umożliwiając rozwijanie kompetencji w środowisku praktycznym. Przykładem skutecznych działań są projekty integracyjne organizowane przez organizacje pozarządowe oraz programy mentorstwa dla migrantów[47]. Doświadczenia z krajów

---

42 Z. Bauman, *Tożsamość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 88.
43 M. Byram, *op. cit.*, s. 58.
44 *Ibidem*.
45 T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 92.
46 G. Alred, M. Byram, M. Fleming, *op. cit.*, s. 121.
47 E. Nowicka, *op. cit.*, s. 134.

skandynawskich pokazują, że interaktywne formy kształcenia, takie jak gry symulacyjne i debaty międzykulturowe, znacząco zwiększają poziom empatii i zdolności adaptacyjne uczestników[48].

Edukacja pozaformalna (np. wolontariat w organizacjach wielokulturowych, działalność społeczna) umożliwia zdobywanie doświadczeń poprzez praktyczne zaangażowanie w życie wspólnoty i współpracę z osobami pochodzącymi z różnych kultur[49]. Działania oparte na bezpośrednich kontaktach z przedstawicielami innych grup etnicznych i narodowych pozwalają uczestnikom nie tylko zdobywać wiedzę teoretyczną, ale także rozwijać umiejętności komunikacyjne i społeczne niezbędne w codziennym funkcjonowaniu[50].

DIALOG JAKO NARZĘDZIE INTEGRACJI I PRZECIWDZIAŁANIU KONFLIKTOM

Dialog jest podstawowym narzędziem umożliwiającym budowanie porozumienia między grupami o odmiennych doświadczeniach kulturowych. W kontekście edukacji międzykulturowej odgrywa on kluczową rolę w procesie integracji społecznej oraz przeciwdziałania konfliktom wynikającym z różnic etnicznych, religijnych i światopoglądowych[51]. W myśli filozoficznej i pedagogicznej dialog rozumiany jest nie tylko jako akt komunikacji, lecz jako proces poznawczy i transformacyjny, który umożliwia uczestnikom rozwijanie empatii, rozumienia i akceptacji inności[52].

Pedagogika dialogu czerpie inspiracje m.in. z teorii Hansa-Georga Gadamera podkreślającego, że dialog jest formą wzajemnego rozumienia, w którym uczestnicy nie tylko przekazują informacje, ale także konfrontują własne przekonania i otwierają się na nowe interpretacje rzeczywistości[53]. W kontekście edukacji oznacza to odejście od sztywnej dydaktyki na rzecz elastycznych form nauczania, uwzględniających różnorodność kulturową i kontekst społeczny[54].

Integracja społeczna w środowiskach wielokulturowych nie zachodzi w sposób automatyczny. Wymaga celowych i świadomych działań zmierzających do

---

48 A. Portera, *op. cit.*, s. 485.
49 A. Giddens, *op. cit.*, s. 210.
50 B. Śliwerski, *op. cit.*, s. 145.
51 H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 134.
52 M. Buber, *op. cit.*, s. 95.
53 *Ibidem*, s. 110.
54 T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 48.

budowania wspólnoty opartej na wartościach równości, szacunku i współpracy. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa dialog, który nie tylko ułatwia wzajemne poznanie, ale także kształtuje relacje społeczne i wpływa na postawy uczestników[55]. Z perspektywy praktyki edukacyjnej można wyróżnić kilka zasadniczych funkcji dialogu w procesach integracyjnych. Po pierwsze, sprzyja on tworzeniu przestrzeni porozumienia i wzajemnego zrozumienia, co prowadzi do zmniejszenia dystansu społecznego między przedstawicielami różnych kultur. Po drugie, poprzez bezpośrednią interakcję możliwe jest przełamywanie stereotypów i uprzedzeń oraz dekonstrukcja uproszczonych wyobrażeń o innych grupach. Wreszcie, uczestnictwo w otwartym dialogu zwiększa poczucie przynależności, szczególnie w przypadku nowych członków społeczności, takich jak migranci czy uchodźcy, dla których proces adaptacji często wiąże się z wyzwaniami psychologicznymi i społecznymi.

W zależności od kontekstu, działania integracyjne oparte na dialogu mogą przyjmować rozmaite formy. Wśród sprawdzonych praktyk wymienić można organizację debat międzykulturowych, które umożliwiają uczniom i studentom wymianę doświadczeń i opinii dotyczących różnic kulturowych; programy mentoringowe, w których starsi uczniowie lub studenci wspierają osoby z grup mniejszościowych w procesie adaptacji; a także interdyscyplinarne projekty badawcze podejmujące tematykę różnorodności kulturowej, historii migracji czy współczesnych przemian społecznych.

W obserwacjach prowadzonych w środowiskach szkolnych i akademickich można zauważyć, że placówki wdrażające dialogiczne podejście do edukacji osiągają wyższy poziom integracji społecznej wśród uczniów i studentów z grup mniejszościowych niż instytucje oparte na tradycyjnym modelu kształcenia. Jednocześnie należy mieć świadomość, że konflikty międzykulturowe, choć w pewnym stopniu nieuniknione w różnorodnych społeczeństwach, nie wynikają z samej odmienności kulturowej, lecz raczej z deficytów w komunikacji oraz z braku wzajemnego zrozumienia. Ich źródła bywają różnorodne: mogą mieć podłoże językowe, gdy bariery komunikacyjne utrudniają kontakt; religijne, gdy dochodzi do sporów wokół norm i wartości; lub etniczne gdy przeszłe

[55] Por. G. Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill, London 2010, s. 201; P. Freire, *Pedagogika uciśnionych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; s. 66. M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008; s. 45, E. Nowicka, *Obcość, inność, tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 72.

zaszłości i napięcia historyczne wciąż oddziałują na relacje międzygrupowe. W moim przekonaniu jednym z najbardziej skutecznych sposobów ograniczania potencjału konfliktowego jest systematyczne wdrażanie metod mediacyjnych opartych na dialogu. W praktyce edukacji międzykulturowej sprawdzają się szczególnie: mediacja rówieśnicza, w której uczniowie lub studenci uczą się pełnienia funkcji mediatorów w sytuacjach konfliktowych; organizacja forów dialogowych, które tworzą bezpieczną przestrzeń do omawiania istotnych dla społeczności tematów; oraz programy rozwijające umiejętności komunikacyjne i negocjacyjne, w tym techniki aktywnego słuchania.

Wielokrotne obserwacje i wyniki badań potwierdzają, że podejście oparte na pedagogice dialogu nie tylko sprzyja rozwiązywaniu konkretnych konfliktów, ale także wzmacnia kompetencje mediacyjne uczestników, co ma ogromne znaczenie w społeczeństwach cechujących się wysokim poziomem różnorodności kulturowej[56].

PRAKTYCZNE ASPEKTY WDRAŻANIA PEDAGOGIKI I DIALOGU

Pedagogika dialogu, choć ma solidne podstawy teoretyczne, wymaga wdrożenia w praktyce, aby mogła realnie wpływać na jakość edukacji międzykulturowej. Proces ten wiąże się z licznymi wyzwaniami, zarówno na poziomie instytucji edukacyjnych, jak i w kontekście indywidualnych postaw nauczycieli i uczniów. Wdrożenie pedagogiki dialogu wymaga przemyślanych metod nauczania, strategii integracyjnych oraz narzędzi wspierających efektywną komunikację międzykulturową[57].

Pedagogika dialogu, choć ugruntowana w literaturze przedmiotu, nabiera rzeczywistego znaczenia dopiero wtedy, gdy zostaje świadomie wprowadzona do praktyki edukacyjnej. Nie jest bowiem jedynie zbiorem teoretycznych założeń,

---

[56] B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, s. 105; A. Walzer, *Sfera publiczna i edukacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 200; R. Portera, *Intercultural Mediation and Conflict Resolution in Education*, „Intercultural Education" 2010, nr 21 (5), s. 389-402; T. Lewowicki, *Edukacja międzykulturowa w warunkach zmiany społecznej*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 135; G. Hofstede, *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, McGraw-Hill, London 2010, s. 245.

[57] Por z: B. Śliwerski, *op. cit.*, s. 110; H.G. Gadamer, *op. cit.*, s. 145; E. Nowicka, *op. cit*, s. 134; T. Lewowicki, *op. cit.*, s. 135; A. Giddens, *op. cit.*, s. 210, G. Hofstede, *op. cit.*, s. 250.

lecz dynamiczną koncepcją pedagogiczną, która może realnie wpływać na jakość kształcenia oraz wspierać procesy integracji w środowiskach wielokulturowych. Wdrażanie tego podejścia wiąże się jednak z licznymi wyzwaniami zarówno na poziomie instytucji edukacyjnych, jak i w sferze indywidualnych postaw nauczycieli i uczniów. Kluczowe znaczenie mają tu nie tylko otwartość i gotowość uczestników procesu dydaktycznego do zaangażowania się w dialog, lecz także odpowiednio dostosowana struktura programowa i metodyka nauczania, które sprzyjają tworzeniu przestrzeni dla autentycznej wymiany myśli.

W praktyce edukacyjnej pedagogika dialogu opiera się na stosowaniu takich metod i strategii dydaktycznych, które promują otwartość, refleksję i współpracę. Zasadniczą rolę odgrywają tutaj techniki, które aktywnie angażują uczniów i studentów w proces kształcenia oraz wspierają rozwój ich kompetencji międzykulturowych. Do szczególnie wartościowych podejść zaliczyć można metodę sokratejską, opartą na stawianiu pytań skłaniających do samodzielnego dochodzenia do wniosków. W kontekście edukacji międzykulturowej sprzyja ona krytycznej analizie stereotypów i pozwala uczniom dostrzegać różnorodność perspektyw kulturowych.

Równie istotne miejsce zajmują metody dramy i symulacji, umożliwiające uczestnikom bezpośrednie doświadczenie sytuacji reprezentujących odmienne wzorce kulturowe. Tego rodzaju działania nie tylko rozwijają empatię, lecz także pomagają lepiej zrozumieć wartości i normy charakterystyczne dla innych grup społecznych. Efektywne okazuje się także nauczanie przez doświadczenie (*experiential learning*), które obejmuje różnorodne formy aktywizujące od pracy projektowej i warsztatów interaktywnych po debaty i dyskusje. Dzięki nim uczestnicy nie tylko doskonalą swoje umiejętności komunikacyjne, lecz także uczą się współdziałać w zespołach zróżnicowanych kulturowo.

Warto wspomnieć również o znaczeniu mentoringu międzykulturowego, w którego ramach studenci z doświadczeniem migracyjnym mogą liczyć na wsparcie ze strony bardziej doświadczonych kolegów czy nauczycieli. Tego rodzaju relacje znacząco ułatwiają proces adaptacji w nowym środowisku edukacyjnym i społecznym.

Wyniki licznych badań oraz doświadczenia praktyczne potwierdzają, że zastosowanie tych metod w edukacji międzykulturowej nie tylko sprzyja wzrostowi poziomu kompetencji międzykulturowych, ale także kształtuje bardziej otwarte i tolerancyjne postawy wobec odmienności kulturowej. Uczniowie i studenci uczestniczący w programach opartych na pedagogice dialogu wykazują wyższy poziom akceptacji dla różnorodności oraz mniejszą skłonność do uprzedzeń.

Jednakże pomimo wielu korzyści płynących z wdrażania tego podejścia nie sposób pominąć barier, które mogą znacząco ograniczać jego skuteczność – zarówno w edukacji formalnej, jak i nieformalnej. Na poziomie instytucjonalnym poważnym utrudnieniem pozostają często sztywne, mało elastyczne programy nauczania. Dominujące w wielu systemach modele edukacyjne oparte na jednostronnym przekazie wiedzy nie sprzyjają wprowadzaniu metod interaktywnych i otwartych na dialog.

Istotnym problemem jest także niewystarczające przygotowanie kadry dydaktycznej. Skuteczne wdrożenie pedagogiki dialogu wymaga od nauczycieli nie tylko znajomości odpowiednich metod, lecz również rozwiniętych kompetencji interpersonalnych i gotowości do pracy w środowisku wielokulturowym. Niestety, w wielu przypadkach nauczyciele nie mają dostępu do odpowiednich form szkolenia, które pozwoliłyby im nabyć te umiejętności.

Równie istotne są bariery społeczne i psychologiczne. Trwałe stereotypy i uprzedzenia zarówno wśród uczniów, jak i nauczycieli mogą ograniczać gotowość do autentycznego dialogu i współpracy. Lęk przed konfrontacją z odmiennością, często związany z obawą przed utratą własnej tożsamości kulturowej, bywa czynnikiem hamującym otwartość na nowe doświadczenia i perspektywy.

Aby skutecznie rozwijać pedagogikę dialogu, konieczne jest podejście systemowe. Kluczowe znaczenie ma w tym zakresie dostosowanie programów nauczania tak, aby kłaść większy nacisk na rozwój kompetencji międzykulturowych. Nieodzownym elementem jest również systematyczne szkolenie kadry pedagogicznej w zakresie metod dialogicznych i technik mediacyjnych, umożliwiające nauczycielom prowadzenie zajęć w sposób sprzyjający budowaniu porozumienia.

Należy również pamiętać o konieczności zapewnienia wsparcia psychologicznego dla uczniów, zwłaszcza tych z doświadczeniem migracyjnym. Programy integracyjne, mentoringowe czy grupowa terapia mogą istotnie przyczynić się do przezwyciężania lęków i oporów związanych z odmiennością.

Sądzę, że skuteczna realizacja pedagogiki dialogu wymaga ścisłej współpracy między instytucjami edukacyjnymi, organizacjami społecznymi oraz samorządami lokalnymi. Tylko poprzez takie skoordynowane działania możliwe jest stworzenie spójnego, sprzyjającego autentycznemu dialogowi środowiska, które będzie wspierać rozwój otwartej i zintegrowanej społeczności w warunkach współczesnej różnorodności kulturowej.

PODSUMOWANIE

Pedagogika dialogu stanowi istotną odpowiedź na wyzwania wynikające z rosnącej wielokulturowości współczesnych społeczeństw. Globalizacja, migracje oraz zmieniające się modele edukacyjne wymagają podejścia opartego na wzajemnym zrozumieniu, otwartości i współpracy. Dialog jako metoda dydaktyczna nie tylko wzmacnia kompetencje międzykulturowe uczniów i studentów, ale także pomaga w przełamywaniu stereotypów oraz budowaniu wspólnoty opartej na wartościach demokratycznych.

Pedagogika dialogu ma swoje źródła w koncepcjach filozoficznych i pedagogicznych, które podkreślają znaczenie interakcji międzyludzkich w procesie kształcenia. Myśliciele tacy jak Buber, Gadamer czy Freire wskazywali, że edukacja powinna być oparta na autentycznym spotkaniu z drugim człowiekiem, które prowadzi do wzajemnego wzbogacenia się i głębszego rozumienia rzeczywistości.

Współczesne wyzwania relacji międzykulturowych, takie jak napięcia wynikające z różnic etnicznych, językowych czy religijnych, pokazują, że tradycyjne modele nauczania często okazują się niewystarczające. Edukacja międzykulturowa, wsparta pedagogiką dialogu, może się skutecznie przyczyniać do integracji społecznej, zmniejszania barier oraz przeciwdziałania konfliktom. Wdrożenie tego podejścia w praktyce wymaga jednak odpowiednich metod dydaktycznych, takich jak metoda sokratejska, nauczanie przez doświadczenie czy mentoring międzykulturowy.

Mimo licznych korzyści, wdrażanie pedagogiki dialogu napotyka także pewne trudności, w tym sztywne programy nauczania, brak odpowiedniego przygotowania nauczycieli oraz bariery mentalne wynikające z uprzedzeń i stereotypów. W związku z tym konieczne jest systemowe podejście do edukacji, obejmujące zarówno zmiany w programach nauczania, jak i rozwój kompetencji kadry pedagogicznej.

Podsumowując, pedagogika dialogu jest nie tylko koncepcją teoretyczną, ale może też być przydatnym narzędziem, które przyczynia się do budowania otwartego, inkluzywnego społeczeństwa. Jej zastosowanie w edukacji międzykulturowej staje się szczególnie istotne w kontekście rosnącej różnorodności społecznej i konieczności przeciwdziałania podziałom. Dalsze badania nad skutecznością metod dialogicznych w edukacji oraz ich wpływem na rozwój kompetencji międzykulturowych mogą się przyczynić do udoskonalenia strategii wdrażania tego podejścia w praktyce.

BIBLIOGRAFIA

Anacka A., Okólski M., *Migracje: pojęcia i metoda*, [w:] *25 wykładów o migracjach*, red. M. Lesińska, M. Okólski, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2018.

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

Bauman Z., *Tożsamość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

Buber M., *Ja i Ty*, tłum. A. Lipszyc, Wydawnictwo Aletheia, Kraków 1993.

Byram M., *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*, Multilingual Matters, Clevedon 1997.

Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, J. Szymański, K. Pawluś, J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Czerepaniak-Walczak M., *Pedagogika emancypacyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

Freire P., *Pedagogika uciśnionych*, tłum. L. Nezri-Dufour, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Gorski T., *Intercultural Competence in Education*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

Hofstede G., *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, McGraw-Hill, London 2010.

Lewowicki T., *Edukacja międzykulturowa w warunkach zmiany społecznej*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015.

Nowicka E., *Obcość, inność, tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Portera A., *Intercultural Education in Europe: Epistemological and Semantic Aspects*, „Intercultural Education" 2008, nr 19 (6), s. 481-491.

Portera A., *Intercultural Mediation and Conflict Resolution in Education*, „Intercultural Education" 2008, no. 19 (6), s. 481-491, DOI: 10.1080/14675980802568277.

Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2020.

Walzer A., *Sfera publiczna i edukacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Abstract

PEDAGOGY OF DIALOGUE AS A RESPONSE TO THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY INTERCULTURAL RELATIONS

Dialogue pedagogy is a response to the challenges posed by the increasing multiculturalism of modern societies. This article aims to analyze the theoretical and practical aspects of dialogue pedagogy in the context of intercultural education. The paper discusses the philosophical foundations of this approach, drawing on the concepts of Martin Buber, Hans-Georg Gadamer, and Paulo Freire, emphasizing the role of dialogue in building interpersonal relationships and developing intercultural competencies. Contemporary educational challenges related to globalization, migration, and intercultural conflicts are also examined. The practical section presents strategies for implementing dialogue pedagogy, highlighting the effectiveness of didactic methods such as Socratic, experiential learning, and intercultural mentoring. The article emphasizes the importance of dialogic education in counteracting stereotypes, fostering social integration, and developing essential skills for functioning in a multicultural society.

Keywords: dialogue pedagogy, intercultural education, intercultural competencies, mediation, social integration

Peregrynacje międzykulturowe, s. 89–99
https://doi.org/10.12797/9788383683003.06

Monika Banaś
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
monika.banas@uj.edu.pl

O EMPATII W NAUCE WEDŁUG ANNY KINGSFORD

Esej poświęcony jest postaci słabo znanej przeciętnemu czytelnikowi. Postaci wyjątkowej, wyprzedzającej epokę, w której przyszło jej żyć. Warto przywołać Annę Kingsford oraz jej dorobek naukowy chociaż w krótkim eseju, mimo że zasługuje na pracę znacznie szerszą i pogłębioną. Dlaczego? Powodów jest kilka. Pierwszy to odwaga podejmowania działań kontestujących powszechnie uznane (akceptowane przez większość środowiska naukowego) praktyki określane jako akademickie; drugi – to przekonanie o konieczności wyznaczania alternatywnych (w stosunku do powszechnie uznanych) dróg poszukiwania prawdy, trzeci – bezkompromisowe przekonanie o konieczności włączenia czynnika emotywnego (dokładnie: empatii) do badań naukowych; czwarty – domaganie się praw dla kobiet, dzieci i zwierząt.

W drugiej połowie XIX wieku powyżej nakreślony *opus moderandi* należał do rzadkości, zwłaszcza kiedy działającym aktorem była kobieta. Anna Kingsford łączyła w sobie wiele cech odważnej i przedsiębiorczej naukowczyni, świadomie stawiającej opór utartym regułom nie tylko wiktoriańskiej Anglii, ale także kontynentalnej Europy.

Urodzona w bogatym domu o tradycjach kupieckich, otrzymała solidne wykształcenie, które pozwoliło jej w późniejszym czasie podjąć studia medyczne w Paryżu. Czas dzieciństwa i wczesnej młodości spędziła w Essex (dziś część Londynu), w gronie sześciu braci oraz troskliwych rodziców. Ojciec, John Bonus,

mimo licznych obowiązków związanych z prowadzeniem przedsiębiorstwa, zapewniał wszystkim swoim dzieciom dostęp do dobrze wyposażonej biblioteki, w której zwłaszcza Anna znalazła dla siebie przyjazną przestrzeń. Oddawała się lekturze książek, prowadziła dysputy z braćmi, kształtując tym samym swój – jak się później okazać miało – buntowniczy charakter. Zamiłowanie do słowa czytanego przerodziło się bardzo szybko w potrzebę pisania. Jej pierwszy wiersz powstał, kiedy miała dziewięć lat, a już cztery lata później napisała powieść *Beatrice: a Tale of the Early Christians* o męczeństwie pierwszych chrześcijan. Dzieło znalazło wydawcę i zostało opublikowane w 1863 roku.

W pamiętnikach, typowych dla młodych dziewcząt, pisała wylewnie o swoich uczuciach. Cieszyły ją piękne krajobrazy, krople deszczu, promienie słoneczne odbijające się w tafli jeziora, śpiew ptaków czy dzikie zwierzęta obserwowane podczas przejażdżek za miasto. Wrażliwość, wynikająca zapewne z wrodzonej dyspozycji Anny oraz otrzymanego wychowania, znalazła odbicie w procesie kształtowania się szczególnego oglądu świata. Częste odwoływanie się do sfery emocjonalno-duchowej było zwiastunem postawy łączącej dwie odmienne tradycje: *stricte* naukową z ezoteryczną. Duch epoki wiktoriańskiej przenikał niemal każdą sferę ówczesnego świata doświadczającego przyspieszonych zmian, tak mocno asocjowanych z postępem technicznym, wiarą w ludzkie możliwości, odsunięciem religii na dalszy plan, bogów zaś skazujących na niebyt (Nietzscheańskie: „Bóg umarł").

Intelektualna atmosfera tamtego czasu przesiąknięta była naukowym naturalizmem, materializmem, neoplatonizmem, teozofią, hermetyzmem, spirytualizmem, ezoteryką oraz okultyzmem[1]. Nurty te konkurowały między sobą, walcząc o palmę pierwszeństwa w najlepszym, jak najbardziej trafnym tłumaczeniu świata, który już wtedy coraz bardziej dywersyfikował się pod względem gospodarczym, politycznym, społecznym i kulturowym.

Zmiany te dostrzegała nasza bohaterka. Pisała i mówiła o nich, próbując wypracować – jej zdaniem – najlepszą drogę nie tylko dla niej, ale także dla innych ludzi. Drogę właściwego, w znaczeniu dobrego, życia, opartego na równowadze tego, co fizyczne i duchowe. Empatia – objawiająca się w szczególnej wrażliwości na poznawanie prawdy – skierowała uwagę młodej Bonus (jeszcze nie Kingsford) w stronę subiektywnej reinterpretacji chrześcijaństwa. Proces ten

[1] A. Butler, *Anna Kingsford. Scientist And Sorceress*, [w:] *Repositioning Victorian Sciences. Shifting Centres in Nineteenth-Century Thinking*, eds. D. Clifford, E. Wadge, A. Warwick, M. Willis, Anthem Press, London 2006, s. 59-61, *Anthem Nineteenth-Century*.

zapoczątkowany krytycznym namysłem nad instytucjonalizacją wiary przechodził kilka etapów, otrzymując dojrzałą formę już wtedy, kiedy Anna została mężatką. Zamążpójście nie było formalnym ukoronowaniem uczuciowego związku, raczej rutynowym etapem w życiu większości młodych kobiet – rodzajem ucieczki od nachalności niechcianych absztyfikantów. Algernon Kingsford był anglikańskim pastorem, ale przede wszystkim wyrozumiałym małżonkiem, akceptującym intelektualną niezależność żony. Ze spokojem przyjął konwersję Anny na katolicyzm, co nastąpiło w 1870 roku[2]. W protestanckiej Anglii przejście na katolicyzm, zwłaszcza kobiety, wymagało odwagi i ugruntowanego przekonania, że ta właśnie droga jest właściwa, by zbliżać się ku Bogu.

Zmiana orientacji religijnej nie wynikała z pochopnej decyzji, lecz pogłębionego, długo prowadzonego namysłu nad istotą wiary, religii, człowieka, innych istot żywych, przyrody nieożywionej oraz samego Stwórcy. Stało się to na skutek żarliwego zainteresowania duchowością chrześcijańską oraz mistycyzmem. Kingsford była zafascynowana mistycznymi aspektami katolicyzmu, które stały się jej bliskie dzięki wizjom sennym, jakich doświadczała. W pamiętniku z lat młodości zapisała sen, w którym była lisem uciekającym przed sforą psów, szczutych przez myśliwych. Bardzo ją ta wizja poruszyła i wstrząsnęła „realnością". Zanotowała, że „czuła" przerażenie, ogromny strach, próbując uciec przed śmiercią. Sen ten odnalazł odzwierciedlenie w głoszonych później przez Annę postulatach objęcia zwierząt ochroną, zabezpieczenia ich praw do życia i dobrostanu.

Zainteresowania mistycyzmem i duchowością chrześcijańską odcisnęły ślad w dziele pod tytułem *The Perfect Way* (1881), napisanym wspólnie z Edwardem Maitlandem, długoletnim współpracownikiem i towarzyszem podróży odbywanych wspólnie po Europie kontynentalnej. Autorzy stawiali tezę o konieczności rewizji nauki Kościoła oraz nowej interpretacji religii chrześcijańskiej, co było ich zdaniem konieczne dla duchowego odrodzenia ludzkości. Wskazywali na deformacje, jakim uległo chrześcijaństwo na przestrzeni dziejów. Pod wpływem czynników różnej natury stało się ono swoistego rodzaju trawestacją pierwotnej idei. Odchodzenie od prawdziwej istoty tej religii doprowadziło wyznawców oraz

[2] S. Hart, *Anna Kingsford – Her Life And Work*, John M. Watkins, London 1930, s. 5; https://annakingsford.com/english/Biographical_Information_and_Biographies/Texts/IBB-I-HartAnnaLife.htm.

samych kapłanów do stopniowego zatracania poczucia duchowego bezpieczeństwa, dryfowania w stronę złej magiczności[3].

Zagadnienie magii nie było Kingsford obce ani też nie kojarzyło się całkowicie negatywnie. Autorka rozróżniała magię rzeczywistą oraz zachodnią. Tę drugą potępiała i uważała za wielkie zło to, że przeniknęła ona także do świata nauki, mocno zorientowanego na racjonalność, dyktat ludzkiego rozumu, niepotrzebującego żadnej wyższej instancji poza samym sobą. Magia prawdziwa (duchowa alchemia) natomiast służyła człowiekowi, prowadząc go bezpiecznymi ścieżkami do prawdy wyznaczonej przez boski pierwiastek[4].

Anna była przekonana, że równolegle do świata fizycznego istnieje świat duchowy, a przejście między nimi jest możliwe przez introspekcję oraz magię prawdziwą. Dzięki introspekcji, do której konieczne jest wyciszenie – oddalenie od zgiełku codzienności – oraz dzięki praktykom magicznym, człowiek może udać się w podróż odsłaniającą najgłębsze pokłady duchowości. To w nich, przez osiąganie odmiennego stanu świadomości, możemy się zanurzyć w przestrzeń, w której obecny jest boski pierwiastek. W ten sposób człowiek zbliża się do tego, co transcendentalne, poznaje prawdę o wszechświecie i o sobie samym.

To szczególne podejście wyrastało z dwóch źródeł: teozofii oraz hermetyzmu, postrzegających jedność wszystkich religii oraz duchowych tradycji, a tym samym jedność wszystkich stworzeń. Stąd w fuzji teozofii i hermetyzmu, co odnajdujemy u Kinsgford, eksponowane są aspekty reinkarnacji, karmy, jedności umysłu ducha i ciała oraz alchemii i magii jako sposobów osiągania wiedzy oraz realizowania drogi duchowego rozwoju.

W epoce późnowiktoriańskiej szczególnie cenne we wspomnianym wyżej kontekście były osoby cierpiące na różnego rodzaju dolegliwości natury psychosomatycznej. Uznawano je za predestynowane do pośredniczenia w przekazywaniu informacji między światami: realnym oraz idealnym, spirytualnym. Przypadłości takie jak bóle głowy, migreny, omdlenia, melancholia, depresja czy nawet schizofrenia stanowiły z jednej strony obciążenie, a z drugiej niezwykłą dyspozycję. Fizyczne bolączki *medium*, jakkolwiek uciążliwe dla samej osoby, stawały się szczególnym darem, wyróżnieniem, zdolnością komunikowania się z innym wymiarem, niedostępnym dla zwykłych, „zdrowych" ludzi.

---

[3] A. Kingsford, E. Maitland, *The Perfect Way Or The Finding of Christ*, John M. Watkins, London 1923, s. 64-93.

[4] *Ibidem*, s. 154-159.

Osobliwe stany mentalne doświadczane przez Annę zapoczątkowane zostały wizją świętej Marii Magdaleny, która miała się naszej bohaterce objawić we śnie. Zdarzenie to ostatecznie skłoniło ją do podjęcia decyzji o porzuceniu protestantyzmu na rzecz katolicyzmu.

Wizje senne dotyczyły nie tylko postaci biblijnych. Odnosiły się także do postaci ludzkich i zwierzęcych. Powracające motywy animalistyczne skutkowały przejściem Anny na wegetarianizm. Odrzucenie diety zawierającej produkty odzwierzęce stało się naturalnym i logicznie zrozumiałym etapem osiągania coraz wyższego poziomu świadomości – wznoszeniem się na poziom, na którym przemoc fizyczna i psychiczna, życie kosztem innego życia są odrzucane jako złe, brutalne oraz z gruntu prymitywne i barbarzyńskie.

W pracy zatytułowanej *The Perfect Way in Diet. A Treatise Advocating a Return to the Natural and Ancient Food of our Race*, która ukazała się w Londynie w 1880 roku, autorka identyfikuje główne przyczyny zapaści fizycznej, duchowej i moralnej ówczesnych warstw zamożnych. Wymienia m.in. brak umiaru w jedzeniu, przywiązanie do potraw mięsnych, które nie dość, że szkodzą, to są dodatkowo pochodną hańbiących aktywności (ubojnie i rzeźnie), spożywanie alkoholu – trucizny uszkadzającej organy wewnętrzne, okazjonalnej aktywności fizycznej. Znacząca część przywoływanej pracy zawiera pochwałę diety roślinnej jako zalecanej dla utrzymania zdrowia, a nawet sposobu radzenia sobie z chorobami. Wegetarianizm był w przekonaniu Kingsford nie tylko praktyką szlachetnego życia, ale także drogą ku moralnej doskonałości, przejawiającej się w empatii dla zwierząt.

Przesłanie zawarte w książce znalazło szeroki odzew nie tylko w rodzinnym kraju Anny, ale także za granicą. Zwolennicy i przeciwnicy postulatów odejścia od krwawych *rytuałów* – jak nazywała je autorka – toczyli spory na łamach gazet, w obrębie uniwersytetów i w prywatnych salonach. Jedni uważali, że dezyderaty są nazbyt odrealnione, bazują na fałszywych przesłankach, wspartych osobistymi (a więc nieobiektywnymi) przeżyciami egzaltowanej aktywistki; drudzy, natomiast, wydawali się rozumieć rodzącą się ideę szczególnie pojmowanego humanizmu, już nie klasycznego, lecz nowoczesnego, coraz bardziej odchodzącego od renesansowych założeń, włączającego elementy emotywne w proces poznawania prawideł rządzących światem.

Dostrzeganie niesprawiedliwości objawiającej się w przedmiotowym traktowaniu istot żywych, w tym nie tylko zwierząt, ale także kobiet, dzieci oraz osób pochodzących spoza cywilizacji tzw. Zachodu, stało się przyczyną rosnącej aktywności Anny Kingsford jako aktywistki, feministki, reformatorki. Korzystając

z przywileju bycia urodzoną w bogatym domu, przeniosła się w 1873 roku do Paryża, podejmując studia medyczne, by lepiej zgłębić interesujące ją tematy. Studia w stolicy Francji były wymuszone faktem, że w Wielkiej Brytanii kobiet nie dopuszczano do studiów medycznych.

Pobyt w stolicy Francji stał się prawdziwym koszmarem. Kingsford trafiła do zespołu kierowanego przez Ludwika Pasteura. Patrząc na jego praktyki naukowe, nadała uczonemu przydomek Belzebuba, Księcia Ciemności oraz Demona Wiwisekcji. Używała tych określeń podczas odczytów wygłaszanych na zaproszenie środowisk sprzeciwiających się przedmiotowemu traktowaniu zwierząt.

Cieszący się sławą, powszechnie szanowany francuski badacz był dla Kingsford uosobieniem okrucieństwa, barbarzyńcą, żądnym krwi sadystą. Dokonywał wiwisekcji m.in. na psach, owcach czy królikach, bez zastosowania znieczulenia, krojąc je żywcem, niewzruszony przeraźliwym wyciem cierpiących istot. Jazgot cierpienia i umierania w męczarniach był nie do zniesienia dla samej Anny, ale także dla mieszkańców budynków sąsiadujących z gmachem instytutu, w którym przeprowadzano doświadczenia[5].

Pasteur nie był odosobniony w opisanych wyżej praktykach. Miał równych sobie współpracowników, m.in. Claude'a Bernarda, naukowca eksperymentującego z oddziaływaniem wysokich oraz niskich temperatur na żywe ciało. Zwierzęta doskonale się do tego – jego zdaniem – nadawały. Podobne testy i eksperymenty podejmowane były także w innych ośrodkach naukowych, a Francja nie była tutaj wyjątkiem. Wszystko to bowiem czyniono w imię tak zwanego dobra ludzkości, w imię postępu i nauki będącej jednym z obszarów realizowania ludzkich ambicji, wizjonerskich projektów i marzeń oraz – zdawałoby się – niczym nieograniczonych możliwości. Ignorancja oraz towarzyszący jej brak empatii stanowiły zabójczą – dosłownie i w przenośni – parę, która sprowadzała człowieka do roli *monstrum*, drwiącego z życia, bo traktującego je przedmiotowo i bez szacunku. Taki obraz wyłania się z krótkiego opowiadania autorstwa Kingsford. W *The City of Blood* opisane zostaje miasto spływające krwią ofiar: zwierząt, kobiet, dzieci. Główna bohaterka próbuje wydostać się z koszmarnego miejsca, w którym domy przypominają więzienie, a drzwi i okna są pozbawione klamek, by uniemożliwić ucieczkę. Desperację wzmaga świadomość, że nie ma

[5] D. Rudacille, *The Scalpel and the Butterfly. The Conflict Between Animal Research and Animal Protection*, University of California Press, Berkeley 2000, s. 35-36; A. Kingsford, *Vivisection*, „Nature" 1882, no. 25, s. 482-483, https://doi.org/10.1038/025482b0, dostęp: 13.03.2025.

ratunku, podobnie jak nie mają szansy na ratunek zwierzęta zamęczane w realnym świecie naukowców – rzeźników – magów.

Postać maga, czarnoksiężnika i jednocześnie naukowca przybrała formę rzeczywistych pracowników ośrodków badawczych, instytutów medycznych oraz uniwersytetów. Dla Anny Kingsford to właśnie osoby takie jak: Pasteur, Bernard, Richet czy Magendie byli współczesnymi czarnoksiężnikami, składającymi ofiary z niewinnych istot. Angielka widziała w nich współczesnych barbarzyńców, tyle że przebranych w nowoczesne szaty, otoczonych niezasłużonym uznaniem i podziwem. Fałszywa fascynacja rodziła się z niepojmowania istoty zła zakamuflowanego pod hasłami dobra wyższego rzędu.

Jak zatem przeciwstawić się medycynie, która jednak niosła pożytek ludziom, choć kosztem innych żywych istot? Rozwiązaniem proponowanym przez Kinsgford była fizyczna eliminacja „magów", w tym przede wszystkim osławionego Pasteura. Należało to uczynić wysiłkiem woli, czerpiąc z bogatego rezerwuaru wiedzy ezoterycznej, magicznej (w sensie magii prawdziwej, będącej opozycją do magii złej, zdeformowanej). Strategia ta, wpisana w praktyki okultystyczne, była znana szeroko w środowiskach ezoterycznych ówczesnej Europy. Francuski nurt okultystyczny, firmowany nazwiskiem Eliphasa Léviego (właś. Alfonsa Constanta), był ruchem intelektualnym opartym na wierze w ponadnaturalne możliwości ludzkiej woli sprzężonej z pierwiastkiem transcendentnym. Anna, przebywająca w owym czasie w Paryżu, nie pozostała obojętna wobec alternatywnego podejścia oferującego wzbogacenie nauki o element rytualnej (w sensie prawdziwej) magii. Miało to zagwarantować większą skuteczność w osiąganiu celu, którym mogło być zarówno poznanie tego, co dla ludzkich zmysłów niedostępne, jak i zrealizowanie konkretnego przedsięwzięcia, np. eliminacja wroga.

Angielka uczęszczała na specjalne kursy doskonalenia woli, umiejętności panowania nad nią oraz realnego oddziaływania na odległość poprzez myśl. Miała ku temu predyspozycje. Będąc wątłego zdrowia, często sięgała po różnego typu medykamenty, okresowo zaburzające normalną percepcję, co było poczytywane jako swoistego rodzaju charyzmat.

Podczas jednej z prób sterowania wolą zdołała „uderzyć" w Bernarda na tyle skutecznie, że ten po kilku dniach niedomagań zmarł. Przyczyną zgonu, jak się później okazało, była przewlekła choroba nerek, co jednak nie przeszkodziło

najbliższemu środowisku dawać wiarę w nadnaturalnego moce sprawcze „akademickiej klątwy”[6].

Po śmierci Bernarda Kingsford ostatecznie uwierzyła w swoją moc. Tym bardziej zaczęła się skupiać na usunięciu głównego oponenta, anty-bohatera, Ludwika Pasteura. Ten jednak, z przyczyn nieznanych Annie, funkcjonował bez przeszkód, nadal realizując swoją misję. Nie widząc pożądanych efektów, zwróciła się do Samuela MacGregora Mathersa z prośbą o dodatkowe nauki wtajemniczenia. Otrzymała radę, aby wykorzystać energię zamęczonych zwierząt, przysposobić ją sobie, połączyć z własną wolą i skierować w stronę przeciwnika. Po jakimś czasie praktykowania tych zaleceń Angielce „udało się” uśmiercić kolejnego wiwisekcjonistę. Nie był nim jednak Pasteur, lecz Paul Bert, równie gorliwie zaangażowany w uprawianie nauki[7].

Powyższe udane oraz nieudane przedsięwzięcia eliminowania „rzeźników” ulokowanych w strukturach akademickich odbiły się na zdrowiu Anny. Zaczęła niedomagać bardziej niż kiedykolwiek. Skarżyła się na coraz częstsze bóle głowy, ogólne osłabienie i melancholię. Zmarła 22 lutego 1888 roku, w wieku zaledwie 41 lat. Zdiagnozowaną przyczyną śmierci było zapalenie płuc, które rozwinęło się stopniowo z zaziębienia.

Anna Kingsford próbowała łączyć dwie tradycje odległe w czasie, lecz bliskie fundamentalnym założeniom o pokrewieństwie wszystkich istot jako bytów stworzonych przez istotę boską, niepoznawalną ludzkimi zmysłami. Człowiek, jako byt najbardziej rozwinięty i zaawansowany, może zbliżyć się do niej nie tyle na drodze racjonalnej, co emocjonalnej, znajdując oparcie w wierze. W tej perspektywie neoplatońskie pojmowanie świata zostało złączone z późnodziewiętnastowiecznym – przesyconym magią, ezoteryką, mistycyzmem, spirytualizmem oraz innymi prądami stanowiącymi przeciwwagę (lub antidotum) dla świata „zachłystującego się” mechanizacją, industrializacją, rosnącym tempem rozwoju gospodarczego.

Bohaterka niniejszego eseju to aktywistka, orędowniczka praw istot słabszych, pomijanych, ignorowanych, zapominanych czy wręcz nieszanowanych przez tych, którzy mają władzę. Kingsford stała się symbolem kobiety zależnej od regulacji prawnych ustanawianych przez mężczyzn. Mogła jednak, uciekając w stronę ezoteryki i spirytualizmu, korzystać z innego rodzaju władzy,

---

[6] A. Butler, *op. cit.*, s. 66-67.

[7] A. Kingsford, *op. cit.*, s. 482-483.

niedostępnej dla zdecydowanej większości społeczeństwa. Wspominała o tym w kilku pracach poświęconych roli kobiety w wiktoriańskiej Anglii. Jedną z nich jest *Health, Beauty, And The Toilet. Letters To Ladies From A Lady Doctor* z 1886 roku. Zawiera wiele cennych porad adresowanych *stricte* do kobiet; jest użytecznym podręcznikiem dostarczającym młodszym oraz starszym czytelniczkom wskazówek dotyczących zdrowego życia, właściwej organizacji zajęć w ciągu dnia, pielęgnacji ciała i duszy, unikania chorób, wystrzegania się szkodliwych relacji towarzyskich, właściwego ubioru dopasowanego do kontekstu sytuacyjnego.

Wśród porad typowych i dość oczywistych pojawiają się także takie, które z perspektywy początków XXI wieku wydają się niezwykle nowatorskie jak na czas, kiedy były spisywane. Chodzi o kwestie klimatyczne. Autorka nie rozwodzi się bynajmniej nad zmianami pogody, ale skupia się na wpływie czynników atmosferycznych na fizyczne i psychiczne zdrowie człowieka. To holistyczne podejście jest typowe dla Kingsford. W ten sposób daje ona po raz kolejny świadectwo ujmowania rzeczywistości jako wspólnego uniwersum dzielonego przez całą gamę zróżnicowanych bytów ożywionych i nieożywionych. Myśl ta wyraźnie wybrzmiewa we wspomnianej księdze, która przy pierwszym oglądzie nie budzi skojarzeń z dziełem o głębokim przesłaniu humanistycznym, a przecież takim właśnie jest.

***

Anna Kingsford pozostawiła po sobie trwałe dziedzictwo w wielu kluczowych obszarach, które znacząco wpłynęły na kształt współczesnych społeczeństw zachodniej Europy. Była jedną z pierwszych kobiet w Wielkiej Brytanii, które zdobyły stopień naukowy w zakresie medycyny. Co ważne, ukończyła studia bez przeprowadzania wiwisekcji, co było niezwykłe w tamtych czasach i świadczyło o głębokim zaangażowaniu Anny w etyczne uprawianie zawodu.

Była gorącą zwolenniczką wegetarianizmu i w swojej pracy doktorskiej pt. *The Perfect Way in Diet* szczegółowo omawiała oraz analizowała korzyści zdrowotne płynące z diety roślinnej, promując sposoby naturalnego leczenia dzięki odpowiednio dobranym pokarmom.

Niestrudzenie i gorliwie potępiała ówczesne praktyki doświadczalne oraz działała na rzecz ochrony zwierząt. Jej zaangażowanie w ruch antywiwisekcyjny przyczyniło się do zwiększenia społecznej świadomości na temat cierpienia zwierząt oraz konieczności wprowadzenia zmian w sposobie prowadzenia badań naukowych.

Kingsford była także mocno zaangażowana w działalność feministyczną. Domagała się praw dla kobiet, żądała dostępu do edukacji i kształcenia na poziomie wyższym, a także równouprawnienia w innych aspektach życia wspólnotowego. Jej działania miały na celu poprawę sytuacji kobiet w społeczeństwie, umożliwiając im wykształcenie i podejmowanie pracy w zawodach w ogromnej większości dla nich niedostępnych.

Była aktywna w ruchu teozoficznym; założyła *Hermetic Society*, promując wiedzę ezoteryczną i duchowy rozwój jednostki. Jej prace w tej dziedzinie miały poszerzać horyzonty duchowe oraz intelektualne ówczesnych czytelników.

Wiele cennych pozycji: listów, wspomnień, przemówień etc. doczekało się opublikowania, ale już po śmierci autorki. Jest to jednak trwały ślad i warto go przywoływać, bowiem jej wkład w rozwój badań i eksperymentów medycznych, prawa kobiet i dzieci, prawa zwierząt, duchowości pozostaje niegasnącą inspiracją dla wielu.

Życie i działalność Anny Kingsford są świadectwem ogromnej pasji, którą było bezinteresowne pragnienie czynienia świata lepszym.

BIBLIOGRAFIA

Butler A., *Anna Kingsford. Scientist And Sorceress*, [w:] *Repositioning Victorian Sciences. Shifting Centres in Nineteenth-Century Thinking*, eds. D. Clifford, E. Wadge, A. Warwick, & M. Willis, Anthem Press, London 2006, s. 59-61, *Anthem Nineteenth-Century*, s. 59-70, http://www.jstor.org/stable/j.ctt1gxp-7s0.8, dostęp: 12.02.2025.

Ferguson Ch., *Anna Kingsford and the Intuitive Science of Occultism*, „Aries" 2021, no. 22 (1), s. 114-135, DOI: 10.1163/15700593-02201006.

Hart S.H., *Anna Kingsford – Her Life And Work*, John M. Watkins, London 1930, https://annakingsford.com/english/Biographical_Information_and_Biographies/Texts/IBB-I-HartAnnaLife.htm, dostęp: 21.02.2025.

Hart S.H., *Anna Kingsford and Vegetarianism*, „The Vegetarian Messenger & Health Review", April 1931.

https://annakingsford.com/english/Works_by_Anna_Kingsford_and_Maitland/Texts/01-OAKM-P-Pwaytxt.htm, dostęp: 13.01.2025.

Kingsford A., *Health, Beauty and the Toilet: Letters to Ladies from a Lady Doctor*, London–New York 1886.

Kingsford A., *The City of Blood*, [w:] *Dreams, Visions and Realities*, ed. S. Forward, University of Birmingham Press, Birmingham 2003.

Kingsford A., *The Perfect Way in Diet. A Treatise Advocating a Return to the Natural and Ancient Food of our Race*, P. Kegan, Trench, London 1906 (wyd. I: 1881).

Kingsford A., *Vivisection*, [w:] „Nature" 1882, no. 25, s. 482-483, DOI: 10.1038/025482b0.

Kingsford A., Maitland E., *The Perfect Way Or The Finding of Christ*, John M. Watkins, London 1923.

Merchant P., *Double Blessedness. Anna Kingsford and Beatrice*, [w:] *Women of Faith in Victorian Culture*, eds. A. Hogan, A. Bradstock, Palgrave Macmillan, London 1998, DOI: 10.1007/978-1-349-26749-1_4.

Merchant P., *Magnifying Martyrdom. Annie Bonus's Beatrice and the Victorian Vision of the Early Church*, „Recusant History" 1994, no. 22 (2), s. 222-230, DOI: 10.1017/S0034193200001886.

Rudacille D., *The Scalpel and the Butterfly. The Conflict Between Animal Research and Animal Protection*, University of California Press, Berkeley 2000.

White R., *The Strange Story of Anna Kingsford*, https://thecabinetofcuriosity.net/2016/05/18/the-story-of-anna-kingsford/, dostęp: 7.03.2025.

Abstract

ABOUT EMPATHY IN SCIENCE ACCORDING TO ANNA KINGSFORD

The text is dedicated to Anna Kingsford, a feminist, activist, and physician who lived in the second half of the 19th century. Her attitude, worldview, actions, and professional and social work were driven by the conviction of the necessity of incorporating empathy into scientific research. Observing the context of late Victorian England and France, she strongly criticized the then-common belief in the utilitarian treatment of living beings, who lacked the strength to defend themselves. She drew her arguments by combining currents of scientific materialism with Neoplatonism, Theosophy, Hermeticism, Spiritualism, and Esotericism. The result was an extraordinary sensitivity that allowed her to carry out her medical mission while fully adhering to the principle of *primo non nocere*.

Keywords: Anna Kingsford, feminism, science, empathy

II
KU WIELOKULTUROWOŚCI

Peregrynacje międzykulturowe, s. 103–119
https://doi.org/10.12797/9788383683003.07

Katarzyna Warmińska
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Socjologii
warminsk@uek.krakow.pl

TATARZY POLSCY – PAMIĘĆ, PRZESZŁOŚĆ I ETNICZNOŚĆ

Współzależność między etnicznością, przeszłością i pamięcią jest istotnym przedmiotem analizy we współczesnym dyskursie socjologicznym i antropologicznym. Tożsamości etniczne są uznawane za dynamiczne, raczej powoływane społecznie poprzez różnorodne procesy konstruowania niż pierwotne, a niebagatelną rolę odgrywa przeszłość jako jeden z kluczowych zasobów tej domeny społecznej[1]. Wiele grup społecznych, nie tylko mniejszości, ale też te dominujące, zajmuje się interpretacją, reinterpretacją przeszłości, wytwarzaniem, wynalezieniem historii i pamięci zbiorowej[2]. Podobnie pamięć nie jest prostym zapisem faktów, ale dynamicznym procesem konstruowania i reinterpretowania przeszłości w różnych jej wymiarach. Sharon Mcdonald pisze o kompleksie pamięci, definiując go jako „kompleks pamięci/dziedzictwa/tożsamości"[3]. Język, jakiego badacze pamięci używają do opisu zjawisk społecznych, jest złożony,

---

1 T.H. Eriksen, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013; R. Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.

2 R. Brubaker, *op. cit.*

3 S. Macdonald, *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, tłum. R. Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021, s. 17.

wieloaspektowy, rozwija się w czasie i zapętla, jak możemy się przekonać sięgając chociażby do leksykonu *Modi memorandi*[4].

Korzystając z istniejących konceptualizacji, można stwierdzić, że pamięć zbiorowa odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości grup etnicznych. Jest ona nie tylko zapisem przeszłości, lecz także zasobem aktywnie wykorzystywanym w polityce tożsamości mniejszości etnicznych. Praca nad pamięcią i przeszłością, ich wzajemne przenikanie poprzez zapamiętywanie, pomijanie, rekonstruowanie, odpominanie, trwa w wielu społecznościach etnicznych od lat. Przeszłość grup mniejszościowych często pozostaje na marginesie dominujących narracji historycznych, co prowadzi do sporów o pamięć, a także do różnorodnych strategii negocjowania własnej historii w relacji do dyskursów większościowych. Pamięć mniejszości może przyjmować różne formy – od konfrontacyjnych narracji przeciwstawnych wobec historii narodowej po formy subtelnej adaptacji, w których mniejszość wpisuje swoją przeszłość w ramy dominujących opowieści historycznych[5]. Jak wskazują badania, pamięć zbiorowa nie tylko odzwierciedla przeszłość, ale również służy jako narzędzie definiowania tożsamości grupowej[6]. Ten kontekst jest szczególnie istotny w grach o tożsamość, o jej uznanie, uprawomocnienie w danym społecznym świecie.

Przeszłość można postrzegać jako nieukierunkowaną dawność, jednak jej idea, kształtowana przez ludzi, nadaje jej strukturę – porządkuje chronologicznie,

---

[4] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2014.

[5] W tym przypisie znajdują się odniesienia do literatury, z której korzystałam i która jest podstawowa dla badaczy poruszanej w tym tekście problematyki. A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, tłum. P. Przybyła, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 101-142; eadem, *O medialnej historii pamięci kulturowej*, tłum. K. Sidowska, [w:] A. Assmann, *Między historią a pamięcią*, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 127-143; eadem, *Pamięć magazynująca i funkcjonalna w historii i teraźniejszości*, [w:] A. Assmann, *Między historią a pamięcią*, *op. cit.*, s. 58-73; J. Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018; M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

[6] J.H. Liu, D.J. Hilton, *How the Past Weighs on the Present. Social Representations of History and Their Role in Identity Politics*, „British Journal of Social Psychology" 2005, vol. 44, s. 537-556.

dzieli na cykle oraz określa jej początek, kierunek i znaczenie. To właśnie w tej skonstruowanej przeszłości osadzone są wydarzenia, postacie i doświadczenia. Odwołując się do niej, grupy etniczne mogą odkrywać wartości, symbole oraz kulturową wiedzę, a także potwierdzać ciągłość swojego istnienia. W tym kontekście kluczową rolę odgrywa pamięć społeczna, która przechowuje i utrwala przeszłość. Pamięć kolektywna jako forma reprezentacji dawnych wydarzeń manifestuje się w tradycji, mitach, historii oraz w materialnych i kulturowych artefaktach oraz działaniach[7]. Istotnym aspektem jest zarówno pamięć komunikacyjna, przekazywana w relacjach międzypokoleniowych, jak i pamięć kulturowa, utrwalona w nośnikach materialnych i rytualnych[8].

Celem tego artykułu jest pokazanie, jak społeczność tatarska[9] w Polsce budowała i buduje swoją pamięć kolektywną, jak używa historii, miejsc pamięci czy elementów kultury materialnej[10]. Są one elementem i wyrazem długoletnich społecznych doświadczeń zarówno członków tej społeczności, jak i procesów tworzenia czy wynajdywania tych kulturowych zasobów przez działaczy i praktyków kulturowych i ma służyć kształtowaniu pewnych pożądanych, z punktu celów grupowych, wizji czy modeli świata, podzielanych właśnie w obrębie pewnej wspólnoty pamięci. Istotnym pytaniem, na które odpowiedź ma dać ten artykuł, jest kwestia, czy w przypadku tatarskiej społeczności można właściwie mówić o powstaniu i funkcjonowaniu wspólnoty pamięci. Według Jana Assmana tożsamość grupowa kształtuje się poprzez poczucie przynależności do danej wspólnoty, wynikające ze współuczestnictwa w określonym rozumieniu przeszłości. Tożsamość ta jest więc konstruowana na podstawie tej interpretacji i przejawia się w postrzeganiu grupy jako spójnej całości, z którą jej członkowie mogą się utożsamiać[11]. Wspólnota etniczna bez pamięci o własnej kulturowej historii i bez pewnej kontynuacji tej przeszłości w obecnych działaniach, projektach tożsamościowych czy ideologiach staje się wręcz niewyobrażalna[12].

---

7 B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

8 J. Assmann, *op. cit.*

9 Tatarzy polscy są uznaną ustawowo mniejszością etniczną w Polce. Zgodnie z danymi z ostatniego spisu powszechnego z 2021 roku liczy ona 5295 osób.

10 P. Nora, *Między pamięcią a historią: les lieux de mémoire*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia" 2011, nr 105, s. 20-27.

11 J. Assmann, *op. cit.*

12 *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. A. Erll, A. Nünning, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008.

W głównej części tekstu zostaną opisane dwa typy pamięci, idąc za propozycją Assmanów. Pamięć komunikacyjna, która ukazuje się w wypowiedziach uczestników badań jakościowych, przekazywana międzypokoleniowo, oraz pamięć kulturowa, funkcjonująca przede wszystkim w kontekście jej materialnych nośników – tutaj będzie to kwartalnik „Przegląd Tatarski".

Wzięcie pod uwagę tych dwóch zbiorów danych pozwoli na ukazanie, w jaki sposób przeszłość, historia, pamięć są konstruowane, selekcjonowane i wykorzystywane w narracjach tożsamościowych czy tekstach, np. w prasie etnicznej mającej nie tylko informacyjny, ale też formacyjny charakter[13].

Pierwszy rodzaj danych pochodzi z badań, które intensywnie prowadziłam przede wszystkim w latach 90. XX oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku. Interesowały mnie wtedy przede wszystkim kwestie tożsamościowe (etniczna, narodowa, religijna), a pytania o przeszłość, pamięć pojawiały się na marginesie innych rozważań. Wyniki wskazanych analiz ukazały się przede wszystkim w książce *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna* (1999) oraz w artykule *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym* (2006)[14].

Dla dzisiejszych rozważań wybór tego zbioru danych ma szczególne znaczenie. Poza ich wagą merytoryczną, istotny jest czas historyczny, kiedy je zbierano podczas wywiadów pogłębionych. Wczesne lata 90. to w Polsce okres głębokich przemian społeczno-politycznych, w których uczestniczyły także mniejszości, powoli nabierając swej podmiotowości, zdolności do mówienia własnym głosem o swoich sprawach. W tamtym czasie w wypowiedziach badanych dała się słyszeć niepewność co do odrębnego kulturowo charakteru grupy, poczucie zapomnienia własnego dziedzictwa. Okres PRL-u okazywał się czasem straconym dla kultury tatarskiej, która zachowała się, zdaniem jej członków, przede wszystkim w sferze religii, rytuałach, obyczajach i wiedzy. Tak więc procesy demokratyzacji pamięci, o których pisała Kaja Kaźmirska, zaczęły docierać do Polski i objęły zarówno grupy mniejszościowe, jak i dominującą[15].

Można powiedzieć, że materiał zebrany w latach 90. pokazuje pewien punkt wyjścia procesów odbudowywania pamięci w tej społeczności, po kilkudziesięciu

---

[13] J. Assmann, *op. cit.*

[14] K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Universitas, Kraków 1999; eadem, *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiązek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 205-213.

[15] K. Kaźmierska, *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo" 2007, t. 51, nr 2, s. 3-23.

latach prawie że milczenia. Wywiady z tamtych lat dostarczają informacji o indywidualnych i rodzinnych narracjach pamięciowych, pokazując, jak jednostki i ich rodziny konstruowały i komunikowały przeszłość.

Ponieważ w późniejszych latach nie kontynuowałam badań terenowych, a nadal byłam zainteresowana tatarskim dyskursem pamięciowym, postanowiłam sięgnąć do dostępnego dla wszystkich od 2009 roku kwartalnika „Przegląd Tatarski". Jak piszą twórcy, jest on miejscem dla ukazywania tatarszczyzny w szerokim spektrum. Można powiedzieć, że „Przegląd Tatarski" jest typowym przykładem etnicznej prasy tworzonej pod patronatem grupy, dla grupy i w dużej mierze przez członków grupy. Jak czytamy, „«Przegląd Tatarski» to czasopismo etnicznej mniejszości tatarskiej", „to pismo nasze, wspólne: zapraszamy nie tylko do czytania, ale również do współtworzenia jego zawartości" (http://bibliotekatatarska.pl/przeglad-tatarski). Należy też dodać, że oprócz wersji papierowej na stronie internetowej dostępna jest jego wersja cyfrowa (http://bibliotekatatarska.pl/przeglad-tatarski), co znacząco poszerza krąg potencjalnych odbiorców.

Media etniczne, a przykładem takiego jest „Przegląd Tatarski", potencjalnie odgrywają kluczową rolę w funkcjonowaniu społeczności, które je tworzą, ponieważ umożliwiają im zabranie głosu, często pomijanego lub marginalizowanego w głównym nurcie medialnym[16]. Co więcej, pozwalają one na konfrontację ze stereotypami i uproszczonymi przedstawieniami danej grupy, jakie pojawiają się w źródłach dominujących[17]. Dzięki temu wspólnoty etniczne zyskują przestrzeń do kreowania własnych narracji – nie tylko formułowanych ich własnym językiem, ale przede wszystkim takich, które wzmacniają i podtrzymują ich poczucie tożsamości etnicznej oraz więzi wewnętrzne. Za Viswanathem i Arorą wskazuje się na jej pięć podstawowych funkcji[18]. Jest to funkcja informacyjna, dalej ta związana z transmisją kulturową, także jako strażnika opinii, i ta wynikająca z wzmacniania wspólnoty oraz jako facylitatora w procesach wchodzenia w obręb społeczeństwa przyjmującego[19].

---

16 J. Budarick, *Ethnic Media and Counterhegemony. Agonistic Pluralism, Policy, and Professionalism*, „International Journal of Communication" 2018, no. 12, s. 2406-2420.

17 M.D. Matsaganis, V.S. Katz, S.J. Ball-Rokeach, *Understanding Ethnic Media. Producers, Consumers, and Societies*, Sage, London 2011.

18 P. Viswanath, P. Arora, *Ethnic Media in the United States. An Essay on their Role in Integration, Assimilation, and Social Control*, „Mass Communication and Society" 2000, no. 3 (1).

19 *Ibidem*.

„Przegląd Tatarski" reprezentuje instytucjonalny poziom pamięci, czyli sposób, w jaki tożsamość Tatarów jest budowana i interpretowana w oficjalnych publikacjach.

PAMIĘĆ KOMUNIKACYJNA

W wywiadach ukazywały się indywidualne narracje o pochodzeniu, tradycjach rodzinnych, migracjach, marginalizacji Tatarów. Jak wspominałam, w książce *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna* można znaleźć obszerniejsze, choć niewyczerpujące analizy problemu pamięci tatarskości. Tutaj nawiążę do tych treści i rozpocznę od tego, co rozmówcy mówili o pamięci rodzinnej[20].

W swych wypowiedziach skupiali się na budowaniu pamięci o historii rodziny. Ważny był dla nich fakt przekazu pokoleniowego, zwłaszcza historii wcześniejszych pokoleń rodziny. Seniorzy – dziadkowie i rodzice – odgrywali kluczową rolę w utrwalaniu opowieści o przeszłości rodu, rodziny. Jak mówi jeden z respondentów: „Dziadek zawsze opowiadał, że nasz ród walczył u boku Sobieskiego, że nie byliśmy zwykłymi ludźmi, ale wojownikami, którzy bronili tej ziemi"[21]. Podobnie inny rozmówca zaznacza: „Mój ojciec zawsze powtarzał, że musimy pamiętać, skąd pochodzimy, kim byli nasi pradziadowie. To oni zbudowali to, co mamy dziś".

W wielu domach zachowała się dokumentacja rodowa, którą chętnie pokazywano podczas rozmów i która prowokowała do opowieści na temat przeszłości. Znajdowały się w niej publikacje, zwłaszcza międzywojenne, jak na przykład herbarze tatarskie, pielęgnowane jako pamiątka o rodzinie, jej przeszłości, zaświadczające o jej pochodzeniu, często też o szlacheckim statusie. W wielu domach znajdowały się stare dokumenty, fotografie i listy przodków, które stanowiły materialne dowody ciągłości rodu. „Mamy w domu stary dokument nadania ziemi jeszcze z czasów Sobieskiego, to dowód na to, że zawsze byliśmy lojalni wobec Polski".

Podkreślano także, że pielęgnowaniu pamięci o przeszłości służą spotkania rodzinne oraz uroczystości religijne, podczas których członkowie grupy podkreślają ciągłość tatarskich korzeni i lojalność wobec Rzeczypospolitej. Wspomnienia rodzinne były przekazywane podczas świąt religijnych i spotkań przy

---

[20] K. Warmińska, *Tożsamość…*

[21] Cytaty pochodzą z wywiadów zebranych podczas badań w latach 90. i 2000. Częściowo opublikowane w K. Warmińska, *Tatarzy polscy…*

grobach przodków: „Na Każdym Kurban Bajram chodziliśmy na mizar i ojciec opowiadał nam, kto tutaj leży, kim był i jakie miał zasługi". Tego rodzaju praktyki miały na celu nie tylko przekazanie wiedzy historycznej, ale również wzmacnianie poczucia przynależności do wspólnoty tatarskiej.

Cmentarz jest i był kluczowym miejscem wspominania, widomym znakiem tych, którzy odeszli, o powiązaniach rodzinnych, będących elementem pamiętania[22]. Odwiedzanie cmentarzy wiązało się, jak mówili badani, z koniecznością komemoracji przodków, członków rodziny i towarzyszyło zwykle świętom religijnym obchodzonym co roku.

Pamięć o historii rodziny była również wzmacniana poprzez uczestnictwo w oficjalnych obchodach i uroczystościach patriotycznych organizowanych przez tatarskie organizacje kulturalne, o których opowiadano. W ten sposób historia rodu była wpisywana w szerszy kontekst pamięci zbiorowej, co pozwalało na jej przetrwanie i dalsze przekazywanie kolejnym pokoleniom.

Podczas badań prowadzone były rozmowy o przeszłości Tatarów jako społeczności. Pojawiły się, gdy pytałam o historię grupy i jej pochodzenie. Wobec tak postawionego zadania niektórzy czuli się bezradni, nie mogąc jasno opisać genezy grupy. „Skąd my jesteśmy? No, kiedyś mówiono, że z Krymu, ale potem ktoś powiedział, że może jednak z Kazania..." Inni zaś nawiązywali do wiedzy historycznej i kluczowych dla niej wydarzeń, w których uczestniczyli Tatarzy. Częstokroć odwoływano się do postaci i chwil z dawnej historii, sięgającej kilkaset lat wstecz, i do tej nowszej. Wypowiedzi opierano na dostępnej literatury historycznej traktującej o Tatarach polskich, znajdującej się w domowych biblioteczkach.

Do najczęściej wspominanych wydarzeń należały najazdy tatarskie na Europę w XIII wieku, w tym bitwa pod Legnicą (1241): „Wiem, że w 1240 była bitwa pod Legnicą. To był pierwszy najazd tatarski. To się wiąże z Czyngis Chanem". Dalej ważnym elementem historii było przybycie i osiedlenie Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim (XIV–XV w.), przypisywane księciu Witoldowi: „Król, jak była wojna, to był książę Witold i on tych Tatarów, którzy chcieli zostać, tu osiedlił". Momentem historycznym o kluczowym znaczeniu była w ich przekonaniu **bitwa pod Grunwaldem (1410)** i udział w niej oddziałów tatarskich: „Ród S. jest z czasów bitwy pod Grunwaldem. S. brali w niej udział". **Punktem zwrotnym dla dzisiejszych Tatarów, celebrowanym, upamiętnianym symbolicznie**

[22] A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie" 2008, nr 4 (112), s. 11-20.

było osiadanie Tatarów na ziemiach Rzeczypospolitej za Jana III Sobieskiego (XVII w.): „To Sobieski nadał wszystkie dobroci dla nas i te meczety, które mamy". Wspominano też udział Tatarów w innych bitwach toczonych przez Rzeczpospolitą. „Moi przodkowie zawsze byli wojownikami. Służyli królowi i za to dostawali ziemię".

Atrybutem przeszłych pokoleń Tatarów była – według dzisiejszych członków społeczności szczególnie przez nich podkreślana – lojalność wobec Rzeczypospolitej. Uczestnicy badań wielokrotnie wspominali, że ich przodkowie byli przede wszystkim żołnierzami, którzy walczyli w obronie kraju (w tym rozumieniu Polski). Jak zauważa jeden z respondentów: „Tatarzy to nie byli najemnicy, oni bronili Polski jak swojego domu". W podobnym tonie inny badany zaznacza: „Mój dziadek mówił, że my tu zawsze byliśmy, a nasza lojalność wobec Polski była niezachwiana".

Powodem do dumy z własnej przeszłości historycznej był fakt, na co zwracało uwagę wielu rozmówców, posiadania przez niektóre rodziny przywilejów tatarskich, wojskowych i szlacheckich. Rody tatarskie były dumnie wspominane jako te, które miały ziemię i herby. Jeden z respondentów zauważył: „Mamy swoje herby, nazwiska, wszystko to świadczy o naszej historii". Inny dodał: „Tatarzy byli częścią polskiej szlachty, ale niektórzy o tym zapominają". Według części rozmówców etos szlachecki nie tylko czynił ich wyjątkowymi, ale też podkreślał ciągłość pokoleniową.

Przeszłość kojarzono też z rytuałami religijnymi, które pozwoliły, zdaniem rozmówców, podtrzymać grupę, nie pozwoliły jej się rozpaść. Jak mówił jeden z badanych: „Dziadek zawsze opowiadał, że bez meczetu i modlitwy to Tatar nie jest Tatarem". Podkreślano również specyfikę tatarskiego islamu, który na przestrzeni wieków dostosował się do warunków polskich. „W domu zawsze była tradycja, że na święta pieczemy ciasto po tatarsku".

Uczestnicy badań wspominali, że odczuwają swoją marginalność w społeczeństwie polskim, o swoistym zapomnieniu, że istnieją. Wskazywano, że choć Tatarzy wnieśli duży wkład w historię Polski, ich historia jest często pomijana: „Dzisiaj mało kto wie, że Tatarzy walczyli pod Grunwaldem czy pod Wiedniem".

Wszystkie te wątki składają się na obraz polskich Tatarów jako grupy historycznie znaczącej, lojalnej wobec Polski, ale również walczącej o zachowanie swojej tożsamości w obliczu asymilacji i zapomnienia.

PAMIĘĆ KULTUROWA

Wydawany od 2009 roku kwartalnik „Przegląd Tatarski" stanowi ważne źródło informacji o historii i kulturze Tatarów. Artykuły pisane przez członków społeczności pozwalają na przedstawienie historii z ich własnej perspektywy, co jest istotne w kontekście walki o uznanie, walki ze stereotypami i uproszczonymi wizerunkami, które często pojawiają się w mediach mainstreamowych. Czasopismo jest miejscem, gdzie Tatarzy mogą prezentować własne narracje historyczne, a także akcentować ważne dla społeczności momenty i miejsca. Traktuję to źródło jako platformę, na której toczy się wspominana wyżej polityka tożsamościowa, swoista walka o uznanie tatarskiej społeczności w kształcie uznawanym i pożądanym przez członków grupy, a szczególnie jej elity.

Artykuły publikowane w miesięczniku dotyczą różnych aspektów życia tatarskiego, w tym historii, kultury, tradycji oraz współczesnych wyzwań. W ten sposób media etniczne stają się narzędziem do budowania i podtrzymywania poczucia etnicznej tożsamości oraz więzi społecznych wśród Tatarów. Warto zwrócić uwagę na różnorodność tematów poruszanych w kwartalniku. Publikacje dotyczą zarówno historii osadnictwa tatarskiego, jak i współczesnych problemów, z którymi boryka się społeczność. Artykuły zawierają często osobiste wspomnienia, ilustrujące, jak przeszłość wpływa na życie Tatarów w Polsce. Przykłady artykułów, które prezentują wizję przeszłości Tatarów, pokazują, jak ważne jest dla nich zachowanie pamięci o swoich korzeniach.

Jednym z dominujących tematów dotyczących przeszłości jest rola Tatarów w polskiej historii wojskowej. Na łamach „Przeglądu Tatarskiego" często podkreśla się udział Tatarów w kluczowych wojnach i bitwach, takich jak: bitwa pod Grunwaldem (1410) – wspomina się przy tym Władysława Jagiełłę i obecność tatarskich wojowników w wojsku za jego panowania; bitwa pod Wiedniem (1683) – eksponuje się udział tatarskich oddziałów po stronie Jana III Sobieskiego; udział w wojnach napoleońskich – podkreśla się wkład tatarskich ułanów w walki w XIX wieku; II wojna światowa – szczególnie istotnym elementem narracji jest walka Tatarów w kampanii wrześniowej oraz ich służba w Armii Krajowej i represje, jakich doświadczyli w czasach PRL-u[23]. O tym wszystkim można było słyszeć podczas badań z lat 90.

[23] W przypisach odnoszę się do poszczególnych numerów, gdzie pierwsza liczba oznacza kwartał, druga rok wydania. Na przykład w numerach PT 4/2011; PT 3/2010; PT 3/2021.

Ta wojskowa historia ma umacniać wizerunek grupy jako wiernych obrońców Rzeczypospolitej w wielu kluczowych momentach dziejów Polski. Narracja ta nie tylko utrwala wizerunek Tatarów jako lojalnych obywateli Rzeczypospolitej, ale także legitymizuje ich obecność w polskim krajobrazie historycznym.

> Przed nami rok 2020: rok szczególny, bowiem obchodzimy w nim setną rocznicę Bitwy Warszawskiej, zwanej Cudem nad Wisłą [...]. Od samego początku nie zabrakło w niej polskich Tatarów, a także przedstawicieli muzułmańskich narodów Kaukazu, którzy już u siebie zapoznali się z bolszewickim terrorem. Walczyli w szeregach Jazdy Tatarskiej, Pułku Tatarskiego Ułanów, Dywizjonu Mahometańskiego oraz w rozlicznych jednostkach wszystkich rodzajów broni Wojska Polskiego[24].

Podobnie, w innych numerach pojawia się narracja o „naszych ułanach, naszych żołnierzach polskich Tatarach" jako zbiorowym bohaterze historii. Jest to strategia podkreślająca zakorzenienie społeczności tatarskiej. W „Przeglądzie Tatarskim" pojawiają się różnorodne narracje dotyczące przeszłości Tatarów[25].

Wiele artykułów koncentruje się na konkretnych postaciach, które odegrały istotną rolę w historii polskich Tatarów[26]. Ci, którzy służyli w polskich formacjach wojskowych, są wspominani z szacunkiem i czcią. Narracje te nie tylko przyczyniają się do budowania poczucia dumy, bo taki zamiar wyraźnie uwidacznia się w artykułach, ale mają także pomagać w walce ze stereotypami i uprzedzeniami wobec tej mniejszości. Wspólne przeżycia polskie i tatarskie, takie jak wojny czy migracje, mają podkreślać więź z polskością. Chęć jej umacniania ujawnia się poprzez literaturę, sztukę czy wydarzenia kulturalne. Polscy Tatarzy chcą nie tylko zachować pamięć swojej historii i tradycji, ale też swoje miejsca w polskości, również w jej wymiarze militarnym i politycznym (zasługi Tatarów dla państwa polskiego).

Kreowanie miejsc pamięci oraz obchodzenie rocznic to kolejne aspekty, które odgrywają ważną rolę w tatarskiej wizji przeszłości, jak widać na łamach czasopisma. Można się powiedzieć, że komemoracje dawnych wydarzeń oraz postaci

---

[24] M. Czachorowski, *Pamiętajmy o naszych ułanach*, „Przegląd Tatarski", nr 1, 2020, s. 11.

[25] PT 1/2012; PT 3/2016; PT 1/2017; PT 2/2019; PT 1/2020.

[26] Jakub Tarak Murza Buczacki (PT 1/2010), Stefana Bielak (PT 2/2010; PT 2/2016), Aleksander Sulkiewicz (PT 4/2016; PT 2/2020), Jakub Azulewicz (PT 2/2009), Jakub Szynkiewicz (PT 2/2011), Józef Korycki (PT 3/2012).

historycznych służą nie tylko zachowaniu pamięci o przeszłości, ale także budowaniu więzi między pokoleniami. W „Przeglądzie Tatarskim" wspominane są i wizualnie utrwalane miejsca związane z tatarskim osadnictwem na terenach Litwy czy Białorusi, co pozwala zakotwiczyć tatarskość w konkretnej przestrzeni geograficznej. Utrwalana w ten sposób tożsamość przestrzenna zdaje się wzmacniać poczucie odrębności. Miejsca te stają się symbolami przynależności i ciągłości, a ich obecność w przestrzeni publicznej przypomina o historii Tatarów w Polsce. Obchody rocznic takich jak 330-lecie osadnictwa Tatarów na Podlasiu są okazją do refleksji nad przeszłością oraz do budowania więzi społecznych wśród Tatarów, o czym czytamy w czasopiśmie. Poprzez treści w nim zawarte kwartalnik tworzy przestrzenną mapę tatarskiej tożsamości, łącząc pamięć historyczną z konkretnymi miejscami. Powracanie pamięcią do kiedyś porzuconych, a od kilku lat odnowionych miejsc, jakimi są cmentarze w Zastawku i Studziance na Lubelszczyźnie, pozwala dbać o przestrzenie, które zakorzeniają tatarskość. „Cmentarze w Zastawku i Lebiedziewie to miejsca ponownie odkryte przez współczesnych Tatarów. Wzmacniają one poczucie zakorzenienia, stanowiąc fizyczny dowód naszej obecności na tych ziemiach"[27].

Bardzo istotny i powracający na stronach kwartalnika jest wątek dotyczący legitymizacji obecności Tatarów w miejscu ich przybycia i osiedlenia. W „Przeglądzie Tatarskim" często pojawia się fraza „My już jesteśmy 600 lat tu", która pełni funkcję mitu założycielskiego polskich Tatarów. Jest to strategia narracyjna, która ma wzmacniać poczucie ciągłości i przynależności do polskiego społeczeństwa.

Fraza '600 lat tu' pozostaje istotnym symbolem tożsamości grupowej, jednak jej interpretacja ewoluuje wraz z nowymi pokoleniami Tatarów. Dziś pamięć o tatarskiej historii nie jest jedynie statycznym zapisem, ale dynamicznym procesem, który dostosowuje się do aktualnych potrzeb społeczności i jej relacji z większością społeczną.

Stwierdzenie to jest kluczowe dla negocjowania miejsca Tatarów w Polsce – podkreśla ich historyczne zakorzenienie.

Niektóre artykuły zawarte w kwartalniku przybierają charakter wspomnień. Ten sposób pamiętania obejmuje publikowane teksty pisane dawniej, często o naturze osobistej, traktujące o tych, którzy odeszli niedawno lub w odległej przeszłości, a którzy są przywoływani ze względów sentymentalnych lub

[27] Na przykład PT 3/2009; PT 1/2010; PT 1/2018.

w kontekście ich rangi dla grupy. Specjalne miejsce zajmują też nekrologi, które nie tylko informują o czyimś odejściu, ale są memorandum dotyczącym rodzinnych związków i zasług dla społeczności.

Wizja przeszłości konstruowana w kwartalniku jest dynamiczna i wielowymiarowa. Z jednej strony podkreśla wielowiekową lojalność Tatarów wobec Polski, z drugiej – eksponuje ich religijną i kulturową odrębność. Jednocześnie umożliwia reinterpretację tożsamości tatarskiej w zależności od kontekstu historycznego i politycznego. Można powiedzieć, że historia i przeszłość są tu zarówno narzędziem integracji, jak i sposobem na walkę o widoczność i uznanie w społeczeństwie większościowym.

CZY WSPÓLNOTA PAMIĘCI?

Analizując treści i wątki ulokowane w pamięci komunikacyjnej, a odtworzonej na bazie wywiadów i tej dużo bardziej rozbudowanej na łamach „Przeglądu Tatarskiego", dostrzegamy podobieństwa i swoistą spójność narracyjną. Tym, co było komunikowane i co zostało utrwalone materialnie, jest jedna opowieść dotycząca przodków, wojskowej przeszłości i wartości religijnych. Wątki podejmowane trzydzieści lat temu przez moich rozmówców i te funkcjonujące na łamach pisma od kilkunastu lat zazębiają się, zdają się stanowić elementy tej samej opowieści o Tatarach. Trudno orzec, co gwarantuje tę wspólność, czy to trwałość komunikowanych i przekazywanych międzypokoleniowo treści, czy wpływ medium na to, co i jak jest pamiętanie przez jego użytkowników. Zapewne można mówić o sprzężeniach zwrotnych, wzajemnym wspieraniu, odtwarzaniu czy wytwarzaniu tatarskości na przestrzeni lat.

Podsumowując, przyglądając się tatarskiej społeczności w kontekście używania przeszłości czy historii przez jej członków, ale też podmioty zorganizowane, należy wskazać, że jak i inne grupy mniejszościowe używa ona historii do legitymizacji swojej obecności w danym kraju, tu w Polsce. Tatarzy posługują się określoną narracją historyczną w celu ugruntowania swojej pozycji. Istotny jest tu motyw podkreślający długowieczną obecność, wkład w historię i dobrostan Polski – szczególne podkreślanie udziału Tatarów w kluczowych momentach dziejowych (bitwa pod Grunwaldem, bitwa pod Wiedniem, wojny napoleońskie, II wojna światowa). Ważnym wątkiem jest też akcentowanie lojalności wobec państwa większościowego – Tatarzy nie są grupą, która dystansuje się od polskiego państwa, jak twierdzili moi badani, lecz wręcz przeciwnie – konstruują swoją historię wokół idei współtworzenia Rzeczypospolitej. „Jesteśmy tutaj od

ponad 600 lat, zawsze wierni Rzeczypospolitej". W ten sposób mogą podkreślać swoją integrację, unikając oskarżeń o „obcość" np. w kontekście religijnym.

Zgodnie z klasyczną ideą Fredrika Bartha (1969) grupy etniczne definiują się nie tylko poprzez obiektywne cechy kulturowe, ale także przez utrzymywanie granic grupowych[28]. Pamięć o przeszłości jest więc sposobem na budowanie granic grupy. Tatarzy, podobnie jak inne mniejszości, podkreślają swoją specyfikę, eksponując unikatowe, ich zdaniem, dla mniejszości mieszkających w Polsce oddanie dla tego kraju obecnie i przez wieki. Odrębność opiera się też na religijności, która jest, jak pokazują inne badania, swojska, tatarska, a nie obca. Meczety oraz mizary w Kruszynianach i Bohonikach pełnią funkcję symbolicznych centrów tożsamościowych. Kultura tatarska, patrząc z perspektywy zewnątrzgrupowej, nabrała w ostatnich dekadach impetu, rozwija się, instytucjonalizuje, staje się widoczna w przestrzeni społecznej. Jednym z ważnych elementów budujących granice, grupową specyfikę i odrębność jest tatarska kuchnia, która pokazuje nie tylko istnienie tradycyjnych potraw, ale też mających swe korzenie w przeszłości teraz kultywowanej przez kolejne pokolenia. W „Przeglądzie Tatarskim" publikowano m.in. przepisy kucharskie na tatarskie potrawy. Tatarzy pielęgnują swoje dziedzictwo poprzez przekazywanie praktyk kulinarnych z pokolenia na pokolenie.

Ciekawym rysem mniejszości tatarskiej w kontekście procesów pamięci jest też słabe zaangażowanie polityczne na przykład w walkę o swoje prawa. Uzyskawszy w 2005 roku na mocy Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym pozycję mniejszości etnicznej, zdają się akceptować to położenie, a na pewno go nie kontestują, niektórzy zaś przedstawiciele grupy mówią wprost o jej zbawiennym wpływie na grupę tatarską. Badacze wskazują, że tożsamość mniejszościowa często jest tworzona w opozycji do grupy dominującej[29]. W przypadku Tatarów ta opozycja nie jest silna – ich historia funkcjonuje wewnątrz polskiego paradygmatu historycznego, a nie przeciwko niemu.

Pamięć ta znajduje swoje odzwierciedlenie w licznych narracjach medialnych, publikacjach historycznych oraz działalności organizacji tatarskich. Tatarskie elity od lat pracują nad konstrukcją pamięci historycznej, selektywnie wybierając kluczowe elementy, które podkreślają zarówno ich przynależność do polskiej wspólnoty narodowej, jak i ich odmienność etniczną. Ten sposób zarządzania

---

[28] F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.

[29] R. Brubaker, *op. cit.*

przeszłością pozwala na jednoczesne utrzymanie statusu mniejszości etnicznej oraz włączenie się w dominującą narrację historyczną.

Analizując w tym tekście tatarski przykład, sięgnęłam jedynie do wybranych źródeł, zapewne istotne byłoby powtórzenie badań nad etnicznością tej grupy w kontekście zagadnień związanych z pamięcią, jej konstruowaniem przez członków grupy, ideologów i podmioty zinstytucjonalizowane. Praca nad tatarską etnicznością trwa intensywnie, o czym świadczą chociażby liczne publikacje umieszczone na stronie bibliotekatatarska.pl. Przyszłe badania pozwolą zapewne odkryć kolejne warstwy współczesnej tatarskości.

BIBLIOGRAFIA

Assmann A., *O medialnej historii pamięci kulturowej*, [w:] A. Assmann, *Między historią a pamięcią*, tłum. K. Sidowska, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 127-143.

Assmann A., *Pamięć magazynująca i funkcjonalna w historii i teraźniejszości*, [w:] A. Assmann, *Między historią a pamięcią*, tłum. K. Sidowska, red. M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 58-73.

Assmann A., *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, [w:] *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, tłum. P. Przybyła, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 101-142.

Assmann J., *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969.

Bauman Z., *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

Brubaker R., *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.

Budarick J., *Ethnic Media and Counterhegemony. Agonistic Pluralism, Policy, and Professionalism*, „International Journal of Communication" 2018, no. 12, s. 2406-2420.

Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, tłum. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.

Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook, eds. A. Erll, A. Nünning, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2008.

Czachorowski M., *Pamiętajmy o naszych ułanach*, „Przegląd Tatarski" 2020, nr 1, s. 11.

Eriksen T.H., *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

Erll A., *Kultura pamięci. Wprowadzenie*, tłum. A. Teperek, posłowie i red. naukowa M. Saryusz-Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

Ethnic Media in the Digital Age, eds. S.S. Yu, M.D. Matsaganis, Routledge, New York–London 2019.

Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Kaźmierska K., *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008.

Kaźmierska K., *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo" 2007, t. 51, nr 2, s. 3-23, DOI: 10.35757/KiS.2007.51.2.1.

Kaźmierska K., *Współczesna pamięć komunikacyjna i kulturowa. Refleksja inspirowana koncepcją Jana Assmanna*, [w:] *Kultura jako pamięć. Posttradycjonalne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012.

Le Goff J., *Historia i pamięć*, tłum. A. Gronowska, J. Stryjczyk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

Liu J.H., Hilton D.J., *How the Past Weighs on the Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics*, „British Journal of Social Psychology" 2005, vol. 44, s. 537-556, DOI: 10.1348/014466605X27162.

Macdonald S., *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*, tłum. R. Kusek, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2021.

Maier Ch., *Gorąca pamięć... zimna pamięć*, „ResPublika Nowa" 2001, nr 7, s. 29-35.

Matsaganis M.D., Katz V.S., Ball-Rokeach S.J., *Understanding Ethnic Media. Producers, Consumers, and Societies*, Sage, London 2011.

Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2014.

Nijakowski L.M., *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

Nora P., *Między pamięcią a historią: les lieux de mémoire*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, „Didaskalia" 2011, nr 105, s. 20-27.

Nowak J., *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011.

Olick J.K., *Collective Memory. The Two Cultures*, „Sociological Theory" 1999, no. 17 (3), s. 333-348, DOI: 10.1111/0735-2751.00083.

Olick J.K., Robbins J., *Social Memory Studies. From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*, „Annual Review of Sociology" 1998, no. 24, s. 105-140, DOI: 10.1146/annurev.soc.24.1.105.

Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009.

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2006.

Sikora S., *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty" 1986, nr 1–2, s. 64-85.

Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

Szacka B., *O pamięci społecznej*, „Znak" 1995, nr 5, s. 68-76.

Szpociński A., *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie" 2008, nr 4 (112), s. 11-20.

The Collective Memory Reader, eds. J.K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, D. Levy, Oxford University Press, Oxford–New York 2011.

Warmińska K., *Pamięć społeczna w walce o uznanie w społeczeństwie wielokulturowym*, [w:] *Wzory wielokulturowości we współczesnym świecie*, red. K. Golemo, T. Paleczny, E. Wiązek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 205-213.

Warmińska K., *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Universitas, Kraków 1999.

Abstract

POLISH TATARS – PAST, MEMORY, AND ETHNICITY

This article explores the interconnections between ethnicity, memory, and the past in the context of the Polish Tatar community. Drawing on theoretical frameworks of collective and cultural memory, it examines how historical narratives are constructed and employed to define ethnic identity. The study analyzes two primary

sources of memory transmission: communicative memory, derived from qualitative interviews conducted in the 1990s and early 2000s, and cultural memory, as represented in the ethnic periodical "Przegląd Tatarski". The findings highlight how Polish Tatars selectively recall historical events, emphasizing their military contributions and long-standing loyalty to Poland, while also negotiating their distinct religious and cultural heritage. The analysis suggests that memory functions as a key mechanism in maintaining ethnic boundaries and legitimizing the group's presence within the national historical discourse. The research contributes to broader discussions on minority identity formation and the role of memory institutions in shaping ethnic belonging.

Keywords: past, memory, ethnicity, history, Polish Tatars

Peregrynacje międzykulturowe, s. 121–148
https://doi.org/10.12797/9788383683003.08

Małgorzata Kołaczek, Joanna Talewicz
Fundacja W Stronę Dialogu
malgorzata@fundacjawstronedialogu.pl
joanna@fundacjawstronedialogu.pl

ALE STRACH, KTÓRY BYŁ W TOBIE, PRZEPŁYWA DO DZIECI Z MLEKIEM MATKI – MILCZENIE I MIĘDZYPOKOLENIOWA TRAUMA ROMÓW I SINTI

Dlaczego kładę tak silny nacisk na czasowy charakter traumy? Ponieważ istotą traumy jest to właśnie, że zawsze wydarza się „za wcześnie", jej rozumienie natomiast zawsze przychodzi „za późno": ludzkie Ja istnieje w stanie desynchronizacji, w wiecznej kondycji opóźnienia, kiedy nic nie dzieje się „w czas"[1].

Trauma jako pojęcie coraz częściej pojawia się w przestrzeni publicznej. Możemy obecnie obserwować kształtowanie się coraz większej świadomości zarówno na temat przyczyn i skutków traumy dla jednostki, jak i symptomów jej występowania. W tym kontekście szczególnie może zaskakiwać fakt, że trauma

[1] A. Bielik-Robson, *Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5, s. 25.

w kontekście zbiorowości, a szczególnie trauma kulturowa, jest tak niedostatecznie zbadana i dyskutowana w naukach społecznych oraz to, że trauma jest bardzo różnie rozumiana i interpretowana. Wpływ na różnorodne ujmowanie traumy ma bez wątpienia to, że jest ona pojęciem interdyscyplinarnym, czy – może bardziej właściwie – transdyscyplinarnym. Czy jednak mówimy o teorii traumy czy traumie np. w psychoterapii, psychiatrii, filmoznawstwie czy naukach społecznych (i to nie tylko w psychologii), często wracamy do koncepcji twórcy psychoanalizy – Zygmunta Freuda[2], którego postrzeganie traumy uległo z czasem modyfikacji i stało się bardziej kompleksowe. Freud widział ją jaką swoistą ranę umysłu powstałą na skutek niespodziewanego wydarzenia, którego umysł w danym momencie nie był w stanie pojąć, przetworzyć bądź zwerbalizować i które później powtarza aż do momentu, gdy to ekstremalne zdarzenie nie zostanie przepracowane. Jego druga teoria źródeł lęku z lat 20. XX wieku stanowi jedną z podstaw dzisiejszego rozumienia traumy w psychoanalizie i wielu innych dyscyplinach naukowych, jak również w rozwijanych od lat 90. XX wieku studiach nad traumą (*trauma studies*).

Rozumienie traumy i używanie tego pojęcia, zwłaszcza w ostatnich latach, znacznie się zdywersyfikowało. Powstało wiele definicji traumy, które – zdaniem Björna Krondorfera łączą – dwie kwestie: to, że trauma jest wynikiem poważnego naruszenia bądź nawet zniszczenia integralności jednostki, i to, że ma ona długoterminowy i chroniczny wpływ na tę jednostkę[3]. W przypadku psychiatrii i psychologii mowa jednak będzie bardziej o fizycznych i psychicznych

[2] Pojęciu traumy lub pamięci z nią związanej poświęciło też swoje rozważania wielu innych psychonanalityków, psychologów i psychiatrów, wśród których można wymienić Josepha Breuera, André Greena, Melanie Klein, Michaela Rothberga, Cathy Caruth, Shoshanę Felman, Goeffreya Hartmana, Caroline Garland i wielu innych. Zob. więcej: E. Bohomolec, *Lęk w myśleniu psychoanalitycznym – wybrane zagadnienia*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii" 1994, nr 3, s. 19-28; M. Fitzgerald, A. London-Johnson, K.L. Gallus, *Intergenerational Transmission of Trauma and Family Systems Theory. An Empirical Investigation*, „Journal of Family Therapy" 2020, no. 42, s. 406-424.

[3] B. Krondorfer, *Unsettling Empathy. Intercultural Dialogue in the Aftermath of Historical and Cultural Trauma*, [w:] *Breaking Intergenerational Cycles of Repetition. A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory*, ed. P. Gobodo-Madikizela, Verlag Barbara Budrich, Opladen–Berlin–Toronto 2016, s. 91.

ranach, podczas gdy w ujęciu teoretycznym traumy kulturowej[4] i historycznej[5] będą brane pod uwagę przekazywane wspomnienia traum i efektów dyskryminacji grupowej[6]. W tym drugim ujęciu również traumatyzacja traktowana jest jako uwarunkowana kulturowo odpowiedź na traumę, której kultura nadaje znaczenie i wagę. Oba te podejścia do traumy zgadzają się również co do tego, że może ona być przenoszona pokoleniowo, jeśli nie zostanie odpowiednio przepracowana w ramach danej rodziny czy danej społeczności. Jak to stwierdziła Cathy Caruth, jedna z czołowych badaczek traumy: „międzypokoleniowe przekazywanie traumy [...] to proces, który wytwarza historię poprzez wymazanie własnego świadka"[7]. Trauma może być przekazywana zarówno międzypokoleniowo – kiedy przekazywana jest w rodzinie, jak i transpokoleniowo – przekazywana w danej społeczności niezależnie od rodzinnej historii[8]. Wiele badań nad tymi dwoma rodzajami przekazu traumy było powiązanych z badaniem traumy kulturowej i historycznej w społecznościach, które doświadczyły ludobójstwa, w tym także ludobójstwa kulturowego, przymusowych przesiedleń, przymusowej asymilacji i wykorzenienia kulturowego. Wśród nich można wymienić – poza ocalałymi z Holokaustu, od których badania rozpoczęto studia na traumą

---

4 Trauma kulturowa to według definicji Piotra Sztompki kulturowo zdefiniowana rana w tej właśnie kulturze – za: P. Sztompka, *Cultural Trauma. The Other Face of Social Change*, „European Journal of Social Theory" 2000, no. 3 (4), s. 458. Trauma kulturowa może w fundamentalny sposób zmienić kształtowanie tożsamości danej grupy bądź społeczności w momencie doświadczenia traumatycznego zdarzenia i w przyszłości oraz, w porównaniu do innych traum, może wywierać wpływ dłużej ze względu na przekazywanie jej w taki sam sposób jak inne treści kulturowe oraz odbieranie powiązanych z nią wzorców zachowań w sposób bierny i często nieświadomy – zob. więcej: D. Gailienė, *When Culture Fails. Coping with Cultural Trauma*, „Journal of Analytical Psychology" 2019, no. 64 (4), s. 530-547; *Cultural Trauma and Collective Identity*, eds. J.C. Alexander [et al.], University of California Press, Berkeley 2004.

5 Trauma historyczna jest tu rozumiana jako skumulowany pokoleniowo uraz na płaszczyźnie emocjonalnej, fizycznej i psychologicznej, powstały w wyniku traumatycznego zdarzenia doświadczonego masowo. W ramach traumy historycznej wyróżnia się również to, w jaki sposób dana społeczność reaguje na traumatyczne zdarzenie. Trauma historyczna wiąże się z doświadczeniami dyskryminacji, opresji systemu i przymusowej asymilacji w ramach struktur prawnych, edukacyjnych i religijnych – definicja za: J.A. Gameon, M.C. Skewes, *A Systematic Review of Trauma Interventions in Native Communities*, „American Journal for Community Psychology" 2020, no. 65 (1-2), s. 224.

6 B. Krondorfer, *op. cit.*, s. 91.

7 C. Caruth, *Lost in Transmission. Studies of Trauma Across Generations. Book Review*, „The International Journal of Psychoanalysis" 2014, no. 95 (2), s. 403.

8 B. Krondorfer, *op. cit.*, s. 92.

transpokoleniową w latach 60. XX wieku – ludy autochtoniczne np. w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii[9], Afroamerykanów w USA, dzieci ocalałych Japończyków po atakach bombowych podczas II wojny światowej czy – z czasów stosunkowo niedawnych – dzieci matek, które doświadczyły traumy 11 września 2001 roku, będąc w ciąży[10]. Coraz więcej badań nad epigenetyką pokazuje również, że trauma może oddziaływać na DNA człowieka. W kontekście traumy indywidualnej i zbiorowej jej skutkiem jest doświadczanie podobnej reakcji emocjonalnej na konkretne bodźce przez przedstawicieli kolejnych pokoleń społeczności, która doświadczyła traumy kulturowej bądź historycznej. Czują się oni tak, jakby sami uczestniczyli w traumatycznych wydarzeniach, mimo że nigdy nie spotkali osób ze swojej społeczności, które bezpośrednio jej doświadczyły, a czasem nawet nigdy nie słyszeli o niektórych doświadczeniach[11].

W tym tekście skupimy się na naukach społecznych i definiowaniu traumy, szczególnie zaś traumy historycznej i kulturowej, zbiorowej, i na jej międzypokoleniowym przekazie oraz zastanowimy się nad sposobami analizowania traumy w obszarze *Romani studies*. Nasze rozważania opierają się na teoriach i opracowaniach podejmujących temat traumy międzypokoleniowej. W szczególności interesująca w kontekście naszych rozważań jest teoria traumy kulturowej, która wpływa i transformuje tożsamości grup prześladowanych. Ponadto nawiązujemy do teorii postkolonialnej, którą obok studiów kobiecych i kulturowych określano „nową humanistyką". W obszarze zainteresowań nowych dyscyplin znalazły się tematy marginalizowane i wyciszone w kanonie studiów humanistycznych[12], a także „wiedza, która została zdyskwalifikowana jako nieadekwatna wobec stawianego jej zadania, zajmująca niskie miejsce w hierarchii, poniżej wymaganego poziomu poznania lub naukowości"[13]. W niniejszym artykule nawiązujemy do prac czołowych badaczy postkolonializmu

---

9 S. Isobel, M. Goodyea, T. Furness, K. Foster, *Preventing Intergenerational Trauma Transmission: A Critical Interpretive Synthesis*, „Journal of Clinical Nursing" 2019, no. 28, s. 1100-1113.

10 C.K. Adonis, *Exploring the Salience of Intergenerational Trauma among Children and Grandchildren of Victims of Apartheid-Era Gross Human Rights Violations*, „Indo-Pacific Journal of Phenomenology" 2016, no. 16 (1–2), s. 164-165.

11 E. Welford, *Healing the Fallout From Transgenerational Trauma. Supporting Clients in Making Peace With Their History*, „Transactional Analysis Journal" 2019, no. 49 (4), s. 324-325.

12 L. Gandhi, *Teoria postkoloialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 45.

13 M. Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon, tłum. C. Gordon [et al.], Pantheon, New York 1980, s. 82.

i nurtu w ramach tych studiów, który podejmuje tematykę historycznej amnezji i przywracania pamięci o przeszłości. Naszym zdaniem wykluczenie Romów z europejskiej historiografii wpisuje się w te rozważania. Co więcej, mimo że w ostatnich latach stosunkowo dużo publikowano i wnikliwie badano problematykę związaną z zagładą europejskich Romów i Sinti, tematyka traumy w tym kontekście w ogóle nie była podejmowana. Ponadto przyjrzymy się związkom pomiędzy traumą międzypokoleniową a sukcesem edukacyjnym dzieci Sinti i Romów w Niemczech, posiłkując się wynikami badań przeprowadzonych w ramach inicjatywy romskiej organizacji z Niemiec – RomnoKher.

Piotr Sztompka, znany polski socjolog, interpretuje traumę jako patologię podmiotowości społecznej, do której: „dochodzi w specyficznych warunkach strukturalnych i kulturowych («w sprzyjającym kontekście»), pod wpływem specyficznych wcześniejszych zmian społecznych («traumatogennych zdarzeń»), interpretowanych w świetle istniejących zasobów kulturowych jako traumatyczne”[14]. Sztompka jako przykłady takich zdarzeń wymienia akty masowej przemocy (np. ludobójstwo, podbój kolonialny, deportacja, rewolucja)[15], co potwierdzają inni badacze. Można do tego dodać inne kategorie traumatycznych doświadczeń – związane z katastrofami naturalnymi, ze znęcaniem się w dzieciństwie, przemocą domową, terroryzmem etc.[16] Jeśli chodzi szczególnie o traumę kulturową, to Anna Żejmo-Mielczarek rozwija powyższe rozumienie traumy o niemożność przepracowania jej w ramach istniejących struktur społecznych[17]. Aby można było mówić o traumie, jednostka lub grupa musi uznawać dane wydarzenie za traumatyczne. Doświadczenie takiego zdarzenia nie wymaga bycia jego bezpośrednim świadkiem – wystarczy samo przekonanie, że incydent traumatogenny miał miejsce, nawet jeśli w rzeczywistości tak nie było. Każda jednostka, czy to w przypadku traumy indywidualnej, czy zbiorowej, doświadcza traumy inaczej, jak również może zmieniać swoje postrzeganie traumy w ramach własnego cyklu życiowego czy cyklu rozwoju lub transformacji społeczności. Traumę zbiorową będziemy tu rozumieć jako przewlekły ból i szok

---

14 P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, IFIS PAN, Warszawa 2000, s. 20.

15 *Ibidem*, s. 23.

16 J.P. Wilson, *Culture, Trauma, and the Treatment of Post-Traumatic Syndromes. A Global Perspective*, [w:] A.L. Marcella [et al.], *Ethnocultural Perspectives on Disaster and Trauma. Foundations, Issues and Applications*, Springer, New York 2008, s. 351.

17 A. Żejmo-Mielczarek, *Pojęcie traumy w naukach społecznych*, „Kultura i edukacja” 2005, nr 1, s. 8.

w wyniku traumatycznego zdarzenia, które jest wspólne dla danej grupy ludzi, zbiorowości czy społeczeństwa[18].

Istotne w kontekście przenoszenia traumy[19] kulturowej lub historycznej na kolejne pokolenia albo w ramach jednej rodziny czy społeczności – wyróżniającej się kulturą, etnicznością, religią, językiem etc. – jest też pojęcie traumy relacyjnej, rozumianej jako rodzaj urazu, który pojawia się w ramach danej, zazwyczaj bliskiej, relacji. Może się ona wiązać z różnymi traumatycznymi doświadczeniami w ramach jednej relacji, często związanymi z zachowaniami patologicznymi w ramach interakcji rodzic–dziecko, które wypaczają styl przywiązania, i ich wpływem na wczesny rozwój neurobiologiczny dziecka[20]. Trauma ta może też wpływać na przyszłe relacje, stając się między- bądź transpokoleniową. Trauma zbiorowa z perspektywy kulturowej i historycznej jest częścią pamięci kulturowej danej zbiorowości i jest przekazywana w taki sam sposób jak treści i elementy kultury tej zbiorowości w ramach wytworzonych przez nią struktur społecznych[21]. Te koncepcje wiążą się według definicji Marianne Hirsch również z postpamięcią. Ale poza obszarem kulturowym przekaz traumy może się odbywać także na płaszczyźnie psychologicznej, biologicznej i społecznej[22]. Reakcją na traumę historyczną bywa obsesyjne powracanie do przeszłości, gniew, depresja, „syndrom ocalałego" i wiele innych[23]. Międzypokoleniowy przekaz traumy ma także związek z częstszym występowaniem chorób, również psychicznych, wśród potomków ocalałych oraz częstszego rozwijania się u nich syndromu stresu pourazowego po zdarzeniach traumatycznych

---

18 Por. B.S. Cypress, *Collective Trauma. An Evolutionary Concept Analysis*, „Nursing Forum" 2021, no. 56 (2), s. 2.

19 Jak wspomniano, będziemy się tu skupiać na przenoszeniu traumy kulturowej i historycznej. Na gruncie psychoanalizy powstało również wiele analiz na ten temat – kilka z nich przytacza w swoim artykule Clara Mucci, powołując się m.in. na Haydée Faimberg (2005) i jej ideę „teleskopowania pokoleń" oraz „międzypokoleniowych nieświadomych sojuszy" i „negujących układów" René Kaes (1994) – za: C. Mucci, *Beyond Individual and Collective Trauma. Intergenerational Transmission, Psychoanalytic Treatment, and the Dynamics of Forgiveness*, Routledge, New York 2018, s. 132.

20 Por. J. Friend, *Mitigating Intergenerational Trauma Within the Parent-Child Attachment*, „The Australian And New Zealand Journal of Family Therapy" 2012, vol. 33, no. 2, s. 114-115.

21 Zob. więcej: Y. Danieli, *Assessing Trauma Across Cultures from a Multigenerational Perspective*, [w:] J.P. Wilson, C. So-Kum Tang, *Cross-Cultural Assessment of Psychological Trauma and PTSD*, Springer, New York 2007, s. 78.

22 J.A. Gameon, M.C. Skewes, *op. cit.*, s. 224.

23 *Ibidem*.

w ich życiu[24]. I choć zjawisko stresu pourazowego w kontekście traumy międzyi transpokoleniowej zaczęto badać naukowo stosunkowo niedawno, to trauma relacjonowana była w różnorodnych przekazach kulturowych i historycznych wielu zbiorowości niemal od zawsze[25]. Od wypracowanych przez daną społeczność mechanizmów kulturowych zależy, czy jest ona chroniona przed skutkami traumy i czy potrafi ją przeanalizować i przepracować. Sprawne mechanizmy radzenia sobie z traumą mogą ograniczyć jej skutki, ich brak – nawet je spotęgować. Szczególnie szkodliwym mechanizmem jest tworzenie kulturowych tabu wokół traumy i reagowanie na nią milczeniem[26], uciszanie jakichkolwiek doświadczeń związanych z odczuwaniem jej efektów, także na płaszczyźnie międzypokoleniowej. Wiąże się to nie tylko z wyparciem wydarzeń, strachem przed ich powtórzeniem i chęcią zapomnienia o nich, postawami uznawanymi za najbezpieczniejsze sposoby radzenia sobie z traumą. Niestety, brak społecznego wsparcia dla mówienia i przepracowywania traumy zbiorowej może mieć dewastujące konsekwencje dla całej społeczności w perspektywie wielu pokoleń i wzmacniać międzypokoleniowy przekaz traumy. Może to skutkować dodaniem nowej traumy, związanej z koniecznością milczenia, które sankcjonuje dana zbiorowość, do istniejącej już traumy zbiorowej[27]. Yael Danieli wskazuje na cztery sposoby adaptacji przez rodziny ocalałych: rodziny „ofiar", rodziny „bojowników", rodziny „sparaliżowane (zmartwiałe)" i rodziny „tych, którym się udało"[28]. Trauma międzypokoleniowa jest przekazywana odpowiednio do przyjętej strategii dostosowania. Aby temu zapobiec, trzeba poznać mechanizmy przekazywania tych doświadczeń. Ponadto jego zdaniem, żeby rozpocząć proces uzdrawiania i rozpracowywania traumy, musi być ona rozpatrywana z perspektywy wszystkich ocalałych członków rodziny i społeczeństwa, w perspektywie systemowej, ponieważ w różnych aspektach ma to wpływ na młodsze (i kolejne)

---

24 *Ibidem*.

25 Y. Danieli, *op. cit.*, s. 65.

26 Zob. np. *Lost in Transmission. Studies of Trauma Across Generations*, ed. G.M. Fromm, Carnac Books, London 2012 lub Y. Danieli, *op. cit.*, s. 76; Yael Danieli przytacza rozdziały P.G.H. Aartsa, D. Beckera i M. Diaza w redagowanej przez siebie książce pod tytułem *Międzynarodowy podręcznik o międzypokoleniowym dziedzictwie traumy*, New York 1998 oraz mechanizm przekazywania traumy drugiemu pokoleniu w formie zaprzeczenia, rozszczepienia, identyfikacji, projekcji i identyfikacji projekcyjnej.

27 Zob. więcej: Y. Danieli, *op. cit.*, s. 67.

28 *Ibidem*, s. 68.

oraz starsze pokolenia[29]. Konsekwencje traumy wielopokoleniowej mają, zdaniem Danieli, trzy elementy związane ze strukturą wewnętrzną rodziny:

1. trauma rodziców, jej parametry i stosunek potomków do niej;
2. natura i zasięg zmowy milczenia wokół traumy i jej konsekwencji;
3. style adaptacji rodziców po traumie[30].

Te doświadczenia traumy wpływają następnie na to, jak kolejne pokolenia postrzegają otaczającą je rzeczywistość i jak się zachowują, jak kształtują swoją tożsamość – indywidualną i zbiorową, i jakie struktury społeczne, prawne i polityczne tworzą. Mogą one też warunkować to, jakie konflikty zewnętrzne wywołują te zbiorowości lub jak prowadzą spory, a także jaki jest ich stosunek do innych narodów i grup etnicznych, „Innego", obcego (zwłaszcza jeśli częścią przekazywanej międzypokoleniowo traumy są paranoiczne postawy oparte o stereotypy, poczucie niższości wobec innych grup, uczucie nienawiści, chęć zemsty, pragnienie dominacji, której grupie odmawiano etc.). Jak do wyżej zaprezentowanych rozumień traumy historycznej i kulturowej oraz nakreślonego przebiegu między- i transpokoleniowego procesu ich przekazu mają się traumatyczne doświadczenia Romów i Sinti na przestrzeni wieków?

„Romskie społeczności nigdy nie dostały szansy" [na normalne życie] napisał Marko Pecak, który w artykule opublikowanym w *Eurozine* opisuje niezwykle trudną i bolesną historię europejskich Romów i Sinti. Odwołując się do wydarzeń z przeszłości, podkreśla on, że mniejszość ta w zasadzie od początku obecności na Starym Kontynencie doświadczała przemocy, przesiedleń, marginalizacji, wykluczenia, niewolnictwa, ludobójstwa, asymilacji, sterylizacji, segregacji i pogromów. Trudne doświadczenia nie są wyłącznie bolesnym wspomnieniem, o czym pisze Pecak, do dziś bowiem Romowie i Sinti zmagają się z rasizmem i jego konsekwencjami. Instytucje Unii Europejskiej wciąż nie wypracowały narzędzi, które skutecznie chroniłyby tę największą w Europie mniejszość oraz wzmocniły ich pozycję w społeczeństwach większościowych. We wspomnianym artykule Marko Pecak skupia się jednak na dwóch prawdopodobnie najbardziej traumatycznych doświadczeniach europejskich Romów i Sinti. To Holokaust oraz kilkusetletnie niewolnictwo na terenach dzisiejszej Rumunii[31]. Wokół obu

---

29 Zob. więcej: *Ibidem*.

30 *Ibidem*, s. 69.

31 M. Pecak, *Roma Communities Never Got a Break Roma Holocaust Memorial Day 2020*, https://www.romaeducationfund.org/roma-communities-never-got-a-break-roma-holocaust-memorial-day-2020/, dostęp: 14.03.2025.

tych wydarzeń przez długi czas panowała zmowa milczenia, którą można by określić społeczno-historyczną amnezją. Długo pomijane lub zupełnie przemilczane doświadczenia Romów, których losy wpisane są w historię Europy, zostały wykluczone z dyskursu dotyczącego przeszłości i nie stały się częścią kolektywnej pamięci historycznej. Tym samym Romowie i Sinti nie tylko nie uzyskali statusu poszkodowanych, ale byli pierwszymi, którzy zostali z tego grona wykluczeni przez rządy państw oraz międzynarodowe instytucje odpowiedzialne za dialog historyczny oraz uznanie ofiar aktów przemocy i ludobójstwa. Konsekwencje wspomnianego wykluczenia są wielorakie i odczuwalne także współcześnie. Brak uznania, że ta społeczność padła ofiarą traumatyzujących zdarzeń, oznacza nie tylko odmówienie jej pomocy medycznej i psychologicznej, reparacji, ale także brak budowania narracji historycznej, która swoje odbicie znajduje w dyskursie akademickim oraz w edukacji. Ponadto, jak podkreśla Elazar Barkan, uznanie ofiar, rzetelna dokumentacja i takiż przekaz historyczny to nie tylko kwestia odpowiedzialności, ale także działania prewencyjne, mające zapobiec powtórzeniu się traumy w przyszłości[32]. Jak się okazuje, w przypadku Romów i Sinti powyższe kwestie niemalże od zawsze były i nadal są pomijane.

Podejmując temat niewolnictwa Romów, warto je porównać z niewolnictwem Afroamerykanów w Stanach Zjednoczonych. Temat ten podejmują Felix B. Chang i Sunnie T. Rucker-Chang, w książce pt. *Roma Rights and Civil Rights. A Transatlantic Comparison.* Warto dodać, że autorzy wspomnianej publikacji skupiają się nie tylko na doświadczeniu niewolnictwa Romów i Afroamerykanów. Przybliżają również znacznie szerszy kontekst związany z konsekwencjami niewolnictwa, marginalizacją, a także walki o prawa obywatelskie obu tych grup, przywołując publikacje oraz badania na ten temat. Warto podkreślić, że okres niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych i jego konsekwencje to temat dobrze zbadany i dyskutowany w przestrzeni publicznej. Istotne miejsce zarówno w badaniach, jak i w debacie publicznej zajmuje także temat traumy międzypokoleniowej dotykającej potomków byłych niewolników[33].

Zupełnie odmienną tendencję obserwujemy w przypadku trwającego 500 lat niewolnictwa Romów, o czym wspomina romska badaczka Margareta (Magda)

---

[32] E. Barkan, *Historical Dialogue. Beyond Transitional Justice and Conflict Resolution*, [w:] *Historical Justice and Memory*, eds. K. Neumann, J. Thompson, University of Wisconsin Press, Madison 2015, s. 185-201.

[33] F.B. Chang, S.T. Rucker-Chag, *Roma Rights and Civil Rights. A Transatlantic Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Matache związana z Uniwersytetem Harvarda. W swojej pracy akademickiej skupia się ona m.in. na braku uznania niewolnictwa Romów i reparacji za nie: „Niewolnictwo zniesiono w Mołdawii w 1855, a na Wołoszczyźnie w 1856. [...] 250 000 romskich niewolników, czyli 7% populacji ówczesnej Rumunii, stało się wolnymi ludźmi”[34], lecz w przeciwieństwie do oprawców, którzy po zniesieniu niewolnictwa otrzymali odszkodowania z tytułu strat poniesionych w związku z utratą siły roboczej, Romowie i Sinti do dziś nie otrzymali żadnej rekompensaty. Nie doczekali się również przeprosin ze strony władz państwowych. Warto jednak podkreślić, że brak uznania niewolnictwa Romów i Sinti to niejedyny ich problem w dzisiejszej Rumunii, gdzie rasizm wobec nich jest neutralizowany, a pogłębiające się nierówności społeczne stały się symbolem wykluczenia i niskiego statusu tej mniejszości w Europie. Temat niewolnictwa nie został uwzględniony ani na gruncie badawczym, ani w programach edukacyjnych. Politycy tego kraju, znani z opinii rasistowskich wygłaszanych na forum publicznym[35], nigdy nie wspominali o traumatycznych doświadczeniach Romów i Sinti, które istotnie mogły wpłynąć na ich obecną sytuację społeczną, a także odcisnąć piętno na relacjach z nie-romską większością.

Kolejnym obszarem społecznego, politycznego i naukowego milczenia są wojenne doświadczenia Romów i Sinti. Dokonane na nich zbrodnie nie zostały osądzone podczas procesów norymberskich, co było jednym z głównych powodów nie tylko do wykluczenia ich z grona ofiar, ale także do pominięcia ich historii w konstruującym się po wojnie dyskursie Holokaustu. Przekonanie, że powodem prześladowań Romów i Sinti były ich aspołeczność i kryminogenność, zyskało szeroką akceptację wśród niemieckich urzędników, prawników i sędziów, ale również wśród naukowców zajmujących się Holokaustem. To między innymi dlatego temat związany z Zagładą Romów i Sinti znalazł swoje miejsce w badaniach nad Holokaustem dopiero czterdzieści lat po wojnie. Wykluczenie

---

[34] „The institution of slavery ended in 1855 in Moldova and 1856 in Walachia. After the final act of abolition in 1856, the 250,000 Roma slaves who became legally free, some 7 percent of the Romanian population, received no reparations for the inhumane treatment they had suffered. As also happened on other continents, after five centuries of exploitation, the abusers received monetary compensation for freeing their Roma slaves”, M. Matache, *It is Time Reparations are Paid for Roma Slavery Romanians Continue to Actively Deny the History of Roma Enslavement in Romanian Lands*, Aljazeera, 5.10.2020, https://www.aljazeera.com/opinions/2020/10/5/it-is-time-reparations-are-paid-for-roma-slavery, dostęp: 14.03.2025.

[35] Na przykład: https://www.bbc.com/news/world-europe-26125135, dostęp: 14.03.2025.

ich z debaty dotyczącej najbardziej tragicznego okresu w historii XX-wiecznej Europy miało i nadal ma wielorakie konsekwencje. Warto w tym miejscu wspomnieć, że otrzymali stosunkowo niewielki procent z 60 miliardów dolarów wypłaconych przez niemiecki rząd ofiarom Holokaustu[36]. Trudności związane z przyznawaniem rekompensat w Republice Federalnej Niemiec były konsekwencją marginalnego traktowania zbrodni popełnionych na Romach i Sinti w powojennych procesach. Jak już wspomniano, świadkowie romscy nie zeznawali w Norymberdze, więc ich oprawcy nie zostali podczas tych procesów osądzeni za zbrodnie przeciwko nim. W związku z tym naukowcy, policjanci i pracownicy miejskiej administracji, realizujący nazistowską politykę wobec Romów i Sinti, kontynuowali karierę w powojennych Niemczech[37]. Temat Zagłady Romów i Sinti nie wzbudzał zainteresowania także wśród badaczy Holokaustu. To efekt wielowiekowych stereotypów i uprzedzeń, które mają tak długą historię jak obecność Romów i Sinti w Europie. Postrzeganie ich jako ludzi, którzy żyją poza cywilizacją, nie interesują się historią, nie wspominają, a czas nie ma dla nich znaczenia, jest właściwie do dziś aktualne. Alaina Lemon podkreśla, że definiowanie Romów i Sinti jako społeczności obojętnej na przeszłość jest charakterystyczne dla badań etnograficznych prowadzonych w przeszłości[38]. Ale już Isabel Fonseca w bestsellerowej powieści *Bury Me Standing: The Gypsies and Their Journey* stwierdza: „Romowie zrobili sztukę z zapominania o swoich traumatycznych przeżyciach"[39]. W kontekście niniejszych rozważań warto również przywołać koncepcję „utajnionej pamięci" („implicit memory approach") Michaela Stewarta, który stwierdził, że Romowie i Sinti nie pamiętają konkretnych minionych wydarzeń, dla nich przeszłość jest osadzona w relacjach społecznych z większością populacji, co wyjaśnia, dlaczego pamiętają o przeszłości, ale nie upamiętniają jej[40]. Zdaniem Sławomira Kapralskiego, Stewart opiera swój argument o „ukrytej pamięci Romów" na esencjalistycznej koncepcji tożsamości

---

36 *Ibidem*.

37 P. Sander, *Criminal Justice Following the Genocide of Sinti and Roma*, [w:] *The Gypsies During the Second World War 3. The Final Chapter*, ed. D. Kenrik, University Of Hertfordshire Press Hatfield 2006, s. 168.

38 A. Lemon, *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism*, Durham, NC–London 2000, s. 3.

39 I. Fonseca, *Burry Me Standing. The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1995, s. 243.

40 M. Stewart, *Remembering Without Commemoration. The Mnemonics and Politics of Holocaust Memories Among European Roma*, „Journal of the Royal Anthropological Institute" 2004, no. 10 (3), s. 561-582.

Romów i Sinti, pomijając różnorodność tej społeczności[41]. Odnosząc się do tematu upamiętniania, warto zwrócić uwagę na jeszcze dwie kwestie, które stoją w opozycji do koncepcji Stewarta. Otóż aktywności związane z upamiętnianiem inicjowali przede wszystkim Romowie i Sinti. To dzięki ich wysiłkom Republika Federalna Niemiec, jako pierwszy kraj, w 1982 roku uznał romski Holokaust. To także dzięki aktywności Romów zorganizowano uroczystości upamiętniające likwidację Zigeunerlager w KL Auschwitz-Birkenau[42]. Jeśli chodzi o wojenne wspomnienia Romów i Sinti, to rzeczywiście w okresie powojennym było ich znacznie mniej w porównaniu do wspomnień żydowskich. W opinii niektórych badaczy wpływ na tę sytuację miały czynniki kulturowe, a mówiąc precyzyjniej stosunek Romów i Sinti do zmarłych, których nie powinno się przywoływać[43]. Co ciekawe, tego typu teorie nigdy nie zostały zweryfikowane na gruncie badawczym, a zatem trudno stwierdzić, na jakiej podstawie są formułowane. Warto dodać, że badania dotyczące Zagłady Romów i Sinti i ich kultur byłyby interesujące i to nie tylko w kontekście pamięci, ale również z uwagi na kulturowe normy oraz zasady obowiązujące w grupach romskich, które zostały naruszone, przerwane i zniszczone w okresie wojennym, co nie pozostało obojętne na tożsamości grup romskich po wojnie.

Wracając do tematu akademickich koncepcji dotyczących pamięci o przeszłości Romów, wręcz zadziwiający jest fakt, że dotąd nie badano zależności między przywoływanym przez uczonych powojennym milczeniem Romów i Sinti a traumą. Generalnie temat ten został w kontekście tej mniejszości pominięty. Były jednak próby zainicjowania badań w tym zakresie na szerszą skalę. Warto tu przywołać te, które prowadzono w latach 2004–2008 w naszym kraju z inicjatywy Stowarzyszenia Romów w Polsce. Organizacja ta współpracowała wówczas z Wydziałem Lekarskim Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz przychodnią „Pro vita et spe" w Krakowie w zakresie badań psychologicznych i psychiatrycznych Romów, którzy ubiegali się o status ofiar Holokaustu. Badaniami kierowała grupa doktorów, powołana przez prorektor UJ ds. medycznych, nieżyjącą już prof. Marię Orwid, światowej sławy autorytet

---

41 S. Kapralski, *The Aftermath of the Roma Genocide. From Implicit Memories to Commemoration*, [w:] *The Nazi Genocide of the Roma. Reassessment and Commemoration*, ed. A. Weiss-Wendt, Berghahn, New York–Oxford 2013, s. 229-252.

42 Na przykład: J. Talewicz-Kwiatkowska, *Es ist an der Zeit*, [w:] J. Ostrowska, J. Talewicz-Kwiatkowska, L. van Dijk, *Erinnern in Auschwitz auch sexuelle Minderheiten*, Querverlag, Berlin 2020, s. 45-48.

43 Na przykład: A. Lemon, *op. cit.*, s. 3.

naukowy w tej dziedzinie. Rozpoczęte przez nią i prof. Kępińskiego w połowie lat pięćdziesiątych badania prowadzone były w ramach studiów nad psychopatologicznymi następstwami traumy. Na podstawie ich wyników wydawano opinie lekarskie uznające badanych za ofiary Holokaustu i uprawniające ich do ubiegania się o renty inwalidzkie jako niezdolnych do pracy. Pomimo faktu, że osoby narodowości polskiej i żydowskiej, które ucierpiały w czasie wojny, uzyskiwały należne im renty na podstawie tych samych badań i opinii, Romom odmawiano podobnych praw, uciekając się do szerokiego i zróżnicowanego asortymentu argumentów – że dana osoba była w tym czasie tylko dzieckiem; że cierpi na schorzenia o podłożu niezwiązanym z jej doświadczeniami wojennymi; że nigdy nie była leczona ambulatoryjnie lub, jeśli była leczona ambulatoryjnie – że nigdy nie była hospitalizowana; że dana osoba próbowała popełnić oszustwo; że ktoś był zatrudniony (nawet jeśli była to prosta praca niewymagająca żadnych kwalifikacji ani doświadczenia, np. stanowisko dozorcy na budowie) i dlatego nie mógł być chory; lub, wreszcie, w przypadku potwierdzonego syndromu KZ (poobozowego), że praca ma dla ofiary charakter terapeutyczny. W ten sposób Romowie cierpiący z powodu swoich wojennych doświadczeń byli zmuszeni do szukania sprawiedliwości w postępowaniach sądowych, które ciągnęły się latami, w niektórych przypadkach nawet po ich śmierci[44].

Tym samym te zainicjowane przez samych Romów, przełomowe badania stanowią kolejny dowód potwierdzający fakt wykluczenia ich także z dyskursu związanego z wpływem powojennej przeszłości na życie ocalałych. Nieuzasadnione jest więc stwierdzenie, że powojenna cisza ze strony romskich ofiar jest dowodem na wyjątkowy i determinowany kulturowo stosunek do przeszłości. W wielu przypadkach jest strategią radzenia sobie z powojenną traumą przez tych, którzy jej doświadczyli, a to nie jest równoznaczne z zapomnieniem tragicznych przeżyć. Nawet jeśli zostały one wyparte, ujawniają się w koszmarach sennych, reminiscencjach i lękach, o których wspominają ocaleni Romowie i Sinti. Pisze o tym Anja Reuss w artykule pt. *Return to Normality? The Struggle of Sinti and Roma Survivors to Rebuild a Life in Postwar Germany* opublikowanym w książce pt. *Jewish and Romani Families in the Holocaust and Its Aftermath*, która zwraca uwagę na podobieństwo losów Romów i Żydów. Autorka koncentruje się na okresie powojennym, przywołując historie i wspomnienia Romów i Sinti

[44] J. Talewicz-Kwiatkowska, *The Roma and Sinti in Auschwitz*, [w:] S. Kapralski, M. Martyniak, J. Talewicz-Kwiatkowska, *Voices of Memory 7. Roma in Auschwitz*, Auschwitz-Birkenau State Museum, Oświęcim 2011, s. 29.

oraz podkreślając specyficzną sytuację różnych grup wiekowych i obydwu płci. Rozważania te odnosi do okresu powojennego, opisując, w jaki sposób traumatyczne doświadczenia wpłynęły na życie kobiet oraz tych, których dzieciństwo, młodość lub dorosłość przypadły na okres wojny. Dramatyczne przeżycia i drastyczne wydarzenia, których byli świadkami, odcisnęły piętno na dalszym życiu ocalałych. Pozostawieni często sami sobie, bez bliskich, których stracili, musieli się mierzyć konsekwencjami stresu pourazowego, który ujawniał się w formie lęków czy odczuwania permanentnego strachu[45]. Po takich doświadczeniach dojrzewanie, budowanie relacji czy ponowne układanie życia stanowiło wyzwanie, które trudno sobie wyobrazić. Tym bardziej że zbrodnie na Romach i Sinti nie zostały osądzone, a ich oprawcy funkcjonowali w społeczeństwie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na specyficzną sytuację kobiet, które – podobnie jak mężczyźni – doświadczały przemocy, tortur, sterylizacji, ale były również ofiarami gwałtów, przemocy seksualnej, przymusowych aborcji i eksperymentów pseudomedycznych. Kulturowe tabu i poczucie wstydu powstrzymywały je często od opowiadania o tym, co im się przytrafiło. Doświadczały więc podwójnego obciążenia: musiały zmagać się z tragedią w ciszy i samotności.

Biorąc pod uwagę ciężar dramatycznych przeżyć, trudno się dziwić, że w wielu przypadkach minęły lata, a nawet dekady, zanim osoby ocalałe zdecydowały się głośno mówić o wojennej przeszłości. Tak było w przypadku rodzeństwa Stojków, ludzi niezwykle zasłużonych w walce o pamięć o Zagładzie oraz sprawiedliwość dla romskich ofiar. Wraz matką przetrwali Auschwitz, Ravensbrück, Buchenwald, Flossenbürg i Bergen-Belsen. Ich ojciec zginął w Schloss Hartheim, nazistowskiej fabryce śmierci. Autobiografia Ceiji Stojki pt. *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin*, jedna z pierwszych książek opisujących zagładę Romów i Sinti z perspektywy świadka tamtych wydarzeń, została wydana w 1988 roku. W 1992 roku Stojka opublikowała kolejną autobiografię, zatytułowaną *Reisende auf dieser Welt*. W wieku 56 lat zaczęła malować. Malował także jej brat Karl, który podobnie jak Ceija nawiązywał w swojej sztuce do bolesnej przeszłości[46]. Oboje powracali do koszmarnych czasów po to, by dać świadectwo Zagłady. Rekonstrukcja przeszłości miała jednak jeszcze jeden cel.

---

[45] A. Reuss, *Return to Normality? The Struggle of Sinti and Roma Survivors to Rebuild a Life in Postwar Germany*, [w:] E.R. Adler, K. Čapková, *Jewish and Romani Families in the Holocaust and Its Aftermath*, Rutgers University Press, New Jersey–London, s. 141-156.

[46] T. Junghaus, *Ceija Stojka. Auschwitz tylko śpi*, tłum. M. Kołaczek, „Dialog-Pheniben" 2014, nr 16, s. 68-69.

To nie tylko forma upamiętnienia i rodzaj przestrogi dla kolejnych pokoleń. To także swoisty wentyl, który umożliwiał coś, co można nazwać oczyszczeniem mającym charakter terapeutyczny. Tak było w przypadku Hermanna Mano Höllenreinera, który wielokrotnie powtarzał, że długo nie znajdował w sobie siły na spotkanie z nieustannie powracającą i zakłócającą jego spokój i poczucie bezpieczeństwa przeszłością:

> Boję się nocy, bo nocą wraca to, o czym nie chcę pamiętać. Widzę pięciu wygłodzonych więźniów. Są nadzy. Biegają w kółko, ręce mają założone za głowę. Widzę, jak psy wgryzają się w ich narządy płciowe. Trzy strażniczki patrzą i śmieją się. Jeden z mężczyzn chwyta zwierzę i próbuje oderwać od swojego ciała. Ale szczęki psa są za mocne. Strażniczka bierze pistolet i strzela więźniowi w głowę. To jest moje wspomnienie z dzieciństwa. Z obozu. Z Auschwitz-Birkenau[47].

Hermann Höllenreiner bał się konfrontacji z przeszłością. Na ten krok zdecydował się dzięki wsparciu ukochanej żony oraz kuzyna Hugo Höllenreinera, ocalałego, który miał ten etap za sobą. Autorka wydanej w 2008 roku książki *Der Junge, der nicht wusste, wo er war*[48], Anja Tuckermann, opowiada historię życia Mano Höllenreinera, który przez długi czas cierpiał z powodu traumy prześladowań i dopiero po długim czasie odważył się mówić o swoich obozowych przeżyciach.

Powrót do przeszłości stał się również formą oczyszczenia dla Edwarda Paczkowskiego, polskiego Roma ocalałego z Holokaustu, który trafił do Auschwitz jako dwunastolatek. Po wojnie spotykał się z młodzieżą, opowiadając jej o przeszłości, bo czuł, że jego obowiązkiem i misją jest przestrzeganie kolejnych pokoleń przed koszmarem, którego doświadczył. Jest jednym z wielu Romów i Sinti, którzy w swoim życiu realizowali tę właśnie misję. Warto jednak dodać, że minęły dekady, zanim Paczkowski znalazł w sobie siłę, by powrócić do tamtego okresu i podzielić się doświadczeniami z przeszłości z najbliższymi. W latach 70. opowiedział o Auschwitz synom i żonie podczas wizyty w Oświęcimiu. Jak sam stwierdził, było to doświadczenie bolesne, ale też przynoszące ulgę.

---

47 H. Höllenreiner, *Kiedy słyszę dzieci, wpadam w panikę*, „Dialog-Pheniben" 2011, nr 2, s. 34.

48 A. Tuckermann, *Der Junge, der nicht wusste, wo er war*, Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, Munich 2008.

Permanentny lęk, koszmary nocne, a także niestandardowe zachowania będące efektem tragicznych przeżyć dawały mu się we znaki w jego całym powojennym życiu.

> Po wojnie jakiś czas spędziłem w sanatorium. Byłem zdewastowany i schorowany. Całą swoją młodość spędziłem przecież w obozach. Dojrzewałem w głodzie i bez rodziców, którzy zginęli podczas wojny. Po wojnie dołączyłem do wędrujących w Polsce Romów. Oni nie rozumieli tego, co się ze mną dzieje. Zdarzało się, że budziłem się w środku nocy i krzyczałem: „nie bij, nie bij!". Biegałem w koło i chowałem się tak, że inni nie mogli mnie znaleźć. Pewne dźwięki działają tak, że zaciska mi szczękę, a ręce nie przestają drżeć. To trwa do dziś. I chyba nigdy się nie skończy[49].

Równie bolesne, ale i wymowne są słowa ocalonej z Holokaustu Louise Bäcker, która wspominając przeszłość powiedziała:

> Co mi zostało po obozie? Nocą nie mogę spać. Ten film ciągle się przewija w mojej głowie. Muszę mieć otwarte drzwi w domu. Zamykam je tylko wtedy, kiedy pada śnieg albo deszcz. To przez te wagony, którymi tu przyjeżdżaliśmy. I ciągle się boję. Nie wiem czego. Myślę, że przestanę się bać dopiero, jak umrę. Chociaż pewnie i tam wezmę strach ze sobą[50].

Przywoływane powyżej wspomnienia Romów i wyczuwalny w nich strach wywołany traumą i obawą przed konfrontowaniem się z przeszłością, związany nie tylko z Zagładą, ale i z wiekami prześladowań, przymusowej asymilacji i prób wykorzenienia kulturowego ma z pewnością wpływ na stosunek osób z różnych społeczności romskich do aparatu władzy i instytucji państwowych, w tym szkoły i systemu edukacji. Niestety, jak wyżej wspomniano, wciąż nie przeprowadzono badań, które dotykałyby tej kwestii, nie mówiąc już o kompleksowej analizie tego zagadnienia. Wyniki wielu badań pokazują, że dzieci rodziców, które doświadczyły traumy, częściej borykają się z problemami emocjonalnymi i behawioralnymi, a mechanizmy ograniczania tego wpływu nie zostały jak dotąd

---

[49] Cytat Edwarda Paczkowskiego z rozmowy z jedną z autorek – Joanną Talewicz.

[50] L. Bäcker, *Drzwi zamykam tylko, kiedy pada śnieg*, [w:] A. Kuźniak, *Moja modlitwa w Auschwitz*, „Dialog-Pheniben" 2011, nr 2, s. 38.

wystarczająco zbadane[51]. Wciąż niewiele wiadomo, jak to się przekłada na sukces w poszczególnych aspektach życia społecznego, szczególnie w kontekście społeczności mniejszościowych, w tak kluczowych dziedzinach jak kariera zawodowa i edukacja (na której się skupimy). Możemy jednak oprzeć się na istniejących badaniach na temat traumy ludów autochtonicznych, np. w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, związanych z próbami wykorzenienia terytorialnego oraz kulturowego poprzez umieszczenie w szkołach z internatem czy sierocińcach[52]. W ostatnich latach coraz więcej badań wskazuje na bezpośredni wpływ traumy dzieci z Pierwszych Narodów, rdzennych Amerykanów i społeczności aborygeńskich („skradzione pokolenia") na ich codzienne funkcjonowanie i ich potomków. Doświadczenie nie tylko przemocy fizycznej i psychicznej w instytucjach edukacyjnych, ale także bycia „wyjętym" z rodziny, systemów wsparcia i własnej kultury może mieć druzgocące konsekwencje. Te traumatyczne wydarzenia skutkują często trudnościami i nieradzeniem sobie w każdym aspekcie życia, w tym problemami z utrzymaniem zdrowych relacji, zdrowiem psychicznym i fizycznym, przemocą w rodzinie, agresją, depresją, uzależnieniami, brakiem poczucia własnej wartości i ogólnie gorszą pozycją społeczno-ekonomiczną. Michael Walsch, jeden z członków tzw. skradzionych pokoleń w Australii, szczerze i zwięźle podsumowuje to, co jest potrzebne, aby zacząć iść naprzód: „Rozumiemy ból, przez który przeszliśmy i przekazaliśmy go naszym dzieciom i wnukom, ale potrzebujemy zasobów, abyśmy mogli zaakceptować i uczyć się"[53]. Nie można zaprzeczyć, że dotyczy to również wielu społeczności i rodzin Romów i Sinti, borykających się z reperkusjami traumy międzypokoleniowej. Jakiego więc rodzaju mechanizmów radzenia sobie z traumą potrzebowaliby?

O wypracowaniu mechanizmów adaptacji etnicznej w obliczu stuleci prześladowań w kontekście Ormian w przytaczanej już pracy zbiorowej z 1998 roku pod redakcją Danieli pisali D. Kupelian, A.S. Kalayjian, A.S. i A. Kassabian, jak również przytoczony przez nią Spicer, którzy mówili o nieformalnych i formalnych strukturach transmisji tożsamości. Przekazywanie nieznanej społeczeństwom większościowym wiedzy kulturowej i języka wywołuje podobne mechanizmy u Romów. Bez wątpienia w przypadku grup romskich nieformalne

---

51 M. Fitzgerald, A. London-Johnson, K. Gallus, *op. cit.*, s. 406.

52 Zob. więcej: J.A. Gameon, M.C. Skewes, *op. cit.*, s. 223.

53 I. Higgins, *Stolen Generations Study Reveals Impact of Intergenerational Trauma*, https://www.abc.net.au/news/2018-08-15/stolen-generations-study-impact-of-intergenerational-trauma/10118132, dostęp: 14.03.2025.

struktury są – szczególnie przez tradycyjne i bardziej ortodoksyjne warstwy tych społeczności – postrzegane jako tożsame z podstawowymi strukturami kształtowania tożsamości oraz przekazywania doświadczenia i wiedzy. Można by także wysunąć tezę, że wzmocniono i na nowo zdefiniowano owe tradycyjne struktury transmisji wiedzy w opozycji do instytucji kojarzonych z traumą przymusowej asymilacji, dekulturacji i, wreszcie, Zagłady. Emocja, którą uruchamia wizja uczestnictwa w systemie edukacji formalnej, to strach, a mechanizmem obronnym przed emocjami związanymi z traumą historyczną i kulturową jest często dysocjacja[54] oraz deprecjonowanie wartości wiedzy i doświadczenia możliwego do zdobycia w tym systemie. Jednakże umiejętności i kompetencje nabywane w procesie transmisji wewnątrzgrupowej, szczególnie jeśli chodzi o sprawne funkcjonowanie w dwóch światach – romskim i nie-romskim – coraz mniej się sprawdzają wobec wyzwań współczesności. Pozostaje więc formalny system edukacji. Czy jednak międzypokoleniowa trauma nie utrudnia odnoszenia sukcesów na drodze edukacyjnej? Przyjrzymy się temu w kontekście przeprowadzonych badań, które przywołamy w dalszej części tekstu.

Krytyk postkolonialny Homi Bhabha uważa, że pamięć o przeszłości ma moc terapeutyczną, o czym niejednokrotnie wspominają osoby, które doświadczyły traumy[55]. Wśród nich są Romowie i Sinti ocalali z Holokaustu, o czym wspomniano wyżej. Komentarz Bhabhy o terapeutycznej mocy sprawczej pamiętania nawiązuje do maksymy, że pamięć jest głęboko osadzoną w podświadomości i konstytutywną opoką świadomej egzystencji[56]. To istotne w kontekście funkcjonowania sfery podświadomości, gdzie spychane są wspomnienia ze zrozumiałych powodów blokowane i niedopuszczane do świadomości. Niechęć do pamiętania tego, co Bhabha definiuje jako bolesną i upokarzającą „pamięć o historii rasy i rasizmu", koresponduje z wyparciem tej przeszłości. Warto podkreślić, że rozważania uczonego odnoszą się do mrocznych czasów kolonializmu, niemniej mają aspekt uniwersalny dla grup, które doświadczyły lub doświadczają traumy. Nie ma zatem wątpliwości, że można je odnieść także do doświadczeń europejskich Romów i Sinti. Powojenne milczenie na temat wojennych przeżyć stanowi potwierdzenie tej tezy. Rozprawiano o niej wiele, co było związane

---

[54] Dysocjacja uznawana jest za jedną z najczęstszych reakcji na traumatyczne doświadczenie – mechanizm radzenia sobie wypracowany przez osoby, które doświadczyły traumatycznego wydarzenia, polegający na odłączeniu i dystansowaniu się mentalnie i emocjonalnie od sytuacji, której nie mogą zmienić.

[55] H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994, s. 63.

[56] *Ibidem*.

z wychodzeniem z cienia historii Romów i Sinti, która nie wpisała się w dyskurs Holokaustu. Dokumentacja, badania, konstruowanie narracji i budowanie świadomości społecznej o romskim doświadczeniu Zagłady zainicjowały dyskusję dotyczącą uznania i upamiętniania losów Romów i Sinti. Nigdy natomiast nie był w tych dyskusjach uwzględniany argument dotyczący znaczenia ciszy w kontekście traumy. Temat ten podejmowano w innych kontekstach, np. determinantach kulturowych, które rzekomo blokowały aktywności Romów i Sinti w tym obszarze[57]. Tym samym odpowiedzialność związaną z upowszechnianiem wiedzy historycznej przerzucono na Romów, co zdaniem wielu uczonych stało się pretekstem do wykluczenia ich historii z historiografii europejskiej[58]. Trudno w tym miejscu nie odnieść się do aspektów kompletnie pominiętych we wspominanym typie narracji związanej z powojennym milczeniem Romów i Sinti. Rzetelny przekaz historyczny tworzą badacze i uczeni merytorycznie i naukowo kompetentni. A zatem etnicyzowanie narracji historycznej w kontekście odpowiedzialności i rzetelności wspomnianego przekazu jest w tym kontekście argumentem niedorzecznym, który – owszem – może być rozpatrywany, ale pod kątem postaw antyromskich. Kolejna kwestia to czynniki polityczne i społeczne determinujące życie Romów i Sinti, którzy przetrwali wojnę. Pominięto bowiem fakt, że nie przyznano im statusu ofiar, w związku z tym musieli się ciągle konfrontować z nieprzyjaznym dla nich otoczeniem. Tak było w Niemczech, gdzie byli oprawcy Romów i Sinti pełnili po wojnie w państwie ważne funkcje, np. administracyjne[59]. Konfrontacja z byłym oprawcą nie jest doświadczeniem obojętnym dla życia grupy poddanej w czasie wojny eksterminacji. Ponadto zachowania rasistowskie wobec Romów i Sinti i ich konsekwencje mają charakter ciągły, a ich ramy czasowe nie pokrywają się z początkiem i końcem wojny. Uwidoczniły to badania zainicjowane przez organizację RomnoKher i przeprowadzone oraz przeanalizowane w kilku etapach przez osoby w niej pracujące i grono badaczy i badaczek z Europy[60], w tym autorki tego artykułu. Warto zwrócić uwagę na kilka wynikających z nich tendencji.

---

57 *Ibidem*, s. 64.

58 Np. S. Kapralski, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 208-2013; G. Baumgartner – wystąpienie podczas konferencji „Is 'Auschwitz only Sleeping?" z okazji Międzynarodowego Dnia Pamięci o Zagładzie Romów w dniu 1.08.2009 r.

59 J. Talewicz-Kwiatkowska, *op. cit.*, s. 45-48.

60 W niniejszym artykule przytaczamy i analizujemy wyniki badań ostatniego etapu dotyczącego traumy i jej wpływu na funkcjonowanie niemieckich Romów i Sinti współcześnie.

Na 588 respondentów zapytanych o to, czy sytuacja mniejszości Romów i Sinti w odniesieniu do antycyganizmu zmieniła się w ostatnich dziesięciu latach, odpowiednio 166 i 130 badanych odpowiedziało, że bardzo lub w pewnym stopniu się pogorszyła, a 126 ankietowanych nie zauważyło żadnej zmiany. W pytaniu, czy doświadczają dyskryminacji w codziennym życiu ze względu na swoją etniczność, 65% odpowiedzi respondentów (381 na 581) była twierdząca. Postawy i zachowania dyskryminacyjne wobec ankietowych występowały najczęściej w następujących obszarach: edukacji (bardzo często/prawie zawsze – 66, często – 84, czasami – 130; 79,8% z 351 odpowiedzi łącznie), rynku pracy (bardzo często/prawie zawsze – 113, często – 104, czasami – 95; 86,4% z 361 odpowiedzi łącznie) i na rynku nieruchomości (bardzo często/prawie zawsze – 170, często – 89, czasami – 64; 88,7% z 364 odpowiedzi łącznie), jak również ze strony policji (bardzo często/prawie zawsze – 122, często – 65, czasami – 90; 76,9% z 360 odpowiedzi łącznie) i mediów (bardzo często/prawie zawsze – 117, często – 97, czasami – 91; 86,6% z 352 odpowiedzi łącznie). Możemy więc w tym kontekście mówić o łańcuchu niechętnych, nienawistnych i rasistowskich tendencji obecnych czy nawet nasilających się współcześnie, podkreślonych w cytowanym już wyżej stwierdzeniu Marko Pecaka. Kiedy więc mówimy o traumie społeczności Romów i Sinti, nie mówimy jedynie o hekatombie tego narodu podczas II wojny światowej, choć bez wątpienia wywołała ona bezprecedensowe konsekwencje społeczne i rodzinne, w tym strategię milczenia. Widać to wyraźnie we wspomnianych wynikach badań – 59% ankietowanych miało w swojej rodzinie przynajmniej jedną osobę, której dotknęły zbrodnie narodowego socjalizmu, w większości rodziców, dziadków i pradziadków, ale w przypadku tych dwóch ostatnich grup jedynie odpowiednio 55,9% i 10,5% dzieliło się swoimi doświadczeniami z rodziną. Mowa tu też o ciągu przeszłych i teraźniejszych prześladowań. Jak więc przerabiać przeszłą traumę, skoro 38% respondentów we wspomnianych badaniach przyznaje, że przynajmniej jeden z ich członków rodziny od 1945 roku do teraz bezpośrednio doświadczył prześladowań wojennych bądź przemocy? Jak radzić sobie z traumą, skoro wciąż jest się w permanentnej traumie? Często jedynym mechanizmem, który pozwala funkcjonować, jest milczenie, niemówienie, wypieranie. Zadziwiający może się zatem wydawać

Wszystkie wyniki badań w ramach tego etapu opublikowane zostały w monografii *Romno Kher-Studie 2021. Ungleiche Teilhabe. Zur Lage der Sinti und Roma in Deutschland*, red. D. Strauss, Wiesbaden 2023, której częścią – przed dokonanymi na potrzeby tej publikacji modyfikacjami – był ten artykuł.

fakt, że cisza, tak obecna w teoriach odnoszących się do traumy, nie była w kontekście Romów i Sinti podejmowana na gruncie akademickim. Tymczasem, analizując losy i bolesną historię europejskich Romów i Sinti, nietrudno uciec od obserwacji, że przenoszona i dziedziczona trauma korespondowała czy pokrywała się z traumami przeżywanymi przez nich obecnie. Doświadczenia tego typu z pewnością nie pozostają obojętne ani dla jednostki, ani dla grupy. Przywołana wyżej teoria traumy kulturowej i historycznej doskonale wpisuje się w niniejsze rozważania. Tożsamość Romów przez wieki kształtowała się na tylko na kulturowych aspektach i budowaniu relacji z nieromskim otoczeniem czy między grupami romskimi[61]. Odnosiła się również do wypracowywania ciągle nowych strategii, które umożliwiały przetrwanie w często niesprzyjającej rzeczywistości. Poczucie ciągłego strachu i podział świata na swój – romski oraz nieromski, który niejednokrotnie stanowił zagrożenie, gwarantowało bezpieczeństwo, a czasem ratowało życie. I, mimo że obecny świat nie jest już tym z czasów wojny czy niewolnictwa, nie oznacza to wcale, że jest bezpieczny i przyjazny. Dla wielu Romów życie we współczesnym świecie nie wiąże się z uwolnieniem od wspomnianego i zapewne często nieuświadomionego sposobu funkcjonowania i budowania ich relacji ze społeczeństwami większościowymi. Ten typ zachowań przejawia się w codziennym życiu. Jako przykład warto tu przywołać często obserwowane sposoby przygotowania dziecka romskiego do edukacji szkolnej. Zdarza się bowiem, że jednym z najważniejszych elementów wspomnianego przygotowania była instrukcja dotycząca ochrony i obrony przed tym, co może się wydarzyć[62]. Nie-romski świat w tym przypadku z założenia definiowano jako niebezpieczny i nieprzychylny. Interesująca i wymagająca dalszych badań może być tu refleksja, na ile ta podstawowa i poparta traumatycznymi doświadczeniami potrzeba zapewnienia dziecku bezpieczeństwa w szkole przesłania możliwe korzyści ze zdobywania wykształcenia. Jest to szczególnie ciekawe, jeśli weźmiemy pod uwagę, że 39% respondentów w omawianych badaniach wskazało, że ich rodzice przeważnie bądź nigdy nie mieli wysokich oczekiwań co do sukcesu edukacyjnego swoich dzieci. Może to być jedną z przesłanek wpływających na mniejsze sukcesy edukacyjne niektórych członków społeczności romskich nawet w krajach, w których wsparcie edukacyjne dla Romów i Sinti od kilku dekad jest na wysokim poziomie. Mimo to 121 na 419 respondentów stwierdziło,

---

[61] Zob. więcej: F. Barth, *Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena*, [w:] *Anthropology Beyond Culture*, eds. R.G. Fox, B.J. King, Oxford 2020, s. 23-36.

[62] Wnioski na podstawie obserwacji uczestniczącej jednej z autorek.

że nie posiada świadectwa ukończenia żadnej szkoły. Jednym z powodów może być fakt, że odpowiednio 166 i 289 z 614 respondentów doświadczyło w szkole dyskryminacji w klasie bądź na przerwie ze względu na swoją etniczność. Badani spotkali się z dyskryminacją ze strony nauczycieli (142 respondentów), innych uczniów (314 osób) bądź innych pracowników szkoły (171 odpowiedzi). Podczas swoich szkolnych lat 56,7% badanych doświadczyło przemocy. Trudno więc się dziwić, że tożsamość romska w wielu przypadkach jest wciąż konstruowana w poczuciu strachu, lęku i ciągłego zagrożenia. A przecież stanowi ona ważny budulec relacji międzykulturowych. Można więc zaryzykować stwierdzenie, że zainicjowanie badań związanych z międzypokoleniową traumą w kontekście Romów i Sinti nie tylko przerwie szkodliwy proces jej przenoszenia, ale także umożliwi zrozumienie czynników wpływających na życie tych mniejszości oraz wdrożenie strategii i rozwiązań wspierających procesy integracyjne.

Istotne byłoby również zbadanie, jak działania integracyjne i włączające wpływają na niwelowanie strategii milczenia na temat traumy. Wyniki wskazanych wyżej badań pokazują bowiem, że o ile jedynie odpowiednio 41% dziadków i 13,9% pradziadków w rodzinach respondentów mówi o doświadczeniach traumy współcześnie, po 1945 roku, to o analogicznych przeżyciach opowiada już ponad 88% rodziców. Może to sugerować, że im większe wysiłki i strategie mające na celu wyrównywanie szans i przeciwdziałanie dyskryminacji i marginalizacji Romów i Sinti, tym większa zdolność do mówienia o doświadczanej krzywdzie, a być może z czasem – większa chęć reagowania i sprzeciwiania się jej. Przeprowadzenie dogłębnych badań w tym aspekcie mogłoby pozwolić na wypracowanie skutecznych strategii przepracowywania traumy historycznej i kulturowej, co mogłoby doprowadzić do budowania większego zaufania do instytucji państwa i społeczeństwa większościowego. Tylko wtedy będzie można mówić o sukcesie procesów integracyjnych.

Wielu badaczy, w tym wspomniana już Yael Danieli czy W.G. Cross Jr zajmujący się problematyką traumy w społecznościach mniejszościowych – żydowskich i Afroamerykanów, podkreślało rolę wykorzystania dziedzictwa i treści kulturowych do tworzenia mechanizmów przepracowywania traumy i radzenia sobie z nią. Dlatego też warto się zastanowić, rozważyć i przeanalizować poniższe sugestie i rekomendacje, które właśnie kulturę i proaktywność stawiają w centrum przepracowywania traumy międzypokoleniowej:

1) tworzenie programów edukacji alternatywnej, pozaformalnej, prowadzone przez osoby ze społeczności Romów i Sinti, w których ramach wypracowywane będą sposoby radzenia sobie z traumą i mówienia o doświadczeniach

traumatycznych, uwzględniając przy tym uwarunkowania i zasoby kulturowe;
2) wzmacnianie przekazu w edukacji formalnej, który pokazywałby doświadczenia Romów i Sinti podczas II wojny światowej jako część doświadczenia historycznego i kulturowego społeczeństw europejskich;
3) zwiększanie świadomości na temat procesów ponownej i permanentnej traumatyzacji grup wykluczonych i przekazywanie wiedzy o konsekwencjach tego procesu dla spójności społecznej i dynamiki relacji mniejszość--większość;
4) wzmacnianie *sprawiedliwości naprawczej i wyrównawczej* w odniesieniu do społeczności Romów i Sinti, szczególnie jeśli chodzi o konfrontowanie zbrodni w szerszym kontekście społecznym, tworzenie w sferze publicznej przestrzeni do dyskusji o doświadczeniach Romów i Sinti ze społecznościami większościowymi, co może mieć ogromne znaczenie terapeutyczne w kontekście traumy kulturowej i historycznej;
5) przeprowadzenie badań nad możliwymi pozytywnymi rezultatami realizacji programów i działań integracyjnych i ich wpływem na niwelowanie społecznego milczenia mniejszości na temat traumy oraz osiąganie sukcesów w różnych obszarach życia społecznego;
6) zmiana dyskursu i narracji o odpowiedzialności i konsekwencji milczenia na temat traumy kulturowej i historycznej oraz zaprzestanie obwiniania o nie Romów i Sinti;
7) szkolenie asystentów/ek edukacji romskiej, aby byli oni w stanie identyfikować traumę jako jedną z możliwych barier w osiąganiu sukcesu edukacyjnego romskich dzieci;
8) zapewnienie wsparcia psychologicznego w ramach projektów integracyjnych realizowanych na rzecz Romów i Sinti, szczególnie w kontekście zwiększenia poziomu edukacji i zatrudnienia;
9) identyfikowanie zasobów kulturowych Romów i Sinti w radzeniu sobie z traumą przy jednoczesnym stałym doświadczaniu zdarzeń traumatycznych przez organizacje pozarządowe romskie i badaczy.

Jesteśmy przekonane, że sugestie te, jakkolwiek wstępne i będące jedynie pierwszym krokiem do badania i reagowania na traumę międzypokoleniową, mogą odpowiedzieć na ból, strach, odgradzanie się od świata, który przyniósł tak wiele zła, słowem – na wszystkie paraliżujące uczucia, które tak przejmująco i dobitnie zarazem ujęła w swojej książce z 1988 roku *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin* Ceija Stojka:

> Kiedy wyszliśmy, byliśmy chorzy, całkowicie chorzy! Nasze serca były zranione; nasze głowy, nasze dusze były chore... Wszyscy ci ludzie powinni byli zostać poddani leczeniu. Nie powinni byli mieć dzieci przez pięć, sześć lat – ci nieliczni, którzy się wydostali, którzy się ostali – dopóki nie mieliby dość siły, nie byliby znowu zdrowi, nie mogliby się znowu śmiać i zobaczyć, że świat nie jest taki zły... I strach, zawsze strach. Dzieci z nim dorastały. Dlatego do dziś oglądają się za siebie, gdy chodzą po ulicach. Rozumiesz? Ciągle się oglądają za siebie. Tylko ktoś, kto się boi, ciągle ogląda się za siebie! Ktoś, kto wyszedł chory z obozu, kogo boli głowa i dusza krwawi za ojcem, siostrą, bratem, którzy nigdy stamtąd nie wyszli, może mieć tylko takie dzieci, które również mają zranione dusze. Przychodzą na ten świat, widzisz, jakie są słodkie, jakie piękne. Wychowujesz je i troszczysz się o nie, całujesz je i kochasz. Dorastają. Ale strach, który był w tobie, płynie do dzieci z mlekiem ich matek.

Tylko działania wielopłaszczyznowe, łączące w sobie przynajmniej kilka z powyższych rekomendacji, mogą doprowadzić do tego, że kolejne pokolenia Romów i Sinti będą mieć coraz mniej poranione dusze. Wdrażanie takich działań i strategii, które będą pomagać w przepracowaniu traumy kulturowej i historycznej, powinno być jednak wspólnym wysiłkiem i zobowiązaniem zarówno tej mniejszości, jak i, jeśli nie przede wszystkim, społeczeństw większościowych. Nakładanie wyłącznej odpowiedzialności za radzenie sobie z traumatycznymi doświadczeniami wywołanymi przez większość i ich konsekwencjami dla samej mniejszości jest bowiem po prostu kolejnym zdarzeniem traumatycznym. Kolejną traumą w tym cyklu pełnym śmierci i wykluczenia.

BIBLIOGRAFIA

Adler R.E., Čapková K., *Jewish and Romani Families in the Holocaust and Its Aftermath*, Rutgers University Press, New Jersey–London 2020.

Adonis C.K., *Exploring the Salience of Intergenerational Trauma among Children and Grandchildren of Victims of Apartheid-Era Gross Human Rights Violations*, „Indo-Pacific Journal of Phenomenology" 2016, no. 16 (1-2), s. 163-179, DOI: 10.1080/20797222.2016.1184838.

Anthropology Beyond Culture, eds. G.R. Fox, J.B. King, Berg Publishers, Oxford 2020.

Bäcker L., *Drzwi zamykam tylko, kiedy pada śnieg*, [w:] A. Kuźniak, *Moja modlitwa w Auschwitz*, „Dialog-Pheniben" 2011, nr 2, s. 38-39.

Barkan A., *Historical Dialogue. Beyond Transitional Justice and Conflict Resolution*, [w:] *Historical Justice and Memory*, eds. K. Neumann, J. Thompson, University of Wisconsin Press, Madison 2015, s. 185-201.

Barth F., *Toward a Richer Description and Analysis of Cultural Phenomena*, [w:] *Anthropology Beyond Culture*, eds. R.G. Fox, B.J. King, Berg Publishers, Oxford 2020.

Bhabha K.H., *The Location of Culture,* Routledge, London 1994.

Bielik-Robson A., *Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość*, „Teksty Drugie" 2004, nr 5, s. 23-34.

Bohomolec E., *Lęk w myśleniu psychoanalitycznym – wybrane zagadnienia*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii" 1994, nr 3 (1), s. 19-28.

Breaking Intergenerational Cycles of Repetition. A Global Dialogue on Historical Trauma and Memory, ed. P. Gobodo-Madikizela, Verlag Barbara Budrich, Opladen–Berlin–Toronto 2016.

Caruth C., *Lost in Transmission. Studies of Trauma Across Generations. Book Review*, „The International Journal of Psychoanalysis" 2014, no. 95 (2), s. 402-407, DOI: 10.1111/1745-8315.12092.

Ceciu R., *Trauma, Identity and Culture. An Interdisciplinary and Multicultural Exploration*, „University of Bucharest Review Literary and Cultural Studies Series" 2019, vol. 9, no. 2, s. 63-72, DOI: 10.31178/UBR.9.2.7.

Chang B.F., Rucker-Chag T.S., *Roma Rights and Civil Rights. A Transatlantic Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

Crowe M.D., *Reflections in the Roma and the Holocaust*, [w:] *Roma and Sinti Under--Studied Victims of Nazism. Symposium Proceedings*, Center for Advanced Holocaust Studies United States Holocaust Museum, Washington DC, 2002.

Cultural Trauma and Collective Identity, eds. C.J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, J.N. Smelser, P. Sztompka, University of California Press, Berkeley 2004.

Cypress S.B., *Collective Trauma. An Evolutionary Concept Analysis*, „Nursing Forum" 2021, no. 56 (2), s. 396-403, DOI: 10.1111/nuf.12550.

Firestone T., *Wounds Into Wisdom. Healing Intergenerational Jewish Trauma*, Adam Kadmon Books, Rhinebeck–New York 2019.

Fitzgerald M., London-Johnson Wright A., Schwerdtfeger Gallus L.K., *Intergenerational Transmission of Trauma and Family Systems Theory. An Empirical Investigation*, „Journal of Family Therapy" 2020, no. 42, s. 406-424, DOI: 10.1111/1467-6427.12303.

Fonseca I., *Bury Me Standing. The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1995.

Foucault M., *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. C. Gordon, tłum. C. Gordon, L. Marshal, J. Mepham, K. Sober, ed. G. Colin, Pantheon, New York 1980.

Friend J., *Mitigating Intergenerational Trauma Within the Parent-Child Attachment*, „The Australian And New Zealand Journal of Family Therapy" 2012, vol. 33, no. 2, s. 114-127, DOI: 10.1017/aft.2012.14.

Gailienė D., *When Culture Fails: Coping with Cultural Trauma*, „Journal of Analytical Psychology" 2019, no. 64 (4), s. 530-547, DOI: 10.1111/1468-5922.12519.

Gameon J.A., Skewes M.C., *A Systematic Review of Trauma Interventions in Native Communities*, „American Journal for Community Psychology" 2020, no. 65 (1-2), s. 223-241, DOI: 10.1002/ajcp.12396.

Gandhi L., *Teoria postkoloialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

Hammel A., '*I Believe That My Experience Began in the Womb and Was Later Absorbed Through My Mother's Milk'. Second Generation Trauma Narratives,* „German Life and Letters" 2019, no. 72 (4), s. 556-569, DOI: 10.1111/glal.12249.

Higgins I., *Stolen Generations Study Reveals Impact of Intergenerational Trauma*, https://www.abc.net.au/news/2018-08-15/stolen-generations-study-impact-of-intergenerational-trauma/10118132.

Historical Justice and Memory, eds. K. Neumann, J. Thompson, University of Wisconsin Press, Madison 2015.

Höllenreiner H., *Kiedy słyszę dzieci, wpadam w panikę*, „Dialog-Pheniben" 2011, nr 2, s. 32-33.

Isobel S., Goodyear M., Furness T., Foster K., *Preventing Intergenerational Trauma Transmission. A Critical Interpretive Synthesis*, „Journal of Clinical Nursing" 2019, no. 28, s. 1100-1113, DOI: 10.1111/jocn.14735.

Junghaus T., *Ceija Stojka. Auschwitz tylko śpi*, tłum. M. Kołaczek, „Dialog-Pheniben" 2014, nr 16, s. 66-85.

Kapralski S., *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

Kapralski S., Martyniak M., Talewicz-Kwiatkowska J., *Voices of Memory 7. Roma in Auschwitz*, Auschwitz-Birkenau State Museum, Oświęcim 2011.

Komaromy C., Hockey J., *Family Life, Trauma and Loss in the Twentieth Century. The Legacy of War*, Palgrave Macmillan, Cham 2018.

Kuźniak A., *Moja modlitwa w Auschwitz*, „Dialog-Pheniben" 2015, nr 20, s. 92-111.

Lemon A., *Between Two Fires. Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism*, Duke University Press, Durham NC–London 2000.

Lost in Transmission. Studies of Trauma Across Generations, ed. M.G. Fromm, Karnac Books, London 2012.

Marcella L.A., Johnson L.J., Watson P., Gryczynski J., *Ethnocultural Perspectives on Disaster and Trauma. Foundations, Issues and Applications*, Springer, New York 2008.

Matache M., *It is Time Reparations are Paid for Roma Slavery. Romanians Continue to Actively Deny the History of Roma Enslavement in Romanian Lands*, https://www.aljazeera.com/opinions/2020/10/5/it-is-time-reparations-are-paid-for-roma-slavery.

Mucci C., *Beyond Individual and Collective Trauma. Intergenerational Transmission, Psychoanalytic Treatment, and the Dynamics of Forgiveness*, Routledge, New York 2018.

Ostrowska J., Talewicz-Kwiatkowska J., Van Dijk L., *Errinern in Auschwitz auch and sexuelle Minderheiten*, Querverlag, Berlin 2020.

Pecak M., *Roma Communities Never Got a Break. Roma Holocaust Memorial Day 2020*, https://www.eurozine.com/roma-communities-never-got-a-break/.

Sander P., *Criminal Justice Following the Genocide of Sinti and Roma*, [w:] *The Gypsies During the Second World War 3. The Final Chapter*, ed. D. Kenrik, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2006.

Sirikantraporn S., Green J., *Introduction. Multicultural Perspectives of Intergenerational Transmission of Trauma*, „Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma" 2016, no. 25 (6), s. 559-560, DOI: 10.1080/10926771.2016.1194941.

Stewart M., *Remembering Without Commemoration. The Mnemonics and Politics of Holocaust Memories Among European Roma*, „Journal of the Royal Anthropological Institute" 2004, no. 10 (3), s. 561-582, DOI: 10.1111/j.1467-9655.2004.00202.x.

Sztompka P., *Cultural Trauma. The Other Face of Social Change*, „European Journal of Social Theory" 2000, no. 3 (4), s. 449-466, DOI: 10.1177/1368431002222 4895.

Sztompka P., *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, IFIS PAN, Warszawa 2000.

The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust. An Interview with Marianne Hirsch, https://cup.columbia.edu/author-interviews/hirsch-generation-postmemory.

The Gypsies During the Second World War 3. Final Chapter, ed. D. Kenrick, University Of Hertfordshire Press, Hatfield 2006.

The Nazi Genocide of the Roma. Reassessment and Commemoration, ed. A. Weiss-Wendt, Berghahn, New York–Oxford 2013.

Tuckermann A., *Der Junge, der nicht wusste, wo er war*, Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, Munich 2008.

Welford E., *Healing the Fallout From Transgenerational Trauma. Supporting Clients in Making Peace With Their History*, „Transactional Analysis Journal" 2019, no. 49 (4), s. 324-338, DOI: 10.1080/03621537.2019.1650233.

Wilson P.J., Tang So-Kum C., *Cross-Cultural Assessment of Psychological Trauma and PTSD*, Springer, New York 2007.

Żejmo-Mielczarek A., *Pojęcie traumy w naukach społecznych*, „Kultura i Edukacja" 2005, nr 1, s. 7-21.

Abstract

"...BUT THIS FEAR, WHICH WAS IN YOU, YOU PASS ON TO YOUR CHILD, WITH THE MOTHER'S MILK" – SILENCE AND INTERGENERATIONAL TRAUMA OF THE ROMA AND SINTI

This article deals with the definition of trauma, particularly historical and cultural or collective trauma, within the social sciences, as well as its intergenerational transmission, and considers approaches to trauma analysis within the framework of romani studies. The research framework of this article is based on theories and studies of intergenerational trauma. Particularly interesting in this context is the theory of cultural trauma, which impacts and transforms the identity of persecuted groups. In addition, the article refers to postcolonial theory, which, together with cultural and gender studies, delineates the field of "new social sciences". The article argues that the exclusion of the Sinti and Roma from European historiography falls within this problem area. And although there have been relatively many studies on the extermination of the Sinti and Roma in recent times, the aspect of trauma in this context remains largely unexplored.

Keywords: trauma, Roma and Sinti, intergenerational trauma, cultural and historical trauma

Peregrynacje międzykulturowe, s. 149–160
https://doi.org/10.12797/9788383683003.09

Maja Pradelle
mbrombos@yahoo.com

OBRAZ KULTURY I PROJEKT ASYMILACJI RDZENNEJ LUDNOŚCI CHILE ZAPREZENTOWANE PRZEZ IGNACEGO DOMEYKĘ W KSIĄŻCE PT. *ARAUKANIA I JEJ MIESZKAŃCY*

Ignacy Domeyko – Polak z Litwy, filomata, powstaniec listopadowy i emigrant, przez niemal pięćdziesiąt lat swojego życia mieszkał i pracował w dalekim Chile. Przez Chilijczyków nazywany jest najczęściej ojcem nauczania górnictwa oraz, po prostu, polskim uczonym, a znany jest przede wszystkim jako geolog, mineralog, a także reformator i rektor Uniwersytetu Chilijskiego. Znacznie rzadziej wspomina się o jego dokonaniach na polu społecznym i kulturowym w tym kraju. Mało kto wie, że Domeyko był zaangażowany w projekt kolonizacji południowych terenów Chile oraz że jest autorem raportu – wydanego pod tytułem *Araucania y sus habitantes*[1], w którym przedstawił między innymi warunki i sposób życia rdzennej ludności Chile – Indian Mapuche[2] w kontekście planu zjednoczenia ziem chilijskich i inkorporowania terenów zajmowanych do tego czasu przez

[1] Pierwsze polskie wydanie pt. *Araukania i jej mieszkańcy* ukazało się w 1860 roku w Wilnie. Drugie, w 1992 roku w ramach serii wydawanej przez Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych dla uczczenia 500-lecia odkrycia Ameryki – *Spotkania Dwóch Światów*.

[2] W czasach kolonialnych i w początkowym okresie istnienia Republiki Chilijskiej Indianie Mapuche nazywani byli Araukanami. Nazwa ta rozpowszechniła się za sprawą poematu *La Araucana*, którego autor – Alonso de Ercilla y Zúñiga był uczestnikiem walk

Indian. W swoim raporcie Ignacy Domeyko, obok obserwacji krajoznawczych i przyrodniczych, opisał kulturę Mapuchów – taką, jaką osobiście poznał podczas swojej podróży na południe kraju w 1845 roku. W opisie tym uwzględnił zarówno wygląd fizyczny ludzi, warunki życia i środowisko, w którym funkcjonowali, jak również sferę duchową i artystyczną, świadczącą – wbrew powszechnej w tamtych czasach opinii – o bogactwie ich kultury. Ponadto, poza cennym opisem etnograficznym, przedstawił własną koncepcję sposobu asymilacji i pokojowego włączenia tej ludności do społeczeństwa chilijskiego.

Początki państwa chilijskiego sięgają lat 30. i 40. XVI wieku, kiedy to konkwistadorzy hiszpańscy dotarli na ziemie dzisiejszego Chile. Pedro de Valdivia ufundował w 1541 roku miasto Santiago de Nuevo Extremo – dzisiejsze Santiago de Chile – i został pierwszym gubernatorem kolonii. Okres wczesnego rozwoju kolonii hiszpańskiej przerwała w 1553 roku rebelia indiańska, podczas której Valdivia został zabity przez Indianina Mapuche – Lautaro. Od tego momentu konflikty zbrojne pomiędzy Mapuchami a hiszpańskimi kolonizatorami i następnie Chilijczykami trwały niemal nieprzerwanie do lat 80. XIX wieku.

Wiek XIX w Ameryce Łacińskiej to okres kształtowania się niezależnych republik latynoamerykańskich oraz czas modernizacji i nadrabiania zaległości cywilizacyjnych w stosunku do państw europejskich i Stanów Zjednoczonych. W związku z potrzebą rozwoju państwa rząd chilijski stworzył plan zagospodarowania i zaludnienia nowymi kolonizatorami tych obszarów Chile, których możliwości terenowe, sprzyjające środowisko i bogactwa naturalne nie były do tej pory dostatecznie przez państwo wykorzystane. Realizacja projektu kolonizacyjnego na ziemiach południowych miała jeszcze dodatkowy aspekt. Ciągle pozostawał nierozstrzygnięty problem Araukanów, czyli Indian Mapuche, którzy na mocy umowy z Quillín[3] zajmowali ziemie pomiędzy rzekami Biobío i Toltén, z determinacją bronili swojej niepodległości i nie zamierzali się podporządkować nowej władzy.

Przy okazji należałoby wyjaśnić, że ziemia zamieszkana przez Indian, czyli *mapu* – jak jest nazywana w ich tradycyjnym języku *mapudungun*, jest nie tylko terytorium geograficznym, ale także kulturową przestrzenią mającą zasadnicze

prowadzonych przez hiszpańskich konkwistadorów z Indianami Mapuche w drugiej połowie XVI wieku. Słowo „mapuche" w języku *mapudungun* oznacza: ludzie ziemi.

[3] W 1641 roku w Quillín, podczas tzw. parlamentu, czyli spotkania przedstawicieli władz kolonialnych z indiańskimi kacykami, ustalono granicę pomiędzy kolonią a obszarem zamieszkałym przez Indian Mapuche na rzece Biobío.

znaczenie w kształtowaniu i podtrzymywaniu identyfikacji i tożsamości tej grupy. *Mapu* to dla Mapuchów nie tylko miejsce, w którym się żyje i pracuje, ale także – a może przede wszystkim – wspólna święta przestrzeń dzielona z duchami przodków i bóstwami, których obecność i możliwość ingerencji w życie ludzi jest zarówno podstawą wierzeń i praktyk religijnych, jak i wpływa na ich postawy i codzienne działania. To między innymi dlatego Indianie stawiali tak zdecydowany opór hiszpańskim najeźdźcom, a następnie chilijskim wojskom i kolonizatorom. Nieustające walki trwające od połowy XVI wieku do lat 80. XIX pochłonęły setki ofiar zarówno po jednej, jak i drugiej stronie konfliktu. Okres ten w historii Chile nazwany został „wojną Arauco".

Ignacy Domeyko, razem z pierwszym rektorem Uniwersytetu Chilijskiego, Andresem Bello oraz ministrem sprawiedliwości Manuelem Antoniem Tocornalem, był członkiem Komisji Kolonizacyjnej, której zadaniem było opracowanie planu zasiedlenia południowych terenów Chile[4]. Wyprawa podjęta przez niego w 1845 roku miała na celu zarówno przeprowadzenie obserwacji przyrodniczych i geologicznych w tej części kraju, jak i zebranie informacji na temat warunków życia mieszkańców tego obszaru w związku z planowanym przez rząd przyłączeniem go do Republiki Chilijskiej. Rolą Domeyki było zbadanie, w jaki sposób należałoby dokonać inkorporacji ziem oraz, biorąc pod uwagę ich walory przyrodnicze i geograficzne, jak najlepiej je zagospodarować i wykorzystać.

Domeyko rozumiał i wspierał potrzebę rozwoju gospodarczego i ekonomicznego młodej Republiki Chilijskiej, ale jednocześnie sprzeciwiał się zbrojnemu działaniu i przejęciu siłą ziem zamieszkanych przez, jak o nich mówił, dzielnych Araukanów. Sam pozbawiony ojczyzny, nie godził się na to, aby jeden naród siłą zmuszał drugi do uległości i odbierał mu możliwości decydowania o własnym losie. Dlatego zaproponował rządowi chilijskiemu pokojowy sposób asymilacji Indian i przeobrażenia ich w pełnoprawnych obywateli Republiki. Jak pisze Maria Paradowska we wstępie do książki *Araukania i jej mieszkańcy*, „[...] Domeyko w myśl swych ideałów stanął po stronie ludu ciemiężonego. Jego apel, jakim była książka *Araucania y sus habitantes*, o uszanowanie wolności, apel w obronie praw Indian, jest bardzo cennym i wartościowym w dziejach nie tylko polskich, ale

[4] Stanowisko Domeyki w kwestii kolonizacji południowych terenów Chile zostało opublikowane w prasie chilijskiej: I. Domeyko, *Memoria sobre la colonización en Chile*, „El Araucano" 1850, número 1135, número 1137.

i światowych, głosem protestu przeciwko gwałtom i uciskowi silniejszych wobec słabszych”[5].

„STAN MORALNY, W JAKIM ZNAJDUJĄ SIĘ OBECNIE INDIANIE ARAUKAŃSCY, ICH ZWYCZAJE I OBYCZAJE”[6]

Opis kultury Indian Mapuche Domeyko rozpoczyna od sportretowania ich wyglądu fizycznego. Zwraca uwagę na jaśniejszą karnację w porównaniu do Indian z północy Chile. Tłumaczy to mieszaniem się ras na skutek kontaktów z Hiszpanami, a przede wszystkim porwań dzieci i kobiet osadników hiszpańskich, jakich dopuszczali się Indianie. Następnie opisuje warunki, w jakich mieszkają. Stan techniczny, wygląd domów i ich obejść świadczy według niego o gospodarności, przezorności i ogólnie dobrej organizacji wśród tej społeczności: „Pokojowo nastawiony Araukanin ma swój porządny dom, duży, przestronny, długi na przeszło dwadzieścia łokci i szeroki na osiem do dziesięciu, dobrze zabezpieczony przed wiatrem i ulewą, wysoki, zbudowany z dobrego drewna, koligwy i słomy, z jednym wejściem i jednym otworem u szczytu dachu, przez który wydostaje się dym. Tuż przy domu ma sady i pola pszenicy, jęczmienia, kukurydzy, grochu, ziemniaków, lnu i kapusty, wszystko zadbane i porządnie ogrodzone”[7].

Dalej przedstawia bogatą kulturę materialną, której przejawem są tradycyjne wyroby, takie jak tkaniny, naczynia gliniane oraz przedmioty wykonane z drewna, kamienia i metalu. Domeyko, nie znając wystarczająco dobrze, ale też nie rozumiejąc świata duchowego Mapuchów, nie zaobserwował elementu sakralnego obecnego w wytworzonych przez nich przedmiotach – jak w to wierzyli Indianie – ani roli tych obiektów w tradycyjnym życiu religijnym. Widział w nich przede wszystkim dowód wysokich kwalifikacji i zdolności Indian, a także oznakę wygodnego i dostatniego życie, jakie prowadzili[8].

Po pierwszym pozytywnym wrażeniu, jakie Ignacy Domeyko odniósł po zetknięciu się z autochtonami i po zapoznaniu się z warunkami, w jakich żyją, przychodzi moment na bardziej krytyczną analizę. Dotyczy ona organizacji społecznej i politycznej Indian Mapuche. Zaczyna od roli i pozycji kobiet w rodzinie

---

5 M. Paradowska, *Wstęp*, [w:] I. Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych, Warszawa–Kraków 1992, s. 26.

6 I. Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych, Warszawa–Kraków 1992, s. 76.

7 *Ibidem*, s. 89.

8 *Ibidem*, s. 90.

i społeczności: „Wystarczy jeden raz wejść do chaty Indianina, aby ujrzeć w jego żonach obraz prawdziwego niewolnictwa, degradacji pięknej natury niewieściej i szlachetnego powołania kobiety”[9].

Zwraca uwagę na tragiczne położenie kobiet zarówno jako żon, jak i osób bezpośrednio zagrożonych przemocą ze strony wrogów, którzy zgodnie z panującym zwyczajem podboju i zemsty często biorą je do niewoli i traktują jak legalną własność. Ubolewa też nad powszechnym zwyczajem wielożeństwa, uznając, że jest on przejawem moralnej niższości mężczyzn, którzy w tym aspekcie plasują się daleko za chrześcijańskim wzorem męża i ojca.

Innym z kolei przejawem braku moralności i barbarzyństwa jest według Ignacego Domeyki zwyczaj, w jaki Mapuche oddają cześć swoim zmarłym. Krytykuje sposób, w jaki żegna się zmarłych, organizując wystawne uczty mocno zakrapiane chiczą, czyli tradycyjnym napojem alkoholowym, a także zabobonne w jego rozumieniu rytuały, mające na celu – z jednej strony – uniemożliwienie duszy zmarłego powrotu z zaświatów, a z drugiej – zapewnienie jej podstawowych i niezbędnych środków materialnych w drodze w zaświaty.

Indianie wierzyli w nieśmiertelność duszy i życie pozagrobowe, jednakże w ich wyobrażeniu życie to było kontynuacją ziemskiej egzystencji. Dlatego wyposażali zmarłego zarówno w przedmioty codziennego użytku, jak i takie, które miały dla niego szczególną wartość i znaczenie za życia. Domeyko tak o tym pisze z nieukrywanym niesmakiem: „Wydaje się, że jego [Indianina] wnętrzem nie targa żaden moralny niepokój, żadne przeczucie kary i nagrody, życie przyszłe jest dlań bowiem jedynie przedłużeniem obecnego i, jak sądzi, popycha ono w tym samym kierunku tych, których los przenosi na drugi brzeg odległej rzeki wraz z ich upodobaniami, żądzami i namiętnościami, tak jakby wieczność składała się z bezmiaru doznań cielesnych i niezliczonych rozkoszy [...]”[10]. I podsumowuje: „Tak wygląda pochówek barbarzyńcy, prawdziwy symbol wiary araukańskiej co do nieśmiertelności duszy i przyszłego życia człowieka”[11].

Innym aspektem organizacji życia społecznego i politycznego, w której Domeyko dostrzega ułomność kultury indiańskiej, jest brak scentralizowanej władzy przy jednoczesnym dużym rozproszeniu terytorialnym Indian rządzonych przez lokalnych kacyków. Nie sprzyja to w jego ocenie realizowaniu wspólnotowych, chilijskich celów, za to wpływa na brak lojalności w stosunku do państwa.

---

9 *Ibidem*, s. 91.
10 *Ibidem*, s. 96.
11 *Ibidem*, s. 97.

Jako przykład braku więzi, świadomości przynależności do większej wspólnoty i poczucia odpowiedzialności za nią, przywołuje sytuacje, kiedy to podczas walk o niepodległość Chile jedne grupy Indian walczyły po stronie rojalistów, a inne wspierały patriotów. To także według niego przykład niskiej moralności Indian, która przejawia się w ich przekupstwie i łatwym uleganiu doraźnym korzyściom, w zależności od tego, kto i co zaoferuje w zamian za ich wsparcie i zaangażowanie. Wygląda na to, że Domeyko nie zdawał sobie sprawy z faktu, że to między innymi dzięki rozproszeniu i braku scentralizowanej władzy ani Inkom, ani konkwistadorom nie udało się pokonać Mapuchów oraz zająć ich ziem przez tak długi okres, za co on sam zresztą ich podziwiał.

Bazując na relacjach osób przebywających w czasach kolonialnych na terenie Araukanii oraz na informacjach uzyskanych od współczesnych Domeyce misjonarzy i Chilijczyków mających kontakty z Indianami, Domeyko próbuje zrekonstruować świat wierzeń i praktyk religijnych tej ludności. Jednym z elementów lokalnej kultury, który przykuwa jego uwagę, są rzeźby przypominające swoją formą krzyże. Można je było zauważyć w miejscach spełniających funkcje sakralne, na przykład na cmentarzach. Pełen szacunku stosunek wobec tych przedstawień tłumaczy naturalną, choć nieuświadomioną, duchową skłonnością Indian do oddawania czci świętemu symbolowi chrześcijaństwa. Domeyko doszukuje się w tym dowodu na to, że Indianie w głębi duszy są chrześcijanami i w sposób naturalny skłaniają się ku katolickiej wierze i adorowaniu Boga Stwórcy. W rzeczywistości krzyże w tej kulturze, pomimo wieloletnich kontaktów z Hiszpanami i ich potomkami, nie miały nic wspólnego z treściami chrześcijańskimi. Rzeźby te wyobrażały słońce bądź też odnosiły się do symboliki czterech stron świata lub czterech pór roku[12].

„CO STOI NA PRZESZKODZIE W UCYWILIZOWANIU INDIAN ARAUKAŃSKICH I JAKIE SPOSOBY ICH UJARZMIENIA WYDAJĄ SIĘ NAJWŁAŚCIWSZE”[13]

Po powrocie z Araukanii Domeyko postanowił wstawić się za ludnością indiańską i wynegocjować z rządem taką politykę, dzięki której Indianie w sposób pokojowy i humanitarny zostaliby wcieleni do społeczeństwa chilijskiego. Jednym

[12] M. Bromboszcz, *Mapuche – rdzenni mieszkańcy Chile*, „Ameryka Łacińska” 2007, nr 3–4 (57–58), s. 114.

[13] I. Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, s. 102.

z podstawowych postulatów, jakie zawarł w swoim raporcie, było odrzucenie działania zbrojnego i włączenia ziem Mapuchów do struktur państwowych przy użyciu siły. Doświadczenia z czasów młodości sprawiły, że Domeyko żywił niechęć do jakiejkolwiek przemocy, zniewolenia czy opresji. Niejednokrotnie dawał temu wyraz w Chile, komentując lub podejmując konkretne działanie tam, gdzie stykał się z niesprawiedliwością, wyzyskiem lub brakiem poszanowania praw i godności drugiego człowieka.

Zapoznawszy się ze społecznością indiańską, uznał, że jej sposób bycia i rozumowania w wielu przypadkach wcale nie odbiega od sposobu bycia i światopoglądu przedstawicieli tzw. świata cywilizowanego. Szczególnie zwrócił uwagę na charakter i zachowanie Indianina w czasie pokoju, kiedy nie jest on opętany żądzą zemsty, a jego krewkość i brak pokory ustępuje łagodności i ugodowości. Dzięki osobistym kontaktom z Indianami podważył dominujący i powszechny wśród Chilijczyków obraz Mapucha jako bezwzględnego i barbarzyńskiego wojownika. Domeyko zauważył i docenił „cywilizowaną" stronę kultury Araukanów, przejawiającą się według niego w ich gościnności, dobrych manierach, uczciwości i hojności[14]. Tak o tym pisał: „Indianin jest w czasie pokoju człowiekiem roztropnym, gościnnym, uczciwym w swych postępkach, wdzięcznym za dobrodziejstwa i dbającym o własny honor. Jego zachowania i maniery są łagodniejsze, rzekłbym, z pozoru bardziej eleganckie niż wśród plebsu wielu krajów europejskich"[15].

A w innym miejscu dodaje: „W normalnym czasie, to znaczy podczas pokoju jako że człowiek został stworzony dla pokoju a nie dla wojny – charakter ów jest łagodny, prawy, podatny na najszlachetniejsze przymioty; gościnny i życzliwy, miłośnik spokoju i ładu, kochający ojczyznę, a co za tym idzie, niezależność domowego ogniska, rozsądny, poważny, energiczny, Indianin zdaje się być stworzony na dobrego obywatela"[16].

Była to opinia rzadko w tamtych czasach wyrażana. Ignacy Domeyko obawiał się, że zbrojne rozstrzygnięcie konfliktu na linii państwo chilijskie–autochtoni doprowadzi do całkowitego unicestwienia tej społeczności lub, w najlepszym razie, do jej zdegenerowania i upodlenia. Równocześnie nie podzielał poglądu prezentowanego przez grupę Chilijczyków sprzeciwiających się jakiejkolwiek

---

[14] L. Brintrup, *Encuentros en el viaje a la Araucania de Ignacio Domeyko: La naturaleza y el Araucano*, „Anales de la Literatura Chilena" 2003, vol. 4, no. 4, s. 51.

[15] I. Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, s. 86.

[16] *Ibidem*, s. 110.

ingerencji w życie Indian. Ci, którzy głosili taką opinię, przeciwni byli zarówno działaniu zbrojnemu, jak i narzucaniu lokalnym społecznościom religii i światopoglądu chrześcijańskiego, widząc w tym źródło dodatkowych i niepotrzebnych problemów. Uważali, że najlepszym sposobem „ujarzmienia" i ucywilizowania tego ludu będą kontakty i współdziałanie na płaszczyźnie handlowej i politycznej. Domeyko nie zgadzał się z taką koncepcją, widząc w niej pole do nadużyć, wykorzystywania naiwnych i łatwowiernych Indian oraz ich większego podporządkowania i zniewolenia.

Domeyko rozumiał pojęcie „cywilizacja" nie tyle jako życie na odpowiednio wysokim poziomie: umiejętność gospodarowania, znajomość zasad handlu czy zdolność do wytwarzania skomplikowanych przedmiotów, ale przede wszystkim jako wysoką moralność opartą na chrześcijańskich wartościach i odpowiednich przekonaniach, których przejawem jest między innymi pełen szacunku stosunek do drugiego człowieka. Jak podkreślał, wszystkie szczytne i moralne idee w historii świata miały zawsze swoje źródło w wierze i praktykach religijnych. W ten sposób uzasadniał zaprezentowany przez siebie sposób cywilizowania Indian. Główną przeszkodę we włączeniu ich do społeczeństwa chilijskiego widział w braku znajomości chrześcijańskiego Boga i jego kultu. Dlatego podniesienie poziomu egzystencji materialnej i duchowej, jak i dostosowanie sposobu życia i funkcjonowania Indian do cywilizowanego świata upatrywał w aktywnym procesie chrystianizacji. Uważał, że jedynym właściwym sposobem przyłączenia i uczynienia z Indian pełnowartościowych obywateli Republiki Chilijskiej jest nawrócenie ich na katolicyzm, ale przy jednoczesnym uszanowaniu lokalnej kultury i tradycji. Nawiązując do tego postulatu, napisał w swoim raporcie: „Proponuje on zachowanie żywotności i odporności charakteru dawnych Araukanów, przy jednoczesnym uszlachetnieniu ich moralności i zdolności intelektualnych poprzez chrześcijaństwo"[17].

Wiara w tego samego Boga i wspólna religia, a co się z tym wiąże, wspólne wartości, to według Domeyki jedyna gwarancja porozumienia między dwiema tak odmiennymi społecznościami, jakimi byli Indianie Mapuche i Chilijczycy. Argumentuje: „Wszystko to można osiągnąć, po pierwsze, poprzez działalność misyjną, sprawowaną przez kler energiczny, cnotliwy, zaznajomiony z tubylczą mową, cierpliwy i pracowity; po drugie zaś, przez przestrzeganie zasad

[17] *Ibidem*, s. 113.

sprawiedliwości i dobry przykład, jakim muszą służyć władze oraz ludzie pozostający w bezpośredniej styczności z Indianami"[18].

Pomimo używania sformułowań takich jak: barbarzyński, zabobonny, prostacki i ślepy – powszechnych i niebudzących kontrowersji w Chile w XIX wieku, Domeyko podziwiał umiłowanie wolności i niezależności Mapuchów, a także uznawał i szanował ich odmienność kulturową. „[...] daleki jestem od lekceważenia Indianina z powodu owego barbarzyńskiego oporu, jaki stawiał nadchodzącemu chrześcijaństwu; nie pogardzam też męstwem ich zabobonnej duszy; uszanujmy raczej ich prostackie wierzenia i nawet ślepe przesądy, tak jak tyle innych dowodów ich życia duchowego, i uszanujmy Araukanię jako żyzne pole, na którym kiedyś może wyrosnąć winnica Pańska"[19].

Wierzył, że włączenie Indian do państwa chilijskiego poprzez ich chrystianizację nie tylko pozwoli im dopasować się do głównego nurtu rozwoju kraju, ale także ochroni ich przed nadużyciami, jakich dopuszczali się względem nich Kreole i biali osadnicy. Była to zatem pokojowa koncepcja inkorporowania ziem i ludności indiańskiej, prezentująca jednocześnie interesy niezasymilowanej grupy.

Jeśli chodzi o przejmowanie ziem należących do Indian, Domeyko proponuje w pierwszym rzędzie wykupywanie, zasiedlanie i zagospodarowanie tych obszarów, które pozostają niewykorzystane i leżą odłogiem, co nie spowoduje konieczności przesiedlania lokalnej ludności. Zwraca przy tym uwagę na to, że wykup ziemi powinien się odbywać z uwzględnieniem równego statusu obu stron i zgodnie z wcześniej ustanowionymi, uczciwymi zasadami, a nad transakcjami powinien czuwać rząd chilijski. Warunkiem pokojowego przejmowania tych terenów jest też, jak postuluje Domeyko, utworzenie specjalnych oddziałów milicji, które będą czuwać nad przestrzeganiem reguł, pilnować porządku i bezpieczeństwa. Największą jednak gwarancją utrzymania pokoju i harmonijnego współżycia będzie sprowadzenie na te tereny osadników, najlepiej wyznania katolickiego, ludzi uczciwych, bezinteresownych, spokojnych i ceniących pracę na roli, którzy swoją postawą i działalnością będą dawać przykład wzorowego obywatela chilijskiego. Domeyko uważał, że od właściwej postawy kolonizatorów i misjonarzy będzie zależeć pomyślne współdziałanie na tym obszarze, a w konsekwencji rozwój i przyszła potęga Chile.

---

[18] *Ibidem*, s. 116.
[19] *Ibidem*, s. 80-81.

Mimo sprzeciwu zwolenników zbrojnego rozwiązania „sprawy araukańskiej" Ignacemu Domeyce udało się nakłonić chilijski rząd do powtórnej analizy i oceny sytuacji w tej części kraju. W konsekwencji odrzucono (przynajmniej na jakiś czas) radykalną politykę i militarne plany względem Indian i zastosowano opcję stopniowej integracji i inkorporacji. Ostatecznie jednak, po długim okresie walk, a od lat 50. XIX wieku konsekwentnego zajmowania przez wojsko chilijskie obszarów Araukanii, w 1883 roku Mapuche zostali zmuszeni do podpisania aktu kapitulacji i całkowitego podporządkowania się państwu. W historii Chile fakt ten jest znany jako „pacyfikacja Araukanów".

Dziewiętnastowieczne konflikty graniczne – z jednej strony napady Indian na ludność cywilną, a z drugiej chęć jak najszybszego przejęcia i zagospodarowania żyznych ziem na południu kraju sprawiły, że coraz więcej Chilijczyków było sceptycznie nastawionych do autonomii Mapuchów, a także do pacyfistycznej koncepcji integracji ich z państwem. Andrés Bello, jeden z czołowych przedstawicieli kręgów intelektualnych ówczesnego Chile, nazwał koncepcję Domeyki naiwną i utopijną[20]. Powątpiewał w skuteczność prac misyjnych na terenach araukańskich, których próby nie odniosły spodziewanych skutków przez niemalże cały okres kolonialny.

Światopogląd katolicki i podejście misyjne Ignacego Domeyki, jak również jego mocne przekonanie o wyższości wartości chrześcijańskich nad tradycyjnymi wartościami indiańskimi sprawiły, że nie dostrzegał lub też pomniejszył znaczenie okazywanej niechęci, a nawet jawnej wrogości, z jaką Indianie odnosili się do prób nawracania ich na wiarę katolicką. W swojej wizji nie uwzględnił też związku pomiędzy wierzeniami, religią i całą kulturą. Z jednej strony chciał, aby Indianie zachowali swoją wolność, swoisty charakter i sposób bycia, z drugiej jednak nie rozumiał, że ich styl życia, wierzenia i rytuały – będące przecież podstawą ich charakterystycznej tożsamości kulturowej – zastąpione przez nową religię, a wraz z nią nowe kodeksy i zasady postępowania, będą musiały ulec zmianie lub też zostaną całkowicie unicestwione. Można przypuszczać, że takie rozumowanie obce było Domeyce i nie współgrało z jego wrażliwością i poglądami. Dlatego, na co zwraca uwagę Maria Paradowska, „[...] trudno mówić o obiektywizmie autora i bezstronnym opisie kultury"[21].

---

[20] Tę opinię wyraził na łamach pisma „El Araucano" w tekście opublikowanym 16 września 1846 roku.

[21] M. Paradowska, *op. cit.*, s. 31.

Niemniej jednak koncepcja, jaką zaprezentował Ignacy Domeyko, była w XIX wieku mimo wszystko koncepcją nowatorską i nowoczesną. Na tle innych powszechnych w tamtych czasach opinii na temat sposobów rozwiązywania problemów indiańskich na całym kontynencie amerykańskim przedstawiała się jako mniej represyjna, humanitarna i pokojowa. Nie należy zapominać, że pomimo postrzegania i oceniania Indian przez pryzmat własnych wartości i uprzedzeń europocentrycznych[22], Domeyko nie ocenił ich jako mniej doskonałą i będącą na niższym poziomie rozwoju społeczność w porównaniu z innymi, „cywilizowanymi" społeczeństwami. Mogąc na własne oczy przekonać się, jak wyglądało życie codzienne Mapuchów, Domeyko docenił ich maniery, gościnność i gospodarność oraz wyraził podziw dla ich niezależnego usposobienia i walecznego charakteru. Zależało mu na tym, aby włączenie Indian do państwa chilijskiego nie odbyło się kosztem ich codziennych zwyczajów i rytuałów, a proces przejmowania i zagospodarowywania ich ziem przebiegał w pokojowej atmosferze i na uczciwych zasadach. Dostrzegając zalety i walory kultury Indian Mapuche, pragnął uniknąć rozlewu krwi, degradacji lub nawet eksterminacji tej ludności.

BIBLIOGRAFIA

Brintrup L., *Encuentros en el viaje a la Araucania de Ignacio Domeyko: La naturaleza y el Araucano*, „Anales de la Literatura Chilena" 2003, vol. 4, no. 4, s. 35-37.

Bromboszcz M., *Mapuche – rdzenni mieszkańcy Chile*, „Ameryka Łacińska" 2007, nr 3–4 (57–58).

Domeyko I., *Araukania i jej mieszkańcy*, Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych, Warszawa–Kraków 1992.

Domeyko I., *Memoria sobre la colonización en Chile*, „El Araucano" 1850, no. 1135, 1137.

Paradowska M., *Wstęp*, [w:] I. Domeyko, *Araukania i jej mieszkańcy*, Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych, Warszawa–Kraków 1992.

Piwonka Figueroa G., *Domeyko y la Araucania chilena*, „Anales de la Universidad de Chile" 2002, no. 14, s. 110-116.

Pradelle M., *Ignacy Domeyko bohaterem narodowym w Chile*, niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2008.

[22] G. Piwonka Figueroa, *Domeyko y la Araucania chilena*, „Anales de la Universidad de Chile" 2002, no. 14, s. 110-116.

Abstract

THE IMAGE OF CULTURE AND THE ASSIMILATION PROJECT OF CHILE'S INDIGENOUS PEOPLE PRESENTED BY IGNACY DOMEYKO IN HIS BOOK ENTITLED: *ARAUKANIA I JEJ MIESZKAŃCY*

Ignacy Domeyko – a Pole from Lithuania, member of the Philomath society, November insurrectionist and emigrant – lived and worked in Chile for almost fifty years. Chileans often refer to him as the father of mining education and, more generally, as a Polish scientist. He is primarily recognized as a geologist and mineralogist, as well as a reformer and rector of the University of Chile. Though his contributions to mining and education are widely acknowledged, his achievements in social and cultural realms are less frequently mentioned. Many are unaware that Domeyko was involved in a project to colonise the southern regions of Chile. He authored a report titled Araucania y sus habitantes, in which he detailed the conditions and lifestyles of Chile's indigenous Mapuche population within the context of a plan to unify Chilean territory and accommodate regions traditionally inhabited by indigenous people. In his report, Domeyko not only included observations from his travels and natural history but also provided an ethnographic description of Mapuche culture, which he encountered during his trip to southern Chile in 1845. Furthermore, he proposed a concept for the peaceful assimilation and integration of the Mapuche into Chilean society.

Keywords: Ignacy Domeyko, Mapuche, Araukania, Chile, Latin America, culture, assimilation, colonization

Peregrynacje międzykulturowe, s. 161–177
https://doi.org/10.12797/9788383683003.10

Wawrzyniec Konarski
Akademia Finansów i Biznesu Vistula
w.konarski@vistula.edu.pl

POLAK O CELTACH, CZYLI UWAGI WŁASNE O DEMITOLOGIZACJI WYBRANYCH CECH WIZERUNKOWYCH IRLANDII I IRLANDCZYKÓW

Postrzeganie Irlandczyków przez Polaków (w niniejszym tekście będę używał głównie maskulatywów, co nie oznacza, że lekceważę modną obecnie tendencję stosowania feminatywów) zawiera w sobie znaczącą liczbę opinii powierzchownych, w istocie opartych na powtarzanych mitach. Dobitnym potwierdzeniem takiej tendencji jest pogląd wyrażony onegdaj przez Waldemara Łysiaka, wedle którego: „Irlandczycy i Lechici to dwa bratnie narody, a historia tych dwóch państw i natura tych dwóch plemion są niemal bliźniacze”[1]. Ta i podobne opinie brzmią sugestywnie, niemniej należy na nie patrzeć z perspektywy „szkiełka i oka”, choćby po to, by uruchomić głębszą refleksję, narzucającą poznawczy dystans. Zainteresowanie Irlandią w naszym kraju uległo nasileniu od roku 2004, czyli od uzyskania przez Polskę pełnego członkostwa w Unii Europejskiej, który to fakt zapoczątkował emigrację dziesiątków tysięcy obywateli Rzeczypospolitej do Irlandii. W miarę upływającego czasu przyczyniło się to do powstania zaskakującego paradoksu. Mało znana dotąd Irlandia (zarówno jej niepodległa część, jak i ta będąca wciąż brytyjską prowincją, czyli Irlandia Północna) zyskała status

[1] Cyt. za: I. Kolasińska, *Dziewiętnastowieczna Irlandia w opiniach Polaków*, Towarzystwo Polsko-Irlandzkie, Poznań 1994, s. 108.

nie tylko obszaru objętego – motywowanym ekonomicznie, choć także poznawczo – zainteresowaniem ze strony licznych przybyszów z Polski. Równocześnie zaczęła się zwiększać liczba osób uważających się za znawców irlandzkiej historii, literatury, muzyki, ekonomii czy polityki. Przy czym najczęściej odwoływali się oni do kwestii mających podkreślić podobieństwa między obu narodami, pomijając zarazem potencjalne różnice. Taka tendencja sprzyjała naturalnie umacnianiu wzajemnych stereotypów opartych na historycznych mitach, co jednakowoż miało niewiele wspólnego z ich głębszą analizą. Idąc zatem tym tropem rozumowania, niniejszy tekst jest próbą częściowego przywrócenia potrzebnych tu proporcji poprzez odejście od głoszonych – nie tylko w Polsce – powierzchownych sądów na temat Irlandii i Irlandczyków. Ich demitologizacja zasługuje naturalnie na obszerniejszą publikację. Jednakowoż z tytułu przyjętych tu ograniczeń objętościowych dokonuję egzemplifikacji tylko wybranych obszarów z perspektywy irlandzkiej. Są nimi: naród i nacjonalizm oraz państwo i Kościół rzymskokatolicki.

MIT POLITYCZNY

Założenia niniejszego tekstu wymagają odniesienia się do mitu jako pojęcia głównie politycznego. Tenże jest wówczas zmistyfikowaną formą świadomości (podświadomości) politycznej, która wywodzi swą witalność z czynnika emocjonalnego zamiast intelektualnego[2]. Rangę politycznego – w pierwszym rzędzie – identyfikowania mitu uwypukla Stanisław Filipowicz, dla którego: „Wszystkie mity mają zawsze jakiś sens polityczny"[3]. Należy przypomnieć, że w wypełnianiu mitu konkretną treścią niezwykle istotną rolę odgrywa jego personifikacja w postaci kultu bohatera. Dla Irlandczyków jest takim św. Patryk[4], dla Polaków zaś św. Stanisław. Jednakowoż to ten pierwszy stał się niekwestionowanym, sięgającym do perswazji, piewcą siły argumentu, podczas gdy drugi okazał się uwikłanym w politykę hierarchą, co skończyło się dlań okrutnymi konsekwencjami[5].

---

2 *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 1999, s. 303.

3 S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 79.

4 Por. S. Czarnowski, *Wybór pism socjologicznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982, s. 211-235; K. Panuś, *Święty Patryk*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 32-33 i *passim*.

5 Por. R. Grodecki, *Polska piastowska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 49-96; T. Grudziński, *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Interpress, Warszawa 1986.

Co ciekawe, kult św. Stanisława w istocie wyparł podobną rolę odgrywaną wcześniej przez św. Wojciecha[6]. Nie zmienia to faktu, że święci Patryk i Stanisław to postacie duchowne o zupełnie innych losach i – by tak to nazwać – odmiennym *emploi*.

Nie tylko za sprawą obu świętych losy Polski i Irlandii nie są zatem tak zbieżne, jak można by sądzić za sprawą społecznych przyzwyczajeń, widocznych zwłaszcza przy okazji... obchodów dnia św. Patryka. Jest tak pomimo tego, że Irlandczycy – podobnie jak Polacy w okresie zaborów – wzniecali nieudane powstania przeciw państwu-ciemiężcy. Powstanie wielkopolskie na przełomie lat 1918–1919 – zakończone sukcesem i na dużą terytorialnie skalę (stąd też pomijam tu zapomniane wręcz, choć także zwycięskie powstanie sejneńskie z 1919 roku) – nie zmienia tej reguły świętowania nieudanych wolnościowych zrywów Polaków. Jednakowoż to Irlandczycy, mając tu podobne doświadczenia, potrafili wznieść się po kilkudziesięciu latach i z sukcesem na taki poziom pragmatycznego autodystansu, że obchodzenie rocznic ich nieudanych powstań przestało mieć charakter wyłącznie martyrologiczny. Większości z nas, Polaków, na taki dystans nie stać do dziś w ocenie polskich powstań. I to niestety nasz naród, mobilizujący się w czasach opresji, ale niechętny wobec utrzymania solidarnych działań i doceniania politycznej koniunktury, ma zwyczaj nadwyrężać swoją reputację bardziej niż Irlandczycy.

NARÓD I NACJONALIZM

Od zarania prowadzonych badań nie ma (i nie będzie) wśród naukowców – polityków tu pomijam – konsensu wokół generalnie aprobowanej definicji narodu. Wśród wielu zajmujących się tym pojęciem klasyków akcentujących rolę wyrażanych wartości wybijają się Ernest Renan i Max Weber. Dla tego pierwszego naród to wielka solidarność, którego istnienie wyrażane jest poprzez codzienny plebiscyt, sam zaś naród „[...] jest zasadą duchową, rezultatem głębokich oddziaływań historycznych”[7]. Postrzeganie narodu przez Maxa Webera – w nawiązaniu do Renana – syntetyzuje Antonina Kłoskowska, pisząc, że tenże „[...] ujmuje naród jako «Gemeinschaft», jako wspólnotę wartości. Z tym nierozłącznie wiąże

[6] R. Grodecki, *op. cit.*, s. 29-48.

[7] E. Renan, *Co to jest naród?*, [w:] *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, red. L. Zdybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 209-210.

się odniesienie do postaw ustanawiających te wartości"[8]. Kłoskowska przywołuje rangę obu badaczy, przeciwstawiając naród państwu i jednoznacznie przy tym stwierdzając, że naród jest dla niej zbiorowością społeczną o charakterze kulturowej wspólnoty[9]. Odwrotnie uważa Benedict Anderson, dla którego naród „[...] to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna"[10]. W ujęciu subiektywnie wręcz skrajnym odnosi się do kategorii narodu Hugh Seton-Watson. Wedle niego „[...] naród istnieje wówczas, gdy znacząca liczba ludzi w społeczności uważa się za formującą naród", to zaś oznacza, że z tego tytułu grupa ta posiada świadomość narodową[11].

Przedstawione powyżej definicje stanowią wstęp do przypomnienia dychotomicznie ujmowanej typologii narodów (ale i nacjonalizmów), wyrażanej poprzez określanie ich jako *etniczne* albo *etniczno-kulturowe* bądź też *polityczne* albo *obywatelskie*[12]. Aliści – przypominając tę dychotomię, nie jest moją intencją, by dyskusję trwającą od wielu dekad i wokół tejże w gronie naukowców poddawać tu głębszej analizie. Nie ma ona zresztą ograniczeń. Tak nakreślona dychotomia stanowi natomiast inspirację do odnotowania postrzeganych jako zmienne wcieleń narodu irlandzkiego, począwszy od anglo-normandzkiego najazdu w roku 1169[13]. Nie ma bowiem niezmiennego *ergo* zmitologizowanego wizerunku Irlandczyków jako niemal wyłącznie katolickiego narodu walczącego z angielską, a później brytyjską dominacją. Tak postrzegane rozumienie narodu irlandzkiego jest zubożeniem debaty o nim, ma on bowiem w istocie kilka wcieleń.

---

8 Cyt. za: A. Kłoskowska, *Wspólnoty narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 85.

9 *Ibidem*, s. 24.

10 B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone, Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków 1997, s. 19.

11 Cyt. opinia H. Seton-Watsona za: W. Pfaff, *The Wrath of Nations. Civilization and the Furies of Nationalism*, Simon & Schuster, New York 1994, s. 84.

12 Tę dychotomię przywołują i obszernie egzemplifikują J. Krejči, V. Velimsky, *Ethnic and Political Nations in Europe*, Croom Helm, London 1981.

13 Historia Irlandii stanowi przedmiot prac bardzo wielu autorów. Przytoczone tu, mające charakter przekrojowy i zarazem całościowy są moim subiektywnym wyborem, który jednakowoż nie oznacza pomniejszania dorobku innych badaczy. Są to następujące prace: *The Oxford History of Ireland*, ed. R.F. Foster, Oxford University Press, Oxford 1989; S. Grzybowski, *Historia Irlandii*, Ossolineum, Wrocław 1977; T.A. Jackson, *Walka Irlandii o wolność*, tłum. A. Bramson, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955; R. Kee, *Ireland. A History*, Abacus, London 2003; J. O'Beirne Ranelagh, *Historia Irlandii. Narody i cywilizacje*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Bellona-Marabut, Warszawa–Gdańsk 2003.

Z perspektywy stuleci, które nastąpiły od rozpoczęcia anglo-normandzkiej inwazji aż do końca drugiej dekady wieku XX, można wyróżnić trzy jego postaci.

Pierwszą nazywam *ujarzmianym narodem etnicznym*, występującym do około początku drugiej połowy XVIII wieku i podlegającym rosnącej presji ze strony Anglii[14]. Należy tu przypomnieć, iż od 1541 roku, czyli od ogłoszenia się przez króla Anglii Henryka VIII także królem Irlandii, antagonizm anglo-irlandzki nabrał dodatkowo charakteru konfliktu religijnego z uwagi na pozostanie większości Irlandczyków przy katolicyzmie. Kontrastem wobec tej pierwszej jego postaci stała się druga, którą określam jako *quasi-państwowy naród polityczny*, będący swoistym eksperymentem podjętym z inicjatywy prezbiterian i wyznaniowych dysydentów, który trwał przez niespełna dwie ostatnie dekady XVIII wieku. Jego istotę stanowiło poszukiwanie inspirowanej ideami oświecenia wspólnoty na rzecz utrzymania ustawodawczej samodzielności inkluzywnie pojmowanego narodu irlandzkiego, czyli niezależnie od wyznania tworzących go jednostek, a więc obejmującego także katolików. Wcielenie trzecie nazywam *bezpaństwowym narodem etnicznym*, wiążąc je z okresem obowiązywania Anglo-Irlandzkiej Unii (Anglo-Irish Union) w latach 1801–1921.

Patrząc na naród irlandzki z perspektywy wieku XX, jego kolejne wcielenie – do roku 1998 – można określić jako *podzielony naród etniczny*. Podstawą wyboru takiej nazwy stał się podział wyspy Irlandii na jej część suwerenną, obejmującą 26 hrabstw, oraz Irlandię Północną – prowincję brytyjską złożoną z pozostałych 6 hrabstw na północy wyspy. Zawarcie tzw. Porozumienia Wielkopiątkowego z 10 kwietnia 1998 roku, które pod względem prawnym wytyczyło warunki zakończenia tragicznego konfliktu zbrojnego w tej prowincji, stanowi umowny początek obecnie istniejącego wcielenia narodu irlandzkiego[15]. Nazywam je *podzielonym narodem etnopolitycznym*, co jest zasadne z uwagi na wciąż istniejący wspomniany podział wyspy. Spekulowanym, przyszłym wcieleniem narodu irlandzkiego stanie się *zjednoczony naród polityczny*, będący konsekwencją unifikacji obu części Irlandii w postaci jednego bytu, mającego republikańską formę państwa. Aprobata jego obywateli dla wzajemnie gwarantowanej równości

---

[14] To i następne wcielenia narodu irlandzkiego podaję za: W. Konarski, *The Irish National Question – A Subjective Polish Interpretation*, [w:] *Multiculturalism at the Start of 21st Century. The British-Polish Experience. Australian Theory and Practice. International Conference, Łódź 12–14 May 2005*, red. K. Kujawińska Courtney, M.A. Łukowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007, s. 295-305.

[15] A. Morgan, *The Belfast Agreement. A Practical Legal Analysis*, The Belfast Press, London 2000.

posiadanych praw, niezależnie od ich wyznania, oraz ewolucyjne pomniejszanie historycznie odziedziczonych uprzedzeń staną się gwarancją utrzymania tak właśnie określanego wcielenia irlandzkiego narodu. Jego petryfikacja stworzy szansę na pełne zakończenie irlandzkiej kwestii narodowej.

Za kwestią narodową stoi ideologia narodu, którą jest różnorodnie definiowany nacjonalizm. Nie ma on – jak pisze Adam Bromke – „[...] znaczenia pejoratywnego w językach angielskim i francuskim [...]", integrując „[...] naród w jednolitą, a więc harmonijnie ze sobą współpracującą społeczność"[16]. Aliści uwypuklanie czynnika etnicznego jako pierwszoplanowego dla jego identyfikacji czyni go zjawiskiem negatywnym także i z perspektywy Zachodu, co ilustrują przypadki Baskonii, Flandrii czy właśnie Irlandii, a zwłaszcza tamtejszego republikanizmu. Patrząc na przypadek polski, do chwili wstąpienia na polityczną scenę Romana Dmowskiego rozumienie nacjonalizmu było wewnętrznie spluralizowane i zasadzało się na idei przywrócenia państwa odzwierciedlającego ekwiwalentność trzech komponentów etnicznych: polskiego, litewsko-białoruskiego i ukraińskiego[17]. Dopiero później polski nacjonalizm uzyskał oblicze monistyczne, zmierzając w kierunku ustanowienia przewagi katolicyzmu jako fundamentu polskości i petryfikacji modelu „Polaka-katolika". Paradoksalnie, nacjonalizm *in extenso* w Irlandii, w odróżnieniu od polskiego – wedle koncepcji identyfikowanej z Dmowskim – nie powinien być kojarzony z supremacją jednej religii, czyli katolicyzmu. W kształtowaniu ideologicznego oblicza nacjonalizmu irlandzkiego ważną rolę odegrali bowiem także protestanci. Jeden z nich w miarę upływu czasu przyjął pozycję wyznaniowo indyferentną, a wymieniona poniżej kobieta przeszła u schyłku życia na... katolicyzm.

Grono tych pierwszych otwiera Henry Grattan, wybitny prawnik i orędownik wspomnianej już ustawodawczej samodzielności Irlandii w latach 1782–1800[18]. Następnym jest Thomas Osborne Davis, współtwórca ruchu Młodej Irlandii,

---

[16] A. Bromke, *Nacjonalizm w nowoczesnym świecie*, [w:] *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Helnarski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 10.

[17] Szerzej o występującej tu dychotomii w interpretowaniu polskiej myśli narodowej pisze Andrzej Walicki. Zob. idem, *Koncepcje tożsamości narodowej i terytorium narodowego w myśli polskiej czasów porozbiorowych*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1993, nr 38, s. 215-231.

[18] J. Kelly, *Henry Grattan*, Dundalgan Press, Dundalk 1993.

romantycznego nurtu nacjonalistycznego z lat 40. XIX wieku[19]. Kolejny to Charles Stewart Parnell, nazywany „niekoronowanym królem Irlandii"[20]. Ten wpływowy polityk irlandzki drugiej połowy XIX wieku przez kilkanaście lat stał na czele stronnictwa irlandzkiego w Izbie Gmin, opowiadającego się za Rządami Krajowymi (Home Rule), czyli autonomią dla Irlandii w granicach Zjednoczonego Królestwa. Protestantami byli także m.in.: Ernest Blythe, pochodzący z Ulsteru (patrz dalej) minister finansów w rządzie irlandzkim w latach 1922–1931[21], a następnie Douglas Hyde, naukowiec wspierający rewitalizację celtyckiego języka irlandzkiego i pierwszy prezydent Irlandii w latach 1937–1945[22]. Nie będąc politykiem *sensu stricto*, niezwykle opiniotwórczą rolę odegrał też inny protestant – literacki noblista, William Butler Yeats[23]. Z protestanckiej warstwy bogatych właścicieli ziemskich wywodziła się Konstancja Markiewicz (z domu Gore-Booth), której działalność polityczna, ze zbrojną włącznie, spowodowała wyparcie się przez nią arystokratycznego pochodzenia, a następnie przejście na katolicyzm[24]. W grudniu 1918 roku została wybrana do Izby Gmin jako pierwsza kobieta w dziejach parlamentaryzmu brytyjskiego, a wkrótce objęła w podziemnym rządzie irlandzkim stanowisko ministra pracy. I wreszcie, wspomnianym wcześniej wyznaniowo indyferentnym nacjonalistą, choć urodzonym w rodzinie protestanckiej, był Theobald Wolfe Tone, założyciel ruchu republikańskiego w Irlandii u schyłku XVIII wieku[25]. Pamięć o nim – jako twórcy republikanizmu – jest w Irlandii kultywowana do dzisiaj.

---

19 H.F. Mulvey, *Thomas Davis & Ireland. A Biographical Study*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2003.

20 Por. G. Bidwell, *Niekoronowany król Irlandii. Życiorys Karola Stewarta Parnella*, tłum. A. Bidwell, Ossolineum, Wrocław 1975; M. Hurst, *Parnell and Irish Nationalism*, University of Toronto Press, Toronto 1968.

21 Zob. *The Oxford Companion to Irish History*, ed. S.J. Connolly, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 52.

22 *Douglas Hyde (1860–1949). Life, Works, Criticism, Commentary, Quotations, References, Notes*, http://www.ricorso.net/rx/az-data/authors/h/Hyde_D/life.htm, dostęp: 24.02.2025.

23 W. Krajewska, *William Butler Yeats*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.

24 Spośród poświęconych jej wielu prac – monografii i artykułów – przypominam cztery: A. Haverty, *Constance Markievicz. An Independent Life*, Pandora Press, London 1988; W. Konarski, *Constance Markievicz. An Emotional and Political Life*, „The Irish Polish Society Yearbook" 2014, vol. 1, s. 5-27; D. Norman, *Terrible Beauty. A Life of Constance Markievicz, 1868–1927*, Hodder & Stoughton, London 1987; J. Van Voris, *Constance Markievicz. In the Cause of Ireland*, University of Massachusetts Press, Amherst MA 1967.

25 F. MacDermot, *Tone and His Times*, Anvil Books, Tralee 1969.

PAŃSTWO I KOŚCIÓŁ

Historię irlandzkiej państwowości w XX wieku zawłaszczają dwa podstawowe mity. Pierwszy charakteryzuje występująca częstokroć konstatacja, iż Irlandia *odzyskała* [wyróżn. WK] niepodległość w roku 1921. Nie jest ona jednak prawdziwa. Irlandczycy nie tyle bowiem odzyskali wówczas własne państwo, ile dopiero doczekali się jego utworzenia, choć przecież nie na obszarze całej wyspy Irlandii. Ich losy z perspektywy doświadczeń z własnym państwem są zatem odmienne od losów Polaków i innych narodów sytuujących się na mapie Europy już w średniowieczu jako narody mające swoje państwa.

W istocie bowiem wczesnośredniowieczne próby utworzenia federacji autonomicznych królestw podległych nominalnemu zwierzchnictwu tzw. arcykróla (*ard ri* – irl.) były dowodem niemożności stworzenia w celtyckiej Irlandii scentralizowanego państwa feudalnego. Te królestwa to kolejno: Ulster (Uladh), Leinster (Laighean), Munster (Mumhan) i Connacht (Connaught). Do dziś określenia te utrzymały się jako nazwy czterech historycznych prowincji Irlandii. Brak scentralizowanego państwa ewidentnie przyczynił się do rozpoczęcia podboju Irlandii przez Anglo-Normanów w roku 1169 oraz stopniowego podporządkowywania jej Anglii w następnych wiekach.

Żadnemu z irlandzkich lokalnych władców nie udało się odegrać roli scalającej monarchiczne byty quasi-państwowe, przynajmniej przez kilkadziesiąt lat, a więc takiej, jaką w naszych dziejach odegrali Mieszko I i Bolesław Chrobry, następnie Bolesław Krzywousty i wreszcie, na początku XIV wieku, Władysław Łokietek. Wewnętrzna struktura terytorialna Irlandii była rozdrobniona i pozycja regionalnych hegemonów nigdy nie przypominała silnej roli monarchów Czech, Węgier czy Polski w wiekach X–XI. Ten właśnie brak centralizacji zachęcił Anglo-Normanów do wspomnianego podboju Irlandii w wieku XII, choć pierwszym – literalnie – królem Irlandii ogłosił się dopiero, też już wspomniany, Henryk VIII w 1541 roku. Warto przypomnieć, iż wkrótce po przybyciu tu Anglo-Normanów, ówczesny król Anglii, Henryk II Plantagenet, nazwał się (tylko) „panem Irlandii" (Lord of Ireland). Paradoksalnie, najeźdźcy dość szybko zaczęli ulegać fascynacji kulturą podbijanej ludności celtyckiej, co skutkowało wręcz uchwalaniem drakońskich przepisów prawnych uderzających w angielskich celtofilów, by wspomnieć tzw. Statuty z Kilkenny, przyjęte w 1366 roku[26]. Przypomnijmy ponownie,

[26] S. Grzybowski, *op. cit.*, s. 126.

że dopiero u schyłku XVIII wieku Irlandia przez niespełna dwadzieścia lat uzyskała ustawodawczą niezależność od Anglii. Nieudane też okazały się próby uzyskania autonomii w ramach Wielkiej Brytanii w drugiej połowie wieku XIX.

Wolne Państwo Irlandzkie (Irish Free State, Saorstát Éireann – irl.) o statusie brytyjskiego dominium, które powstało na mocy brytyjsko (anglo)-irlandzkiego traktatu (Anglo-Irish Treaty) z 6 grudnia 1921 roku nie oznaczało uregulowania irlandzkiej kwestii narodowej. Świadczył o tym przyznany Irlandii status brytyjskiego dominium, a więc nie republiki, oraz ograniczony terytorialnie obszar tegoż, obejmujący 26 południowych hrabstw. Nie wolno jednakowoż zapominać, iż pojawienie się tak nazywanego bytu i o takim statusie czyniło Irlandię jedynym europejskim państwem narodowym, utworzonym po I wojnie światowej i będącym rezultatem – w pierwszym rzędzie – siły woli emancypującego się narodu wbrew niechęci głównych regulatorów powersalskiego porządku państwowo-terytorialnego. Nie może naturalnie dziwić sprzeciw wobec wolnościowych aspiracji Irlandczyków ze strony Wielkiej Brytanii, w tym zwłaszcza ówczesnego brytyjskiego premiera, Lloyda George'a. Irlandia jako byt niezależny powstawała przecież nie tylko wbrew mocarstwu, które tę wojnę wygrało, ale też w dalszym ciągu utrzymywało swój status jako największego na świecie imperium kolonialnego. Wizerunek ten Irlandia naruszyła w sposób czynny, podejmując zbrojną walkę o wolność z brytyjskimi siłami policyjno-wojskowymi w latach 1919–1921[27]. W konsekwencji powstanie Wolnego Państwa Irlandzkiego stało się wyłomem w dotychczasowym, monolitycznym kształcie tegoż imperium. Co jednak może tu zdumiewać, zważywszy kultywowane przez dziesięciolecia pozytywne doświadczenia polskie, to brak wsparcia dla idei powołania samodzielnej państwowości irlandzkiej ze strony Stanów Zjednoczonych Ameryki, w tym ówczesnego prezydenta Woodrowa Wilsona. Praktycznie nigdy nie uznał on Irlandczyków za naród godny własnego państwa. Taki pogląd pokazuje tego polityka w zupełnie innym, niekorzystnym dlań świetle. Może też przy tej okazji naruszać umocnione wśród Polaków idealizowanie go jako moralnego (a nie kierującego się politycznym interesem) zwolennika wolnościowych pragnień narodów Europy Środkowo-Wschodniej.

---

[27] Por. W. Konarski, *Partyzanci, doktrynerzy, terroryści. Chronologiczne studium fenomenu Irlandzkiej Armii Republikańskiej*, Akademia Finansów i Biznesu Vistula, Warszawa 2019, s. 95-123; C. Townshend, *The British Campaign in Ireland, 1919–1921. The Development of Political and Military Policies*, Oxford University Press, London 1975.

Narodziny Irlandii jako państwa budującego uznanie międzynarodowe na mocy wspomnianego Traktatu z 6 grudnia 1921 roku stanowiło ewenement na mapie Europy po I wojnie światowej z jeszcze jednego, niezwykle ważnego powodu, niewystępującego w odniesieniu do powstałych wówczas innych państw narodowych. Wszystkie one bowiem pojawiły się w Europie po I wojnie światowej, będąc potwierdzeniem żelaznej, wręcz zmitologizowanej reguły, zakładającej konieczność upadku lub częściowej chociażby dekompozycji istniejących dotąd imperiów wielonarodowościowych i przez to warunkującej powstanie tych państw. Ten zatem, zilustrowany przez Irlandię, wyjątek pokazuje, z jak interesującym rodowodowo przypadkiem państwa narodowego mamy tu do czynienia. Ta oryginalność Irlandii na tym się nie skończyła, jeśli sięgnąć do wydarzeń późniejszych. Za uzyskanie prawa do ograniczonej suwerenności zapłaciła bowiem nie tylko wysoką cenę uszczuplenia postulowanego – w postaci wszystkich 32 hrabstw – terytorium państwowego. Dodatkowo dramatyczną w skutkach okazała się wojna domowa z lat 1922–1923, potwierdzająca kres jedności w irlandzkim ruchu nacjonalistycznym[28]. Negatywną rolę w przyczynieniu się do jej wybuchu odegrali dwaj politycy brytyjscy z Lloydem George'em i Winstonem Churchillem na czele.

Powstanie Wolnego Państwa Irlandzkiego nie wpływało na stabilizację wewnątrzirlandzkich napięć politycznych w latach, które nadeszły. Tworzyło je kilkudziesięcioletnie brzemię antagonizmu politycznego między dwiema stronami zjednoczonego uprzednio ruchu niepodległościowego: antybrytyjskimi republikanami i ugodowymi konserwatystami. Pojawienie się Wolnego Państwa oznaczało też w praktyce zgodę na czasowe wykluczenie sześciu północnych hrabstw spod jego jurysdykcji. Równocześnie od początku Irlandia stała się (i pozostała przez następne lata) państwem demokratycznym, z jednej strony, kultywując swój konserwatywny profil pod względem polityczno-ustrojowym, z drugiej zaś, nie ulegając pokusie autorytaryzmu. W miarę upływu lat wspomniany antagonizm uległ osłabieniu i ma obecnie rangę co najwyżej gorzkiego doświadczenia historycznego. Wypada wyrazić domniemanie, że taka jego społeczna percepcja zapobiegnie powstaniu negatywnych konsekwencji dla Irlandii jako zjednoczonego w przyszłości bytu państwowego.

Tu dochodzę do jeszcze jednego mitu dotyczącego oficjalnej nazwy państwa irlandzkiego, co ma związek z wciąż utrzymywanym podziałem wyspy.

---

[28] Por. W. Konarski, *Partyzanci, doktrynerzy, terroryści…*, s. 148-165; C. Younger, *Ireland's Civil War*, Fontana/Collins, Glasgow 1982.

W 1937 roku, na mocy uchwalonej wówczas Konstytucji Irlandii (Bunreacht na hÉireann – irl.) jej niepodległa część przestała być nazywana Wolnym Państwem, występując odtąd albo pod irlandzkim określeniem *Éire*, albo angielskim *Ireland*. Na wiosnę 1949 roku – na mocy uchwalonej w listopadzie 1948 roku przez parlament irlandzki Ustawy o Republice Irlandii (The Republic of Ireland Act) – niepodległa część wyspy została ogłoszona republiką[29]. Fakt ten miał tu jednak rangę symboliki tylko częściowo zmniejszającej temperaturę uprzednio toczonych dyskusji wokół formy państwa irlandzkiego. Nie mógł wszakże położyć im kresu, albowiem zawarta w ustawie, ale wciąż niewzmiankowana w konstytucji nazwa *Republika Irlandii* w dalszym ciągu nie obejmuje obszaru całej wyspy. Występuje ona częstokroć w przestrzeni informacyjnej wtedy, gdy pojawia się potrzeba odróżnienia od siebie obu części wyspy. Określenie „Republika" stanie się zatem oficjalną nazwą państwa przyjętą w konstytucji dopiero wtedy, kiedy nastąpi zjednoczenie Irlandii. Podsumowując, wzmiankowaną literalnie w artykule 4 konstytucji oficjalną nazwą państwa pozostaje *Irlandia* [wyróżn. WK], występując w dwóch wersjach językowych: irlandzkiej (Éire) i angielskiej (Ireland)[30].

Niniejsze rozważania wymagają jeszcze przywołania znaczenia Kościoła rzymskokatolickiego, a zwłaszcza zrozumienia przyczyn erozji jego wielowiekowego mitu jako fundamentu tożsamości narodowej Irlandczyków i opoki moralnej.

Tak określaną rolę Kościół odgrywał przez cały okres zależności Irlandii od Anglii. Z drugiej jednak strony wyższa hierarchia kościelna – odwrotnie do wielu szeregowych księży – przejawiała uległą postawę wobec angielskich, a później brytyjskich władz, nierzadko potępiając narodowowyzwoleńcze zrywy zbrojne lub wręcz je ekskomunikując[31].

Za najbardziej syntetyczną werbalnie krytykę dwuznacznej roli Kościoła w dziejach Irlandii uważam wypowiedź, którą sformułował jeszcze w XVII wieku... ks. Luke Kelly. Brzmi ona: „Był taki czas, kiedy mieliśmy drewniane kielichy i złotych księży, ale teraz mamy złote kielichy i drewnianych księży"[32]. W takim sformułowaniu już wówczas została zawarta krytyczna społecznie ocena, choć

---

29 W. Konarski, *System konstytucyjny Irlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2005, s. 31.

30 *Konstytucja Irlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006, s. 35.

31 J. O'Beirne Ranelagh, *op. cit.*, s. 126-129.

32 M. Kenny, *The Fenians. Photographs and Memorabilia from the National Museum of Ireland*, Town House & Country House, Dublin 1994, s. 37.

dopiero po ponad trzystu latach uzyskała ona rangę punktu odniesienia rodzącego w praktyce negatywne skutki dla Kościoła. Od chwili utworzenia Wolnego Państwa Kościół rzymskokatolicki poczuł się na tyle mocny, że postanowił sięgnąć po rolę siły wpływającej zarówno na codzienność obywateli, jak i na irlandzkie realia prawno-ustrojowe. To, co nastąpiło w ciągu kolejnych dziesięcioleci, stanowi obecnie ostrzeżenie, co może się stać z instytucją Kościoła, nie zaś z ogółem wiernych, gdy nie jest ona w stanie pohamować swoich ambicji politycznych, bezpośrednio ingerując w sferę publiczną. Ten brak dystansu do samooceny swojej roli potwierdziły fragmenty przywołanej już konstytucji z 1937 roku. Mimo iż uzupełniona licznymi poprawkami, wciąż pozostaje jedną z najdłużej obowiązujących, a zarazem dezaktualizujących się merytorycznie konstytucji europejskich. Przyjęto ją za czasów premiera Éamona de Valery, republikanina, a zarazem konserwatysty[33], będącego pod silnym wpływem swojego spowiednika, Johna Charlesa McQuaida, w późniejszym czasie arcybiskupa Dublina i prymasa Irlandii[34]. Konstytucja potwierdziła znaczący wpływ Kościoła katolickiego na kształt wizerunku państwa irlandzkiego oraz uprzywilejowała go w bezprecedensowy dla państwa demokratycznego sposób. Aż do roku 1972 potwierdzało to m.in. brzmienie art. 44 ust. 1 pkt. 2 konstytucji, wedle którego: „Państwo uznaje specjalną pozycję Świętego Apostolskiego Kościoła Rzymskokatolickiego jako Strażnika Wiary wyznawanej przez ogromną większość obywateli"[35]. Także w latach kolejnych pojawiały się przykłady zachowawczego wpływu Kościoła na ustawodawstwo, czego przykładem było zablokowanie przez hierarchię projektu Ustawy o Służbie Zdrowia Matki i Dziecka (Mother and Child Scheme) w 1951 roku czy też przeforsowanie niezwykle kontrowersyjnej treściowo Ustawy o Adopcji (Adoption Act) z 1952 roku[36].

W ostatniej dekadzie XX wieku doszło w Kościele do poważnego kryzysu wewnętrznego za sprawą ujawnienia w mediach przypadków niemoralnego prowadzenia się części księży katolickich. Dotyczyło to zarówno oskarżeń o pedofilię stawianych publicznie części duchownych, jak i faktu przyznania się przez byłego biskupa miasta Galway, Eamonna Caseya, do posiadania kilkunastoletniego

---

33 *Irlandia de Valery. Wizja i rzeczywistość*, red. M. Dworski, M. Wallner, Arcana, Kraków 2024.

34 M. Wallner, *Celtycka, wiejska, katolicka. Irlandia w myśli politycznej Éamona de Valery*, [w:] *Irlandia de Valery*, *op. cit.*, s. 45-48.

35 Cyt. za: *ibidem*, s. 47; W. Konarski, *System konstytucyjny Irlandii…*, s. 25-26.

36 J.A. Murphy, *Ireland in the Twentieth Century*, Gill & MacMillan, Dublin 1981, s. 132 i 136.

syna[37]. W tym samym czasie narastała presja społeczna w kierunku legalizacji prawa do rozwodu. W rezultacie wyższa hierarchia kościelna koncentrowała się na poszukiwaniu dróg wyjścia z tej niekorzystnej sytuacji, nie angażując się zbytnio w kształtowanie postaw obywateli w duchu antyrozwodowym. W referendum konstytucyjnym z 24 listopada 1995 roku minimalną przewagę – 50,28% ogółu głosujących – uzyskali zwolennicy rozwodów[38]. Wniesiona następnie apelacja o jego unieważnienie została ostatecznie rozstrzygnięta przez Sąd Najwyższy z korzyścią dla zwolenników rozwodów. 17 czerwca 1996 roku zaczęła obowiązywać Piętnasta Poprawka do Konstytucji (Fifteenth Amendment of the Constitution) sankcjonująca prawo do rozwodów[39].

Wydarzeniem o charakterze przełomowym stało się zliberalizowanie prawa do przerywania ciąży na mocy referendum z 25 maja 2018 roku. Obowiązujące wcześniej restrykcyjne przepisy antyaborcyjne utraciły swoją ważność na mocy opowiedzenia się za ich usunięciem przez 66,4% głosujących przy frekwencji wynoszącej 64,1%[40]. Zważywszy na fakt, iż jednoznacznie przeciwny zmianom w dotychczasowym prawie był Kościół, stało się to kolejnym dowodem erozji jego pozycji jako moralnego autorytetu wpływającego na opinię publiczną.

Przedstawione fakty pokazują, iż proces demitologizacji znaczenia Kościoła jako wpływowej społecznie instytucji zachodzi w Irlandii praktycznie od początku lat 70. Ma on charakter stopniowy, czyniąc sekularyzację tamtejszego społeczeństwa zjawiskiem nieodwracalnym. Upadek mitu Kościoła jako wiarygodnego i poważanego strażnika publicznej moralności wydaje się nie do zatrzymania.

UWAGI KOŃCOWE

Poczyniona w niniejszym tekście próba demitologizacji wyszczególnionych na wstępie cech wizerunkowych Irlandii i Irlandczyków jest przykładem autorskiego zainteresowania konkretną tematyką badań oraz zachętą do ich kontynuacji. Obserwowanie zmian zachodzących w społeczeństwie Irlandii niepodległej stanowi inspirację ku temu, by poddawać je typologizacji i analizie. Osadzenie

---

37 Por.: „Gazeta Wyborcza", 24.09.1995; „Socialist Worker", November 1995.

38 *The 1995 referendum campaign was a thoroughly different beast to this one*, https://www.thejournal.ie/divorce-referendum-1995-4640050-May2019/, dostęp: 3.03.2025.

39 *Konstytucja Irlandii*, *op. cit.*, s. 91.

40 *Referendum w Irlandii: Cicha rewolucja i porażka Kościoła*, https://www.dw.com/pl/referendum-w-irlandii-cicha-rewolucja-i-pora%C5%BCka-ko%C5%9Bcio%C5%82a/a-43945365, dostęp: 3.03.2025.

narodu i nacjonalizmu oraz państwa i Kościoła w kontekście irlandzkim pozwala więc nie tylko na frapującą poznawczo egzemplifikację. Służy zarazem jako punkt wyjścia do dokonywania porównań z obecną Polską.

I tak, praktycznie od wieku XVI mamy problem z pozytywnym postrzeganiem przez nas własnego państwa. Naród postrzegamy najczęściej wedle dwóch historycznie ujmowanych podejść: piastowskiego i jagiellońskiego, co z kolei rzutuje na interpretacje polskiego nacjonalizmu, który ukształtował się w epoce rozbiorów. Coraz wyraźniej widać też, iż z błędów irlandzkiego Kościoła rzymskokatolickiego jako instytucji nie chce wyciągać prewencyjnych wniosków hierarchia kościelna w Polsce. W istocie bowiem widoczny i u nas proces odchodzenia wiernych od Kościoła staje się rosnącym zagrożeniem dla tegoż z uwagi na nieumiejętność funkcjonowania przezeń w warunkach politycznego pluralizmu. Przez kilkadziesiąt lat po zakończeniu II wojny światowej Kościół umacniał swój wizerunek autorytetu moralnego wspierającego społeczeństwo kontestujące pozbawioną demokratycznej legitymacji władzę. Kościół, pozostając przez długie lata autorytetem moralnym, po roku 1989 zaczął tracić autodystans, zapominając, że tam, gdzie nie może się oprzeć pokusie ingerowania w życie społeczne i sferę stanowienia prawa, jego rola ulega znaczącemu osłabieniu. Nie tylko przykład Irlandii pokazuje to w całej rozciągłości, by przypomnieć erozję znaczenia Kościoła w postautorytarnych: Hiszpanii czy Portugalii. W rezultacie odpowiedź na pytanie o to, czy polski Kościół rzymskokatolicki – a w istocie jego hierarchia – wyciąga wnioski z doświadczeń innych państw, jest na obecnym etapie negatywna. Konkludując: odwrotnie do Irlandii proces demitologizacji podobnych polskich cech wizerunkowych dopiero się rozpoczyna.

BIBLIOGRAFIA

„Gazeta Wyborcza", 24.09.1995.

„Socialist Worker", November 1995.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Znak, Kraków 1997.

Bidwell G., *Niekoronowany król Irlandii. Życiorys Karola Stewarta Parnella*, tłum. A. Bidwell, Ossolineum, Wrocław 1975.

Bromke A., *Nacjonalizm w nowoczesnym świecie*, [w:] *Nacjonalizm. Konflikty narodowościowe w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. S. Helnarski, Adam Marszałek, Toruń 1995, s. 9-18.

Czarnowski S., *Wybór pism socjologicznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.

Douglas Hyde (1860–1949). Life, Works, Criticism, Commentary, Quotations, References, Notes, http://www.ricorso.net/rx/az-data/authors/h/Hyde_D/life.htm, dostęp: 24.02.2025.

Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Grodecki R., *Polska piastowska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.

Grudziński T., *Bolesław Śmiały-Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Interpress, Warszawa 1986.

Grzybowski S., *Historia Irlandii*, Ossolineum, Wrocław 1977.

Haverty A., *Constance Markievicz. An Independent Life*, Pandora Press, London 1988.

Hurst M., *Parnell and Irish Nationalism*, University of Toronto Press, Toronto 1968.

Irlandia de Valery. Wizja i rzeczywistość, red. M. Dworski, M. Wallner, Arcana, Kraków 2024.

Jackson T.A., *Walka Irlandii o wolność*, tłum. A. Bramson, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1955.

Kee R., *Ireland. A History*, Abacus, London 2003.

Kelly J., *Henry Grattan*, Dundalgan Press, Dundalk 1993.

Kenny M., *The Fenians. Photographs and Memorabilia from the National Museum of Ireland*, Town House & Country House, Dublin 1994.

Kłoskowska A., *Wspólnoty narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Kolasińska I., *Dziewiętnastowieczna Irlandia w opiniach Polaków*, Towarzystwo Polsko-Irlandzkie, Poznań 1994.

Konarski W., *Constance Markievicz. An Emotional and Political Life*, „The Irish Polish Society Yearbook" 2014, vol. 1, s. 5-27.

Konarski W., *Partyzanci, doktrynerzy, terroryści. Chronologiczne studium fenomenu Irlandzkiej Armii Republikańskiej*, Akademia Finansów i Biznesu Vistula, Warszawa 2019.

Konarski W., *System konstytucyjny Irlandii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2005.

Konarski W., *The Irish National Question – A Subjective Polish Interpretation*, [w:] *Multiculturalism at the Start of 21st Century. The British-Polish Experience. Australian Theory and Practice. International Conference, Łódź 12–14 May 2005*, eds.

K. Kujawińska Courtney, M.A. Łukowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007, s. 295-305.

Konstytucja Irlandii, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006.

Krajewska W., *William Butler Yeats*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.

Krejči J., Velimsky V., *Ethnic and Political Nations in Europe*, Croom Helm, London 1981.

Leksykon politologii, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Atla 2, Wrocław 1999.

MacDermot F., *Tone and His Times,* Anvil Books, Tralee 1969.

Morgan A., *The Belfast Agreement. A Practical Legal Analysis*, The Belfast Press, London 2000.

Mulvey H.F., *Thomas Davis & Ireland. A Biographical Study*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2003.

Murphy J.A., *Ireland in the Twentieth Century*, Gill & MacMillan, Dublin 1981.

Norman D., *Terrible Beauty. A Life of Constance Markievicz, 1868–1927*, Hodder & Stoughton, London 1987.

O'Beirne Ranelagh J., *Historia Irlandii. Narody i cywilizacje*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Bellona-Marabut, Warszawa–Gdańsk 2003.

Panuś K., *Święty Patryk*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

Pfaff W., *The Wrath of Nations. Civilization and the Furies of Nationalism*, Simon & Schuster, New York 1994.

Referendum w Irlandii: Cicha rewolucja i porażka Kościoła, https://www.dw.com/pl/referendum-w-irlandii-cicha-rewolucja-i-pora%C5%BCka-ko%C5%9Bcio%C5%82a/a-43945365, dostęp: 3.03.2025.

Renan E., *Co to jest naród?*, [w:] *Być w narodzie. Szkice o idei narodu, narodowej kulturze i nacjonalizmie*, red. L. Zdybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s. 197-212.

The 1995 Referendum Campaign Was a Thoroughly Different Beast to This One, https://www.thejournal.ie/divorce-referendum-1995-4640050-May2019/, dostęp: 3.03.2025.

The Oxford Companion to Irish History, ed. S.J. Connolly, Oxford University Press, Oxford 2002.

The Oxford History of Ireland, ed. R.F. Foster, Oxford University Press, Oxford 1989.

Townshend C., *The British Campaign in Ireland, 1919–1921. The Development of Political and Military Policies*, Oxford University Press, London 1975.

Van Voris J., *Constance Markievicz. In the Cause of Ireland*, University of Massachusetts Press, Amherst MA 1967.

Walicki A., *Koncepcje tożsamości narodowej i terytorium narodowego w myśli polskiej czasów porozbiorowych*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1993, nr 38, s. 215-231, DOI: 10.37240/AHFiMS.

Wallner M., *Celtycka, wiejska, katolicka. Irlandia w myśli politycznej Éamona de Valery*, [w:] *Irlandia de Valery. Wizja i rzeczywistość*, red. M. Dworski, M. Wallner, Arcana, Kraków 2024, s. 13-54.

Younger C., *Ireland's Civil War*, Fontana/Collins, Glasgow 1982.

Abstract

POLE ABOUT CELTS, THAT IS OWN COMMENTS ON DEMYTHOLOGIZATION OF SELECTED IMAGE FEATURES OF IRELAND AND IRISH

The perception of the Irish by Poles includes a significant number of superficial opinions, based on repeated myths. Interest towards Ireland demonstrated by Poles has intensified since 2004, i.e. since Poland became a full member of the European Union. This fact initiated the emigration of tens of thousands of Polish citizens to Ireland. As time passed, the hitherto little-known Ireland (both its independent part and the one still being a British province, i.e. Northern Ireland) gained the status of an economically but also cognitively interesting area for Polish newcomers. At the same time, the number of people who considered themselves experts in Irish history, literature, music, economics or politics began to increase. At the same time, they most often referred to issues intended to emphasize the similarities between the two nations, while ignoring potential differences. This fostered the strengthening of mutual stereotypes based on historical myths, which, however, had little to do with their deeper analysis. Following this line of reasoning, this text is an attempt to partially restore the necessary proportions by departing from the superficial judgments about Ireland and the Irish proclaimed – present not only in Poland. Their demythologization naturally deserves a more extensive research. However, due to the volume limitations adopted here, I exemplify only selected areas which are recalled and referred to the Irish experiences. They are: nation and nationalism, as well as the state and the Roman Catholic Church.

Keywords: Ireland, myth, nation, nationalism, state, Church

Peregrynacje międzykulturowe, s. 179–197
https://doi.org/10.12797/9788383683003.11

Franciszek Czech
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
franciszek.czech@uj.edu.pl

RASA, ETNICZNOŚĆ I RELIGIA W FILIPIŃSKIM PROCESIE NARODOWOTWÓRCZYM

Tytuł tego artykułu jest oczywistym nawiązaniem do książki *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodowotwórczym* opublikowanej przez Tadeusza Palecznego w 2004 roku. Tak się składa, że właśnie w tym roku poznałem Profesora Palecznego, który zgodził się – za co jestem mu wdzięczny – zostać promotorem rozprawy doktorskiej poznanego raptem kilka miesięcy wcześniej absolwenta poznańskiej socjologii i politologii mającego pomysł na studia w Krakowie. Przypadkowo znaleziona w bibliotece książka autorstwa Tadeusza Palecznego otworzyła mi oczy na niedostrzegane wcześniej znaczenie problematyki wielokulturowości, procesów globalizacyjnych i relacji międzykulturowych, które później odkryłem w niezwykle zintensyfikowanej formie na Filipinach. Tekst ten stanowi zatem swoistą formę spłaty intelektualnego długu wdzięczności i dlatego nawiązując do kluczowego w książce Tadeusza Palecznego pytania – w jaki sposób zróżnicowane rasowo, etnicznie i religijnie społeczeństwo brazylijskie tworzy jeden naród?[1] – zamierzam omówić podobnie postawiony problem w kontekście Filipin. Brazylię i Filipiny, inaczej niż mogłoby się zdawać,

[1] T. Paleczny, *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodowotwórczym*, Universitas, Kraków 2004.

łączą nie tylko kategorie teoretyczne, za których pomocą można opisywać oba położone w różnych częściach świata kraje. Podtytuł przywołanej pracy Tadeusza Palecznego brzmi *Wprowadzenie do badań latynoamerykańskich przemian społecznych*. Filipińczycy nazywani bywają Latynosami Azji z racji trzech wieków hiszpańskich wpływów kulturowych (formalnie Filipiny były terytorium zależnym Wicekrólestwa Nowej Hiszpanii ze stolicą w mieście Meksyk) i późniejszych powiązań ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki[2]. Tak więc można powiedzieć, że dla mnie *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodowotwórczym* rzeczywiście była wprowadzeniem do badań latynoskich, tyle że w Azji.

W ramach uwag wstępnych zaznaczę, że moim celem nie jest prześledzenie, jak kształtował się naród filipiński. Proces ten starałem się omówić już w innych publikacjach[3]. W tym artykule chcę się skoncentrować na wewnętrznym zróżnicowaniu kulturowym tego narodu. Innymi słowy, chcę ukazać ogromne bogactwo filipińskiej mozaiki kulturowej. Dążąc do zrealizowania tak nakreślonego zadania, przyjmuję perspektywę ahistoryczną i rezygnuję z chronologicznego opisu złożonego zjawiska na rzecz ujęcia typologicznego.

***

Dogodny punkt wyjścia do przybliżenia zróżnicowania kulturowego Filipin stanowią determinujące relacje społeczne warunki geograficzne. Na ponad siedmiu tysiącach wysp współtworzących Archipelag Filipiński istniały warunki sprzyjające względnej izolacji poszczególnych społeczności, tym bardziej że na osi północ–południe rozciąga się on na ponad półtora tysiąca kilometrów. Znaczenie miał też fakt, że na wielu wyspach znajdowały się trudne do przebycia tereny górskie porośnięte do tego gęstą dżunglą. Powstałą w takich warunkach różnorodność kulturową dobrze odzwierciedla wielość używanych na Archipelagu Filipińskim języków. Jak można wywnioskować z zamieszczonej poniżej

---

[2] Por. np. A.C. Ocampo, *The Latinos of Asia. How Filipino Americans Break the Rules of Race*, Stanford University Press, Redwood City 2016.

[3] Zob. F. Czech, *Globalni Filipińczycy, czyli o związkach procesów globalizacyjnych i narodowotwórczych*, [w:] *Lokalne, narodowe i inne… Księga dla Profesor Joanny Kurczewskiej*, red. P. Binder, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014; idem, *Klany, media i siła ludu*, „Znak" 2016, nr 731, s. 37-43; idem, *Dylematy postkolonialnych tożsamości. Współczesne Filipiny wobec hiszpańskiego i amerykańskiego dziedzictwa*, [w:] *Przybliżyć Filipiny. Studia interdyscyplinarne*, red. F. Czech, J. Marszałek-Kawa, M. Dahl, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2024, s. 19-44.

mapy przedstawiającej zróżnicowanie językowe, czasami łatwiej było przepłynąć łódką (*barangay*) na sąsiednią wyspę niż przedostać się na drugą stronę własnej wyspy. Dlatego w kraju, którego powierzchnia lądowa jest mniejsza niż powierzchnia Polski i wynosi 300 tys. km^2, używa się – według bazy Ethnologue – 175 rodzimych języków, z których 27 ma status języków wykładowych w instytucjach edukacyjnych[4]. Takie rozbieżności między liczbą języków zarejestrowanych i zinstytucjonalizowanych wynikają po części z tego, że różnice pomiędzy poszczególnymi językami czasami są tak niewielkie, iż w zasadzie można w części przypadków mówić o dialektach, ale też z tego, że w niektórych trudno dostępnych obszarach górskich żyją społeczności nieobjęte oficjalnym systemem szkolnictwa.

Mapa 1. Zróżnicowanie językowe Republiki Filipin

Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c3/Phillanguages.jpg

[4] https://www.ethnologue.com/country/PH/, dostęp: 20.03.2025.

Zdecydowana większość języków, jakimi posługują się Filipińczycy, należy do rodziny języków austronezyjskich, która dominuje przede wszystkim w wyspiarskiej części Azji Południowo-Wschodniej, ale też na Madagaskarze i w Oceanii. Do najważniejszych języków Filipin należy tagalski, którym posługują się mieszkańcy środkowej części największej wyspy Luzon. To na bazie tego języka używanego w stolicy państwa, Manili, i jej okolicach opracowano w XX wieku język filipiński, którego dziś naucza się w całym kraju. Według ostatniego spisu powszechnego Tagalowie stanowią 26% populacji kraju i są najliczniejszą grupą etniczną Filipin[5]. W 2020 roku było ich ponad 28 milionów spośród liczby 108 milionów mieszkańców kraju, która obecnie, po pięciu latach, wzrosła według szacunków do 115 milionów. Drugą największą grupą etniczną Filipin są Bisajowie zamieszkujący region Visayas w środkowej części kraju oraz północne wybrzeża położonej na południu archipelagu wyspy Mindanao. Etniczność bisajską w 2020 roku deklarowało 14%, czyli 15,5 mln obywateli Filipin. Trzecią największa grupę stanowią Ilokańczycy (8%) zamieszkujący wysuniętą najbardziej na północ część kraju. Także ponad 8 milionów członków liczą grupy etniczne Cebuańczyków oraz Illongosów, którzy posługują się językami z grupy języków bisajskich i zamieszkują centralną oraz zachodnią część Visayas[6]. Szczegółowe dane na temat najważniejszych grup etnicznych przedstawione zostały w Tabeli 1.

Tabela 1. Najliczniejsze grupy etniczne Filipin w świetle danych spisu powszechnego z 2020 roku

Etniczność	Liczebność	Procent całej populacji
Tagalowie	28 273 666	26
Bisajowie	15 522 998	14
Ilokańczycy	8 746 169	8
Cebuańczycy	8 683 525	8

[5] Grupy etniczne są tu rozumiane tak jak w dokumentach Filipińskiego Urzędu Statystycznego (Philipine Statistics Authority) w oparciu o deklarację tożsamości, która jednak w rzeczywistości związana jest mocno z językiem używanym w domu.

[6] Philippine Statistics Authority, *Ethnicity in the Philippines (2020 Census of Population and Housing)*, https://psa.gov.ph/content/ethnicity-philippines-2020-census-population-and-housing, dostęp: 20.03.2025.

Etniczność	Liczebność	Procent całej populacji
Ilongowie	8 608 191	8
Bikolowie	7 079 814	7
Warajowie	4 106 539	4
Kapampangańczycy	3 209 738	3
Maguindanończycy	2 021 099	2
Pangasinańczycy	2 012 496	2

Źródło: Philippine Statistics Authority, 2020, Census of Population and Housing: https://psa.gov.ph/content/ethnicity-philippines-2020-census-population-and-housing

Wszystkie najliczniejsze grupy etniczne Filipin wymienione w poprzednim akapicie (oraz jeszcze inne, takie jak Warajowie, Bikolowie czy Pangasinańczycy) zostały przez hiszpańskich kolonizatorów nazwane Indianami (*Indios*). Terminem tym określano grupy austronezyjskie schrystianizowane w okresie między XVI a XIX wiekiem, a więc w trakcie hiszpańskich rządów na archipelagu. Najczęściej były to grupy etniczne, których główne ośrodki znajdowały się na wybrzeżu, ale obejmowały też dogodne tereny pod uprawę ziemi. Przed okresem kolonizacji wśród zamieszkujących archipelag Malajów dominowały lokalne wierzenia o charakterze animistyczno-magicznym. Inaczej wyglądała jednak sytuacja na położonej na południu kraju wyspie Mindanao oraz na położonych na zachód od niej wysepkach Archipelagu Sulu. Tam jeszcze przed przybyciem w 1521 roku na teren dzisiejszych Filipin pierwszych Europejczyków na czele z Ferdynandem Magellanem, zaczął się rozpowszechniać islam. O ile pozostałe grupy etniczne nie stworzyły trwalszych organizmów państwowych, to muzułmanie byli w stanie zbudować dwa znaczące centra polityczne – Sułtanat Sulu oraz Sułtanat Maguindanao[7].

Hiszpanie zaczęli określać muzułmanów z Mindanao i Archipelagu Sulu terminem *Moro* przez skojarzenie z doskonale znanymi im Maurami. Egzonim ten, odnoszący się do wszystkich wyznawców islamu na Filipinach, obejmuje

[7] Więcej na ten temat zob. F. Czech, *Incydent w Sabah. Stosunki republiki Filipin z Malezją w kontekście historii Sułtanatu Sulu*, [w:] *Azjatyckie strategie bezpieczeństwa u progu XXI* wieku, red. J. Marszałek-Kawa, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 260-273.

w rzeczywistości kilkanaście odrębnych grup kulturowych posługujących się różnymi językami. Do najliczniejszych z 17 ludów Moro należą Maguindanowie (2 mln według spisu z 2020 roku) zamieszkujący zachodnie Mindanao oraz Maranaowie (1,8 mln) sąsiadujący z nimi od północy i Tausugowie (1,6 mln) mieszkający na wysepkach Archipelagu Sulu. Według przywoływanego już spisu powszechnego z 2020 roku muzułmanie stanowili nieco ponad 6% ludności kraju (6,5 mln). W przeszłości islam był religią dominującą na Mindanao, ale obecnie wyznaje ją około 20% mieszkańców tradycyjnie zamieszkiwanych przez muzułmanów ziem. W Cotabato, najważniejszym muzułmańskim mieście na zachodzie Mindanao, już w połowie XX wieku wyznawcy islamu stanowili tylko 35% mieszkańców[8]. Takie dynamiczne zmiany wynikały z prowadzonej jeszcze przed uzyskaniem przez Filipiny niepodległości w 1946 roku polityki osiedlania mieszkańców gęsto zaludnionego regionu Visayas na mniej ludnym Mindanao, która miała dodatkowo zintegrować muzułmańskie południe z resztą kraju.

W konsekwencji omówionych procesów migracyjnych muzułmanie stali się mniejszością religijną nawet na znacznej części terenów tradycyjnie przez nich zamieszkiwanych. Lokalne konflikty między chrześcijanami a muzułmanami na Mindanao przyczyniły się do wykrystalizowania się w latach 60. XX wieku zbrojnego muzułmańskiego ruchu separatystycznego i wybuchu trwającego już od ponad pół wieku konfliktu, w którego wyniku zginęło, jak się szacuje, do 120 tysięcy osób[9]. W tym kontekście należy dodać, że członkowie ludów Moro często nie czują się po prostu Filipińczykami wyznania islamskiego, za jakich uznawali ich Amerykanie rządzący archipelagiem w pierwszej połowie XX wieku. Ich poczucie odrębności jest silne i domagają się znacznej autonomii w zdominowanym przez chrześcijan kraju. Można powiedzieć, że w oparciu o kryterium religijne wytworzyła się wspólnota o charakterze politycznym. O tym, że tożsamość ludu Moro – lub, jak piszą niektórzy: narodu Moro – ma charakter nie tylko religijny, ale także polityczny, mogą świadczyć nazwy dwóch największych organizacji separatystycznych – Narodowy Front Wyzwolenia Moro (MNLF – Moro National Liberation Front) oraz Islamski Front Wyzwolenia Moro (MILF – Moro Islamic Liberation Front). Nie oznacza to jednak wcale, że

---

[8] Idem, *Wiara uwikłana w politykę: rola religii w konflikcie separatystycznym na południu Filipin*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie*, t. 2, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 253-274.

[9] Zob. idem, *Geneza i rozwój muzułmańskiego ruchu separatystycznego na południu Filipin*, [w:] *Ewolucja azjatyckiej polityki bezpieczeństwa*, red. J. Marszałek-Kawa, R. Gawłowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 260-283.

poczucie przynależności do ludu Moro wyklucza przywiązanie do posługującej się odrębnym językiem grupy etnicznej. Jednym z powodów, dla których z MNLF wyodrębnił się MILF, był konflikt między współtworzącymi pierwszą organizację mniej licznymi Tausungami, z których wywodził się pierwszy przywódca ruchu, a zdecydowanie liczniejszymi Maguindanaończykami[10]. Jest zatem możliwe, że muzułmanin na Filipinach, oprócz swojej tożsamości religijnej, czuje się także Tausungiem lub Maguindanaończykiem i jednocześnie członkiem ludu Moro, ale także Filipińczykiem.

Odrębną grupę w stosunku do *Idios* i *Moros* na Filipinach stanowią rdzenne społeczności kulturowe (ICC – Indigenous Cultural Communities). Przyjęty w 1997 roku Indigenous Peoples' Rights Act definiuje, że rdzenne społeczności kulturowe to takie, które „nieprzerwanie żyją jako zorganizowana społeczność na wspólnym i zdefiniowanym terytorium oraz które, [...] łączy wspólny język, zwyczaje, tradycje i inne odrębne cechy kulturowe, lub które na skutek oporu wobec politycznych, społecznych i kulturowych wpływów kolonizacji, religii i kultur nietubylczych historycznie odróżniają się od większości Filipińczyków[11]. Żadna z rdzennych społeczności kulturowych nie przekracza miliona członków, ale łącznie wszystkie one liczą niemal 10 milionów, co w danych spisowych z 2020 roku odpowiadało 9% całego społeczeństwa filipińskiego. Wyróżnia się trzy typy rdzennych społeczności kulturowych: Lumadowie, Igorotowie i Negryci.

Najliczniejszą grupę wśród społeczności rdzennych stanowią Lumadowie. Są to ludy zamieszkujące czasami wciąż trudno dostępny środek wyspy Mindanao. Przez wieki opierali się postępującej w tych regionach islamizacji, pozostając przy wierzeniach animistyczno-magicznych oraz utrzymując odrębność językową i kulturową. Część z tych grup przejęła jednak niektóre zwyczaje od sąsiednich ludów muzułmańskich, a ponadto w XX wieku, kiedy na Mindanao pojawili się chrześcijańscy (nie tylko katoliccy) osadnicy i misjonarze, także ta wiara odcisnęła piętno na lokalnej kulturze, w wyniku czego wykształciły się różne synkrytyczne systemy religijne. Najliczniejszymi grupami etniczno-językowymi wśród Lumadów są Subanenowie (0,75 mln), Manobonowie (0,6 mln) i Mandajanowie (0,5 mln).

---

[10] *Ibidem*.

[11] Indigenous Peoples' Rights Act of 1997, https://www.officialgazette.gov.ph/1997/10/29/republic-act-no-8371/, dostęp: 20.03.2025.

Drugą po Lumadach grupę rdzennych społeczności kulturowych stanowią zamieszkujący największą wyspę archipelagu Igorotowie, czyli „ludzie gór". Termin ten ma jednak na Filipinach pejoratywny wydźwięk i dlatego ostatnio częściej tę heterogeniczną grupę określa się mianem Ludów Kordylierów (*Cordilleran peoples*)[12]. Ich liczebność szacuje się łącznie na 1,2 mln[13]. Dominują wśród nich Kankanajowie (500 tysięcy osób, *Kankanaey*), Ibalojowie (200 tysięcy, *Ibaloy* bądź *Ibaloi*) oraz Ifugaowie (niecałe 200 tysięcy, *Ifugao*)[14]. Wszystkie te grupy skutecznie opierały się hiszpańskiej kolonizacji i przynajmniej do XX wieku zachowały w znacznym stopniu swoje tradycyjne wierzenia i zwyczaje. Do ludów Kordylierów nie zalicza się najliczniejszej rdzennej społeczności zamieszkującej północną część wyspy Luzon. To Ibanagowie (0,5 mln, *Ibanag*) z nizin na północ i wschód od Kordylierów Centralnych oddzielających ten teren od kolonialnego centrum w Manili.

Nieliczną, ale niezwykle interesującą grupę stanowią Cyganie Morscy (*Sea Gypsies*). Pod tą nazwą kryją się nomadyczne grupy używające różnych języków zaliczanych do rodziny języków austronezyjskich. Najczęściej wymienia się wśród nich Mokenów (*Moken*) z rejonu Morza Andamańskiego u wybrzeży Birmy i Tajlandii, Orang Lautów (*Orang Laut*) z Indonezji oraz Badżawów (*Bajau*), którzy zamieszkują południe Filipin oraz wschodnią Indonezję. Są to nomadyczne grupy posługujące się językami austronezyjskimi. Przez większą część roku żyją na łodziach i zajmują się przede wszystkim wyławianiem owoców morza, które sprzedają. Badżawowie należą do większej etnojęzykowej grupy Samów (*Sama*) zamieszkującej najdalej wysuniętą na południowy wschód Filipin prowincję Tawi-Tawi oraz malezyjski i indonezyjski obszar Borneo[15].

---

[12] W *Urzędowym wykazie polskich nazw graficznych świata* opracowanym przez Główny Urząd Geodezji i Kartografii uwzględniono tylko 17 polskich tłumaczeń filipińskiego nazewnictwa (głównie nazwy jednostek administracyjnych i miejscowości oraz mórz i zatok). Dlatego proponuję przez analogię do istniejących już tłumaczeń odnoszących się do innych regionów w przypadku Cordillera Central (Cordillera Range) na wyspie Luzon tłumaczyć jako Kordyliery Centralne, a góry Southern Pacific Cordillera na Mindanao jako Kordyliery Południowego Pacyfiku.

[13] F.A. Del Castillo [et al.], *Religiosity among Indigenous Peoples. A Study of Cordilleran Youth in the Philippines*, „Religions" 2023, no. 14 (6).

[14] Y. Boquet, *The Philippine Archipelago*, Springer International Publishing, Cham 2017, s. 159-179.

[15] F. Czech, *Romowie Górscy i Cyganie Morscy: uwagi o nomadach w czasach wielkiej transformacji*, [w:] *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, red. T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

Mówiąc o wyodrębnionej w oparciu kryteria językowe grupie współtworzonej przez ludność osiadłą i nomadyczne wspólnoty, używa się czasami określenia Samowie-Badżawowie (Sama-Bajau), ale w poszczególnych krajach regionu pojawiają się też liczne inne nazwy. Wielu migrujących pomiędzy krajami Badżawów to bezpaństwowcy nieposiadający żadnych dokumentów i dlatego trudno dokładnie określić ich liczbę. Wedle oficjalnych statystyk wszystkich Samów-Badżawów na Filipinach jest około 100 tys., a liczbę morskich nomadów szacuje się czasami nawet aż na 40 tys.[16] Nieposiadający formalnego wykształcenia i zazwyczaj żyjący poniżej progu ubóstwa Cyganie Morscy stają się ofiarami uprzedzeń ze strony osiadłych grup.

Wszystkie przywołane dotąd grupy kulturowe – zarówno schrystianizowane grupy nazywane kiedyś Indianami, jak i ludy Moro, Lumadowie czy ludy Kordylierów – posługują się językami z rodziny austronezyjskich. Użytkownicy tych języków określani są jako Austronezyjczycy, ludy austronezyjskojęzyczne bądź ludy malajsko-polinezyjskie. W przeszłości określane były, również w dyskursie naukowym, jako rasa malajska, a obecnie czasami podkreśla się malajskość rozumianą jako poczucie wspólnoty z ludami austronezyjskimi z Indonezji i Malezji[17]. Na podstawie badań genetycznych i językoznawczych twierdzi się, że ludy te napływać zaczęły ponad cztery tysiące lat temu pod naporem ludów posługujących się językami chińsko-tybetańskimi drogą morską z Tajwanu na Filipiny i stały się najliczniejszą grupą w wyspiarskiej części Azji Południowo-Wschodniej. Jednak nie byli to pierwsi mieszkańcy obejmującego cały ten region Archipelagu Malajskiego. Wcześniej na obszarze tym pojawiły się ludy określane zbiorczo Negrytami. Przybyli oni jeszcze przed końcem ostatniego zlodowacenia, czyli przynajmniej 12 tys. lat temu, kiedy poziom wód w oceanach był znacznie niższy, a liczne wyspy Archipelagu Malajskiego współtworzyły jeden prehistoryczny ląd sundajski. Dlatego Negryci mogli się przedostać na wyspiarski obszar bez tak rozwiniętych kompetencji żeglarskich, jak Austronezyjczycy. Pod ich naporem Negryci przenosili się w trudniej dostępne regiony górskie, gdzie nawet jeszcze niedawno prowadzili zbieracko-łowiecki tryb życia. Należą do najbiedniejszych i najsłabiej wykształconych społeczności Filipin,

---

[16] Por. Y. Boquet, *op. cit.*; Philippine Statistics Authority, *op. cit.*; https://www.badjao.org/who-are-the-badjao, dostęp: 20.03.2025.

[17] J.E.A. Gomez Jr, *Locating the Filipino as Malay. A Reassertion of Historical Identity from the Regional Periphery*, „TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia" 2020, no. 8 (2), s. 147-169.

a z marginalizacją wiążą się uprzedzenia wobec nich[18]. Są one głębokie także dlatego, że Negryci znacznie różnią się pod względem fizycznym od stanowiących w kraju olbrzymią większość ludów malajsko-polinezyjskich. Negryci są niżsi, mają znacznie ciemniejszą skórę oraz kręcone włosy, które są rzadkością wśród pozostałych mieszkańców kraju. Z wyglądu przypominają raczej Papuasów (*papuwa* to „kędzierzawy" po indonezyjsku) i Aborygenów niż Tagalogów czy Maguindanaończyków. Negryci rozproszeni są po różnych wyspach Filipin i dzielą się na grupy posługujące się odrębnymi językami. Największe z nich to Atiowie z zachodniego Visayas, Agtowie i Dumagatowie z północnego Luzonu i Aetanowie z centralnego Luzonu. Szacuje się, że każda z tych grup liczy około 100–150 tysięcy członków[19].

Omawiając mozaikę kulturową Filipin, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną grupę niewywodzącą się z rdzenia austronezyjskiego. Są to migranci z południa Chin, którzy napływali na teren Azji Południowo-Wschodniej w okresie kolonialnym, angażując się w handel z europejskimi kupcami. W ten sposób, zwłaszcza w ośrodkach portowych regionu, rozwinęła się diaspora, którą czasami określa się mianem Żydów Azji Południowo-Wschodniej. Jako odrębna, dobrze sytuowana i z czasem nadreprezentowana wśród elit gospodarczych grupa była obsadzana w roli kozła ofiarnego, a w przeszłości, w czasie różnego rodzaju kryzysów społecznych padała ofiarą pogromów. Na Filipinach, w większym stopniu niż na przykład w Indonezji, wielu *Sangleyów* – jak określano osoby pochodzenia chińskiego w okresie hiszpańskiego zwierzchnictwa nad archipelagiem – przyjęło religię chrześcijańską i zintegrowało się z lokalnym społeczeństwem jeszcze przed uzyskaniem przez Filipiny niepodległości. Dzieci z takich mieszanych związków chińsko-filipińskich określa się mianem chińskich metysów (*chinese mestizo*). Do tej grupy zalicza się wielu członków współczesnych elit filipińskich, w tym obecnie urzędującego prezydenta Ferdinanda Marcosa Jr i dwóch jego poprzedników – Rodriga Duterte i Benigna Aquino III. Należy od nich odróżnić mniejszość chińską przybyłą na Filipiny w okresach późniejszych, która jest mniej zintegrowana i posługuje się raczej którymś z języków chińskich niż jakimkolwiek językiem z grupy austronezyjskiej. Ze względu na napięcia

---

[18] R. Ocampo, R.E. Ocampo, *The Economic Life of the Negritos of Luna, Apayao*, „Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research" 2014, no. 2 (1), s. 139-142; P.G. Supan, C.R.C. Mendoza, *Racism in the Academe. An Ethnographic Research Among Aeta (Indigenous) Students of a State University in the Philippines*, „New Trends in Qualitative Research" 2023, no. 16.

[19] Y. Boquet, *op. cit.*

między Republiką Filipin a Chińską Republiką Ludową, wynikających ze sporu terytorialnego na Morzu Południowochińskim, wzbudzają oni nieufność wielu Filipińczyków. O ile trudno określić, ile osób na Filipinach ma chińskie korzenie, to według danych spisu powszechnego ta druga wyróżniona grupa stanowi największą mniejszość narodową na Filipinach i liczy nieco ponad 100 tys. osób[20]. Przedstawicieli obu tych grup określa się zazwyczaj zbiorczym terminem *Chinoy* lub ewentualnie *Tsinoy.*

Rekonesans różnorodności kulturowej Filipin nie byłby pełen, gdyby pominięte zostały osoby pochodzenia europejskiego, przede wszystkim hiszpańskiego, wśród których stosunkowo liczną grupę stanowili Baskowie. Napływali oni na archipelag od XVI wieku, kiedy zaczęto organizować tam struktury kolonialne nazwane Filipinami na część następcy hiszpańskiego tronu Filipa II. Przybyłych z Półwyspu Iberyjskiego osadników nazywano „półwyspiarzami" (*penisulares*), a ich potomków urodzonych już w Azji Filipińczykami. Tak więc określenie Filipińczyk aż do końca XIX wieku nie oznaczało wszystkich mieszkańców archipelagu, a tylko potomków białych kolonizatorów. Ze względu na zapotrzebowanie systemu kolonialnego (administracji, wojska) i trudy podróży na Filipiny przybywali przede wszystkim mężczyźni, z których wielu wiązało się z kobietami wywodzącymi się z lokalnych ludów. W ten sposób powstała wpływowa grupa metysów (*mestizo*), z której wywodził się rdzeń elit politycznych i intelektualnych kraju. To przede wszystkim z tej grupy pochodzili wykształceni, czasami także w Europie, *ilustrados*, którzy pod koniec XIX wieku wzniecili powstanie antyhiszpańskie i w 1898 roku proklamowali niepodległość Filipin. Trzon rodzącego się ruchu narodowościowego stanowili więc metysi utożsamiający się z Archipelagiem Filipińskim, ale też podkreślający związek z kulturą hiszpańską, posługujący się językiem kastylijskim i różnymi lokalnymi językami. Przed XIX wiekiem osoby mające austronezyjsko-europejskie korzenie, ale widoczne cechy tylko jednej z tych grup określano mianem *tornatras*, co dowodzi, że warunkowany pochodzeniem wygląd fizyczny był istotnym elementem stratyfikacji społecznej[21].

Mimo że Archipelag Filipiński przez ponad trzysta lat stanowił terytorium kontrolowane przez Królestwo Hiszpanii, język kastylijski nigdy nie stał się głównym językiem na tym obszarze. Zakonnicy realizujący tam misję

---

[20] Philippine Statistics Authority, *op. cit*. Więcej zob. np. C.S. Hau, *The Chinese Question. Ethnicity, Nation, and Region in and Beyond the Philippines*, NUS Press, Singapore 2014.

[21] F. Czech, *Globalni Filipińczycy…*

ewangelizacyjną, inaczej niż w Ameryce Południowej, uwzględniali mozaikę językową archipelagu i uczyli się lokalnych języków[22]. Augustianie prowadzili misje na wyspie Cebu i na centralnym Luzonie, gdzie mówi się w języku tagalskim, dominikanie na północy Luzonu, gdzie używa się ilokańskiego, franciszkanie na południowej części tej wyspy zdominowanej przez język bikolański, a jezuici między innymi na centralnie położonych wyspach Leyte i Samar, gdzie mówi się po warajsku. W efekcie kastylijski był językiem jedynie wąskiej warstwy metyskich elit, a olbrzymie zróżnicowane językowe archipelagu zostało zachowane. Wpływy kastylijskiego zachowały się w licznych zapożyczeniach językowych, także w nazwiskach oraz nazwach geograficznych. Najwyraźniej widać je w położonym na wyspie Mindanao mieście Zamboanga i jego okolicach. W tym zdominowanym wówczas przez muzułmanów regionie zachował się przez wiele lat jedyny fort hiszpański. W takich warunkach wytworzył się kreolski język chavacano łączący w przeważającej mierze kastylijskie słownictwo z gramatyką właściwą językom filipińskim. Jest on wciąż używany przez około 400 tys. osób[23].

Skomplikowana mozaika językowa Filipin odzwierciedla etnokulturowe zróżnicowanie kraju, ale też stanowi odbicie procesów historycznych. W tym kontekście należy zauważyć, że Konstytucja Republiki Filipin stanowi, że językiem narodowym jest filipiński (oparty, jak zostało wcześniej wspomniane, o najczęściej używany w kraju język tagalski). Status języka oficjalnego oprócz filipińskiego ma jeszcze angielski. Jest to pierwszy język masowej edukacji na archipelagu, która została zorganizowana na początku XX wieku, kiedy – po nieudanym powstaniu antyhiszpańskim i deklaracji niepodległości – Filipiny stały się na niemal pół wieku kolonią Stanów Zjednoczonych[24]. Według spisu powszechnego z 2000 roku niemal 2/3 Filipińczyków w wieku powyżej pięciu lat posługuje się tym językiem, chociaż rzadko jest on używany w kontekstach domowych i rodzinnych. Oprócz tego konstytucja wprowadza jeszcze pojęcie regionalnych języków pomocniczych (które są wskazane w aktach wykonawczych) oraz wskazuje na specjalną rolę języków hiszpańskiego i arabskiego.

---

[22] Por. idem, *Trzysta lat w klasztorze… dziedzictwo misjonarzy katolickich na Filipinach i jego obraz w* Eli, Eli *Wojciecha Tochmana*, [w:] *Wspólnoty wartości. Dziedzictwo i tożsamość*, red. F. Czech, L. Korporowicz, P. Plichta, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 371-390.

[23] Por. C.M. Álvarez-Pier, *The Chavacano Language of the Philippines. Facing the Challenges of the 21st Century*, [w:] *The Economic and Commercial Influence of Spanish-Based Languages*, Ministerio de Economía y Empresa, Madryt 2018, s. 102-106.

[24] Zob. F. Czech, *Dylematy postkolonialnych tożsamości…*

Aby uzupełnić obraz zróżnicowania kulturowego Filipin, trzeba jeszcze poruszyć kwestię struktury wyznaniowej tego kraju. Była już mowa o tym, że najliczniejszą grupą religijną są chrześcijanie, ale wyspa Mindanao i położony na zachód od niej Archipelag Sulu są zamieszkane przez muzułmanów, którzy stanowią mniej więcej 6% ludności kraju. Analizując strukturę religijną Filipin, należy zaznaczyć, że najliczniejszą wspólnotę wyznaniową w kraju stanowi Kościół katolicki, do którego należy niemal 80% Filipińczyków. Natomiast około 10% filipińskiego społeczeństwa należy do kościołów protestanckich. Na tę heterogeniczną kategorię składają się wspólnoty, z których część rozpowszechniła się dzięki misjonarzom w amerykańskim okresie kolonialnym, a część powstała na Filipinach w XX wieku. Do tej ostatniej grupy należy Kościół Chrystusowy (Iglesia ni Christo) założony w 1914 roku przez Felixa Manalo. Jest to największa lokalna wspólnota protestancka gromadząca 2,5% populacji, czyli niemal 3 mln Filipińczyków. Niemal milion wyznawców (czyli prawie 1% populacji Filipin) liczy Niezależny Kościół Filipiński, którego wyznawcy określani są Aglipayanami od nazwiska pierwszego zwierzchnika, biskupa Gregoriego Aglipaya. Tylko nieco mniejsza jest liczebność Kościoła „Jezus jest Panem" założonego w drugiej połowie XX wieku przez tele-ewangelistę Eddiego Villanuevę. Do najliczniejszych kościołów protestanckich powstałych poza Filipinami należą wspólnoty adwentystów i baptystów, do których należy niecały 1% Filipińczyków[25]. Według omawianego spisu powszechnego tylko marginalna liczba osób deklaruje wiarę w tradycyjne religie animistyczne oraz ludowe religie chińskie. Istnieją jednak badania, z których wyraźnie wynika, że zarówno islam, jak i chrześcijaństwo miewają na Filipinach powierzchowny charakter i często łączą się z różnymi lokalnymi tradycyjnymi wierzeniami[26].

***

Przedstawiona typologia głównych grup kulturowych współtworzących społeczeństwo filipińskie pozwala dostrzec, że zróżnicowanie kulturowe w tym kraju jest nie tylko znaczące – biorąc pod uwagę liczbę odrębnych grup

---

[25] Philippine Statistics Authority, *Religious Affiliation in the Philippines (2020 Census of Population and Housing)*, https://psa.gov.ph/content/religious-affiliation-philippines-2020-census-population-and-housing, dostęp: 20.03.2025.

[26] Por. J.R.G. Macaranas, *Understanding Folk Religiosity in the Philippines*, „Religions" 2021, no. 12 (10).

kulturowych – ale także wielowymiarowe. Na zróżnicowanie językowe i etniczne nakładają się różnice religijne oraz rasowe. Przez grupy etniczne na Filipinach rozumie się zamieszkujące określone terytorium grupy językowe charakteryzujące się również zwyczajami i tradycjami odmiennymi od tych panujących w sąsiednich społecznościach. Można do nich zaliczyć chrześcijańskich Tagalów i Cebuańczyków czy muzułmańskich Maguindanaończyków i Tausugów. W świadomości Filipińczyków poszczególne grupy etniczne mają określony status religijny, tak jak to zostało zobrazowane w przywołanych przykładach. W ten sposób religia staje się również ważnym punktem referencyjnym pozwalającym na ich samookreślenie się na tle reszty społeczeństwa. Czasami jednak uwidacznia się przekonanie, że niektóre grupy należą do jeszcze innej kategorii, są jeszcze bardziej odrębne i wówczas używana jest kategoria rasy. Pojęcie rasy już jakiś czas temu w słowniku nauk społecznych przestało być stosowane do obiektywnego opisu rzeczywistości społecznej, ale jest uznawane za funkcjonujący w przestrzeni społecznej konstrukt służący autoidentyfikacji i stereotypizacji grup obcych[27]. Na Filipinach kategoria rasy używana jest, aby zaznaczyć różnice między grupami austronezyjskimi a Negrytami, ale także Chińczykami. Czasami za odrębną rasę uważa się inne ludy rdzenne (np. Lumadów), które również należą do grupy ludów malajsko-polinezyjskich i pod względem cech językowych nie odróżniają się od grup dominujących, ale prowadzą odmienny tryb życia (w którym ważną rolę odgrywają praktyki zbieracko-łowieckie, proste metody uprawy roli, a duże znaczenie przywiązuje się do tradycyjnych praktyk animistycznych.). Jednocześnie dostrzega się, że od samego początku społeczeństwo filipińskie miało charakter międzyrasowy i kluczową rolę odgrywali w nim metysi, wywodzący się zarówno ze związków europejsko-malajskich, jak i chińsko-malajskich.

W świetle opisanych głębokich i wielowymiarowych podziałów społecznych na Archipelagu Filipińskim ogromne znaczenie ma fakt, że niejako mimo tych podziałów można mówić o społeczeństwie i narodzie filipińskim. Naród ten oczywiście ma charakter wspólnoty politycznej. Nie wspólne pochodzenie czy język, lecz fakt przynależności do tego samego państwa i bycia jego obywatelem jest podstawą więzi narodowej[28]. Taki obywatelski charakter narodu nie oznacza,

---

[27] Zob. R. Tyrała, *Spór o rasy ludzkie i jego konsekwencje dla teorii socjologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo" 2007, nr 3 (51), s. 149-169.

[28] Zob. W. Konarski, *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej*, „Kwartalnik Naukowy OAP UW «e-Politikon»" 2012, nr 1, s. 8-28.

że więź narodowa jest słabsza. Dość powiedzieć, że według badań World Values Survey niemal 90% Filipińczyków deklaruje dumę ze swojej narodowości. Dla porównania, analogiczne zdanie wyraziło 63% Polaków[29]. Z badań wynika, że Filipińczycy silniej identyfikują się ze swoim krajem niż z prowincją zamieszkaną często przez bardziej homogeniczną społeczność czy z miastem pochodzenia[30]. Owo poczucie dumy w banalny sposób przejawia się w życiu codziennym: flagę Republiki Filipin widać często nie tylko na budynkach użyteczności publicznej, ale też na prywatnych pojazdach oraz koszulkach i czapkach z popularnym hasłem *Proud Pinoy*[31].

Jednocześnie tożsamość narodowa Filipińczyków jest stale pełna pęknięć i szczelin, ujawniających podziały przebiegające między grupami po liniach etnicznych czy religijnych. Widać je szczególnie wyraźnie przy okazji wyborów prezydenckich czy do senatu (w których trakcie wszyscy kandydaci ubiegają się o mandaty w skali całego kraju, a nie w mniejszych okręgach wyborczych), kiedy w pierwszej kolejności często popiera się kandydata reprezentującego własną grupę kulturową. Cały czas utrzymują się stereotypy na temat innych zbiorowości, które – jak było to zaznaczone w tekście – czasami przyjmują formę uprzedzeń i dyskryminacji, zwłaszcza w wypadku większych różnic kulturowych lub fizycznych. W dyskursie publicznym pojawiają się oskarżenia w stosunku do najliczniejszych Tagalów o wewnętrzny kolonializm przejawiający się między innymi w narzuceniu innym grupom języka tagalskiego jako oficjalnego języka narodowego. Część obywateli jest wykluczona z aktywniejszego zaangażowania się w kwestie polityczne ze względu na brak znajomości oficjalnych języków – angielskiego i filipińskiego. Istnieją też grupy w mniejszym stopniu czujące się częścią wspólnoty narodowej. Zjawisko to występuje przede wszystkim wśród zamieszkujących południe kraju muzułmanów. Na podstawie badań sondażowych szacuje się, że większość z nich czuje się w pierwszej kolejności muzułmanami, następnie członkami ludów Moro i dopiero potem Filipińczykami[32].

Pomimo przywołanych wyraźnych pęknięć, tożsamość filipińska z każdym pokoleniem jest coraz mocniej ugruntowana. Jeszcze przed uzyskaniem niepodległości w 1946 roku liderzy społeczności muzułmańskiej zwracali się

---

29 https://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp, dostęp: 20.03.2025.

30 I. Labucay, S. Rood, *Empirical Study of Filipino National Identity in a Time of Rapid Change*, [w:] *SWS Research Anthology 2013–2018*, SWS, Manila 2018, s. 529-549.

31 Pinoy to wywodząca się z tagalskiej nazwy Filipin (Pilipinas) popularna autoidentyfikacja mieszkańców tego kraju.

32 I. Labucay, S. Rood, *op. cit.*, s. 534.

z memorandum do rządzących wówczas archipelagiem Amerykanów, aby nie włączali ich do jednego państwa z chrześcijańskimi Filipińczykami, a zbrojny ruch separatystyczny miał znaczne poparcie wśród ludów Moro przez długie dekady. Obecnie, po podpisaniu porozumień pokojowych między rządem a największymi organizacjami separatystycznymi w latach 1996 i 2014, poparcie dla działań zbrojnych oraz idei suwerenności ludu Moro znacząco spadło. Czynnikiem spajającym naród filipiński jest również masowy system szkolnictwa, który obejmuje zdecydowaną większość (choć nie wszystkie) dzieci wywodzących się z poszczególnych grup kulturowych archipelagu. W instytucjach edukacyjnych kolejne pokolenia uczą się języka filipińskiego oraz historii kraju, w którym żyją. Procesy te znajdują odzwierciedlenie w danych sondażowych, z których wynika, że liczba osób, która woli być obywatelami Filipin niż jakiegokolwiek innego kraju między 1995 a 2013 rokiem wzrosła z 86% do 90%. W tym okresie wzmocniło się też znacznie poczucie dumy z bycia Filipińczykiem – z 53% aż do 90%[33]. Można zatem powiedzieć, że więzi społeczne na omawianym obszarze przeszły wielką ewolucję od czasów, kiedy określenie „Filipińczyk" oznaczało wyłącznie urodzonych na archipelagu białych kolonizatorów, do współczesności, kiedy zdecydowana większość mieszkających tam ludzi czuje się *Proud Pinoy*, niezależnie od używanego języka i powiązanej z nim etniczności, wyznawanej religii i przypisywanej przynależności rasowej.

BIBLIOGRAFIA

Álvarez-Pier C.M., *The Chavacano Language of the Philippines. Facing the Challenges of the 21st Century*, [w:] *The Economic and Commercial Influence of Spanish-Based Languages*, Ministerio de Economía y Empresa, Madryt 2018, s. 102-106.

Boquet Y., *The Philippine Archipelago*, Springer International Publishing, Cham 2017.

Czech F., *Dylematy postkolonialnych tożsamości. Współczesne Filipiny wobec hiszpańskiego i amerykańskiego dziedzictwa*, [w:] *Przybliżyć Filipiny. Studia interdyscyplinarne*, red. F. Czech, J. Marszałek-Kawa, M. Dahl, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2024, s. 19-44.

[33] *Ibidem*, s. 536-537.

Czech F., *Geneza i rozwój muzułmańskiego ruchu separatystycznego na południu Filipin*, w: *Ewolucja azjatyckiej polityki bezpieczeństwa*, red. J. Marszałek-Kawa, R. Gawłowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 260-283.

Czech F., *Globalni Filipińczycy, czyli o związkach procesów globalizacyjnych i narodowotwórczych*, [w:] *Lokalne, narodowe i inne... Księga dla Profesor Joanny Kurczewskiej*, red. P. Binder, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

Czech F., *Incydent w Sabah. Stosunki republiki Filipin z Malezją w kontekście historii Sułtanatu Sulu*, w: *Azjatyckie strategie bezpieczeństwa u progu XXI wieku*, red. J. Marszałek-Kawa, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 260-273.

Czech F., *Klany, media i siła ludu*, „Znak" 2016, nr 731, s. 37-43.

Czech F., *Romowie Górscy i Cyganie Morscy: uwagi o nomadach w czasach wielkiej transformacji*, [w:] *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*, red. T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 93-105.

Czech F., *Trzysta lat w klasztorze... dziedzictwo misjonarzy katolickich na Filipinach i jego obraz w* Eli, Eli *Wojciecha Tochmana*, [w:] *Wspólnoty wartości. Dziedzictwo i tożsamość*, red. F. Czech, L. Korporowicz, P. Plichta, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 371-390.

Czech F., *Wiara uwikłana w politykę. Rola religii w konflikcie separatystycznym na południu Filipin*, [w:] *Religia w konfliktach etnicznych we współczesnym świecie*, t. 2, red. A. Szabaciuk, D. Wybranowski, R. Zenderowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 253-274.

Del Castillo F.A., Edara I.R., Ching G.S., Molino J., Jacoba R., Del Castillo C.D.B., *Religiosity among Indigenous Peoples. A Study of Cordilleran Youth in the Philippines*, „Religions" 2023, no. 14 (6), DOI: 10.3390/rel14060751.

Gomez Jr J.E.A., *Locating the Filipino as Malay. A Reassertion of Historical Identity from the Regional Periphery*, „TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia" 2020, no. 8 (2), s. 147-169, DOI: 10.1017/trn.2019.17.

Hau C.S., *The Chinese Question. Ethnicity, Nation, and Region in and Beyond the Philippines*, NUS Press, Singapore 2014.

Konarski W., *Krótkie wprowadzenie do terminologii etnokulturowej*, „Kwartalnik Naukowy OAP UW «e-Politikon»" 2012, nr 1, s. 8-28.

Labucay I., Rood S., *Empirical Study of Filipino National Identity in a Time of Rapid Change*, [w:] *SWS Research Anthology 2013–2018*, SWS, Manila 2018, s. 529-549.

Macaranas J.R.G., *Understanding Folk Religiosity in the Philippines*, „Religions" 2021, no. 12 (10), DOI: 10.3390/rel12100800.

Ocampo A.C., *The Latinos of Asia. How Filipino Americans Break the Rules of Race*, Stanford University Press, Redwood City 2016.

Ocampo R., Ocampo R.E., *The Economic Life of the Negritos of Luna, Apayao*, „Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research" 2014, no. 2 (1), s. 139-142.

Paleczny T., *Rasa, etniczność i religia w brazylijskim procesie narodowotwórczym*, Universitas, Kraków 2004.

Supan P.G., Mendoza C.R.C., *Racism in the Academe. An Ethnographic Research Among Aeta (Indigenous) Students of a State University in the Philippines*, „New Trends in Qualitative Research" 2023, no. 16, DOI: 10.36367/ntqr.16.2023.e768.

Tyrała R., *Spór o rasy ludzkie i jego konsekwencje dla teorii socjologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo" 2007, nr 3 (51), 2007, s. 149-169, DOI: 10.35757/KiS.2007.51.3.7.

Urzędowy wykaz polskich nazw graficznych świata, Główny Urząd Geodezji i Kartografii, Warszawa 2019.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Indigenous Peoples' Rights Act of 1997, https://www.officialgazette.gov.ph/1997/10/29/republic-act-no-8371/, dostęp: 20.03.2025.

https://kwfwikaatkultura.ph/wp-content/uploads/2021/09/Pinal-na-Mapa-Repositoryo2.png, dostęp: 20.03.2025.

https://www.badjao.org/who-are-the-badjao, dostęp: 20.03.2025.

https://www.ethnologue.com/country/PH/, dostęp: 20.03.2025.

https://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp, dostęp: 20.03.2025.

Philippine Statistics Authority, *Ethnicity in the Philippines (2020 Census of Population and Housing)*, https://psa.gov.ph/content/ethnicity-philippines-2020-census-population-and-housing, dostęp: 20.03.2025.

Philippine Statistics Authority, *Religious Affiliation in the Philippines (2020 Census of Population and Housing)*, https://psa.gov.ph/content/religious-affiliation-philippines-2020-census-population-and-housing, dostęp: 20.03.2025.

Abstract

RACE, ETHNICITY, AND RELIGION IN THE NATION-BUILDING PROCESS OF THE PHILIPPINES

This chapter aims to present the cultural mosaic that constitutes the Filipino society. It discusses linguistic and religious diversity, as well as the racial constructs functioning in the archipelago. The final section outlines nation-building processes and their limitations.

Keywords: Philippines, nation, ethnicity, religion, identity, language

III
PODRÓŻE PO TEKSTACH KULTURY

Peregrynacje międzykulturowe, s. 201–215
https://doi.org/10.12797/9788383683003.12

Barbara Weżgowiec
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
b.wezgowiec@uj.edu.pl

MIĘDZY MAPĄ I WYOBRAŹNIĄ – ANALIZA PORÓWNAWCZA *ATLASU LĄDÓW NIEBYŁYCH* EDWARDA BROOKE'A-HITCHINGA I *ATLASU WYSP ODLEGŁYCH* JUDITH SCHALANSKY

TYTUŁEM WSTĘPU

Swoje rozważania rozpocznę od krótkiego wyjaśnienia i odrobiny „prywaty". Niniejszy tekst powstał z okazji 70. urodzin Profesora Tadeusza Palecznego, badacza, którego dorobek i osobowość nieodłącznie kojarzą mi się z podróżami – zarówno tymi rzeczywistymi, jak i intelektualnymi. Profesor Paleczny nie tylko badał (i bada!) kulturowe aspekty mobilności, ale także inspirował do poszukiwań nowych ścieżek poznawczych, do eksploracji i odkrywania świata w jego różnorodnych (przede wszystkim międzykulturowych) wymiarach. Drogi Profesorze, powtarzając za Adamem Asnykiem, życzę Panu „ciągle nowych, nieodkrytych dróg"[1] i dziękuję za inspiracje. Jedna z nich wiąże się z wyborem tematu prezentowanej analizy porównawczej, której przedmiotem są dwie książki: *Atlas lądów niebyłych. Największe zmyślenia i pomyłki kartografów* Edwarda Brooke'a-Hitchinga oraz *Atlas wysp odległych. Pięćdziesiąt wysp, na których nigdy nie byłam*

[1] A. Asnyk, *Do młodych*, [w:] idem, *Wybór poezji*, oprac. H. Szyper, Wiedza, Warszawa 1948, s. 51.

i nigdy nie będę autorstwa Judith Schalansky. Obydwa dzieła w swoisty sposób łączą (mniej lub bardziej) wyobrażone podróżowanie z refleksją nad granicami poznania i kartografią jako formą narracji. Stanowią one przykłady atlasu literackiego, który przekracza tradycyjne rozumienie kartografii, łącząc elementy fikcji, historii i refleksji kulturowej. Ich analiza pozwala uchwycić sposób, w jaki współczesna literatura eksploruje rozmaite topografie: zarówno te realne, jak i wyobrażone, wpisując się w szerszy nurt badań nad geografią wyobrażoną oraz narracyjnymi aspektami kartografii – czyli tytułowych atlasów i map.

ATLAS I MAPA W BADANIACH LITERACKICH

Atlas, jako forma reprezentacji przestrzeni, od dawna pełni funkcję nie tylko praktyczną, lecz także symboliczną i epistemologiczną. Stanowiąc zbiór map i reprezentację przestrzeni geograficznej, może być analizowany nie tylko w kontekście kartografii, ale także jako specyficzny rodzaj tekstu literackiego[2]. Mapa jest z kolei graficzną reprezentacją przestrzeni, która może być interpretowana jako tekst literacki, zawierający narracje i historie związane z danym miejscem[3]. Jak zauważył Mikołaj Madurowicz, „gdyby chcieć uciec od restrykcyjnego definiowania mapy, a równocześnie zbliżyć się do jej istoty, należałoby ją zapewne usytuować na węzłowym przecięciu kilku osi: między pamięcią a wyobraźnią, między myślą a doświadczeniem, między odwzorowaniem świata a jego projekcją, między obiektywizmem a intencjonalnością”[4]. Współczesne badania humanistyczne coraz częściej traktują mapę i atlas jako formy tekstualne – struktury znaczeń, które można analizować przy użyciu narzędzi literaturoznawczych[5]. Zwracają przy tym uwagę na narracyjne i intertekstualne aspekty atlasów oraz

---

2 Zob. np. *Literature and Cartography: theories, histories, genre*, ed. A. Engberg-Pedersen, The MIT Press, Cambridge–London 2017.

3 Zob. np. E. Konończuk, *Mapa w interdyscyplinarnym dialogu geografii, historii i literatury*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 255-264.

4 M. Madurowicz, *Mapa jako optyka*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2021, nr 60, s. 13. Więcej na temat różnych sposobów rozumienia mapy zob. np. E. Rybicka, *Do czego służy mapa? Kartografia w obiegu socjokulturowym*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2021, nr 60, s. 35-51.

5 Przykładowo, według Michela de Certeau, akt tworzenia mapy można porównać do pisania, a jej odczytywanie do lektury tekstu. Mapa, jak tekst, domaga się interpretacji, zaś „czytanie” mapy wiąże się – podobnie jak w analizie literackiej – z odnajdywaniem śladów, struktur i sensów. Zob. idem, *The Practice of Everyday Life*, tłum. S. Rendall, University of California Press, Berkeley 1984.

map, czyniące je formą opowieści o świecie. Takie podejście wpisuje się w nurt tzw. zwrotu kartograficznego („cartographic turn") w humanistyce, który zyskuje na znaczeniu od lat 90. XX wieku, szczególnie dzięki pracom Briana Harleya, Frédérica Barbiera czy Christiana Jacoba. Odniesienie do tak ujmowanych map i atlasów znaleźć można w interesujących mnie szczególnie dziełach Edwarda Brooke'a-Hitchinga i Judith Schalansky.

ANALIZA PORÓWNAWCZA: MIĘDZY MAPĄ I WYOBRAŹNIĄ

Atlas lądów niebyłych (2016, pol. 2017) Edwarda Brooke'a-Hitchinga i *Atlas wysp odległych* (2012, pol. 2013) Judith Schalansky to dzieła, które eksplorują granice rzeczywistości i fikcji. Można je uznać za przykłady swoistego atlasu literackiego, który przekracza tradycyjne granice kartografii, łącząc elementy fikcji, historii i refleksji kulturowej. Choć oba teksty odwołują się do poetyki kartografii, ich autorzy przyjmują odmienne podejścia, co wynika zarówno z różnych koncepcji literackich, jak i kontekstu biograficznego.

Edward Brooke-Hitching jest autorem licznych publikacji na temat kartografii, iluzji kartograficznych oraz historii eksploracji[6]. *Atlas lądów niebyłych. Największe mity, zmyślenia i pomyłki kartografów* to dzieło, które przyniosło mu rozgłos i w którym Brooke-Hitching bada przypadki miejsc pojawiających się na mapach, mimo że nigdy nie istniały. *Atlas* stanowi dzieło z pogranicza historii i literatury dokumentujące mityczne, fałszywe oraz błędnie naniesione na mapy lądy i miejsca. Autor koncentruje się na przypadkach kartograficznych pomyłek oraz celowych mistyfikacji, dokonując przy tym historycznej (choć raczej w formie anegdotycznej) analizy, jak i narracyjnej rekonstrukcji tych nieistniejących miejsc[7], tworząc przy okazji interesującą opowieść o ludzkiej wyobraźni i błędach poznawczych.

Także *Atlas wysp odległych* autorstwa Judith Schalansky to dzieło, które łączy literaturę, kartografię i sztukę edytorską. W porównaniu z publikacją

---

[6] Zob. np. E. Brooke-Hitching, *Złoty atlas. Największe wyprawy, odkrycia i poszukiwania na mapach*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2018; idem, *Atlas nieba. Najwspanialsze mapy, mity i odkrycia we wszechświecie*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2019; idem, *Atlas tamtych światów. Nieba, piekła i zaświaty – przewodnik odkrywcy*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2021.

[7] Interesujące opracowanie kartograficznych pomyłek nawiązujące również do pozycji Brooke'a-Hitchinga można znaleźć m.in. w artykule K. Piaseckiego, *Światy nieistniejące. Urojone planety i arktyczne lądy*, „The Peculiarity of Man" 2018, nr 28, s. 7-28.

Brooke'a-Hitchinga książka Schalansky stanowi bardziej osobistą i refleksyjną interpretację kartografii ukazującą pięćdziesiąt wysp istniejących realnie, ale często niedostępnych i nieznanych. Autorka przyjmuje podejście poetyckie i eseistyczne, koncentrując się na subiektywnych narracjach, które nadają każdemu miejscu szczególną atmosferę[8]. Jak zauważyła Olga Tokarczuk, „ta wspaniała książka sięga do prawdziwego sedna podróży – to już nie nerwowe i kompulsywne przemieszczanie się po świecie z [...] przewodnikiem w ręku, lecz spokojna i dogłębna kontemplacja osobliwości świata"[9].

Zarówno na przywołaną tu tematykę, jak i sposób jej ujęcia w obydwu książkach duży wpływ wywarły – jakże odmienne – doświadczenia biograficzne autorów.

Edward Brooke-Hitching jest brytyjskim pisarzem i scenarzystą, specjalizującym się w literaturze faktu łączącej historię, kartografię i literaturę. Jak sam wspomina – wychował się w otoczeniu rzadkich ksiąg i map, ponieważ jego ojciec, Franklin Brooke-Hitching, był znanym antykwariuszem[10]. Wychowanie to ukształtowało jego podejście do narracji geograficznych jako formy opowieści kulturowej. Sam pisarz studiował literaturę angielską i film na Uniwersytecie w Exeter, a następnie pracował w londyńskim domu aukcyjnym, zanim poświęcił się pisarstwu. Oprócz omawianego *Atlasu*, jest autorem takich książek jak: *Fox Tossing, Octopus Wrestling and Other Forgotten Sports* (2015), *The Golden Atlas* (2018, pol. *Złoty atlas. Największe wyprawy, odkrycia i poszukiwania na mapach*, 2018), *The Sky Atlas* (2019, pol. *Atlas Nieba. Najwspanialsze mapy, mity i odkrycia we wszechświecie*, 2019) oraz *The Madman's Library* (2020, pol. *Biblioteka szaleńca. Największe kurioza wydawnicze*, 2020), czy *The Devil's Atlas* (2021, pol. *Atlas tamtych światów*, 2021) i *Love: A Curious History in 50 Objects* (2023, pol. *Miłość. Historia przedziwna w 50 odsłonach*, 2023). Jego publikacje zdobyły uznanie, a *The Sky Atlas* znalazł się na krótkiej liście Edward Stanford Travel Writing Awards w 2019 roku. Brooke-Hitching jest również współpracownikiem programu

---

8 Tę poetyckość podkreśla m.in. Olga Tokarczuk w recenzji zamieszczonej na 4 stronie okładki analizowanej książki, zob. J. Schalansky, *Atlas wysp odległych. Pięćdziesiąt wysp, na których nigdy nie byłam i nigdy nie będę*, tłum. T. Ososiński, Dwie Siostry, Warszawa 2013.

9 *Ibidem*.

10 Zob. np. opis biograficzny na 4 stronie okładki, E. Brooke-Hitching, *Atlas lądów niebyłych. Największe mity, zmyślenia i pomyłki kartografów*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2017.

BBC *QI* oraz członkiem Królewskiego Towarzystwa Geograficznego. Mieszka w Berkshire otoczony kolekcją starych map i książek[11].

Fascynacja autora historycznymi kuriozami oraz zaginionymi miejscami wpłynęła także na koncepcję *Atlasu lądów niebyłych*, w którym zgromadził opowieści o miejscach pojawiających się na mapach, mimo że nigdy one nie istniały. Jego zainteresowanie swoistą mitologią kartografii wpisuje się jednocześnie w szerszy nurt badań nad granicami prawdy historycznej i spekulacji[12]. *Atlas lądów niebyłych* łączy precyzję historycznego badania z literackim stylem narracji, co może być interpretowane w świetle teorii literatury jako intertekstualna gra z tradycją kartograficzną[13].

Z kolei Judith Schalansky, urodzona w 1980 roku w Greifswaldzie w byłej NRD, jest niemiecką pisarką, projektantką książek i wydawczynią. Studiowała historię sztuki na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim oraz projektowanie komunikacji na Uniwersytecie Nauk Stosowanych w Poczdamie. Oprócz *Atlasu* opublikowała *Der Hals der Giraffe* (2011, pol. *Szyja żyrafy: Bildungsroman*, 2024) oraz *Verzeichnis einiger Verluste* (2018, pol. *Spis paru strat*, 2022). Od 2013 roku Schalansky jest redaktorką serii książek *Naturkunden* wydawanej przez Matthes & Seitz Berlin. Jej prace zostały przetłumaczone na ponad dwadzieścia języków, co świadczy o ich międzynarodowym uznaniu[14]. W kontekście omawianej książki warto wspomnieć, że pisarka dorastała w czasach, gdy podróżowanie poza granice kraju było ograniczone. To doświadczenie wpłynęło na jej fascynację mapami i odległymi miejscami, które stały się dla niej symbolem wolności i nieosiągalnych marzeń[15]. W dzieciństwie, eksplorując atlas, odbywała wyimaginowane

---

[11] Więcej zob. strona autorska: E. Brooke-Hitching, https://www.edwardbrookehitching.com/about-edward/, dostęp: 21.02.2025.

[12] Por. D. Chmiel, *Kartografowie nadal celowo kłamią! – wywiad z Edwardem Brooke-Hitchingiem*, https://lubimyczytac.pl/aktualnosci/9275/kartografowie-nadal-celowo-klamia---wywiad-z-edwardem-brooke-hitchingiem, dostęp: 23.02.2025. Więcej na temat różnych sposobów i przyczyn tworzenia rozmaitych map w ujęciu historycznym zob. np. J. Pickles, *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*, Routledge, London 2004.

[13] Podejście to wydaje się bliskie ujęciu, jakie w odniesieniu do „mapowania" świata w różnych epokach i kontekstach proponował uznany brytyjski przedstawiciel geografii humanistycznej David Cosgrove. Zob. np. idem, *Mappings*, Reaktion Books, London 1999.

[14] Więcej zob. *Judith Schalansky – Author Page*, https://www.ndbooks.com/author/judith-schalansky, dostęp: 22.02.2025.

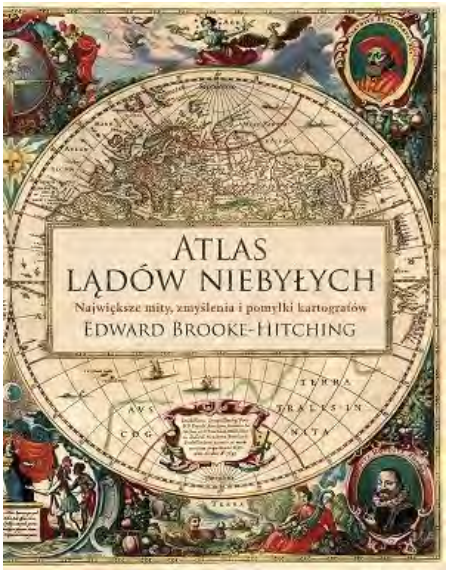
[15] J. Schalansky, *op. cit.*, s. 7. Por. P. Frankiewicz, *Twórczość Judith Schalansky, czyli skrzynia pełna skarbów*, 2023, https://www.tygodnikpowszechny.pl/tworczosc-judith-schalansky-czyli-skrzynia-pelna-skarbow-185036, dostęp: 24.02.2025.

podróże, co znalazło odbicie w jej późniejszej twórczości. Ta tęsknota za nieznanym uwidacznia się także w omawianym *Atlasie wysp odległych*, w którym autorka opisuje (i poniekąd odkrywa) pięćdziesiąt najbardziej odizolowanych wysp na świecie, łącząc fakty z literacką narracją.

Obydwie książki przyciągają i zwracają uwagę odbiorców nie tylko ujęciem tematu, ale także wyróżniającą się szatą graficzną. Warto zaznaczyć, że pod tym względem obydwa *Atlasy* prezentują wysoki poziom artystyczny, ale różnią się stylem i podejściem do ilustracji.

PERSPEKTYWA ESTETYCZNA (GRAFICZNA STRONA PUBLIKACJI)

Atlas lądów niebyłych Brooke'a-Hitchinga jest starannie opracowany pod względem edytorskim; charakteryzuje się bogactwem ilustracji i map, które są pełne detali i kolorów. Oprócz wyrazistych map autor zamieścił w niej grafiki i zdjęcia, co czyni książkę atrakcyjną wizualnie. Bogactwo ilustracji, map oraz – ogólnie – estetyka publikacji wpisują się w nurt współczesnych atlasów narracyjnych,



Rys. 1 i 2: E. Brooke-Hitching, *Atlas lądów niebyłych. Największe zmyślenia i pomyłki kartografów*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2017, okładka oraz przykładowa strona

Źródło: https://www.empik.com/atlas-ladow-niebylych-najwieksze-mity-zmyslenia-i-pomylki-kartografow-brooke-hitching-edward,p1144176835,ksiazka-p, dostęp: 23.02.2025

których celem jest nie tylko przekazanie wiedzy, ale także wzbudzenie zachwytu odbiorcy. Grafika stanowi tu istotny element narracyjny, wspierający budowę opowieści o błędach kartograficznych.

W *Atlasie* Brooke'a-Hitchinga ważną rolę odgrywa kolorystyka, typografia oraz kompozycja stron, które odwołują się do estetyki dawnych atlasów. Poprzez nawiązania do klasycznej kartografii i stylizację map na wzór dawnych dokumentów, książka buduje wrażenie autentyczności, a jednocześnie podkreśla fikcyjność opisywanych miejsc. W ten sposób ilustracje wchodzą w dialog z tekstem, tworzy się napięcie między tym, co można zobaczyć, a tym, co nigdy nie istniało. Zgodnie z koncepcjami Johna Picklesa (*A History of Spaces*, 2004) oraz Markusa Brockera (*Karten als Erzählungen*, 2015), mapy mogą być interpretowane nie tylko jako obiektywne reprezentacje przestrzeni, ale także jako narzędzia retoryczne, kształtujące sposób postrzegania świata. To ujęcie wskazywał także Ryszard Kapuściński, notując na kartach *Lapidarium II*, iż „każdy ma swoją własną mapę świata"[16]. Współcześnie bowiem przekonanie o wiernym odwzorowaniu rzeczywistości coraz częściej ustępuje poglądowi o interpretacyjnym charakterze twórczych i lekturowych praktyk, co zdaje się trafnie charakteryzować także twórczość Brooke'a-Hitchinga, który ukazuje m.in. zależności między światem a sposobami jego konceptualizacji, która w tym przypadku przyjmuje formę mapy.

Także *Atlas wysp odległych* wyróżnia się starannym opracowaniem graficznym. Każda z pięćdziesięciu wysp została przedstawiona na osobnej stronie z precyzyjną mapą w skali 1:125 000, wykonaną w odcieniach niebieskiego i pomarańczowego, której istotne uzupełnienie stanowią dodatkowe informacje geograficzne i historyczne. Jednocześnie w porównaniu z publikacją Brooke'a-Hitchinga atlas ten wyróżnia się minimalistycznym stylem ilustracji. Mapy są precyzyjne, ale oszczędne w formie, co nadaje książce elegancki i subtelny wygląd. Ilustracje są integralną częścią opowieści, tworząc spójny obraz świata przedstawionego w książce.

Minimalistyczny design oraz zastosowanie tradycyjnych technik kartograficznych podkreślają artystyczny charakter tej publikacji. Dbałość o detale sprawia, że *Atlas* jest nie tylko źródłem wiedzy, ale również dziełem sztuki edytorskiej. Jak zauważa Paulina Frankiewicz, książki sygnowane nazwiskiem Schalansky „są w pełni autorskimi projektami: jej woli poddają się słowa, fonty, ilustracje,

[16] R. Kapuściński, *Lapidaria I–III*, Agora, Warszawa 2008, s. 236.

kolory, format i oprawa”[17]. Warto wspomnieć, że omawiana publikacja zdobyła pierwszą nagrodę w konkursie na najpiękniejszą niemiecką książkę roku[18].

Rys. 3 i 4: J. Schalansky, *Atlas wysp odległych. Pięćdziesiąt wysp, na których nigdy nie byłam i nigdy nie będę*, tłum. T. Ososiński, Warszawa 2013, okładka oraz przykładowe strony

Źródło: https://wydawnictwodwiesiostry.pl/katalog/atlas-wysp-odleglych.html, dostęp: 23.02.2025

Obydwie omawiane książki pod względem estetycznym odwołują się zatem do tradycji dawnych map, co podkreśla ich wizualny i literacki wymiar. Brooke-Hitching nawiązuje przy tym do dawnych technik kartograficznych, eksponując błędy i osobliwości, natomiast Schalansky świadomie wykorzystuje owe klasyczne techniki druku, aby jej atlas przywoływał skojarzenia z dziełami dawnych kartografów. Jak pisał Karl Schlögel, „mapy są obrazem władzy”[19]. Schalansky dodaje, że „mapy są abstrakcyjne i zarazem konkretne – przy całym swoim obiektywizmie wcale nie oferują odbicia rzeczywistości, lecz jedynie jej

[17] P. Frankiewicz, *op. cit.*

[18] Zob. informacje na stronie wydawnictwa Dwie Siostry, https://wydawnictwodwiesiostry.pl/katalog/atlas-wysp-odleglych.html?utm_source=chatgpt.com, dostęp: 23.02.2025; Judith Schalansky, https://www.literaturport.de/lexikon/judith-schalansky/, dostęp: 23.02.2025.

[19] K. Schlögel, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, tłum. I. Drozdowska-Broering, Ł. Musiał, H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 247.

śmiałą interpretację”[20]. Można dopowiedzieć, że szata graficzna obydwu książek współgra tu z warstwą narracyjną, wzmacniając ową interpretację.

PERSPEKTYWA NARRACYJNA: KARTOGRAFIA JAKO OPOWIEŚĆ

Atlas lądów niebyłych autorstwa Edwarda Brooke'a-Hitchinga koncentruje się – przypomnę – na mitach, zmyśleniach i błędach popełnianych przez kartografów na przestrzeni wieków. Książka opisuje nieistniejące lądy, wyspy, góry i morza, które pojawiały się na mapach w wyniku błędów pomiarowych, legend lub celowych fałszerstw. Autor przedstawia (dopowiada, uzupełnia, przywołuje) historie związane z tymi fantasmagoriami, pokazując, jak wpływały one na działania odkrywców i kartografów.

Z kolei *Atlas wysp odległych* Judith Schalansky to zbiór literackich miniatur, które opisują pięćdziesiąt pięć odległych wysp rozsianych po pięciu oceanach. Autorka łączy literaturę z kartografią, tworząc poetyckie opowieści o miejscach, które często są zbyt małe, by znaleźć się w standardowych atlasach. Autorka skupia się na historii, kulturze i mitologii tych wysp, podkreślając ich wyjątkowość i tajemniczość. Tematyka *Atlasu wysp odległych* oscyluje wokół izolacji, marzeń o podróżach oraz ludzkiej fascynacji nieznanym. Schalansky opisuje historie związane z każdą z wysp, łącząc informacje geograficzne z opowieściami o odkrywcach, mieszkańcach czy wydarzeniach historycznych. Autorka, poprzez połączenie precyzyjnych map z literackimi opisami, kwestionuje granice między nauką a sztuką, faktami a fikcją, podkreślając subiektywność ludzkiego postrzegania świata. Poprzez te narracje ukazuje, jak geografia wpływa na losy ludzi oraz jak odległe miejsca kształtują wyobraźnię kulturową. Autorka podkreśla, że kartografia powinna zostać uznana za rodzaj literatury, a atlas za gatunek poetycki[21].

Jak z kolei pisze Brooke-Hitching, „czytelniku – trzymasz w ręku atlas świata – jednak nie takiego, jaki kiedykolwiek istniał, lecz jak go sobie wyobrażano. Zebrane w nim kraje, wyspy, miasta, góry, rzeki, kontynenty i rasy są całkowicie fikcyjne – a jednak każde z nich przez jakiś czas (niektóre przez wieki) istniały naprawdę. Jakim cudem? [...] widniały na mapach”[22].

---

[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*, s. 22.
[22] E. Brooke-Hitching, *Atlas lądów niebyłych*..., s. 8.

W literaturoznawstwie i kulturoznawstwie mapa oraz atlas pełnią funkcję metaforyczną, symbolizując poszukiwanie, odkrywanie oraz próbę zrozumienia świata[23]. Wprawdzie w obydwu dziełach owo rozumienie, pojmowanie i kreowanie świata pokazane jest na różne sposoby, jednakowoż *Atlas lądów niebyłych* i *Atlas wysp odległych* odnoszą się do – przywołanych tutaj – ludzkich pragnień i tęsknot.

PODSUMOWANIE

Atlasy, jako konstrukty zarówno literackie, jak i kartograficzne, zajmują niejednoznaczną przestrzeń między fikcją a reprezentacją, narracją a geografią. *Atlas lądów niebyłych* i *Atlas wysp odległych* są doskonałymi przykładami tej dwoistości, łącząc tekstowe i wizualne elementy w celu eksploracji granic między rzeczywistością a wyobraźnią.

Autorzy obydwu dzieł podejmują temat odkrywania i badania terytorialności, choć w odmienny sposób. Brooke-Hitching konstruuje całkowicie fikcyjną geografię, czerpiąc z mitów, legend, literatury i spekulatywnej fikcji oraz przywołując mniej lub bardziej zamierzone błędy i pomyłki kartografów czy wreszcie opisując (świadome) zmyślenia. Z kolei Schalansky gromadzi i przywołuje rzeczywiste, choć mało znane miejsca, podkreślając napięcie między odległością a dostępnością. Jak zauważa Robert T. Tally, literackie kartografie służą jako „narracyjne ramy organizujące doświadczenie przestrzenne"[24]. Atlas wyobrażony Brooke'a-Hitchinga funkcjonuje jako swoiste rozszerzenie budowania światów literackich, podczas gdy atlas odległych miejsc Judith Schalansky ukazuje granice ludzkiej obecności na Ziemi.

Przypomnę, że koncepcja atlasu w badaniach literackich wykracza poza zwykłą dokumentację geograficzną. Jak sugeruje J.B. Harley, mapy stanowią rodzaj „tekstowych artefaktów"[25] odzwierciedlających konstrukty ideologiczne, kulturowe czy epistemologiczne.

Można stwierdzić, że *Atlas lądów niebyłych* stosuje tę zasadę, mapując poniekąd światy istniejące wyłącznie w strukturach narracyjnych, co nawiązuje

---

[23] Zob. np. E. Rybicka, *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie" 2013, nr 4, s. 30-47.

[24] R.T. Tally Jr, *Spatiality*, tłum. własne, Routledge, London–New York 2013, s. 67.

[25] J.B. Harley, *Deconstructing the Map*, „Cartographica" 1989, nr 26 (2), s. 5.

jednocześnie do Borgesowskiego pojęcia mapy jako autonomicznej rzeczywistości[26]. Brooke-Hitching postrzega mapy jako formę kulturowej mitologii, dokumenty, które nie tylko przedstawiają rzeczywistość, ale ją kreują, opierając się niejednokrotnie na błędach, mitach, religii czy fantazji (bądź wyobrażeniu). W jego ujęciu mapa stanowi rodzaj archiwum ludzkiej wyobraźni i projekcji świata – narzędzie, które odsłania zbiorowe złudzenia i idee czy ideologie właściwe danej epoce. W takim ujęciu pisarz odwołuje się do idei mapy jako konstruktu kulturowego i historycznego – bliskiego koncepcjom wspomnianego już J.B. Harleya (mapa jako dyskurs[27]) czy Christiana Jacoba (mapa jako tekst[28]). Jego pisarstwo (choć on sam nie formułuje naukowej teorii), które ma charakter eseistyczno-popularnonaukowy, zanurzone jest w paradygmacie poststrukturalistycznej krytyki map jako „obiektywnych" reprezentacji. Niejednokrotnie pokazuje, że mapy służyły potwierdzaniu istnienia nieistniejących miejsc (np. Hy-Brasil czy Australijskie Morze Wewnętrzne), legitymizowania roszczeń kolonialnych bądź geopolitycznych (np. Kalifornia albo wyspy San Juan) czy utrwalania porządków ideologicznych i światopoglądowych (np. mapy eurocentryczne czy raj na ziemi).

Z kolei *Atlas wysp odległych* Judith Schalansky zachowuje dokumentalny styl, ale jednocześnie przedkłada subiektywną (i poetycką) narrację nad empiryczną i kartograficzną (w sensie dosłownym) precyzję. Autorka tworzy atlas literacki łączący kartografię z autobiografią, filozofią i sztuką. Jej mapa to nie tyle narzędzie orientacji, ile raczej estetyczna i emocjonalna opowieść o nieosiągalnym, obcym i odległym. Każda wyspa, jak wspomniałam, staje się po części pretekstem do stworzenia (zarysowania i opisania) literackiej miniatury, ale też esejem o samotności, katastrofie, utopii czy kolonializmie. Schalansky odwołuje się przede wszystkim do mapy jako formy narracyjnej i estetycznej – bliskiej poststrukturalistycznym koncepcjom mapy jako tekstu[29]. Schalansky czerpie także

---

[26] Zob. J.L. Borges, *O ścisłości w nauce*, w: idem, *Powszechna historia nikczemności*, tłum. A. Zembrzuski, A. Sobol-Jurczykowski, PIW, Warszawa 1982, s. 87, *Proza Światowa*.

[27] J.B. Harley, *op. cit.*, s. 1-20.

[28] Zob. Ch. Jacob, *The Sovereign Map: Theoretical Approaches in Cartography Throughout History*, University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 5-18.

[29] Widoczne są tutaj m.in. inspiracje ideami Rolanda Barthesa (mitologie, zob. idem, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Aletheia, Kraków 2020) czy Christiana Jacoba (mapy jako formy widzenia rzeczywistości, zob. idem, *op. cit.*).

z idei mapowania jako gestu performatywnego[30], który nie tylko reprezentuje, ale też wytwarza świat w wyobraźni czytelnika. Jej atlas określić można jako na poły fikcjonalny i autobiograficzny oraz filozoficzno-topograficzny, gdzie każda mapa staje się narzędziem kontemplacji i opowieści o „inności".

W nieco innym ujęciu, obydwie publikacje łączą się z tradycyjnie ujmowanym pojęciem atlasu, który – zgodnie z definicją – odnosi się do publikacji zawierającej zbiór map, wykresów, rycin i ilustracji, przedstawiających określony obszar geograficzny lub tematyczny[31]. Omawiane *Atlasy* wpisują się w tę definicję, ale każdy z nich realizuje ją w inny sposób. *Atlas lądów niebyłych* jest bardziej tradycyjnym atlasem, który zawiera mapy i ilustracje przedstawiające nieistniejące lądy i miejsca. Książka ta jest bogato ilustrowana, a mapy są pełne detali, co pozwala czytelnikowi dokładnie zapoznać się z przedstawianymi fantasmagoriami, mitami czy pomyłkami. *Atlas wysp odległych,* jak wspominałam, łączy elementy literackie z kartograficznymi. Każda opowieść o wyspie zawiera przeskalowaną mapę oraz dodatkowe informacje geograficzne i historyczne. Mapy są minimalistyczne, ale precyzyjne, co sprawia, że książka ma unikatowy charakter i poetycki wymiar.

Pod względem wizualnym obydwie publikacje wykorzystują tradycyjną estetykę kartograficzną, choć – ponownie – ich funkcje różnią się znacząco. *Atlas lądów niebyłych* przyjmuje bowiem ilustracyjny, niemal baśniowy styl, który wzmacnia jego fikcyjną (czy też fikcjonalną) naturę. Książka Brooke'a-Hitchinga charakteryzuje się bogactwem ilustracji, historycznych reprodukcji i barwnych opisów, co nadaje jej charakter księgi przygodowej. *Atlas wysp odległych* natomiast prezentuje minimalistyczne, naukowe mapy, które kontrastują z sugestywnymi opisami, tworząc dialektykę między (kartograficzną i geograficzną) precyzją a poetycką abstrakcją. Książka ta przyjmuje minimalistyczną, monochromatyczną estetykę, wpisując się w tradycję niemieckiego modernizmu typograficznego.

Dodatkowe wskazówki odnośnie do odmiennego podejścia do kartografii przez omawianych twórców znaleźć można w ich biografiach: dla Brooke'a-Hitchinga mapa to artefakt historyczny z elementami mistyfikacji[32], natomiast

[30] Można tu przywołać m.in. koncepcje D. Wooda (*The Power of Maps* 1992) czy J.B. Harleya (*Deconstructing the Map* 1989).

[31] Por. E. Konończuk, *op. cit.*; J. Maj, *Między encyklopedią a mapą. Interaktywne geowizualizacje jako narzędzie historii literatury*, https://journals.openedition.org/td/26443, dostęp: 22.03.2025.

[32] Zob. D. Chmiel, *op. cit.*

dla Schalansky to medium poetyckiej kontemplacji przestrzeni[33]. Jednocześnie – nawiązując do stwierdzenia, że „każda mapa opowiada historię"[34], można zauważyć, że w obydwu dziełach interakcja między obrazem i tekstem stanowi istotę ich literackiej funkcji.

Podsumowując, porównanie książek Brooke'a-Hitchinga i Judith Schalansky, pozwala ukazać wielowymiarową rolę atlasu jako narzędzia literackiego i kartograficznego. Podczas gdy jedno z nich przywołuje fikcyjną geografię, drugie rekonfiguruje realne krajobrazy poprzez narracyjne ujęcie. Obydwa dzieła odchodzą od tradycyjnie rozumianego pojęcia mapowania na rzecz ukazania atlasu jako dynamicznego „punktu przecięcia" między literaturą i sztuką, mapą i wyobraźnią.

BIBLIOGRAFIA

Asnyk A., *Wybór poezji*, oprac. H. Szyper, Wiedza, Warszawa 1948.

Atlas wysp odległych, https://wydawnictwodwiesiostry.pl/katalog/atlas-wysp-odleglych.html, dostęp: 23.02.2025.

Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Aletheia, Kraków 2020.

Borges J.L., *O ścisłości w nauce*, [w:] J.L. Borges, *Powszechna historia nikczemności*, tłum. A. Zembrzuski, A. Sobol-Jurczykowski, PIW, Warszawa 1982, *Proza Światowa*.

Brooke-Hitching E., *Atlas lądów niebyłych. Największe mity, zmyślenia i pomyłki kartografów*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2017.

Brooke-Hitching E., *Atlas nieba. Najwspanialsze mapy, mity i odkrycia we wszechświecie*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2019.

Brooke-Hitching E., *Atlas tamtych światów. Nieba, piekła i zaświaty – przewodnik odkrywcy*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2021.

Brooke-Hitching E., *Biblioteka szaleńca. Największe kurioza wydawnicze*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2020.

Brooke-Hitching E., *Miłość. Historia przedziwna w 50 odsłonach*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2023.

Brooke-Hitching E., *Złoty atlas. Największe wyprawy, odkrycia i poszukiwania na mapach*, tłum. J. Szczepański, Wydawnictwo Rebis, Warszawa 2018.

---

[33] Zob. Z. Król, *Realność jest przeceniona. Rozmowa z Judith Schalansky*, 2014, https://www.dwutygodnik.com/artykul/5089-realnosc-jest-przeceniona.html, dostęp: 23.03.2025.

[34] Zob. np. D. Wood, *The Power of maps*, The Guilford Press, New York 1992.

Chmiel D., *Kartografowie nadal celowo kłamią! – wywiad z Edwardem Brooke-Hitchingiem*, https://lubimyczytac.pl/aktualnosci/9275/kartografowie-nadal-celowo-klamia---wywiad-z-edwardem-brooke-hitchingiem, dostęp: 23.02.2025.

Cosgrove D., *Mappings*, Reaktion Books, London 1999.

de Certeau M., *The Practice of Everyday Life*, tłum. S. Rendall, University of California Press, Berkeley 1984.

Frankiewicz P., *Twórczość Judith Schalansky, czyli skrzynia pełna skarbów*, 2023, https://www.tygodnikpowszechny.pl/tworczosc-judith-schalansky-czyli-skrzynia-pelna-skarbow-185036, dostęp: 24.02.2025.

Harley J.B., *Deconstructing the Map*, „Cartographica" 1989, no. 26 (2), s. 1-20.

Jacob Ch., *The Sovereign Map: Theoretical Approaches in Cartography Throughout History*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

Judith Schalansky – Author Page, https://www.ndbooks.com/author/judith-schalansky, dostęp: 22.02.2025.

Judith Schalansky, https://www.literaturport.de/lexikon/judith-schalansky/, dostęp: 23.02.2025.

Kapuściński R., *Lapidaria I–III*, Agora, Warszawa 2008.

Konończuk E., *Mapa w interdyscyplinarnym dialogu geografii, historii i literatury*, „Teksty Drugie" 2011, nr 5, s. 255-264.

Król Z., *Realność jest przeceniona. Rozmowa z Judith Schalansky*, 2014, https://www.dwutygodnik.com/artykul/5089-realnosc-jest-przeceniona.html, dostęp: 23.03.2025.

Literature and Cartography: theories, histories, genre, ed. A. Engberg-Pedersen, The MIT Press, Cambridge–London 2017.

Madurowicz M., *Mapa jako optyka*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2021, nr 60, s. 13-34, DOI: 10.12775/LSE.2021.60.02.

Maj J., *Między encyklopedią a mapą. Interaktywne geowizualizacje jako narzędzie historii literatury*, https://journals.openedition.org/td/26443, dostęp: 22.03.2025.

Piasecki K., *Urojone planety i arktyczne lądy*, „The Peculiarity of Man" 2018, nr 28, s. 7-28, DOI: 10.15804/tpom2018201.

Pickles J., *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-Coded World*, Routledge, London 2004.

Rybicka E., *Do czego służy mapa? Kartografia w obiegu socjokulturowym*, „Łódzkie Studia Etnograficzne" 2021, nr 60, s. 35-51, DOI: 10.12775/LSE.2021.60.03.

Rybicka E., *Mapy. Od metafory do kartografii krytycznej*, „Teksty Drugie" 2013, nr 4, s. 30-47.

Schalansky J., *Atlas wysp odległych. Pięćdziesiąt wysp, na których nigdy nie byłam i nigdy nie będę*, tłum. T. Ososiński, Dwie Siostry, Warszawa 2013.

Schlögel K., *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce,* tłum. I. Drozdowska-Broering, Ł. Musiał, H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.

Tally R.T., *Spatiality*, Routledge, London–New York 2013.

Wood D., *The Power of Maps*, The Guilford Press, New York 1992.

Abstract

BETWEEN THE MAP AND IMAGINATION – A COMPARATIVE ANALYSIS OF EDWARD BROOKE-HITCHING'S *THE PHANTOM ATLAS* AND JUDITH SCHALANSKY'S *ATLAS OF REMOTE ISLANDS*

This article presents a comparative analysis of *The Phantom Atlas* by Edward Brooke-Hitching and *Atlas of Remote Islands* by Judith Schalansky, focusing on their themes, the concept of the atlas and map in literary studies, as well as editorial and graphic aspects. The authors approach cartography differently: Brooke-Hitching portrays maps as records of historical hoaxes, while Schalansky sees them as a medium of poetic alienation. The analysis considers the influence of the authors' biographies on their perspectives on cartography and highlights differences in visual presentation—Brooke-Hitching's rich iconography contrasts with Schalansky's minimalist aesthetics. The article demonstrates how both atlases, despite their differences in form and message, explore the boundaries of reality and cartographic narration.

Keywords: literary cartography, atlas as narrative, maps and literature, Edward Brooke-Hitching, Judith Schalansky

Peregrynacje międzykulturowe, s. 217–231
https://doi.org/10.12797/9788383683003.13

Ewa Bujwid-Kurek
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych
ewa.bujwid-kurek@uj.edu.pl

KULTURA NARODOWA DETONATOREM NIENAWIŚCI? PRZEMYŚLENIA INSPIROWANE LEKTURĄ ESEJÓW IVANA ČOLOVICIA

W dyskursie bałkańskich elit kulturze często nadaje się cechy prawdziwego bóstwa, któremu wszyscy oddają cześć, o które wszyscy walczą w czasie pokoju, a jeszcze bardziej podczas wojny[1].

WPROWADZENIE

Temat zainspirowany został lekturą esejów Ivana Čolovicia[2] z lat 1997–2004 zebranych w książce pod tytułem: *Bałkany – terror kultury. Wybór esejów*[3]. Temat

---

1 I. Čolović, *Bałkany – terror kultury. Wybór esejów*, tłum. M. Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2007, s. 6.

2 Iovan Čolović to wybitny serbski intelektualista urodzony w Belgradzie w 1938 roku. Absolwent Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Belgradzie. Doktorat uzyskał z zakresu etnologii. Będąc przeciwny wojnie na obszarze Federacji Jugosłowiańskiej 1992 roku, założył Stowarzyszenie Niezależnych Intelektualistów „Belgradzki Krąg". Opublikował m.in.: *Književnost na groblju* (1983), *Divlja književnost* (1990), *Erotizam i književnost* (1990), *Bordel ratnika* (1993, 1994, 2000), *Politika simbolato* (1997). Więcej patrz: I. Čolović, *Bałkany – terror…*

3 *Ibidem*, s. 153.

kultury[4], kultury narodowej jest obecny zarówno w piśmiennictwie literaturoznawczym, etnograficznym, kulturoznawczym, socjologicznym oraz politologicznym. W literaturze przedmiotu wiele już poświęcono miejsca namysłowi nad kulturą materialną i duchową, traktując ją jako immanentną cechę narodowotwórczą każdego narodu. Kultura, będąc warunkiem *sine qua non* narodu w sensie etnicznym, semantycznie ma niemal w każdym przypadku zabarwienie neutralne, które wynika z obiektywizowania tej kategorii. Inaczej dzieje się wtedy, gdy kultura narodowa wykorzystywana jest jako instrument sprawowania władzy przez elity polityczne, w których zwyczaju jest nadmierna nadinterpretacja tego wszystkiego, czym cechuje się kultura danego narodu. Jeśli w tym celu wykorzystywane jest odpowiednio ostro profilowane instrumentarium (frazeologia, metody, formy, sposoby), wówczas – najczęściej stając się detonatorem nienawiści – przybiera znaczenie pejoratywne. W takim znaczeniu kultura narodowa może się stać czymś niebezpiecznym, czego dowodzą liczne przykłady zaczerpnięte z historycznych i teraźniejszych realiów politycznych szczególnie państw pojugosłowiańskich.

Za główny cel badawczy niniejszych rozważań przyjęto próbę odpowiedzi na pytanie: czy istotnie kultura narodowa może być detonatorem nienawiści? Zawsze tak jest czy tylko wtedy, kiedy wykorzystuje się ją w określonym celu politycznym? By można było odpowiedzieć na tak postawione pytania badawcze, najpierw zostaną zdefiniowane pojęcia: (1) kultura i kultura narodowa, w drugiej kolejności omówiona będzie (2) specyfika wykorzystywania kultury narodowej przez elity polityczne, w trzeciej kolejności podjęty zostanie wątek związany (3) z zagrożeniem posługiwania się retoryką zaczerpniętą z narodowej kultury „wojującej". Rozważania zakończą konkluzje. Przemyślenia zamieszczone w niniejszym artykule powstały w głównej mierze w oparciu o lekturę esejów zamieszczonych w książce pt. *Bałkany – terror kultury. Wybór esejów*: *W imię*

[4] Patrz np.: A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981; M. Czerwiński, *Kultura i jej badanie*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1985; J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1995; E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991; R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1999; C. Jenks, *Kultura*, tłum. W.J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1999; A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1989; W. Tatarkiewicz, *Cywilizacja a kultura*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978; S. Czarnowski, *Dzieła*, t. 1: *Studia z historii kultury*, PWN, Warszawa 1956; *Culture and Identities*, eds. J.S. Petrović [et al.], Srpsko sociološko društvo, Niš 2020.

kultury[5], *Narodowe świętości i tolerancja*[6], *Cud na Francuskiej 7*[7], *Kapłani języka*[8], *Naród i baśń*[9], *Mit o duchowej przestrzeni*, *Narodowe świętości i tolerancja*[10], *Przestrzeń duchowa w Internecie*[11], *Kultura, naród, terytorium*[12], *Dlaczego jesteśmy dumni z Bałkanów*[13], *Być panem u siebie*[14].

Artykuł powstał przy wykorzystaniu metod badawczych właściwych dyscyplinie nauki o polityce i administracji, szczególnie przydatne okazały się metody: deskryptywna, studium przypadku i analiza treści.

KULTURA I KULTURA NARODOWA – USTALENIA DEFINICYJNE

Kultura to pojęcie należące do jednych z najbardziej powszechnych i wieloznacznych zarówno w naukach humanistycznych, jak i społecznych[15], które ma niebywale rozbudowaną genealogię. Należąc do podstawowej siatki pojęciowej języka teoretycznego socjologii, ma status wyróżniający się na tle innych terminów *stricte* socjologicznych[16]. Kultura definiowana jest m.in. jako „materialna i umysłowa działalność społeczeństw oraz jej wytwory"[17]. To wyraz mający kilka znaczeń, najczęściej jednak pod pojęciem kultury rozumie się całokształt duchowego i materialnego dorobku ludzkości[18]. Pochodzi z języka łacińskiego, w którym *cultura* znaczy: „pole", „rolnictwo", „uprawa"[19]. Kulturę najczęściej utożsamia się ze schematem zachowań i typem myślenia konkretnych społeczeństw.

---

5 I. Čolović, *W imię kultury*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 9-18.
6 Idem, *Narodowe świętości i tolerancja* [w:] *Bałkany – terror…*, s. 19-26.
7 Idem, *Cud na Francuskiej 7*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 27-32.
8 Idem, *Kapłani języka*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 33-48.
9 Idem, *Naród i baśń*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 49-60.
10 Idem, *Mit o duchowej przestrzeni. Narodowe świętości i tolerancja*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 61-74.
11 Idem, *Przestrzeń duchowa w internecie*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 75-84.
12 Idem, *Kultura, naród, terytorium*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 85-128.
13 Idem, *Dlaczego jesteśmy dumni z Bałkanów*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 129-136.
14 Idem, *Być Panem u siebie*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 137-153.
15 E. Włodarczyk, *Kultura*, [w:] *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, red. nauk. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2010, s. 950.
16 *Encyklopedia socjologii K–N*, red. H. Domański [et al.], Warszawa 1999, s. 106; por. też: M. Golka, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008, s. 54 i 55.
17 *Słownik Języka Polskiego PWN*, https://sjp.pwn.pl/slowniki/Kulturze.html, dostęp: 18.02.2025.
18 *Słownik wiedzy o kulturze*, red. K. Kubalska-Sulkiewicz [et al.], Arkady, Warszawa 2009, s. 315.
19 *Ibidem*, s. 314.

Wedle definicji polskiego ekonomisty Edwarda Taylora: „kultura jest to złożona całość, na którą składa się: wiedza, wierzenia, sztuka, moralność, prawa, obyczaje, jak też inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa”[20]. Natomiast kultura narodowa „w ujęciu socjologicznym każdorazowo definiowana jest w odniesieniu do działań ludzi, ludzkich podmiotów połączonych więzią socjetalnej i symbolicznej kultury”[21]. Kultura narodowa jest istotnym aspektem walencji narodowej, co dzieje się poprzez kształtowanie świadomości narodowej, a więc przez utrwalanie przekazów symbolicznych, takich jak przykładowo historiografia, literatura, sztuka itp., dzięki czemu naród uświadamia sobie i „uprawia” to, co jest dla niego cenne i wartościowe[22]. Zauważmy, iż kultura narodowa nie jest układem statycznym. Będąc „rezultatem twórczych i odbiorczych działań ludzi, odnosi się do wszelkich całości społeczno-kulturowych [...]. Aktywność nie jest, oczywiście, przeciwstawieniem kultury, tylko jej spełnieniem”[23], dlatego też jest układem dynamicznym. Uniwersum kultury narodowej często wiąże się z pojęciem ojczyzny, które wyposaża się treściami pochodzącymi zarówno z teorii doktrynalnych, prawnych i politycznych, jak i dzieł artystycznych. Warto zauważyć, iż kolebką myślenia dla wielu narodów był i nadal jest język, co potwierdza przykład interesujących nas państw pojugosłowiańskich. W kontekście prowadzonych rozważań warto zauważyć, że kultura narodowa stanowi swoiste

> [...] uniwersum wspólne dla pewnej zbiorowości, którego nie można poznać bez uwzględnienia przez członków tej zbiorowości. Kultura narodowa jest bowiem subiektywnie realizującym się zjawiskiem intersubiektywnym odniesionym do obiektywnych faktów: do syntagmy kultury i jej rdzenia, który stanowi kanon[24].

W refleksji nad kulturą narodową ważny jest wątek politologiczny mocno związany z postawionym pytaniem badawczym, namysłu nad zjawiskami narodowymi bowiem dokonuje się tu w kategoriach elit i nie-elit społecznych oraz w obrębie centrum i peryferii kultury. Jak zauważa kanadyjski politolog Hudson

---

[20] A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I. Korbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 49.

[21] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1983, por też: eadem, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 35.

[22] *Słownik wiedzy o kulturze…*, s. 315.

[23] *Ibidem*.

[24] *Ibidem*, s. 79.

Meadwell, wyodrębnienie elit jest charakterystyczne dla słabej ogólnej mobilizacji społecznej, natomiast w sytuacji silnej mobilizacji mas, stymulowanej m.in. przez hasła narodowe, taki podział nie ma większego znaczenia[25]. W określeniu „kultura narodowa" często zwraca się uwagę na jej lingiwstyczny aspekt uwypuklający „wzajemne «przyleganie», powiązanie różnych dziedzin składających się na kulturę narodową"[26]. Zauważmy, że w sensie pojęciowym wspólny syndrom kultury tworzy naród, który wyraża swoją kulturę narodową, kształtując się jako zbiorowość narodowa. Tak więc kultura narodowa jest tu rozumiana jako cecha dystynktywna definiująca naród w sensie kulturowym (etnicznym). Nie jest intencją autorki rozstrzygnięcie sporu między zwolennikami definiowania narodu jako składnika natury a tymi, którzy uważają, że jest to składnik kultury, czyli między naturalistami (prymordalistami) a zwolennikami historycznych i kulturowych interpretacji narodu. Autorka nie zamierza wdawać się w spór, co jest ważniejsze dla ustalenia, czym jest naród – czy jest on wytworem nacjonalizmu (twór wyobraźni społecznej), czy wręcz przeciwnie, jest obiektywnym składnikiem ewolucji społecznej, niezależnym od ludzkiej woli, czego korelatem mogą być różne ideologie, systemy wartości, wyobrażenia, doktryny itp. Nie wchodzimy zatem w spór między konstruktywistami (instrumentalistami) a zwolennikami podejścia społeczno-ewolucyjnego[27]. W celu próby odpowiedzi na główne pytanie badawcze najbardziej przydatna wydaje się jedna z definicji, wedle której „naród jest to grupa ludzi posiadających podobne poczucie tożsamości wspólnotowej i tradycji historycznej, dzielących ze sobą wiele elementów tej samej kultury, a znaczna część tej grupy zajmuje określony obszar geograficzny"[28].

Tak więc w dalszym ciągu rozważań kultura narodowa będzie rozumiana jako atrybut zbiorowości narodowej korelowany z definiowaniem narodu w ujęciu etnicznym.

---

[25] H. Meadwell, *Cultural and Instrumental Approach to Ethnic Nationalism*, „Ethnic and Racial Studies" 1989, no. 12 (3), *passim*, s. 82.

[26] *Encyklopedia socjologii*…, s. 107.

[27] *Ibidem*, s. 293.

[28] *Słownik polityki*, red. D. Robertson, tłum. M. Dera, Sic!, Warszawa 2009, s. 252.

SPECYFIKA WYKORZYSTYWANIA KULTURY NARODOWEJ PRZEZ ELITY POLITYCZNE

Pojęcie „kultura" szczególnie w państwach pojugosłowiańskich jest jednym z głównych uzasadnień etnicznego nacjonalizmu, który „mówi" i „działa" w imię kultury właśnie. Kultura służy tu za usprawiedliwienie „polityki narodowego egoizmu, narodowej dominacji, nietolerancji"[29], co więcej, „ideologowie wojowniczego etnicznego nacjonalizmu opierają się na etnocentrycznym modelu kultury, w którym jej oryginalne cechy i różnice wyolbrzymione są ponad wszelką miarę"[30]. Za pomocą języka wyraża się tu odrębność i oryginalność, jak też niepowtarzalność kultury narodowej, która odgrywając rolę mesjanistyczną, jest najważniejsza, bo prawdziwsza i autentyczna. „Na przykład w Serbii istnieje dziś mit, który mówi, że tylko stara serbska kultura jest autentyczna, «bizantyjska», prawosławna, że ratuje Boga i człowieka od niebezpieczeństw, na jakie rzekomo są narażeni w innych kulturach"[31]. Wobec tak sformułowanej tezy nie pozostają jednak obojętni m.in. Chorwaci i Słoweńcy i odpowiadają, że to żadna inna, a tylko ich kultura narodowa, jako zakorzeniona w cywilizacji europejskiej i katolickiej, ma daleko większe zalety i znaczenie. Nie dziwi więc, że kultura narodowa konkretnego narodu konfrontowana z inną/innymi kulturami narodowymi poprzez jej nadmierne gloryfikowanie może stać się niebezpieczna. Jej agresywność wyraża sie często w przepełnionym nienawistnymi frazami języku. W państwach pojugosłowiańskich przyjęto traktować język jako fundament, na którym buduje się tożsamość narodową, co stanowi jednocześnie cechę dominującą zarówno ich kultury narodowej, jak i – co warte podkreślenia – politycznej[32]. Jak już zostało zauważone, jedną z cech związanych z kulturą narodową jest język, za którego pomocą politycy najczęściej „uprawiają" politykę,

---

[29] I. Čolović, *W imię kultury. Odwołania do kultury w polityce*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 9.

[30] *Ibidem*, s. 10.

[31] *Ibidem*, s. 11 i 12.

[32] I. Čolović, *Kapłani języka. Naród, poezja i kult języka*, [w:] *Bałkany – terror…*, s. 33. Na ten temat wiele pisali slawiści, m.in.: M. Dąbrowska-Partyka, *Gusle, knindže i civilno društvo. Retoryka serbskich tekstów o tematyce narodowej*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów jugosłowiańskich po 1991 roku*, red. E. Szczęśniak-Kajzar, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 195-208; D. Gil, *Za krzyż święty i* za *wolność złotą – mistyczno-mitologiczny obraz dziejów narodu w oczach Serbów bośniackich*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej…*, s. 209-224; patrz też: *Świętosławie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej…*, s. 11-48.

pozwalający im – czasem przez długi czas – utrzymać się przy władzy. Zwykle jest to niestety retoryka nasycona neologizmami mającymi swe źródło w ideologii „wojującego", niebywale niebezpiecznego nacjonalizmu. W Serbii o świętościach narodowych mówi się często językiem religii, co nie tylko podkreśla ich wyjątkowe znaczenie, ale jest też atrakcyjnym środkiem starannie przemyślanej retoryki politycznej. W narracji politycznej lokują się one w epicentrum zbiorowej komunikacji symbolicznej, język zaś staje się przedmiotem prawdziwego kultu narodowego, bo odgrywa „rolę fundamentu narodu, strażnika tożsamości narodowej"[33]. Apoteozowanie, gloryfikowanie języka traktowanego jako swoista „świętość narodowa" służy również w państwach pojugosłowiańskich legitymizacji panującego w nich systemu politycznego i dzieje się w imię dobra zorientowanego etnicznie narodu, którego istota wyraża się w kulturze, szczególnie zaś właśnie w języku[34]. Sakralizacji poddane zostają artefakty, jak pomniki, mogiły, groby bohaterów narodowych, symbole narodowe, oraz znane tylko danej społeczności narodowej mity i jej folklor. Dowodem na to są serbskie monastery odgrywające dziś rolę narodowo-polityczną, a nie *stricte* sakralną. Serbski monaster „Hilandar[35] to etyka i myśl o naszym istnieniu narodowym i jednostkowym"[36]. *Per analogiam* można podać przykład Kosowa, które często w narracji serbskich polityków nazywane jest serbską Jerozolimą[37]. Znajdujące się na terytorium Kosowa monastery serbskie „są równie święte dla narodu, jak unarodowiony korpus poezji ludowej o bitwie na Kosowym Polu, kosowskich bohaterach i jak narodowy mit pomszczenia Kosowa czy kult dnia świętego Vida"[38]. Podczas bitwy na Kosowym Polu w 1389 roku tylko język przetrwał „nic mu zrobić nie mogą ni ostrze, ni ołów"[39]. Zwróciwszy uwagę na specyfikę wykorzystania kultury narodowej przez elity polityczne w interesujących nas państwach, można

---

33 I. Čolović, *Narodowe świętości i tolerancja…*, s. 20. Patrz też: M. Dąbrowska-Patryka, *op. cit.*; D. Gil, *op. cit.*

34 I. Čolović, *Kapłani języka…*, s. 33.

35 Przykładem tego może być serbski monaster na górze Athos – Hilandar zbudowany przez Stefana Nemanję i jego syna Rastka (św. Sawę) pod koniec XII wieku. Jest to cel pielgrzymek religijno-patriotycznych Serbów, patrz np.: *The Hilandar Monastery*, https://preservehilandar.org/hilandar-monastery/, dostęp: 17.02.2025.

36 P. Volk, „Polityka" z dnia 23.05.1988.

37 S. Nowak, *Kosowo – mit i historia w konflikcie serbsko-albańskim*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej…*, s. 87-102.

38 I. Čolović, *Narodowe świętości i tolerancja…*, s. 24. Vida: 15 czerwca, w dniu św. Vida, 1389 r. wojska serbskie i bośniackie pod wodą księcia Lazara poniosły klęskę.

39 M. Bećković, *Služba*, Beograd 1990, s. 49, patrz też s. 43.

dostrzec, że prowadzą one swoją politykę za pomocą umiejętnie ukształtowanego języka, pełnego odwołań do sacrum, ale też np. do starannie dobranych przykładów z baśni, co jest cechą szczególną narracji „o polityce w mediach kontrolowanych przez reżim, oraz w bliskiej reżimowi literaturze i publicystyce naukowej"[40]. Te odwołania funkcjonują w hasłach i sloganach, są wypisywane na sztandarach podczas antyreżimowych manifestacji. Należą dziś do publicznego dyskursu, lecz można je uznać za rodzaj komunikacji werbalnej typowej dla społeczeństw, w której dominuje struktura patriarchalna[41]. W latach 1991–1995 w okresie wojen toczonych na terytorium państw jugosłowiańskich w Serbii popularne się stało powiedzenie „tam, gdzie spoczywają kości naszych przodków, są nasze granice"[42]. Tak więc serbskie rozumienie zasięgu państwa jest tu o wiele szersze niż granice terytorium narodowego, państwo postrzega się także jako przestrzeń duchową narodu („wszystkie serbskie ziemie"). To przekonanie bardzo często determinowało politykę wielu państw bałkańskich w XIX i XX wieku, wyrażaną szczególnie w hasłach, których rdzeniem był „velikoizm"(„wielkość", „potęga"), np.: „Velika Croatia" („Wielka Chorwacja") „Velika Srbija"(„Wielka Serbia") itp.[43] Obecnie też w licznych wypowiedziach polityków sprawujących władzę można znaleźć przykłady epatowania takimi hasłami świadczącymi o tendencjach hegemonistycznych w polityce poszczególnych państw. Mamy tu bowiem do czynienia z czymś niebywale niebezpiecznym w „uprawianiu polityki, z populizmem, polegającym na tym, że władzę zdobywa się i strzeże jej w imię etnicznie zorientowanego narodu, a duch tego narodu kryje się i wyraża w kulturze, szczególnie zaś w języku narodowym"[44]. Tak więc język narodowy, stanowiąc element konstytutywny narodu, który jest immanentną cechą kultury narodowej, staje się niebezpieczny wtedy, gdy wykorzystuje się go do celów politycznych zarówno w polityce wewnętrznej, jak i w hegemonistycznych zakusach poszczególnych państw. Odwołując się w staraniach o odpowiednie kształtowanie postaw i zachowań społeczeństwa (czytaj: narodu) czy to do wydarzeń historycznych, czy też do narodowych świętości, najczęściej nie unika się brutalizacji języka, dzięki czemu udaje się uzyskać zamierzony efekt.

---

40 I. Čolović, *Naród i baśń*, s. 51.

41 K. Roth, *Slike u glavama. Ogledi o narodnoj kulturi jugoistočne Evrope*, Beograd 2000, s. 51, *Biblioteka XX vek*, t. 113.

42 I. Čolović, *Być panem u siebie…*, s. 148.

43 Na ten temat pisałam m.in. w: E. Bujwid-Kurek, *Myśl polityczna i państwowo-ustrojowa Svetozara Markovicia (1846–1875*), Księgarnia Akademicka, Kraków 2000, s. 151-158.

44 I. Čolović, *Kapłani języka…*, s. 33.

Jest to szczególnie niebezpieczne dla „uśpionych" jugosłowiańskich konfliktów narodowościowych.

ZAGROŻENIA ZWIĄZANE Z POSŁUGIWANIEM SIĘ RETORYKĄ ZACZERPNIĘTĄ Z NARODOWEJ KULTURY „WOJUJĄCEJ"

Narodowa kultura „wojująca" przepełniona jest dziś retoryką nacjonalizmu, który jako ruch społeczny[45] bardzo silnie doszedł współcześnie do głosu. Chcąc pozyskać akceptację dla swoich poglądów, politycy państw powstałych na terytorium byłej Jugosławii odwoływali się najczęściej i nadal się odwołują do kultury narodowej. Nie byłoby w tym może nic niepokojącego, gdyby nie fakt, że przeważnie jednak sięgają po środki z zakresu populistycznej socjotechniki, będące nie tylko narzędziami wzniecania narodowej nienawiści, lecz także sprzyjające jej eskalacji, co biorąc pod uwagę wojnę na Bałkanach w latach 1991–1995, nie napawa optymizmem. Również w obecnej narracji politycznej sięga się do najłatwiejszej chyba do wykorzystania „cienkiej paraideologii", jaką jest populizm[46]. W retoryce zaczerpniętej z narodowej kultury często mają miejsce odwołania do pomników narodowych „[...] pomniki jako symbole pewnego systemu wartości, jako niedająca się pominąć część porządku politycznego, jako znak państwa"[47], co tylko potwierdza, że każdy naród jest zakorzeniony w specyficznej tylko dla siebie i niepowtarzalnej kulturze, przez co staje się wyjątkowy. I znów przykładem mogą być Serbowie, których po zakończeniu wojny w Kosowie w 1999 roku stawia się w roli bohatera tragicznego. To im przypisał zasługi za jej rezultat Slobodan Milošević[48] i ogłosił ten naród bohaterem, siebie sytuując w roli polityka, który „podzielił los swego narodu"[49]. Mowa więc o populistycznej baśni politycznej, w której najważniejszy jest podział ról. Zauważmy, że decydowanie o tym zwłaszcza w systemach niedemokratycznych to jeden z istotnych filarów władzy. Obecnie populistyczne baśnie o wielkim Narodzie Serbskim wskazują analogie do czasów minionych i historii, opowiadając

---

45 Więcej na ten temat patrz: J. Reykowski, *Populizm jako choroba demokracji*, „Nauka" 2023, nr 3, s. 7, https://nauka-pan.pl/index.php/nauka/article/view/1037, dostęp: 11.02.2025.

46 *Ibidem*, s. 8.

47 D. Karahasan, *Sara i Serafina*, Galaxia Gutenberg, Zagreb 1999, s. 5; patrz też: I. Čolović, *Kapłani języka*..., s. 35.

48 D. Janjić, *Ideologija. Politika. Nasilje. Kriza nacionalnog identiteta i etnički sukobi*, HESPERIAedu, Beograd 2009, s. 190-212.

49 I. Čolović, *Naród i baśń*..., s. 53.

o wydarzeniach współczesnych. Często jednak dzieje się tak, że następuje połączenie teraźniejszości i przeszłości, w wyniku czego powstaje baśń o wydarzeniu lokowanym poza czasem, które nazywa się np. „odwieczną bitwą", z jej głównym aktorem – narodem serbskim. Jeśli przyjąć za francuskim historykiem, eseistą i felietonistą Jacquesem Julliardem, że „Naród to deus ex machina nowoczesnej polityki"[50], co dotyczy w równej mierze systemów demokratycznych, jak i niedemokratycznych, to szczególnie w tych drugich władza przedstawia się jako działająca w imieniu narodu i nawet wtedy, gdy kontestuje demokrację, twierdzi, że „czyni to w imieniu narodu"[51]. W tym to właśnie elity polityczne nie tylko w przeszłości, ale także i dzisiaj odnajdują usprawiedliwienie dla „uprawiania" polityki. Wykorzystując baśnie populistyczne w narracji politycznej, eksponuje się szczególnie ich głębokie zakorzenienie w tradycji i kulturze narodu. Warto zauważyć, że zwłaszcza „baśnie legitymizujące władzę mają nieporównywalnie większe znaczenie niż dokumenty, na mocy których władzę tę formalnie się uznaje i ustanawia, z konstytucją włącznie"[52]. W kontekście prowadzonych rozważań ważny jest okres wojen w latach 90. XX wieku na obszarze jugosłowiańskim, kiedy wszystkie walczące strony jako jeden z głównych powodów w konflikcie wskazywały obronę kultury (czytaj: kultury narodowej). Na przykład w niektórych serbskich mediach zdobycie Srebrenicy w lipcu 1995 roku przedstawiano jako przywrócenie w tym bośniackim miasteczku, gdzie większość stanowili muzułmanie, „osiągnięć cywilizacji, jako «przewietrzenie Srebrenicy»"[53]. Przypomnijmy, że wymordowano tam wtedy ponad siedem tysięcy ludzi. W tym samym roku armia chorwacka, przeprowadzając operację pod kryptonimem „Burza" (Oluja), przejęła kontrolę nad częścią terytorium Chorwacji, które od początku wojny pozostawało w rękach sił zbrojnych „samozwańczej Republiki Serbskiej Krajiny, co niektóre chorwackie media wychwalały jako powrót kultury na tereny, które Serbowie «zamienili w chlew»"[54]. W historii wojen prowadzonych w imię kultury, ze szczególnym wykorzystaniem

---

[50] J. Julliard, *Le Peuple*, [w:] *Les lieux de mémoire*, ed. P. Nora, t. 2, Paris 1997, s. 2359, patrz też I. Čolović, *Naród i baśń…*, s. 58.

[51] J. Julliard, *op. cit.*, s. 2365; patrz też I. Čolović, *Naród i baśń…*, s. 59.

[52] I. Čolović, *Naród i baśń…*, s. 59.

[53] Idem, *W imię kultury…*, s. 13. Na temat wydarzeń w Srebrenicy patrz np.: A.M. Kociemba, *Tragedia w Srebrenicy – analiza prasoznawcza i historiograficzna*, „Studia z Dziejów Polskiej Historiografii Wojskowej" 2019, t. 20, https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1274656, dostęp: 17.02.2025.

[54] I. Čolović, *Polityka symboli…*, s. 51-60. Patrz też: idem, *W imię kultury…*, s. 14.

języka o odpowiedniej – „wojującej" – narracji, „model ten znany jest pod nazwą «ostateczne rozwiązanie»"[55]. Można by wskazać wiele przykładów podobnych konfliktów, nie pozwala na to jednak ograniczona objętość artykułu.

KONKLUZJE

Za główny cel badawczy niniejszych rozważań przyjęto próbę odpowiedzi na ważne, jak się zdaje, pytanie: czy kultura narodowa może być detonatorem (materiałem wybuchowym) wywołującym nienawiść zarówno wewnątrz systemu politycznego, jak i między poszczególnymi narodami? Na kanwie lektury esejów jednego z wybitnych serbskich intelektualistów Ivana Čolovicia daje się wywnioskować, iż bezsprzecznie kultura narodowa jest niestety swoistym detonatorem nienawiści, czego potwierdzeniem na terenie państw byłej Jugosławii jest nie tylko wojna w latach 90. ubiegłego stulecia, lecz także obecna sytuacja polityczna w tych państwach.

„Podstawą polityki jest tutaj utrzymanie systemu nakazów i zakazów, konsekracji i ekskomunik, walka z heretykami oraz innowiercami w kraju i za granicą. Ta polityka nie zna tolerancji dla tolerancji jako zasady demokratycznego modelu polityki opartej na dyskusji i kompromisie [...]"[56].

W opinii czeskiego politologa Karla Wolfganga Deutscha tkwiło przekonanie, że „kultury narodowe składają się z elementów-cegiełek, które u różnych narodów mogą się zmieniać i wymieniać w roli elementów podstawowych. Czasem takim głównym elementem jest język, czasem religia lub struktura więzi głównych czynników społecznej organizacji"[57].

W omawianych przykładach tymi „elementami-cegiełkami" wmontowanymi w kulturę narodową o najistotniejszym znaczeniu detonatora nienawiści narodowościowych jest język kuriozalnie zabarwiony „świętością", który w państwach nas interesujących jest stawiany na piedestale „jako fundament tożsamości narodowej"[58]. Jako cecha kultury narodowej, podobnie jak nacjonalizm, jest „to odrodzenie się atawistycznego kultu krwi i własnego terytorium"[59],

---

55 Idem, *W imię kultury...*, s. 14.
56 Idem, *Narodowe świętości i tolerancja...*, s. 24-25.
57 A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni...*, s. 87.
58 I. Čolović, *Kapłani języka...*, s. 33.
59 E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, s. 156.

na co zwraca uwagę brytyjski filozof, socjolog i antropolog społeczny Ernest Andre Gellner[60].

Konkludując, można stwierdzić, że kultura narodowa w przytoczonym tu rozumieniu, jako swoisty detonator nienawiści, stanowiła w przeszłości i niestety nadal stanowi niebezpieczeństwo wybuchania konfliktów narodowościowych, czego licznych przykładów dostarczają państwa jugosłowiańskie, a po 1991 roku pojugosłowiańskie. Racjonalnym środkiem zapobiegnięcia temu zagrożeniu mogłoby być przekonanie o tym, co podkreśla serbski ekonomista polityczny Dušan Pavlović, że warunkiem *sine qua non* dla każdego nowoczesnego narodu jest odnalezienie swej tożsamości narodowej w demokratycznej państwowo-prawnej organizacji: „Nowoczesny naród nie może szukać swej tożsamości wyłącznie we wspólnocie etniczno-kulturowej, bo jest to koncepcja prepolityczna. Nowoczesny naród musi znaleźć swoją tożsamość w państwie demokratycznym[61]. Jednak zważywszy na specyfikę narodów jugosłowiańskich, nie będzie to łatwe. Dopóki nie uświadomią sobie tego w pełni zarówno narody, jak i ich elity polityczne, kultura narodowa wciąż niestety będzie stanowiła niebezpieczny detonator nienawiści narodowościowej.

BIBLIOGRAFIA

Bećković M., *Služba*, Srpska književna zadruga, Beograd 1990.

Benedict R., *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1999.

Bujwid-Kurek E., *Myśl polityczna i państwowo-ustrojowa Svetozara Markovicia (1846–1875)*, Ksiegarnia Akademicka, Kraków 2000.

Čolović I., *Bałkany – terror kultury. Wybór esejów*, tłum. M. Petryńska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2007.

Čolović I., *Polityka symboli*, tłum. M. Petryńska, Universitas, Kraków 2001.

Culture and Identities, eds. J.S. Petrović, V.D. Miltojević, E. Bujwid-Kurek, B.Č. Milošević-Šošo, Srpsko sociološko društvo, Beograd 2020.

Czarnowski S., *Dzieła*, t. 1: *Studia z historii kultury*, PWN, Warszawa 1956.

Czerwiński M., *Kultura i jej badanie*, Ossolineum, Wrocław 1985.

---

60 *Ibidem*.

61 Dušan Pavlović odwołał się tu do niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa: D. Pavlović, *Akteri i modeli. Ogledali o politici u Srbiji pod Miloševićem*, Samizdat B92, Beograd 2001, s. 32.

Dąbrowska-Partyka M., *Gusle, knindže i civilno društvo. Retoryka serbskich tekstów o tematyce narodowej*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów jugosłowiańskich po 1991 roku*, red. E. Szczęśniak-Kajzar, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.

Encyklopedia socjologii K–N, red. H. Domański, A. Kojder, K. Kosełka i in., Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

Gil D., *Za krzyż święty i* za *wolność złotą – mistyczno-mitologiczny obraz dziejów narodu w oczach Serbów bośniackich*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, red. E. Szczęśniak-Kajzar, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.

Golka M., *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2008.

Janjić D., *Ideologija. Politika. Nasilje. Kriza nacionalnog identiteta i etnički sukobi*, HESPERIAedu, Beograd 2009.

Jenks C., *Kultura*, tłum. W.J. Burszta, Zysk i S-ka, Poznań 1999.

Julliard J., *Le Peuple*, [w:] *Les lieux de mémoire*, ed. P. Nora, t. 2, Gallimard, Paris 1997.

Karahasan D., *Sara i Serafina*, Galaxia Gutenberg, Zagreb 1999.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1981.

Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1995.

Kociemba A.M., *Tragedia w Srebrenicy – analiza prasoznawcza i historiograficzna*, „Studia z Dziejów Polskiej Historiografii Wojskowej" 2019, t. 20, https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1274656, dostęp: 17.02.2025.

Kroeber A.L., *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1989.

Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, tłum. I Korbon, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Meadwell H., *Cultural and Instrumental Approach to Ethnic Nationalism*, „Ethnic and Racial Studies"1989, no. 12 (3), s. 309-328.

Nowak S., *Kosowo – mit i historia w konflikcie serbsko-albańskim*, [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów jugosłowiańskich po 1991 roku*, red. E. Szczęśniak-Kajzar, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999.

Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

Pavlović D., *Akteri i modeli. Ogledali o politici u Srbiji pod Miloševićem*, Samizdat B92, Beograd 2001.

Reykowski J., *Populizm jako choroba demokracji*, „Nauka" 2003, nr 3, s. 7-19, DOI: 10.24425/nauka.2023.146053.

Roth K., *Slike u glavama. Ogledi o narodnoj kulturi jugoistočne Evrope*, Beograd 2000, *Biblioteka XX vek*, t. 113.

Słownik Języka Polskiego PWN, https://sjp.pwn.pl/slowniki/Kultura.html, dostęp: 18.02.2025.

Słownik polityki, red. D. Robertson, tłum. M. Dera, Sic!, Warszawa 2009.

Słownik wiedzy o kulturze, red. K. Kubalska-Sulkiewicz, M. Dąbrowski, M. Jendryczko i in., Arkady, Warszawa 2009.

Tatarkiewicz W., *Cywilizacja i kultura*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Parerga*, PWN, Warszawa 1978, s. 74-92.

The Hilandar Monastery https://preservehilandar.org/hilandar-monastery/, dostęp: 17.02.2025.

Volk P., „Polityka" z dnia 23.05.1988.

Włodarczyk E., *Kultura*, [w:] *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, red. nauk. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak", Warszawa 2010.

Abstract

NATIONAL CULTURE AS A DETONATOR OF HATE? THOUGHTS INSPIRED BY READING THE ESSAYS OF IVAN ČOLOVIĆ

The research aim of the article entitled: "National culture as a detonator of hate? Thoughts inspired by reading the essays of Ivan Čolović" was an attempt to answer the question of whether national culture can be a detonator – a kind of explosive material that provokes hate both within the political system and between individual nations. Based on the essays of one of the outstanding Serbian intellectuals, Ivan Čolić, one can conclude that, unfortunately, national culture is undoubtedly a kind of detonator of hate, which can be confirmed not only by the war in the 1990s with

the participation of post-Yugoslav countries, but also by the political situation still present in these countries.

Keywords: Culture, national culture, nation, language, post-Yugoslav states, post-Yugoslav countries

Peregrynacje międzykulturowe, s. 233–246
https://doi.org/10.12797/9788383683003.14

Elżbieta Binczycka-Gacek
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
e.binczycka-gacek@uj.edu.pl

STILL AIN'T NO BLACK IN THE UNION JACK? – AFRO-BRYTYJSKOŚĆ W TWÓRCZOŚCI CZARNYCH AUTORÓW Z WIELKIEJ BRYTANII NA PRZYKŁADZIE *DOTTIE* ABDULRAZAKA GURNAHA

Książka Paula Gilroya *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, z której zaczerpnęłam tytuł niniejszego tekstu, po raz pierwszy ukazała się drukiem 36 lat temu, jednak pytanie o związek tożsamości narodowej i rasowej w Wielkiej Brytanii, które stawia jej autor, pozostaje aktualne do teraz.

W moim artykule chciałabym się przyjrzeć konstruowaniu i problematyzowaniu nie-białej brytyjskości w twórczości autorów z UK na przykładzie *Dottie* Abdulrazaka Gurnaha. Aby to zrobić, postaram się najpierw uporządkować dyskusję wokół pojęcia „czarnej brytyjskości" oraz odpowiedzieć na pytanie, czym jest dzisiaj *black British literature* – „czarna literatura brytyjska".

W przeciwieństwie do Stanów Zjednoczonych, gdzie „czarna literatura" najczęściej jest po prostu inną nazwą dla literatury afroamerykańskiej, w Wielkiej Brytanii niekoniecznie można ją zdefiniować jako tę napisaną przez osoby pochodzenia afrykańskiego, które mieszkają na Wyspach Brytyjskich. W zależności od źródła i kontekstu *black British literature* jest różnie definiowana: jako literatura pisana przez autorów o afrykańskich korzeniach, którzy urodzili się

i wychowali na Wyspach Brytyjskich; jako literatura autorstwa pisarzy emigrantów z Afryki i Karaibów, którzy publikowali po obu stronach Atlantyku (tutaj dobrym przykładem mogliby być V.S. Naipaul czy Christine Qunta); jako literatura tworzona przez nie-białych autorów, którzy niekoniecznie rozpoczęli karierę literacką w UK, ale tam publikowali; jako literatura wydawana w UK i pisana przez ludzi, którzy mają ciemniejszy kolor skóry, ponieważ pochodzą z Indii, Pakistanu, Bangladeszu, Bliskiego Wschodu czy Afryki.

Pole znaczeniowe terminu *black British literature* pokrywa się częściowo z polem znaczeniowym terminu *Commonwealth Literature*, o której Salman Rushdie napisał w 1983 roku, iż jest to „osobliwa chimera". Esej, z którego pochodzi to twierdzenie, nosi znamienny tytuł *Commonwealth Literature does not exist*, a Rushdie zwraca w nim uwagę na dużą umowność tego pojęcia: do „pisarzy Commonwealth" należą autorzy z RPA i Pakistanu, choć kraje te nie są członkami Commonwealth, a nie należą do nich pisarze angielscy, ponieważ, jak ironicznie zauważa Rushdie: „Nigdy nie byłoby właściwe zaliczać literatury angielskiej, tej wielkiej, świętej rzeczy, do tej grupy nowicjuszy, tłoczących się razem pod nowym i źle wykonanym parasolem"[1]. Rushdie jest żywo zainteresowany tą dyskusją, ponieważ dotyczy ona jego samego jako pisarza. Podobnie jest w przypadku Freda D'Aguiara, autora słynnego eseju *Against Black British Literature* z 1989 roku. D'Aguiar to poeta, powieściopisarz i dramaturg gujańskiego pochodzenia. Urodzony w Londynie w 1960 roku, spędził wczesne dzieciństwo w Gujanie, po czym w wieku dwunastu lat powrócił do Wielkiej Brytanii. W swojej twórczości, obejmującej powieści, sztuki i zbiory poezji, często wykorzystuje motywy związane z doświadczeniem diaspory afrykańskiej oraz eksploruje złożoność brytyjskiej tożsamości.

Esej, którego tytuł można by przetłumaczyć jako: *Przeciwko czarnej literaturze brytyjskiej*, rozpoczyna się od prowokacyjnego stwierdzenia, że „nie istnieje czarna literatura brytyjska, istnieje tylko literatura ze swoimi zwykłymi odmianami klasy, płci, rasy, czasu i miejsca"[2]. D'Aguiar argumentuje w nim przeciwko idei pojedynczej, unifikującej kategorii „czarnej literatury", sugerując, że nie uwzględnia ona różnorodnych relacji, jakie dzieła określone tym mianem tworzą z innymi tekstami. Krytykuje sztuczny podział twórczości literackiej tworzony

---

1 S. Rushdie, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991*, Penguin Books, London 1991, s. 54.

2 F. D'Aguiar, *Against Black British Literature*, [w:] *Tibisiri. Caribbean Writers and Critics*, ed. M. Butcher, Dangaroo Press, Sydney 1989, s. 106.

za pomocą etykiet takich jak „czarny" czy „brytyjski", zwracając uwagę, iż prawdziwa twórczość z łatwością i wręcz z definicji przekracza te granice, choć równocześnie przyznaje jednak istnienie wspólnego doświadczenia czarnych Brytyjczyków, szczególnie w kontekście konfrontacji z rasizmem i alienacją. Jak pisze Malachi McIntosh w swoim artykule *Post-Colonial Plurality in Fiction*:

> Napięcie między koncepcjami identyczności i różnicy, nas i ich, wewnątrz i na zewnątrz, które widzimy w słowach D'Aguiara i Rushdiego, jest również obecne w badaniach naukowych, dziełach sztuki, innych esejach i gdzie indziej. Jest to dialektyka, która ożywia nie tylko większość pisarstwa Czarnych Brytyjczyków we wszystkich jego formach, ale także ta, która charakteryzuje wiele tekstów pisanych w chronologicznie „postkolonialnym" świecie, do którego wielu Brytyjczyków nazywanych „czarnymi" może prześledzić swoje pochodzenie[3].

Jak zauważa David Dabydeen:

> Czarna literatura brytyjska odnosi się do literatury tworzonej i publikowanej w Wielkiej Brytanii, głównie dla brytyjskiej publiczności, przez czarnoskórych pisarzy urodzonych w Wielkiej Brytanii lub tych, którzy spędzili większą część swojego życia w Wielkiej Brytanii. Ale co z terminem „czarny"? Czy czerń oznacza kolor skóry czy jakość umysłu? Jeśli to pierwsze, to co kolor skóry ma wspólnego z aktem tworzenia literatury? Jeśli to drugie, to co jest „czarnego" w czerni? I jakie są formy literackie charakterystyczne dla „czarnej" ekspresji?[4]

Dabydeen pyta także, co oznacza w tym kontekście bycie czarnym i czy są jakieś cechy dystynktywne czy formy literackie odpowiednie dla „czarnej" ekspresji? Jego zdaniem termin „czarna literatura brytyjska" odnosi się do literatury tworzonej i publikowanej w Wielkiej Brytanii, w dużej mierze dla brytyjskiej publiczności, przez czarnoskórych pisarzy urodzonych w UK lub takich, którzy spędzili większą część swojego życia właśnie tam. Zwraca także uwagę, iż czarna literatura brytyjska jest trudna do zdefiniowania również dlatego, że niektórzy pisarze, których można byłoby w ten sposób zaklasyfikować, niekoniecznie sami

---

[3] M. McIntosh, *Post-Colonial Plurality in Fiction*, [w:] *British Black and Asian Literature (1945–2010)*, ed. D. Osborne, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 294.

[4] D. Dabydeen, *A Reader's Guide to West Indian And Black British Literature*, Dangaroo Press, Mundelstrup 1987, s. 10.

klasyfikują swoją twórczość jako „brytyjską", dążąc na przykład raczej do włączenia jej do karaibskiego, afrykańskiego lub innego bardziej precyzyjnie określonego kanonu literackiego.

Niektórzy nie-biali brytyjscy pisarze mają też do czynienia z tymi samymi kwestiami podwójnej świadomości i tożsamości, z którymi borykają się czarnoskórzy Amerykanie, i często problemy te przenikają także do ich książek, stając się głosem w dyskusji o tym, kto i na jakich zasadach jest Brytyjczykiem i jak tworzona jest nie-biała brytyjska tożsamość. Socjolog Ali Meghji w swoim artykule *Revisiting Race and Nation. Double Consciousness, Black Britishness, and Cultural Consumption* analizuje, jak czarna brytyjskość jest konstruowana, doświadczana i negocjowana przez nie-białych przedstawicieli brytyjskiej klasy średniej. Meghji odwołuje się do pojęcia *double consciousness* autorstwa W.E.B. Du Bois, ale proponuje jego rozszerzenie na *multiple consciousness*, by uchwycić złożoność współczesnych tożsamości tworzonych na przecięciu rasy, klasy, płci i kultury[5]. Czarna brytyjskość według Meghjiego nie jest jedynie podwójną lojalnością wobec dziedzictwa afrykańskiego czy karaibskiego oraz brytyjskiego obywatelstwa, lecz raczej dynamicznym zbiorem strategii tożsamościowych, które zmieniają się w zależności od kontekstu. Meghji wskazuje na istotną rolę tzw. *second sight* – epistemologicznego „drugiego wzroku", dzięki któremu osoby nie-białe potrafią dostrzegać strukturalny rasizm w miejscach, które biała większość postrzega jako zupełnie neutralne. Co istotne w kontekście Gurnaha i innych nie-białych brytyjskich pisarzy, dla wielu uczestników jego badań kluczowym narzędziem oporu i budowania wspólnoty była konsumpcja i wspieranie czarnej brytyjskiej kultury – literatury, sztuki, wydarzeń – która staje się dzięki temu sposobem na zakwestionowanie amnezji historycznej i dominacji zamerykanizowanych narracji o rasie. Meghji rozróżnia przy tym dwa główne style tożsamości: strategię asymilacyjną, dążącą do łączenia elementów kultury czarnej i brytyjskiej (często z wpisanym pragnieniem akceptacji), oraz postawę etnorasowej autonomii, która koncentruje się na afirmacji i ochronie czarnej historii i podmiotowości bez potrzeby ich legitymizacji przez białą większość.

Czarna brytyjskość nie jest więc kategorią sztywną ani jednoznaczną – wyłania się raczej jako konstruowana, negocjowana i hybrydyczna tożsamość, która powstaje w trzeciej przestrzeni (*third space*), rozumianej za Homi Bhabhą jako

[5] A. Meghji, *Revisiting Race and Nation. Double Consciousness, Black Britishness, and Cultural Consumption*, [w:] *Black middle-Class Britannia. Identities, Repertoires, Cultural Consumption*, Manchester University Press, Manchester 2019, s. 101.

miejsce przecięcia pomiędzy kategoriami „czarności" i „brytyjskości", gdzie pisarze o nie-białym pochodzeniu konstruują złożone formy przynależności, które nie mieszczą się ani w dominującym dyskursie narodowym, ani w jednolitych narracjach postkolonialnych. Irene Pérez Fernández, analizując powieści Zadie Smith (*White Teeth*), Andrei Levy (*Small Island*) i Moniki Ali (*Brick Lane*), pokazuje, że czarna brytyjskość rodzi się właśnie w takich przestrzeniach: płynnych, miejskich, codziennych, gdzie tożsamość powstaje w zmaganiu z normą, wykluczeniem i poczuciem niepełnej przynależności. Fernández argumentuje, że choć pisarki te są najczęściej kategoryzowane jako autorki literatury postkolonialnej albo „czarnej" czy „azjatyckiej" literatury brytyjskiej, ich twórczość przekracza te ramy, oferując dynamiczną i zniuansowaną wizję współczesnego brytyjskiego społeczeństwa[6]. Tożsamości ukazane w tych powieściach są złożone i wielowarstwowe i dotyczą zarówno pierwszego, jak i drugiego pokolenia imigrantów, a sama brytyjskość jawi się w nich jako efekt procesów kulturowej hybrydyzacji. Wszystkie trzy teksty podejmują krytykę homogenicznych narracji o narodzie, tożsamości czy rodzinie, a przestrzeń, w której dzieje się ich akcja, ukazywana jest jako miejsce napięć, negocjacji, ale też codziennego współistnienia. Fernández odczytuje analizowane powieści jako teksty afirmujące zwyczajność hybrydycznego doświadczenia i ukazujące współczesną brytyjskość jako otwartą, wielogłosową i niestabilną kategorię, kształtowaną poprzez codzienne praktyki życia w różnorodności, zwracając równocześnie uwagę na ambiwalentny stosunek autorek do etykietowania ich pisarstwa. Levy akceptuje przynależność do tradycji *black British literature*, a Ali i Smith dystansują się wobec takich oczekiwań dotyczących reprezentacji.

Z bardzo podobną, złożoną sytuacją mamy do czynienia w przypadku głównej bohaterki powieści *Dottie* Abdulrazaka Gurnaha, na której chciałabym się tu skupić. Złożona sytuacja tożsamościowa, która jej dotyczy, dobrze ilustruje centralne problemy poruszane w całej twórczości autora: przynależność, wykluczenie, doświadczenie migracyjne oraz dziedzictwo kolonializmu. Dottie to postać zawieszona pomiędzy kategoriami rasowymi, narodowymi i społecznymi, wychowana w warunkach pozbawionych stabilnych punktów odniesienia – ani pochodzenie, ani miejsce zamieszkania nie oferują jednoznacznych ram tożsamościowych, a jej sytuacja staje się pretekstem do szerszej refleksji nad społecznymi mechanizmami marginalizacji i jej rasowymi komponentami.

---

[6] I. Pérez Fernández, *Representing Third Spaces, Fluid Identities and Contested Spaces in Contemporary British Literature*, „Atlantis" 2009, vol. 31, no. 2, s. 144.

Gurnah, autor dziesięciu powieści, przez długi czas funkcjonował na peryferiach światowego obiegu literackiego. Większość jego książek ukazywała się wyłącznie w Wielkiej Brytanii, w niskich nakładach i bez większego rozgłosu medialnego. Sytuacja ta uległa zmianie dopiero po przyznaniu mu Literackiej Nagrody Nobla w 2021 roku. Wówczas, jak odnotowała brytyjska prasa, książki Gurnaha zostały natychmiast wykupione, a jego nazwisko pojawiło się w centrum globalnej uwagi literackiej. W jednym z komentarzy redaktorka jego tekstów w „The Guardian" zauważyła, że Gurnah był przez lata „jednym z największych żyjących pisarzy afrykańskich, których nikt nie zauważał"[7]. Ta diagnoza dobrze oddaje paradoksalny status jego twórczości: z jednej strony była ona obecna i komentowana w badaniach postkolonialnych, z drugiej – niemal całkowicie nieobecna w świadomości szerszej publiczności.

Gurnah urodził się w 1948 roku na Zanzibarze, który wówczas znajdował się pod brytyjskim protektoratem. Po rewolucji z 1964 roku opuścił kraj i udał się do Wielkiej Brytanii jako uchodźca. Jego biografia, obejmująca życie na styku różnych kultur i systemów politycznych, znajduje odzwierciedlenie w twórczości. Bohaterowie jego powieści to często osoby zmuszone do życia w warunkach radykalnej niestabilności, na przecięciu historii kolonialnej, przemocy instytucjonalnej i osobistych traum. Akademia Szwedzka, przyznając mu Nagrodę Nobla, uzasadniła swój wybór uznaniem dla jego „kompromisowego i pełnego współczucia wglądu w skutki kolonializmu oraz los uchodźcy znajdującego się w przepaści pomiędzy kulturami i kontynentami".

Tożsamość Gurnaha jako pisarza nie daje się łatwo zaklasyfikować. Choć przez wiele lat był związany z brytyjską uczelnią i choć tworzy w języku angielskim, nie wpisuje się w model literatury narodowej ani w schematy tożsamościowe dominujące w brytyjskim kanonie. Jednocześnie jego pozycja jako pisarza afrykańskiego – pierwszego od czasów Wole Soyinki czarnego autora z Afryki subsaharyjskiej uhonorowanego Noblem i pierwszego noblisty z Tanzanii – ma znaczenie symboliczne. Jego twórczość, pozornie oszczędna stylistycznie, cechuje się głęboką analizą struktur przemocy i wykluczenia, prowadzoną z perspektywy jednostkowej. Zamiast monumentalnych narracji o „Afryce" czy „imperium" Gurnah konsekwentnie przedstawia mikropowieści – ciche historie

[7] D. Shariatmadari, *'I could do with more readers!' – Abdulrazak Gurnah on winning the Nobel prize for literature*, „The Guardian" 2021, https://www.theguardian.com/books/2021/oct/11/abdulrazak-gurnah-winning-nobel-prize-literature-zanzibar-priti-patel-racism, dostęp: 31.03.2025.

konkretnych ludzi, którzy poruszają się między państwami, językami i normami społecznymi, nieustannie konstruując siebie w cieniu historii, której nie wybierali.

Powieści Abdulrazaka Gurnaha rozpięte są między różnymi momentami historycznymi – od początku XX wieku po czasy współczesne – i często osadzone w miejscach peryferyjnych wobec dominujących narracji historycznych. W ten sposób jego pisarstwo podważa uproszczone obrazy społeczeństw afrykańskich jako rzekomo jednolitych i izolowanych od świata oraz dekonstruuje europejskie mity o własnej kulturowej i rasowej homogeniczności. Narracje Gurnaha ukazują transnarodowe powiązania, kolonialne przemocowe interwencje, a także trwałość relacji gospodarczych i symbolicznych, które wiążą Afrykę Wschodnią z Europą – nie tylko w wymiarze historycznym, ale również osobistym i emocjonalnym.

Dla analizy współczesnych form afrobrytyjskiej tożsamości Gurnah jest autorem o kluczowym znaczeniu także dlatego, że jego twórczość świadomie dialoguje z tradycją literatury brytyjskiej. W jego powieściach pojawiają się ślady i przetworzenia motywów znanych z klasyki kanonu – zarówno w zakresie formy, jak i tematów. Nawiązania te nie służą jednak prostemu potwierdzeniu przynależności do kultury metropolii, lecz stanowią narzędzie krytycznej rekonfiguracji literackich wzorców poprzez doświadczenie postkolonialne.

Gurnah podkreśla również, że jego edukacja w brytyjskim systemie kolonialnym była źródłem sprzecznych narracji – tych płynących ze szkoły i tych obecnych w domu, religii czy codziennym życiu – co nauczyło go funkcjonowania w świecie wielości i nieciągłości. Nie używa wprawdzie wprost pojęcia „czarna brytyjskość", ale jego refleksje na temat pisania, tożsamości i odbioru literatury wyraźnie wpisują się w tę kategorię. Przyznaje, że zaczął pisać dopiero po przyjeździe do Anglii, w reakcji na intensywne poczucie obcości nowego życia. Pisanie było dla niego formą radzenia sobie z utratą miejsca pochodzenia i zarazem próbą zrozumienia warunków życia w społeczeństwie, które traktowało go jako „innego". Przy tym wszystkim nie postrzega swojej tożsamości w kategoriach prostych przynależności narodowych czy kulturowych – jego pisarstwo powstaje w przestrzeni zawieszenia, pomiędzy Zanzibarem a Wielką Brytanią, między pamięcią a teraźniejszością. Jako pisarz świadomie mierzy się z oczekiwaniami czytelników, zwłaszcza tych należących do białej większości, zastanawiając się, ile powinien ujawniać, by być zrozumianym, a zarazem nie dać się podporządkować egzotyzującej lekturze. Pisanie, jak sam stwierdza, stało się dla niego sposobem mierzenia się z doświadczeniem życia „wśród obcych", które

nie jest jednostkowe, lecz charakterystyczne dla współczesności, kiedy przymusowa migracja i postkolonialna przemoc kształtują nowe formy przynależności – również te literackie[8]. Podobne refleksje pojawiają się także u innych pisarzy wykształconych w ramach brytyjskiego systemu edukacyjnego, takich jak Chinua Achebe czy Chimamanda Ngozi Adichie, którzy podkreślali konflikt pomiędzy uniwersalizującym dyskursem brytyjskiego kanonu a lokalnym doświadczeniem społecznym i kulturowym. W tym sensie pisarstwo Gurnaha wchodzi w szerszą tradycję literackiej kontestacji kolonialnej edukacji oraz w projekt odzyskiwania prawa do opowiadania własnej historii – również w języku byłego imperium.

Dottie wpisuje się w formułę Bildungsroman, ukazując proces dojrzewania młodej bohaterki w warunkach społecznego wykluczenia i uprzedzeń rasowych. Akcja rozgrywa się w powojennej Anglii, gdzie Dottie, choć jest Brytyjką w (przynajmniej) trzecim pokoleniu, nie ma realnego dostępu do tej tożsamości. Jej matka, Sharon, urodzona w Cardiff jako Bilkisu, jest córką potomkini libańskiego sklepikarza oraz Pasztuna, byłego żołnierza Królewskiej Marynarki Wojennej. Pomimo tej wielopokoleniowej obecności rodziny w Wielkiej Brytanii kolor skóry Dottie wyklucza ją z dominującej narracji o brytyjskości. Podczas gdy biali migranci czy ich dzieci mogą zostać zaakceptowani jako „prawdziwi Anglicy", dla Dottie nieprzekraczalną granicą pozostaje jej „egzotyczna" uroda – jedyny widoczny znak odmienności. Choć bohaterka została ochrzczona i nie zna innego kulturowego środowiska niż brytyjskie, nie zostaje rozpoznana jako „osoba stąd".

David Callahan w swoim artykule *Dottie, Cruel Optimism and the Challenge to Culture* zwraca uwagę, iż powieść ta stanowi głęboko krytyczny komentarz do konceptu kultury rozumianej jako jednolita i dziedziczona tożsamość. Podkreśla, że Gurnah dekonstruuje w niej przekonanie, jakoby rasa i kultura były stabilnymi kategoriami, nadającymi jednostkom sens przynależności i bezpieczeństwa i zamiast tego przedstawia „płynne tożsamości" – pozbawione jasno zdefiniowanych korzeni, ukształtowane przez przemoc, migrację i rozpad więzi rodzinnych[9]. Postać Dottie funkcjonuje w świecie, który przypisuje jej tożsamość na podstawie koloru skóry, ignorując jej faktyczne uwarunkowania kulturowe i obywatelskie. Mimo że urodziła się w Wielkiej Brytanii, społeczeństwo nie uznaje jej za „Angielkę". Nawet jej matka, której historia wpisana jest

[8] A. Gurnah, *Writing and Place*, „World Literature Today" 2004, no. 78 (2), s. 57-60.

[9] D. Callahan, *Dottie, Cruel Optimism and the Challenge to Culture*, „English Studies in Africa" 2013, vol. 56, no. 1, s. 29.

w kolonialną i migracyjną trajektorię, zostaje przez krytyków literackich błędnie przedstawiona jako migrantka – co, jak zauważa Callahan, ujawnia głęboko zakorzenione uprzedzenia związane z rasą[10].

Gurnah konstruuje portret postaci zawieszonej pomiędzy formalnym obywatelstwem a społecznym odrzuceniem. Matka Dottie, odcinając się od swojej rodziny i kulturowego dziedzictwa, przekazuje córce jedynie fragmentaryczne wspomnienia – jej milczenie staje się formą dziedziczonego braku. Dottie dorasta w warunkach ubóstwa, przemocy i chaosu, w rodzinie pozbawionej struktury, w której kolejne dzieci wychowują się bez ojców i bez stabilności. Po śmierci matki dziewczynka przejmuje odpowiedzialność za rodzeństwo, próbując wyciągnąć siostrę ze szkoły z internatem dla dzieci uznanych za opóźnione w rozwoju i odzyskać brata oddanego do rodziny zastępczej. W swojej analizie *Dottie* wspominany wyżej Callahan odwołuje się tu do koncepcji *cruel optimism* Lauren Berlant: Dottie pragnie stabilności i wspólnoty (np. w rodzinie czy społeczeństwie), ale jej pragnienia stają się źródłem cierpienia, ponieważ nie mogą się spełnić w warunkach strukturalnego wykluczenia[11]. Gurnah pokazuje, że przywiązanie do przynależności kulturowej czy rodzinnej może działać destrukcyjnie, gdy struktury te same są zbudowane na przemocy, ignorancji lub odrzuceniu. *Dottie* nie oferuje prostych rozwiązań w postaci pozytywnego „odzyskania" kultury. Wręcz przeciwnie: Gurnah konsekwentnie odrzuca egzotyzujące opowieści o korzeniach, pokazując ich potencjał reprodukowania kolonialnych narracji, a jego krytyka skierowana jest również przeciwko literackiemu rynkowi, który uprzywilejowuje takie narracje jako „autentyczne" i „kolorowe", podczas gdy realne historie migracyjne są o wiele bardziej złożone i brutalne. Interesującym wątkiem jest tu też krytyka koncepcji „hybrydyczności" – Callahan twierdzi, że bohaterowie *Dottie* nie reprezentują „mieszanych kultur", ponieważ kultura nie jest w powieści kategorią opisującą ich tożsamość. Skóra nie jest kulturą, a jej redukowanie do kulturowego znacznika jest właśnie tym, co Gurnah demaskuje[12]. Zdaniem Callahana *Dottie* nie opowiada historii spektakularnych gestów emancypacyjnych, lecz ukazuje codzienny wysiłek budowania egzystencji mimo braku uznania, mimo niesprawiedliwości.

Warstwa realistyczna powieści jest silnie nacechowana naturalizmem: Gurnah przedstawia brud, chłód, psychiczne rozedrganie, przestępczość i brak

[10] *Ibidem*, s. 30.
[11] *Ibidem*, s. 36-37.
[12] *Ibidem*, s. 21-32.

perspektyw, ukazując codzienne funkcjonowanie w systemie społecznym, który nie oferuje żadnych realnych dróg awansu. Dzieci są tu postaciami bez winy, lecz z góry obciążonymi losem. Ten świat przywołuje oczywiste skojarzenia z powieściami Dickensa (szczególnie *Oliverem Twistem* i *Davidem Copperfieldem*) których stylistyka i tematyka zostają przez Gurnaha świadomie wykorzystane. *David Copperfield* pojawia się w powieści jako pierwsza świadoma lektura Dottie, przyniesiona przez pracownicę socjalną. Książka staje się dla dziewczynki punktem odniesienia, źródłem pocieszenia i wzorem identyfikacji: odnajduje w postaci Davida historię podobną do swojej własnej. Ten literacki trop pełni podwójną funkcję – ukazuje transformacyjną siłę lektury oraz wpisuje Dottie, czarną dziewczynkę z powojennej Anglii, w długą tradycję brytyjskiej powieści o dzieciństwie i przetrwaniu, choć jednocześnie ujawnia jej strukturalne wykluczenie z tej samej kultury, która oferuje jej wzorce i język opowieści.

Gurnah świadomie sięga po *Davida Copperfielda* jako pierwszy znaczący tekst literacki w życiu głównej bohaterki. Książkę przynosi jej Ms Holly – pracownica socjalna, jedna z nielicznych postaci dorosłych, które okazują Dottie troskę i uwagę. Lektura powieści Dickensa staje się dla dziewczynki impulsem do rozwijania zainteresowania literaturą, ale przede wszystkim oferuje jej postać, z którą może się utożsamić: osieroconego chłopca, doświadczającego biedy, samotności i odrzucenia. Wspólne dla Davida i Dottie motywy opuszczenia, dzieciństwa na marginesie społecznym i walki o prawo do godności sprawiają, że dziewczynka nie tylko rozpoznaje w opowieści pewne analogie do własnego życia, ale również odnajduje w niej pierwszy ślad możliwej identyfikacji.

Ten literacki gest ma głębokie znaczenie intertekstualne. Gurnah nie tylko umieszcza swoją bohaterkę w długim ciągu dziecięcych protagonistów brytyjskiej powieści XIX wieku, ale zarazem wprowadza do tej tradycji postać, której nie było u Dickensa – dziewczynkę o nie-białym pochodzeniu, naznaczoną rasową i klasową marginalizacją. Gurnah konfrontuje tu klasyczny wzorzec z rzeczywistością, w której sama przynależność do klasy pracującej nie wyczerpuje katalogu przeszkód stojących na drodze do emancypacji. Rasowe wykluczenie Dottie uwypukla, jak bardzo kategorie społeczne, z których korzystała literatura wiktoriańska, były uwarunkowane kolonialnym światopoglądem.

Wybór *Davida Copperfielda* jako narzędzia narracyjnego ma zatem charakter przewrotny. Gurnah świadomie wykorzystuje tekst kanoniczny nie po to, by go bezkrytycznie celebrować, lecz by zakwestionować jego domyślne założenia. W tym kontekście istotna staje się także świadomość historyczna – Charles Dickens znany był ze swoich rasistowskich przekonań, które pojawiają się nie

tylko w jego esejach, ale także w prywatnej korespondencji. Jego pogardliwa opinia o Hindusach, określonych jako „podli, zdradliwi, morderczy, tygrysi nikczemnicy"[13], unaocznia, jak silnie jego wizja świata była zakorzeniona w kolonialnej hierarchii ras. W tym świetle fakt, że powieść Dickensa staje się inspiracją i źródłem pocieszenia dla Dottie – wnuczki Pasztuna, dziewczynki niewidzialnej w narracjach o brytyjskości – zyskuje wymiar ironiczny i krytyczny. Gurnah ukazuje, jak literatura postkolonialna potrafi nie tylko rewidować dziedzictwo klasycznych tekstów, ale także je zawłaszczać i przekształcać, odsłaniając ich ideologiczne uwikłania i otwierając je na doświadczenia, które pierwotnie zostały z nich wykluczone.

Zdaniem Simona Lewisa *Dottie* stanowi w ten sposób krytykę ideologii „angielskości" poprzez celowe intertekstualne powiązania z klasyką brytyjskiej literatury. Lewis pokazuje, że Dottie – jako czarna Brytyjka urodzona w Anglii – nie zostaje symbolicznie „przywołana do istnienia" przez dominującą kulturę: jej obecność nie jest potwierdzana ani przez język, ani przez system edukacji, ani przez teksty kanoniczne, które kształtują ideę brytyjskiej podmiotowości[14]. Nie ma żadnej symbolicznej instytucji, która „przyjęłaby" ją do wspólnoty narodowej czy kulturowej. Bohaterka istnieje w kraju, który ją ignoruje albo odrzuca, mimo że formalnie jest jego częścią, Gurnah zaś wykorzystuje konwencję Bildungsroman, ale nie po to, by wpisać Dottie w emancypacyjną narrację w stylu *Davida Copperfielda*, lecz by ukazać jej wykluczenie z tej formy opowieści. Intertekstualność z dickensowskimi powieściami działa tu jako narzędzie krytyki: książki, które miały nadawać sens życiu jednostki i pełnić funkcję moralnej mapy, nie obejmują doświadczeń osób nie-białych i nie-klasowych[15]. Dottie, podobnie jak inni bohaterowie Gurnaha, funkcjonuje jako „dziecko imperium" niemieszczące się w hegemonicznych narracjach o przynależności, a jej życie w Anglii stanowi świadectwo materialnych skutków kolonialnych ideologii. Choć powieść kończy się pozornym aktem stabilizacji: Dottie staje się właścicielką domu na ulicy o symbolicznej nazwie Horatio Street, Gurnah nie daje jej jednoznacznego zakończenia i zamiast spełnienia, oferuje „niezakończony dialog":

---

[13] *The British Academy / The Pilgrim Edition of the Letters of Charles Dickens*, vol. 8: *1856–1858*, eds. K.M. Tillotson, G. Storey, Oxford University Press, Oxford 1995, https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/actrade/9780198126621.book.1/actrade-9780198126621-div1-838, dostęp: 31.03.2025.

[14] S. Lewis, *Postmodern Materialism in Abdulrazak Gurnah's* Dottie. *Intertextuality as Ideological Critique of Englishness*, „English Studies in Africa" 2013, vol. 56, no. 1, s. 39.

[15] *Ibidem*, s. 44.

rozmowę o tożsamości, przynależności i pamięci, której nie da się domknąć w ramach jednolitego „angielskiego" scenariusza. Jak pisze Lewis:

> Ostatecznie to, co najbardziej zajmuje Gurnaha w tej powieści – jak i w całej jego twórczości – to próba odtworzenia historii ludzi, których pochodzenie etniczne uczyniło ich w taki czy inny sposób sierotami imperium. Niezależnie od tego, czy urodzili się w Anglii, jak Dottie, czy na Zanzibarze, jak Latif, bohaterowie Gurnaha usiłują stworzyć alternatywne, autorskie narracje, które pozwolą im przezwyciężyć „rasowy deficyt" odziedziczony po urasowionej literaturze angielskiej – literaturze, której dotychczasowe scenariusze albo już ich wpisały, ale w sposób ich deprecjonujący, albo całkowicie ich wykluczyły[16].

Tożsamość dziecięcych postaci w twórczości Gurnaha kształtowana jest przez wykorzenienie i brak przynależności, co lokuje je w przestrzeni liminalnej. Gurnah wykorzystuje ich figury, by kwestionować dominujące narracje o przeszłości i tożsamości narodowej. Przeciwstawia oficjalnym wersjom historii – konstruowanym przez instytucje państwowe i edukacyjne – pamięć indywidualną, subiektywną, często wypieraną z archiwum kolonialnego. Jego proza nie tylko przywraca głos tym, którzy zostali z niego wykluczeni, ale również demaskuje mechanizmy powstawania upraszczających opowieści o Afryce, migracji czy postkolonialności. Taki typ narracyjnego spłaszczenia analizuje Chimamanda Ngozi Adichie w znanym wystąpieniu TED *The Danger of a Single Story*, pokazując, jak powtarzalne, jednostronne opowieści formują dominujące wyobrażenia o innych społeczeństwach. Gurnah uświadamia, że literatura, zwłaszcza kolonialna, miała istotny udział w ich kształtowaniu. Jego teksty często podejmują krytyczny dialog z klasykami brytyjskiego kanonu, odsłaniając ukryte w nim struktury dominacji. W efekcie afrobrytyjskość, którą konstruują jego postaci, nie jest tożsamością zamkniętą ani stabilną – to proces, nieustannie negocjowany, zmienny i nieuchwytny. Z lektury *Dottie* wynika także, iż wciąż nie ma na nią miejsca w brytyjskiej wyobrażonej wspólnocie narodowej. Przedstawiona w powieści nie-biała brytyjskość nie funkcjonuje jako uznana forma tożsamości, lecz jako codzienny stan zawieszenia, pozbawiony społecznego potwierdzenia, zakorzenienia i narracyjnej reprezentacji. Gurnah pokazuje, że nawet wielopokoleniowa obecność w Wielkiej Brytanii nie wystarcza, by zostać

[16] *Ibidem*, s. 47.

symbolicznie „przyjętym" do wspólnoty narodowej. Przynależność musi zostać wywalczona – nie przez dostosowanie się, lecz poprzez literacką i egzystencjalną pracę nad przepisaniem historii. Czarność w *Dottie* nie jest więc kategorią kulturowej tożsamości, lecz efektem oporu wobec wykluczających mechanizmów reprezentacji. W tej perspektywie czarna brytyjskość, jaką konstruuje Gurnah, jest nieustannym procesem – rozgrywającym się w przestrzeni pomiędzy pamięcią a marginalizacją, pomiędzy oficjalną historią a osobistym świadectwem; pomiędzy kanonem a jego podważeniem.

BIBLIOGRAFIA

Callahan D., *Dottie, Cruel Optimism and the Challenge to Culture*, „English Studies in Africa" 2013, no. 56 (1), s. 28-38, DOI: 10.1080/00138398.2013.780678.

D'Aguiar F., *Against Black British Literature*, [w:] *Tibisiri. Caribbean Writers and Critics*, ed. M. Butcher, Dangaroo Press, Sydney 1989, s. 106-114.

Dabydeen D., *A Reader's Guide to West Indian And Black British Literature*, Dangaroo Press, Mundelstrup 1987.

Gurnah A., *Writing and Place*, „World Literature Today" 2004, no. 78 (2), s. 57-60, DOI: 10.2307/40158389.

Lewis S., *Postmodern Materialism in Abdulrazak Gurnah's* Dottie: *Intertextuality as Ideological Critique of Englishness*, „English Studies in Africa" 2013, no. 56 (1), s. 39-50, DOI: 10.1080/00138398.2013.780680.

McIntosh M., *Post-colonial Plurality in Fiction*, [w:] *British Black and Asian Literature (1945–2010)*, ed. D. Osborne, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 291-306.

Meghji A., *Revisiting Race and Nation. Double Consciousness, Black Britishness, and Cultural Consumption*, [w:] *Black Middle-Class Britannia. Identities, Repertoires, Cultural Consumption*, Manchester University Press, Manchester 2019, s. 101-118.

Pérez-Fernández I., *Representing Third Spaces. Fluid Identities and Contested Spaces in Contemporary British Literature*, „Atlantis Journal of the Spanish Association for Anglo-American Studies" 2009, no. 31 (2), s. 143-160.

Rushdie S., *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981–1991*, Penguin Books, London 1991.

Shariatmadari D., '*I Could do With More Readers!' – Abdulrazak Gurnah on Winning the Nobel Prize for Literature*, „The Guardian" 2021, https://www.

theguardian.com/books/2021/oct/11/abdulrazak-gurnah-winning-nobel-prize-literature-zanzibar-priti-patel-racism, dostęp: 31.03.2025.

The British Academy / The Pilgrim Edition of the Letters of Charles Dickens, vol. 8: *1856–1858*, eds. K.M. Tillotson, G. Storey, Oxford University Press, Oxford 1995, https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/actrade/9780198126621.book.1/actrade-9780198126621-div1-838, dostęp: 31.03.2025.

Abstract

STILL AIN'T NO BLACK IN THE UNION JACK? – AFRO-BRITISHNESS IN THE WORK OF BLACK UK AUTHORS: THE CASE OF DOTTIE BY ABDULRAZAK GURNAH

The aim of the article is to examine the construction and problematization of Afro-British identity in the literature of non-white authors from the United Kingdom, with a focus on Abdulrazak Gurnah's novel *Dottie*. The author reconstructs the debates surrounding the concept of "Black British literature," emphasizing its complexity and ambiguity. Through intertextual references to the British literary canon (particularly Charles Dickens's *David* Copperfield) Gurnah exposes the limitations of the cultural inclusivity of "Englishness" and offers a critical reflection on its character. The article argues that, in Gurnah's work, Black Britishness is an identity process situated between memory and marginalization, and that literature can serve as a tool of resistance against exclusionary national narratives.

Keywords: Black Britishness, Abdulrazak Gurnah, *Dottie*, Afro-British identity, postcolonial literature, hybrid identity, racial exclusion

Peregrynacje międzykulturowe, s. 247–264
https://doi.org/10.12797/9788383683003.15

Jakub Kościółek
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
jakub.kosciolek@uj.edu.pl

ŻOŁNIERZE NA NIE SWOJEJ WOJNIE. LOSY AFRYKAŃSKICH UCZESTNIKÓW WOJEN ŚWIATOWYCH WE FRANCJI I ICH OBRAZ W FILMIE *CAMP DE THIAROYE*

WSTĘP

Film *Camp de Thiaroye* (1988) w reżyserii Ousmane Sembène i Thierno Faty Sow stanowi jeden z najbardziej przejmujących przykładów krytyki polityki kolonialnej Francji wobec afrykańskich żołnierzy, którzy walczyli w szeregach francuskiej armii podczas II wojny światowej. Sembène, uznawany za ojca afrykańskiego kina, rekonstruuje w nim historyczne wydarzenia z obozu Thiaroye w Senegalu, gdzie doszło do masakry żołnierzy domagających się wypłacenia zaległego żołdu. Film stanowi jeden z najbardziej przejmujących obrazów tego, w jaki sposób żołnierze walczący za wolną Francję byli traktowani przez francuskich kolonistów, stanowiąc jednocześnie przykład wzorca budowania narracji o afrykańskich żołnierzach w okresie wojennym, narracji, które przełożyły się na ich późniejsze traktowanie po zakończeniu służby wojskowej. John H. Morrow wprost pisze o ignorowaniu przez europejskich historyków roli tych żołnierzy podczas obu wojen światowych i wręcz określa takie zachowanie mianem rasizmu, a żołnierzy pochodzących z Afryki oraz Afroamerykanów walczących

o wolność Wielkiej Brytanii i Francji określa jako „zapomnianych żołnierzy”[1]. Film Sembène i Faty Sowa próbuje tę historię przywrócić, nadać jej nowe znaczenie. Jest też hołdem dla ofiar polityki kolonialnej, która ukazana jest jako jednoznacznie wykluczająca, podporządkowana partykularnym interesom macierzy, unaoczniająca, iż dla kolonizatorów nie istnieją takie wartości jak uczciwość, honor oraz słowność. Sembène świetnie radzi sobie z ukazywaniem napięć na linii przedstawiciele władzy–podwładni, sprawnie kreśląc mechanizmy manipulacji, które służą osiąganiu przez kolonizatorów partykularnych celów z wykorzystaniem zaufania oraz poniekąd naiwności niegdysiejszych bohaterów wojennych. Następuje tu symbioza z przekazami historycznymi dowodzącymi niewłaściwego traktowania, instrumentalizacji i lekceważenia tysięcy żołnierzy afrykańskich biorących udział w wojnach światowych, których symbolicznie sprowadzano do dzikich bestii albo do dużych dzieci, dla których służba w armii stanowiła przepustkę do cywilizowanego świata. Społeczeństwa kolonizujące oczekiwały zatem raczej wdzięczności dla siebie, niż były skłonne okazać wdzięczność za służbę. W tym kontekście przewidywalny krwawy finał nie prowadzi do moralnego oczyszczenia i triumfu prawdy i moralności, lecz stanowi raczej zapowiedź długiego okresu zniewolenia i podporządkowania skolonizowanych społeczeństw, będącego następstwem bezbronności wobec brutalnej siły Francji, co czyni obraz Sembène gorzkim i wstrząsającym w swojej wymowie.

AFRYKANIE W ODDZIAŁACH FRANCUSKICH – TŁO HISTORYCZNE

W 1857 roku Francuzi utworzyli pierwszy batalion afrykańskiego korpusu wojskowego nazwanego *tirailleurs sénégalais* (pol. strzelcy senegalscy), który był wykorzystywany początkowo tylko do utrzymywania bezpieczeństwa i zabezpieczenia trwania władzy kolonialnej we francuskiej Afryce Zachodniej[2], jednak znacznie ważniejszą rolę odegrał podczas wojen światowych. Sama nazwa była dość myląca, gdyż żołnierze tworzący tę formację rekrutowani byli z całej francuskiej Afryki Subsaharyjskiej, a nie wyłącznie z Senegalu. Początkowo oddziały te miały służyć tylko na miejscu, w kolonii, jednak w 1910 roku podpułkownik Charles Mangin wydał książkę *La force noire*, w której zasugerował

[1] J.H. Morrow, *Black Africans in World War II. The Soldiers' Stories*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science” 2010, no. 632 (1), s. 13.

[2] C. Schmitt, *The Warfare – Welfare Nexus in French African Colonies in the Course of the First and Second World War*, „Historical Social Research” 2020, vol. 45, no. 2 (172), s. 220.

wykorzystanie afrykańskich żołnierzy nie tylko do ochrony kolonii, ale także samej Francji. Mangin twierdził, że długoterminowym strategicznym rozwiązaniem narastającej nierównowagi demograficznej pomiędzy Francją a Niemcami byłoby stworzenie dużej afrykańskiej rezerwy wojskowej na wypadek wojny w Europie[3]. Uznawał Afrykanów za doskonale predysponowanych do służby wojskowej, a jego argumenty na poparcie tej tezy uznalibyśmy dziś za rasistowskie. Czarni żołnierze mieli być odporniejsi na trudne warunki klimatyczne niż inne rasy, posiadać umiejętność przenoszenia ciężkich ładunków na duże odległości czy mieć mniej rozwinięty układ nerwowy niż biali, co dawało im większą odporność na ból, a tym samym większą gotowość do poświęcenia w bitwie – to tylko niektóre z argumentów Mangina[4]. Ukazanie się jego książki wywołało szeroką debatę publiczną i medialną we Francji, niemniej pomysł rekrutowania Afrykanów do walki w Europie budził szereg obaw związanych przede wszystkim z lękiem przed kontaktami międzyrasowymi, tropikalnymi chorobami, kosztami związanymi z organizacją izolowanych obozów szkoleniowych zgodnie z obowiązującą polityką segregacji czy słabym wyszkoleniem oddziałów złożonych z Afrykanów[5]. Pomysł ten pozostał zatem na papierze aż do końca 1915 roku, gdy sytuacja na froncie wymusiła masowy pobór żołnierzy z Afryki, który rozpoczął się w lecie 1916 roku i trwał aż do zakończenia walk.

Szacuje się przy tym, iż podczas I wojny światowej w armii francuskiej walczyło 192 tysiące strzelców senegalskich[6], którzy brali udział w walkach na froncie zachodnim, w Togo, Kamerunie i Turcji. Francuska polityka rekrutacyjna w Afryce miała charakter mieszany, obejmując zarówno werbunek ochotników, jak i regularny pobór. W 1912 roku francuski parlament uchwalił kilka ustaw umożliwiających przeprowadzenie poboru w Afryce, jeśli liczba zgłaszających się ochotników uznawana była za zbyt niską. Pobór zyskiwał na znaczeniu wraz z przedłużającą się wojną i niejednokrotnie spotykał się z oporem Afrykanów, przejawiającym na różne sposoby – od symulowania chorób i samookaleczeń po

---

3 J. Lunn, *'Les Races Guerrieres': Racial Preconceptions in the French Military about West African Soldiers during the First World War*, „Journal of Contemporary History" 1999, vol. 34, no. 4, s. 519.

4 *Ibidem*, s. 521.

5 *Ibidem*, s. 525.

6 Należy pamiętać, że dokładna liczba Afrykanów, którzy służyli w I wojnie światowej, nigdy nie będzie do końca znana, ponieważ definicja „czarności" nie była uniwersalna, a co więcej – rejestry poborowych nie zawsze uwzględniały rasę.

ucieczki do lasu czy na sąsiednie terytoria brytyjskie[7]. Tylko w Senegalu około 15 000 mężczyzn uniknęło poboru, ukrywając się w buszu lub uciekając z terytoriów kontrolowanych przez Francję. W powtarzających się przypadkach, jak w Bélédougou w 1915 roku, dochodziło nawet do zbrojnego oporu przeciwko francuskiej administracji kolonialnej i oficerom rekrutacyjnym[8]. Kolejnym problemem był fakt, że większość kandydatów na poborowych uznawano za fizycznie niezdolnych do służby wojskowej. W niektórych okręgach za wystarczająco sprawnych fizycznie do pełnienia służby uznano tylko 10% potencjalnych poborowych[9]. Z różnych źródeł wynika, że 30–31 tysięcy żołnierzy z Afryki Zachodniej zginęło podczas I wojny światowej, wielu też zostało rannych, czy doznało trwałego uszczerbku na zdrowiu, powodującego niepełnosprawność[10]. Wskaźnik śmiertelności afrykańskich żołnierzy wyniósł ostatecznie 26% i był porównywalny z ogólną medianą strat ludzkich podczas tego konfliktu[11]. Podkreśla się jednocześnie, że w szeregi francuskich oddziałów trafiali najmłodsi i najzdrowsi Afrykanie, co narażało ich na traumy psychiczne i fizyczne. Emocjonalne pokiereszowanie pokolenia – stanowiącego trzon społeczności afrykańskich, które zawsze były młode – miało długotrwałe konsekwencje dla całych czarnych społeczności, które traciły w obcych wojnach swoich synów[12]. Dla spójności obrazu konieczne jest również zaznaczenie, iż żaden z afrykańskich żołnierzy walczących podczas I wojny światowej nie został oficerem zgodnie z wyznawaną wówczas zasadą, że czarny żołnierz nie może wydawać rozkazów białym[13].

Po zakończeniu I wojny światowej francuskie siły okupacyjne w Niemczech, w których skład wchodziły dwa regimenty złożone z żołnierzy pochodzących z Afryki Zachodniej, zostały wysłane do Nadrenii. Pomimo iż źródła historyczne wskazują, że Afrykanie sprawowali się dobrze podczas służby w Niemczech,

---

7 C. Koller, *The Recruitment of Colonial Troops in Africa and Asia and Their Deployment in Europe during the First World War*, „Immigrants Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora" 2008, no. 26 (1–2), s. 115.

8 *Ibidem*.

9 C. Schmitt, *op. cit.*, s. 223.

10 G. Mann, *Native Sons. West African Veterans and France in Twentieth Century*, Duke University Press, Durham 2006, s. 16-17.

11 M. Echenberg, *'Morts Pour la France'. The African Soldier in France During the Second World War*, „The Journal of African History" 1985, vol. 26, no. 4, s. 364.

12 S.-J. Mathieu, *L'Union Fait La Force. Black Soldiers in the Great War*, „First World War Studies" 2018, vol. 9, no. 2, s. 233.

13 D. Dendooven, *White… or Not Quite. The Representation of African Soldiers of the First World War*, „Dutch Crossing" 2022, no. 46 (3), s. 216.

zachowały się przekazy propagandowe niemieckich władz i mediów o Afrykanach, będących „dzikusami" odpowiedzialnymi za wszystkie możliwe przestępstwa, które miały miejsce w regionie ich stacjonowania. Przykładem takiej propagandy może być grafika, w niektórych źródłach określana mianem „Jumbo", która przedstawia olbrzymiego czarnego żołnierza w samym hełmie porywającego białą kobietę[14] (ilustracja 1). Taki przekaz został rozpowszechniony także w brytyjskiej i amerykańskiej prasie, które donosiły wręcz o: „czarnym horrorze w Nadrenii", co było jednym z powodów decyzji o wycofaniu tych oddziałów z Niemiec w czerwcu 1920 roku[15]. Na koniec należy też wspomnieć, iż żołnierzom walczącym na wojnie obiecano po jej zakończeniu emerytury wojskowe oraz możliwość naturalizacji tym, którzy chcieliby pozostać we Francji. Obietnic tych jednak nigdy nie dotrzymano[16].

Fot. 1. Ilustracja w satyrycznym niemieckim magazynie „Kladderadatsch" przedstawia „dzikiego czarnego" francuskiego żołnierza uciekającego z miejscową białą kobietą

Źródło: https://www.dw.com/en/forcibly-sterilized-for-being-afro-german-children-of-shame/a-56175531, dostęp: 12.03.2025

14 C. Koller, *op. cit.*, s. 27.
15 J.H. Morrow, *op. cit.*, s. 13-14.
16 *Ibidem*, s. 14.

Szacuje się, że w okresie międzywojennym liczba strzelców senegalskich wzrosła do 250 tysięcy i byli oni rozmieszczeni w garnizonach w południowej części kraju. Gdy wybuchła II wojna światowa, w okresie od 1939 do czerwca 1940 roku, w armii służyło już 300 tysięcy żołnierzy z Afryki Północnej i 197 tysięcy z Afryki Zachodniej[17]. W 1940 roku Afrykanie stanowili 9% armii francuskiej operującej na terenie Francji[18]. Podczas niemieckiej okupacji macierzy, władze Vichy repatriowały większość afrykańskich żołnierzy do Afryki Zachodniej (tzw. zapomniane pokolenie – *forgotten generation*), a pozostałe kilkaset tysięcy wysłano na front do Afryki Północnej i na Bliski Wschód. Od 1943 roku Afryka Zachodnia zaczęła być jednym z głównych źródeł pozyskiwania żołnierzy dla oddziałów Wolnej Francji. Początkowo władze tego regionu utrzymywały neutralność w stosunku do niemieckiej okupacji Francji, jednak w 1943 roku zmieniły swoje stanowisko, decydując o wsparciu dla Wolnej Francji. W wyniku tego zrekrutowano dodatkowe 100 tysięcy żołnierzy do oddziałów pod dowództwem generała de Gaulle'a. Mimo to liczebność wojsk lojalnych wobec rządu Vichy także wzrosła z 50 do 100 tysięcy osób[19]. W sumie w wojsku służyło 200 tysięcy Afrykanów zarówno w Armii Wolnej Francji, jak i pod dowództwem Vichy, co stanowiło 20% ogólnej liczby sił francuskich. Po porażce oddziałów Vichy w Afryce większość strzelców senegalskich trafiła do oddziałów Wolnej Francji. Uczestniczyli oni w dalszych walkach w Afryce, a także we Włoszech, w wyzwoleniu Elby, a 12 tysięcy z nich brało udział w wyzwoleniu południowej i wschodniej Francji. Szacuje się, że podczas wojny nawet 90 tysięcy żołnierzy z francuskich kolonii w Afryce trafiło do niewoli[20], przy czym połowa jako jeńcy wojenni do obozów niemieckich, gdzie zginęło prawie 15 tysięcy z nich[21]. Jednym z najsłynniejszych więźniów niemieckich obozów jenieckich był Léopold Sédar Senghor, pierwszy prezydent niepodległego Senegalu, zwolniony z obozu z uwagi na zły stan zdrowia w 1942 roku.

We wrześniu i październiku 1944 roku Afrykanie zostali zdemobilizowani i wraz z uwolnionymi więźniami niemieckich obozów jenieckich wysłani do obozów przejściowych na południu Francji, aby finalnie zostać odesłani do

---

17 *Ibidem*.

18 M. Echenberg, *op. cit.*, s. 364.

19 R. Ginio, *The French Army and Its African Soldiers. The Years of Decolonization*, University of Nebraska Press, Lincoln 2017, s. 15.

20 C. Schmitt, *op. cit.*, s. 228.

21 R. Scheck, *Hitler's African Victims. The German Army Massacres of Black French Soldiers in 1940*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 27.

Afryki. Warto tu podkreślić, że żołnierze ci stali się ofiarami polityki „wybielania" (fr. *Blanchissement*) wprowadzonej przez generała Charlesa de Gaulle'a, która miała polegać na zastępowaniu czarnych żołnierzy francuskimi poborowymi i członkami ruchu oporu, aby podkreślić rolę „rdzennych" Francuzów w wyzwalaniu Francji, a tym samym umniejszyć znaczenie strzelców senegalskich. Dla de Gaulle'a powody takiego postępowania były jasne. Niezbędne było, aby młodzi Francuzi zasmakowali zwycięstwa i mieli swój udział w alianckim sukcesie w uwolnieniu Francji od hańby i upokorzenia. Równie istotny okazał się fakt, że partyzanci byli często dowodzeni przez komunistów, a wcielenie ich do regularnej armii oraz uczestnictwo w celebrowaniu zwycięstwa miało spowodować ich oddzielenie od pierwotnego politycznego przywództwa[22].

Częstokroć bez żadnego ostrzeżenia afrykańscy żołnierze byli zwalniani z pozycji na froncie, rozbrajani, a nawet pozbawiani mundurów i odsyłani na południe, gdzie mieli spędzić zimę, czekając na statki, które zabiorą ich z powrotem do Afryki. Ze względu na trudności w organizacji transportu do Afryki przebywali w obozach aż do listopada 1944 roku. Wybuchło tam kilkanaście buntów, ale do największej tragedii doszło już na kontynencie afrykańskim 1 grudnia 1944 roku, w obozie przejściowym w Thiaroye pod Dakarem. Dla Cariny Schmitt bunty w obozach, w których panowały często bardzo złe warunki bytowe, nie były niczym zaskakującym. Jak zauważa ta autorka, żołnierze afrykańscy: „Stawali się coraz bardziej świadomi swoich praw i nie akceptowali traktowania ich jako gorszych poddanych kolonialnych, w związku z faktem, że walczyli i poświęcali się ramię w ramię z francuskimi żołnierzami"[23]. Hasło „równe poświęcenie, równe prawa" stało się popularne wśród żołnierzy kolonialnych, którzy nie akceptowali poniżającego traktowania ze strony francuskich dowódców wojskowych czy administratorów obozów. Jak podkreśla M. Echenberg: „Dla byłych jeńców wojennych autorytarny sposób, w jaki ich traktowano, był gorzkim przypomnieniem, że wracają do niezmienionego systemu kolonialnego, który nie doceniał wielkich poświęceń, jakie oni i ich polegli towarzysze ponieśli"[24]. Nasilające się wystąpienia weteranów przeciwko nierównemu traktowaniu spowodowało, że w 1950 roku francuska administracja zdecydowała, iż świadczenia emerytalne przysługujące weteranom będą takie same dla weteranów z afrykańskich kolonii, jak dla Francuzów walczących za Francję. Choć trzeba też podkreślić, że tysiące

---

22 M. Echenberg, *op. cit.*, s. 374.
23 C. Schmitt, *op. cit.*, s. 230.
24 M. Echenberg, *op. cit.*, s. 376.

weteranów pochodzących z Afryki musiało czekać kolejne dziesięć lat lub dłużej na ich wypłacenie[25]. II wojna światowa miała też być jednym z katalizatorów dekolonizacji. Upadek Francji w 1940 roku i późniejsze uzależnienie się od wojsk kolonialnych w procesie wyzwalania ojczyzny doprowadziły do spadku prestiżu Francji w oczach jej skolonizowanych poddanych[26].

BUDOWANIE NARRACJI I TWORZENIE OBRAZU AFRYKAŃSKICH ŻOŁNIERZY

W propagandzie wojennej wojska kolonialne, a zwłaszcza żołnierze z Afryki Subsaharyjskiej, były znacznie częściej przedstawiane jako dzicy i okrutni wojownicy – żołnierze bez litości, którzy nie tylko przenieśli swoje prymitywne metody walki do Europy, ale także jako rzekomi kanibale czy okrutnicy mający zwyczaj bezmyślnego okaleczania wroga. Jednym z najczęstszych przedstawień *tirailleur sénégalais* był wizerunek żołnierza trzymającego nóż w zębach. Popularna, szeroko rozpowszechniona karykaturalna pocztówka ukazywała sześciu strzelców z nożami i widelcami w rękach, piekących niemieckiego cesarza na rożnie. Jak jednak podkreśla R. Ginio, ten obraz afrykańskich żołnierzy nie powstał dopiero w okresie wojen światowych, lecz ma znacznie starszy rodowód:

> Taki wizerunek zakorzenił się w europejskiej świadomości jeszcze przed kolonizacją Afryki i służył jako uzasadnienie handlu niewolnikami, a później ustanowienia rządów kolonialnych. Wzmacniał także przekonanie mocarstw kolonialnych o rzekomo „naturalnej" skłonności Afrykanów do przemocy, co ułatwiało ich rekrutację do służby wojskowej[27].

Przedstawianie afrykańskich żołnierzy jako prymitywnych i naturalnie skłonnych do przemocy służyło także interesom wojskowym Francji, ponieważ czyniło ich groźniejszymi w oczach wrogów. Żołnierze byli wręcz wyposażani w maczety, żeby wzbudzać większy strach u przeciwnika[28]. Istnieją przekazy

---

[25] C. Schmitt, *op. cit.*, s. 232.

[26] D. Murphy, *Fighting for the Homeland? The Second World War in the Films of Ousmane Sembène*, „L'Esprit Créateur" 2007, no. 47 (1), s. 56.

[27] R. Ginio, *op. cit.*, s. 60.

[28] L. Capelle, *Helping France Face Its History With Africa*, „New York Times", 31 May 2021, s. C.5.

o przerażeniu, jakie wywoływali w oddziałach niemieckich[29]. Z drugiej jednak strony mieli oni być żywym dowodem sukcesu francuskiej misji cywilizacyjnej oraz wyższości francuskiego kolonializmu nad kolonializmem innych narodów. W tym kontekście ukazywanie żołnierzy afrykańskich jako wyjątkowo brutalnych i agresywnych było sprzeczne z tą narracją. Co więcej, podczas gdy taki wizerunek był korzystny dla zastraszania wroga, stanowił problem w odniesieniu do ludności francuskiej. Władze wojskowe nie chciały, aby cywile bali się żołnierzy zrekrutowanych do ich obrony, dlatego dokładały wszelkich starań, aby ograniczyć kontakty tych żołnierzy z miejscową ludnością, a francuskie podejście do wizerunku gwałtowności Afrykanów ulegało zmianie.

Pod koniec wojny wizerunek afrykańskiego żołnierza ewoluował w kierunku obrazu „dużego dziecka", który stopniowo zastępował obraz barbarzyńskiego dzikusa. Jak podkreśla Joe H. Lunn: „Zmiana miała na celu ukazywanie żołnierzy w korzystniejszym świetle, a tym samym uczynienie ich obecności bardziej akceptowalną dla szerokich kręgów francuskiego społeczeństwa"[30]. Afrykanin przedstawiany był jako dziecko, dla którego służba wojskowa była częścią edukacji prowadzącej do stania się „mniej lub bardziej cywilizowanym" człowiekiem. Jak twierdzi Joe Lunn:

> Czerpiąc z wcześniejszych, alternatywnych francuskich wyobrażeń o „szlachetnym dzikusie", a także z nowszych, paternalistycznych charakterystyk propagowanych przez zwolenników *la force noire* – które podkreślały pozytywne cechy żołnierzy, w tym ich lojalność wobec Francji, niezaprzeczalną odwagę i dziecięcą niewinność – rząd odwoływał się do patriotycznego zapału lat wojennych i zachęcał do rozpowszechniania tych różnych afrykańskich stereotypów w oficjalnym języku i dyskursie publicznym[31].

Postrzeganie Afrykanów jako dorosłych dzieci było również widoczne w języku, jakiego używali oficerowie i biali opiekunowie, opisując podległych im żołnierzy. Francuska administracja wojskowa uznała, że język francuski jest za trudny dla afrykańskich rekrutów, dlatego zwracano się w stosunku do nich

---

29 R. Ginio, *op. cit.*, s. 65.

30 J.H. Lunn, '*Bons soldats' and 'sales negres'. Changing French Perception of West African Soldiers during the First World War*, „French Colonial History" 2002, vol. 1, s. 3.

31 Idem, *Remembering the Tirailleurs Sénégalais and the Great War. Oral History as a Methodology of Inclusion in French Colonial Studies*, „French Colonial History" 2009, vol. 10, s. 127.

językiem mocno uproszczonym. Ta całkowicie sztuczna odmiana języka francuskiego, której uczono Afrykanów służących w armii francuskiej, brzmiała dla Francuzów wyjątkowo dziecinnie i zabawnie, co jeszcze bardziej umacniało poniżający wizerunek Afrykanina jako karykaturalnego dziecka[32]. Najbardziej znanym przykładem stereotypu, który przez kilka pokoleń definiował dominujący wizerunek Afrykanina – szczególnie we Francji, ale do pewnego stopnia także w Belgii – była reklama zaprojektowana w 1915 roku przez Giacomo de Andreisa dla popularnego napoju czekoladowo-bananowego *Banania*. Przedstawiała ona szeroko uśmiechniętego żołnierza z Afryki Zachodniej, który, próbując napoju *Banania*, wykrzykiwał: „Y'a bon!" („dobre jest"). Reklama ta była rozprzestrzeniona we frankofońskim świecie, występując na kubkach, gadżetach, zabawkach, zegarach ściennych czy barowych serwetkach[33]. Jak podkreśla R. Ginio, stała się ona: „[...] symbolem francuskiego paternalizmu wobec afrykańskich żołnierzy"[34].

Fot. 2 Reklama napoju czekoladowo-bananowego Banania

Źródło: https://www.mutualart.com/Artwork/-Banania-exquis-dejeuner-sucre--Y-a-bon-/2B12D0CE-89F3D0EA, dostęp: 12.03.2025

[32] D. Dendooven, *op. cit.*, s. 221.
[33] *Ibidem*.
[34] R. Ginio, *op. cit.*, s. 65.

SEMBÈNE WOBEC HISTORII CZARNYCH ŻOŁNIERZY

W filmie *Camp de Thiaroye* zaprezentowano historię afrykańskich żołnierzy walczących we francuskich oddziałach podczas II wojny światowej. Nie był to pierwszy obraz Ousmane Sembène, w którym podjął on tematykę walki Afrykanów za Francję czy złego traktowania czarnych żołnierzy po zakończeniu wojny. Sembène uważał, że afrykański reżyser pełni funkcję współczesnego griota[35], dlatego podejmował tematy istotne z punktu widzenia zachowania pamięci o zbrodniach kolonialnych dokonywanych na Afrykanach. Co więcej, służąc w armii francuskiej, Sembène miał bardzo osobisty związek z masakrą w Thiaroye. Miał on świadomość, że sam mógł łatwo stać się ofiarą podobnego wydarzenia, jakie miało miejsce w Thiaroye. Jak sam twierdził:

> Kiedy mówię o Thiaroye, nie kieruję się urazą. Nie żywię urazy do nikogo ani do żadnego narodu, ale muszę edukować o mojej historii... Ci żołnierze wracali z pola bitwy... oddali swoją krew za Francję, a Francuzi nie zawahali się ich zabić[36].

Obraz strzelców senegalskich można znaleźć już w pierwszym krótkometrażowym filmie Sembène, *Borom Sarret* z 1962 roku. W finałowej scenie filmu główny bohater, woźnica, zostaje zatrzymany przez policjanta i poproszony o okazanie dokumentów. Gdy je wyciąga z kieszeni, na ziemię upada medal wojskowy. Kiedy woźnica sięga po niego, widzimy w zbliżeniu policyjny but przygniatający go do ziemi. Można wnioskować z tej sceny, że poświęcenie bohatera dla „ojczyzny" nie ma żadnego znaczenia dla nowych elit reżimu postkolonialnego. Jednak właśnie *Emitaï* (1971) i *Camp de Thiaroye* (1988) to dwa filmy, w których Sembène podejmuje najbardziej dogłębną próbę zbadania znaczenia II wojny światowej dla procesu dekolonizacji francuskiej Afryki Zachodniej. Oba koncentrują się na zbrodniach popełnionych przez armię kolonialną w Senegalu. *Emitaï* opowiada o zdarzeniach, które miały miejsce w Casamance w 1942 roku, kiedy to wojska zamordowały chłopów odmawiających przekazania swojego zbioru ryżu na potrzeby armii.

---

[35] N. Ngugi, *Presenting and (Mis)representing History in Fiction Film. Sembène's Camp de Thiaroye and Attenborough's Cry Freedom*, „Journal of African Cultural Studies" 2003, vol. 16, no 1, s. 58.

[36] A.T. Fofana, *The Films of Ousmane Sembène. Discourse, Culture, and Politics*, Cambria Press, Amherst–New York 2022, s. 41.

Camp de Thiaroye, podejmujący problematykę losów afrykańskich żołnierzy po zakończeniu wojny w najszerszym zakresie, skupia się na konkretnym wydarzeniu z 1 grudnia 1944 roku w obozie demobilizacyjnym Thiaroye pod Dakarem. Podczas wydarzeń w obozie przebywało 1200 zdemobilizowanych żołnierzy i 80 żołnierzy uwolnionych z niemieckich obozów jenieckich. Doszło tam do sporu z administracją wojskową, która odmówiła afrykańskim żołnierzom wypłacenia takiego samego wynagrodzenia demobilizacyjnego, jakie otrzymywali ich biali francuscy koledzy. W ramach protestu żołnierze przez krótki czas przetrzymywali jako zakładnika dowódcę francuskiej armii w Afryce Zachodniej. W odwecie wojsko brutalnie zamordowało 35 z nich, a setki innych raniło w masakrze zorganizowanej przez armię. Wydarzenia w Thiaroye niemal całkowicie zniknęły ze zbiorowej pamięci Francuzów. Chociaż niektórzy francuscy historycy i dziennikarze wspominali o nich i analizowali je jako epizod ujawniający najmroczniejszą stronę francuskiej historii kolonialnej, francuscy artyści, pisarze czy filmowcy milczeli w odróżnieniu od swoich kolegów po fachu z Afryki[37].

W *Camp de Thiaroye* Sembène i Faty Sowa dokonują dekonstrukcji mitologii konstruowanej w kinie kolonialnym. Opowiadają historię czasów kolonialnych odartą z chwały i wielkiej misji białego człowieka. Rzekoma misja cywilizacyjna zostaje przedstawiona jako proces upokarzania dorosłych Afrykanów poprzez sprowadzanie ich do roli dzieci, którym trzeba tłumaczyć, co jest dla nich dobre, jak powinni się zachowywać, jakie wartości wyznawać. Jak podkreśla N. Ngugi, Sembène zamiast „nagich dzikusów" ukazuje żołnierzy pozbawionych mundurów i zmuszonych do założenia krótkich spodenek – „chłopięcych ubrań dla przerośniętych dzieci"[38].

Film otwiera scena przybycia do portu w Dakarze żołnierzy afrykańskich walczących wcześniej we Francji. Są witani owacjami jak bohaterowie przez swoich bliskich i białych żołnierzy stacjonujących w Senegalu. Słychać okrzyki:

---

[37] Były więzień niemieckiego obozu jenieckiego i przyszły prezydent Senegalu Léopold Sédar Senghor napisał wiersz *Tyaroye*. Do innych słynnych dzieł podejmujących problematykę wydarzeń w Thiaroye należą m.in. poemat gwinejskiego artysty Fodaby Keita pt. *Aube africaine* (1957); sztuka Senegalczyka Boubacara Borisa Diopa pt. *Thiaroye terre rouge* (1981); powieść Malijczyka Doumbi-Fakoly pt. *Morts pour la France* czy w końcu film Ousmane Sembène i Thierno Faty Sow, o którym traktuje niniejszy artykuł. Także współcześnie temat ten jest podejmowany. Za: S. Parent, *(Re)Writing the Massacre of Thiaroye*, [w:] *Narrating War and Peace in Africa*, eds. T. Falola, H. ter Haar, University of Rochester Press, Rochester 2017, s. 232.

[38] N. Ngugi, *op. cit.*, s. 67.

„Vive la France!". Do afrykańskich żołnierzy ubranych w amerykańskie mundury przemawia kapitan Labrusse, oddając im hołd i dziękując za służbę, następnie trafiają do obozu przejściowego, którego wygląd bardzo szybko zmienia podniosłą atmosferę i nastroje Afrykanów, gdyż drut kolczasty i wieże strażnicze przypominają raczej więzienie i przywołują wśród licznej grupy byłych jeńców wojennych, wyzwoleńców z obozów niemieckich, najgorsze wspomnienia. Bohaterowie mieli spędzić w obozie kilka dni, otrzymać wynagrodzenie za służbę i udać się do swoich domów, jednak kolejne dni w obozie, w którym jedzenie nie nadaje się do spożycia, wzmacniają ich frustrację i wywołują kolejne bunty. Od początku są traktowani z wyższością i nieufnością, co sugeruje, że kolonialna administracja nie postrzega ich jako pełnoprawnych żołnierzy, lecz podrzędnych poddanych imperium. Już na tym etapie widać mechanizm wykluczenia, który przebija się przez kolejne sceny.

Głównym bohaterem filmu jest sierżant Diatta uważany przez jednego z francuskich oficerów za wyjątkowego, dla pozostałych będący kuriozalnym wyjątkiem od normy, zakładającej bardzo niskie kompetencje Afrykanów w każdej dziedzinie. Jest on dobrze wykształcony, oczytany i w związku z białą kobietą. Nie pasuje do wyobrażenia o afrykańskich żołnierzach walczących w oddziałach francuskich. W jednej ze scen, rozgrywającej się w barze, jego kolor skóry wydaje się nieistotny, ponieważ nosi amerykański mundur i obsługa baru uważa go przede wszystkim za Amerykanina, a nie Afrykanina. Jednak wybrany przez niego napój zdradza, że nie jest on Afroamerykaninem, a „jedynie" Senegalczykiem, dla którego nie ma tam miejsca. Zostaje zatem zmuszony do opuszczenia baru. W toku akcji dowiadujemy się, że rodzice Diatty zginęli podczas konfiskaty ryżu przez francuskie oddziały, które w reakcji na opór w jego rodzinnej wiosce Effok, dokonali jej masakry. Francuski oficer Raymond próbuje przekonywać Diattę, że odpowiedzialnością za śmierć rodziców powinien obarczać reżim Vichy. Główny bohater próbuje przez znaczną część filmu pełnić funkcję mediatora pomiędzy Afrykanami a Francuzami, przychodzi mu to jednak z trudem. W obliczu próby oszukania afrykańskich żołnierzy w trakcie ustalania kursu franka wobec franka środkowoafrykańskiego wygłasza on płomienną przemowę, w której podkreśla bohaterstwo i zasługi Afrykanów walczących we francuskich oddziałach. Francuzi nie doceniają jego elokwencji i emocjonalnego zaangażowania, określając go mianem komunisty, co ma deprecjonować jego słowa.

W toku filmowej narracji bohaterowie zostają zmuszeni do zastąpienia swoich amerykańskich mundurów charakterystycznymi czerwonymi nakryciami głowy *chéchia* i białymi strojami oraz krótkimi spodenkami – standardowym

umundurowaniem strzelców, które ich infantylizuje i przywraca im wizerunek znany z reklamy *Y'a bon Banania*. Jak podkreśla David Murphy: „Dosłownie i symbolicznie mężczyźni zostają zmuszeni do ponownego przyjęcia swojej dawnej, służalczej tożsamości"[39]. Scena zamiany mundurów na krótkie spodenki w filmie jest bardzo ważna i przejmująca. Podczas niej Afrykanie wprost zostają przez jednego z francuskich żołnierzy nazwani dużymi dziećmi. Z bohaterów walczących o wolną Francję stają się nikomu niepotrzebnymi świadectwami konieczności powierzenia im przez kolonizatora wyzwolenia Francji. W filmie przywołana też zostaje autentyczna historia czarnego oficera N'Tchoréré, którego chęć zachowania honoru i bycia traktowanym na równi z białymi kosztowała życie. Jego syn zginął w walce, a kapitan Charles N'Tchoréré został wzięty do niewoli. W obecności francuskich oficerów młody niemiecki oficer Panzer nakazał mu unieść ręce nad głowę i stanąć w szeregu z żołnierzami afrykańskimi. Gdy N'Tchoréré odmówił, domagając się prawa do równego traktowania i umieszczenia go jako oficera z innymi francuskimi oficerami, niemiecki oprawca zastrzelił go na miejscu[40].

Stosunek większości francuskich oficerów do byłych afrykańskich kompanów jest bardzo negatywny. Kapitan Labrousse sugeruje wręcz, że żołnierze mogli być traktowani dobrze przez nazistów lub bolszewików, którzy nimi manipulowali, a nawet płacili im w celu destabilizacji Imperium. Dowodem na to ma być fakt, że w przeciwnym razie nie przetrwaliby pobytu w obozach koncentracyjnych. Jednym z kluczowych momentów filmu jest eskalacja konfliktu związanego z niewypłaceniem afrykańskim żołnierzom należnych żołdów. Gdy domagają się oni swoich praw, francuscy oficerowie początkowo stosują strategię opóźniania wypłat i unikania odpowiedzialności. Próbują też skłonić Diattę do przekonania swoich współtowarzyszy do ustąpienia, ten jednak odmawia. W akcie desperacji afrykańscy żołnierze więżą generała, który przystaje na ich warunki i zobowiązuje się w imieniu państwa francuskiego do wypłacenia im odpraw według obowiązującego, a nie zaniżonego kursu walutowego. Francuzi opuszczają obóz, ale euforia i poczucie triumfu wśród więźniów trwa bardzo krótko, gdyż generał nie dotrzymuje słowa, a armia sięga po brutalne środki. Kulminacyjnym momentem filmu staje się masakra, kiedy francuscy żołnierze

[39] D. Murphy, *op. cit.*, s. 64.
[40] M. Echenberg, *op. cit.*, s. 370.

otwierają ogień do swoich afrykańskich kolegów. Ta brutalna pacyfikacja unaocznia cynizm kolonialnej polityki – Francuzi woleli spacyfikować afrykańskich żołnierzy niż przyznać im należne wynagrodzenie i uznać ich równość wobec białych wojskowych.

Film zdobył międzynarodowe uznanie i był nagradzany między innymi na festiwalach filmowych w Wenecji i Ouagadougou. Wzbudził ogromne kontrowersje we Francji, która próbowała ograniczyć jego oddziaływanie, właściwie *de facto* zakazując jego wyświetlania przez wiele lat. Choć nie został formalnie ocenzurowany, napotykał liczne trudności z dystrybucją i emisją, co w praktyce uniemożliwiało jego szerokie rozpowszechnienie. Film był oficjalnie współprodukowany przez Senegal i Algierię, ale jego dystrybucja we Francji została ograniczona, a w niektórych kręgach uchodził za niewygodny dla francuskiej narracji historycznej. Dopiero po latach, w wyniku rosnącego zainteresowania tematyką kolonialną i rewizją historii francuskiej obecności w Afryce, film zyskał szersze uznanie i stał się ważną częścią dyskusji o dekolonizacji oraz pamięci o *tirailleurs sénégalais*.

ZAKOŃCZENIE

Film *Camp de Thiaroye* w reżyserii Ousmane Sembène i Thierno Faty Sowa stanowi ważny głos w debacie na temat roli afrykańskich żołnierzy w armii francuskiej oraz ich późniejszego traktowania przez kolonialne władze. Rekonstruując wydarzenia z 1 grudnia 1944 roku, reżyserzy obnażają mechanizmy wykluczenia, dehumanizacji i systemowej niesprawiedliwości, jakiej doświadczali afrykańscy weterani. Masakra w Thiaroye symbolizuje szerszy problem kolonialnej polityki Francji, która – mimo wykorzystania żołnierzy z Afryki do walki w obu wojnach światowych – odmawiała im należnego uznania, równego traktowania i podstawowych praw.

Historia czarnych żołnierzy we francuskiej armii wpisuje się w szerszy kontekst europejskiego rasizmu, przedstawiania Afrykanów jako „dzikich wojowników" lub „niewinne dzieci" oraz systemowej marginalizacji ich wkładu w historię Europy. Film dekonstruuje narracje kolonialne, obnażając cynizm i brutalność. Przedstawiając dramatyczne wydarzenia, reżyserzy nie tylko oddają hołd ofiarom, ale także wpisują ich losy w historię afrykańskiej walki o godność i sprawiedliwość. *Camp de Thiaroye* to film, który demaskuje mit francuskiej „misji cywilizacyjnej", ukazując jej przemocowy charakter i rzeczywiste konsekwencje dla afrykańskich społeczeństw.

BIBLIOGRAFIA

Capelle L., *Helping France Face Its History With Africa*, „New York Times", May 31, 2021, s. C.5.

Dendooven D., *White... or Not Quite. The Representation of African Soldiers of the First World War*, „Dutch Crossing" 2022, no. 46 (3), s. 1-16, DOI: 10.1080/03096564.2022.2144601.

Echenberg M., *'Morts Pour la France'. The African Soldier in France During the Second World War*, „The Journal of African History" 1985, no. 26 (4), s. 363-380, DOI: 10.1017/S0021853700028796.

Fofana A.T., *The Films of Ousmane Sembène. Discourse, Culture, and Politics*, Cambria Press, Amherst–New York 2022.

Ginio R., *The French Army and Its African Soldiers. The Years of Decolonization*, University of Nebraska Press, Lincoln 2017.

Koller C., *The Recruitment of Colonial Troops in Africa and Asia and Their Deployment in Europe During the First World War*, „Immigrants Minorities. Historical Studies in Ethnicity, Migration and Diaspora" 2008, no. 26 (1–2), s. 111-133, DOI: 10.1080/02619280802442639.

Lunn J.H., *'Bons Soldats' and 'Sales Negres'. Changing French Perception of West African Soldiers during the First World War*, „French Colonial History" 2002, vol. 1, s. 1-16.

Lunn J.H., *'Les Races Guerrieres': Racial Preconceptions in the French Military about West African Soldiers during the First World War*, „Journal of Contemporary History", no. 34 (4), s. 517-536, DOI: 10.1177/002200949903400402.

Lunn J.H., *Remembering the Tirailleurs Sénégalais and the Great War. Oral History as a Methodology of Inclusion in French Colonial Studies*, „French Colonial History" 2009, vol. 10, s. 125-149.

Mann G., *Native Sons. West African Veterans and France in Twentieth Century*, Duke University Press, Durham 2006.

Mathieu S.-J. (Saje), *L'Union Fait La Force. Black Soldiers in the Great War*, „First World War Studies" 2018, no. 9 (2), s. 230-244, DOI: 10.1080/19475020.2019.1583118.

Morrow J.H., *Black Africans in World War II. The Soldiers' Stories*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science" 2010, no. 632 (1), s. 12-25, DOI: 10.1177/0002716210378831.

Murphy D., *Fighting for the Homeland? The Second World War in the Films of Ousmane Sembène*, „L'Esprit Créateur" 2007, no. 47 (1), s. 55-67.

Ngugi N., *Presenting and (mis)representing history in fiction film: Sembène's Camp de Thiaroye and Attenborough's Cry Freedom*, „Journal of African Cultural Studies" 2003, no. 16 (1), s. 57-68.

Parent S., *(Re)Writing the Massacre of Thiaroye*, [w:] *Narrating War and Peace in Africa*, eds. Falola T., H. ter Haar, University of Rochester Press, Rochester 2017.

Scheck R., *Hitler's African Victims. The German Army Massacres of Black French Soldiers in 1940*, Cambridge University Press, New York 2006.

Schmitt C., *The Warfare – Welfare Nexus in French African Colonies in the Course of the First and Second World War*, „Historical Social Research" 2020, vol. 45, no. 2 (172), s. 217-238.

Shaka Femi Okiremuete, *Vichy Dakar and the Other Story of French Colonial Stewardship in Africa. A Critical Reading of Ousmane Sembène and Thierno Faty Sow's „Cam de Thairoye"*, „Research in African Literatures" 1995, vol. 26, no. 3, s. 67-77.

FILMOGRAFIA

Borom Sarret, reż. Ousmane Sembène, Senegal 1962.

Camp de Thiaroye, reż. Ousmane Sembène, Thierno Faty Sow, Algieria, Senegal, Tunezja 1988.

Emitaï, reż. Ousmane Sembène, Senegal, Francja 1971.

Sembène, reż. Samba Gadjigo, Jason Silverman, USA, Senegal 2015.

Abstract

SOLDIERS IN SOMEONE ELSE'S WAR: THE HISTORY OF AFRICAN SOLDIERS DURING THE WORLD WARS IN FRANCE AND THEIR IMAGE IN THE FILM "CAMP DE THIAROYE"

The subject of the article is an analysis of the film *Camp de Thiaroye* (1988), directed by Ousmane Sembène and Thierno Faty Sow, in its historical and political context. The film's significance lies in its contribution to the critical discourse on French colonial policy and the treatment of African soldiers who served in the French army. It reconstructs the events at the Thiaroye camp in Senegal, where, on December 1,

1944, French troops brutally suppressed African veterans demanding overdue wages, leading to the deaths of many. The article outlines the historical background of African presence in the French military and the evolution of their image — initially portrayed as "savage beasts," and later as "children" — and explores how such representations shaped enduring stereotypes and unequal treatment of Black soldiers even after the war had ended. Through a deconstruction of colonial narratives, the filmmakers expose the hypocrisy of the French administration, which relied on African soldiers during wartime but denied them equal rights in its aftermath. The analysis emphasizes the importance of the film as a tool of historical memory — a memory largely absent from French public discourse — and one that reveals the violent nature of colonialism and its long-term consequences for African societies.

Keywords: World War I, World War II, *tirailleurs sénégalais*, African troops, colonial crimes, African cinema

Peregrynacje międzykulturowe, s. 265–279
https://doi.org/10.12797/9788383683003.16

Piotr Kletowski
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu
piotr.kletowski@uj.edu.pl

CZY KILLER MOŻE BYĆ BUDDĄ? ANALIZA RELIGIJNYCH INSPIRACJI KINA HONGKOŃSKIEGO NA PRZYKŁADZIE FILMU *PŁATNY MORDERCA* JOHNA WOO[1]

W hongkońskim filmie Johna Woo *Płatny morderca* (*The Killer*, 1989) – opowieści o przyjaźni hitmana i tropiącego go policjanta – co i rusz widzimy chrześcijańską symbolikę. Film rozpoczyna się w katolickim kościele, gdzie Jong alias Jeff (Yun-Fat Chow) wraz ze swym przyjacielem Fungiem (Kong Chu) rozmawiają o kolejnym zadaniu, jakie ma wykonać Jeff. „Czy wierzysz w Boga?" – pyta Fung. „Nie, ale podoba mi się harmonia panująca w tym miejscu" – odpowiada Jeff. Wychodzi, a jego kroki budzą gołębie, które niespodziewanie wzlatują w powietrze. Kiedy po wykonaniu zadania (zabiciu gangsterskiego bossa, ale i przypadkowym oślepieniu śpiewającej w nocnym klubie piosenkarki) bohater zostaje ranny, znów znajdujemy się w kościele, tym razem zamienionym na polowy

[1] Ponieważ przedmiotem mojego artykułu czynię jeden konkretny film reprezentujący kino chińskie, a konkretnie kinematografię hongkońską, i aby zwiększyć klarowność wywodu, kwestie japońskiego shintoizmu, paralelne w jakimś stopniu z chińskim daoizmem, a tak żywe w historycznej i współczesnej kinematografii japońskiej (od filmów Kenji Mizoguchiego przez dzieła Miko Naruse, filmy nowofalowe Hiroshi Teshigahary i Shoheia Imamury aż po współczesne filmy Naomi Kawase i anime Hayao Miyazakiego), pozostawię jedynie jako przywołanie czekające na rozwinięcie w osobnym tekście.

szpital, gdzie felczer wyjmuje zabójcy kule z ran postrzałowych. Twarz bohatera (ukazana na zasadzie przenikania) zostaje zespolona z ujęciem krzyża, pod którym odbywa się operacja. Reżyser wydobywa z ujęć męczeński wręcz wymiar cierpienia rannego zabójcy. Rys chrześcijański ma również główny wątek filmu, związany ze staraniami Jeffa, który – choć postanowił wycofać się ze świata przestępczego – zamierza zebrać pieniądze potrzebne na operację przywrócenia wzroku rannej piosenkarce. W sercu bezwzględnego killera zakwitła bowiem miłość – uczucie wcześniej nieobecne w rejestrze emocji płatnego mordercy. W efektownym finale, znów jak w prologu, znajdujemy się w kościele, tym razem zamienionym na twierdzę szturmowaną przez nieprzebrane siły przywódcy Triady Wonga (Fui-Cho Yip), który wydał wyrok śmierci na zbuntowanego killera. Policjant i gangster łączą siły, by przeciwstawić się upostaciowionemu złu, niszczącemu przestrzeń świątyni (w jednej ze scen bandyci demolują gipsowy posąg Madonny, ostrzeliwując go). Kiedy nierówny pojedynek zmierza ku tragicznemu finałowi, bohaterowie powstają, by odważnie stanąć do ostatecznej rozprawy z bandytami, spod ich nóg ponownie zrywają się do lotu białe gołębie, ewangeliczny symbol Ducha Świętego...

Mogłoby się wydawać, że *Płatny morderca* – sztandarowy film hongkońskiego kina akcji lat 80. – wyreżyserowany przez mistrza *action cinema* rodem z Pachnącego Portu, to dziwna, jakby nie „na miejscu" przesycona chrześcijańskimi znaczeniami opowieść (film reprezentuje przecież kinematografię chińską – w szerszym, ogólnokulturowym kontekście[2] – w której kulturze chrześcijański czy wręcz katolicki element stanowi margines religijnej aktywności „człowieka chińskiego"). Z pewnością jednak „chrześcijański" profil filmu (nawet jeśli weźmiemy pod uwagę, że reprezentuje on tylko i wyłącznie kino rozrywkowe, oraz że zarzucano mu, iż religijna emblematyka może tu służyć jedynie uatrakcyjnieniu warstwy ikonicznej filmu) wiąże się, raz, z „zachodnim" profilem kina hongkońskiego (realizowanego w specyficznych warunkach produkcyjnych, na

[2] Terminu „kino chińskie" zwykło się używać w dwóch znaczeniach. Pierwsze, węższe, oznacza kinematografię Chińskiej Republiki Ludowo-Demokratycznej (istniejącej do 1946 roku), i szersze – kino tworzone przez kinematografie krajów/bytów państwowych wywodzących się z Cesarstwa Chińskiego i Republiki Chińskiej 1911 roku, czyli z Hongkongu dziś wchodzącego już w skład ChRLD i – przynajmniej w założeniu – cieszącego się odrębnym systemem politycznym oraz Tajwanu. „Kino chińskie" w szerszym tego słowa znaczeniu obejmuje również filmy zrealizowane w obrębie chińskich diaspor rozsianych na całym świecie, zwłaszcza w USA. Na ten temat zob. Y. Zhang, *Chinese National Cinema*, Routledge, London 2004, s. 16-32.

przestrzale kultury azjatyckiej i zachodniej, wymuszonej przez wyjątkowy status administracyjny Hongkongu, brytyjskiej kolonii dzierżawionej od Chin przez Wielką Brytanię przez okres 99 lat), dwa, z tożsamością religijną samego Johna Woo (urodzonego w 1946 roku w Guangzhou, deklarującego się jako protestant), reżysera, który – rozpoznany jako „autor" kina azjatyckiego[3] – bardzo często odwołuje się w swych filmach właśnie do chrześcijańskiej ikonografii i symboliki i to nie tylko na zasadzie powierzchownych nawiązań. Choćby w swych późniejszych filmach, takich jak *Kula w łeb*, *Bullet in the Head*, 1990; *Dzieci Triady*, *Hard Boiled*, 1992; zrealizowanym w 2001 roku filmie *Mission: Impossible II* czy też w epickim fresku o powstaniu Tajwanu *Przeprawa*, *Crossing*, z 2014 roku, reżyser sięgnie wprost po cytaty z religijnego malarstwa, zestawiając np. scenę zabicia bohatera z figurą Piety (*Kula w łeb*) czy też filmując poświęcającego się bohatera w pozie ukrzyżowanego Chrystusa (*Dzieci Triady*).

Czy jednak *The Killer* jest filmem tylko i wyłącznie „chrześcijańskim", czy też – jak chcą niektórzy – chrześcijańskim? Wątkiem głównym opowieści jest przecież odkrywanie przez bohaterów swego człowieczeństwa i bardzo chrześcijańskie poświęcanie się za innych (inna sprawa, że jest to okupione krwią nie tylko głównych, „pozytywnych" postaci, ale również setek wysyłanych w zaświaty, w mniej lub bardziej malowniczy sposób, gangsterów). Otóż tym, co stanowi jądro opowieści Woo, jest wymiar daoistyczny *Killera*, wpisany w wątek tożsamości moralnej – ale też, co (pozornie) zaskakujące, tożsamości seksualnej – głównych bohaterów filmu.

Daoizm (czy też według innej pisowni – taoizm) – który stanowi podstawę tradycyjnej kultury chińskiej, w sposób zapośredniczony znajdujący swoje odbicie zarówno w aktywności religijnej, jak i bardziej filozoficzno-społecznej (konfucjanizm jest w swej istocie rodzajem narzucenia na daoistyczną optykę widzenia świata i człowieka – ujmowanych panteistycznie – porządkującej, społeczno-twórczej hierarchii[4]) – opiera się m.in. na założeniu o ciągłej zmienności

---

[3] Na temat autorskości kina Woo por. L. Server, *Asian Pop Cinema*, San Francisco Chronicle Books, San Francisco 1999; S. Tao, *Hong Kong Cinema. The Extra Dimensions*, British Film Institute, London 1998; L. Odham Stokes, M. Hoover, *City On Fire. Hong Kong Cinema*, Verso, New York–London 1999.

[4] Temat ten jest szeroko poruszony w publikacji Hajime Nakamury i pod red. Philippe'a Wienera. Autorzy stawiają nawet tezę, że w zasadzie najważniejsze systemy myślenia ludów Dalekiego Wschodu, choć z pozoru różne, uzupełniają się wzajemnie, ujmując całość ludzkiego doświadczenia: od jego stanowiska wobec wszechświata (taoizm) przez stosunek społeczności (konfucjanizm) po postawę wobec drugiego człowieka i samego siebie (swego

rzeczy tego świata (jak i zaświatów), zgodnie z powiedzeniem, że „jedyną rzeczą niezmienną na tym świecie jest zmiana".

Czynnikiem, który wyróżnia bohaterów filmu Woo (i świat przedstawiony *Zawodowego mordercy*), jest jego niejednorodność, daleka od zachodniej optyki opartej na prostej, moralnej dychotomii (choćby w ujęciu judeochrześcijańskim[5]). Oczywiście działania bohaterów mają zawsze wymiar moralnie jednoznaczny (motywują ich moralne wybory zmierzające do złych bądź dobrych efektów), ale oni sami dalecy są od tożsamościowej (moralnej, osobowościowej, seksualnej) jednoznaczności. Jeff – choć jest bezwzględnym killerem, bez mrugnięcia oka gotowym zabijać dziesiątki mężczyzn – charakteryzuje się również wrażliwością: gotów jest przebaczyć przyjacielowi, który niespodziewanie chciał go pozbawić życia. Robi wszystko, by naprawić krzywdę wyrządzoną niewinnej osobie; brata się ze swym śmiertelnym wrogiem (policjantem), by stanąć do walki z absolutnym złem (zgodnie z daoistyczną mandalą, świat podlegający nieustannej fluktuacji, przenikaniu się pierwiastków *yin* i *yang* u swych krańców i początków doświadcza całkowitego oddzielania, lecz przestrzeń, w której przebywają istoty żywe, to świat nieustannej zmiany, przenikania się, transpozycji[6]).

Inspektor Ying również nie jest jednowymiarowym przedstawicielem prawa. W tropieniu bandytów stosuje brutalne metody podobne do przestępczych

---

wnętrza – buddyzm). Systemy myślenia ludów Dalekiego Wschodu stanowią więc, w swej istocie, rodzaj amalgamatu, dopełniających się stanowisk – również na zasadzie uzupełniających się przeciwieństw. W tym filozoficznym amalgamacie taoizm, ze swoją koncepcją wszechobecnego tao (energii przenikającej wszechświat i człowieka), staje się niejako nadrzędnym systemem myślowym, ideowym fundamentem, do którego – siłą rzeczy – nawiązują inne systemy filozoficzne ludów Dalekiego Wschodu, zwłaszcza chińskiego kręgu kulturowego. Na ten temat Por. H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, red. P.P. Wiener, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, zwłaszcza s. 10-35 i dalsze.

5 Pomijam w tym miejscu kwestię ujmowania rzeczywistości w optyce greckiej – paradoksalnie zbliżonej miejscami do daoizmu (panteizm) czy też gnostyckiej (również w ujęciu judeochrześcijańskim), bardzo ciekawe zestawienia między gnozą zachodnią i dalekowschodnimi systemami myślowymi przynosi opracowanie Welburna, por. A. Welburn, *Początki chrześcijaństwa – esseńskie misterium, gnostyckie objawienie, chrześcijańska wizja*, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spectrum, Warszawa 1998. Wydaje się, że interpretacja twórczości Woo w tym duchu (jakby odwróconej perspektywy zachodnio-wschodniej) jest również możliwa, choć gnostyckie interpretacje kina hongkońskiego wydają się pasować bardziej do twórczości takich reżyserów jak Ringo Lam (*Miasto w ogniu*, *City on Fire*, 1987) czy Wong Kar-Wai (*Upadłe anioły*, *Fallen Angels*, 1995).

6 Por. F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 20-41.

(potrafi narazić niewinnych świadków, byle tylko schwytać groźnego gangstera), a jego relacje z kobietami są cokolwiek niejednoznaczne (właściwie nie widzimy w jego otoczeniu kobiet, do momentu pojawienia się Jenny). Jeff, filmowany przez Petera Pau za pomocą zmiękczających filtrów, grany przez ikonę chińskiego kina – Chow Yun-Fata (który w innym filmie wcielił się również, z powodzeniem, w postać samego Konfucjusza[7]) – charakteryzuje się niemal kobiecą urodą[8], dlatego być może wzbudza fascynację inspektora Li (otwierając film, zwłaszcza w oczach zachodnich krytyków, na genderowe interpretacje, doszukujące się w wątku przyjaźni bohaterów podtekstów homoseksualnych[9], które jednakowoż paradoksalnie jeszcze bardziej podkreślają daoistyczny wymiar

---

[7] Chodzi o film *Konfucjusz* (*Kong Zi*, 2010) w reżyserii Mei Hu. Co ciekawe, sam aktor, kilka miesięcy po premierze filmu o Konfucjuszu, rozdał cały swój majątek potrzebującym, stając się największym filantropem w chińskim przemyśle filmowym.

[8] *Płatny morderca* nie jest tylko filozoficzno-estetycznym (religijnym?) amalgamatem, ale też amalgamatem kinematograficznym, w którym Woo oddał hołd ukochanym przez siebie filmom: amerykańskim, francuskim i azjatyckim. Głównym źródłem inspiracji jest oczywiście *Samurai* (*Le Samurai*, 1967) Jean-Pierre'a Melville'a, którego gwiazdą był również charakteryzujący się niemalże kobiecą urodą Alain Delon (jego delikatna aparycja została zderzona z bezwzględnością postaci, w którą się wcielił). W filmie Melville'a nie ma jednak wątku fascynacji policjanta przestępcą, co znacząco odróżnia wymowę obu filmów (film Melville'a w żadnym razie nie może być wyrazem niejednoznaczności moralnej, seksualnej bohaterów i świata w nim przedstawionego, pozostając świadectwem zachodniej, manichejskiej optyki w przedstawieniu relacji międzyludzkich). W metafilmowym wymiarze film Woo jest jednak klarownym przykładem wymiany międzykulturowej zachodzącej w obrębie kinematografii hongkońskiej, stanowiącej – z racji swych geograficznych, politycznych i kulturowych uwarunkowań – ucieleśnienie kulturowych procesów, o których tak pisze Tadeusz Paleczny: „Wchodzi w grę dyfuzja, transkulturacja, transgresja, procesy wymiany materialnej, towarów, pieniądza, jak również wytworów kultury symbolicznej, idei, pomysłów, patentów, utworów muzycznych, artystycznych, wzorów organizacji społecznej, dzieł literackich, filmowych, sztuk teatralnych, wielu różnego rodzaju kreacji poszczególnych kultur. W miarę upływu czasu historycznego, w fazie komunikacji multimedialnej, dochodzi do niebywałego w dziejach ludzkości intensyfikowania, wzrostu natężenia przepływu wytworów wszystkich kultur" (T. Paleczny, *Wymiary analizy relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe" 2017, nr 1 (1), s. 340).

[9] Jak się okazuje, również i azjatyccy odbiorcy filmu Woo dostrzegli te podteksty. Szczegółowo interpretuje ten wątek („przepytując" na tę okoliczność samego reżysera) Stanley Kwan, inny reżyser (*Aktorka*, *Ruan Ling Yu*, 1991) i twórca dokumentalnego filmu podejmującego kwestię niejednoznaczności seksualnej kina chińskiego pt. *Płeć w kinie chińskim* (*Century of the Cinema. Gender in the Chinese Cinema*, 2007). Szczegółową analizę filmu Woo, również w kontekście genderowym, proponuje Kenneth E. Hall (por. K.T. Hall, *John Woo's The Killer*, Hong Kong Scholarship, Hong Kong 2009).

filmu Woo[10]). Zarówno więc bohaterowie, jak i świat przedstawiony dzieła Johna Woo to świat niejednoznaczny, fluktuujący, pulsujący daoistyczną energią, widoczną również w samej formie *Killera*, gdzie fabuła właściwie stanowi pretekst do kreacji kalejdoskopowych obrazów, w których najważniejsza jest apoteoza ruchu, zmiany, transformacji w swej istocie zderzonej z bardzo rzadkimi (ale jednocześnie wyeksponowanymi) momentami przestoju, refleksji, zamyślenia (jakby fluktuacja *yin* i *yang* charakteryzująca bohaterów przechodziła na całą rzeczywistość, w której postaci te się poruszają, ostatecznie określając ich człowieczy status)[11].

---

[10] Być może dlatego inny reżyser daoistycznego kręgu kulturowego – Ang Lee – zrealizował gejowski melodramat *Tajemnica Brokeback Mountain*, *Brokeback Mountain*, 2005), stanowiący w swej istocie wykładnię daoistycznego postrzegania ludzkiej natury ujmującą ludzką seksualność jako bliższą kulturze chińskiej niż zachodniej. Co ciekawe, właśnie brak owej „niejednoznaczności" w zachodniej kulturze, sfery wyraźnego przenikania się, tak charakterystycznej dla kultury Dalekiego Wschodu – jest dla reżysera *Tajemnicy Brokeback Mountain* przyczyną tragedii bohaterów – przez swą seksualną inność brutalnie odrzuconych przez środowisko, a nawet (jak w przypadku bohatera granego przez Heatha Ledgera) mających problem z akceptacją samych siebie. Z drugiej jednak strony, w swym azjatyckim arcydziele *Przyczajony tygrys, ukryty smok* (*Crouching Tiger, Hidden Dragon*, 2000), będącym być może najpełniejszą w historii kina wykładnią filozofii daoistycznej, reżyser dostrzega również ograniczenia, tym razem w braku wyrazistości, zwłaszcza w jednoznacznym, werbalnym wypowiedzeniu – już i tak skonkretyzowanych – uczuć (mistrz miecza grany przez Chow Yun-Fata wzbrania się przed jednoznacznym wyznaniem miłości mistrzyni kung-fu kreowanej przez Michelle Yeoh). Ten brak zdecydowania ma dla obojga bohaterów tragiczne konsekwencje. Wydaje się więc, że Ang Lee zdaje się piętnować skrajności charakteryzujące zarówno kulturę zachodnią (zbytnia jednoznaczność), jak i wschodnią (zbytnia niejednoznaczność), upatrując możliwości rozwiązania egzystencjalnych problemów swych bohaterów w momencie odnalezienia „złotego środka": otwarcia się na wcześniej niepoznane możliwości kulturowe (jak czyni to z kolei nastoletni bohater filmu Lee *Zdobyć Woodstock* (*Taking Woodstock*, 2009) – w nieco komiksowy sposób doznając daoistycznej epifanii w czasie „komunii dusz" podczas festiwalu w Woodstock (nie bez udziału otwarcia się na nowe doznania seksualne, sensualne i psychotropowe).

[11] Co warte podkreślania, film Woo był współprodukowany przez wytwórnię WDG Entertainment Productions należącą do Terence'a Changa, który zanim stworzył swoje studia, był przez lata pracownikiem produkującej najgłośniejsze hongkońskie filmy Woo wytwórni Film Workshop. Jej twórcą był wielce zasłużony dla kina Hongkongu reżyser i producent – Tsui Hark, zwany często „Spielbergiem Azji". To właśnie Hark, realizując filmy w Hongkongu lat 80. i 90. jako producent i reżyser (seria „Chińska opowieść o duchach", 1987–1990, „The Chinese Ghost Story"), wypracował formułę „kina daoistycznego", w którym to forma, a nie treść stanowi najważniejszy konstruktywny element w budowie dzieła filmowego zgodnie z daoistycznym, ale też konfucjańskim spojrzeniem (jak głosi kanon konfucjański: to forma narzuca model zachowania człowieka w społeczeństwie). Por. D. Bordwell,

Z ducha daoistyczna koncepcja przenikania się różnych, często diametralnie innych od siebie elementów rzeczywistości, której finalnym efektem jest wypracowanie właściwej dla siebie formy (rzutującej na moralne wybory bohaterów/widzów), stanie się głównym tematem kina Johna Woo, przeniesionym (z powodzeniem) na grunt kina amerykańskiego, choć nie bez pewnych znaczących modyfikacji. W swym najsłynniejszym (i dodajmy – zrealizowanym w warunkach twórczej swobody) hollywoodzkim filmie *Bez twarzy* (*Face Off*, 1997) Woo podejmie wątek zamiany osobowości (agent FBI zamienia się w terrorystę, terrorysta w agenta FBI), przy czym owa zamiana wyjaśniona jest w amerykańskim filmie w sposób racjonalny, naukowy (to po prostu zamiana twarzy na drodze skomplikowanej operacji chirurgicznej). W azjatyckich filmach Woo takie wyjaśnienie byłoby zupełnie niepotrzebne, ponieważ jest ono kwestią „wyobraźni religijnej"[12] obecnej, choć być może nie do końca uświadomionej (zgodnie z kanonem taoistycznej nieokreśloności) tak przez samego reżysera, jak i przez przedstawicieli społeczeństwa chińskiego, w którego obrębie reżyser zrealizował swoje azjatyckie filmy.

Duchowa (a czasem i cielesna) fluktuacja osobowości człowieka, widoczna w azjatyckich filmach Woo, choćby w *The Killer*, ale również w pozostałych dziełach (zwłaszcza w *Dzieciach triady* z 1997 roku, gdzie motyw niejednoznaczności bohaterów będzie jeszcze bardziej pogłębiony, stanowiąc odbicie „ducha zbiorowości" społeczeństwa Hongkongu doby utraty administracyjnej suwerenności), podkreśla zakorzenienie kina twórcy *Kuli w łeb* w systemie daoistycznym, będącym odbiciem uświęconej duchowo (*dao* to duch, energia spajająca cały wszechświat) natury kosmosu.

Planet Hong Kong. Popular Cinema and the Art of Entertainment, Harvard University Press, Harvard 2000.

[12] Rozumiem „wyobraźnię religijną" za Gabrielem Marcelem jako specjalny typ wrażliwości każącej patrzeć na rzeczywistość materialną przez pryzmat duchowości (podczas gdy jednak w przypadku kultury zachodniej jest to rzecz uświadomiona, w przypadku społeczeństw dalekowschodnich, może nią nie być, stając się niejako „naturalnym" stanem umysłu „człowieka chińskiego", który nawet jeśli deklaruje się jako niewierzący – mówiąc, że nie wierzy np. w osobowego Boga, jednocześnie nie neguje duchowego wymiaru otaczającego go świata, oddając choćby cześć duchom przodków, por. L. Teusz, *Erozja wyobraźni religijnej we współczesnej kulturze*, „Sztuka i Filozofia" 1999, nr 16, s. 143-162. Widać to wyraźnie choćby we współczesnych, zlaicyzowanych, komunistycznych (przynajmniej oficjalnie) Chinach, gdzie wciąż istnieją praktyki daoistyczne, konfucjańskie i buddyjskie (por. http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16-s143-162/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16-s143-162.pdf, dostęp: 5.03.2025).

Warto podkreślić, że taki układ fabularny, w którym tożsamość – przede wszystkim moralna – jest niejednoznaczna, występuje bardzo często w kinie hongkońskim, zwłaszcza od początku lat 90., kiedy kinematografię Pachnącego Portu zdominowało kino określane mianem „Hong-Kong Noir" („Czarne kino Hongkongu"). W wielu filmach bohaterowie byli policjantami udającymi gangsterów, gangsterami działającymi w imię dobra, panowała wieloznaczność, przenikanie się *yin* i *yang*. Widać to wyraźnie w filmach Wong Kar Waia, ale również w dziełach Johnniego To – reżysera, którego produkcje wyznaczyły standardy kina hongkońskiego zwłaszcza w drugiej połowie lat 90. W filmach tego reżysera, takich jak *Pełnoetatowy zabójca* (*Full-time Killer*, 2001) czy *Wygnani* (*Exilded*, 2006) właściwie nie ma postaci jednoznacznie dobrych czy jednoznacznie złych. Moralne role zmieniają się często niemalże ze sceny na scenę, a w skrajnych przypadkach (choćby w dylogii *Wybór mafii I, II*, *Election I, II*, 2005–2006) w zasadzie świat dzieli się na bohaterów mniej lub bardziej złych, przy czym właściwie do końca filmu role te nie są przypisane ostatecznie. Podobną daoistyczną, „rozwibrowaną" moralnie wizję człowieka ukazuje trylogia zapoczątkowana filmem *Infernal Affairs: Piekielna gra* (*Infernal Affairs*, 2002) w reż. Andrew Lawa i Alana Maka – gdzie śledzimy losy policjanta będącego gangsterem i gangstera będącego policjantem – choć role te wielokrotnie się zmieniają, odwracają. Film jest pełen daoistycznej i buddyjskiej symboliki, całkowicie nieobecnej w amerykańskiej wersji filmu (*Infiltracja*, *Departed* 2006, reż. Martin Scorsese).

Czy zatem chrześcijaństwo i daoizm to jedyne elementy występujące w filmie Woo? Otóż nie, ponieważ *The Killer* to również film, którego nie sposób w pełni zrozumieć, jeśli nie zinterpretuje się go także w kluczu filozofii konfucjańskiej, „porządkującej" daoistyczny kosmos kluczem hierarchicznym, nadającym chińskiemu społeczeństwu wymiar precyzyjnie działającej „maszyny społecznej". Konfucjanizm, będący od V wieku obecny w świadomości obywateli Państwa Środka[13], wypracował szereg praw stanowiących o wartości jednostki w społeczeństwie, gdzie ona sama i jej prawa zawsze stoją niżej. Wśród Pięciu Cnót Konfucjańskich ostatnią jest *sangang*, którą możemy tłumaczyć jako „posłuszeństwo" wobec tego, kto stoi wyżej w strukturze społecznej (przyrównywanej do rodziny). Syn musi być posłuszny ojcu, jak obywatel władcy państwa. Stąd każdy akt nieposłuszeństwa może wieść do destabilizacji społecznego porządku i, choć czasem usprawiedliwiony (np. faktem, że ojciec, jak i władca, może

[13] https://chiny.pl/artykul/105-wuchang-piec-cnot-konfucjanskich-konfucjanizm-najwazniejsze-podstawy-konfucjanizmu, dostęp: 5.03.2025.

być tyranem), w ostateczności do wygaszenia buntu, nawet kosztem anihilacji buntownika.

W filmie Woo Jeff narusza oparte na posłuszeństwie struktury, którym służył, po pierwsze, nie zabijając świadka swojej zbrodni (oślepionej piosenkarki), po drugie, przeciwstawiając się swym zwierzchnikom w mafijnej hierarchii, która – jeszcze wyraźniej w strukturach przestępczej organizacji Tongów niż w normalnym społeczeństwie – jest rygorystycznie przestrzegana. I dlatego, choć hitman walczy o swoje prawa, narusza tym samym konfucjańską strukturę gangsterskiej społeczności, której jest elementem. Stąd tragiczne (dla bohatera) rozwiązanie kończące film (ginie w strzelaninie), ostatecznego zaś aktu zemsty na szefie mafii – sprawcy całego zła – dokonuje policjant (ktoś niejako „z zewnątrz" przestępczej struktury, który uskuteczniając samosąd, znów doświadcza tożsamościowej transgresji w duchu *dao*[14], wchodząc na drogę przestępstwa). Naruszenie konfucjańskiej struktury uświęconej tradycją musi ostatecznie wieść do jej potwierdzenia w duchu kolektywizmu i podporządkowania jednostki społeczeństwu[15].

---

[14] Przy czym transgresja w ujęciu zachodnim, a więc znamionującym „moralne przekroczenie", w systemie daoistycznym nie istnieje: na wyższym poziomie kosmicznym jest tylko źle ukierunkowaną energią, którą trzeba odpowiednio przekierować, by stała się konstruktywna, a nie destruktywna (dotykamy w tym miejscu bardzo kontrowersyjnego elementu daoistycznej filozofii, mocującego doaizm jeszcze w rejonach szamanizmu – pierwotnego systemu wierzeń ludów Azji Centralnej i Środkowo-Wschodniej (por. M. Eliade, *Symbolizmy i techniki szamańskie w Tybecie, Chinach i na Dalekim Wschodzie*, [w:] idem, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, naukowo opracował J. Tulisow, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 423-460. Stąd mylne przeświadczenie, że w kulturze chińskiego kręgu (zwłaszcza o podłożu daoistycznym) nie istnieje pojęcie „grzechu". Nie istnieje ono w takim rozumieniu, jakie nadaje mu moralność judeo-chrześcijańska, ale jest ona inaczej ujmowana – w sposób, można by rzec, bardziej „pragmatyczny" (jako przejaw właśnie niewłaściwie ukierunkowanej energii, którą trzeba okiełznać, ale która – sama w sobie – nie jest ani dobra, ani zła, ale jeśli już to jest bardziej nacechowana pozytywnie, bo stanowi istnienie „czegoś", co zaprzecza istnieniu „niczego"). Z takim stanowiskiem wiąże się głębokie przeświadczenie chińskiego ludu, streszczające się w przysłowiu „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło", pozwalające na akceptację każdej sytuacji egzystencjalnej, także w wymiarze społecznym. Dopiero konfucjanizm wprowadził pojęcie „cnoty" jako przeciwieństwo „nieuporządkowania" (również moralnego), podkreślając też jego niejednoznaczność i (niekiedy) konieczność występowania.

[15] Jeszcze wyraźniej widać ten konflikt w filmach japońskich, gdzie uwypuklony jest motyw zderzenia powinności względem swojego honoru, *giri*, a powinnościami względem zbiorowości *gimu*: bunt jednostkowy jest dopuszczalny, ale w ostatecznym efekcie musi przynieść potwierdzenie istniejącego *status quo* (jak w filmowych wersjach opowieści o 47 roninach czy w samurajskich filmach Maskiego Kobayashiego, jak *Harakiri*, *Seppuku*, 1962 czy *Bunt,*

Wydaje się, że chrześcijaństwo, daoizm i konfucjanizm to religijno-filozoficzne „filtry", przez które można przesączyć dzieło Woo tworzące myślowo-estetyczny amalgamat (nierzadko o profilu kina transcendentnego[16]). Profil wydający się charakterystyczny dla największych dzieł kina azjatyckiego – nie tylko chińskiego (przykładem japońskie filmy Akiry Kurosawy – *Siedmiu samurajów*, *Seven Samurai*, 1955; tajwańskie dzieła Hou Hsiao-Hsiena – *Miasto smutku*, *City of Sadness*, 1989 czy filmy pochodzącego z ChRLD mistrza kina konfucjańskiego Chana Kaige – *Żegnaj moja konkubino!*, *Farewell My Concubine*, 1993).

Ale interpretacja filmu Woo nie byłaby pełna (a i status *Płatnego mordercy* jako filozoficzno-estetycznego amalgamatu najważniejszych azjatyckich systemów myślowych, nierzadko o profilu religijnym), gdybyśmy pominęli bardzo ważny aspekt dzieła, jakim jest wymiar etyczny filmu nierozerwalnie związany z buddyzmem.

Można zadać pytanie, gdzie w tym pełnym krwi, przemocy, chaosu, pędzącej fotogenicznej energii odnajdziemy spokojną, etyczną (i estetyczną) myśl Buddy? Przecież na pierwszy rzut oka estetyka, którą reprezentuje film Woo, to estetyka zaprzeczająca koncepcji „wytrącania", „oczyszczania" z tego, co niezbędne – tak świata, jak i człowieka – po to, by dotrzeć do jego istoty. Nie zapomnijmy jednak, że tym, co sprowadziło na świat myśl (i czyn Buddy), był akt współodczuwania, jakiego doświadczył książę Siddartha, nieopacznie opuszczając

---

Samurai Rebellion, 1967 – por. R. Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 1999.

16 Przy czym najbardziej jest to kino transcendentne w rozumieniu twórczości Ozu, jakie proponuje w swej pracy Paul Schrader (por. P. Schrader, *Transcendental Style in Film. Ozu, Bresson, Dreyer*, University California Press, New York 2018, s. 15-32) wobec duchowego profilu świata natury (rzeczywistości), gdzie duchowość i cielesność są nierozerwalnym amalgamatem (w myśl optyki shintoistycznej, ale też i buddyjskiej koncepcji „Wszystkości") i nie można wprowadzić – tak charakterystycznej dla duchowości zachodniej – wyraźnej dychotomii między pierwiastkiem cielesnym i duchowym. W myśl koncepcji daoistycznej (shintoistycznej, buddyjskiej) wszystko ma wymiar duchowy, jest przesycone duchem – nawet, a zwłaszcza, świat materialny, który sam w sobie jest uduchowiony. Jedynie w perspektywie buddyjskiej następuje (ostatecznie na końcu ciągu reinkarnacji) oddzielenie ducha od materii, ale i tej ostatecznej nirwanie może towarzyszyć nirwana (cząstkowa, choć jak chcą niektóre szkoły buddyzmu Zen, na swój sposób już pełna) w normalnym, doczesnym życiu, w momencie osiągnięcia momentu *satori*. *Satori*, czyli – w ujęciu filozofii Zen – idealny stanu umysłu jednoczącego w sobie doświadczenie duchowości poprzez zintensyfikowane doświadczenie cielesności (niekoniecznie ekstatycznej, może to być zwykła czynność, tyle tylko że „prześwietlona" duchową aktywnością, inicjowaną przez jej w pełni świadome podejmowanie).

bramy swego pałacu, by zobaczyć umierającego żebraka[17]. A więc „współodczuwanie", które otwiera wrażliwość jednego człowieka na drugiego w sposób zupełnie bezinteresowny (w konfucjanizmie mamy jednak etykę opartą na relacji wzajemności), staje się punktem wyjścia i punktem dojścia „doświadczenia buddyjskiego", powodującego wyrwanie się z zaklętego kręgu egoizmu. I właśnie temu wątkowi, w swej istocie, podporządkowana jest cała fabuła filmu Woo.

W pierwszych scenach filmu widzimy zawodowego zabójcę, który jedynie sentymentalnie podchodzi do symboli moralnie wzbogacających człowieka. W sekwencji „rajdu" na nocny klub widzimy bohatera jako bezwzględnego zabójcę, który bez mrugnięcia oka zamienia w perzynę siedzibę lokalnej mafii, strzelając nawet do bezbronnego człowieka. Dopiero przypadkowe oślepienie niewinnej dziewczyny powoduje otwarcie się killera na drugiego człowieka, uwrażliwia go, umoralnia. (Fakt, że bohaterka śpiewa, nie pozostaje bez znaczenia – dość powiedzieć, że również element estetyczny: piękno dźwięku, obrazu, może być początkiem duchowego przebudzenia, o czym dobrze wiedzą zarówno konfucjaniści – dla których muzyka była wyrazem idealnego porządku – jak i japońscy buddyści Zen współtworzący arcydzieło *Harfa birmańska*, *Burmese Harp*, 1956, reż. Kon Ichikawa – dla których do przebudzenia mogła prowadzić właśnie muzyka).

Rzecz jasna, można byłoby ironizować, twierdząc, że umierający na ruinach zniszczonego kościoła Jeff dostępuje buddyjskiego *satori*, transcendentnej iluminacji. Ale jeśli zdamy sobie sprawę, że w finale filmu bohater zostaje oślepiony i czołgając się w błocie, odnajduje miłość swojego życia, niewidomą dziewczynę – także ranną w czasie strzelaniny – to ten pozornie groteskowy fragment (poprzez swój przesadny melodramatyzm wzbudzający śmiech wśród zachodnich kinomanów) staje się czymś zgoła innym niż tylko zbytnio wykoncypowanym

[17] Obrazowo ukazuje to choćby scena wyjścia z pałacu księcia Siddarthy (Keanu Reeves) w filmie Bernardo Bertolucciego, *Mały Budda* (*The Little Buddha*, 1993), gdzie książę doświadcza bólu i cierpienia, widząc umierających w leprozorium i będąc świadkiem palenia zmarłych. Scena ta zresztą jest dokładnie przeniesiona z japońskiej wersji życia Siddarthy – filmu Kenji Misumi *Budda*, *Budda* z 1962 roku (porównanie obu filmów jest bardzo ciekawe – bo w wersji japońskiej w życie księcia ingerują bóstwa hinduistyczne, podczas gdy nie ma nic takiego w wersji życia Oświeconego przeznaczonej dla „zeświecczonego" widza zachodniego, zrealizowanej przez włoskiego reżysera. Nie jest to tylko efekt popularności nurtu, w jaki wpisywał się film Misumi – „baśniowych" wersji legend buddyjskich i shintoistycznych – patrz *Czas bogów, The Birth of Japan*, 1959, w reż. Hiroshi Inagakiego – lecz również świadectwo bardziej „duchowej", „metafizycznej" interpretacji religijnych postaci i archetypów w kulturze/ kinie japońskim).

finałem krwawej opery filmowej, jaką stworzył John Woo. Oślepienie, zamknięcie oczu przez bohatera staje się totalnym otwarciem na to, co w jego jestestwie jest najważniejsze, miłość do drugiego człowieka. Wypalone oczy Jeffa przywołują na myśl zamknięte oczy Buddy z wielu wizerunków Oświeconego zamykającego się na to, co widoczne, namacalne, ale właśnie pozorne, nietrwałe, ulegające zniszczeniu, a otwierającego się na to, co niewidoczne, ale trwałe, wieczne, prowadzące człowieka ku duchowemu spełnieniu.

Płatny morderca Johna Woo jest filmem niezwykłym. Ten pozornie banalny film akcji jest w swej istocie filmem wielowymiarowym, zawierającym w sobie treści mocujące go w przestrzeni filozoficzno-estetycznej (o profilu duchowym) systemów myślowych (często przybierających bądź wypływających z aktywności religijnych) Dalekiego Wschodu, a dokładniej chińskiego kręgu kulturowego. Dowodząc przy tym, że być może każdy (jeśli nie każdy właśnie) film realizowany przez twórców dalekowschodniej kinematografii zawiera w sobie element kina transcendentnego, w azjatyckim rozumieniu transcendencji, a więc ściśle spajającej to, co cielesne, z tym, co duchowe, potwierdzają ustalone (również na planie religijno-filozoficznym) relacje.

W tym miejscu należałoby się może zastanowić, czy takie ujęcie kwestii „kina transcendentnego" może być w pełni zrozumiałe przez człowieka Zachodu, patrzącego na kulturę dalekowschodnią niejako z zewnątrz (nawet jeśli posługuje się – jak szpiegowskim peryskopem – wynalazkiem kinematografu przyswajanym przez Azjatów z całym dobrodziejstwem zachodniego inwentarza kulturowego). Wydaje się to trudne, a nawet niemożliwe. A może jednak? W końcu kluczową sentencją, jaką wypowiada w Bressonowskiej adaptacji *Dziennika wiejskiego proboszcza* (*Journal d'un curé de campagne*, 1951) Georgesa Bernanosa jego główny bohater, są słowa: „wszystko, wszystko jest łaską...".

Ostatecznie nie zapominajmy jednak o zachodnich fascynacjach filmowych reżysera filmu *The Killer*, nadających dziełu Woo, jakby to ujął Tadeusz Paleczny, wymiar tekstu międzykulturowego (opartego na wymienianie kinematograficznych znaczeń).

BIBLIOGRAFIA

Benedict R., *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 1999.

Bordwell D., *Planet Hong Kong. Popular Cinema and the Art of Entertainment*, Harvard University Press, Harvard 2000.

Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, naukowo opracował J. Tulisow, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Hall K.T., *John Woo's The Killer*, Hong Kong Scholarship, Hong Kong 2009.

Jullien F., *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, tłum. B. Szymańska, A. Śpiewak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Lee S., *Asian Pop Cinema*, San Francisco Chronicle Books, San Francisco 1999.

Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, red. P.P. Wiener, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, zwłaszcza s. 10-35 i dalsze.

Odham Stokes L., Hoover M., *City On Fire. Hong Kong Cinema*, Verso, New York–London 1999.

Paleczny T., *Wymiary analizy relacji międzykulturowych*, „Relacje Międzykulturowe" 2017, nr 1 (1), s. 27-55, DOI: 10.12797/RM.01.2017.01.03.

Schrader P., *Transcendental Style in Film. Ozu, Bresson, Freywe*, University California Press, New York 2018.

Tao S., *Hong Kong Cinema: The Extra Dimensions*, British Film Institute, London 1998.

Teusz L., *Erozja wyobraźni religijnej we współczesnej kulturze*, „Sztuka i Filozofia" 1999, nr 16, s. 143-162.

Welburn A., *Początki chrześcijaństwa – esseńskie misterium, gnostyckie objawienie, chrześcijańska wizja*, tłum. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Wydawnictwo Spectrum, Warszawa 1998.

Zhang Y., *Chinese National Cinema*, Routledge, London 2004.

NETOGRAFIA

http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16-s143-162/Sztuka_i_Filozofia-r1999-t16-s143-162.pdf, dostęp: 5.03.2025.

https://chiny.pl/artykul/105-wuchang-piec-cnot-konfucjanskich-konfucjanizm-najwazniejsze-podstawy-konfucjanizmu, dostęp: 5.03.2025.

FILMOGRAFIA

Aktorka, *Ruan Ling Yu*, reż. Stanley Kwan, Hongkong 1991.

Bez twarzy, *Face Off*, reż. John Woo, USA 1997.

Budda, *Budda*, reż. Kenji Misumi, Japonia 1962.
Bunt, *Samurai Rebellion*, reż. Masaki Kobayashi, Japonia 1967.
Chińska opowieść o duchach, *Chinese Ghost Story*, reż. Tsui Hark, Chin Siu-tung, Hongkong 1987–1990.
Czas bogów, *The Birth of Japan*, reż. Hiroshi Inagaki, Japonia 1959.
Dzieci Triady, *Hard Boiled*, reż. John Woo, Hongkong 1992.
Dziennik wiejskiego proboszcza, *Journal d'un curé de campagne*, reż. Georges Bernanos, Francja 1951.
Harakiri, Seppuku, reż. Masaki Kobayashi, Japonia 1962.
Infernal Affairs: Piekielna gra, *Infernal Affair*, reż. Andrew Law, Alan Mak, Hongkong 2002.
Infiltracja, *Departed*, reż. Martin Scorsese, USA–Hongkong 2006.
Konfucjusz, *Kong Zi*, reż. Mei Hu, ChRLD 2010.
Kula w łeb, *Bullet in the Head*, reż. John Woo, Hongkong 1990.
Mały Budda, *The Little Buddha*, reż. Bernardo Bertolucci, ChRLD–Włochy 1988.
Miasto smutku, *City of Sadness*, reż. Hou Hsiao-Hsien, Tajwan 1989.
Miasto w ogniu, *City on Fire*, reż. Ringo Lam, Hongkong 1995.
Mission: Impossible II, reż. John Woo, USA 1992.
Pełnoetatowy zabójca, *Full-time Killer*, reż. Johnnie To, Wai Ka-Fai, Hongkong 2001.
Płatny morderca, *The Killer*, John Woo, Hongkong–Tajwan 1989.
Płeć w kinie chińskim, *Century of the Cinema. Gender in the Chinese Cinema*, reż. Stanley Kwan, Wielka Brytania 2007.
Przeprawa, *Crossing*, reż. John Woo, Tajwan 2014.
Przyczajony tygrys, ukryty smok, *Crouching Tiger, Hidden Dragon*, Tajwan–USA–Hongkong 2000.
Siedmiu samurajów, *Seven Samurai*, reż. Akira Kurosawa, Japonia 1955.
Tajemnica Brokeback Mountain, *Brokeback Mountain*, reż. Ang Lee, USA 2005.
Upadłe anioły, *Fallen Angels*, reż. Wong Kar-Wai, Hongkong 1995.
Wybór mafii, *Election*, reż. Johnny To, Hongkong 2005.
Wybór mafii II, *Election II*, reż. Johnny To, Hongkong 2006.
Wygnani, *Exilded*, reż. Johnny To, Hongkong 2006.
Żegnaj moja konkubino!, *Farewell My Concubine*, reż. Kaige Chan, ChRLD 1993.

Abstract

CAN KILLER BE BUDDHA? AMALGAM OF DAOISM, CONFUCIANISM, BUDDHISM AND CHRISTIANITY AS THE PHILOSOPHICAL (AESTHETIC) FOUNDATION OF HONG KONG CINEMA.

Analysis of the phenomenon using John Woo's *The Killer* as an exemple.
The text is a film and culture analysis of John Woo's 1989 film *The Killer*, considered as a flagship production of Hong Kong cinematography. The author argues that Woo's work is an amalgam of the philosophical (religious) content characteristic of Hong Kong cinematography, which, due to its geographical, political, and above all cultural location, was shaped by both Chinese and Western culture. Where Chinese culture appears as a cluster of traditional ideas that have shaped the mentality of the Chinese for millennia (Taoism, Confucianism, Buddhism) as well as Western influences (Christianity). Strengthened especially during the British protectorate of Hong Kong in the 20th century. The analysis proposed by the author uses the theoretical stance developed by, among others, prof. Tadeusz Paleczny, who perceives cultural products, including audiovisual messages (including films), as extremely important – from the point of view of contemporary cultural anthropology – cultural media, the study of which reveals the mechanisms of the functioning of societies, in a broad research aspect. In this approach, a film such as *The Killer* – an action film seemingly made for commercial purposes, combining the aesthetics of Far Eastern cinema with elements of Western cinema, appears as an important research subject, the analysis of which shows the transcultural nature of not only the cinematography (and culture as such) of the society of the Fragrant Harbour, but also reveals the basic features of Chinese culture as such, based on exchange, fluctuation, fluidity and constant transformation, but taking place within traditional ideological frameworks reaching back to the past.

Keywords: Hong Kong cinematography, film studies, cultural studies, audiovisual anthropology, transculturalism

Peregrynacje międzykulturowe, s. 281–289
https://doi.org/10.12797/9788383683003.17

Jadwiga Romanowska
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
jadwiga.romanowska@uj.edu.pl

TRANSKULTUROWE MOMENTY W PRAKTYCE TAŃCA FLAMENCO

Niniejszy szkic stanowi refleksję nad niezwykle interesującym zagadnieniem, jakim są transkulturowe momenty w praktyce tańca flamenco. Termin „transkulturowe momenty" (*transcultural moments*), wprowadzony do naukowego dyskursu przez badaczkę Julie-Anne Boudreau, opisuje sytuację krótkich, chwilowych i ulotnych międzykulturowych kontaktów w życiu codziennym, budujących naszą tożsamość i styl życia[1]. Przestrzeń tańca według mnie tworzą takie właśnie transkulturowe momenty, zwłaszcza w kontekście improwizacji. Doskonałym tego przykładem jest flamenco, które samo w sobie jest owocem wymiany transkulturowej i pozornie zdaje się czystą improwizacją[2].

Flamenco to forma ekspresji, której manifestacjami są przede wszystkim muzyka i taniec. Narodziło się na południu Hiszpanii i od początku swojego istnienia jest silnie związane z określonym terytorium – Andaluzją i konkretnymi grupami – Andaluzyjczykami i andaluzyjskimi Romami[3]. Jako w pełni

---

1 J.-A. Boudreau, *Moving Through Space and Being Moved Emotionally. Embodied Experience of Transculture*, [w:] *Amériques Transculturelles – Transcultural Americas*, ed. A. Benessaieh, University of Ottawa Press, Ottawa 2010.

2 G. Steingress, *Flamenco postmoderno. Entre tradición y heterodoxia. Un diagnóstico socio-musicológico (Escritos 1989–2006)*, Signatura Ediciones, Sevilla 2007, s. 62.

3 J. Romanowska, *Transkulturowani, transkulturujący. Obcokrajowcy w sewilskiej społeczności flamenco*, ASPRA-JR, Warszawa 2023, s. 10.

uformowany gatunek wyłoniło się w kręgu andaluzyjskiej bohemy artystycznej w połowie XIX wieku, będąc nową „formułą romantycznej ekspresji" ukształtowaną przez tradycję chrześcijańską, arabską, żydowską i romską, a także elementy folkloru andaluzyjskiego i hiszpańskiego (pozaandaluzyjskiego)[4]. W tańcu flamenco niezwykle istotne są kategorie autentyzmu (*pureza*) i czystości, gdyż to poprzez nie są oceniani artyści. Dlatego też w tym kontekście badacze mówią o tzw. genetycznej marce jakości, przez której pryzmat postrzega się wspomniane wcześniej kategorie. Owa genetyczna marka rozpatrywana jest w odniesieniu do andaluzyjskości i romskości[5].

Co roku Andaluzję odwiedza około 700 000 turystów, zarówno hiszpańskich, jak i zagranicznych, aby biernie bądź czynnie doświadczyć flamenco[6]. Jest to zatem kultura, dla której niezwykle istotna jest kategoria lokalności, gdyż to ona przyciąga do Andaluzji miłośników tej sztuki z całego świata[7]. Dane z 2004 roku pokazują, że 75,1% uczniów szkół flamenco w Andaluzji było obcokrajowcami, dominowali Niemcy, Francuzi i Japończycy[8]. Ci ostatni stanowili 19,1% uczestników zajęć w akademiach flamenco[9]. Poza lekcjami gry na gitarze, tańca i śpiewu obcokrajowcy uczestniczą w różnego rodzaju przedstawieniach, a także w społecznym życiu Sewilli. Nietrudno zatem o transkulturowe momenty w codziennym życiu tancerzy flamenco, zarówno w przestrzeni szkół tańca, w trakcie prób do występów, jak i podczas samych pokazów.

Zanim skupię się na transkulturowych momentach w praktyce tańca flamenco, chciałabym doprecyzować tę stworzoną przez Julie-Anne Boudreau kategorię. Przedstawicielka *urban studies* posługuje się pojęciem „transkulturowych

---

4 E. Dowgiało, *O flamenco polskim piórem… Kulturowe realia i słowne bariery*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej, Wrocław 2018, s. 21.

5 C. Cruces Roldán, *Más allá de la música. Antropología y flamenco*, t. 1: *Sociabilidad, transmisión y patrimonio*, Signatura Ediciones, Sewilla 2002, s. 58.

6 *El flamenco se reivindica como industria y como marca de Andalucía, El Economista*, „El Economista" 27.09.2016, https://www.eleconomista.es/andalucia/noticias/7851677/09/16/El-flamenco-se-reivindica-como-industria-y-como-marca-de-Andalucia.html, dostęp: 26.09.2024.

7 Ten fakt bardzo dobrze ilustrują dane zebrane przeze mnie w jednej z sewilskich szkół tańca podczas badań prowadzonych do pracy doktorskiej dotyczącej obcokrajowców w sewilskiej społeczności flamenco. Mowa tu o szkole Ados Ángel Atienza (obecnie Escuela de Flamenco Ángel Atienza), w której na przestrzeni 8 lat – między 2006 a 2013 rokiem uczyli się przedstawiciele 107 narodowości. Za: J. Romanowska, *op. cit.*, s. 127.

8 Za: *La Demanda de Turismo de Flamenco en Andalucía – 2004*, https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/133716329419631.pdf, dostęp: 12.03.2025.

9 *Ibidem*.

momentów", by opisać sytuacje krótkich spotkań i kontaktów osób z różnym *backgroundem* kulturowym w kontekście doświadczenia migracji[10]. I choć często ten transkulturowy kontakt jest chwilowy i ulotny, to w rzeczywistości stopniowo buduje naszą tożsamość i styl życia. Międzykulturowe spotkania spowodowane coraz większą mobilnością pozwalają redefiniować naszą tożsamość, która staje się dużo bardziej hybrydalna[11]. Boudreau odwołuje się w tym kontekście do koncepcji efektywności transkulturowej autorstwa Wolfganga Welscha[12], stwierdzając, że im więcej transkulturowych momentów doświadczyliśmy, tym większa jest nasza wrażliwość transkulturowa. Doświadczanie transkulturowych momentów zwiększa kulturową wrażliwość, a to z kolei sprawia, że stajemy się dużo bardziej efektywni transkulturowo – zdobywamy kompetencje (trans)kulturowe, które pozwalają nam lepiej funkcjonować w dzisiejszej zglobalizowanej rzeczywistości przypominającej swoją strukturą złożone sieci kulturowe[13].

Pokaz „De Japón a Jerez" w La Guarida del Ángel 25.02.2025
w Jerez de la Frontera. Fot. Jadwiga Romanowska

[10] J.-A. Boudreau, *op. cit.*, s. 74.
[11] *Ibidem*, s. 71.
[12] W. Welsch, *Tożsamość w epoce globalizacji. Perspektywa transkulturowa*, tłum. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004.
[13] J.-A. Boudreau, *op. cit.*, s. 71.

Badając ścieżki migrantów przemierzających wielokulturowe miasta, Boudreau stawia podstawowe pytanie: co to znaczy żyć w przestrzeni transkulturowej? Analizuje codzienne czynności, takie jak podróż do pracy komunikacją miejską, zastanawiając się, w jaki sposób poruszają one naszą „emocjonalną tkankę mobilności"[14]. Mobilność, która wciąż na nowo wymaga od nas negocjacji z nowymi sytuacjami, wytwarza – jej zdaniem – emocje. Pod względem poznawczym oznacza to, że jesteśmy w ciągłym procesie kategoryzowania informacji, dokonywania wyborów tras, obserwacji nowego środowiska. Według Boudreau, „emocjonalne negocjowanie nowości oznacza odkrywanie Innego, bycie zaskoczonym różnicą, radzenie sobie z niepewnością, strachem lub dyskomfortem. Z moralnego punktu widzenia negocjowanie nowości wiąże się z otwartością na odmienność"[15], czyli Welschowską efektywnością transkulturową. Przeżywając transkulturowe momenty, kumulujemy doświadczenia, które kształtują naszą indywidualną tożsamość, nazwaną przez Wolfganga Welscha tożsamością transkulturową[16], będącą odpowiedzią na funkcjonowanie jednostek w wielokulturowych, zglobalizowanych przestrzeniach. Możemy zatem powiedzieć, że transkulturowe momenty są udziałem transkulturowych jednostek, które poruszając się w przestrzeni, wchodzą ze sobą nawzajem w chwilowe interakcje społeczno-przestrzenne.

Uważam, że pojęcie transkulturowych momentów posiada moc eksplanacyjną, gdy mowa o praktyce tanecznej, a ruch w tańcu można uznać za formę budującej je mobilności. Praktyka każdego tańca wymaga obserwacji zarówno własnego ciała, jak i innych ciał znajdujących się w przestrzeni wokół nas: współuczestników tańca, nie tylko podczas zajęć i występu, lecz także w nieformalnej sytuacji towarzyskiej. Wybierając określony rodzaj tańca, wybieramy zdefiniowany sposób poruszania się i budujemy naszą kinetyczną tożsamość. Jak pisze kulturoznawca Wojciech Klimczyk, *kinesis* „[...] to sposób, w jaki człowiek swoją własną ruchliwość aktualizuje i przeżywa"[17]. Uważa on, że „*kinesis* to społecznie ukształtowany sposób przeżywania ciała w ruchu, strój nałożony

[14] *Ibidem*, s. 72.
[15] *Ibidem*, s. 73.
[16] W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wietecki, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 207.
[17] W. Klimczyk, *Wirus mobilizacji. Taniec a kształtowanie się nowoczesności (1455–1795)*, t. 1, Universitas, Kraków 2015, s. 17.

przez kulturę na wyobraźnię kinetyczną jednostek, rodzaj kinetycznego pola sił, w którym konceptualizują ruch i poruszają się konkretne jednostki"[18].

Czym jest szeroko rozumiana sfera *kinesis* flamenco? Przypomnijmy, iż składa się na nią sfera czysto ruchowa oraz społeczno-kulturowa historia flamenco, która ukształtowała je w określony sposób. Z tą kwestią wiąże się także zagadnienie specyficznego języka, którym forma ta się posługuje. Flamenco tworzą: śpiew (*cante*), taniec (*baile*) i gra na gitarze (*toque*). Wszyscy artyści flamenco muszą znać jego podstawowe style, melodie i rytmy, czyli potrafić posługiwać się określonym „kodem flamenco"[19]. Dzięki temu podczas występu artyści zebrani w tzw. *cuadro flamenco* – najbardziej typowej i tradycyjnej formacji scenicznej w obrębie omawianej sztuki – mogą występować na scenach lokali, w których odbywają się występy flamenco – *tablaos* i *peñas* – wcześniej właściwe się nie znając i używając podczas pokazu przede wszystkim improwizacji[20].

Kluczowe wydaje się zrozumienie kodu kulturowego andaluzyjskiej formy ekspresji, którym posługują się tancerze. Mimo że flamenco jest uznawane za taniec solowy, tancerzowi na scenie zawsze towarzyszy wspomniany wcześniej zespół, w którego skład poza wymienionymi muzykami wchodzi (choć nie zawsze) tzw. *palmero* (osoba odpowiedzialna za rytmiczne klaskanie), a także muzyk grający na instrumencie perkusyjnym – cajonie[21]. Każdy członek zespołu może podczas występu w odpowiednich momentach wykonywać tzw. *jaleo*, czyli dopingować swoich towarzyszy za pomocą okrzyków[22]. Na pokazach publiczność również posługuje się *jaleo*, by wyrazić swoją aprobatę dla artystów, musi to jednak robić z wyczuciem dowodzącym znajomości kodu flamenco.

Każda spośród kilkudziesięciu form/gatunków flamenco, czyli tzw. *palo*, ma określoną strukturę, rytm, nastrój i melodię[23]. Jedynym sposobem, by jak najlepiej poznać te formy, jest słuchanie muzyki. To różni flamenco od większości innych tańców. W tym wypadku edukacja muzyczna jest częścią wykształcenia

---

18 *Ibidem*, s. 19.

19 E. Dowgiałło, *op. cit.*, s. 22.

20 Oczywiście całość każdego takiego występu jest wcześniej ustalana, a muzycy opierają improwizację o znane sobie schematy ruchowe i muzyczne, charakterystyczne dla danej formy (*palo*) flamenco.

21 W tym tekście skupiam się na tradycyjnym flamenco wykonywanym na tzw. „styl tablao" (*por tablao*). Warto zauważyć, że we flamenco mamy również do czynienia z wielkoformatowymi przedstawieniami całych grup – kompanii tanecznych i/lub formami mocno steatralizowanymi. Nie są one jednak przedmiotem tego artykułu.

22 Najbardziej typowym *jaleo* jest hiszpański wyraz *óle*.

23 E. Dowgiałło, *op. cit.*, s. 328.

każdego profesjonalnego tancerza. Co więcej, dobrego tancerza poznaje się przede wszystkim po tym, czy rozumie muzykę flamenco. Jest to stawiane na pierwszym miejscu w hierarchii wartości określających tę sztukę. Technika znajduje się dopiero na drugim, *ex aequo* z ekspresją sceniczną. Tancerz, który przygotowuje swój występ, musi zatem doskonale znać wszystkie elementy wybranego przez siebie *palo* oraz powinien wiedzieć, na czym polega *savoir-vivre* flamenco – by odpowiednio zachować się na scenie. Dzięki temu wie, kiedy może w pełni skupić na sobie uwagę publiczności, a kiedy powinien oddać scenę muzykom.

W tym kontekście warto zauważyć, że edukacja każdego profesjonalnego tancerza przebiega wielotorowo. Po pierwsze, musi on godzinami słuchać muzyki flamenco oraz zapoznawać się z jego warstwą tekstową. Po drugie, powinien uczyć się techniki tańca (odpowiedniej pracy korpusu, ramion, nadgarstków i pracy nóg, która jest niezwykle ważna dla stepu flamenco [*zapateado*]). Po trzecie, musi „wcielić" odpowiednią ekspresję flamenco, która nie zawsze jest dla niego oczywista i łatwa. Odpowiednia ekspresyjność dopełnia warstwę techniczną. Po czwarte, tancerz powinien uczyć się tworzyć choreografię do muzyki na żywo, by móc zatańczyć z „żywymi" muzykami na scenie.

Wszystkie opisane elementy budują figurę profesjonalnego tancerza, który nie tylko zna technikę tańca, ale również rozumie flamenco i potrafi je ucieleśnić. Elementy te umożliwiają mu improwizowanie na scenie. Ludzkie ciało i jego interakcja z innymi ciałami jest bowiem podstawowym narzędziem, poprzez które improwizacja powstaje w tańcu[24]. Jak trafnie stwierdza filozof Curtis L. Carter, „Improwizacja, u swoich podstaw, wykorzystuje intuicyjne obszary umysłu i ciała (bądź osoby) i często prowadzi do twórczego przekształcenia ludzkich dążeń. Zastosowanie improwizacji w sztuce oznacza zawieszenie korzystania z ustalonych form na rzecz poszukiwań, a także wprowadzenie elementów nietradycyjnych. Koniecznym warunkiem improwizacji jest więc umiejętność spontanicznego tworzenia nowych form"[25]. Sądzę, że improwizacja w tańcu flamenco także staje się transkulturowym momentem, w którym następuje proces

[24] C.L. Carter, *Improwizacja w tańcu*, tłum. W. Szczawińska, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, Muzeum Sztuki, Instytut Muzyki i Tańca, Łódź 2013, s. 53.

[25] *Ibidem*, s. 54.

negocjacji własnej cielesności i ekspresyjności oraz wyuczonego kodu flamenco w sytuacji scenicznego performansu. I to właśnie moment improwizacji (ze swojej natury chwilowy i ulotny) daje pole do transkulturowej wymiany na mniej oczywistym poziomie interakcji.

Pokaz „De Japón a Jerez" w La Guarida del Ángel 25.02.2025
w Jerez de la Frontera. Fot. Jadwiga Romanowska

Omówione wcześniej zagadnienia mogą dotyczyć tancerzy andaluzyjskiego i hiszpańskiego (pozaandaluzyjskiego) pochodzenia, ale także – co jest dla mnie szczególnie interesujące – tancerzy zagranicznych. Oczywiście bycie zawodowym tancerzem flamenco to wyzwanie i nie każdy adept tej sztuki je podejmuje. Jak już zostało powiedziane, flamenco budzi zainteresowanie nie tylko wśród Andaluzyjczyków i Hiszpanów spoza Andaluzji, ale również pośród zagranicznych tancerzy. Przyjeżdżając do Andaluzji, wchodzą oni w wielowymiarowe interakcje z lokalną społecznością flamenco oraz innymi cudzoziemcami. W życiu codziennym, na swojej ścieżce między szkołami tańca, salami prób i miejscami pokazów, doświadczają transkulturowych momentów, które budują ich kompetencje transkulturowe, pozwalające każdego dnia lepiej zrozumieć kulturę flamenco. Według Julie-Anne Boudreau transkulturowe momenty są etapami ciągłego rozwoju i konstruowania tożsamości poprzez interakcje

społeczno-przestrzenne[26]. Dodałabym również, że mogą one być elementami negocjowania i budowania kinetycznej tożsamości.

Moja refleksja to zaledwie szkic do badań nad kategorią transkulturowych momentów w praktyce tańca flamenco. By w pełni uchwycić ich charakter, należy przeprowadzić badania, analizując omawiane zagadnienie. Transkulturowe momenty mogą bowiem budować kinetyczną tożsamość, redefiniować formę poruszania się, myślenia o ruchu, o tym, co jest w nim traktowane jako naturalne, a co wyuczone. Dotyczą one zarówno uświadomionej części praktyki tanecznej – nastawionej na doskonalenie określonego stylu tanecznego – w tym wypadku flamenco, jak i nieuświadomionej sfery, w której wchodzą w chwilowe, ulotne emocjonalne interakcje z innymi tańczącymi oraz oglądającymi.

Wybierając flamenco jako swoją formę ekspresji, obcokrajowcy decydują się zatem na określoną formę *kinesis.* Jest ono ukształtowane w społeczno-historycznym procesie tworzenia gatunku flamenco, ale również jest wciąż na nowo aktualizowane i negocjowane, gdy ciała cudzoziemców wchodzą w interakcję z innymi tańczącymi ciałami, podczas zajęć, prób i występów flamenco. Obcokrajowcy decydujący się na kinetyczną ścieżkę flamenco muszą z jednej strony przyjąć towarzyszący mu swego rodzaju kinetyczny pakiet związany z jego rozwojem i charakterystyką, z drugiej natomiast powinni wejść z nim w swego rodzaju dialog, negocjując własną tożsamość. Negocjacje odbywają się w kontekście ich stylu życia, języka, cielesności i ruchu oraz ekspresji[27], a zanurzone są w transkulturowych momentach.

BIBLIOGRAFIA

Boudreau J.-A., *Moving Through Space and Being Moved Emotionally. Embodied Experience of Transculture*, [w:] *Amériques transculturelles – Transcultural Americas*, ed. A. Benessaieh, University of Ottawa Press, Ottawa 2010, s. 69-89, https://www.jstor.org/stable/j.ctt1ch78hd.6, dostęp: 11.03.2025.

Carter C.L., *Improwizacja w tańcu*, tłum. W. Szczawińska, [w:] *Przyjdźcie, pokażemy wam, co robimy. O improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek, K. Słoboda, Muzeum Sztuki, Instytut Muzyki i Tańca, Łódź 2013.

Cruces R.C., *Más allá de la música. Antropología y flamenco*, t. 1: *Sociabilidad, transmisión y patrimonio*, Signatura Ediciones, Sevilla 2002.

[26] J.-A. Boudreau, *op. cit.*, s. 74.

[27] J. Romanowska, *op. cit.*, s. 157-158.

Dowgiało E., *O flamenco polskim piórem... Kulturowe realia i słowne bariery*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej, Wrocław 2018.

Klimczyk W., *Wirus mobilizacji. Taniec a kształtowanie się nowoczesności (1455–1795)*, t. 1, Universitas, Kraków 2015.

Raport: *La Demanda de Turismo de Flamenco en Andalucía – 2004*, https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/133716329419631.pdf, dostęp: 12.03.2025.

Romanowska J., *Transkulturowani, transkulturujący. Obcokrajowcy w sewilskiej społeczności flamenco*, Wydawnictwo ASPRA-JR, Warszawa 2023.

Welsch W., *Tożsamość w epoce globalizacji. Perspektywa transkulturowa*, tłum. K. Wilkoszewska, [w:] *Estetyka transkulturowa*, red. K. Wilkoszewska, Universitas, Kraków 2004, s. 31-59.

Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. W. Kubicki, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 195-221.

Abstract

TRANSCULTURAL MOMENTS IN FLAMENCO DANCE PRACTICE

This text is an introduction to reflection on transcultural moments in dance practice using the example of flamenco. The concept of "transcultural moments" was introduced into the academic discourse by researcher Julie-Anne Boudreau. The term refers to brief intercultural interactions in everyday life that contribute to the formation of our identity and lifestyle. It is the contention of this paper that such transcultural moments also inform the realm of dance. A prime illustration of this phenomenon is flamenco, a dance form that itself emerged from a rich tapestry of transcultural exchange.

Keywords: dance, flamenco, transcultural moments, movement, transcultural exchange

IV
MIEJSCA PODRÓŻY

Peregrynacje międzykulturowe, s. 293–301
https://doi.org/10.12797/9788383683003.18

Magdalena Banaszkiewicz
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
m.banaszkiewicz@uj.edu.pl

PODRÓŻ NIEOSWOJONA

Dziś rezerwowałam bilet na samolot. Muszę dotrzeć na seminarium naukowe do środkowych Niemiec i jedyna możliwa opcja to lot do Frankfurtu, a potem 1,5 godziny pociągiem. O ile pojedzie. Mój ostatni wypad do Niemiec w grudniu zakończył się na łączeniu online z pozostałymi uczestnikami spotkania na lotnisku w Berlinie, gdzie utknęłam z powodu strajku Deutsche Bahn. Mój podróżniczy optymizm wciąż karmi się nadzieją, że następnym razem się uda. Skoro Niemcy zmieniają konstytucję, żeby zwiększyć wydatki na obronność, a dodatkowe 500 miliardów przeznaczone zostanie na infrastrukturę i ochronę klimatu, wkrótce znów będzie można radośnie podróżować, nie zakładając z góry, że dotarcie do celu zostanie skutecznie zasabotowane strajkiem niemieckich kolei.

Bardzo lubię podróżować pociągiem. Nie traktuję tego w kategorii podróży egzystencjalnej, jaką jest ona dla Wieniedikta Jerofiejewa na trasie Moskwa–Pietuszki. Niemniej dostrzegam w podróży koleją potencjał, który łatwo przeoczyć w pogoni za oszczędnością czasu. Pociąg tworzy mikrokosmos relacji, których nie da się stworzyć w samolocie, nawet podczas wielogodzinnego lotu. Nie mówię nawet o takich długich podróżach jak wyprawa koleją transsyberyjską czy Orient Expressem. Wydaje mi się, że to wynika z możliwości mikromobilności, której nie oferuje samolot (a już na pewno nie samochód). Po pociągu można spacerować, posiedzieć trochę w wagonie restauracyjnym, postać w korytarzu, gapiąc się na krajobraz za oknem, wyczekać swoje w kolejce do toalety. Te mikroruchy sprzyjają nawiązywaniu niezobowiązujących konwersacji,

ulotnych w przestrzeni ruchu jednostajnie prostoliniowego. Chyba że trafi się podróż w superszybkim japońskim pociągu z kilkoma zabójcami jak w filmie Davida Letcha *Bullet Train*. Wtedy nawet butelki wody mineralnej mogą być potencjalną bronią, a nie przyczynkiem do *small talku* o wyższości wody gazowanej nad niegazowaną.

Z nostalgią wspominam swoją niegdysiejszą fascynację *Podróżą bez końca* Claudia Magrisa, gdzie każde zdanie nadaje się na bon-mot: „Podróż w przestrzeni jest zarazem podróżą w czasie i przeciw czasowi. Wielowarstwowa i skondensowana złożoność jakiegoś miejsca objawia się niekiedy gwałtownie, niczym ziarno rozsadzające skorupę".

Tak, zdecydowanie w filmie Leitcha złożoność miejsca objawia się gwałtownie...

Ale czy samo miejsce jest złożone, czy dobór ludzi, którzy w danym miejscu i danym czasie się spotkali? Myślę o dzisiejszym Paryżu tak różnym od tego, który zapisał się w moim wspomnieniu sprzed dwudziestu lat (a pewnie ci, co pamiętają Paryż z lat 80. XX wieku, mieliby jeszcze więcej do powiedzenia). Paryżu, w którym miejsca kanoniczne literacko, tworzące kulturowy palimpsest były zupełnie inaczej doświadczane przeze mnie młodego i zachłystującego się każdym semiotycznie znaczącym obiektem. Narażę się na zarzut monotonności, ale powtórnie zacytuję Magrisa:

> Lasem nowoczesnego wędrowca jest miasto, jego pustynie i jego oazy, jego tłumy i jego samotność, jego wieżowce i gospody na peryferiach, jego proste ulice przecinające się w nieskończoność. Przechodzień mający uszy i oczy otwarte jest może najbardziej autentycznym podróżnym[1].

Przechodzień Magrisa stanowi ucieleśnienie stworzonej przez Waltera Benjamina figury flâneura: bezcelowego spacerowicza, nieskrępowanego obserwatora miejskiego, estetę codzienności. A jednocześnie człowieka epoki towarów, okien wystawowych, anonimowości i alienacji. Tego, który będąc białym mężczyzną, ma uprzywilejowaną pozycję, by przechadzać się po mieście bez zagrożenia...

Dobór ludzi determinuje złożoność miejsca. Najwyraźniej nie miały co do tego wątpliwości władze francuskie, które w związku z przygotowaniami

---

[1] C. Magris, *Podróż bez końca*, tłum. J. Ugniewska, Wydawnictwo Zeszytów Literackich, Warszawa 2009, s. 16.

do Igrzysk Olimpijskich w Paryżu w 2024 roku podjęły działania mające na celu tymczasowe usunięcie z przestrzeni miejskiej osób w kryzysie bezdomności. Jak podawały media latem 2024 roku, „relokacji" poddano nawet ponad tysiąc osób, umieszczając je głównie w tymczasowych ośrodkach i hotelach poza regionem Île-de-France[2]. Estetyzacja przestrzeni miejskiej na potrzeby wielkiego wydarzenia sportowego nie jest jednak francuskim pomysłem. Choć praktyki te budzą kontrowersje, są regularnie stosowane przy okazji tzw. mega-eventów niezależnie od kontynentu. Przyznaję jednak, że chyba przestaję się temu dziwić, nawet jeśli jednocześnie nie przestaje mnie to oburzać (ileż spraw potrafi wywołać oburzenie bez konsekwencji w działaniu – podobnie do coca-coli bez kofeiny!). Kiedy byłem w Paryżu w 2023 roku, po raz pierwszy czułem się niepewnie. Ja, człowiek, który może nie jest zwolennikiem ekstremalnych niebezpieczeństw, ale jednak jakoś radził sobie na Syberii i w Arizonie, i nigdy nie odżegnywał się od łatki zapalonego szwendacza miejskiego, szukającego *genius loci* nie tylko pod latarnią. Może to dlatego, że więcej wiem, a może dlatego, że mam więcej do stracenia, w Paryżu 2023 roku nie chciałem wchodzić w paradę zakapturzonym grupom młodych mężczyzn spowitych intensywnym zapachem zioła.

Paryż, stolica europejskiego dziedzictwa, mimo wszystko wciąż nadal dzierży palmę pierwszeństwa liderów europejskich destynacji turystycznych. Francuskie ministerstwo gospodarki ogłosiło, że rok 2024 był rekordowy dla francuskiej turystyki ze względu na wzrost liczby wizyt międzynarodowych. Dane dotyczące frekwencji i przychodów w 2024 pokazują, że do Francji przyjechało ponad 100 milionów międzynarodowych gości (+2 mln w stosunku do roku poprzedniego), generując 71 miliardów euro międzynarodowych przychodów (+12%)[3]. *Vive la France!* Czy Paryż narzeka na overtourism w mediach, tak jak czyni to Barcelona czy Wenecja? Nie, Paryż świętuje wyjście z postpandemicznego dołka. A przecież okres COVID-19 był przez wielu traktowany jako szansa na wielki reset w turystyce. Zwolennicy zrównoważonego rozwoju, post-turystyki i odpowiedzialnego podróżowania wstrzymali oddechy z nadzieją, że przymusowa

---

[2] K. Willsher, *Homeless People Removed from Paris Before Olympics*, „The Guardian", 3.06.2024, https://www.theguardian.com/sport/article/2024/jun/03/homeless-people-removed-from-paris-before-olympics, dostęp: 21.03.2025.

[3] V. Beaury, *Communiqué de presse*, 3.01.2025. Presse – Ministère des Finances, https://presse.economie.gouv.fr/une-annee-2024-record-pour-le-tourisme-francais-grace-a-la-croissance-des-recettes-internationales-et-a-la-solidite-du-marche-domestique-qui-dessine-un-horizon-prometteur-pour-2025/, dostęp: 21.03.2025.

niemobilność stanie się okazją do refleksji nad sensem uprawiania turystyki masowej i drapieżnej w swoim kolekcjonowaniu wrażeń.

Trudno się jednak zmienia preferencje konsumpcyjnych kanibali, bo przecież nie o kalorie, a o symboliczną dominację tu chodzi. Im więcej konsumujesz, tym bardziej jesteś, jeśli parafrazować Feuerbacha. A nie można też odmówić słuszności statystykom – turystyka generuje gigantyczne wpływy do budżetów państw, regionów, miast i parków narodowych. Dlatego nawet najbardziej zapyziała dziura może liczyć na cud św. Ryanaira. Tylko stary Józef jest temu przeciwny. Stary Józef – *persona non grata* dla pragnących cudu Kostków, czeskiej rodziny z powieści *Ostatnia arystokratka* Evžena Bočka. Kostkowie po latach życia w Stanach Zjednoczonych dziedziczą stary zamek w Czechach – rodową posiadłość arystokratyczną. Główną bohaterką i narratorką jest nastoletnia Maria, która przybywa na zamek z rodzicami i z typowym dla młodych ludzi dystansem i ironią opisuje zderzenie z rzeczywistością życia w zaniedbanym zamczysku, służących-dziwaków i absurdalnych zwyczajów. Konfrontując się z koniecznością znalezienia źródła dochodów, by utrzymać popadającą w ruinę posiadłość, rodzina wpada na pomysł stworzenia oferty turystycznej, która pozwoliłaby skuteczniej skomercjalizować posiadane zasoby dziedzictwa. Przeciwny temu jest stary pracownik – wspomniany już Józef, który w turystach upatruje największego zagrożenia:

> Ojciec zlecił Józefowi, by przedstawił mu statystyki turystów z ostatnich pięciu lat. [...] Na obiad przyszedł z jakimiś pokreślonymi płachtami papieru, z których wynika, że co roku na Kostkę przychodzi coraz mniej turystów.
> Józef ocenia ten fakt pozytywnie. Znów powtórzył, że konsekwencje turystyki są dużo większym zagrożeniem niż broń atomowa. Według jego opinii napływ turystów na zamek powinien zostać całkowicie wstrzymany lub w gorszym przypadku przynajmniej wyraźnie ograniczony, najlepiej przez podwyższenie ceny biletów do wysokości średniej krajowej. Dopiero wtedy odwiedzaliby nas tylko pasjonaci, a nasi przodkowie nie musieliby obracać się w grobie jak za komuny, kiedy Kostkę zalewały pijane brygady pracy socjalistycznej[4].

Józef, czując się strażnikiem godności arystokratycznego rodu, torpeduje pomysły rozwoju, słusznie argumentując, że: „ludzie zwiedzają zabytki tylko

[4] E. Boček, *Ostatnia arystokratka*, tłum. M. Śmigielski, Wydawnictwo Stara Szkoła, Szczecin 2012, s. 139.

dla zabicia czasu, bo telewizji nie da się oglądać przez cały dzień, a wytrzymanie z małymi dziećmi w trzypokojowym mieszkaniu przez cały weekend jest niewykonalne”[5].

Zaryzykowałbym twierdzenie, że listę motywacji turystów stworzoną przez Józefa można spokojnie sprowadzić do słynnego stwierdzenia przypisywanego ojcu turystyki masowej – Thomasowi Cookowi: „Kiedy cały świat jest w ruchu, nie sposób stać w miejscu. Niech żyje podróż!”. I z tym hasłem na ustach od połowy XIX wieku Thomas wysyłał w świat tysiące poddanych Jej Królewskiej Mości, oferując im coś, co przez kolejne 150 lat było dewizą istnienia jego firmy, która z czasem przerodziła się w globalnego operatora turystyki – Thomas Cook Company. Jak zgrabnie ujmował to dużo późniejszy slogan reklamowy potentata: „Don’t just book it, Thomas Cook it”. Chcesz podróżować? Podróżuj! My zrobimy za Ciebie resztę: kupimy Ci bilety, zorganizujemy nocleg, przygotujemy zwiedzanie z przewodnikiem, byś nie uronił niczego z kulturowego bogactwa celu Twojej podróży.

Och, wielcy wizjonerzy epoki rewolucji w transporcie! Cook nauczył ludzi podróżować, Kodak – patrzeć na świat oczami aparatu fotograficznego. Podróżowanie to patrzenie, a patrzenie to robienie zdjęć. Syjamskie siostry doświadczenia egzotyki.

Czasem pytam studentów, czy kiedykolwiek nie robili zdjęć podczas wakacji. Jak można się domyślić, po takim pytaniu zapada przejmująca cisza, a na ich twarzach maluje się zazwyczaj pełne niezrozumienia zdumienie. Jak można porzucić obraz? Jak można nie reprodukować wspomnień, budując nimi swój wizerunek? Przeciętny użytkownik iPhone’a ma na swoim urządzeniu około 2400 zdjęć, Androida około 1900 fotografii[6]. Zdaniem Matica Broza, eksperta ds. licencjonowania mediów stockowych, w 2025 roku ludzkość wykona około 2,1 biliona zdjęć. Dla porównania, w 2024 roku na całym świecie wykonano 1,9 biliona zdjęć. Przeciętny mieszkaniec Stanów Zjednoczonych robi 20,2 zdjęć dziennie. Za Stanami Zjednoczonymi plasuje się region Azji i Pacyfiku z 15 zdjęciami dziennie, Ameryka Łacińska z 11,8 zdjęciami dziennie, Afryka z 8,1 zdjęciami dziennie i Europa z 4,9 zdjęciami dziennie[7]. Z analizy

---

5 *Ibidem*, s. 169.

6 R. Zavřel, *iPhone vs. Android v datech. Kolik máme průměrně na mobilech fotek a kolik utrácíme za aplikace?* https://www.letemsvetemapplem.eu/2024/04/21/iphone-vs-android-v-datech/, dostęp: 24.03.2025.

7 M. Broz, *How Many Photos Are There? 50+ Photos Statistics*, 5.03.2025, https://photutorial.com/photos-statistics/, dostęp: 24.03.2025.

jednoznacznie wynika, że Europejczycy ciągną się w ogonie manii fotografowania i nawet jeśli traktujemy tego typu opracowania z krytycznym dystansem, uruchamiają one wyobraźnię.

A gdyby tak nie patrzeć? Zamknąć oczy i oddać prym innym zmysłom? Dużo się ostatnio pisze i mówi o praktykowaniu uważności (ang. *mindfulness*), co polega na świadomym i pełnym skupieniu uwagi na chwili obecnej, bez oceniania czy analizowania. Jest to umiejętność bycia obecnym tu i teraz, z akceptacją i ciekawością wobec własnych myśli, uczuć i doznań zmysłowych. Multisensoryczne podejście do doświadczenia turystycznego otwiera wiele możliwości badawczych[8], ale praktykowane jako autoetnografia zatrzymuje, każe zwolnić i poczuć bardziej. Najbardziej doświadczonymi praktykami uważności są dzieci, które potrafią kontemplować biedronkę na liściu i kupę na chodniku, ciapać się w błotnistej kałuży i jeść lody, jakby nigdy w życiu nie kosztowały nic wspanialszego. Przy wszystkich udrękach podróży z małymi dziećmi to dzięki nim zwiedzanie miast odbywa się meandrami ulic prowadzącymi od placu zabaw do cukierni i kolejnej fontanny. Miejsca dziedzictwa stanowią dodatek do prawdziwej eksploracji życia i całkiem przypadkowo wynurzają się z dżungli krawężników i murków tak zachęcających do skakania. Nawet w najbardziej upalne lato muzea radują nie eksponatami, a wielkimi powierzchniami podłóg, zamieniając się w tory curlingowe, na których kilkulatkowie biją rekordy samo-ślizgów. Rodzice, który zrozumieli, że dziecięcego żywiołu nie pokona nawet najprzemyślniejszy plan zwiedzania, poddają się dobrowolnie dziecięcym przewodnikom i nie stawiając oporu niekiełznanej ciekawości świata, którą już dawno sami utracili, zyskują więcej na swojej bezradności, niż gdyby zdołali przeforsować własne oczekiwania. Czy zatem w ogóle warto wyruszać w drogę? Może wystarczyłoby „być turystą w swoim mieście", jak brzmiało hasło promujące Kraków w okresie pandemii? Postawić hipotezę, że podróże małe i duże dają w końcu to samo, jeśli tylko umie się właściwie brać. I nie trzeba poddawać się reżimowi nie-miejsc takich jak lotniska. I nie trzeba sprawdzać kilogramów spakowanych walizek w obawie przed dopłatą za nadbagaż. I nie trzeba nic, bo można nie podróżować. I nie robi się aż tak długaśnego w przyszłość śladu węglowego.

Co z tego, że wszyscy jesteśmy ekologicznie pozytywni i media donoszą, jak to w ostatnich latach obserwuje się rosnące zainteresowanie tematyką zrównoważonych podróży lotniczych. Realny wybór ofert uwzględniających

[8] *Cultural Heritage and Mobility from a Multisensory Perspective*, eds. M. Banaszkiewicz, K. Nikielska-Sekuła, Routledge, London–New York 2025.

kompensację emisji CO_2 czy wykorzystanie zrównoważonego paliwa lotniczego (SAF) przez indywidualnych pasażerów pozostaje nadal na relatywnie niskim poziomie. Według danych przedstawionych przez Lufthansa Group w rocznym raporcie za 2023 rok odsetek pasażerów decydujących się na zakup biletu w wersji „Green" lub wybór dodatkowej opcji kompensacyjnej wynosi zaledwie do 3% wśród dokonujących rezerwacji[9]. Wciąż jeszcze znikomy odsetek klientów aktywnie wybiera opcje związane z redukcją śladu węglowego podczas procesu rezerwacji. Mimo że wiele wyszukiwarek lotów – takich jak Google Flights – wprowadziło filtry wyróżniające bardziej ekologiczne połączenia, ich stosowanie nie przekłada się jednoznacznie na wybór przez pasażerów droższych, zrównoważonych taryf. Niektóre linie testują integrację opcji zrównoważonych podróży jako domyślnych w procesie rezerwacji, jednak są to wciąż programy pilotażowe o ograniczonym zasięgu. Podobno lepsze statystyki wykazują podróże korporacyjne, gdzie polityki zrównoważonego rozwoju firm wymuszają na pracownikach zakup opcji „Green". Jak można przeczytać w *Strategii klimatyczno-ekologicznej Uniwersytetu Jagiellońskiego do 2030 roku*, Uniwersytet Jagielloński promuje i wspiera niskoemisyjny transport podczas realizacji wyjazdów służbowych i promuje podróże służbowe niskoemisyjnymi środkami transportu spełniającymi wymogi ochrony klimatu[10].

Postanowiłam iść za ciosem i kupiłam droższy bilet na moją podróż do Niemiec, uwzględniając taryfę proekologiczną. Sympatyczny dżentelmen z Działu Współpracy Międzynarodowej stwierdził, że nie powinno być problemu z wyższą ceną biletu, dopóki nie zmienia się klasa przelotu, ale zarekomendował upewnienie się, że właściwy dysponent środków nie ma nic przeciwko. Zobaczymy. W ostateczności będę mieć pretekst, żeby następnym razem nigdzie nie jechać i oddać się multisensorycznemu odkrywaniu własnego świata. Nie podróżować to znaczy doświadczyć nieoswojenia swojego miejsca, które zdaje się swojskie. Peregrynować w głąb siebie z nadzieją, że odkryje się to, co Miłosz opisał w *Poemach naiwnych*:

---

[9] Lufthansa Group, Annual Report & Responsibility Update, https://www.lufthansagroup.com/media/downloads/en/responsibility/LH-Factsheet-Sustainability-2023.pdf, dostęp: 21.03.2025, s. 19.

[10] Załącznik do uchwały nr 57/IV/2024 Senatu UJ z dnia 24 kwietnia 2024 roku *Strategia klimatyczno-ekologiczna Uniwersytetu Jagiellońskiego do 2030*, https://www.uj.edu.pl/documents/10172/84593596/PL_Strategia+klimatyczno-ekologiczna+UJ+do+2030.pdf/39698aeb-eabd-42ad-b9f0-442911a93256, dostęp: 21.03.2025.

Nadzieja bywa, jeżeli ktoś wierzy,
Że ziemia nie jest snem, lecz żywym ciałem,
I że wzrok, dotyk ani słuch nie kłamie.
A wszystkie rzeczy, które tutaj znałem,
Są niby ogród, kiedy stoisz w bramie.

Wejść tam nie można. Ale jest na pewno.
Gdybyśmy lepiej i mądrzej patrzyli,
Jeszcze kwiat nowy i gwiazdę niejedną
W ogrodzie świata byśmy zobaczyli.

Niektórzy mówią, że nas oko łudzi
I że nic nie ma, tylko się wydaje,
Ale ci właśnie nie mają nadziei.
Myślą, że kiedy człowiek się odwróci,
Cały świat za nim zaraz być przestaje,
Jakby porwały go ręce złodziei[11].

BIBLIOGRAFIA

Beaury V., *Communiqué de presse*, 3.01.2025. Presse – Ministère des Finances, https://presse.economie.gouv.fr/une-annee-2024-record-pour-le-tourisme-francais-grace-a-la-croissance-des-recettes-internationales-et-a-la-solidite-du-marche-domestique-qui-dessine-un-horizon-prometteur-pour-2025/, dostęp: 21.03.2025.

Boček E., *Ostatnia arystokratka*, tłum. M. Śmigielski, Wydawnictwo Stara Szkoła, Szczecin 2012.

Broz M., *How Many Photos Are There? 50+ Photos Statistics*, 5.03.2025, https://photutorial.com/photos-statistics/, dostęp: 24.03.2025.

Cultural Heritage and Mobility from a Multisensory Perspective, red. M. Banaszkiewicz, K. Nikielska-Sekuła, Routledge, London 2025.

Lufthansa Group, *Annual Report & Responsibility Update*, s. 19, https://www.lufthansagroup.com/media/downloads/en/responsibility/LH-Factsheet-Sustainability-2023.pdf, dostęp: 21.03.2025.

[11] C. Miłosz, *Nadzieja*, [w:] *Świat. Poema naiwne*, https://poezja.org/wz/Czeslaw_Milosz/7851/Nadzieja.

Magris C., *Podróż bez końca*, tłum. J. Ugniewska, Wydawnictwo Zeszytów Literackich, Warszawa 2009.

Miłosz C., *Nadzieja*, [w:] *Świat. Poema naiwne*, https://poezja.org/wz/Czeslaw_Milosz/7851/Nadzieja

Willsher K., *Homeless People Removed from Paris Before Olympics*, „The Guardian", 3.06.2024, https://www.theguardian.com/sport/article/2024/jun/03/homeless-people-removed-from-paris-before-olympics, dostęp: 21.03.2025.

Załącznik do uchwały nr 57/IV/2024 Senatu UJ z dnia 24 kwietnia 2024 roku *Strategia klimatyczno-ekologiczna Uniwersytetu Jagiellońskiego do 2030*, https://www.uj.edu.pl/documents/10172/84593596/PL_Strategia+klimatyczno-ekologiczna+UJ+do+2030.pdf/39698aeb-eabd-42ad-b9f0-442911a93256.

Zavřel R., *iPhone vs. Android v datech: Kolik máme průměrně na mobilech fotek i kolik utrácimy za aplikace?*, https://www.letemsvetemapplem.eu/2024/04/21/iphone-vs-android-v-datech/, dostęp: 24.03.2025.

Abstract

AN UNTAMED JOURNEY

The essay offers a critical analysis of contemporary travel, delving into the multifaceted nature of modern travel experiences. The author examines various examples and statistical data to present a nuanced depiction of the current travel landscape. Situated within the frameworks of sustainability and mindfulness, the essay explores how individual experience serves as microcosm of broader global trends, shedding light on their interplay and significance in shaping contemporary travel behaviour.

Keywords: journey, tourism, mindfullness, sustainability

Peregrynacje międzykulturowe, s. 303–314
https://doi.org/10.12797/9788383683003.19

Elżbieta Wiącek
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzynarodowych
elzbieta.wiacek@uj.edu.pl

RZYM – PODRÓŻ SŁUŻBOWA

Przyglądając się tchnącemu spokojem i przemyślaną symetrią portretowi pędzla Hansa Holbeina młodszego, trudno się domyślić burzliwej przeszłości modela. Stojący na tle renesansowego pilastra mężczyzna o nobliwej twarzy i zamyślonym spojrzeniu dotyka leżącej na stole księgi w czerwonej oprawie niemal z czułością. Niderlandzki filozof, filolog i pedagog urodził się w 1466 roku jako nieślubne dziecko Rogera Gerarda, który później został kapłanem, oraz Margaret, córki lekarza. Na chrzcie otrzymał popularne wówczas w Holandii imię Erasmus; przydomek Roterodamus nadał sobie później od miejsca swego urodzenia. Po śmierci rodziców został umieszczony w szkole w Hertogenbosch, gdzie za kilka lat Hieronim Bosch namaluje ziemskie rozkosze w *Ogrodzie Miłości*: nagie pary w uścisku lub akrobatycznych pozach wokół niebieskiego globu, jedzące gigantyczne truskawki lub odpoczywające we wnętrzach kwiatów i muszlach.

Za namową krewnych Erasmus Rogerii wstąpił do zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna w Steyn i tam w 1488 roku złożył śluby zakonne. W klasztorze szukał raczej miejsca dla dalszej nauki, niż szedł niż za głosem powołania. Chociaż złożył śluby zakonne, przyjął święcenia kapłańskie oraz uzyskał doktorat z teologii w Turynie, wcześnie zrzucił szaty duchownego. Krytykował scholastykę, nadużycia duchowieństwa, handel relikwiami i inne formy średniowiecznej pobożności. Kwestionował zasadnicze katolickie doktryny i w błyskotliwej satyrze *Moriae Encomium* ostentacyjnie „chwalił głupotę". Spotkało się to oczywiście z ostrą krytyką ze strony hierarchów Kościoła – jego

książki palono, a autora posądzono o herezję. W 1559 roku wszystkie dzieła teologa zostały przez papieża Pawła IV wpisane do Indeksu ksiąg zakazanych.

15 czerwca 1987 roku Komisja Europejska uruchomiła program mający na celu wspieranie europejskiej współpracy uczelni wyższych ze wszystkich krajów członkowskich EU poprzez finansowanie wyjazdów studentów na studia w innym kraju oraz wymianę kadry akademickiej. Program otrzymał nazwę na cześć księcia humanistów – Erazma z Rotterdamu. Dlaczego mimo wcześniejszych kontrowersji to właśnie on został patronem programu? W swoich dziełach głosił, że człowiek z natury jest dobry, a zło wynika z niewiedzy. Wierzył, że nauka powinna być przyjemnością, a nie obowiązkiem. Nie podobały mu się również treści nauki szkolnej i surowe metody wychowawcze, chociaż tytuły jego prac pedagogicznych jasno na to nie wskazują: *Mowa o konieczności kształcenia chłopców zaraz od urodzenia w cnocie i naukach* (1529), *O wytworności obyczajów chłopięcych* (1530). W ramach nauki zalecał m.in. *De ratione studii* – umieszczanie greckich i łacińskich sentencji w widocznych miejscach domu; metodę znaną później jako epigrafikę. Pisarz był również jednym z pierwszych prawdziwie międzynarodowych uczonych – podróżował po Europie, studiując i nauczając na prestiżowych uniwersytetach. Pogłębiał swoją wiedzę na Uniwersytecie Paryskim, pracował w Cambrai jako sekretarz biskupa Henryka von Bergena, w Turynie uzyskał doktorat z teologii, przebywał w Oksfordzie, Londynie i Freiburgu. Pracując nad swoimi dziełami i publikacjami, wiele lat spędził w Bazylei – wówczas jednym z najważniejszych miast Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Chociaż z podróży tych powracał niekiedy również do ojczystej Holandii, nie zamieszkał tam już nigdy na stałe. Do końca życia przebywał w różnych krajach Europy, stając się typem wędrownego humanisty i kosmopolity.

Śladem Erazma, który odwiedził również Rzym, aby nawiązać kontakt z intelektualistami swoich czasów, decyduję się na wyjazd do naszej partnerskiej uczelni –L'Università degli Studi Roma Tre. Wypełniam wniosek wyjazdowy oraz program moich zajęć w formularzu *teachers' mobility* i wysyłam go do akceptacji przez stronę włoską. Pierwszy wyjazd Erazma za granicę ojczystego kraju do Paryża również nie był wolny od formalności. W 1495 roku uczony był jeszcze zakonnikiem i jego podróż do Francji w celu studiów teologicznych wymagała zgody przełożonych. W tamtych czasach duchowni byli zobowiązani do przestrzegania reguł zakonnych, co obejmowało również ograniczenia dotyczące podróży i edukacji poza klasztorem.

27 LUTEGO 2017, MONACHIUM

Tak się składa, że do Rzymu lecę przez Monachium. Niemiecki porządek i sterylność spotęgowana jest stylistyczną neutralnością właściwą lotniskom. Idealnie puste długie korytarze z błyszczącą podłogą, modelowe „nie-miejsce". Roland Barthes twierdził, że materiał semiotyczny można znaleźć wszędzie, nawet na plaży. A jednak się mylił – istnieją przestrzenie pozbawione znaczeń. Ich anihilacja następuje nawet w swoistych rezerwatach znaków – sklepach wolnocłowych – pozornie kipiących luksusową obfitością, ale w istocie równie sterylnych jak korytarze. W tej etniczności na sprzedaż: narodowe i regionalne produkty na szklanych półkach są tak szczelnie zafoliowane lub zakorkowane jak dżin w butelce, nie sposób poczuć ich zapachu. Wszystko, co wonne, usunięte jest do przezroczystych budek z napisem: SMOKING LOUNGE. Szklane prostopadłościany przypominają akwaria wypełnione dymem, w których zdają się unosić senne postaci.

Fotele do masażu oferują dziesięciominutowy relaks za 2 euro. Zdumiewające, jak człowiek został wykluczony z usługi, która – jak by się wydawało – zakłada konieczność fizycznego kontaktu. Gałki obite skajem zastępują dotyk dłoni. Ta specyficzna oferta pogłębia dojmujące wrażenie wyizolowania. Ludzie mijają się w pośpiechu, jak leibnizowskie monady. To zaskakujące, że już po dwóch godzinach pobytu na lotnisku można się poczuć całkowicie wypreparowanym z kontekstu, niemal jak sztucznie barwiony preparat na szkiełku laboratoryjnym. Tylko podróżujący z dziećmi poruszają się w bańkach rodzinnego ciepła wypełnionych wesołą paplaniną. Nawet jeśli są to dość ostre sprzeczki, to w końcu zawsze sprzeczki rodzinne, jakieś interakcje. To trochę tak, jakby zabierało się ze sobą dom, jak żółw albo koczownicy z namiotem. Czasem strzępy etniczności i strzępy znaczeń zarazem. Migają w przelocie muzułmańskie chusty i abaje lub afrykańskie kolorowe zawoje i tuniki.

28 LUTEGO 2017, RZYM

Do hotelu docieram wieczorem. Nie mam zamiaru już dziś eksplorować Wiecznego Miasta, chcę tylko zrobić drobne zakupy. Centrum Rzymu ma jednak tę właściwość, że po prostu idąc przed siebie, bez planu, wręcz niechcący napotyka się na zabytki. Nieoczekiwanie w drodze do sklepu za zakrętem mrocznej, wąskiej uliczki pojawia się barokowy spektakl z tytanem Okeanosem i trytonami w rolach głównych: rzęsiście oświetlona Fontana di Trevi. Bóstwo oceanów stoi

na rydwanie zaprzężonym w hybrydy konia i ryb. Jeden z wodnych rumaków jest spokojny, drugi zaś wyraźnie wzburzony. Są jak dwa odmienne stany morza: cisza i sztorm. Podobnie jak tysiące innych turystów, którzy zobaczyli Fontannę di Trevi w filmie *Słodkie życie* Frederico Felliniego, zanim wybrali się w podróż do Rzymu, trudno mi uciec od moich wyobrażeń związanych z tym miejscem. Czy ikoniczna scena zrealizowana w 1960 roku przystaje do rzeczywistości *Anno Domini* 2017? Bohaterowie słynnego *La dolce vita* – dziennikarz Marcello (Marcello Mastroianni) i gwiazda filmowa Sylvia (Anita Ekberg) są pochłonięci wyjątkowością nocnej chwili i wzajemną fascynacją. Pół wieku później – multikulturowa publiczność barokowego teatru, zapatrzona w ekrany swoich telefonów, odwraca się plecami od feerii mitologicznych kamiennych form, wody i świateł. Odchodzi w przeszłość kultura przeżywania i zastępuje ją kultura narcyzmu i obsesji rejestrowania.

Kadry z filmu *Słodkie życie* (wł. *La dolce vita*, 1960), reż. Federico Fellini

Fontanna di Trevi, 2017. Fot. Elżbieta Wiącek

W fenomenie *selfie* intrygujące jest to, że *de facto* nie patrzy się bezpośrednio na obiekt zachwytu. Jest się odwróconym tyłem do niego i patrzy się na jego obraz na ekranie. A będąc bardziej precyzyjnym, na swój obraz na tle obiektu. Jak się przekonuję następnego dnia, obserwacja ta nie sprawdza się jedynie w przypadku amfiteatru Flawiuszów, potocznie zwanym Koloseum, bo w tej sytuacji obiekt jest zarówno z tyłu, jak i z przodu.

Amfiteatr Flawiuszów, 2017. Fot. Elżbieta Wiącek

W ceremonii *selfie* „ja" zawsze wygrywa z tłem, które niezależnie od swojej historycznej rangi wydaje się przyjmować funkcję atrakcyjnej ramy dla ego. Zważywszy na ten mentalny mechanizm, złą królową z baśni o Królewnie Śnieżce można uznać za *quasi* prekursorkę *selfie*, choć pozbawioną jeszcze możliwości natychmiastowego utrwalenia swego wizerunku. Co ciekawe, rzeczywistą prekursorką fotografii autoportretowej była również arystokratka: Wielka Księżna Anastazja Nikołajewna. Jako nastolatka w 1914 roku wykonała jeden ze swoich pierwszych autoportretów przy użyciu lustra i aparatu Kodak Brownie. Ta rewolucyjna seria aparatów wprowadzona przez Eastman Kodak w 1900 roku miała uczynić fotografię dostępną dla mas, dzięki swojej prostocie i przystępnej cenie zaledwie 1 dolara.

Pionierskie eksperymenty księżnej Nikołajewny mają w sobie jeszcze coś z sokratejskiego niemal dążenia do samopoznania. Klęcząca na krześle dziewczyna wpatruje się bacznie w lustro z absolutną powagą. Nie przechyla głowy ani nie testuje, który typ uśmiechu najbardziej bardziej pasuje jej twarzy. Tłem jej selfie nie jest piękny widok na ważny zabytek. To jej własny pokój, intymna

Wielka Księżna Anastazja Nikołajewna na jednym z pierwszych autoportretów, około 1914 roku. Domena publiczna

przestrzeń. Klęcząca poza i widoczne na twarzy skupienie nadają jej aktowi samopoznania charakteru prywatnego sakramentu. Nie koniec na tym. Nikołajewna wykonała swój autoportret w dobie fotografii analogowej, która nie pozwala na automatyczną konfrontację w utrwalonym obrazem. Aranżacja konfrontacji aparatu z lustrem wymagała pewnego wysiłku. Zyskany w ten sposób efekt to rodzaj aneksu do intymnego pamiętnika z okresu dojrzewania.

Spacerując po uliczkach i placach Rzymu, obserwuję, jak ilość używanych monopodów rośnie wprost proporcjonalnie do atrakcyjności danego miejsca. Obecność sprzedawców dzierżących pęki metalowych kijków jest w takich miejscach już niemal tak naturalna jak sprzedawców owoców czy wody.

1 MARCA 2017, RZYM

Wyczerpuje się bateria do mojego aparatu fotograficznego. Szukam ładowarki w walizce, ale bez skutku. Pytam recepcjonistę, gdzie mogę kupić takie akcesoria, podaje mi adres. Punkt „FOTOAMATOR" jest bardzo blisko hotelu, ale okazuje się, że w poniedziałki pracują od 15:30. Włoska inwencja, jak ominąć wyzwanie poniedziałkowych poranków, mimowolnie budzi mój uśmiech.

Dochodzę do Piazza del Quirinale, skąd niespodziewanie roztacza się spektakularny widok na całą panoramę Rzymu. Na pierwszym, drugim i trzecim planie rozciągają się morelowe kamienice, a na samym czubku, niczym wisienka na

owocowym torcie – kopuła bazyliki św. Piotra – prezent dla miasta od Michała Anioła. Tak bardzo chcę utrwalić tę wizualną niespodziankę, że wyjmuję z torebki aparat, naiwnie wierząc, że uda mi się zrobić chociaż jedno zdjęcie. Naciskam przycisk *on*, ale niestety – w rogu wyświetlacza pojawia się od razu czerwony prostokąt i ekran natychmiast gaśnie. Po chwili moja irytacja uruchamia nieoczekiwane pytanie: dlaczego z taką łatwością uznaliśmy fotografie za główne reprezentacje naszych wspomnień i ekwiwalenty naszych przeżyć? Przecież ludzie przez tysiące lat obywali się bez tego medium. W każdym „turystycznym" mieście lokalni artyści oferują akwarele, szkice i inne obrazy miejscowych *must see*. Niektórzy turyści zatrzymują się przy ich stoiskach, ale niewiele osób kupuje ich prace. Większość woli SWOJE ZDJĘCIA. Co jednak sprawia, że zdjęcie jest MOJE?

Z wyczerpaną baterią w bezużytecznym aparacie przyglądam się zachowaniom innych turystów-fotografów. W większości przypadków naciśnięcie przycisku następuje równie szybko jak pociągnięcie za spust rewolwera w klasycznych westernach. Skoro czas na decyzję może być mierzony w sekundach lub nawet mikrosekundach, co sprawia, że wykonawca zdjęcia uważa je za swoje? Czy sam fakt, że użył własnego palca z unikalnymi liniami papilarnymi czyni to zdjęcie osobistym? Czy po wykonaniu 100 zdjęć dziennie rozpoznałby je wśród innych zdjęć tego samego miejsca wykonanych przez tysiące innych turystów?

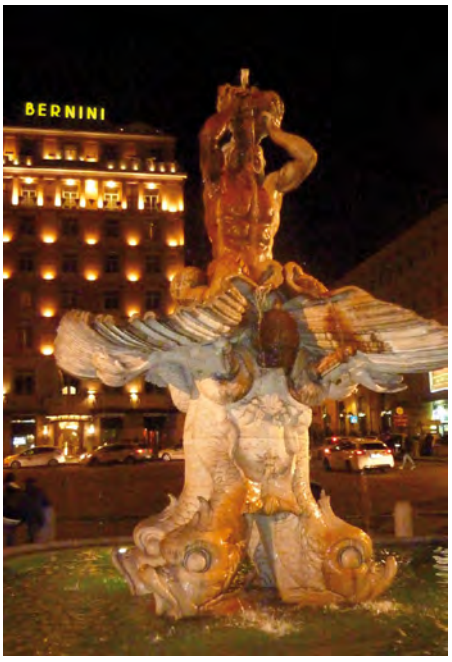
Obserwuję dalej. Dużo większą uwagę przykładamy do zdjęć ze sobą jako głównym aktorem lub kimś z rodziny czy kręgu przyjaciół. W tych przypadkach czas kadrowania lub szukania odpowiedniej pozycji dla siebie i modela wydłuża się od kilkunastu sekund do kilku minut. Nie bez znaczenia jest też oczywiście sam aparat. Taki z długim obiektywem niesie ze sobą komunikat: jestem profesjonalistą, traktuję moją podróż i moje fotografie poważnie. Museo Nazionale Romano. Mężczyzna z aparatem o długiej lufie fotografuje każdą rzeźbę bez wyjątku. Jego sprzęt wydaje przy tym głośny, seryjny dźwięk niczym trzask broni palnej. Rozstrzelany Marek Aureliusz i bezimienny efeb. Rozstrzelana Safona i rzymska elegantka w misternej, spiętrzonej fryzurze. Sfotografowany = zaanektowany. Naciśnięcie migawki to gest zdobywcy. Niepozorny mężczyzna z aparatem fotograficznym zastępuje Aleksandra Wielkiego i pokonuje go dotknięciem przycisku. Obiektyw zastąpił miecz. Zerkam na tabliczkę pod popiersiem. Nie pamiętałam, że Aleksander Wielki żył tylko 33 lata. My dziś spędzamy niemal całą naszą młodość, robiąc szkice do życia, na rozgrzewce do finałowej rozgrywki. Oni żyli od razu, bez próby.

Wychodzę z Muzeum Archeologicznego znokautowana potężnym uderzeniem piękna i historii zaklętych w kamieniu. Piękna archaicznego w zalotnym uśmiechu kurosa, piękna klasycznego i hellenistycznych estetycznych aberracji *Beauty of many kinds…* Zapewne większość tych ludzi pracowicie rzeźbiących w kamieniu draperie, dłonie, oczy, uśmiechy i końskie grzywy nie myślało o sobie jako o artystach. Dziś za artystkę uważa się Rajkowska zamykająca w puszce własne odchody i przez wielu za taką jest uważana. Marcel Duchamp totalnie nabroił, rozwalając misternie budowaną wieżę z klocków z napisem „sztuka". Klocki rozsypały się daleko i trudno mieć nadzieję, że ktoś je pozbiera i zbuduje na nowo. Patrząc na idealny kształt marmurowej dłoni, przez którą prześwieca światło, czuję żal za utraconą niewinnością form i porzuconym już dążeniem do ich perfekcji…

Rzym. Fot. Elżbieta Wiącek

2 MARCA 2017, RZYM

Stare, wiekowe miasta są jak udomowione zwierzęta, wychowywane od pokoleń przez te same rodziny. Pozwolą Ci się zbliżyć do siebie, ale nie zawsze będą się łasić i nie przybiegną na żądanie. Zazwyczaj to Ty musisz wykonać pierwszy gest, ostrożnie i pomału do nich pochodząc. I to od Twojej cierpliwości będzie zależało, czy pozwolą ci się oswoić i do jakiego stopnia, a od łagodności pierwszego gestu, czy nie skryją się za fasadą, by nie pokazać się więcej nawet na odgłos zachwytu i cmokania.



Piazza Barberini, Rzym.
Fot. Elżbieta Wiącek

Piazza Barberini. Stoję z mapą centrum Rzymu, starając się wydedukować, która z 8 ulic odchodzących od placu zaprowadzi mnie do hotelu. Rano i po południu lubię błądzić, przypadkiem odkrywać uliczki, którymi nie planowałam iść, nieraz bardziej malownicze niż główny trakt, a potem zawracać na wytyczoną trasę. Ale kiedy zapada już zmrok, a ja mam za sobą kilkanaście przebytych kilometrów, wolę zmierzać prosto do celu. Moja spontaniczność opada razem ze słońcem.

Rzym. Fot. Elżbieta Wiącek

Zagadka, która z ośmiu ulic gwiaździście odchodzących od placu jest tą właściwą, nie jest prosta: stylowe tablice informacyjne są z kamienia, a nazwy ulic wyryte renesansową antykwą. Nadaje to tablicom stylowego i nobliwego charakteru, ale o zmroku, rozjaśnionym nikłym światłem ulicznych lamp, czyni je praktycznie nieczytelne. Zamiast więc biegać od tablicy do tablicy, analizuję szerokości kątów ramion gwiazdy na planie, dopasowując je do tego, co widzę. Zapominam na chwilę o siedzącym obok na gigantycznej muszli trytonie, który od XVII wieku ocieka wodą płynącą z rogu obfitości. Chociaż pierwszego wieczoru nie mogłam oderwać wzroku od kompozycji Berniniego i stylizowanych delfinów, przechodząc obok niej po raz piąty czy szósty, skupiam się już głównie na celach topograficznych.

Moja samotność wyjazdu służbowego osładzana na przemian *tiramisu* i *panna cotta* spotyka się z samotnością afrykańskich imigrantów, krążących ze swoją handlową ofertą niemal w każdym miejscu, gdzie mogą się pojawić turyści. Nachalni lub nieśmiali, pewni siebie i zagubieni. Łączy ich jedno: ich skromna oferta ograniczona jest możliwościami ciała. Ile przecież można nosić na własnych rękach przez cały dzień? Dominują praktyczne gadżety: *selfie sticki* i *powerbanki*. Ich specyfika jasno definiuje cel turystycznych wypraw: złowić jak najwięcej obrazów. Wieczorem pojawia się oferta romantyczna: naręcza kwiatów proponowane siedzącym przy stolikach czy przechodzącym parom.

Trzeci rodzaj oferty to etniczno-nostalgiczna: bransoletki ze skóry i koralików lub drobne drewniane figurki w stylu afrykańskim. Hitem jest drewniana żaba z grzebieniem na plecach, który w interakcji z drewnianą pałeczką wydaje dźwięki brzmiące dokładnie jak kumkanie i rechot. Razem z dwiema Rosjankami przystaję obok jednego ze sprzedawców. Rosjanki dowiedziały się już od niego, że kumkanie drewnianej żaby przywołuje deszcz i podekscytowane przekazują mi tę informację. Oczywiście po rosyjsku, jak tylko się dowiadują, że jestem z Polski. My, Słowianie, odrzucamy plastikową protezę angielskiego, kiedy tylko się rozpoznajemy. Czarnoskóry sprzedawca z siwą brodą wzbudza zaufanie, a drewniana żaba kumka lepiej niż żywa. Poza tym Rosjanki doszły do wniosku, że 15 euro to niezbyt wygórowana cena, by spróbować własnoręcznie przywołać deszczowe chmury jak dawne szamanki. Kupują.

Afrykańska pamiątka z Włoch? W sumie dlaczego nie, skoro Afrykańczycy widoczni są na każdym kroku, a ich obecność stanowi niezaprzeczalną cząstkę włoskiego etnopejzażu... Ci, którzy awansowali, stoją w luksusowych sklepach, niczym hebanowe rzeźby ubrane w eleganckie garnitury lub uniformy. Są w tej roli idealni. Stoją wyprostowani tak nieruchomo i z tak niewzruszonym wyrazem

twarzy, że jednego z nich wzięłam wczoraj za manekina. Ich twarze o pięknych, regularnych rysach wyglądają jak wycinanki z turystycznego folderu z ofertą pt. *Magiczna Afryka*, wklejone do włoskiej witryny sklepowej. W 1945 roku Roberto Rossellini nakręcił dramat wojenny *Rzym, miasto otwarte.* Tytuł, jaki nadał wówczas swojemu filmowi, teraz nabiera dla mnie nowego znaczenia.

1 MARCA 2017, GODZ. 11.30

Park Trajana. Nazwa wzięła się od zrujnowanego kompleksu łaźni publicznych na wzgórzu Oppius, zwanego kiedyś Termami Trajana, oddanych do użytku w 109 roku. Budynek, poza pomieszczeniami kąpielowymi, basenem i dwoma palestrami – ówczesnymi szkołami zapasów i boksu, mieścił także bibliotekę – co w dzisiejszych obiektach rekreacyjno-sportowych zdarza się bardzo rzadko. W Termach Trajana mieszkańcy Rzymu kąpali się i relaksowali do końca starożytności, dopiero w średniowieczu zaczęto wykorzystywać je jako źródło darmowego budulca. Do dziś zachowały się jedynie dwie półkoliste nisze przeznaczone na dysputy. Nasza nowożytna mentalność, zafiksowana na specjalizacji, nie dopuszcza już kombinacji rekreacji i rozwoju intelektualnego. Już sama próba wyobrażenia sobie w Parku Wodnym biblioteki i salki do filozoficznych dyskusji wydaje się nierealną fantazją.

Ruiny term rozsypane w zielonej przestrzeni są jak nieliczne puzzle ocalałe z dawnego zestawu. Krążę od jednego fragmentu do drugiego, szukając pozostałości *Domus Aurea* cesarza Nerona. Ponieważ termy Trajana wzniesiono na terenach zajmowanych wcześniej przez Złoty Dom, zakładam, że są tuż obok. Kartkując przewodnik, dowiaduję się, że ocalałe fragmenty są już w większości odrestaurowane. Rezydencja w oryginalnym kształcie zajmowała obszar około 100 hektarów. Swetoniusz w *Żywotach cezarów* zachwyca się pokojami jadalnymi, których sklepienia „były wykładane ruchomymi kasetonami z kości słoniowej, aby można było przez otwory sypać z góry na biesiadników kwiaty i pachnidła". Uwagę rzymskiego pisarza przyciągnęła też „okrągła sala jadalna, która stale, dniem i nocą, na wzór wszechświata, obracała się dokoła". Łaźnie w Złotym Domu miały dopływ wody słodkiej, wody z morza i wody siarczanej ze źródeł Albuli. Trafiam na drogowskazy z napisem „Domus Aurea", ale dwukrotnie prowadzą mnie donikąd.

Zamiast 300 pokojów cesarza Nerona odnajduję bezdomność. Tę jawną i tę ukrytą. Gdy tylko, błądząc, zbliżam się do większej grupy zarośli – drzew czy krzewów, okazuje się, że są „zamieszkałe". Bezdomni odsypiają na kawałkach

Park Trajana, Rzym, 2017. Fot. Elżbieta Wiącek

tektury, owinięci w śpiwory lub koce. Ci, którzy już się obudzili, zwijają swoje prowizoryczne łóżka, taszczą je ze sobą lub rozwieszają na ogrodzeniach. Przestaję ścigać miraż Złotego Domu, siadam na chwilę przy fontannie i otwieram znów *Żywoty cezarów*. Kiedy architekt Sewerus skończył pracę nad pałacem, Neron wstrzemięźliwie go pochwalił, mówiąc, że „nareszcie zaczyna mieszkać jak człowiek".

Abstract

ROME – BUSSINESS TRIP

The text describes, in the form of a personal journal, the author's journey to Rome in 2017 as part of the Erasmus+ teachers' mobility program. The account of the stay includes impressions of social behaviors in tourist locations, particularly photographic practices, as well as reflections on the ontology of the image and the relationship between images and reality. The author also pays special attention to traces of the past and the place of migrants in the contemporary ethnoscape of the city.

Keywords: Erasmus Program, Rome, photography, tourism, migration

Peregrynacje międzykulturowe, s. 315–334
https://doi.org/10.12797/9788383683003.20

Adam Żaliński
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
adam.zalinski@uj.edu.pl

CZEKAŁEM NA ZIMĘ. WŚRÓD POLAKÓW W KAZACHSTANIE[1]

Tekst jest wyrazem wdzięczności za wszelką pomoc, którą uzyskałem od prof. Palecznego, kiedy ponad pięć lat temu zaczynałem swoją przygodę z badaniami prowadzonymi wśród Polaków poza granicami kraju.

PODRÓŻ

Wybieram się do Kazachstanu, aby poznać tamtejszych Polaków, którzy w przeważającej mierze są potomkami ludzi wysiedlonych w latach 30. i 40. XX w. podczas kilku wywózek na Wschód. Te pierwsze dotyczyły społeczności polskich „za ruską granicą", Marchlewszczyzny i Dzierżońszczyzny, tzw. Polrajonów sowieckiej Ukrainy i Białorusi. Po wybuchu II wojny światowej Polacy wysiedlani byli ze wschodnich terenów II Rzeczpospolitej, m.in. zachodnich części współczesnej Ukrainy i Białorusi, Białostocczyzny. Duża część z tych, którzy zostali deportowani w latach 40., na skutek porozumień polsko-sowieckich wróciła do

[1] Badania wykonano przy wsparciu finansowym Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych, konkurs na trwałą interdyscyplinarną współpracę badawczą edycja 4, „Zmieniająca się polska tożsamość w Kazachstanie: autoidentyfikacja, miejsce, mobilność i (post) pamięć" w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Polski, przechodząc szlak bojowy z Armią Andersa. Ci, którzy znaleźli się w Kazachstanie w latach 30., mieli mniej szczęścia, gdyż formalnie nie posiadali nigdy polskiego obywatelstwa. Oni przeważnie zostali i musieli układać swoją egzystencję w Związku Radzieckim, początkowo w ekstremalnych okolicznościach. Wszyscy, zarówno przesiedleni przed, jak i w czasie wojny, dzielili równie tragiczny los, począwszy od ograbienia z dotychczasowego życia, następnie trudów wywózki bydlęcymi wagonami kolejowymi, a skończywszy na konieczności podjęcia walki o przetrwanie, kiedy trafili na pusty kazachski step, pozbawieni niemal wszystkiego. W wyniku deportacji musieli się mierzyć z tak podstawowymi problemami jak brak dachu nad głową, głód, choroby i bardzo ciężkie warunki klimatyczne. W efekcie nieludzkich warunków transportu i osiedlenia śmiertelność wśród nich była wysoka. Kolejne dekady funkcjonowania przynosiły poprawę warunków życia, ale też narastającą asymilację, kiedy to na obczyźnie trzeba było egzystować z piętnem ludzi, którym nie można w pełni ufać, i w związku z czym polskość była głęboko skrywana: nie przyznawano się do pochodzenia, zmieniano końcówki nazwisk, a religię praktykowano potajemnie. Najważniejsze jednak, że życie wypełnione było ciężką pracą od samego początku, najczęściej w rozmaitych kolektywnych gospodarstwach rolnych.

To będzie miesiąc w podróży. Mój stan na dzień przed wylotem do Kazachstanu jest raczej nieskomplikowany, bo dominują go zasadniczo dwie myśli i powiązane z nimi emocje. Po pierwsze, stres wywołuje u mnie nowość w postaci prowadzenia badań terenowych w kraju i wśród ludzi całkowicie mi obcych. Chcę się też oswoić z autoetnograficznym nagrywaniem własnych wypowiedzi, a przecież zwykle nie mówię sam do siebie. Muszę być wobec siebie całkowicie szczery i oswoić się z urządzeniem (telefon z dyktafonem). Najlepiej, żebym się przed sobą otworzył. To tylko urządzenia – tak powinienem je traktować. Więc zastanawiam się zwyczajnie, czy te badania wyjdą. Po drugie, boję się przyziemnych rzeczy: kazachskiej zimy – nastającej znienacka zwłaszcza na północy kraju, i przeciążenia bagażem. Dla dodania sobie otuchy myślę o krajobrazie: stepie, górach, pociągu, wsi, mieście, marszrutce. Palcem po mapie właściwie nie jeżdżę, bo już wcześniej robiłem to wiele razy. Do tego, przyznaję to szczerze, obawiam się samotności. Nigdy jeszcze nie byłem sam tak daleko.

Przed wyjazdem przebywam krótko w rodzinnej miejscowości w świętokrzyskim, gdzie finalizuję sprzedaż domu po pewnej bliskiej i jednocześnie dalekiej mi osobie. Co za niewdzięczne zajęcie w przeddzień tak ważnego przedsięwzięcia. Nie można skupić się w pełni ani na jednym, ani na drugim. Doświadczam jednak przede wszystkim tego, jak silnie emocjonalnie przeżywają to, że lecę,

niektórzy moi bliscy. Prawie jakbym jechał na zesłanie. To miejsce, Kazachstan, tak jak cały Sybir, działa wszystkim na wyobraźnię. W Tarnowie żegnam się z dziećmi i żoną, która była wspaniałomyślna i praktyczna, bo zaopatrzyła mnie w lokalne gadżety-suweniry, co bym mógł je rozdawać na miejscu. Potem okaże się, że z tymi polskimi pamiątkami to ciekawa sprawa. Właściwie nie z tymi ode mnie, ale z takimi, które miejscowi Polacy dostali od dwóch kobiet. Przyjechały one do „polskich wsi" nad Iszymem, nie tak daleko od Astany, kręcić film dokumentalny.

Jestem w Tarnowie-Mościcach. O 13:24 odjeżdża mój pociąg. Wcześniej, po wyjściu z domu, pożegnałem się z sąsiadem, na którego przypadkowo trafiłem. Powiedział, że wyglądam jak terytorials i życzył mi powodzenia. Faktycznie, jestem trochę objuczony, ale nie jest bardzo ciężko. Plecak jest wręcz lekki. Przypominają mi się stare czasy studenckie, kiedy ten właśnie plecak był ze mną na niemal każdym wyjeździe. Kraków, Dworzec PKP. Mój pociąg jedzie do Trójmiasta, a ja wysiadam w Warszawie Zachodniej, a potem na Lotnisko Chopina. Tam spokój, wygodnie, bez tłumu i jakiegokolwiek pośpiechu. Spikerka-automat oznajmia, że lecimy do Nur-Sułtanu, czyli jakby cofamy się w czasie, bo stolica Kazachstanu znów od 2022 roku nazywa się Astaną[2]. Samolot jakoś nie chce odlecieć zgodnie z planem i siedząc w fotelach, czekamy chyba z godzinę. Opóźnienie związane jest z tym, że zarządzający ruchem lotniczym gdzieś nad Bułgarią muszą sobie poradzić z natłokiem maszyn w powietrzu (to echa wojny na Ukrainie), a nad Azerbejdżanem spodziewane są turbulencje. Rozglądam się wokół. Współpasażerowie Kazachowie, których jest chyba najwięcej na pokładzie, stonowani, uśmiechnięci, unikają kontaktu wzrokowego, ale zwracają na ciebie uwagę w takim serdecznym sensie i na przykład ustępują miejsca, kiedy trzeba. W końcu lecimy. Jest chyba wpół do pierwszej w nocy. Po jakimś czasie zasypiam i budzę się dokładnie w tym momencie, by zobaczyć to, co zostało z Morza Aralskiego na północ od granicy kazachsko-uzbeckiej. Dostrzec można jakby kałuże i coś, co wygląda na biały osad – to wszystko, co zostało z Aralu w tym miejscu. Podobno po kazachskiej stronie udało się częściowo zatrzymać regres i wody gdzieniegdzie nawet przybywa. Przespałem dwa poprzednie morza (Czarne i Kaspijskie), ale przecież było ciemno i nie mogłem się obudzić w lepszym momencie, bo świeci już poranne słońce. Przypomniało mi się, co

[2] Astana jak niejedno miasto w tej części świata wielokrotnie zmieniała nazwę: 1824–1961 Akmolińsk, 1961–1992 Celinograd, 1992–1998 Akmoła, 1998–2019 Astana, 2019–2022 Nur-Sułtan, ponownie od 2022 roku – Astana.

pisał Wojciech Górecki (2024) – że wszyscy winią za tę katastrofę sowieckie sny o potędze uprawy bawełny, ale przecież nawadniano także pola ryżowe. Więc nie tylko produkcja ubrań, ale i chęć wyżywienia ludzi doprowadziła do tej ogromnej katastrofy. Co więcej, gdy wody zniknęły, do prac zabrali się archeolodzy i znaleźli dowody na to, że wody w naturalny sposób opadały i podnosiły się w przeszłości. Ale długo o tym nie myślę, niebawem lądowanie.

Przyziemiliśmy na lotnisku w Astanie z opóźnieniem. Pomyślałem wtedy o dwóch rzeczach. Po pierwsze, czuć przestrzeń. Bardzo chciałem doświadczyć kazachskiego krajobrazu. Po drugie, pewnie dwa i pół roku temu Ruscy tu lądowali ze swoimi sołdatami i z całym tym żelastwem. Próbowałem to sobie wyobrazić. Protesty ze stycznia 2022 roku, początkowo wywołane uwolnieniem cen gazu LPG, miały u swoich podstaw ogólną sytuację w kraju, w tym problem braku reform politycznych, korupcję i nepotyzm, naznaczyły się bardzo krwawo w historii najnowszej Kazachstanu. Interwencja państw OUBZ[3] pomogła, kiedy prezydent Kasym-Żomart Tokajew chciał utrzymać sytuację w ryzach. Jak się potem okaże, spotkani Polacy prawie nie wiedzieli o zewnętrznej interwencji. Po prostu wyłączono Internet, panował deficyt informacyjny.

Po wylądowaniu wszystko, co zwykle dzieje się w takiej chwili na lotnisku (kontrola paszportowa i odbiór bagażu), przebiegło bardzo sprawnie i po kilkudziesięciu minutach byłem już przed budynkiem terminala. Jak w wielu miejscach taksówkarze próbują naciągnąć przyjezdnych. Zachęcają, komplementują, a jak ktoś z miejscowych przypadkiem ujawni ich plan (naciągania), to hardo stają w szranki. W moim przypadku zrobiły to dwie stewardessy z kazachskich linii lotniczych (same czekały na autobus, który według taksówkarza miał nie jeździć), które szybko powiedziały mi, że proponowana kwota jest wygórowana. Wtedy to krewki kazachski taksówkarz zaczął się kłócić i najwyraźniej miał do nich pretensje, że są po mojej stronie, a przecież jestem obcy. Chciał ode mnie na początek dziesięć, potem osiem tysięcy tenge. Bilet autobusowy kosztuje sto dziesięć.

W Astanie wspaniała pogoda. Po ponad półgodzinnej podróży autobusem idę do hotelu przez park. Miasto wygląda tak, jak się spodziewałem. Jest supernowe, megalomańskie, zadbane, czyste, ale przy tym monotonne. Czasem jest tu też okropnie zanieczyszczone powietrze. Jakże ono inne w porównaniu do Ałmaty, dawnej stolicy, którą jeszcze odwiedzę podczas tego wyjazdu – miasta jakby

[3] Organizacja Układu o Bezpieczeństwie Zbiorowym, również ODKB, ОДКБ – Организация Договора о коллективной безопасности.

europejskiego, bardzo zielonego, choć też borykającego się z problemem smogu. Astana to wielki plac budowy, gdzie niełatwo poruszać się pieszo (ze względu na odległości i na to, że na obrzeżach standardowo chodnik urywa się w mało przewidywalnym miejscu). Czuć, że wiele aut jeździ na LPG. Nie dziwią protesty ze stycznia 2022 roku wywołane m.in. podwyżką cen tego paliwa. Astana to miasto samochodów, a ja chętnie widzę tu siebie jako kierowcę – na razie oczyma wyobraźni. Samochody to taki fajny temat, uniwersalny, nadający się do zagajenia rozmowy. Część z tych aut, które jeżdżą po kazachskich drogach, można spotkać w Europie, ale nie wszystkie. Królują auta chińskie, koreańskie, japońskie, amerykańskie i rosyjskie. Chińskie wozy wyglądają często na kopie znanych mi modeli innego pochodzenia. Duże pojemności benzynowych silników, zagazowane duże SUV-y. Tutaj auto to konieczność. Często trzeba się przemieszczać na duże odległości. Duża część centrum architektonicznie trochę przypomina mi warszawską Wolę, inne fragmenty miasta – Wilanów. Niektóre miejsca wyglądają jak zerżnięte. Toczka w toczkę. Tylko kto od kogo podejrzał? Architekci projektujący wiele astańskich budynków pochodzą z Zachodu, ale również z innych bogatych krajów świata. Pomimo swojego przepychu i bogactwa budowli Astana wydaje się opustoszała, jakby pozbawiona życia, nie licząc ruchu ulicznego. Odnośnie religii – na pierwszy rzut oka nie widać, że to kraj muzułmański. Meczety owszem są, w Astanie przykuwają uwagę przede wszystkim te wielkie, ale religia nie wydaje się tak wszechogarniająca jak w innych krajach z dużą liczbą wyznawców Allaha. Koło meczetu Abu Nasr Al-Farabi widziałem kobietę ubraną od stóp do głów – rzadki widok ortodoksji. W środku świątyń wyczuwalna siła narodu kazachskiej braci – Kazachowie są tam obecni i praktykują. Na zewnątrz nawoływania z meczetu są skromne, w porównaniu choćby do Turcji. O związkach z Turcją przypomina natomiast pomnik Atatürka. Do tej pory nie widziałem za dużo tych związków kazachsko-tureckich, a tu proszę – jest pierwszy. Panturkizm jest ideologią identyfikowalną w różnych obszarach życia w innych krajach regionu, jego znaczenie we współczesnym Kazachstanie jest raczej skromne. Natomiast charakter wielu miejsc w przestrzeni publicznej tworzą etniczne odniesienia, w tym charakterystyczne, czasem wyszukane wzornictwo. Panuje tu zresztą – gdy chodzi o ten aspekt różnorodności kulturowej – różnorodność religijna. Choć w samej Astanie nie ma, zdaje się, zbyt dużo innych świątyń poza meczetami, to nad rzeką Ak-Bulaq, która jest południową granicą dzielnicy Bajkonur i wpada do głównej rzeki – Iszymu, stoi archikatedra katolicka oraz grekokatolicka świątynia ukraińska. Cerkiew była zamknięta, a do kościoła mogłem wejść swobodnie. W środku m.in. portret ks. Władysława

Bukowińskiego, błogosławionego Kościoła katolickiego, człowieka o niebywałej biografii, więźnia łagrów, bardzo zasłużonego poprzez swoją heroiczną posługę tutejszym wiernym, w tym wysiedlonym Polakom.

Astana. Fot. Adam Żaliński

Natomiast astańskie parki nie są takie, do jakich przywykliśmy w Europie. Wyczuwalny jest zapach drzew, posadzonych nieco chaotycznie, jak popadnie, a w innym miejscu jak od linijki, ale wszystko jest zadbane – trawa przycięta, gałęzie drzew też – i wszędzie panuje porządek. Dominują brzozy, ale dużo jest też sosen. Drzewa niskie, jakby karłowate, mają nie więcej niż dziesięć lat. Wrażenie trochę jak w tajdze. Wyraźnie to czuję, że jest inaczej. W parku ludzie się teraz przechadzają nie tylko po chodniku, ale i po trawie. Szukają przyrody, chcą być bliżej niej. To chyba szczególnie ważne wśród tych betonów, marmurów i stali miasta. Dopiero drugi raz dostrzegłem parę młodych ludzi. Jak czule się obejmowali. Wczoraj też spotkałem prawie w tym samym miejscu szczęśliwych w uścisku. On taki opiekuńczy, ona – w pełni oddana. Prawie na nich wlazłem, bo już dawno było ciemno w tym parku. Trochę się przestraszyli, rozluźnili nieco uścisk i spokojnie poszli sobie.

W Astanie i niedaleko niej mam zaplanowanych kilka spotkań i wywiadów, ale przede wszystkim chciałem zajrzeć na ogólnokrajowe forum kazachskiej Polonii, które odbywa się dokładnie w dniu mojego przylotu. Spóźniam się na nie, bo i samolot był po czasie. Docieram w porze obiadowej, za późno by

przysłuchiwać się obradom, ale w porę, aby spotkać ambasadora (dokładnie chargé d'affaires) i umówione grono miejscowych Polaków. Po obiedzie wyjedziemy razem do jednej z polskich wsi na północ od stolicy. Tymczasem po drodze jeszcze Astana, Pałac Pokoju i Pojednania. Budynek znany ze swojego wyglądu (piramida) i funkcji (miejsce spotkań m.in. światowych przywódców religijnych). Jeden z najpiękniejszych zachodów słońca w moim życiu. Krajobraz miasta ze stepem w tle końcem dnia jest powalający. Jest już ciemno, ale widać, że ta reprezentacyjna budowla jest nieco zapuszczona. Może nie tyle sam pałac, ile jego otoczenie. Jest to dosyć zaskakujące choćby dlatego, że w Astanie wiele miejsc położonych nawet na uboczu jest bardzo zadbanych, wręcz sterylnych. Tu puste przestrzenie między płytami chodnikowymi, z których wyrasta dość bujna trawa. Gdzieniegdzie liszaje na ścianach. Z parku i spod samej piramidy rozciąga się widok na pałac prezydencki Ak Orda po drugiej stronie Iszymu.

Pałac prezydencki Ak Orda w Astanie o zachodzie Słońca.
Fot. Adam Żaliński

Kolejnego dnia przyłączył się do mnie podczas wizyty pod Ak Orda pracownik służb kazachstańskich o imieniu Daurien pochodzący z północnego Kazachstanu. Mimo że był w pracy, okazywał wyraźną ciekawość. Okazało się, że jego dobry przyjaciel ma na imię Piotr i jest kazachstańskim Polakiem. Przy okazji dowiedziałem się, że w tych akurat służbach pracuje sporo osób polskiego pochodzenia. Nagraliśmy wideo-pozdrowienia dla kolegi i spotkanie przebiegło w bardzo miłej atmosferze. To jednak kontrast w stosunku do tego, co było

wcześniej i potem. Mam tu na myśli miejsce, w którym się znalazłem. Właściwie cały deptak od wielkiego namiotu – centrum rozrywkowo-handlowego Chan Szatyr na zachodzie miasta – do pałacu Ak Orda na wschodzie to dość dobrze rozplanowana przestrzeń. Przemieszczając się wzdłuż, mijamy m.in. wieżę Bäjterek, jeden z symboli miasta, a przed samym pałacem następuje rodzaj kulminacji w postaci dużego pustego placu. Nie spotkałem w jego okolicy nikogo prócz osób dbających o zieleń oraz Dauriena wraz z kilkoma kolegami po fachu. Teren ten jest odczłowieczony, niegościnny, pokazuje dystans władzy w stosunku do poddanych (tak, to tutaj właściwe słowo). Trudno znaleźć np. dorosłych Kazachów, którzy podchodzą z dziećmi, aby pokazać, gdzie pracuje prezydent. To nie ten typ kraju, władzy i relacji.

Wieczór. Powietrze koszmarne. Smog jest niemiłosierny. Ruch samochodowy ogromny. Jestem około 2 km w linii prostej od wieży Bäjterek, na jednej z bocznych ulic, gdzie nie ma chodników lub czasem są, ale natychmiast się urywają. Muszę przeciskać się między krzakami albo między wolno jadącymi lub stojącymi w korku autami. Kierowcy teraz trochę ostrożniej jeżdżą, ale częściej używają klaksonów. Uliczka domów jednorodzinnych, małych warsztatów i innych biznesów. Jakieś 100–150 m ode mnie na lewo wieżowce. Na prawo wieżowców na razie nie ma. Ciekawe, czy – a raczej – kiedy te nieduże domki ustąpią wielkomiejskiej zabudowie, choć wyglądają na całkiem nowe. Obranie właściwej drogi w tych warunkach wymaga ode mnie chwili zastanowienia. W zasięgu wzroku pojawił się znany mi budynek – charakterystyczny wieżowiec. Wygląda trochę jak najlepszy przykład socrealizmu z Moskwy, w typie gmachu Uniwersytetu im. Łomonosowa. To ułatwia mi orientację. Po dłuższym czasie docieram do hotelu.

Innym razem wybieram się poza stolicę do północno-wschodniej części kraju. Dworzec kolejowy Astana 1, północ miasta. Pociągów na rozkładzie nie ma dużo, w ciągu dnia jest właściwie pustka. Przy okazji widziałem jeszcze inną starą część miasta, dość zapuszczoną, a okolica, po której jeździliśmy, według słów mojego przewodnika-kierowcy była zamieszkana przez Ujgurów lub Dungan, a może też inne mniejszości. Przy okazji znalazłem przynajmniej jeszcze jedno źródło smrodu gazowego w tym mieście. To instalacje techniczne przesyłające gaz. Zaraz na dworcu spotkałem Francuza o imieniu Manuel, który w Azji Centralnej szuka Szambali[4]. Przyjechał do Kazachstanu starym kamperem Fiat

[4] Legendarna buddyjska kraina, duchowy raj, zagubiony gdzieś na rozległych terenach Azji, od Tybetu, Indii, po Mongolię czy jeszcze inne tereny.

Ducato, w którym uległa awarii skrzynia biegów. Teraz planuje dalszą podróż do Mongolii, bo tam spodziewa się wpaść na ślady legendarnej krainy. Potrzebował pomocy w dalszym planowaniu podróży. O swoim celu mówił z wielkim natchnieniem, jakimś ezoterycznym rozedrganiem, ale i z zainteresowaniem wysłuchał o tym, co ja tu robię. Spędziliśmy razem ze dwie godziny i chyba skończy się na tym, że poleci samolotem do Ułan-Bator, choć rozważaliśmy podróż przez Chiny lub przez Rosję. Uff... trzeba mieć siłę, aby podróżować. Te widoki i rozmowy wywołują we mnie silne przeżycia. Nagle poczułem zmęczenie, a przecież z godzinę temu wypiłem kawę... Może jakieś napięcie ze mnie schodzi? Miałem robić papierkową robotę dla Rusłany, szefowej lokalnych struktur polonijnych w Pierwomajce, wsi nie tak daleko od Astany. To jednocześnie moja brokerka kulturowa. Dom Polski w Pierwomajce potrzebuje finansowania z Polski, trzeba wypełnić formularze z tym związane.

WSTĘP

Po kilku spotkaniach z astańską Polonią wybieram się na dłuższy pobyt do wsi Pierwomajka, oddalonej o około dwie godziny jazdy, czyli 100 km na zachód od stolicy. Jadę tam wcale nie najstarszą Ładą z dwoma tutejszymi Polakami, ojcem i synem. Jest późne popołudnie, a podróż upływa przyjemnie. Po raz pierwszy mam okazję przyjrzeć się dokładniej, jak wygląda step. Teraz jesienne kolory są bardzo bure i jakby przykurzone. Podobno step najlepiej wygląda na wiosnę, kiedy króluje zieleń traw oraz niezliczone kwiaty o różnych kolorach. Tymczasem z radia dobiega ruskie disco, a pod lusterkiem wstecznym dynda podwieszona wstążka św. Jerzego[5]. W aucie jest też poutykanych kilka religijnych symboli, między innymi miniaturowe podobizny świętych ikon. Kiedy dodamy do tego koszulkę młodego z napisem „POLSKA" na plecach oraz pytania o wojnę na Ukrainie czy stosunek Polaków w Polsce do Rosjan zadane mi przez starszego, sytuacja zaczyna się robić co najmniej frapująca. Moi towarzysze nie kryją sympatii prorosyjskich. Okazało się potem, że ten T-shirt to suwenir przywieziony przez dwie kobiety, które przyjechały niedawno z kraju kręcić dokument o miejscowej społeczności polskiej.

[5] Oficjalnie rosyjski symbol walki z nazizmem, jednak w wielu innych kontekstach, w tym w Ukrainie, to znak rosyjskiego nacjonalizmu i separatyzmu.

Droga. Fot. Adam Żaliński

W Pierwomajce będę mieszkał w Domu Polskim przez niecałe dwa tygodnie. Na miejscu okazuje się, że jest tu Pan Ryszard z Polski, którego pomoc będzie w kolejnych dniach nieoceniona. W latach 90. przez około dekadę był on nauczycielem języka polskiego w okolicznych wsiach. Teraz przyjechał w odwiedziny, a właściwie należałoby powiedzieć – odbywa podróż sentymentalną. Pan Ryszard jest już w wieku, kiedy taka podróż jest sprawą bardzo poważną, przekroczył 80 lat. Ma jednak mnóstwo energii, co koresponduje z tym, że to trochę obieżyświat, bo mieszkał m.in. w Meksyku czy Stanach Zjednoczonych. Niemal bez przerwy przez kolejne dni będzie mi opowiadał o swoich doświadczeniach w pracy nauczyciela-polonisty. Jego wgląd w zmieniającą się sytuację tutejszej polskiej społeczności jest dla mnie bardzo istotny. Jak później sam się określi, jest starym komunistą, co nie przeszkadza mu na przykład z szacunkiem podchodzić do kwestii wiary miejscowej ludności. Dla mnie najważniejsze były jego niezliczone trafne obserwacje. Śmiem twierdzić, że to on przedstawił mi tutejszy mikrokosmos. Gościliśmy razem w kilkunastu domach. W większości rozdawaliśmy zdjęcia, które Pan Ryszard zrobił wiele lat temu. Obserwacje mojego brokera obejmowały dużo więcej spraw niż życie tutejszych Polaków. Dotyczyły też owych dwóch młodych kobiet, które przyjechały razem z nim z Polski, aby kręcić film dokumentalny. Zaraz po moim przybyciu poprosiły one Pana Ryszarda o to, aby przypadkiem nie służył mi jako przewodnik po Pierwomajce i okolicy. Obawiały się chyba, że będę stanowił konkurencję dla ich działań. Ciekawy przykład tego, co się czasem dzieje z ludźmi za granicą, choć ten warunek wcale nie jest

najważniejszy. (Niemniej widzę analogię do historii rozgrywających się po rozszerzeniu Unii Europejskiej, kiedy media obiegały informacje o stosunkach panujących między polskimi imigrantami zarobkowymi szukającymi pracy w Wielkiej Brytanii czy Irlandii, którzy bali się „wewnętrznej konkurencji" i usilnie ją na różne sposoby zwalczali. Jak widać, zjawisko jest uniwersalne, gdyż proceder nie dotyczy tylko zmywaka, ale i innych zawodów. *Homo homini lupus est*. Jak to błyskotliwie ujęła moja koleżanka z pracy, opisując całkiem prawdopodobny przebieg wydarzeń, ale obejmujący kontekst naukowy związany z moimi planami badawczymi: „Adam, uważaj, teren obsikany!").

Wracając do kazachstańskich realiów, Pan Ryszard opowiadał oczywiście wiele o życiu we wsiach nad Iszymem zaraz po deportacji i pomocy udzielonej nowo przybyłym ze strony Kazachów. Mówił też o 8 językach we wsi, o 40 – w rejonie i ok. 100 – w obwodzie („Stalin tu nagrał wszystkich"). O tutejszym alkoholizmie i znalezieniu zamarzniętego człowieka w stepie. O śmiercionośnym buranie[6], kiedy ludzie tracą orientację i giną z wyziębienia w swoim obejściu (o takich tragicznych okolicznościach słyszałem wielokrotnie jeszcze w Polsce, od innego nauczyciela języka polskiego z Pierwomajki, Pani Marii z Bochni).

Pan Ryszard, człowiek instytucja.
Fot. Adam Żaliński

[6] Śnieżna zamieć stepowa, również bardzo silny wiatr.

O niebezpiecznych wilkach, które zimą atakują nie tylko zwierzęta gospodarskie, ale i ludzi (podobne historie usłyszę jeszcze kilkukrotnie w różnych częściach kraju). O kościele w Kamyszence, który jako jedyny w okolicy został zbudowany przez Polaków, przede wszystkim kobiety. O tablicy pamiątkowej poświęconej tutejszym żołnierzom Polakom, którzy zginęli podczas II wojny światowej. Losy polskich żołnierzy z okolicznych wsi wydają mu się szczególnie bliskie. Jeszcze w latach 90., jadąc do Kazachstanu pociągiem, przywiózł ze sobą litery tworzące napis na tablicy pamiątkowej: „Nikt nie jest zapomniany, nic nie zapomniano". W tym samym czasie z okolicznych wsi około trzydziestu osób wyjechało na studia do Polski. Choć wydaje się to może niemało, to przy skali niemieckiej reemigracji (Niemcy byli deportowani masowo nieraz w te same okolice co Polacy) jest kroplą w morzu. Trzeba jednak pamiętać, że „razem z Niemcami wyjechało dużo Polaków. Polacy najpierw się żenili między sobą. No ale po wielu latach wszyscy byli szwagrami we wsi. To szukali innych białych. I najwięcej było Niemców. I Polka żeniła się z Niemcem. Pojechała do Niemiec. Polak żenił się z Niemką i wyjechał do Niemiec. A dlaczego oni się żenili? Bo oni nie znali okropieństw wojny. Nie wiedzieli nic o Oświęcimiu, o mordach, o łapankach i takie. I to byli tacy najbliżsi sąsiedzi". Słucham o domach różnych nacji, o postępie cywilizacyjnym, który od dekad dokonuje się na tych terenach, ale też ludobójstwie Kazachów dokonanym przez Sowietów. O relacjach polsko-kazachskich. O koloniach, które pomagał organizować dla miejscowych dzieci w Polsce i o Wigiliach w ojczyźnie. Jak najwięcej ludzi ściągnąć z Polski w odwiedziny do Kazachstanu, aby nawiązywać kontakty. O rasizmie w niepodległym Kazachstanie. O braku języka polskiego w szkołach, tam gdzie kiedyś był nauczany. O wielu sprawach opowiada bardzo spokojnie, ale gdy porusza sprawę braku języka polskiego w kościele, pojawia się określenie „pełna rusyfikacja". O repatriacji Polaków i Kościele katolickim mówi tak: „Kościół jest przeciwny emigracji [z Kazachstanu do Polski]. Jak skończą się wierni [głównie potomkowie deportowanych Polaków], to skończy się Kościół". Mówi, że niektóre kobiety rezygnują z uczestnictwa we mszy świętej w języku rosyjskim, gdyż wolą się same modlić po polsku w domu (zwykle to jedyny kontekst używania języka przodków). W takich okolicznościach w pewnej wspólnocie liczba wiernych spadła z piętnastu do trzech.

Dni upływają mi na obserwacji i wywiadach. Któregoś razu wybieram się na cmentarz w Pierwomajce. Bardzo zadbany, duża liczba pięknych nagrobków, stare zapadające się w ziemię krzyże z pochówkami prawdopodobnie z lat 30. i 40. XX w., ale tego pewien nie jestem. Na wielu grobach umieszczono zdjęcia zmarłych. Cmentarz jest chrześcijański, dużo na nim pochowków katolickich,

wiele też prawosławnych. Sporo grobów ludzi o mieszanym pochodzeniu etnicznym. Dużo polskich nazwisk, co oczywiście nie dziwi. Niedaleko wejścia stoi coś na kształt niewielkiej kaplicy. Sztuczne kwiaty zdobią niejeden pochówek, widać mniej zniczy niż u nas, czasem na grobach leżą talerzyki. Wybieram łyżką do woreczka trochę ziemi z cmentarza. Zabiorę ją dla Związku Sybiraków w Tarnowie.

ZWYKŁA NIEDZIELA

Niedziela, po mszy w Pierwomajce odprawionej w budynku nazywanym nieraz domem modlitwy, bo faktycznie wygląda jak duży dom, nie kościół. Jest bardzo schludny, na mszy odprawianej po rosyjsku można tu spotkać prawie same starsze kobiety. Przed liturgią jedna pieśń śpiewana jest po polsku, inna – po ukraińsku, poza tym dominuje rosyjski. Księdzu pomagała zakonnica, z którą zdołałem zamienić kilka zdań podczas obiadu po mszy. Oboje dość szybko pojechali dalej, podejrzewam, że do kolejnej parafii czy placówki. Byli bardzo, bardzo zdawkowi. Po prędko odprawionej mszy, kiedy ksiądz indywidualnie błogosławił, a ludzie chyba zbyt wolno podchodzili pod ołtarz, widać było u niego zniecierpliwienie. To kompletnie inny obraz pracy w parafii niż u księdza, którego poznałem pierwszego dnia w Kazachstanie, podczas krótkiego wyjazdu do Pietrowki, innej wsi w centralnej części kraju, gdzie zamieszkują Polacy. Tu widoczny był brak zaangażowania. Co można powiedzieć o ludziach, których obserwowałem podczas mszy? Są nieufni, jest między nami dystans. Przy obiedzie poczułem się przytłoczony. Siedziałem z grupą około trzydziestu starszych kobiet. Nie było tam Rusłany, która swoimi działaniami, a czasem tylko obecnością, otwierała przede mną tutaj, w Kazachstanie, wiele drzwi. Atmosfera była jednak sympatyczna, może po prostu miałem zbyt dużo oporów w mówieniu po rosyjsku? Co prawda wódka wypita ubiegłego wieczoru w rodzinnym domu Rusłany rozwiązała mi język, ale moje rozmówczynie były dużo bardziej wymagające (zastrzegam, że w niedzielne południe nie byłem na żadnym kacu). Chyba jednak czułem się obco – długi stół i taka liczba osób to było ponad mój limit. Potem, w kościele zapytałem grupkę dzieci o możliwość zrobienia im zdjęcia, wszyscy mieli nie więcej niż dziesięć lat. Odmówiły, co mnie zaskoczyło – dzieci niedające się sfotografować? To ostatecznie potwierdziło panującą tu nieufność. Wiedzieli przecież, kim jestem, bo mieszkałem w Domu Polskim należącym do wsi już z tydzień i zdążyłem poznać pewnie kilkanaście osób. Mam poczucie, że co bardziej otwarci ludzie skupiają się jednak przy Domu Polskim. To ciekawe samo w sobie.

Kilka uwag po wizycie w kościele w Pierwomajce. Pierwsza: widzę sens długotrwałych badań terenowych – przy krótkim pobycie w terenie absolutnie nie ma szans na zdobycie zaufania w przypadku takim jak tu. Zbadanie zjawiska oporu – to jest dobry pomysł. Przydałaby się jakaś synteza tego zagadnienia, bazująca na badaniach terenowych wśród Polaków w Kazachstanie. Druga: refleksja pozytywna – po tym, co zobaczyłem dziś w kościele – silnie skonsolidowana społeczność. Kolejna refleksja z mojego dyktafonu, nagrana po mszy w Pierwomajce:

> To nie jest już chyba społeczność Polaków. To jest gdzieś, gdzieś się tli. Ta religia, to wyznanie wyróżnia, głównie te kobiety. Z kobietami dziś miałem do czynienia. Nie pierwszy raz się nad tym zastanawiam, czy to są Polacy. To poczucie w nich przecież jest, nie chcę im tego odbierać. Jednak skala rusyfikacji na poziomie mentalnym i na poziomie praktyki językowej jest ogromna. Ci ludzie praktycznie polskiego nie używają; a od pewnego czasu na skutek decyzji władz kościelnych – podejrzewam – te msze nie są po polsku, mają być pewnie po rosyjsku, żeby Kościół były bardziej uniwersalny, a nie narodowy [potwierdziły to wywiady przeprowadzone później], ale efekt uboczny jest taki, że naszego języka już tu wiele nie ma. Śmiem twierdzić, że nie ma go praktycznie wcale, chyba że gdzieś w zaciszu domowym, od czasu do czasu polski w którymś z domów jest używany. Ale chyba tylko tyle. No więc poczułem się dziś obco tu.

To nie tylko efekt braku języka polskiego, ale tego dystansu po mszy w kościele. Dystans i opór są obecne przy próbie wejścia w grupę – stanowi to istotne wyzwanie takich badań. Warto również dodać, że młodzież w Pierwomajce – sam naliczyłem regularne pojawianie się na lekcjach kilkunastu osób – uczy się polskiego sumiennie (więc to zmienia całościowo ocenę sytuacji), choć w czasie mojego pobytu okazało się, że na stanowisku przysyłanego z Polski nauczyciela języka polskiego będzie w najbliższym czasie wakat. Zachwiana jest więc ciągłość kształcenia w sytuacji, kiedy przynajmniej część z tych młodych osób zbliża się do decyzji o wyborze kierunku studiowania na polskiej uczelni wyższej.

Z KAUKAZU DO KAZACHSTANU

Nadal Pierwomajka. To już ponad tydzień mojego pobytu. Zbliżam się do cmentarza muzułmańskiego, który jest oddalony od innych zabudowań, kompletnie zagubiony w stepie. Kurz na drogach i w samym stepie jest wszechobecny. A tak

przy okazji, jak ciało reaguje na step? Rano miałem zakrwawione usta. To bardzo suche powietrze spowodowało, że popękały mi wargi. Wiatr wyciska łzy z oczu. A trzeba dodać, że warunki, w jakich odbywałem swoją podróż, i tak były bardzo łagodne. To jeszcze nie ciężka, kazachska zima. Choć pogoda zmieniała się dosłownie na moich oczach. Zrobiło się chłodniej, w nocy i nad ranem regularnie są już przymrozki. Doglądam bacznie ognia w piecu w kuchni, choć trzeba przyznać, że dom ma grube ściany, a tylko część nowych okien można otworzyć, więc są szczelne. W środku jest przytulnie i ciepło.

Wróćmy jednak do cmentarza. Jest tu mniej grobów niż na cmentarzu chrześcijańskim (lub jak usłyszałem od miejscowych – cmentarzu białych) i jest trochę bardziej zaniedbany, skromniejszy, choć z odgłosów wnioskuję, że przynajmniej część terenu jest właśnie porządkowana – trwa koszenie trawy. Chwilę temu przyszła mi do głowy myśl: jakie mam szczęście, że moi rodzice dali mi piękne imię. Dlaczego piękne? Bo wyznawcy wszystkich głównych monoteistycznych religii na tym świecie traktują mnie jako swojego. W Turcji nad Bosforem w Rumelifeneri menedżer kempingu, spoglądając w paszport, powiedział do mnie: „Jesteś Adam. Jesteś ojcem nas wszystkich". Kiedy w Astanie na Bäjterek kazachska rodzina dowiedziała się, jak mam na imię, zauważyli: „Adam to też muzułmańskie imię". W prosty sposób zbliża mnie ono do tych ludzi, mogę być tylko wdzięczny rodzicom, choć oczywiście nie mieli intencji aż tak włączyć się w dialog międzykulturowy. To czysty przypadek. Chwilę przed wejściem na cmentarz przypomniałem sobie te międzykulturowe historyjki.

Na cmentarzu fotografowałem groby, rozmawiałem z miejscowymi. Mężczyźni zajęci byli pracą, dlatego tym razem rozmawiałem więcej z kobietami. Były to Czeczenki, Inguszki i Kazaszki. Ich dom modlitwy jest na tej samej ulicy co Dom Polski. Zapytały mnie o imię i oczywiście natychmiast stwierdziły, że jest to muzułmańskie imię. Opowieści tych ludzi to w większości znów tragiczne historie wysiedleń. Ważna rzecz: trzeba tu mieć coś na głowie. Zorientowałem się, że jako jedyny mam odkrytą głowę. Zapomniałem, że na cmentarz muzułmański trzeba ze sobą zabrać tiubietiejkę lub zwykłą czapkę. Zapytałem Pań, jak tu jest z obowiązkiem noszenia czapki, przeprosiłem, czapkę założyłem. Taką, jaką miałem.

PAWŁODAR – W DOMU PRZYJAŹNI, KTÓRY NIE BYŁ AŻ TAK PRZYJAZNY

Pawłodar, północno-wschodnia część kraju, Dom Przyjaźni. Różnorodność kulturowa Kazachstanu jest wspierana przez państwo na różne sposoby. Już poprzedni prezydent Nursultan Nazarbajew kładł duży nacisk na konieczność pokojowego ułożenia stosunków etnicznych w kraju. Służy temu Zgromadzenie Narodu Kazachstanu (co jednak symptomatyczne, kiedyś było to zgromadzenie narodów – w liczbie mnogiej), które jest organem konsultacyjno-doradczym, ma wpływ na etnopolitykę kraju, a Dom Przyjaźni jest z nim związany. Aby przekonać się o różnorodności Kazachstanu, wystarczy wyjść na ulicę czy odwiedzić któreś z głównych muzeów w kraju, jak Muzeum Narodowe Republiki Kazachstanu w Astanie czy Centralne Muzeum Państwowe w Ałmaty. Zróżnicowanie etnonarodowe, które zapanowało w ostatnich stuleciach, to efekt wymuszonych przez rosyjski i sowiecki kolonializm ruchów ludnościowych, zsyłek i deportacji, ale warto pamiętać, że Azja Środkowa od dawna ma charakter obszaru tranzytowego, gdzie różnorodność jest normą. W Pawłodarze w Domu Przyjaźni reprezentowanych jest 25 kultur. Kultura polska jest tu obecna nie tylko w postaci kursu języka, ale też zajęć śpiewu i tańca.

Podczas moich odwiedzin zapoznaję się – pod opieką jednej z polonijnych liderek, Pani Olgi – z tym ciekawym miejscem. Nie budując zbędnego napięcia, powiem od razu, że w trakcie naszej wizyty zostaliśmy z Domu Przyjaźni wyproszeni – chyba tak to trzeba powiedzieć. Mimo że byliśmy pod opieką insiderki, która ma pod swoimi skrzydłami polski zespół artystyczny, a dla mnie była brokerką kulturową, poproszono nas o wyjście z budynku. Wyjaśniono, że nie jesteśmy oficjalną delegacją, w związku z czym nie możemy robić zdjęć, nagrywać filmów i robić wywiadów. Dosyć szybko dowiedziała się o tym, że jesteśmy na terenie obiektu, pani dyrektor i sama osobiście chciała sprawdzić, co się dzieje. Olga sugeruje, że skoro już jesteśmy, to przynajmniej poczekamy jeszcze na wywiad z nauczycielką, która przyjechała z Polski i właśnie prowadzi swoją pierwszą lekcję polskiego tu, w Domu Przyjaźni w Pawłodarze. To przypadek, ale i świetna okazja, aby dowiedzieć się o jej pierwszych spostrzeżeniach. Mam tylko nadzieję, że nie skończy się to jakąś małą katastrofą. Dyrektorka była jednak dość kategoryczna, ale moja opiekunka uspokaja i twierdzi, że to tylko jej przewrażliwienie. Trzeba dodać, że dom jest pięknie odremontowany, wyposażony, przestronny, wręcz reprezentacyjny. Stworzono bardzo dogodne warunki do nauki i krzewienia tożsamości dla reprezentowanych tu mniejszości. Wielka

szkoda, że nam się to przytrafiło, ale jesteśmy w kraju miękkiego autorytaryzmu i ograniczonego zaufania, dlatego nie ma co się dziwić. Pani Olga powtarza, aby się tym bardzo nie przejmować, że to taka gadanina. Niemniej sytuacja wydaje się dość kłopotliwa. Po jakimś czasie zostaję przez moją brokerkę kulturową uspokojony przez telefon – inaczej się nie dało, a pismo z prośbą o pozwolenie na odwiedziny „zagranicznej delegacji" i tak nie zagwarantowałoby wejścia i pełnej swobody działania. Domyślam się, że ktoś ze strony dyrekcji zostałby do nas zwyczajnie przydzielony jako „opiekun", czego efekt jest też niełatwy do przewidzenia.

OSTATNIA LEKCJA

Pierwomajka, Dom Polski, trwa ostatnia lekcja języka polskiego. W głównym pomieszczeniu siedzi kilka nastoletnich uczennic. Pan Ryszard opowiada o młodych ludziach z Azji Centralnej wyjeżdżających na studia do Turcji. Wskazuje, że to doświadczenie edukacyjne o doniosłym znaczeniu dla młodych Kazachów, Kirgizów i Uzbeków, ale też i ich tureckich kolegów i koleżanek. Przekonuje, że w ten sposób buduje się prawdziwie przyjacielskie relacje między turkijskimi narodami. Państwo polskie też powinno wpaść na taki pomysł i bez zbędnych formalności sprowadzić na studia tysiąc młodych osób polskiego pochodzenia z Kazachstanu. W ten sposób zyska tysiąc prawdziwie oddanych ambasadorów

Przed lekcją języka polskiego w Domu Polskim w Pierwomajce. Fot. Adam Żaliński

niezależnie od tego, gdzie będą mieszkać po odbytej nauce. Jego ulubione słowo to czasownik „marzyć". Jak stwierdza, noblista Reymont powiedział, że „marzenia to przędza, z której utkane jest nasze codzienne życie"[7]. „Czy pamiętacie, o czym ja marzę?" – pyta uczennice. „Mówiłem wam. O dwóch rzeczach: o wyjeździe do Argentyny oraz o tym, abyście przyjechali do Polski na wakacje". Oprócz odpytywania, pogadanki i anegdot czy czytania z podziałem na role, w którym też biorę udział, Ryszard uwielbia stosować podczas swoich zajęć poezję. Kończy tę ostatnią lekcję wierszem z podręcznika do nauki języka polskiego dla dzieci i młodzieży na obczyźnie:

Odchodzi jesień[8]
[...]
Tak by chciała
u nas pobyć
dłużej jeszcze
więc jej smutno
i odchodząc,
płacze deszczem.

PO POWROCIE – PROBLEMY Z REPATRIACJĄ

Na przełomie listopada i grudnia 2024 roku polska prasa, biorąc na celownik Kazachstan, w cyklu tekstów donosiła o fatalnej sytuacji związanej z repatriacją (Rzeczpospolita.pl, artykuły M. Kozubala i B. Chraboty, patrz Bibliografia). Już tytuły i śródtytuły tych publikacji nie pozostawiają złudzeń: *Repatriacja, polski wstyd*, *Dlaczego Polacy nie chcą wracać do Polski*, *Raport NIK: Polska nie poradziła sobie z repatriacją*, *Rosjanie łowią Polaków z Kazachstanu*.

Obecnie szacuje się, że w Kazachstanie jest 60–100 tys. osób polskiego pochodzenia, choć oficjalne kazachskie statystyki z 2021 roku mówią o liczbie zdecydowanie mniejszej – ok. 35 tys.[9]. Działania NIK, ale i inne doniesienia wskazują

---

[7] W rzeczywistości ten cytat powinien brzmieć: „Rzeczywistość jest z tej samej przędzy, co i marzenia".

[8] Fragment wiersza Apolinarego Nosalskiego.

[9] Zgodnie z oficjalnymi statystykami w postaci rezultatów spisu powszechnego Republiki Kazachstanu w 2021 roku kraj ten zamieszkiwało 35 319 Polaków, 18 883 kobiet (53,5%) i 16 436 mężczyzn (46,5%) (Agency of the Republic of Kazakhstan for Strategic Planning and Reforms National Bureau of Statistics, 2023: 6, 13, 28).

na bardzo wolne tempo rozpatrywania wniosków w Ambasadzie w Astanie. Niemal półtora tysiąca ludzi czekało ponad trzy lata na wydanie wizy repatriacyjnej. Niewydolna jest poczta dyplomatyczna, którą przesyłane są dokumenty. Ośrodki adaptacyjne w Polsce (Pułtusk, Środa Wielkopolska) były nieczynne przez długi czas z powodu braku środków z MSWiA. Gminy nie wykazują wystarczającej aktywności w zapewnieniu warunków do repatriacji. Oczywiście brakuje pieniędzy na najbardziej zasadniczym odcinku. Środki budżetowe na repatriację w latach 2024–2026 (137 mln zł) pozwolą na sprowadzenie do Polski około 1600 osób (19,5% oczekujących). W efekcie na repatriacje czeka 15 200 osób, a ich ściągnięcie potrwa 21 lat (!). Problem staje się fundamentalny, gdyż uderzający jest duży spadek zainteresowania repatriacją z Kazachstanu: 2018 r. – przyjęto w urzędach konsularnych 1450 wniosków, 2019 r. – ponad 2500, 2022 r. – 720, 2023 r. – poniżej 200, do końca III kwartału 2024 r. – nieco ponad 200.

Dlaczego tak się dzieje? Czemu skala porażki repatriacyjnej jest tak wielka? Na pewno poprawia się ogólna sytuacja ludzi polskiego pochodzenia w Kazachstanie. Niestety umierają osoby, które mogłyby zaświadczyć o polskim pochodzeniu tych, o których mowa. Jednak szczególnie niepokojącym jest fakt, że Polacy wybierają Rosję jako swoją nową ojczyznę. Dzieje się tak również w obliczu wojny rosyjsko-ukraińskiej. Rosyjskie media dostępne i chętnie wybierane przez Polaków w Kazachstanie głoszą, że wojna może przenieść się do Polski.

Step. Fot. Adam Żaliński

BIBLIOGRAFIA

Agency of the Republic of Kazakhstan for Strategic Planning and Reforms National Bureau of Statistics (2023), National composition, religion and language proficiency in the Republic of Kazakhstan. Results of the National Population Census of 2021 in the Republic of Kazakhstan, Astana.

Chrabota B., *Repatriacja, polski wstyd*, Rzeczpospolita.pl, 25.11.2024, https://www.rp.pl/komentarze/art41495601-boguslaw-chrabota-repatriacja-polski-wstyd, dostęp: 27.02.2025.

Górecki W., *Wieczne państwo. Opowieść o Kazachstanie*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2024.

Kozubal M., *Dlaczego Polacy nie chcą wracać do Polski*, Rzeczpospolita.pl, 8.12.2024, https://www.rp.pl/publicystyka/art41550441-marek-kozubal-dlaczego-polacy-nie-chca-wracac-do-polski, dostęp: 27.02.2025.

Kozubal M., *Raport NIK: Polska nie poradziła sobie z repatriacją*, Rzeczpospolita.pl, 25.11.2024, https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art41494821-raport-nik-polska-nie-poradzila-sobie-z-repatriacja, dostęp: 27.02.2025.

Abstract

I WAS WAITING FOR WINTER. AMONG THE POLES IN KAZAKHSTAN

This text is a record of part of a research trip to Kazakhstan, which took place in September and October 2024. The article contains elements of reportage, more or less elaborated material from field research in the form of interviews and observations, autoethnography and reflections on conducting field research, as well as account of the state of the Polish diaspora in this Central Asian country. I intentionally do not include here any excerpts from the statements of the Kazakh Poles who were informants for me. Instead, one can find utterances of other people I met.

Keywords: reportage, field research, Poles in Kazakhstan

Peregrynacje międzykulturowe, s. 335–350
https://doi.org/10.12797/9788383683003.21

Karolina Golemo
Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński
karolina.golemo@uj.edu.pl

LIZBONA. MIASTO MIĘDZYKULTUROWYCH PRZEPŁYWÓW

HISTORIA UTKANA Z RÓŻNORODNOŚCI

Można powiedzieć, że Lizbona ma międzykulturowość w genach. Jest jak mozaika, wzór ułożony z *azulejos*, w którym różne elementy przeplatają się ze sobą, tworząc całość. Miasto różnorodnych kulturowych przepływów, położone na peryferiach świata, o którym kiedyś mówiono „stary" i z którego wyruszano do innych, nowych światów, od samego początku było miejscem spotkania kultur. Ta wielowiekowa, wielowarstwowa historia Lizbony daje o sobie znać także dzisiaj, czasem w sposób nieoczekiwany, zaskakujący. Na przykład, kiedy planowana jest budowa podziemnego parkingu na nabrzeżu nad Tagiem i trzeba ją wstrzymać, bo w miejscu inwestycji, pod paroma warstwami ziemi inżynierowie trafiają na kilkunastometrową łódź i pozostałości po dawnym porcie sprzed kilku stuleci. Albo kiedy podczas ulewy obsuwa się ziemia na terenie katedry i w miejscu krużganków pojawia się głęboki krater, który szybko zmienia się w stanowisko archeologiczne. Głęboko pod powierzchnią znajdują się bowiem pozostałości po poprzednich budowlach: kawałki mozaik ściennych z okresu dominacji arabskiej w tej części Półwyspu Iberyjskiego (niektórzy archeologowie utrzymują, że to ruiny dawnego meczetu), pozostałości po dawnych kramach i głównej ulicy handlowej z czasów Olisipo – rzymskiej Lizbony, a jeszcze głębiej szczątki ceramicznych naczyń z wcześniejszego okresu, kiedy ziemie te

odwiedzali i zamieszkiwali Fenicjanie. Rzymski amfiteatr na około trzy tysiące widzów z pięknym widokiem na Tag, a raczej to, co z niego pozostało, odkryto dopiero po wielkim trzęsieniu ziemi, które zdewastowało miasto w połowie XVIII wieku[1]. Pozostałości po fabryce pasty rybnej zwanej *garum*, niezwykle popularnej w całym imperium rzymskim, odnaleziono – również przypadkiem – już w czasach współczesnych, w podziemiu jednej z kamienic (dzisiaj mieści się tam siedziba banku) w dzielnicy Baixa. Alfama, średniowieczna dzielnica Lizbony założona przez muzułmanów, zachowała swój oryginalny układ architektoniczny, będący labiryntem wąskich uliczek i zaułków, w których łatwo się zagubić. Zresztą, sama jej nazwa pochodzi od arabskiego określenia łaźni lub wody pitnej. Także najbardziej emblematyczne budowle Lizbony mają swoją wielokulturową genezę. Katedra stoi w miejscu, w którym niegdyś znajdował się potężny meczet, a jeszcze wcześniej rzymska świątynia przekształcona potem w kościół wizygocki. Położony na jednym z lizbońskich wzgórz średniowieczny zamek świętego Jerzego został natomiast przejęty po muzułmanach i przebudowany przez Portugalczyków, stając się na jakiś czas siedzibą rodziny królewskiej.

Dzisiaj ta odległa historia jest już dość dobrze rozpoznana, opowiadają o niej przewodnicy podczas tematycznych wycieczek przybliżających to, czym była rzymska Olisipo czy muzułmańska Al-Uxbuna. Powstają specjalne wizualizacje, jak ta przygotowana w ramach projektu *Lisboa Romana*[2], dzięki któremu można wirtualnie zwiedzać miasto, korzystając z interaktywnych map i szczegółowych opisów najważniejszych miejsc na archeologicznych szlakach. Turyści lubią słuchać opowieści o mitycznych początkach Lizbony, którą miał założyć Odyseusz, wracając do domu po wojnie trojańskiej[3]. Bliższa faktom, choć dzisiaj zazwyczaj już podważana przez historyków, jest fenicka geneza Lizbony, którą Fenicjanie mieli nazywać Alis Ubbo – „bezpieczna przystań" czy „spokojna zatoka". Nakładające się na siebie warstwy wielokulturowej historii miasta są dzisiaj odkrywane i eksponowane, stanowiąc nie tylko atrakcyjną pamiątkę z przeszłości, ale ważny element *genius loci*.

---

1 B. Hatton, *Lizbona. Królowa mórz*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022, s. 39.

2 Strona projektu Lisboa Romana https://lisboaromana.pt/en, dostęp: 7.06.2025.

3 Opowieść tę przywołał w XVII-wiecznym poemacie portugalski poeta Gabriel Pereira de Castro, zob. J. Klave, *Historia literatury portugalskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

RÓŻNE ODSŁONY AFRYKAŃSKOŚCI

Jednym z najbardziej wyrazistych jest współcześnie afrykańskie oblicze Lizbony. Dzieje się tak za sprawą obecności Afrykanów, imigrantów i Portugalczyków afrykańskiego pochodzenia, w większości – choć niewyłącznie – z krajów będących kiedyś częścią portugalskiego imperium kolonialnego. Jak zauważa Barry Hatton, „z Lizbony [...] jest znacznie bliżej do Afryki niż z siedziby władz UE w Brukseli i to nie tylko w sensie geograficznym”[4]. Stolica Portugalii bardziej niż inne stolice europejskie jest Afryką przesiąknięta, choć nie zawsze przekłada się to na wzajemne zrozumienie i harmonijne relacje.

Ta „afrykańska Lizbona” ma różne odsłony – od kuszących egzotyką atrakcji turystycznych po realia życia w afrykańskiej diasporze wiążącego się z marginalizacją i wykluczeniem. „Afrykańskość” (*africanidade)* Lizbony można więc rozumieć na różne sposoby. Istnieje afrykańskość powierzchowna, fasadowa, stosunkowo łatwa do przyswojenia. Bywa częścią strategii promocyjnej Lizbony jako miasta kosmopolitycznego, europejskiego, ale zarazem „egzotycznego”. Promowanie tak pojmowanej afrykańskości służy budowaniu marki miasta, podkreślaniu jego unikatowego charakteru i „inności”. Turyści, zwłaszcza ci pochodzący z krajów bardziej jednolitych etnicznie, spragnieni obcowania z „egzotyką”, znajdują więc w Lizbonie zaspokojenie swojej potrzeby spotkania z odmiennością. Pisząc ponad dekadę temu o muzyce i etniczności w Lizbonie, Jorge de la Barre zauważał: „w procesie wynajdowania na nowo i konsumowania tego, co egzotyczne, Inny posiada niemalże magiczne właściwości ożywania, odmładzania Europy, dzięki «prymitywnej prawdziwości» swojej sztuki, tańca, muzyki etc.”[5]. Afrykański wymiar miasta jest widoczny we współczesnej ofercie kulturalno-artystycznej czy gastronomii. Poznawanie tego wymiaru afrykańskości Lizbony jest doświadczeniem zdecydowanie multisensorycznym: kolory tradycyjnych ubiorów, smaki i zapachy potraw (kabowerdeńska *cachupa*, angolska *moamba* to chyba najpopularniejsze w tzw. mainstramie), dźwięki muzyki i różnych języków, z których najczęściej słyszanym jest *crioulo* z Cabo Verde.

---

4 B. Hatton, *op. cit.*, s. 17.

5 J. de la Barre, *Música, cidade, etnicidade: explorando cenas musicais em Lisboa*, „Revista Migrações” 2010, no. 7, s. 160.

Marcin Kydryński już wiele lat temu pisał o starej Lizbonie, że jest ona jakby „wpół Afryką”[6]. I dzisiaj można powiedzieć o niej właściwie to samo.

Inną odsłoną afrykańskości jest życie codzienne społeczności imigranckich, często borykających się z dyskryminacją i rasizmem, funkcjonujących na obrzeżach społeczeństwa (także w sensie dosłownym: spora ich część zamieszkuje rejony peryferyjne i suburbia), żyjących w ubóstwie i poczuciu niepewności. Na głębszym poziomie refleksji o afrykańskim dziedzictwie w Lizbonie pojawiają się kwestie związane z pamięcią o kolonializmie i procederze niewolnictwa, któremu przewodzili w Europie Portugalczycy. Ożywianie pamięci o tym rozdziale w historii kraju wiąże się współcześnie z różnymi praktykami „dekolonizowania” przestrzeni miejskich i budowaniem nowych narracji reinterpretujących kolonizatorską przeszłość. Głos w tej sprawie zabierają przedstawiciele i przedstawicielki młodego pokolenia osób o afrykańskich korzeniach (*afrodescendentes*), którzy nie doświadczyli kolonializmu, ale odczuwają jego skutki do dzisiaj i przepracowują ten temat w ramach działalności artystycznej, edukacyjnej czy społecznej. Niektórzy z nich określają się jako Afrykanie, inni jako Portugalczycy afrykańskiego pochodzenia, jeszcze inni mówią o sobie *afrolisboetas* – Afrolizbończycy. Można odnieść wrażenie, że wśród sporej części mieszkańców Lizbony ciągle jeszcze brakuje świadomości tego, jak długa i złożona jest historia afrykańskiej obecności w tym mieście[7].

Dzisiejsza mozaikowa, wieloetniczna struktura miasta wiąże się nie tylko z kolonizatorską przeszłością Portugalii, ale także ze współczesnymi procesami i różnymi rodzajami mobilności. W Lizbonie osiedlają się imigranci i uchodźcy. Miasto przyciąga również cudzoziemców z bogatszych krajów, prowadzących styl życia cyfrowych nomadów. Ten międzykulturowy charakter nie jest jednak nowym trendem. Renesansowa Lizbona była jednym z najbardziej zróżnicowanych – pod względem etnicznym, rasowym, religijnym – miejsc w ówczesnej Europie. Położone na peryferiach „starego kontynentu” miasto stało się centralnym punktem kolonialnego imperium, przewodzącego w wymianie handlowej pomiędzy odległymi regionami świata. W Lizbonie spotykali się ludzie pochodzący z Europy, Afryki, Ameryki i Azji. Portugalska stolica była też wówczas jednym z ważniejszych w Europie centrów handlu niewolnikami. Stała się

---

[6] K. Golemo, *Lizbona afrykańska. Trudne dziedzictwo, relacje postkolonialne i międzykulturowe wyzwania*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2021, nr 5 (74), s. 23-40.

[7] M. Kydryński, *Muzyka moich ulic. Lizbona*, Wydawnictwo Inne, Warszawa 2013, s. 41.

nim zresztą wcześniej niż Londyn czy Paryż[8]. Szczególne miejsce w miejskim krajobrazie zajmowali od XVI wieku Afrykanie – niewolnicy, potem także wyzwoleńcy. Afrykańska dzielnica Mocambo położona w centrum Lizbony była wówczas ewenementem na skalę europejską[9]. Afrykanie starali się zachowywać swoje obyczaje, choć ich tożsamość ulegała przemianom na skutek zetknięcia z kulturą portugalską. To po części symulowane i powierzchowne integrowanie się, wtapianie w lizbońskie społeczeństwo, było jedną ze strategii przetrwania w nowym miejscu i ochrony własnych praktyk kulturowych, swoistym ruchem oporu[10]. Od XVI wieku afrykańscy muzycy grali w portugalskich orkiestrach na europejskich instrumentach, wtedy też w sztukach teatralnych w Portugalii zaczęły się pojawiać karykaturalne postaci Afrykanów służących swoim panom. W sferze religijnej afrykańscy wyzwoleńcy praktykowali różne formy synkretyzmu: brali na przykład czynny udział w procesjach Bożego Ciała, ale też oferowali białym lizbończykom płatne usługi szamańskie[11]. Robią to zresztą także i dzisiaj. Wiadomo także, że rytuały religijne Afrykanów bywały powodem ich prześladowań ze strony portugalskiej inkwizycji[12].

Klimat, jaki panował w mieście w okresie podbojów kolonialnych, w sugestywny sposób pokazano na wystawie w Museu de Arte Antiga wiosną 2017 roku. Ekspozycja „Lizbona – Miasto Światowe/Lisbon the Global City"[13] miała na celu zaprezentowanie stolicy Portugalii jako przestrzeni kosmopolitycznej, w której krzyżowały się wpływy kulturowe kilku kontynentów[14]. Główną atrakcją

---

8 J. Pitts, *Afropejczycy. Zapiski z czarnej Europy*, tłum. Z. Szachnowska-Olesiejuk, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2023, s. 468.

9 O obecności Afrykanów w Lizbonie w okresie portugalskiego kolonializmu, zob. m.in. I. Castro Henriques, P. Pereira Leite, *Lisboa cidade africana. Percursos de Lugares de Memória da Presença Africana. Séculos XV–XXI*, Lisboa 2013; I. Castro Henriques, *A presença africana em Portugal, uma história secular: preconceito, integração, reconhecimento (séculos XV–XX)*, Alto Comissariado para as Migrações, Lisboa 2019.

10 B. Cardoso, *Bairro do Mocambo*, Re-mapping Memories, https:// re-mapping.eu/pt/lugares-de-memoria/bairro-do-mocambo, dostęp: 1.05.2024.

11 I. Castro Henriques, *Percursos históricos dos Africanos em Lisboa (séculos XV–XX)*, „Memorializar e descolonizar a cidade (pós)colonial", As Marcas Coloniais na Cidade e no Corpo – TBA, Teatro do Bairro Alto, 5 maja 2021 [wystąpienie].

12 Zob. D. Buono Calainho, *Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa*, „Revista Lusófona de Ciência das Religiões" 2004, no. 5–6.

13 Zob. syntetyczny opis wystawy na stronie internetowej (museudearteantiga.pt).

14 Poeta Miguel Torga napisał, że w XVI wieku Lizbona była „skrzyżowaniem świata" (*um cruzamento do mundo*), B. Hatton, *Os Portugueses. A história moderna de Portugal. O verdadeiro retrato de um povo único, fascinante e contraditório*, Clube do Autor, Lisboa 2011, s. 81.

wystawy był obraz nieznanego niderlandzkiego malarza przedstawiający nieistniejącą już obecnie Nową Ulicę Kupiecką (rua Nova dos Mercadores), będącą na przełomie XVI i XVII wieku głównym traktem handlowym w mieście. Rua Nova dos Mercadores została całkowicie zniszczona w czasie trzęsienia ziemi w 1755 roku. Na obrazie przedstawieni są kupcy, kuglarze, muzykanci, sprzedawcy uliczni, niewolnicy, dworzanie, rycerze. Są na nim uwiecznione również egzotyczne zwierzęta i towary luksusowe pochodzące z Afryki, Brazylii i Azji, którymi w XVI wieku handlowano w Lizbonie właśnie na tej ulicy[15].

Lizbona. Widok z Miradouro das Portas do Sol. Fot. Karolina Golemo

Ekspozycja z jednej strony była świadectwem wielkości portugalskiego imperium w okresie tzw. „złotej epoki"[16] i podkreślała wielokulturowy charakter Lizbony, ale z drugiej – przypominała o trudnym okresie w historii, skłaniając do krytycznej refleksji i poszukiwania innych nieeuropocentrycznych narracji. Hasło przewodnie lizbońskiej kandydatury do wpisu na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO brzmi „Historical Lisbon, Global City" i nietrudno dostrzec jego zbieżność z tytułem wspomnianej wystawy. W niektórych środowiskach bywało ono krytykowane jako nawiązujące do portugalskiego imperializmu i zarazem

[15] Katalog wystawy *The Global City. Lisbon in the Renaissance*.

[16] Zob. na ten temat B. Hlibowicka-Węglarz, *„Złota Epoka" Portugalii i języka portugalskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2021.

wykluczające peryferyjne obszary miasta w dużej mierze zamieszkiwane przez diasporę afrykańską[17].

Do dzisiaj są w Lizbonie ślady po tej imperialnej przeszłości. Wywołują spory, debaty, potrzebę rozrachunku z okresem kolonializmu. Z drugiej strony, ta imperialna spuścizna pobudza wyobraźnię i nadaje miastu swoistego kolorytu, sprawiając, że ma ono „intrygujący, egzotyczny charakter, niespotykany gdzie indziej w Europie"[18].

PUŁAPKI POPULARNOŚCI I PRZEMIANY TOŻSAMOŚCIOWE. PRZYPADEK MOURARII

Jeszcze jakiś czas temu Lizbonę postrzegano jako urokliwy, trochę jakby zastygły w czasie zakątek Europy. Zawieszona nad Atlantykiem, z dala od ruchu i pośpiechu innych europejskich stolic, była schronieniem dla osób szukających ukojenia i zadumy. Od ponad dekady stolica Portugalii cieszy się rosnącą popularnością, a odwiedzających ją turystów coraz wyraźniej widać w miejskiej przestrzeni. Po chwilowym przestoju spowodowanym przez pandemię, miasto znowu stało się jednym z najczęściej wybieranych miejsc w Europie. Obecność turystów i napływ cudzoziemców, którzy osiedlają się w Lizbonie na stałe, zmienia miasto. Już ponad dekadę temu Iza Klementowicz pisała, że turyści nadają Lizbonie «dynamiczności i nerwowości», powodując, że w powolne lizbońskie życie wkrada się pobudzenie"[19]. Rzeczywiście, miasto staje się coraz bardziej frenetyczne, ale przyczyną tego nie jest wyłącznie obecność turystów. Nowej prędkości nabiera ono także dzięki wzmożonej mobilności imigrantów, osób napływowych wnoszących do Lizbony swoją codzienną rutynę.

Od kilku lat mówi się o procesach gentryfikacji pewnych obszarów, do których należy między innymi dzielnica Mouraria. Została założona w XII wieku jako enklawa poza murami miasta, w której po rekonkwiście osadzono muzułmanów. Była więc przytułkiem dla ludzi „innych" niż chrześcijanie, a potem, na przestrzeni wieków, przyjmowała wszystkich przybywających z zewnątrz: imigrantów spoza Lizbony, a następnie z innych części Europy i świata. Etniczny

---

17 Zob. np. A. Brito Guterres, A.N. de Sousa, *The Invisible City. Existence and Resistance in the Peripheries of Lisbon*, „The Funambulist. Proletarian Fortresses" 2018, no. 16, s. 25.

18 B. Hatton, *Lizbona. Królowa mórz…*, s. 17.

19 I. Klementowska, *Samotność Portugalczyka*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014, s. 194.

charakter tej ubogiej, „ludowej" (*popular*) części starego miasta to do dzisiaj jej główny wyróżnik. Kilkanaście lat temu rozpoczęły się prace nad zmianą wizerunku tej przestrzeni, w które włączyły się zarówno władze miasta, jak i lokalne organizacje i stowarzyszenia, przede wszystkim powstałe wówczas Renovar Mouraria (Odnowić Mourarię). Postrzegana jako niebezpieczna, nieprzyjazna i obskurna, dzielnica pozostawała przez długie lata poza głównymi szlakami turystycznymi, mimo jej centralnego położenia. Na wzrost popularności Mourarii wpłynęła jej rewitalizacja, szczególnie projekty promujące wielowiekowe tradycje i wieloetniczne dziedzictwo kulturowe dzielnicy. Jej specyfikę stanowi przenikanie się i dopełnianie przeciwieństw: *sacrum* (celebrowane z rozmachem procesje i różne uroczystości religijne, np. pochody ku czci świętych) i *profanum* (prostytucja, narkotyki, przestępczość, fado, bohema, włóczęgostwo). To, co tradycyjne, łączy się z tym, co wielokulturowe. Skutkiem procesu „odnowy" Mourarii był gwałtowny wzrost jej atrakcyjności dla zagranicznych inwestorów i turystów, co obróciło się przeciwko pewnej części mieszańców dzielnicy. Zrealizował się więc scenariusz rozpoznany już w innych miastach: rewitalizacja spowodowała estetyzację i komercjalizację przestrzeni. Rozbudziła przy tym zainteresowanie nie tylko turystów, ale także cudzoziemców pragnących osiedlić się w Lizbonie na dłużej. Mouraria, kusząca swoją autentycznością, romantycznym, zastygłym w czasie niełademi atmosferą bohemy, przyciąga więc głównie artystów i przedstawicieli wolnych zawodów z bogatszych części Europy. Na skutek gentryfikacji handlowej zmienia się też krajobraz dzielnicy. Obok tradycyjnych sklepików miejscowych handlarzy funkcjonują dziś przestrzenie *chic* i *gourmet* (galerie sztuki, sklepy typu *concept store* z fikuśnymi pamiątkami i gadżetami z wyższej półki, winiarnie i knajpy w nowoczesnym stylu), filia znanej w Lizbonie włoskiej lodziarni etc. W barze-kawiarni O Corvo (Kruk) przy placyku Largo dos Trigueiros obsługują czasem kelnerzy niemówiący ani słowa po portugalsku. To wymowny znak, że przestrzeń ta jest w pierwszej kolejności przeznaczona dla przyjezdnych. Proces ten obejmuje też inne części miasta. W sąsiadującej z Mourarią dzielnicy Baixa tradycyjne tawerny z tanim domowym jedzeniem (*tascas, cervejarias*) ustępują miejsca nowym lokalom o zupełnie innym profilu[20].

[20] K. Golemo, *Lizbona – miasto zawłaszczone. Do kogo należy dzisiaj portugalska stolica?*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2019, nr 4 (61), s. 85-109.

(OSOBISTY) WYCINEK Z MIĘDZYKULTUROWEJ MAPY MIASTA

Wieloetniczna Mouraria jest dobrym, choć niejedynym przykładem kulturowej różnorodności Lizbony. Są i inne przestrzenie o takim charakterze. Można tej międzykulturowości doświadczać w różny sposób i opisywać ją zgodnie z własnym postrzeganiem i odczuwaniem. Po latach mieszkania i pomieszkiwania w Lizbonie mam swoją własną mapę tego miasta, a na niej punkty szczególnie dla mnie znaczące. Niektóre z nich bywają powszechnie uważane za miejsca o nasilonej różnorodności, w których dochodzi do zagęszczenia różnego rodzaju międzykulturowych kontaktów. Taki jest na przykład obszar wokół placu Martim Moniz, który wziął swoją nazwę od nazwiska średniowiecznego rycerza. Według legendy wsławił się on podczas oblężenia i odbijania lizbońskiego zamku z rąk Maurów w czasie rekonkwisty. Martim Moniz to plac wielofunkcyjny. Stojący przy nim wielokondygnacyjny pawilon jest ośrodkiem lokalnego handlu, prowadzonego głównie przez Chińczyków, ale także innych imigrantów z Dalekiego Wschodu i krajów Afryki. Na placu mają swój początek pochody obywatelskie i procesje w Boże Ciało, odbywają się na nim manifestacje polityczne, obchody końca ramadanu i chińskiego nowego roku. Dopiero podczas corocznego chińskiego święta widać, jak wielu Chińczyków zamieszkuje ten rejon. Na co dzień nie dają się raczej zauważyć w miejskiej przestrzeni, spędzając czas w domach, miejscach pracy, szkołach. O wiele bardziej widoczni są w tym miejscu Afrykanie czy imigranci z Bangladeszu i Nepalu.

Martim Moniz wygląda i funkcjonuje współcześnie inaczej niż dekadę temu. Nie ma już kiosków z jedzeniem serwujących kosmopolityczną kuchnię fusion, nie ma klientów sączących napoje przy chilloutowych setach didżejów, nie ma estrady otoczonej sztuczną trawą, na której niegdyś odbywały się koncerty z muzyką na żywo czy taneczne spotkania przy dźwiękach swingu, tanga, forró albo francuskiej mazurki wygrywanej na akordeonie. Nie ma też pokazów filmowych w ramach letniego kina. Te wszystkie wydarzenia odbywały się na placu Martim Moniz w czasie, kiedy funkcjonował jako *Mercado de Fusão*. W latach 2011–2012 w ramach rewitalizacji dzielnicy Mouraria i umacniania kulturowej różnorodności miejsce to zaczęto tak modelować, by stało się przestrzenią spotkania kultur. Na placu stanęły kioski z jedzeniem nie tylko portugalskim i afrykańskim, ale też z różnych innych krajów (Argentyny, Japonii, Chin, Bangladeszu, Brazylii). Ta oferta gastronomiczna przy akompaniamencie dźwięków z różnych stron świata oraz innych wydarzeń kulturalnych miała sprawić, że okolica Martim Moniz

nie będzie już tylko przestrzenią etnicznego biznesu i usług świadczonych przez imigrantów, ale przyciągnie także inne osoby, w tym turystów.

Projekt miał trwać do 2022 roku, ale podupadł dużo wcześniej w wyniku nieporozumień pomiędzy jego inicjatorami a władzami miasta. Planowano przebudowę tej przestrzeni i powstanie centrum handlowego, co spowodowało protesty lokalnych społeczności. Dyskusja nad dalszym rozwojem Martim Moniz utknęła w martwym punkcie. Plac jest nadal miejscem krzyżowania się międzykulturowych przepływów, ale dzisiaj wygląda inaczej. To przede wszystkim punkt towarzyskich spotkań Afrykanów, Bengalczyków czy Nepalczyków, głównie mężczyzn. Sprzedają oni, nieformalnie, przygotowywane przez siebie tradycyjne przekąski. Atmosfera jest trochę jak na afrykańskim czy dalekowschodnim targowisku. Można kupić także haszysz i inne używki, jeżeli się wie, w jaki sposób tę transakcję zorganizować, komu dać sygnał, do kogo podejść.

Jeszcze parenaście lat temu turyści wychodzący poza strefę centralnej dzielnicy Baixa zatrzymywali się na placu Martim Moniz i zazwyczaj nie podążali dalej. Położony nieopodal inny plac, Intendente Pina Manique (potocznie i skrótowo nazywany po prostu Intendente) i przylegające do niego ulice Benformoso czy Anjos (po portugalsku: Aniołów) miały etykietkę miejsc niebezpiecznych: były to przede wszystkim rewiry handlarzy narkotyków, alfonsów i prostytutek. Ci, którzy nie bali się zapuszczać w te okolice, korzystali z lokalnych (często niezalegalizowanych) chińskich knajpek poukrywanych na ostatnich piętrach obskurnych kamienic. Niektóre z nich działają do dzisiaj.

W ostatnich latach krajobraz tej części miasta zaczął się zmieniać – w odrestaurowanym budynku przy placu Intendente powstał jeden z bardziej luksusowych hoteli w rejonie[21], a pobliskie kafejki i kluby (Café das Joanas, Largo Café, Casa Indipendente, Sport Clube Intendente) cieszyły się rosnącą popularnością, także wśród zagranicznych turystów czy studentów przebywających na wymianie. Te kluby, ze swoją alternatywną i zróżnicowaną ofertą muzyczną, to były prawdziwe wylęgarnie międzykulturowości. Przy placu, w odnowionych kamienicach pokrytych płytkami *azulejos* mieszczą się dzisiaj stylowy sklep z portugalskim rękodziełem A Vida Portuguesa i sklep przynależący do tradycyjnej fabryki ceramiki i glazury Viúva Lamego (od jakiegoś czasu zamknięty). Od znajomej

[21] Budynek z 1908 roku, nagrodzony wówczas nagrodą Valmor jako jeden z najpiękniejszych w Lizbonie, został całkowicie odnowiony i w 2017 roku przekształcony w czterogwiazdkowy hotel. Zachowano architekturę secesyjną z kafelkami azulejos, małą kopułą i kutym żelazem na zewnątrz, wnętrze natomiast cechuje się wystrojem vintage i minimalistycznym.

mieszkającej w Lizbonie usłyszałam już prawie dekadę temu komentarz dobitnie podsumowujący przemianę, jaka nastąpiła w dawnych zdegradowanych częściach miasta pod wpływem turystycznej popularności: „wczoraj deptało się tam po śmieciach i zużytych strzykawkach, a dzisiaj mamy trendy bary wypełnione po brzegi hipsterami".

Plac Intendente od 2012 roku należy administracyjnie do dzielnicy Arroios, jednej z najbardziej zróżnicowanych etnicznie części miasta. Mieszka w niej oficjalnie ponad 33 000 osób reprezentujących około 80 narodowości[22]. Może dlatego lokalna hala targowa (mieszcząca sieciowy supermarket, pocztę, masarnię, targ owocowy, sklepik z afrykańskim rękodziełem, kiosk z gazetami, kwiaciarnię i dwie knajpki) ma dodatkowo wydzieloną część zwaną *Mercado de Culturas* – Targowisko Kultur. W liczącej 1000 m^2 hali, przeznaczonej dla lokalnej społeczności, organizowane są warsztaty, seminaria, pokazy teatralne, wydarzenia sportowe i różne gościnne eventy, często o charakterze międzykulturowym. To właśnie w tej przestrzeni odbywały się niektóre projekcje filmów w ramach pierwszej edycji Arroios Film Festival – międzynarodowego „inkluzywnego" festiwalu filmowego współorganizowanego przez radę dzielnicy w 2016 roku.

Od samego początku poznawałam Lizbonę jako miasto międzykulturowe. Z jednej strony dlatego, że takiej właśnie perspektywy poszukiwałam, z drugiej – miejsca, w których mieszkałam, przebywałam, pracowałam, były przestrzeniami szczególnie różnorodnymi kulturowo. A może jeden aspekt warunkował drugi. Lizbona przywoływana jeszcze parę lat temu jako przykład udanej realizacji modelu międzykulturowości i ciesząca się dobrymi wskaźnikami integracji społecznej jest już dzisiaj nieco innym miastem. Od przyjaciół mieszkających tu na stałe coraz częściej słyszę głosy o tym, że to przenikanie się kultur stopniowo przeistacza się w ich rozdzielanie i szeregowanie. Mówi się więcej o problemach nierówności i rasizmu, o tym, że Lizbona gorzej radzi sobie z zarządzaniem różnorodnością. Poszczególne grupy etniczne zaczynają się odcinać od pozostałych i zamykać w swoich granicach, międzykulturowy przepływ trafia na bariery.

Przykładem tych procesów jest zmieniający się krajobraz niektórych miejsc. Podążanie ulicą Benformoso łączącą place Martim Moniz i Intendente jest dzisiaj trochę jak wejście w inny, dalekowschodni świat, w którym przebywają prawie wyłącznie imigranci z południowej Azji, głównie Bengalczycy. Są tam etniczne restauracje i sklepy, są punkty usługowe (*money transfer*, płatne pośrednictwo

[22] Dane ze strony Rady Dzielnicy Arroios https://jfarroios.pt/a-freguesia/mapa-e-ruas/, dostęp: 10.03.2025.

przy otrzymywaniu wizy czy szukaniu pokoju na wynajem – niektórzy twierdzą, że to biznesy nielegalne bazujące na wykorzystywaniu ludzkiej desperacji). To już nie miejsce mieszania się kultur, ale raczej odrębny, równoległy świat.

Program Festiwalu Imigrarte z 2014 roku
Źródło: z arch. autorki

MUZYCZNA MIĘDZYKULTUROWOŚĆ

Międzykulturowość Lizbony od początku postrzegałam przede wszystkim przez pryzmat muzyki[23]. Moja fascynacja językiem portugalskim zaczęła się od słuchania brazylijskiej bossa novy, a Lizboną – od muzyki i muzyków z Cabo Verde. Sprowadziła mnie do tego miasta ciekawość muzyki kabowerdeńskiej, powstającej w diasporze, a młodzi artyści z Wysp Zielonego Przylądka byli jednymi z pierwszych osób, które poznawałam w portugalskiej stolicy. Muzyczne eksplorowanie Lizbony zaczęłam więc od muzyki afrykańskiej, potem brazylijskiej. Dopiero później zainteresowałam się lizbońskim fado, które – wedle najnowszych ustaleń części badaczy – nie jest „produktem" XIX-wiecznych portowych dzielnic Lizbony, ale ma międzykulturową, afro-brazylijską genezę[24]. Jednymi

[23] K. Golemo, *Zwiedzanie dźwiękami. Muzyczne podróże po Lizbonie*, „Folia Turistica" 2016, nr 39, s. 172-198.

[24] R. Vieira Nery, *Historia Fado*, tłum. G. Jadwiszczak, Wydawnictwo Replika, Zarzewo 2015.

z pierwszych spotkań z międzykulturowością Lizbony były dla mnie festiwale twórczości imigranckiej „Imigrarte", organizowane dekadę temu w pięknym starym budynku Ateneu Comercial de Lisboa. Jesienią 2014 roku, dzień po przyjeździe na badania terenowe, trafiłam na ten festiwal i to tam zawierałam pierwsze znajomości, niektóre z nich przetrwały do dzisiaj. W Ateneu miała też siedzibę szkoła tańca, do której chodziłam na kursy semby i kizomby razem z lizbończykami i innymi przyjezdnymi. Mam w pamięci różne momenty, spotkania, miejsca związane z muzyką, które już chyba na zawsze będą mi się kojarzyć z różnorodnością kulturową tego miasta. Uliczne potańcówki przy dźwiękach forró na Avenida da Liberdade czy na placu Martim Moniz, festiwal o znaczącej nazwie Lisboa Mistura na placu Intendente, celebrowanie święta Kola San Jon w podlizbońskiej Cova da Moura, koncert kabowerdeńskiej grupy Nôs Raiz w prima aprilis 2016 roku (data znacząca, choć wydarzenie przyniosło całkiem poważne konsekwencje) w klubie Damas, czerwcowe koncerty w *arraiais*[25] z okazji

Arraial na Largo da Rosa w Lizbonie w czerwcu 2018 roku.
Fot. Karolina Golemo

[25] *Arraial* (w liczbie mnogiej *arraiais*) – miejsce, w którym organizowane są obchody tradycyjnych, ludowych świąt związanych z lokalnym folklorem. Lizbona zapełnia się takimi barwnie udekorowanymi *arraiais* w czerwcu, kiedy obchodzi się święto nieformalnego patrona miasta, św. Antoniego.

obchodów dnia św. Antoniego, szczególnie te organizowane przez stowarzyszenie Renovar Mouraria, buchające energią pochody karnawałowe w rytmie brazylijskiej samby, występ zespołu Bulimundo, leciwych już weteranów kabowerdeńskiej sceny muzycznej, w kultowym klubie B.leza, tuż nad Tagiem. I wiele innych.

Lizbonę poznaję ciągle od kilkunastu lat. Doświadczam jej trochę z pozycji insiderki, a trochę z perspektywy kogoś z zewnątrz. Traktuję ją jak drugi dom, ale zachowuję nieco dystansu, przestrzeni na zachwyt i zdziwienie. Od jakiegoś czasu poznaję Lizbonę od nowa, towarzysząc córce. Pokazuję jej miasto, które jest także i jej miastem. Patrzę, jak się bawi na placach zabaw z dziećmi z różnych części świata, i próbuję sobie wyobrazić, jaka będzie ich Lizbona za dekadę czy dwie.

marzec 2025

BIBLIOGRAFIA

Brito Guterres A., de Sousa A.N., *The Invisible City. Existence and Resistance in the Peripheries of Lisbon*, „The Funambulist. Proletarian Fortresses" 2018, no. 16, https://thefunambulist.net/magazine/16-proletarian-fortresses/the-invisible-city-existence-and-resistance-in-the-peripheries-of-lisbon-by-ana-naomi-de-sousa-antonio-brito-guterresp, dostęp: 7.06.2025.

Buono Calainho D., *Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa*, „Revista Lusófona de Ciência das Religiões" 2004, no. 5–6, s. 47-63, DOI: 10.60543/rlcr.v0i5-6.4578.

Castro Henriques I., *A presença africana em Portugal, uma história secular: preconceito, integração, reconhecimento (séculos XV–XX)*, Alto Comissariado para as Migrações, Lisboa 2019.

Castro Henriques I., Pereira Leite P., *Lisboa cidade africana. Percursos de Lugares de Memória da Presença Africana, Séculos XV–XX*I, Marca d' Água: Publicações e Projetos, Lisboa 2013.

De la Barre J., *Música, cidade, etnicidade: explorando cenas musicais em Lisboa*, „Revista Migrações" 2010, vol. 7, s. 147-166.

Golemo K., *Lizbona – miasto zawłaszczone. Do kogo należy dzisiaj portugalska stolica?*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2019, t. 16, nr 4 (61), s. 85-109, DOI: 10.12797/Politeja.16.2019.61.06.

Golemo K., *Lizbona afrykańska. Trudne dziedzictwo, relacje postkolonialne i międzykulturowe wyzwania*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2021, t. 18, nr 5 (74), s. 23-40, DOI: 10.12797/Politeja.18.2021.74.02.

Golemo K., *Zwiedzanie dźwiękami. Muzyczne podróże po Lizbonie*, „Folia Turistica" 2016, nr 39, s. 172-198.

Hatton B., *Lizbona. Królowa mórz*, tłum. B. Gutowska-Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.

Hatton B., *Os Portugueses. A história moderna de Portugal. O verdadeiro retrato de um povo único, fascinante e contraditório*, Clube do Autor, Lisboa 2011.

Hlibowicka-Węglarz B., *„Złota Epoka" Portugalii i języka portugalskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2021.

Klave J., *Historia literatury portugalskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1985.

Klementowska I., *Samotność Portugalczyka*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014.

Kydryński M., *Muzyka moich ulic. Lizbona*, Wydawnictwo Inne, Warszawa 2013.

Pitts J., *Afropejczycy. Zapiski z czarnej Europy*, tłum. Z. Szachnowska-Olesiejuk, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2023.

Vieira N.R., *Historia Fad*o, tłum. G. Jadwiszczak, Wydawnictwo Replika, Zarzewo 2015.

Abstract

LISBON: A CITY OF INTERCULTURAL FLOWS

The topic of the essay is the intercultural nature of Lisbon in its various dimensions. The text highlights the cultural influences that have shaped the identity of the city and its mosaic-like character. Lisbon's unique genius loci stems from its centuries-long history, during which different cultures succeeded one another, met, and clashed. Intercultural Lisbon is primarily shaped by its inhabitants: locals and newcomers from various parts of the world. Their presence in the urban space, their agency, and their creativity continually shape and transform the city. Lisbon's interculturality is particularly manifested through music, which may serve as a key to

understanding the Portuguese capital. The essay combines insights from academic research with the author's personal reflections on the intercultural spaces in Lisbon.

Keywords: Lisbon, interculturality, music, African cultures, immigration

Peregrynacje międzykulturowe, s. 351–359
https://doi.org/10.12797/9788383683003.22

Anna Duda
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
ania.duda@uj.edu.pl

YELLOWSTONE DUTTON RANCH W MRĄGOWIE. W OCZEKIWANIU NA KOLEJNY SEZON

Ameryka[1], jak zresztą wszystko dookoła, nie jest już tą samą Ameryką, którą była w latach 80. i 90. XX wieku. Nowy Jork z filmu *Kiedy Harry poznał Sally* wydaje się mieć swoje lata świetności już dawno za sobą. Nawet jeżeli na Manhattanie wciąż powstają nowe drapacze chmur, to ceny mieszkań zmuszają przeciętnego obywatela świata do osiedlania się poza wyspą marzeń – jak najdalej od Times Square, Empire State Building czy Freedom Tower.

Jak jest poza Manhattanem? Powiedziałabym, że nostalgicznie. Trochę jak w postapokaliptycznych grach, gdzie po wyjściu ze schronu widzi się śmieci na ulicach, zakurzone reklamy powstałych dawno temu zakładów samochodowych i zmęczonych ludzi, których jeszcze jakimś cudem nie wykończyły podatki i brak ubezpieczenia zdrowotnego.

Zatem w poszukiwaniu lepszego świata, niczym w książce Jacka Kerouaca, wyruszamy w drogę z Nowego Jorku na zachód, gdzie przynajmniej pozornie wszystko wydaje się prostsze i nieskażone kapitalizmem. Przed oczyma ukazują

[1] W języku polskim słowo „Ameryka" jest powszechnie używane jako synonim Stanów Zjednoczonych. Ze względu na podjętą tematykę oraz eseistyczną specyfikę tekstu będzie tu stosowane niniejsze uproszczenie językowe.

się nam obrazy ze starych westernów. Docieramy jednak do stanu Montana i okazuje się, że ów romantyczny świat kowbojów samotnie przemierzających prerie zanika, sam kowboj to wymierający gatunek, a obecna sytuacja jest bardziej skomplikowana, niż mogłoby się wydawać. Ostatnie pomruki tego mitycznego świata zostały pokazane w *Yellowstone* z Kevinem Costnerem w roli głównej. Serial odniósł ogromny sukces. Czyżby poruszył pewne struny wrażliwości i rozbudził dawne tęsknoty?

Wobec tych wszystkich zmian, których byliśmy/jesteśmy świadkami, pojawia się pytanie – czy w ogóle Stany Zjednoczone kiedykolwiek były tym El Dorado, za które Polacy je uważali?

Może były, ale jedynie w świecie wyobraźni.

A co, gdyby tak tę wyobraźnię zamrozić? Zamrozić i żyć w tym świecie?

***

Gdy w 1982 roku po raz pierwszy odbył się Piknik Country, nikt nawet nie przypuszczał, że jest to początek nowej festiwalowej tradycji, która przetrwa przez ponad 40 lat. Właśnie za sprawą Międzynarodowego Festiwalu Piknik Country & Folk Mrągowo w dobie PRL-u stało się pewnym symbolem, wyrazem wielkich marzeń o wolności – tej na wzór amerykański. W 1987 roku Tomasz Ławecki w artykule: *Z Nashville do Mrągowa* pisze:

> Jeśli można wskazać najbardziej turystyczny spośród polskich festiwali, to jest nim niewątpliwie piknik w Mrągowie. Przyjeżdżają z całego kraju specjalnie na kilka dni. Nierzadko remontują wysłużone motory, samochody-gruchoty. W dzień pływają po jeziorze, spacerują po mrągowskim rynku, wieczorem przychodzą na koncert.
>
> – W czasie festiwalu – mówi naczelnik Mrągowa Antoni Chudy – handel ma potrojone obroty, ponieważ przyjeżdża trzykrotnie więcej turystów. – Od kilku lat ludzie z całej Polski w tym czasie planują urlopy. Autokarem przyjeżdżają pracownicy elektrowni Kozienice; gościmy górników, stoczniowców, ale i profesorów wyższych uczelni...
>
> [...]
>
> A zatem do zobaczenia w Mrągowie, polskim Nashville, stolicy muzyki country![2]

[2] T. Ławecki, *Z Nashville do Mrągowa*, „Ilustrowany Magazyn Turystyczny ŚWIATOWID" 1987, nr 938, s. 26-28.

Gdy po 1989 roku (pozornie) nie było już o co walczyć, atmosfera festiwalu zaczynała się zmieniać – wydarzenie stopniowo się komercjalizowało. Powoli zaczęto zapominać o głębszym wymiarze polskiego Nashville, pozwalając, aby oprócz muzyki zachodniej, a szczególnie amerykańskiego country, wybrzmiewały również, czasem nawet ze sceny, dźwięki swojskiego disco polo. O zachodzącej zmianie w postrzeganiu Pikniku Country można przeczytać w archiwalnych egzemplarzach „Gazety Olsztyńskiej", „Gazecie Warmii i Mazur" czy w „Ilustrowanym Magazynie Turystycznym ŚWIATOWID".

Jak jest dzisiaj, 43 lata później? Cóż, inaczej, a jednocześnie łudząco podobnie. Te same, tylko o 43 lata starsze twarze, ludzie w tym samym skórzanym kowbojskim kapeluszu i motocyklowej kamizelce. Niewątpliwie można mówić o pewnym fenomenie. Polscy kantrowcy[3] jako subkultura są niezmienni. Bronią tradycji pierwszych edycji Pikniku Country niczym serialowy John Dutton swojego Yellowstone. W piknikowym powietrzu zaś, wśród dźwięków banjo, warkotu motocykli i stukotu obcasów unosi się podobna nuta nostalgii, co w stanie Montana, oraz nieodparta pokusa i potrzeba powrotu do przeszłości, do miejsca młodości, a następnie zawód wynikający z faktu, że to już nie to samo, co kiedyś. Czasy się zmieniły, ale nie kantrowcy – oni w pewnym sensie pozostali tacy sami.

Kim jest kantrowiec? Prawdziwy kantrowiec nie chodzi w kolorowym kapeluszu ze straganów, jakich wiele na festiwalu. Ma swój wysłużony, najczęściej skórzany, nierzadko zakupiony lub sprowadzony z USA – z Tennessee lub innego

Detale w ubiorze kantrowców. Fot. Anna Nowakowska

[3] Kantrowiec – miłośnik amerykańskiej muzyki/kultury country. Przedstawiciel subkultury kantrowców, odznaczający się charakterystycznymi elementami stroju na wzór przedstawicieli południowych stanów Ameryki.

południowego stanu. Poza tym kowbojki, dżinsowe spodnie, pikowana kamizelka robocza lub odświętna skórzana albo – przygotowany lata temu tylko na tę jedną okazję strój, co roku ten sam.

Kantrowiec często przyjeżdża do Mrągowa na motocyklu, bo polski kowboj zamienił siodło na konie mechaniczne. Motyw drogi Kerouaca wciąż łączy – bywalcy tacy jak pani Ewa z Dąbrowy Górniczej z partnerem rokrocznie rozpoczynają swój piknik country, przemierzając na motocyklach pół Polski, żeby dotrzeć do Mrągowa i przez trzy dni cieszyć się atmosferą country, wolności i zabawy. „Swobodnych jeźdźców" jest więcej, motocyklowy *road trip* jest integralną częścią piknikowego doświadczenia dla wielu festiwalowiczów, o czym świadczy nieustanny warkot jednośladów na ulicach mazurskiego miasteczka. Choć zmienił się wydźwięk wolnościowy festiwalu, to wciąż wybrzmiewa w prowadzonych rozmowach lub muzycznych odtwarzaczach. Nie każdy kantrowiec był w Ameryce, ale prawie każdy o niej marzy. Przestali o niej marzyć ci, którzy tam byli – „Amerykę to my mamy tu, w Polsce" – powtarzają. Ci, którzy zobaczyli Nowy Świat na własne oczy, nie chcą już do niego powracać, ale mimo wszystko wspominają z sentymentem i nostalgią, tak jak wspomina się wszystkie największe spełnione marzenia. Jeden z kantrowców opowiada:

> Jechaliśmy też Route 66. Dwa i pół tysiąca kilometrów. Bo myśmy do Los Angeles samolotem polecieli, następnie wynajęliśmy takie same motocykle jak mój. No i później jechaliśmy przez całą Kalifornię, przejechaliśmy Hollywood, Las Vegas, Arizonę, Duży Kanion, później Orlean, Nowy Meksyk, Teksas.
> [...]
> Ja bardzo lubię muzykę country. Mam na pendrivie nagrane piosenki. Tam, jak byliśmy w Stanach, to ci nasi szeryfowie zaprosili nas do restauracji i specjalnie zebrali starą ekipę – dziadki po osiemdziesiąt, dziewięćdziesiąt lat i jak oni pięknie zagrali country, to płakać się chciało.

Na mrągowskich scenach oprócz zapraszanych z USA gwiazd country od lat królują polscy muzycy, m.in. Michał Lonstar, Droga na Ostrołękę czy Cezary Makiewicz z hymnem Pikniku pt. *Wszystkie drogi prowadzą do Mrągowa*. Choć niektórzy zarzucają organizatorom przewidywalność programu, to większość jest zadowolona. Odsłuchanie znanych kawałków zaliczane jest do corocznych piknikowych rytuałów, podobnie jak wspólne granie i biwakowanie na Jaszczurczej Górze.

Radosnej festiwalowej atmosferze towarzyszy jednak pewien głęboko zakorzeniony smutek – *fin de siècle* festiwalu związane jest z niepewną przyszłością wydarzenia, które dla stałych bywalców jest najważniejszym momentem w roku. Jest to odwieczny dramat, rozgrywający się wszędzie tam, gdzie brak dziedzica. Piknik Country cieszy się długą i bogatą tradycją, ale młodsze pokolenie raczej nie jest zainteresowane, aby przejąć schedę. Przede wszystkim w ich oczach mit USA jako kraju wolności i nieograniczonych możliwości już dawno upadł. W dobie wzmożonej mobilności Ameryka stała się przestrzenią, której można doświadczyć na wyciągnięcie ręki – w sposób realny lub wirtualny. Zachwyt produktami amerykańskimi, który przeżywali jeszcze millenialsi, bezpowrotnie przeminął. „Make America Great Again" – głosiło hasło wyborcze prezydenta Donalda Trumpa. Czy to się uda? Prawdopodobnie nie, bo zdaje się, że obecnie źle są rozkładane akcenty – wielkość to nie zasoby i bogactwa materialne, a postęp zakorzeniony głęboko w idei wolności i warunkach wzajemnego szacunku.

Wśród młodych osób można wyróżnić dwie postawy wobec Pikniku Country. Pierwsza – krytyczna w stosunku do symboli pojawiających się podczas festiwalu w przestrzeni miejskiej. Wszechobecna flaga Konfederacji[4] przedstawiająca *southern cross* jest w ich oczach nie tylko niepoprawna politycznie, to wręcz manifestacja rasizmu i skrajnych nacjonalistycznych poglądów. Jednak wśród młodych i bywalców festiwalu można też spotkać zwolenników polskiej partii politycznej Konfederacja, którzy z kolei uważają za podstawne próby odłączenia się stanów południowych od reszty USA. Jednocześnie obok flagi Konfederacji prezentują często także polskie symbole narodowe.

Jakie jest spojrzenie kantrowców, którzy pamiętają czasy sprzed 1989? Dla nich flaga Konfederacji to symbol rebelii, stosowany nierzadko w krajach byłego Związku Radzieckiego[5] – to symbol walki o niepodległość Polski. Nie ma w tym ani rasizmu, ani nacjonalizmu, ani współczesnych prawicowych odwołań. Traktują flagę Konfederacji na równi z oficjalną flagą amerykańską, wybierając często tę pierwszą, jako że kojarzy się z południowymi stanami USA, a to właśnie tam narodziła się muzyka country.

---

[4] Flaga Rebelii będąca wariacją *Southern Cross* (Krzyż Południa), symbolizującego Skonfederowane Stany Ameryki z czasów wojny secesyjnej. Jest to niebieski krzyż św. Andrzeja, na czerwonym tle, z trzynastoma białymi gwiazdami na ramionach.

[5] J.M. Coski, *The Confederate Battle Flag. America's Most Embattled Emblem*, Harvard University Press, Cambridge MA 2005, s. 292-307.

Mamy tu więc do czynienia z pewnym paradoksem – brak dziedziców wynika z reinterpretacji mrągowskiego dziedzictwa festiwalowego. Nastąpiła zmiana kulturowa, która w pewien sposób zasłoniła idee przyświecające mu podczas pierwszych edycji. Nawet jeżeli pojawiają się przedstawiciele młodszego pokolenia, to interpretują przestrzeń mrągowską w zupełnie inny sposób, nie do końca

Kapelusze w stylu country i symboliczne flagi Konfederacji.
Fot. Anna Nowakowska

rozumiejąc esencję festiwalu zakorzenioną w latach 80. XX wieku. Kantrowcy zdają sobie sprawę z tego, że kiedy oni przestaną przyjeżdżać do Mrągowa, zaniknie tradycja, dlatego swoją miłość (interpretację) do tej mazurskiej przestrzeni starają się przekazać dzieciom, wnukom/wnuczkom, bratankom/siostrzenicom itd. Czy to jednak wystarczy? Tu znów można się posłużyć serialową analogią do *Yellowstone*. Trwałość dziedzictwa jest gwarantowana, gdy jest szczere zainteresowanie i miłość ze strony dziedziców, którzy autentycznie pragną wziąć odpowiedzialność za swoją spuściznę. Serialowy John Dutton poświęcił życie na ratowanie rodzinnej spuścizny. Ma czworo dzieci – Lee – potencjalny spadkobierca, zostaje postrzelony i umiera w młodym wieku, Kayce jasno deklaruje, że nie jest zainteresowany dziedziczeniem, Jamie jest, ale interesuje go tylko zysk materialny – prędzej je sprzeda, niż się nim zaopiekuje, Beth walczy o to, aby dziedzictwo przetrwało, nienawidząc tego miejsca jednocześnie. Robi to tylko i wyłącznie dla ojca. Mogłoby się więc wydawać, że losy Yellowstone są przesądzone, a jednak pojawia się jeszcze inna alternatywa – interesariusz, któremu również zależało na ochronie dziewiczego krajobrazu, do którego żywił prawdziwe uczucie.

Gwarantem trwałości tradycji w Mrągowie miało być Mrongoville – wybudowany ze środków UE park rozrywki na wzór XIX-wiecznej wioski Dzikiego Zachodu. Na początku było tam wszystko: saloon, hotel El Dorado, biuro szeryfa,

amfiteatr, stacja kolejowa, stajnia, cmentarz. Na stronie internetowej można przeczytać:

> Od lipca 2008 r. turyści mogą poczuć klimat Dzikiego Zachodu nie tylko latem podczas Pikniku Country, lecz również przez cały rok w Western City Mrongoville! [...] Tylko w Mrongoville są najdzielniejsi kowboje, najbardziej niebezpieczni bandyci, najpiękniejsze kobiety...!

Jak wygląda rzeczywistość w okresie pozafestiwalowym? Nie ma nikogo – ani kowbojów, ani bandytów, ani najpiękniejszych dam, a co za tym idzie, nie ma turystów. Ku zaskoczeniu wszystkich inwestycja ta poniosła absolutną porażkę. Niszczejące przez lata budynki z czasem zaczęły bardziej przypominać opustoszały plan serialu Dr Quinn aniżeli park rozrywki tętniący życiem.

Mrongoville. Fot. Anna Nowakowska

Podczas Pikniku Country przestrzeń ta na chwilę się ożywia poprzez zaplanowane animacje, np. ujeżdżanie nadmuchanego byka, przejazdy konne i zaplanowaną metę odbywającej się co roku parady samochodów ozdobionych w stylu country. To jednak niewiele w perspektywie całego roku oraz potencjału, jaki ma w sobie ta przestrzeń. Najwyraźniej realia i potrzeby zostały źle rozpoznane. Kantrowcy są wierni Jaszczurczej Górze, znajdującej się nieopodal Mrongoville. Nie interesuje ich nieautentyczna przestrzeń Dzikiego Zachodu, z drogą szybkiego ruchu i imitacją nagrobka Kulawego Billa w tle. Wolą swoje pole namiotowe kilka kroków od amfiteatru i promenady ze straganami, które

tętni życiem do późnych godzin nocnych. Mrongoville mogłoby się przyjąć, gdyby ktoś zadbał o detale. Stworzył prawdziwie symulakryczną przestrzeń, która odzwierciedlałaby nie tyle stereotypowy filmowy Dziki Zachód, ile atmosferę starej Ameryki. Pomimo architektonicznego potencjału, nie zadbano o to, co zawsze najważniejsze – *genius loci* miejsca. W kontekście historii Pikniku Country Mrongoville miało szansę być nie tylko parkiem rozrywki, ale kompatybilną częścią długiej tradycji. Zabrakło jednak wizji i odpowiedniego odczytania mrągowskiego dziedzictwa. Sytuacja ta niewątpliwie pokazała, że istotą corocznych spotkań jest nie tyle Ameryka, ile dziedzictwo festiwalowe, nostalgia za pierwszymi edycjami Pikniku, podczas których panowała euforia radości, młodości i wyobrażonej wolności.

Paradoksalnie, szara rzeczywistość PRL-u, przed którą festiwalowicze uciekali, dziś jest tym, za czym tęsknią i którą próbują odtworzyć. Sentyment za czasami młodości zaciera ówczesny strach, deficyt towarów, uczucie duszności wynikające z braku możliwości wyrażania własnych poglądów. Kantrowcy romantyzują czasy, które ubierali we flagę Stanów – nieważne: zjednoczonych czy skonfederowanych – głosząc, że wolność to tylko kwestia czasu. Tak właściwie to może wcale nie PRL jest tu romantyzowany, a nadzieja w przededniu wielkiej zmiany.

Dziś Mrągowo wywołuje wiele dysonansów, głównie pomiędzy tym, co prawdziwe, a wyobrażone. Władze, mieszkańcy, kantrowcy, młodzież, organizatorzy – każdy inaczej to dziedzictwo interpretuje. Jakie będą jego losy wobec zachodzących obecnie zmian kulturowych i geopolitycznych, czas pokaże.

***

John Dutton za wszelką cenę stara się uratować swoje dziedziczone od 1883 roku ranczo, jawiące się niczym mityczna kraina. Jest to jednak kraina szczęśliwości, w której wszyscy są nieszczęśliwi. Czy zatem warto ją ratować? Czy warto ratować dziedzictwo, które jest źródłem współczesnych cierpień?

BIBLIOGRAFIA

Coski J.M., *The Confederate Battle Flag. America's Most Embattled Emblem*, Harvard University Press, Cambridge MA 2005.

Ławecki T., *Z Nashville do Mrągowa*, „Ilustrowany Magazyn Turystyczny ŚWIATOWID" 1987, nr 938, s. 26-28.

Abstract

YELLOWSTONE DUTTON RANCH IN MRĄGOWO. WAITING FOR THE NEXT SEASON

This essay is a reflection on the heritage of the Mrągowo Country Picnic in relation to the currently popular TV series *Yellowstone*. From a historical perspective, the text explores how the festival's heritage narrative evolves in response to changing cultural and geopolitical contexts.

Keywords: American dream, Mrągowo, heritage, country culture

Peregrynacje międzykulturowe, s. 361–369
https://doi.org/10.12797/9788383683003.23

Bożena Pękala

TAJEMNICE LIBERTY ISLAND. ROZMOWY Z WOLNOŚCIĄ

NARODZINY OBSERWATORKI

Słońce nieśmiało przeciskało się przez brudne okno warsztatu. Promienie niepewnie osuwały się na metal, który wkrótce miał się stać czymś więcej niż tylko kawałkiem miedzi. Każde uderzenie dłuta w jej ciało bolało. Promieniowało kawałek po kawałku. A ona nie mogła krzyczeć, choć niemy krzyk próbował wydrzeć się z niej z całą mocą. Nie zdawała sobie sprawy, kim jest, ani tym bardziej, kim się wkrótce stanie. W tamtej chwili nie była niczym więcej niż ideą, planem, marzeniem, które na razie nie miało kształtu. Jedyne, co potrafiła teraz określić, to niepewność, ból i strach. Strach, którego nie umiała wyjaśnić.

Bartholdi pracował nad nią z pasją, a jego dłonie wykuwały miedź z precyzją. W warsztacie pachniało wilgotnym drewnem, kurzem i metalem, a powietrze wibrowało od niespokojnej energii człowieka, który właśnie kształtował swoją wizję. Czy tak powinna wyglądać? Dumna, wyniosła, a może jednak bardziej opiekuńcza? Czuł w sercu niepokój. Pomysł narodził się podczas rozmów o wolności, braterstwie i wielkich ideałach, które jednoczą ludzi ponad oceanami. A jednak – czy świat był na to gotowy? W Egipcie Bartholdi przekonał się, że kamień może mówić. Może opowiadać historię, być wiecznym świadkiem.

– Nie wiem, czy to się uda, Édouardzie – rzucił cicho w stronę przyglądającego się mu przyjaciela. – Amerykanie mają teraz własne problemy. Wojna domowa ledwo się skończyła. Czy naprawdę zechcą słuchać o francuskiej idei wolności?

– Właśnie dlatego muszą usłyszeć – odpowiedział Laboulaye, zapalając cygaro. – Potrzebują symbolu. Czegoś, co im przypomni, kim są i skąd przyszli.

Bartholdi spojrzał na szkic, na którym kobieta trzymała pochodnię – światło, które miało nigdy nie zgasnąć. Jej spojrzenie było utkwione gdzieś w dal, jakby wypatrywała tych, którzy mieli do niej przybyć, szukając nadziei.

Czy tak właśnie wygląda wolność? – zasępił się.

Ołówkiem poprawił linie szat, dodał więcej światłocienia na fałdach materiału. Przymknął oczy. Próbował ją usłyszeć. Gdzieś w oddali, w myślach, odezwał się cichy, surowy głos: Obserwuję, czuwam, ale czy mnie rozumiecie?

Bartholdi zawsze się zastanawiał, co czuł La Fayette, gdy patrzył na bijących się u boku Waszyngtona zdeterminowanych w walce o wolność i wyczerpanych żołnierzy. Czy rozumiał, że uczestniczy w czymś wielkim?

Francja nie tylko wysłała Amerykanom żołnierzy, ale też statki, broń i pieniądze. W 1778 roku oba narody podpisały sojusz, który przypieczętował ich przyjaźń. Bez Francji USA mogłyby nie powstać. Jednocześnie pomyślał o rodzimej walce, jaką Francja stoczyła o republikańskie ideały. O tym, że oba narody łączy pragnienie wolności. O wspólnym zobowiązaniu do pielęgnowania tej idei. I to właśnie on – Bartholdi – sto lat później ma im o tym przypomnieć.

Podniósł wzrok znad szkicu.

– To nie będzie tylko dar, Édouardzie – powiedział powoli. – To będzie przymierze, które wykracza poza czas i granice.

Laboulaye skinął głową, a dym z jego cygara uniósł się w powietrzu, wirując przez chwilę, zanim rozpłynął się w niczym.

ONA, CZYLI WOLNOŚĆ

Kiedy wreszcie znalazła się na Liberty Island, przytłoczona wielkością otaczającego ją świata, zaczęła dostrzegać, jak ogromna jest jej rola. Pierwsze dni w Nowym Jorku były trudne. Obserwowała miasto, które tętniło życiem, ale było dla niej obce, pełne ludzi, którzy nie do końca wiedzieli, czym jest wolność. Wciąż biegali zajęci swoimi sprawami, nie zatrzymując się, by pomyśleć o niej – zastanowić się nad tym, co reprezentuje. Zastanowić się, czy na pewno jest dana na zawsze. Może jeszcze nie byli gotowi, by pojąć jej rolę. Zresztą, czy kiedykolwiek będą?

Na początku, zanim dotarło do niej, że symbolizuje przyjaźń między dwoma krajami, sama nie rozumiała tej przyjaźni wcale.

Przecież tyle nas od siebie różni – myślała. – Gdzie tu miejsce na sympatię, a co dopiero na przyjaźń?!

I mijały miesiące, a może i lata, a ona wciąż czuła się zagubiona w tej historii.

Byliśmy braćmi w wolności. Ale teraz... teraz nie wiem, co się z nami stało – zastanawiała się, patrząc na amerykańską flagę powiewającą na horyzoncie. Co pozostało z tej bratniej idei? Na jej oczach wolność i przyjaźń stawały się coraz bardziej zagmatwane. A ludzie, choć dumnie spoglądali na nią, tak naprawdę nie dbali o to, o czym miała im przypominać.

Wciąż tak stała i patrzyła. Wśród wiatru i soli, wśród mgieł poranka i krwawych zachodów słońca. Przywykła do burz i deszczu, do ptaków przysiadających na jej ramionach i do ludzi, którzy patrzyli na nią, nie zdając sobie sprawy, że i ona na nich patrzy. Szybko zrozumiała, że to miejsce żyje nadzieją – nadzieją ludzi, którzy zostawili za sobą wszystko, by zacząć od nowa. Widziała ich. Przybywali wychudzeni, zmęczeni, w zniszczonych ubraniach. Samotni lub z całymi rodzinami. W ręku ściskali torby, walizki, czasem tylko kilka monet. Patrzyli na nią z ufnością, z lękiem, z oczekiwaniem. Przypominała sobie wtedy swoje pierwsze chwile w Nowym Jorku, kiedy – choć witana przy dźwiękach parady – czuła się tak samo: samotna i przerażona. A teraz to ona była pierwszym, co widzieli przybysze. I to ona pierwsza ich witała, mówiąc bez słów: Jesteście bezpieczni. Możecie oddychać, wierzyć, marzyć i żyć.

W miarę jak mijały lata i wreszcie zaczynała rozumieć swoją rolę, nagle zaczęły się pojawiać nowe pytania i wątpliwości. Chmury płynące nad nią i ocean przed nią, jak dotąd spokojne, przyniosły nowe, niepokojące wieści. Ach, tupnęłaby nogą, gdyby tylko mogła! Bo oto Stany, niesione wiatrem idealizmu i siły, ruszają na Hiszpanię, Kubę i Filipiny.

Wojna! Znowu wojna! A co ja mam wspólnego z wojną?! – zastanawiała się, nie rozumiejąc, jak ideologia, którą reprezentuje, może być używana w walce. – Czy to wolność, czy nowe jarzmo?

Przecież wolność była dla niej czymś innym. Czymś, czego nie można tak łatwo zdefiniować słowami. Patrzyła na walczących Amerykanów, wciąż poszukujących tej definicji, szemrających Francuzów i ich konsulów, którzy dotąd drzemiący, teraz pilnie notowali. Cóż za ironia!

Ach, jakże ja tu stoję, wyciągając swą pochodnię ku niebu, i patrzę, patrzę na ten świat pełen burz i zawieruch! – myślała. – Wzniosłam się dumnie na straży wolności, a przede mną rozpościera się horyzont historii, pełen mroku i błyskawic.

A potem? Potem jeszcze więcej gier i intryg. Chiny, Maroko, Panama. I znowu wojna, wielka. Ta, którą później nazwą pierwszą. Statua widziała, jak Ameryka się waha, jak Niemcy zatapiają statki, sieją zniszczenie, prowokują. Aż Stany, nie mogąc już dłużej stać z boku, włączyły się w konflikt, a Francja z otwartymi ramionami witała pierwsze wojska przybijające do jej brzegów. I flagę USA powiewającą nad Wieżą Eiffla – jej przyjaciółką. Pierwsza wojna objęła świat, a jednak była odległa. Do Statuy dochodziły jej echa – przez gazety, rozmowy, listy czytane przy lampach naftowych przez matki, których synowie ginęli gdzieś w błocie Verdun. A ona stała niezmienna, z ciężkim sercem i nadzieją.

Druga wojna była inna. Poczuła ją bliżej. Poczuła ją w napiętej atmosferze miasta, w szeptach na ulicach, w drżeniu rąk, które unosiły flagi. Statki wojenne wypływały spod jej stóp, żołnierze spoglądali na nią w przerażeniu, zanim zniknęli w mroku oceanu. Niektórzy nie wrócili. Inni wracali odmienieni, mieli oczy, które widziały więcej, niż powinny.

Pamięta dzień, gdy jej ukochany Paryż znów był wolny. Mówili o tym wszyscy – gazety, radia, ludzie stojący pod jej piedestałem i rozmawiający o wojnie, która dobiegała końca. Słyszała ich radość, ale i ich ostrożność. Czyżby zrozumieli, że wolność jest krucha?

Wtedy myślała, że to wreszcie koniec wielkich wstrząsów. Że ludzkość się nauczyła. Ale przyszły nowe podziały. Wojna zimna, cicha, ale nie mniej niebezpieczna. Patrzyła na Manhattan, na ludzi przechodzących ulicami z gazetami, w których pisano o murach i podziałach. Widziała wszystko – drżące dłonie młodych chłopców otrzymujących powołanie do wojska, uściski rodzin na przystaniach, zmarszczki troski na twarzach przywódców mijających ją na jachtach. Każdy podmuch wiatru przynosił jej echo politycznych rozgrywek, chrzęst rozrywanych traktatów, szept zdradzonych sojuszy. Dochodziły do niej echa znad Kanału Sueskiego, widziała, jak Algieria płonęła w ogniu wojny, jak jej dwa ukochane kraje oddalają się od siebie. Jak przyjaźń, na której jej zależało, rozsypuje się niczym stare gazety niesione przez wiatr. I wtedy przyszła wojna w Wietnamie – daleka, ale jakże bliska. Nowy Jork i Paryż szumiały od protestów, od marszów przeciwko rozlewowi krwi. Widziała transparenty, słyszała pieśni gniewnych chłopców i dziewcząt, kwiaty wtykane do luf karabinów. A po drugiej stronie świata ginęli młodzi ludzie. Była już zmęczona tym wszystkim. Patrzyła z daleka na walkę o dominację, na rywalizację, która miała rozdzielić dawne sojusze jej ukochanych narodów.

Może dlatego, gdy zobaczyła, że Nixon próbuje naprawić relacje z Francją, posklejać to, co rozbił de Gaulle, westchnęła z ulgą. Nie na długo jednak, bo

równolegle stała się świadkiem zderzenia kultur i napięć w latach 80. Patrzyła jak Francja, zawsze dumna ze swojej tożsamości, własnych wartości i historii, walczyła, by utrzymać swoją niezależność, jak broniła się przed wpływem kultury masowej. I jak pojawiały się nowe kości niezgody pomiędzy krajami, np. program „Gwiezdnych Wojen".

A jednocześnie jednak, mimo tych wszystkich napięć i sporów, ku swojemu zadowoleniu, z czasem Statua dostrzegała, że relacje między Francuzami a Amerykanami stają się coraz cieplejsze. Francuzi otwierali się na amerykańską kulturę, na kino, jedzenie i rozrywkę.

Czy to pojednanie, czy fascynacja? – pytała siebie, stojąc i obserwując ten taniec historii, pełen sprzecznych emocji i wydarzeń. Ona, Statua Wolności, niemy świadek sporów i zbliżeń, napięć i fascynacji, relacji francusko-amerykańskich, relacji, które – jak sama wolność – były nieustannie definiowane na nowo.

ED, CZYLI TED

Jesień 1985 roku przyniosła do Nowego Jorku powiew chłodnego powietrza i nowego gościa. Polski socjolog kultury, narodu i stosunków etnicznych przybył do Stanów Zjednoczonych na roczny pobyt w Fundacji Kościuszkowskiej i Immigration History Research Center w Minneapolis. Decyzja o podróży do USA dojrzewała w nim od dawna.

Muszę zobaczyć Amerykę jej oczami – oczami wolności – myślał, pakując do walizki swoje ulubione książki i notatniki.

Statua dostrzegła go w chwili, gdy wysiadał z samolotu. Już od dawna rywalizowała o witanie gości z metalowymi schodami, długimi rękawami i szklanymi oknami lotnisk. Ten przybysz przykuł jej uwagę. Miał w sobie coś, co wyróżniało go z tłumu, choć nie był wielkiej postury. Jego oczy skrywały ciekawość świata i coś, czego nie potrafiła opisać.

Może skrywa w sobie jakąś tajemnicę? – pomyślała.

Odtąd zajmował jej umysł i wypatrywała go każdego dnia, obserwując, jak działa na niego magnetyzm miasta.

Nowy Jork w latach 80. był miastem kontrastów. Wielokulturowy tygiel, w którym mieszały się języki, smaki i tradycje, ale także miasto naznaczone napięciami społecznymi i ekonomicznymi. On, przyzwyczajony do szarej rzeczywistości Polski Ludowej, zderzył się z feerią barw, dźwięków i zapachów.

To miasto nigdy nie śpi – pomyślał, idąc po raz pierwszy ulicami Manhattanu. Wysokie drapacze chmur, żółte taksówki, tłumy spieszących się ludzi – wszystko to wywoływało w nim poczucie oszołomienia, ale i fascynacji.

Spacerując po Nowym Jorku, spotykał potomków imigrantów z różnych stron świata. Słuchał ich opowieści o przeszłości, o trudach asymilacji. Odwiedzając muzea, rozmawiając z pisarzami i artystami, zbierał wrażenia, obserwując, jak historia przeplata się z teraźniejszością. Statua obserwowała go z daleka, zaintrygowana jego postawą.

Pewnego popołudnia mężczyzna postanowił odwiedzić Liberty Island. Samotnie wsiadł na prom i popłynął w stronę Statuy Wolności. Gdy stanął u jej stóp, ogarnęła go zaduma. Zapadł w nią tak mocno, że przegapił ostatni powrotny rejs na Manhattan. Jak to się stało, że nie zauważył go żaden strażnik ani pracownik ochrony? Tego nie wie nikt. Może poza samą Statuą. Mężczyzna wpatrywał się w jej majestatyczną sylwetkę, rozmyślając o znaczeniu wolności w XX wieku. W jego głowie kłębiły się pytania o sens istnienia, o rolę jednostki w historii, o przyszłość świata.

Tamtego wieczoru wiatr niósł ze sobą zapach soli i dalekich lądów. Niebo nad Nowym Jorkiem było usiane milionami gwiazd, a Statua, oświetlona blaskiem księżyca, wydawała się być jeszcze bardziej majestatyczna i tajemnicza.

Mężczyzna podszedł bliżej, wpatrując się w jej sylwetkę. Przy niej czuł się taki mały i zagubiony! Statua widziała to i nagle doświadczyła dawno nieodczuwanych emocji – troski i euforii zarazem. W jego głowie z kolei kłębiły się myśli o historii, o wolności, o ludzkim losie, podziw dla talentu, pasji i ludzkiej pracy. Stojąc pod Statuą, poczuł nagłą potrzebę, by podzielić się swoimi myślami.

– Jesteś piękna – wyszeptał.

I wtedy, ku jego zdumieniu, Statua przemówiła.

– Dziękuję – usłyszał cichy, melodyjny głos.

Mężczyzna zamarł, nie wierząc własnym uszom. Rozejrzał się gwałtownie dookoła, szukając innej, zabłąkanej jak on na wyspie osoby, najpewniej – sądząc po głosie – kobiety. Jednak nikogo poza nim tam nie było. Wtedy pomyślał, że to zmęczenie, może jeszcze *jet lag*, może halucynacje po nieprzespanych nocach, kiedy błąkał się po zakamarkach Nowego Jorku. Lecz wtedy Statua odezwała się ponownie.

– Kim jesteś i jak masz na imię? – zapytała.

– Tadeusz. W zasadzie po waszemu Ted. Ale możesz mówić mi też Ed – odpowiedział niepewnie, sam nie wiedząc, czy jest bardziej zdumiony, czy przerażony. I czy to, co mówi, ma w ogóle jakikolwiek sens. Jednak głos Statuy był realny,

a przy tym ciepły i wzbudzający zaufanie. – A Ty? Kim jesteś? – zapytał drżącym głosem, wciąż niepewny, z kim rozmawia, i dyskretnie rozglądając się na boki.

– Jestem Wolnością – odpowiedziała Statua. – Co tu robisz?

– Jestem socjologiem z Polski. Przyjechałem do Ameryki, żeby zrozumieć ten kraj, poznać jego kulturę i ludzi.

– Socjolog – powtórzyła Statua. – A cóż w tym takiego interesującego, Edzie?

Ed uśmiechnął się.

– Interesuje mnie człowiek. Jego historia, jego marzenia, jego lęki. Interesuje mnie to, co nas łączy, i to, co nas dzieli. Interesuje mnie to, co sprawia, że jesteśmy ludźmi.

– To piękne – powiedziała Statua. – Ja też obserwuję ludzi od dawna. Widzę ich radości i smutki, ich sukcesy i porażki. Widzę, jak walczą o swoje marzenia, jak kochają, jak cierpią. I czasem się zastanawiam, czy naprawdę rozumieją, czym jest wolność.

Mężczyzna uśmiechnął się. Poczuł, że znalazł bratnią duszę. Kogoś, z kim może dzielić swoje przemyślenia i wątpliwości.

– To trudne pytanie – odparł Ed. – Myślę, że każdy z nas ma swoją własną definicję wolności. Dla jednych to możliwość robienia tego, co się chce, dla innych to odpowiedzialność za swoje czyny. Dla mnie wolność to przede wszystkim możliwość bycia sobą, możliwość wyrażania swoich poglądów, możliwość rozwoju.

– Zgadzam się z tobą – odparła Statua. – Ale wolność to coś więcej. To także szacunek dla innych, tolerancja, umiejętność słuchania i rozumienia. To trudna lekcja, której ludzkość uczy się od wieków.

Tak rozpoczęły się ich nocne rozmowy. Ted-Ed i Statua Wolności. Polski socjolog i amerykański symbol – znaleźli w sobie bratnie dusze, połączone pragnieniem zrozumienia świata i ludzkiej natury.

Ed opowiadał Statui o swoim dzieciństwie, rodzinie i marzeniach. Pochodził z małej wioski w Beskidach. Wychował się wśród opowieści o duchach, zbójnikach i cudownych zjawiskach. Wierzył w magię, siły natury, w to, że świat jest pełen tajemnic, których nie da się wytłumaczyć. Fascynowała go sztuka ludowa, kultura narodu, wierzenia i obyczaje. To wszystko ukształtowało jego światopogląd, wrażliwość, ciekawość świata. Opowiadał jej o kraju, o którym wiedziała niewiele, choć tylu jego mieszkańców witała z otwartymi ramionami. Mówił jej o swojej fascynacji kulturą ludową, miłości do ludowej sztuki. Statua słuchała go z uwagą, zadając pytania, dzieląc się swoimi spostrzeżeniami.

W Ameryce szukał inspiracji, nowych perspektyw, odpowiedzi na pytania, które go nurtowały. Chciał zrozumieć, jak to możliwe, że w jednym kraju obok siebie żyją ludzie z różnych stron świata, wyznający różne religie, mówiący różnymi językami. Jak im się udaje zachować swoją tożsamość, a jednocześnie tworzyć wspólnotę?

Ed był człowiekiem niezwykle mądrym, oczytanym, otwartym na nowe doświadczenia. Jego umysł chłonął wiedzę z różnych dziedzin, a serce pełne było empatii i zrozumienia dla innych. Był socjologiem z powołania, badaczem ludzkich zachowań i relacji społecznych. Interesował się kulturą, narodem, stosunkami etnicznymi. W swojej pracy naukowej analizował zjawiska społeczne, szukając odpowiedzi na pytania o to, co kształtuje tożsamość jednostki i zbiorowości.

Jego pobyt w Stanach Zjednoczonych był dla niego niezwykle inspirujący. Zderzenie z odmienną kulturą, spotkania z ludźmi z różnych środowisk, możliwość prowadzenia badań w renomowanych ośrodkach naukowych – wszystko to poszerzało jego horyzonty i dawało nowe perspektywy.

Statua Wolności stała się dla niego nie tylko symbolem, ale także przewodniczką i powierniczką. Podczas nocnych rozmów Ed dzielił się z nią swoimi przemyśleniami, wątpliwościami i marzeniami. Ona z kolei opowiadała mu o historii, o relacjach francusko-amerykańskich, o subtelnej grze symboli i wartości.

Ed nie interesował się zbytnio relacjami francusko-amerykańskimi, choć w przyszłości zmusi go do tego jedna z jego doktorantek. Jego pasją była Ameryka Południowa, jej kultura, historia i mieszkańcy. Fascynowała go różnorodność etniczna tego regionu, bogactwo tradycji, walka o sprawiedliwość społeczną. Ale słuchał Statuy z uwagą, a podczas wspólnych rozmów zaczynał nawet dostrzegać pewne analogie.

– Czyżby ideały wolności, które reprezentuję, nie były takie same dla obu stron Atlantyku? – pytała, a Ed zastanawiał się nad tym, analizując złożone relacje między Francją a Stanami Zjednoczonymi i krajami Ameryki Południowej. Rozumiał, że relacje między narodami są jak taniec, w którym partnerzy zbliżają się i oddalają, prowadzą i dają się prowadzić.

Statua Wolności, niemy świadek jego spotkań i rozmów, zapamiętała go jako człowieka, który potrafił w niej dostrzec nie tylko symbol, ale także istotę, z którą można rozmawiać o sprawach ważnych i trudnych.

Ich spotkania były mistyczne, pełne magii i tajemnicy. Polski socjolog i amerykański symbol – znaleźli w sobie bratnie dusze, połączone pragnieniem zrozumienia świata i ludzkiej natury.

Pewnego wieczoru, kiedy Statua Wolności patrzyła na blaknącą na horyzoncie sylwetkę Eda, zrozumiała coś, czego nie była wcześniej świadoma: tym, co ich łączyło, były nie tylko słowa, symbole czy sojusze polityczne. To były te same pytania, które nie miały odpowiedzi. Zmieniające się losy narodów, różnice kulturowe, ale też – ludzka potrzeba zrozumienia i komunikacji.

A może wolność polega na tym, by pozwolić odejść tym, których chcemy zatrzymać? – myślała, patrząc na oddalającą się postać.

Abstract

THE SECRETS OF LIBERTY ISLAND: WHISPERS WITH FREEDOM

This work is a piece of literary fiction.
The Secrets of Liberty Island: Whispers with Freedom is a poetic and reflective narrative that personifies the Statue of Liberty as both observer and participant in the historical and cultural transformations of the modern world. Blending fictional storytelling with real historical contexts, the narrative centers on a symbolic and intimate exchange between the Statue and a visiting Polish sociologist in the 1980s. Through their whispered dialogues under the stars, the story explores profound themes such as freedom, identity, cultural memory, and the ever-evolving relationship between nations—particularly the United States and France. The Statue emerges as a timeless witness to humanity's struggles, hopes, and contradictions, offering insight into the fragile, shifting nature of liberty and the enduring need for understanding across generations and borders.

V
TERRA INCOGNITA

Peregrynacje międzykulturowe, s. 373–389
https://doi.org/10.12797/9788383683003.24

Renata Hołda
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
renata.holda@uj.edu.pl

KTO STRASZY W CHICAGO? O DUCHACH I KLASYCZNYCH LEGENDACH MIEJSKICH

WPROWADZENIE

Kilka lat temu jeden z moich znajomych – zawodowy kierowca – wyjaśnił mi, dlaczego nigdy nie zabiera autostopowiczów. Opowiadał, jak kiedyś, będąc w trasie, w deszczowy, jesienny wieczór zauważył na poboczu samotną kobietę niosąca dwie duże torby. Zatrzymał się, a nieznajoma podeszła do samochodu i poprosiła o podwiezienie. W trakcie podróży była mało rozmowna, a uwagę zwracała jej bladość. Po pewnym czasie wskazała dom stojący przy drodze, a gdy kierowca się zatrzymał, wyszła z samochodu i skierowała się w stronę furtki. Mężczyzna odjechał, lecz wkrótce zorientował się, że kobieta zostawiła w szoferce swój bagaż. Ponieważ nie było to daleko, zawrócił, podjechał pod dom, w którego kierunku odeszła pasażerka i zapukał do drzwi. Otwarła je zaskoczona i trochę zaniepokojona staruszka. Mężczyzna wyjaśnił, że przyniósł torby zapomniane przez pasażerkę, która weszła przed chwilą do domu. Starsza kobieta odpowiedziała, że nikt jej tego wieczoru nie odwiedził i że już wielokrotnie otwierała drzwi kierowcom, którzy odnosili pod jej drzwi jakieś pakunki. Wyjaśniła też, że tajemnicza nieznajoma to jej córka, która zginęła niedaleko w wypadku trzy lata wcześniej i od tej pory pojawia się na skraju szosy, prosząc przejeżdżających o podwiezienie.

Badacz kultury bez problemu rozpozna w tej opowieści, zrelacjonowanej mi jako „historia z życia", jedną z wersji miejskiej legendy o znikającym autostopowiczu („Vanishing Hitchhiker", „Phantom Hitchhiker") realizującej przy tym klasyczny motyw historii o duchach nawiedzających miejsca swej śmierci[1]. Jest ona znana z różnych krajów na świecie i inspiruje wiele form kultury popularnej. Współcześnie, po kilku dziesiątkach lat badań, opowieść ta jest uznawana za najbardziej rozpowszechniony typ historii o „znikającym duchu"[2], a jednocześnie jest prawdopodobnie najbardziej znaną współczesną legendą miejską[3].

CZY WIERZĄ PAŃSTWO W DUCHY?

Wiara w duchy, to znaczy w dusze zmarłych, które z jakichś powodów pozostały na tym świecie i poszukują kontaktu z żywymi, wywodzi się z ludowych interpretacji katolickiej nauki o czyśćcu. Mimo krytyki ze strony protestantów, a potem odrzucenia tych wierzeń z pozycji intelektualnych[4] oraz uznaniu ich za „przednowoczesny przesąd"[5], także współcześnie odnotowywane jest spore zainteresowanie, a niekiedy fascynacja tymi bytami.

Duchy to istoty znajdujące się w niewłaściwym miejscu, pomiędzy światami. Przynależne już do „tamtej" strony, nawiedzają ważne dla siebie ziemskie miejsca i tam ujawniają swoją obecność[6]. Wyobrażane są jako eteryczne, rozświetlone zjawy przybierające ludzkie kształty. Jednak, nawet w tej postaci cechują się pewną nienaturalnością, której wyznacznikami jest na przykład szczególna bladość lub wyraźnie obniżona temperatura ciała. Ponadto mają umiejętność

---

1 S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, vol. 2, revised and enlarged edition, Indiana University Press, Bloomington 1955–1958, s. 432 (E332.3.3.1).

2 G. de Vos, *What Happens Next? Contemporary Urban Legends and Popular Culture*, Libraries Unlimited, Santa Barbara 2012, s. 151, http://dx.doi.org/10.5040/9798216034605&gt, dostęp: 19.03.2025.

3 K. Van Effelterre, *The Return of the Dead. Revenants in Flemish Traditional and Contemporary Legends*, „Folklore" 2007, vol. 118, no. 1, s. 68; G. Bennet, *Phantom Hitchhikers and Bad Deaths*, „Tradition Today" 2011, nr 1, s. 4, http://centre-for-english-traditional-heritage.org/TraditionToday1/TT1_Bennett.pdf, dostęp: 19.03.2025.

4 Idem, *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*, Utah State University Press, Logan 1999, s. 1.

5 A.F. Gordon, *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008 [wyd. 1 1997], s. 7.

6 G. Bennett, *Phantom Hitchhikers*…, s. 4.

znikania, a do ich pojawiania się na ziemi przyczyniła się gwałtowna śmierć i związana z tym konieczność sfinalizowania niezakończonych spraw lub ostrzeżenia żyjących[7]. Badacze wskazują jednak różnice pomiędzy niegdysiejszymi opowieściami o duchach a współczesnym *ghostlore*. Dusze zmarłych, które pojawiają się w dzisiejszych narracjach, rzadko poszukują pomocy żywych, zabiegając o swoje zbawienie. Zazwyczaj przyczyna ich pośmiertnej wędrówki nie jest jasna, co nie znaczy, że nie można próbować jej ustalić. Słabiej niż w przypadku opowiadań tradycyjnych odbijają się również nawiązania i inspiracje religijne[8]. Dominuje kontekst świecki i zwyczajne życie, w które wpasowane zostają pewne elementy fantazji, a same duchy są zadziwiająco podobne do ludzi.

W recepcji opowiadań o duchach istotna jest postawa i nastawienie odbiorcy. Tylko wierząc w nadprzyrodzone byty lub znając inne historie z nimi związane, zinterpretuje on własne niepokojące spostrzeżenia lub niejasne wydarzenia jako manifestację ich obecności i nałoży istniejące wcześniej ramy kulturowe na zaistniałe fakty, które złożą się na uporządkowaną narrację opartą na tradycyjnych wątkach[9].

LEGENDY MIEJSKIE

Legendy miejskie są definiowane jako opowieści moralizatorskie z elementami przestrogi, rozpowszechniane przez ludzi przekonanych, że referowane zdarzenia były udziałem osób, które znają osobiście, przyjaciół lub członków rodziny. Ich charakterystyczną cechą jest „współczesność" rozumiana jako równoległość czasowa relacjonowanych wydarzeń i osób, które zapoznają się z narracją, oznaczająca również obecność aktualnych realiów i problemów[10].

Jak wykazały badania, niektóre z takich legend mimo znamion współczesności mają odległą genezę. Zmieniła się, co prawda, przedstawiana w nich rzeczywistość i szczegóły, jednak rozpoznawalny schemat i morał wynikający z opowieści pozostają te same. Trwałe utrzymywanie się tych opowieści w obiegu

---

7 D.E. Goldstein, S.A. Grider, T.J. Banks, *Introduction. Old Spirits in New Bottles*, [w:] eidem, *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*, Utah State University Press, Logan 2007, s. 11-12.

8 K. Van Effelterre, *op. cit.*, s. 70; G. Bennett, *Phantom Hitchhikers…*, s. 4.

9 B. Ellis, *Death by Folklore: Case Closed?*, „Ethnologies" 2019, vol. 41, no. 1, s. 99-120. https://doi.org/10.7202/1069848ar, dostęp: 19.03.2025.

10 D. Mikkelson, *Urban Legend Definition*, https://www.snopes.com/2011/03/10/what-are-urban-legends/, dostęp: 1.03.2023.

pozainstytucjonalnym i nieformalnym sugeruje, że są dla ludzi ważne, odpowiadając na określone potrzeby, redukując niepewność, ostrzegając przed ryzykownymi zachowaniami i potencjalnym niebezpieczeństwem, a także wzmacniając normy moralne. A zatem, są przekazywane i budzą zainteresowanie, ponieważ odnoszą się do kwestii kulturowych istotnych dla ich odbiorców[11]. Od pewnego czasu są one również traktowane jako pewnego rodzaju mapy, schematy dotyczące wydarzeń, które mogły wydarzyć się kiedyś, zdarzają się współcześnie i mogą się zdarzyć w przyszłości[12].

Według Lindy Dégh legenda jest najlepszą formą do prezentowania opowieści o zjawiskach nadprzyrodzonych, które są zawsze przedmiotem sporów i kontrowersji. Legendy pojawiają się i utrwalają jako efekt równolegle funkcjonujących sprzecznych opinii na temat danej narracji. Są utrzymywane przy życiu w specyficznym dialogu, którego stronami są – z jednej strony – osoby w nie wierzące lub traktujące je jako część własnego doświadczenia, a z drugiej – wątpiący lub nawet zagorzali przeciwnicy.

> Jeśli chodzi o jej konwersacyjną, dialektyczno-polifoniczną naturę – pisała badaczka – legenda, bardziej niż jakikolwiek inny gatunek folkloru, może mieć sens tylko w ogniu kontrowersji. Nawet jeśli uczestnicy okazjonalnie nie wydają się być w zaciekłej niezgodzie z tezą legendy, powszechnie znana przeciwna opinia społeczeństwa jako całości zawsze daje o sobie znać. Kiedy opowiadający przedstawia swój punkt widzenia na temat stanu nadprzyrodzonego, argumentuje przeciwko znanej przeciwnej opinii; formułuje swoją historię z oczekiwaniem, że wiele osób sprzeciwiłoby się jej, gdyby były obecne[13].

Oznacza to, że choć nie zawsze rozstrzygnięta zostaje kwestia prawdziwości lub fałszu danej legendy, to dyskusje nad jej prawdziwością oraz krytyka przyczyniają się do jej rozprzestrzeniania i dalszego trwania.

Rozumienie terminu „legenda miejska" wykracza dzisiaj poza utożsamianie go z formą narracyjną. Nie zawsze opowieści takie są postrzegane jako forma folkloru, często funkcjonując również jako synonim treści, które w sposób

---

11 T.J. Banks, *The Usefulness of Ghost Stories*, [w:] D.E. Goldstein, S.A. Grider, T.J. Banks, *op. cit.*, s. 31.

12 B. Ellis, *op. cit.*, s. 202.

13 L. Dégh, *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2001, s. 2.

oczywisty są nieprawdziwe, a także jako określenie błędnych przekonań czy fałszywej wiedzy. Rozwój Internetu oraz cyfryzacja zasobów archiwalnych i zbiorów bibliotek, umożliwiając stosunkowo łatwy dostęp do źródeł, wydań gazet i niektórych akt, zaktywizowały dyskusje nad prawdziwością legend miejskich oraz próby ich weryfikowania. Sukcesy stron takich jak snopes.com oraz produkcji telewizyjnych jak na przykład emitowany w latach 2003–2016 program popularnonaukowy *Myth Busters*, dystrybuowany w wielu krajach na świecie i znany również polskiemu telewidzowi, zintensyfikowały istniejący już wcześniej trend do publicznego badania legend miejskich, nieograniczony tylko do folklorystów, lecz skupiający rzesze miłośników tej formy kulturowej oraz sceptyków.

Działania weryfikujące są rezultatem postawy krytycznej i przekonania o intencjonalnym szerzeniu nieprawdziwych informacji (*fake news*) pojawiających się w przestrzeni publicznej oraz w mediach, w tym także w mediach społecznościowych[14]. Ujawnienie takich praktyk jest traktowane jako sposób uniknięcia dezinformacji czy nawet manipulacji lub, odwrotnie, jako sposób na uzyskanie pewności albo wysokiego prawdopodobieństwa zaistnienia danego wydarzenia w przeszłości. W takich dociekaniach przyjmowana jest strategia demistyfikacji czy podważania (*debunking*) oraz potwierdzania (*confirmation*). Podważanie polega na udowodnieniu, że dane zdarzenie nie mogło mieć miejsca i nie ma podstaw, by wierzyć w jego prawdziwość, a potwierdzanie – że nie można takiego zajścia wykluczyć, choć możliwość jego zaistnienia może być niewielka.

W kontekście legend miejskich weryfikacja może przyjmować obie wskazane formy. Polega na analizie legendy w celu ustalenia jej pochodzenia, sprawdzaniu podanych informacji i wskazaniu w nich błędów, sprzeczności lub braku dowodów lub, przeciwnie, wykazaniu związków z faktami. Często wykorzystuje się do tego badania historyczne, genealogiczne oraz analizę źródeł takich jak archiwalia czy stare roczniki gazet. Potwierdzanie oznacza próbę powiązania legendy z zaistniałymi faktami, identyfikację osób mogących być pierwowzorem jej protagonistów oraz dat i okoliczności zdarzenia, które przyczyniło się do powstania lub uaktywnienia narracji. Udowodnienie takich związków oznacza, że narracja oparta jest na faktach, nie jest więc legendą, w przeciwnym wypadku – okazuje się folklorystyczną fikcją.

---

[14] F. Czech, *Czy Polacy jadają łabędzie? Legendy miejskie i fałszywe wiadomości w warunkach kontaktu międzykulturowego*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2 (2), s. 280-281.

„ZNIKAJĄCY AUTOSTOPOWICZ"

Legendę o znikającej autostopowiczce rozpropagował amerykański folklorysta Jan Harold Brunvand, tytułując tak jedną ze swoich książek, wydaną po raz pierwszy w 1981 roku (*The Vanishing Hitchhiker*[15]) i jednocześnie nadając impet badaniom reprezentowanego przez nią zjawiska kulturowego. Jednak już wcześniejsi badacze zwrócili uwagę na tę historię. Początkowo wskazywali na nią jako na opowieść charakterystyczną dla amerykańskiego folkloru, wywodzącą się z tradycyjnych wątków historii o duchach i wampirach wracających zza grobu[16]. Dalsze badania ujawniły, że legenda jest starsza niż przypuszczano, występuje w wielu wariantach (czterech lub sześciu), nie jest ograniczona do Stanów Zjednoczonych, lecz ma swoje odmiany w wielu krajach na świecie[17]. Często za pierwszy „zarejestrowany" wariant legendy uznawana jest historia świętego Filipa opisana w Dziejach Apostolskich. Na polecenie Boga przyłączył się on do podróżującego powozem urzędnika etiopskiego, rozmawiając z nim, nawrócił go i ochrzcił, a następnie w sposób cudowny zniknął (Dz 8,26-40)[18].

Przyjmuje się również, że wskazana legenda nie jest homogenicznym typem, lecz raczej kompleksem powiązanych ze sobą opowieści połączonych motywem istot nadprzyrodzonych wchodzących w interakcje z żywymi na szosach, drogach lub w podobnych miejscach liminalnych[19]. Gillian Bennett, analizując sto opowieści realizujących różne warianty „znikającego autostopowicza", stwierdziła, że ich bohaterkami są najczęściej duchy młodych, atrakcyjnych dziewcząt, często wytwornie ubranych (w eleganckich sukniach balowych, wizytowych, wykonanych z drogiego materiału), które zginęły tragicznie i przedwcześnie w wypadkach samochodowych. Zdaniem autorki, taki model sugeruje ich niewinność, wrażliwość i cnotę oraz to, że „nie zasłużyły na śmierć"[20]. Nienaturalna, nagła śmierć i niedokonane życie sprawiają, że bohaterki nie mogą zaznać

---

15 J.H. Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*, W.W. Norton & Company, New York–London 2003.

16 R.K. Beardsley, R. Hankey, *The Vanishing Hitchhiker*, „California Folklore Quarterly" 1942, vol. 1, s. 303-335.

17 G. Bennet, *The Vanishing Hitchhiker at Fifty-Five*, „Western Folklore" 1998, vol. 57, no. 1, s. 3-4; D. Czubala, *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*, Stowarzyszenie Thesaurus Silesiae – Skarb Śląski, Katowice 2014, s. 66-71.

18 H. Brunvand, *op. cit.*, s. 39.

19 G. de Vos, *op. cit.*, s. 150.

20 G. Bennett, *Phantom Hitchhikers and Bad Deaths…*, s. 9-10.

spokoju, próbują nawiązać relacje ze światem żywych, przebywając w zawieszeniu między tym a tamtym światem i nawiedzając miejsce własnej śmierci lub pochówku.

RESURRECTION CEMETERY, 7200 S. ARCHER AVENUE, JUSTICE

Jedną z głośnych realizacji legendy o znikającym autostopowiczu jest wielowątkowa wersja opowieści zarejestrowana wielokrotnie w Chicago. Zgodnie z nią duch kobiety w sukni balowej i eleganckich butach do tańca ukazuje się wzdłuż Archer Avenue, która przez miłośników zjawisk paranormalnych jest uznawana za jedną z „najbardziej nawiedzonych" dróg w obszarze metropolitalnym Wietrznego Miasta[21]. Do jej sławy ma się przyczyniać tajemnicza przeszłość z czasów przed przybyciem europejskich osadników i fakt, że bezpośrednio przy niej lub w niewielkiej odległości znajduje się aż pięć cmentarzy. Najbardziej znany to Resurrection Catholic Cemetery & Mausoleums założony w 1904 roku, na którym odbywały się między innymi pogrzeby przedstawicieli chicagowskiej Polonii. Dwa kolejne to Bethania Cemetery oraz leżący nieco na uboczu mały cmentarz przy katolickim kościele St. James at Sag Bridge w Lemont. Warto wspomnieć, że do lat 60. XX wieku okolica była zamieszkiwana przez emigrantów z ziem polskich i ich potomków, a w omawianej wersji opowieści o autostopowiczce pojawiają się polskie nazwiska.

Zjawa, która od końca lat 30. XX wieku ma się pojawiać w południowej części Archer Avenue, określana jest jako „jasnowłosa, niebieskooka piękność"[22], „blondynka, około 19 lat, Polka, z wiecznym zamiłowaniem do tańca"[23], „bardzo piękna, blondynka, niebieskooka kobieta z włosami do ramion, polskiego pochodzenia, w wieku 18 lub 19 lat. Ma na sobie białą lub jasną sukienkę do tańca i pantofle. Kobiety widują ją bardzo rzadko"[24]. Ze względu na związki z pierwszą z wymienionych wcześniej nekropolii bohaterka opowieści nazywana jest Resurrection Mary lub w skrócie – Mary Rez. Swoje imię wyjawiła podobno

---

21 *Archer Avenue, one of the most haunted roads in the Chicago area*, https://www.dangerousroads.org/north-america/usa/4917-archer-avenue.html, dostęp: 5.04.2022.

22 *Resurrection Cemetery (Home of „Resurrection Mary")*, https://ghostresearch.org/sites/resurrection.html, dostęp: 5.04.2022.

23 *Hunting the Ghost named Mary*, „Chicago Tribune", 24.10.1975, https://chicagology.com/hauntedchicago/resurrectionmary/, dostęp: 5.04.2022.

24 E. Williamson, *Deathly Dancer*, „Chicago Tribune", 25.10.1992, https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1992-10-25-9204060394-story.html, dostęp: 5.05.2022.

jednemu ze świadków – Jerry'emu Palusowi, który miał ją spotkać na tańcach w 1939 roku. „Najsłynniejszy duch Chicago" był widziany najczęściej na odcinku między główną bramą Cmentarza Zmartwychwstania a miejscem, gdzie do niedawna stała wielka sala balowa – Willowbrook Ballroom (wcześniej Oh Henry Ballroom), która spłonęła 28 października 2016 roku. To właśnie w tym budynku na zabawie tanecznej – zgodnie z legendą – dziewczyna miała spędzić ostatni wieczór swojego życia. Pokłóciwszy się z partnerem, zdenerwowana wyszła nad ranem z budynku, samotnie i pieszo ruszając do domu. Niestety, jak mówi opowieść, wracając z balu, zginęła na trasie potrącona przez samochód. Odtąd odświętnie ubrana pojawia się przy Archer Avenue.

Świadkowie relacjonują najczęściej historię o idącej poboczem młodej kobiecie, proszącej o podwiezienie, a potem tajemniczo znikającej podczas jazdy samochodem. Inna grupa legend o Mary opowiada o zderzeniu pojazdu z pojawiającą się nagle dziewczyną lub o zauważonej leżącej na poboczu, rannej postaci w jasnej sukni, której jednak nie można odnaleźć po zatrzymaniu samochodu. Bardziej rozbudowana narracja dotyczy mężczyzny (wspomnianego wcześniej Jerry'ego lub Gerry'ego Palusa), bywalca jednej z okolicznych sal balowych, który poznał tam samotną tancerkę o bladej i zimnej skórze. Gdy odwoził ją do domu, zamiast pod wskazanym adresem (South Damen Avenue) wysiadła w okolicach wejścia na cmentarz Resurrection i zniknęła wśród grobów. Podobno Mary była widziana również w innych salach balowych (m.in. w lokalu Liberty Grove Hall and Ballroom[25]) i nocnych klubach zlokalizowanych przy Archer Avenue. W 1973 roku zdenerwowany taksówkarz wszedł do tawerny Chet's Melody Lounge, stojącej naprzeciwko cmentarza i należącej do niedawna do rodziny Prusinskich. Chciał odnaleźć kobietę w białej sukni – swoją pasażerkę, która nie zapłaciła za kurs. Zdziwiony manager wyjaśnił mu, że do baru nie wchodziła ostatnio żadna blondynka. Uznano zatem, że musiał to być duch Mary. Bywalcy lokalu przez wiele lat mogli wieczorami zobaczyć drinka zostawionego dla ducha na końcu baru oraz odtworzyć w szafie grającej utwór – *The Ballad of Resurrection Mary* autorstwa Guya Gilberta. W ciągu kolejnych lat bar stał się również celem wypraw osób zafascynowanych dochodzeniami paranormalnymi.

W 1977 roku jadący drogą mężczyzna – jak opowiadają – widział kobietę stojącą od wewnątrz przy bramie wejściowej cmentarza Resurrection. Zadzwonił po pomoc, gdyż podejrzewał, że ktoś nie zdążył wyjść z terenu nekropolii przed

[25] U. Bielski, *Chicago Haunts. Ghostlore of the Windy City*, Thunder Bay Press, San Diego 2009, s. 14.

jej zamknięciem i pozostał w środku. Interweniująca policja nie spotkała jednak nikogo, znalazła natomiast wygięte pręty w ogrodzeniu oraz znajdujące się na nich ślady opalenia i odcisk dłoni[26]. Chociaż władze cmentarza zdementowały tę informację, wskazując, że budzące emocje uszkodzenia zostały spowodowane przez cofającą ciężarówkę, uznano je za widome ślady paranormalnej aktywności. Przyciągały one poszukiwaczy duchów i turystów, co spowodowało decyzję władz cmentarza o ostatecznym usunięciu zniszczonego ogrodzenia. Przewodnicy wycieczek poza bramą cmentarza, która nadal budzi zainteresowanie, pokazują również znajdującą się na nim figurę Chrystusa stojąca nieopodal kaplicy, pod którą podobno wiele razy widziano tańczącą Mary.

„ORIGINAL RESURRECTION MARY"[27]

Próby ustalenia danych i szczegółów życia domniemanej Mary inicjowane są przez osoby zafascynowane parapsychologią oraz miłośników lokalnej historii i tradycji Chicago. Trudno rozstrzygnąć, czy usiłowania te są podyktowane tylko dążeniem do ustalenia danych osoby, której śmierć dała początek legendom, czy też są podyktowane chęcią zidentyfikowania i zobaczenia „ducha" nawiedzającego konkretną ulicę, a więc są rezultatem głębokiego przekonania o realności wydarzeń zachodzących przy Archer Avenue.

Badacze zjawisk paranormalnych, niezależnie od przesłanek kierujących ich działaniami, na podstawie relacji ze spotkań ze zjawą zidentyfikowali kilka jej cech charakterystycznych – ma to być młoda, około dwudziestoletnia kobieta imieniem Mary lub Marie, długowłosa blondynka w białej sukni i balowych pantoflach, mówiąca z polskim (lub środkowoeuropejskim) akcentem, która zginęła tragicznie w latach 30. XX wieku i jest powiązana z Resurrection Cemetery. Najczęściej wskazywaną „kandydatką" na ducha pojawiającego się na Archer Avenue jest Mary Bregovy, określana zwykle jako córka polskich emigrantów, która zginęła w wypadku samochodowym w centrum Chicago, wracając z przyjaciółmi

[26] Opowieści o Mary relacjonuję na podstawie: U. Bielski, *op. cit.*, s. 13-27; T. Taylor, *The Big Book of Illinois Ghost Stories*, Stackpole Books, Mechanicsburg 2009, s. 351-370 oraz materiałów zamieszczonych na stronach: *Resurrection Cemetery (Home of «Resurrection Mary»)*, https://ghostresearch.org/sites/resurrection.html, dostęp: 5.04.2022; *Resurrection Mary, JusticeIllinois,America*,http://www.ghost-story.co.uk/index.php/unclassified/313-resurrection-mary-justice-illinois-america, dostęp: 5.04.2022.

[27] T. Taylor, *op. cit.*, s. 367.

z imprezy tanecznej 10 marca 1934 roku[28]. Została ona pochowana w czasowym grobie na Resurrection Cemetery. Kolejną ma być Anna Norkus (1914–1927), ze względu na swą religijność używająca imienia Maria (Marija), która zmarła tragicznie w podobnych okolicznościach, wracając z tańców w Oh Henry Ballroom. Sceptycy twierdzą jednak, że obie „kandydatki" i okoliczności ich śmierci nie do końca odpowiadają szczegółom opisywanym w narracjach o spotkaniach z duchem. Mary Bregovy zapamiętana została jako wesoła, atrakcyjna, krótkowłosa brunetka, a nie blondynka. Ponadto zginęła w centrum Chicago, a do grobu złożono ją w sukni w kolorze lawendy lub orchidei[29]. Anna Norkus w chwili śmierci nie miała skończonych trzynastu lat, była więc jeszcze dzieckiem, o spotkaniu z którym nie wspomina żadna z krążących relacji. Nie była również Polką, lecz córką przybyszów z Litwy, i nie zginęła w okolicy Resurrection Cemetery ani – przynajmniej oficjalnie – nie została na nim pochowana. Są jednak tacy, którzy uważają, że ze względu na strajk grabarzy z Saint Casimir Catholic Cemetery, gdzie miał się odbyć pogrzeb dziewczynki, przewieziono ciało na Resurrection z zamiarem późniejszego przeniesienia na docelowe miejsce, co nie zostało zrealizowane ze względu na zaniedbania lub brak możliwości identyfikacji trumny. „Zagubiony grób", niewłaściwy pochówek ma być zresztą jednym z powodów pośmiertnej aktywności Mary, podobnie jak „kara" dla ojca, który lekkomyślnie pozwolił małoletniej na udział w nocnej zabawie.

Jedną z mniej znanych postaci mogących być „prawdziwą" Mary, miała być Maria Miskowsky (Miskowski lub Muchowski – niewyraźnie zapisane w aktach nazwisko jest różnie odczytywane), która ubrana w białą ślubną suknię matki została potrącona jako dziewiętnastolatka w 1930 roku, gdy przebiegała przez Archer Avenue w drodze na przyjęcie z okazji Halloween. Informacje o jej śmierci, w przeciwieństwie do dwóch poprzednich kobiet, nie przedostały się do prasy, a w związku z brakiem danych odnalezienie innych dotyczących jej danych jest utrudnione. Choć w spisie ludności z 1930 roku odnaleziono dziewiętnastoletnią wówczas kobietę o takim imieniu i nazwisku, to najprawdopodobniej nie zginęła ona w wypadku w tym roku, lecz umarła wiele lat później i została pochowana na Evergreen Cemetery jako mężatka i matka.

---

[28] *Possibly the „most loved" Ghost in Chicagoland*, http://www.hauntdetective.com/index.php?option=com_content&view=article&id=53:resurrection-mary&catid=37:westside&Itemid=63, dostęp: 1.05.2022.

[29] U. Bielski, *op. cit.*, s. 16.

Kolejną dziewczyną, rzadziej jednak wiązaną ze słynną zjawą, jest szesnastoletnia Maria Rozanc (1914–1930), której nagrobek zlokalizowano na cmentarzu Resurrection[30]. Wiadomo o niej niewiele, najpewniej jednak nie zginęła w wypadku drogowym.

KONKLUZJE

Zainteresowanie historią Mary nie jest zjawiskiem współczesnym. W ciągu kilku dziesiątek lat w prasie pojawiło się wiele artykułów relacjonujących historie, których miała być bohaterką, oraz wywiady z osobami będącymi świadkami tych wydarzeń lub takimi, które prezentowały swój sceptyczny stosunek do przedstawianych wypadków.

Wysiłki odnalezienia „prawdziwej" Mary – identyfikacji osoby, której tragiczny los mógł dać początek kompleksowi historii o duchu ukazującym się wzdłuż Archer Avenue w Chicago, są trwającymi od kilku dekad próbami weryfikacji legendy miejskiej. Są one ukierunkowane na udowodnienie, że historia Mary Rez nie jest odmianą legendy o znikającym autostopowiczu, ale opowieścią wprawdzie niesamowitą, lecz odnoszącą się do konkretnej przestrzeni i opartą na faktach:

> [...] historia Mary zawiera coś, czego nie ma w legendach miejskich – fizyczne dowody jej obecności. Nie mam na myśli mitycznych płaszczy i kurtek szkolnych [letterman jackets], które znajdowano starannie złożone na grobach, ale rzeczywiste zdarzenia fizyczne przypisywane jej duchowi, a także odciski dłoni pozostawione na kratach żelaznej bramy[31].

W działaniach weryfikacyjnych zwraca uwagę współwystępowanie i przenikanie się dwóch poziomów. Z jednej strony przywoływane i powielane są starannie wyszukane dokumenty, notatki prasowe, akta domów pogrzebowych, fotografie i inne materiały źródłowe pozwalające ustalić personalia i szczegóły życia młodych kobiet, które zginęły w wypadku samochodowym w określonym okresie czasu, zbieżnym z początkiem nawiedzeń na Archer Avenue. Z drugiej

---

30 *Mary «Resurrection Mary» Rozanc*, https://www.findagrave.com/memorial/11851/mary-rozanc, dostęp: 10.03.2025.

31 T. Taylor, *The Last Dance of Mary Bregovy*, 9.03.2013, http://troytaylorbooks.blogspot.com/2013/03/the-last-dance-of-mary-bregovy.html, dostęp: 10.03.2023.

strony, uwzględniane są relacje świadków, którzy spotkali tajemniczą zjawę, a także stare i nowe, niepozbawione elementów sensacji artykuły i filmy oparte na tych doniesieniach. Uderzające jest, że fakty z tych dwóch kategorii, traktowane są jako równorzędne i mające tę samą wagę. Punktem wyjścia dla działań uwiarygodniających jest imię i rysopis ducha. Powodem, dla którego niektórzy nie identyfikują Mary Rez z którąś z typowanych kobiet mających być jej pierwowzorem, są różnice w opisywanym wyglądzie ofiar wypadku i „autostopowiczki" pojawiającej się przy drodze, takie jak kolor i długość włosów, wiek, domniemana osobowość czy barwa sukni. Interesujące są także próby dopasowania szczegółów wydarzeń historycznych, aby odpowiadały relacjom uwzględnianym w legendach. Mary Bregovy zginęła na skrzyżowaniu North Wacker Drive i Lake Street – z dala od miejsc, w których ma się ukazywać słynna zjawa. Aby wyjaśnić ten fakt i połączyć go z dominującą narracją, wskazuje się, że grupa młodzieży jadąca wspólnie w fatalny wieczór samochodem wracała z tańców w Oh Henry Ballroom, by kontynuować zabawę w jednym z dłużej czynnych lokali w centrum miasta[32]. W podobny sposób są również uzasadniane niezgodności w pośmiertnych losach Anny Norkus, które zgodnie z dokumentami nie są związane z cmentarzem Resurrection. Rozbieżności i – mimo wysiłków – brak możliwości ustalenia „prawdziwej" Mary, sprawiają, że wysuwane są sugestie, iż przy Archer Avenue pojawia się więcej niż jeden duch młodej kobiety, co współgra i potwierdza „niesamowitą" reputację tej okolicy.

Gail de Vos zauważyła, że zjawisko komodyfikacji kultury odnosi się również do komercyjnego wykorzystywania legend miejskich, w tym tych, które opowiadają o duchach. Zdaniem badaczki, jednym z przejawów tego trendu jest rozwój turystyki szlakami duchów (*ghost tourism*[33], *paranormal tourism*), polegającej na odwiedzaniu miejsc nawiedzanych przez nie. Zjawisko to łączy w sobie trzy elementy: współczesną fascynację zjawiskami paranormalnymi i ich badaniem, która jest wzmacniana i wykorzystywana przez media, zainteresowanie historią i dziedzictwem (także negatywnym) oraz rozwój rozmaitych praktyk turystycznych, w tym tzw. mrocznej turystyki i wypraw do różnych niecodziennych i ekscytujących miejsc.

---

[32] A. Harrington, *Chicago Hauntings: Resurrection Mary, Chicago's most famous ghost*, 31.10.2024, https://www.cbsnews.com/chicago/news/chicago-hauntings-resurrection-mary-most-famous-ghost/, dostęp: 10.03.2025.

[33] G. de Vos, *op. cit.*, s. 141-146.

„Podróże [śladami] legend polegają, co jest semantycznie oczywiste – pisał Mikel J. Koven – na podróży do określonego miejsca związanego z legendą w nadziei, że będziemy świadkami jakichś zjawisk, tak jak w samej legendzie"[34].

Jednak, aby „ghost tour" mógł zafunkcjonować, konieczne jest „potwierdzenie" prawdziwości opowiadanej historii oraz powiązanie jej z lokalnymi faktami i topografią. Z formy ogólnej powinna się zmienić w konkretną opowieść, którą można połączyć z istniejącymi miejscami.

Autorzy raportu na temat turystyki paranormalnej – opublikowanego w 2020 roku – zauważyli, że zyskowność działań ukierunkowanych na turystykę duchów sprawiła, iż wiele instytucji i miast włączyło ją do swoich działań promocyjnych, jako efekt świadomie kreowanego wizerunku nawiedzonego miejsca oraz podstawy lub uzupełnienia lokalnego programu rozwoju[35]. Zainteresowanie odbiorców i entuzjastów zjawisk paranormalnych jest podsycane przez produkty kultury popularnej[36], marketing formalny i nieformalny, ale także przez propagowanie folkloru historycznego i legend miejskich.

Eksploracja opowieści o duchach jest podstawą utrzymania wielu firm oferujących odpłatną możliwość spotkania z nadprzyrodzonym lub chociaż możliwość wędrówki ich śladem, szlakiem łączącym miejsca ich domniemanej manifestacji. Podobnie jest w przypadku Chicago, które dla celów turystycznych chce wykorzystać nie tylko swoją opinię „miasta gangsterów", ale także „miasta duchów". Przegląd wielu tras turystycznych proponowanych w tym mieście przewiduje również odwiedzenie Archer Avenue i próby spotkania jej najsłynniejszej zjawy.

Jak wskazują badacze folkloru, traktowanie zjawisk paranormalnych jako pewnego rodzaju rozrywki skutkuje banalizacją opowieści o duchach oraz trywializacją ich kulturowego znaczenia. Tymczasem dotyczą one przede wszystkim kultury żyjących[37]. Legenda, a w zasadzie – jak twierdzą „wierzący" –

---

[34] M.J. Koven, *Most Haunted and the Convergence of Traditional Belief and Popular Television*, „Folklore" 2007, vol. 118, no. 2, s. 186.

[35] J. Houran [et al.], *Paranormal Tourism. Market Study of a Novel and Interactive Approach to Space Activation and Monetization*, „Cornell Hospitality Quarterly" 2020, no. 61 (3), s. 291.

[36] Legenda o Mary stała się tematem eksploatowanym przez kulturę popularną. Poza znaczną liczbą blogów i podcastów pojawiło się kilka filmów nawiązujących do tej postaci. Są to na przykład *Resurrection Mary* (*Autostopowiczka w bieli*) w reżyserii Seana Michaela Beyera (2007) czy *Resurrection Mary. Dance with the Devil* w reżyserii Michaela Lansu (2005).

[37] J.B. Thomas, *op. cit.*, s. 30-31.

prawdziwa opowieść ma być wskazówką do właściwego zachowania. Pozornie lekka, ludyczna, straszna lub anegdotyczna opowieść jest rodzajem przestrogi, która uważnym pozwala zminimalizować zagrożenia współczesnego świata. Pośmiertne wędrówki bohaterek legendy to powtarzana i z konieczności nieudana próba powrotu do domu. Legenda o znikającej autostopowiczce wyraża zatem ludzki i powszechny strach przed utratą dorastającego dziecka w wypadku drogowym, z dala od rodziny i bezpiecznego domu[38]. To decyduje o utrzymywaniu się tej formy, o jej uniwersalizmie i trwałości kulturowej.

BIBLIOGRAFIA

Banks T.J., *The Usefulness of Ghost Stories*, [w:] D.E. Goldstein, S.A. Grider, J. Banks Thomas, *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*, Utah State University Press, Logan 2007, s. 25-59.

Beardsley R.K., Hankey R., *The Vanishing Hitchhiker*, „California Folklore Quarterly" 1942, vol. 1, no. 4, s. 303-335.

Bennett G., *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*, Utah State University Press, Logan 1999.

Bennett G., *Phantom Hitchhikers and Bad Deaths*, „Tradition Today" 2011, nr 1, s. 3-18, http://centre-for-english-traditional-heritage.org/TraditionToday1/TT1_Bennett.pdf, dostęp: 10.03.2023.

Bennett G., *The Vanishing Hitchhiker at Fifty-Five*, „Western Folklore" 1998, vol. 57, no. 1, s. 1-17.

Bielski U., *Chicago Haunts. Ghostlore of the Windy City*, Thunder Bay Press, San Diego 2009.

Brunvand J.H., *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*, W.W. Norton & Company, New York–London 2003.

Czech F., *Czy Polacy jadają łabędzie? Legendy miejskie i fałszywe wiadomości w warunkach kontaktu międzykulturowego*, „Perspektywy Kultury" 2023, t. 41, nr 2 (2), s. 275-297.

Czubala D., *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*, Stowarzyszenie Thesaurus Silesiae – Skarb Śląski, Katowice 2014.

Dégh L., *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2001.

[38] K. Van Effelterre, *op. cit.*, s. 70.

Effelterre K. Van, *The Return of the Dead. Revenants in Flemish Traditional and Contemporary Legends*, „Folklore" 2007, vol. 118, no. 1 (2007), s. 65-77, DOI: 10.1080/00155870601095663.

Ellis B., *Death by Folklore. Case Closed?*, „Ethnologies" 2019, vol. 41, no. 1, s. 99-120, DOI: 10.7202/1069848ar.

Ellis B., *Death by Folklore. Ostension, Contemporary Legend, and Murder*, „Western Folklore" 1989, vol. 48, no. 3, s. 201-220.

Goldstein D.E., Grider S.A., Banks T.J., *Introduction. Old Spirits in New Bottles*, [w:] Goldstein D.E., Grider S.A., Banks T.J., *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*, Utah State University Press, Logan 2007, s. 1-22.

Gordon A.F., *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008 [I wyd. 1997].

Harrington A., *Chicago Hauntings: Resurrection Mary, Chicago's most famous ghost*, 31.10.2024, https://www.cbsnews.com/chicago/news/chicago-hauntings--resurrection-mary-most-famous-ghost/, dostęp: 10.03.2025.

Houran J., Hill S.A., Haynes E.D., Bielski U.A., *Paranormal Tourism: Market Study of a Novel and Interactive Approach to Space Activation and Monetization*, „Cornell Hospitality Quarterly" 2020, no. 61 (3), s. 287-311, DOI: 10.1177/1938965520909094.

Hunting the Ghost named Mary, „Chicago Tribune", 24.10.1975, https://chicagology.com/hauntedchicago/resurrectionmary/, dostęp: 5.04.2022.

Johnson R., *Possibly the „most loved" Ghost in Chicagoland*, (brak daty), http://www.hauntdetective.com/index.php?option=com_content&view=article&id=53:resurrection-mary&catid=37:westside&Itemid=63, dostęp: 1.05.2022.

Koven M.J., *Most Haunted and the Convergence of Traditional Belief and Popular Television*, „Folklore" 2007, vol. 118, no. 2, s. 183-202, DOI: 10.1080/00155870701337403.

Mikkelson D., *Urban Legend Definition*, 10.03.2011, https://www.snopes.com/2011/03/10/what-are-urban-legends/, dostęp: 1.03.2023.

Taylor T., *The Big Book of Illinois Ghost Stories*, Stackpole Books, Mechanicsburg 2009.

Thomas J.B., *The Usefulness of Ghosts*, [w:] D.E. Goldstein, S.A. Grider, J.B. Thomas, *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*, Utah State University Press, Logan 2007.

Thompson S., *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux,*

Jest-Books, and Local Legends, vol. 2, revised and enlarged edition, Indiana University Press, Bloomington 1955–1958.

Vos G. de, *What Happens Next? Contemporary Urban Legends and Popular Culture*, Libraries Unlimited, Santa Barbara 2012.

Williamson E., *Deathly Dancer*, „Chicago Tribune", 25.10.1992, https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1992-10-25-9204060394-story.html, dostęp: 5.05.2022.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Archer Avenue, one of the most haunted roads in the Chicago area, https://www.dangerousroads.org/north-america/usa/4917-archer-avenue.html, dostęp: 5.04.2022.

Mary «Resurrection Mary» Rozanc, https://www.findagrave.com/memorial/11851/mary-rozanc, dostęp: 10.03.2025.

Resurrection Cemetery (Home of „Resurrection Mary"), https://ghostresearch.org/sites/resurrection.html, dostęp: 5.04.2022.

Resurrection Mary, Justice Illinois, America, http://www.ghost-story.co.uk/index.php/unclassified/313-resurrection-mary-justice-illinois-america, dostęp: 5.04.2022.

Taylor T., *The Last Dance of Mary Bregovy*, http://troytaylorbooks.blogspot.com/2013/03/the-last-dance-of-mary-bregovy.html, dostęp: 10.03.2023.

Abstract

WHO HAUNTS IN CHICAGO? ON GHOSTS AND CLASSIC URBAN LEGENDS

The legend of the vanishing hitchhiker is considered the most widespread type of ghost story, and at the same time the most well-known contemporary urban legend. One of the realizations of this legend is a multi-threaded version recorded many times in Chicago, whose heroine is Resurrection Mary or, in short, Mary Rez. Interesting are the efforts to find the "real" or "original" Mary, which have been ongoing for years, and which fit into the trend of public verification (debunking and confirming) of urban legends. They are focused on attempts to identify the person whose tragic fate could have given rise to various stories of encounters with the

ghost haunting Archer Avenue in Chicago and the area around Resurrection Cemetery. They are aimed at proving that the story of Mary Rez is not a variation of the legend of the vanishing hitchhiker, but a story, although incredible, but referring to a specific space and based on facts.

Keywords: urban legends, ghost lore, Vanishing Hitchhiker, Resurrection Mary, debunking

Peregrynacje międzykulturowe, s. 391–416
https://doi.org/10.12797/9788383683003.25

Paweł Plichta
Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński
pawel.plichta@uj.edu.pl

„STULTORUM PLENA SUNT OMNIA" – STULTITIA SICUT CULTURAE HEREDITATEM

„Znużony tym wszystkim: [...]
Jak miernota się stroi i raduje zyskiem, [...]
Jak naukę w pacht biorą ignorantów stada, [...]
Jak prostą prawdomówność głupotą się zowie [...]"[1].

„Y no se hará nada muy bueno sin jamas cometer una tonteria"[2].

Mądrość i kojarzone z nią choć nietożsame kategorie uczoności, wiedzy, rozumu bezsprzecznie wpisują się w depozyt przekazywany międzygeneracyjnie w kulturze i poprzez nią. Służą temu rozmaite środki komunikacji, zorganizowane, ustrukturyzowane sposoby, w tym także sformalizowane i instytucjonalne podmioty. Egzemplifikacją tej tendencji są badania genetyczne nad poziomem inteligencji traktowanej niekiedy synonimicznie z wymienionymi powyżej

[1] W. Shakespeare, *Sonet 66*, [w:] idem, *Sonety*, tłum. S. Barańczak, Poznań–Warszawa 1996, s. 93.

[2] „I nie zrobi nic dobrego ten, kto nigdy nie popełni głupiej rzeczy!", L. Sabatella, *Tonteria*, [w:] eadem, *Caravana Tonteria*, Rio de Janeiro 2021. Tu i dalej, jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie własne.

fenomenami. Tymczasem, mimo że czynniki genetyczne obok tych środowiskowych mają wpływ na poziom inteligencji, to „nie sposób jednak wskazać jednego genu czy też grupy genów, które wywierałyby na inteligencję wpływ większy niż inne”[3]. W tym kontekście warto wszakże wspomnieć tzw. efekt Flynna, czyli „zwiększanie się inteligencji społeczeństw z pokolenia na pokolenie o kilka punktów IQ”, z czym neurobiolog Jerzy Vetulani (1939–2017) wiązał konieczność opracowania „systemów edukacji społecznej prowadzących do maksymalnego wykorzystania wciąż rosnącego potencjału intelektualnego ludzkiego mózgu”[4].

Rewersem wartościowanych pozytywnie w różnych kulturach wiedzy, mądrości, uczoności są niewiedza, ignorancja czy po prostu głupota[5]. Jako ludzkie doświadczenie bywają one pomijane w refleksji i badaniach heritologicznych. Mimo że stanowią przedmiot dociekań filozofów od samego początku tychże rozważań, badacze kultury wydają się stronić od podejmowania tego tematu wprost, choć erazmiańskie dzieło *Stultitiae Laus* (1511[6]) należy do klasyki i dziedzictwa myśli humanistycznej[7].

Analizując zbiór tekstów autora *Imienia róży*, Katarzyna Mianowska stwierdziła:

> Głupota uwiera, jest szkodliwa, niebezpieczna dla społeczeństwa, stąd cel podejmowania tematu jest chwalebny. Jednak tak jak pantofelek nie jest w stanie utożsamić się z naukowymi opisami siebie samego, tak samo głupi nie uzna, że diagnoza głupoty jest skierowana pod jego adresem. Zatem i tutaj głupota zaraża badacza, który popełnia głupstwo, wierząc, że może coś z głupotą zrobić. Felietony Eco są dowodem, jak próba podjęcia polemiki z głupotą obraca się ostatecznie

---

3 A. Junkiert-Czarnecka, O. Haus, *Genetyczne podłoże inteligencji*, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2016, nr 70, s. 595.

4 J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Homini, Kraków 2012, s. 86, *Opera Selecta*.

5 Por. A. Jakovljević, T. Waszak, *Druga strona rozumu. Wprowadzenie*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 3, s. 7-14.

6 Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław 1953.

7 D. Nowakowski, *500 lat „Pochwały głupoty”. Dzieło – recepcja – aspiracje*, „Avant-Plus” 2011 (numer specjalny), s. 269-288. Por. B. Małecki, *Pochwała Głupoty w XXI wieku*, Wydawnictwo M23, Osjaków 2024.

> przeciwko autorowi z tej prostej przyczyny, że jego erudycja i retoryczne zabiegi nie przekazują żadnej treści osobom, do których w rzeczywistości są kierowane[8].

Istotnie, nie brakuje współcześnie „chwalebnych" badaczy, którzy – nie zrażając się zagrożeniem – podejmują temat uwierający, szkodliwy i niebezpieczny. Wraz ze zmianami cywilizacyjnymi i kulturowymi zmienia się jednak kontekst i waga problemu. Na odmienność sytuacji rynku wydawniczego i rozprzestrzeniania się idei, ideologii, subiektywnych sądów oraz bzdur[9] w porównaniu np. z czasami Erazma z Rotterdamu (1466 lub 1467–1536) zwrócił uwagę Stanisław Lem (1921–2006), twierdząc:

> Dziecięctwem naszej cywilizacji był stan, w którym czytać i pisać umiały osoby wybrane, rzetelnie wykształcone i podobne kryterium działało też po wynalezieniu druku, a jeśli nawet wydawano dzieła głupców (czego uniknąć całkowicie chyba niepodobna), to ich ogólna liczba nie była astronomiczna jak dzisiaj[10].

Astronomicznej liczby dowodów na szerzącą się głupotę dostarcza przestrzeń wirtualna, w której – co do pewnego stopnia symptomatyczne – krąży przypisywane Stanisławowi Lemowi sformułowanie: „Nie wiedziałem, że na świecie jest tylu idiotów, dopóki nie zajrzałem do Internetu"[11]. Prawda tezy w nim zawartej skłania do szczególnej uwagi na dotykający media[12] problem widocznego w nich zjawiska „duraczenia", na które składają się slogany podpieranych autorytetem akademii, retoryczne chwyty: „amerykańscy naukowcy", „badania naukowe" dezawuujące osoby zadające krytyczne pytania, uczeni

---

8 K. Maniowska, *Imbecyl, wiejski głupek, legiony durni. Umberto Eco o głupocie*, „Litteraria Copernicana" 2023, nr 3, s. 103-113.

9 W tym miejscu zrezygnowano z modnych także w środowisku naukowych anglicyzmów: „*fake news*", „*fake quote*" oraz złożeń „dezinformacja", „postprawda".

10 S. Lem, *Głos Pana*, Interart, Warszawa 1996, s. 30.

11 Por. T. Borejza, *Stanisław Lem przewidział, co internet zrobi z ludzkim mózgiem*, „Przegląd", Krowoderska.pl, 26.05.2020, https://krowoderska.pl/stanislaw-lem-przewidzial-co-internet-zrobi-z-ludzkim-mozgiem/, dostęp: 15.02.2025; M. Gliński, *13 przepowiedni Lema, które się sprawdziły*, tłum. MSz., Culture.pl, 10.12.2019, https://culture.pl/pl/artykul/13-przepowiedni-lema-ktore-sie-sprawdzily, dostęp: 15.02.2025.

12 J. Ważny, *Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Medioznawczej „Głupota w mediach", Warszawa, 4 kwietnia 2018*, „Studia Medioznawcze" 2018, nr 2, s. 159-161. Por. A. Zwoliński, *Media jako źródło głupoty*, [w:] *Mądrość w mediach – od bezmyślności do przemądrzałości*, red. M. Drożdż, Biblios, Tarnów 2014, s. 39-56.

przedstawiający odmienne tezy i dowody wynikające z badań – zwłaszcza w odniesieniu do procesów i przedsięwzięć społecznych[13].

Wśród opracowań i zbiorów podejmujących z różnych perspektyw problem głupoty należy w tym miejscu wskazać na tematyczne numery czasopism naukowych, m.in. „Ethos", „Litteraria Copernicana"[14], a także wykorzystaną w niniejszym opracowaniu serię publikacji „De Encyclopedie van de Domheid" (*De Encyclopedie van de Domheid*; *Morosofie. Dwaze wijzen en wijze dwazen in Nederland en Vlaanderen*; *Deskundologie. Domheid als Levenskunst*; *De topografie van de Domheid*[15]), w których ich autor, Matthijs van Boxsel, stara się przedstawiać problem w sposób metodyczny. Zwłaszcza tytuł pierwszej książki z serii nawiązuje do naukowej powagi, encyklopedycznego zbioru przypadków, próby opisu kulturowych fenomenów, przedmiotów badawczych do krytycznej analizy, w co wpisuje się też Jean-François Marmion[16]. Użyteczne w eksploracji tematu są publikacje monograficzne[17], publicystyczno-naukowe dzieła traktujące o głupocie w konkretnych grupach społecznych[18] oraz te, których autorzy w sposób interdyscyplinarny przedstawiają wybrane wątki: Bartosz Brożek, Michał Heller,

---

13 Por. K. Piech, *Głupota, amoralność i regres społeczny – czyli o ochronie praw zwierząt w Polsce w stosunku do innych państw Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski" 2020, nr 2, s. 211-216.

14 „Ethos" 2021, nr 1; „Litteraria Copernicana" 2023, nr 3.

15 M. van Boxsel, *De Encyclopedie van de domheid*, Querido, Amsterdam 1999; idem, *Morosofie. Dwaze wijzen en wijze dwazen in Nederland en Vlaanderen*, Querido, Amsterdam 2001; idem, *Deskundologie. Domheid als Levenskunst*, Querido, Amsterdam 2006; idem, *De topografie van de Domheid*, Querido, Amsterdam 2021.

16 J.-F. Marmion, *Głupota. Nieoficjalna biografia*, tłum. B. Sęk, K. Szeżyńska-Maćkowiak, oprac. G. Jaworska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Poznań–Wrocław 2019.

17 Por. A.M. Kobrzycka, *Na tropie głupoty. Charakterystyka zjawiska w literaturze polskiego oświecenia*, Sowa Sp. z o.o., Warszawa 2013; L. Kostuch, *Stupid Animals in Ancient Natural Histories*, „Organon" 2020, nr 52, s. 5-30; M. Zambrzycka, *Głupi. Inny. Święty. Kategorie głupoty i świętości w „Idiocie" Fiodora Dostojewskiego i „Głuptasce" Swietłany Wasilenko*, „Przegląd Wschodnioeuropejski" 2013, nr 4, s. 431-439; S. Symotiuk, *„Głupota" jako temat literacki i filozoficzny*, „Przegląd Humanistyczny" 1991, nr 3–4, s. 113-129. Interesujące w tym względzie okazują się prace, których autorzy ujawniają językowe elementy dziedzictwa. Por. D. Denczewa, *Olej, kapusta, kalosze. Inteligencja i głupota w polskich i bułgarskich związkach frazeologicznych*, „Postscriptum Polonistyczne" 2013, nr 2, s. 295-301; A. Hejduk, *Obraz głupoty w polskiej, czeskiej i górnołużyckiej frazeologii*, „Bohemistyka" 2002, nr 4, s. 239-275.

18 A. Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce. Pamflety dziejopisarskie*, Universitas, Kraków 2020; G. Łasiński, *Głupota i zaprzaństwo we współczesnym polskim społeczeństwie. Objawy, przyczyny i konsekwencje*, Wydawnictwo PROHIBITA, Warszawa 2024.

Jerzy Stelmach *Szkice z filozofii głupoty*[19]; Andrzej Zwoliński *O głupocie*[20], *Głupota wszechobecna jest. O uniwersalności pewnej ludzkiej przywary*[21], *Człowiek – mądrość i głupota*[22]; José Antonio Marina *La inteligencia fracasada: teoría y práctica de la estupidez*[23]; Christine Hoffmann *Stupid Humanism: Folly as Competence in Early Modern and Twenty-First-Century Culture*[24].

Celem niniejszego tekstu nie jest ani próba zmiany wynikająca z przekonania czy wiary piszącego te słowa, „że można coś z głupotą zrobić", ani „próba podjęcia polemiki z głupotą". Artykuł uzupełnia wskazaną lukę poprzez podjęcie wybranych wątków kulturowych stanowiących jednocześnie argumenty za tezą, iż obok uczoności również głupota stanowi element dziedzictwa kulturowego. Co więcej, manifestuje się ona w rozmaity sposób w aktywności człowieka (*homo sapiens*)[25] jako twórcy kultury i jej współczesnego odbiorcy, czyli konsumenta. Nad wielością ujęć oraz manifestacji głupoty i ignorancji ubolewał w zacytowanym sonecie William Shakespeare (1564–1616). Fakt, że również współczesny poeta Jiří Kolář (1914–2002) rozumiał nielogiczność głupoty i dodatkowo niebezpieczeństwo pozostawania *Mezi tupci*, wskazuje na trwałe jej miejsce w kulturze: „Nepomůže nic / Zde slovo není slovem / oheň není ohněm / zbraň není zbraní / pokora pokorou / odříkání odříkáním není / mezi tupci jsi stále sám / a co děsivějšího / stáváš se zvolna / chtěj nechtěj jedním z nich"[26]. Wiadomo

---

19 B. Brożek, M. Heller, J. Stelmach, *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021. Na kilka lat przed wydaniem tego trójgłosu o głupocie pytanie Michała Hellera „Jak głupota jest możliwa?" służyło piszącemu te słowa jako *protreptikos* – w praktyce dydaktycznej. M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, s. 13-17.

20 A. Zwoliński, *O głupocie*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.

21 *Głupota wszechobecna jest. O uniwersalności pewnej ludzkiej przywary*, red. K. Łeńska-Bąk, Uniwersytet Opolski, Opole 2017, *Stromata Anthropologica*, nr 12.

22 *Człowiek – mądrość i głupota*, t. 1: *Aspekt humanistyczno-etnologiczny*, red. R. Beszterda, A.N. Kmieć, K. Krzemiński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2019; t. 2: *Aspekt teologiczny*, red. K. Krzemiński, R. Beszterda, K. Olszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2022.

23 J.M. Marina, *Porażka inteligencji, czyli głupota w teorii i praktyce*, tłum. K. Jachimska-Małkiewicz, WAM, Kraków 2010.

24 C. Hoffmann, *Stupid Humanism. Folly as Competence in Early Modern and Twenty-First-Century Culture*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.

25 Por. B. Wojciszke, M. Rotkiewicz, *Homo nie całkiem sapiens. O automatyzmach myślenia, nadętych politykach, narzekaniu Polaków i pułapkach moralności*, Smak Słowa, Sopot 2024.

26 „Nic tu nie pomoże / Tu słowo nie jest słowem / ogień nie jest ogniem / broń nie jest bronią / pokora pokorą / wyrzeczenie wyrzeczeniem nie jest / pośród głupców jesteś ciągle sam / i co jeszcze straszniejsze chcąc nie chcąc / powoli stajesz się jednym z nich", J. Kolář,

wszelako, z czym koresponduje paremia w tytule i o czym przypomniała w zacytowanej piosence Letícia Sabatella, że niepodobna znaleźć człowieka (*homo faber*) wolnego od popełnienia jakiejś głupoty[27].

Dobór argumentów z uwagi na ograniczenia formalne artykułu uwzględnia jedynie wybrane egzemplifikacje przedstawione w trzech ujęciach: logiczno-humanistycznym, biblijnym oraz artystycznym.

ARGUMENT LOGICZNO-HUMANISTYCZNY

Dzieje kultury obfitują zarówno w lapidarne sformułowania gloryfikujące mądrość, jak i przestrzegające przed głupotą, wyjąwszy jej religijną postać – jurodstwa[28]. Analiza głupoty przybiera wiele form, towarzyszy ona bowiem człowiekowi od zarania[29]. Ujęcie encyklopedyczne tego przedmiotu badań – jak twierdzi Matthijas van Boxsel – wynika z faktu, że „głupota manifestuje się w każdej dziedzinie, u każdego człowieka, w każdym czasie"[30]. Co więcej, Bernard Stiegler przekonuje, że również uniwersytet winien uznać „swoją własną głupotę jako warunek wszelkiej wiedzy" po to, by móc „rozpoznać głupotę jako coś, co mu nieustannie zagraża z zewnątrz"[31]. Wobec zasygnalizowanych powyżej współczesnych kontekstów niepodobna się nie zgodzić z tym postulatem zwłaszcza w środowisku ludzi zorientowanych na prawdę, kierujących się etosem

---

Sposób użycia i inne wiersze, przeł. L. Engelking, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2010, s. 103, *Literatura Czeska*; idem, *Prometheova játra. Trilogie*, Nadační fond Česká knižnice, Praha–Brno 2016, s. 61.

27 Por. M. Gorazda, *Czy istnieje głupota w „wielkim świecie"?*, „Ethos" 2021, nr 1, s. 113-128.

28 M. Lisiecka, *Jurodstwo – święta głupota?*, [w:] *Człowiek – mądrość i głupota…*, t. 2, s. 87-104; M.C. Paczkowski, *Szaleństwo świętych mnichów. Od Ojców Pustyni po św. Franciszka z Asyżu*, [w:] *Człowiek – mądrość i głupota…*, t. 2, s. 53-86; D. Jewdokimow, *Głupi w Chrystusie. O mnichu-ikonopisarzu ojcu Grigoriju Krugu*, „Ethos" 2021, nr 1, s. 47-66; B. Brążkiewicz, *Nie być, żeby być. Szaleńcy Boży w świetle antropologii prawosławnej*, „Ethos" 2015, nr 2, s. 57-71; C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009; C. de Hueck Doherty, *Jurodiwi. Święci głupcy*, tłum. K. Dudek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.

29 J.-F. Marmion, *Psychologie de la connerie*; wyd. polskie: *Głupota. Nieoficjalna biografia…*; J. Dobrowolski, *Filozofia głupoty. Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

30 M. van Boxsel, *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, W.A.B., Warszawa 2004, s. 6. Por. W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa 1987, s. 325-326.

31 B. Stiegler, *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, tłum. M. Krzykawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

myślenia[32]. W tej perspektywie jako przestroga brzmi Molierowska fraza: *un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant*[33]. Warto też w tym miejscu odnotować niebezpieczeństwo: „raz zepchnięta na margines, umieszczona w obszarze wulgarności i niestosowności, głupota łatwo może stać się tematem «nieobecnym» [...] Gorzej, jeśli studia nad nią wzbudzą sprzeciw, a samemu badaniu odmówi się praw naukowości"[34]. Marcin T. Zdrenka zestawił to zagrożenie z podobnym zdarzeniem, jakie miało miejsce w biografii niemieckiego socjologa Alphonsa Silbermanna (1909–2000). Żydowski uczony, autor *The Sociology of Music* (1963), podjął się po przejściu na emeryturę opracowania tematu lizusostwa i pochlebstwa, który mimo – a może właśnie dlatego – że nie mógł już zagrozić karierze naukowej, „został oceniony jako niesmaczny"[35]. W tytule angielskiego wydania książki uniknięto wulgarności[36] „przez odwołanie do starego, jeszcze wywodzącego się z greki i niewinnego terminu «sykofancja» (ang. *sycophancy*), [to już] w tekście pojawia się jednak «arse-licking»"[37]. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika udostępniło niedawno polski przekład pod tytułem: *O sztuce płaszczenia się*[38].

Ciekawym aspektem powtarzanym wielokrotnie przez Matthijsa van Boxsela są relacje głupoty i kultury. Definiując tę ostatnią, badacz głupoty stwierdza

---

[32] Więcej por. M. Szulakiewicz, *Protreptikos, czyli zachęta do myślenia na XXI wiek*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe" 2022, nr 2, s. 59-75.

[33] „Głupiec uczony jest większym głupcem niż głupiec nieuk", Molière, *Les Femmes savantes*, 1672, IV, 3; por. M. van Boxsel, *op. cit.*, s. 235.

[34] M.T. Zdrenka, *Gra niemądrych pozorów. Jak nie ujmować i opisywać głupoty*, „Ethos" 2021, nr 2, s. 115.

[35] Niestandardowe pomysły i ujęcia także badanych kwestii nie są też obce innym antropologom i socjologom kultury i życia codziennego. Por. m.in. Z. Libera, *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Liber Novum, Tarnów 1995; idem, *Wstęp do nosologii napisany z wyczuciem antropologicznym przez Zbigniewa Liberę*, Wirydarz, Wrocław 1996.

[36] A. Silbermann, *Von der Kunst der Arschkriecherei*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Berlin 1998. W języku niemieckim „tytułowe określenie […] mocno zbliża się do wulgarności", M.T. Zdrenka, *op. cit.*, s. 116.

[37] *Ibidem*, s. 115-116. „Ojej, ludzie powiedzą «co za wulgarne słowo w ustach człowieka wykształconego!». Ale jego użycie jest w końcu najwyższym dowodem poprawności językowej i nieskalanej prawdy, którym zawsze byłem oddany" (tłum. fragm. – M.T.Z.). A. Silbermann, *Grovelling and Other Vices. The Sociology of Sycophancy*, tłum. L. Löb, London–New Brunswick NJ 2000, s. 16; [za:] M.T. Zdrenka, *op. cit.*, s. 116.

[38] A. Silbermann, *O sztuce płaszczenia się*, tłum. R. Michalski, M. Kwiecińska-Zdrenka, wprowadzenie i posłowie M. Kwiecińska-Zdrenka, R. Michalski, M.T. Zdrenka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023, *Miniatury Etyczne*.

mianowicie: „[...] kultura to nic innego jak efekt szeregu mniej czy bardziej nieudanych prób zapanowania nad autodestrukcyjnym kretyństwem”[39]. Upatrując w głupocie podstawy cywilizacji, w innym miejscu powtarza, iż kultura „to nic innego jak produkt szeregu mniej lub bardziej daremnych prób uporania się z ludzkim idiotyzmem”[40]. Jan Borkowski w swojej pracy, dobierając tytułowe egzemplifikacje, rozważył kolejne „odsłony” głupoty: politycznej, wojskowej, gospodarczej, edukacyjnej, religijnej, prawnej, zdrowotno-medycznej i ekologicznej[41]. Próby dookreślenia typów głupoty w odniesieniu do człowieka (*homo sapiens sapiens*) definiowanego także jako *ens stultus* przedstawili: Jan Śniadecki (1756–1830) w dziele *Filozofia umysłu ludzkiego* (1823) oraz Michał Wiszniewski (1794–1865) w studium *O umyśle ludzkim. Charaktery rozumów ludzkich* (1837). Ten drugi został przypomniany w związku z polskim wydaniem *Eseju o człowieku* Ernsta Cassirera (1874–1945)[42] – pracy należącej do kanonu studiów (między) kulturowych.

	Typ	**Charakterystyka**
I	Głupiuteńki	„Wszystkiemu wierzy z największą łatwością i równie łatwo, z dziwną obojętnością, na przeciwną wprost wiarę przechodzi”.
II	Gap	„Najprostszej rzeczy domyślić się nie może, wszystko mu łopatą w głowę kłaść trzeba”.
III	Głupiec przesądny	„Wierzy najmocniej w czary, zamawiania, uroki, sny, gusła i upiory”.
IV	Głupiec sprzeciwiający się	„W zakątkach i tajnikach głupstwa swojego ma gdzieś niewyczerpany zapas wątpliwości i zarzutów, z którymi na wszelką oczywistość się targa”.
V	Głupiec zapytujący	„Nie z potrzeby, lecz z nałogu i roztargnienia ciągle się pyta, choć odpowiedzi nie słucha albo nie rozumie”.

[39] M. van Boxsel, *op. cit.*, s. 31.

[40] *Ibidem*, s. 128.

[41] J. Borkowski, *Głupota. Kontrowersje i egzemplifikacje*, ELIPSA Dom Wydawniczy i Handlowy Włodzimierz Ulicki, Warszawa 2018.

[42] A. Kowalska, *Zapomniany polski esej o człowieku (Michała Wiszniewskiego „Charaktery rozumów ludzkich”)*, „Prace Polonistyczne” 1972, nr 28, s. 155-172. Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.

	Typ	Charakterystyka
VI	Głupiec przeuczony	„Styl ciemny, zagadkowe wyrażenia, wszystko, co nosi barwę tajemnicy, co pod zakrytościami się okazuje, czego zwłaszcza zrozumieć niepodobna, za głęboką u siebie poczytuje mądrość”.
VII	Głupiec dowcipkujący	„Głupiec zapowiada z góry, że ma rzecz osobliwszą i nader pocieszną do powiedzenia, i zaraz sam tak serdecznie się śmieje, iż zacząć nie może”.
VIII	Głupiec płaczliwy	„Dobrodusznych ludzi pochlebstwami ujmuje i za ich pomocą wichrzy w społeczeństwie i mąci, a zawsze dla siebie i dla zaspokojenia rozłożystej miłości własnej, której nic nasycić, nic ukoić nie zdoła”.
IX	Głupiec polerowny	„Dotkliwe przymówki, żart uszczypliwy lub naganę bierze za wyraz grzeczności, za który najuprzejmiej dziękuje, mając już raz na zawsze jedno z pięknych słówek uwite na podziękowanie, do którego szykowny ukłon dodaje”.
X	Głupiec zarozumiały	„Głupiec pyszny i zarozumiały, choć z nader ograniczonym i słabiutkim rozumem, choć istny drobnowidz, zwykle do najtrudniejszych zrywa się rzeczy i z najrozumniejszymi chodzi w zawody”.
XI	Łgarz	„Człowiek z przewrotnym rozumem kłamie dla oszukania i ułudzenia, głupiec łże, co się wlezie, jedynie dla przyjemności”.
XII	Półgłówek	„Nie mogąc sam nic pojąć ani wyrozumować, jest echem wiernie cudze powtarzającym słowa”.
XIII	Półgłupiec	„Ciągle bredzi i od rzeczy prawi, lecz niespodzianie, wśród największych niedorzeczności, z czymś prawdziwie dowcipnym odezwie się, coś sam z siebie rozumnego powie; czasem trafniej o ludziach sądzi niż rozumni, choć się zdaje, że dla roztrzepania nic nie widzi i niczemu przypatrzyć się nie mógł”.
XIV	Głupiec przemądrzały	„Nikt go nie rozumie i tym się cieszy, bo to najlepszy dowód jego wyższości”.
XV	Człowiek dobroduszny, czyli prostoduszny	„Zupełny brak przebiegłości, przezorności i dowcipu obok wielkiej dobroci serca odróżnia go od rozsądnych”.

	Typ	Charakterystyka
XVI	Prostaczek	„Nie ma żadnego wyobrażenia przebiegów, wykrętów i przezorności i z tego do prostodusznego podobny; tylko że go dobrocią serca, czystością, nieskazitelnością, niepokalaniem duszy przewyższa".
XVII	Człowiek ciemny	„Człowiek ciemny bywa łatwowierny, uparty przy swoim zdaniu, skłonny do fanatyzmu; największej bredni uwierzy, jak prawdzie rozumem wywiedzionej, do której jakiś wstręt czuje".

Źródło: M. Wiszniewski, *Charaktery rozumów ludzkich*, oprac. J. Dybiec, Warszawa 1988, s. 85-104

W drugiej części swojej *Encyklopedii* Matthijs van Boxsel zgromadził „sto najbardziej absurdalnych teorii [tylko] holenderskich myślicieli [tylko] XX wieku (czy Delft to Delfy? Czy ewolucyjne przemieszczanie łechtaczki z wnętrza ciała na zewnątrz zapoczątkowało myślenie abstrakcyjne? Czy motorem naszej cywilizacji jest głupota? Ilu trzeba cząsteczek owczarka na kompletnego owczarka? Czy istnieje kosmonautyka w świecie atomów?)"[43]. Listę tego typu zagadnień można, rzecz jasna, poszerzyć zarówno o te wchodzące w zakres planowanej reformy wiedzy, jak i już wdrażane w dofinansowanych także ze środków publicznych grantach. W pierwszym przypadku „chodzi o fakultet Irrelewancji Porównawczej [...] Fakultet stawia sobie za cel kształcenie badaczy umiejących zwiększać w nieskończoność liczbę zagadnień irrelewantnych [...]"[44]. Należą do nich już sformułowane do eksploracji takie tematy jak: urbanistyka cygańska, hipika aztecka, morfematyka alfabetu Morse'a, historia rolnictwa antarktycznego, historia malarstwa na Wyspie Wielkanocnej, współczesna literatura sumeryjska, wprowadzenie decymologii w systemie Montessori, filatelistyka asyro-babilońska, technika koła w imperiach prekolumbijskich, ikonologia Braille'a, fonetyka filmu niemego, psychologia tłumu na Saharze, instytucje rewolucyjne, dynamika Parmenidesa, statyka Heraklita, sybarytyzm spartański, instytucje oligarchii ludowej, historia tradycji innowacyjnych, dialektyka tautologiczna, erystyka Boole'owska, gramatyka wyjątków[45].

[43] M. van Boxsel, *op. cit.*, s. 5.
[44] U. Eco, *Wahadło Foucaulta*, tłum. A. Szymanowski, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2007, s. 86-87.
[45] Por. *ibidem*, s. 87-88.

Przytoczone powyżej „pomysły” świadczą o fakcie niepodlegającym dyskusji i jego literackim wykorzystaniu. Odsyłają jednocześnie do ważnego pytania i problemu „na miarę Kanta[46]”: Jak głupota jest możliwa? Michał Heller wyjaśnił: „Istnienie głupoty w ludzkim świecie nie ulega wątpliwości. Nie można stawiać pytania: *Czy* głupota jest możliwa? Walka z faktami jest pierwszym przejawem głupoty. Ale: *Jak* jest ona możliwa? Oto problem do rozwikłania”[47]. Trzy przykłady podane przez autora *Jak być uczonym* wskazują na wyjątkową sytuację i kondycję człowieka (*ens stultus*).

	Exemplum	**Logika**	**Głupota**	**Efekt**
1.	Prawa fizyki	„To, co jest wbrew logice, czyli to, co jest sprzeczne, nie może istnieć w przyrodzie”.	„A człowiek może sobie powiedzieć, że «dwa więcej dwa równa się lampa», i może na takiej regule budować swoje postępowanie”.	„I nic się nie dzieje. Pioruny nie biją. Świat nadal istnieje; tyle że nieco głupiej. A człowiekowi z «logiką lampy» może nawet lepiej żyje się w tym świecie”.
2.	Gra w szachy	Supermistrz szachów „dotychczas nikt z nim nie wygrał. Jego strategie zawsze były bezbłędne, jego przewidywania ruchów przeciwnika nieomylne. Nieubłagany mat stanowił tylko kwestię czasu”.	„Drugi gracz nie ma pojęcia o szachach. Przestawia pionki na szachownicy jak chce, figury dla niego nic nie znaczą, a reguły gry są tylko po to, by je ignorować”.	„Załóżmy, że grać muszą. Który z nich wygra? Ściśle mówiąc, w takich warunkach w ogóle nie może być mowy o wygranej. Żaden międzynarodowy arbitraż nie uzna porażki supermistrza. Ale w niczym nie zmieni to faktu, że mistrz wyjdzie z pojedynku pognębiony, jego geniusz nie znajdzie pola do popisu, do szachowej sytuacji w ogóle nie dojdzie”.

[46] Filozof z Królewca był zainteresowany również rozważaniami nad przedmiotowym fenomenem, pisząc m.in. „brak władzy sądzenia jest właściwie tym, co nazywamy głupotą, a takiej ułomności nie da się zaradzić”, I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 236. Zob. D. Pakalski, *Kanta odpowiedź na pytanie: Czym jest głupota?*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 3, s. 17-28.

[47] M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, s. 13.

	Exemplum	Logika	Głupota	Efekt
3.	*Hardware*	„komputery mogą być głupie, ale «w ramach logiki». Mogą popełnić błąd, gdy nastąpi jakieś uszkodzenie ich wewnętrznej maszynerii (*hardware*). Mogą wykonywać idiotyczny program (byle niesprzeczny [...]), jeżeli tak zostaną zaprogramowane (przez człowieka!). Ale nie mogą działać w ogóle bez reguł logicznych. Zacinają się wtedy (mimo że cała maszyneria jest w największym porządku) i milkną".	„A człowiek głupi nie milczy. Mówi, zwykle mówi wiele, i powiększa sumę bezsensu we wszechświecie".	„Mowa głupiego to nie tylko szum, trudny do uniknięcia element każdego przekazywania informacji [...] Mowa głupiego udaje Słowo, ale nim nie jest. Jest czymś, co... opiera się racjonalnym wyjaśnieniom".

Źródło: oprac. własne na podst. M. Heller, *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993, s. 14–15

W powyższej argumentacji pojawia się jeszcze bardzo trafne spostrzeżenie: „głupota może się wcielać w czyn, a czyn taki nie zostaje natychmiast rozerwany wewnętrzną sprzecznością i wyłączony z istnienia, lecz trwa i produkuje skutki, które głupotę utrwalają na Ziemi"[48]. Owe implikacje przejawiają się w zmaterializowanej i niematerialnej formie, stanowiąc dwa wymiary dziedzictwa, które staje się niekiedy mimowolnym udziałem kolejnych pokoleń, stąd można je dookreślić jako „niechciane dziedzictwo". Zadane przez Hellera pytanie spotkało się z odpowiedzią udzieloną przez fizyka, Andrzeja Staruszkiewicza: „istnienie głupoty to najlepszy dowód na istnienie duchowości"[49]. Wolne działanie człowieka wyraża się także w... „wolności do głupoty" i korzystania z niej. „Wydaje się, że nic mniej groźnego nad zawieszenie logiczności. Po prostu stwierdzam, że logika mnie nie dotyczy i jestem wolny. [...] Ale mimo tej potęgi moich dekretów

[48] *Ibidem*, s. 15.
[49] *Ibidem*.

zawieszających, nie jestem wszechmocny. Bo oto żyję w świecie, który nieubłagalnie podlega logice. [...] A jeżeli dłużej będę obstawać przy swoim, świat logicznych procesów mnie zgniecie"[50].

Konstrukcję dowodzenia Hellera można wykorzystać dowolnie, wpisując zamiast pierwszej osoby liczby pojedynczej odpowiednie gremia, instancje, organy czy podmioty. Podobnie lista współcześnie dekretowanych zagadnień, postulatów i „szczytnych" programów zawieszających logiczność wcale nie wydaje się krótka.

ARGUMENT BIBLIJNY

Trwały element dziedzictwa kulturowego stanowią teksty – nierzadko spisane po długim okresie przekazu oralnego – których znaczenie w danej społeczności potwierdzane jest autorytetem *sacrum*. Kwestionowanie faktu oddziaływania i wpływu Biblii na kulturę europejską i – szerzej – zachodnią byłoby znakomitym przykładem „walki z faktami". Kulturotwórczy charakter tej „biblioteki tekstów"[51] – zwłaszcza fragmentów należących do literatury mądrościowej[52] – przejawia się m.in. w podejściu do głupoty jako właściwości człowieka występującej, zauważonej i opisywanej od samego początku jego dziejów. Już scena w raju może być interpretowana na sposób paradygmatyczny – głupota jako wybór fałszywej alternatywy. W wielu biblijnych przysłowiach – uważanych za mądrość narodów, które... jak dodawał Stefan Kisielewski, Kisiel (1911–1991)[53], „innej mądrości nie mają"– omawiany fenomen został wykorzystany w różnych kontekstach i związkach: „Jak pies powraca do swoich wymiocin, tak głupiec wciąż powtarza swe głupstwa" (Prz 26,11[54]), „Lepiej spotkać niedźwiedzicę, której zabrano młode, niż głupca z jego głupotą" (Prz 17,12). Fragment z prorockiej Księgi Izajasza w przekonujący sposób dowodzi biblijnych podstaw związku

---

50 *Ibidem*, s. 16.

51 Por. P. Plichta, *Kulturotwórcza rola tekstów religijnych. Wielość perspektyw w kontekście Biblii*, [w:] *Od zwoju do e-booka. Kulturotwórcza rola tekstów religijnych*, red. R. Hołda, P. Plichta, PAU, Kraków 2022, s. 13-27, *Monografie Komisji Etnograficznej PAU*, t. 3.

52 O jej międzykulturowych wymiarach zob. M. Filipiak, *Homo biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004, s. 157-160.

53 S. Kisielewski, Kisiel, *Rzeczy najmniejsze*, oprac. K. Orzechowski, Michalineum, Struga, Warszawa–Kraków 1988, s. 45.

54 Wszystkie cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

głupoty z etyką[55]: „Bo głupiec mówi głupstwa, a jego serce knuje niegodziwość. Dopuszcza się zła, mówi przewrotnie o PANU. Głodnego pozbawia pokarmu, a spragnionemu odmawia napoju" (Iz 32,6).

Obszerność materiału biblijnego[56], stanowiącego jednocześnie argument na rzecz głupoty jako dziedzictwa w kulturze, ograniczono do przykładowych konotacji zjawiska w formie tabularycznej[57].

Exemplum	Sigla Starego Testamentu	Sigla Nowego Testamentu
strata	Prz 13,20; 14,7; 23,9; 26,1–11	
pycha	Prz 18,2; Koh 10,6	
niebezpieczeństwo	Prz 17,12; Koh 10,1; Syr 22,13	
przywara	Prz 27,22; Syr 21,14	
obraza	Syr 8,17;	
nieprawość[58]	Iz 32,6; Prz 5,21–23; 24,9	Mk 7,20–22
niewiara[59]	Ps 14,1; Jr 10,8; 51,17–18	
kara	Prz 16,22	
chciwość		Łk 12,16–21

[55] Por. M. Mróz, *Czy głupota jest moralna? Braki w procesie dojrzewania do pełni mądrości na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o ludzkim poznaniu*, „Teologia i Człowiek" 2017, nr 3, s. 91-108.

[56] P. Briks, *Głupi, głupszy… bezbożny. O rozumieniu głupoty w Biblii Hebrajskiej*, „Ethos" 2021, nr 1, s. 29-46; *Głupota*, [w:] Bibliamowi.pl, https://bibliamowi.pl/zagadnienie/glupota/, dostęp: 25.02.2025.

[57] M. Jasiński, *Kilka słów o dialogu z mądrym. Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4-5*, [w:] *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gaudentinum, Gniezno 2010, s. 167-175; J. Wilk, *Uczta mądrości (Prz 9,1-6) i biesiada głupoty (Prz 9,13-18)*, „Ateneum Kapłańskie" 2010, nr 3, s. 532-541.

[58] Por. A. Zwoliński, *Grzeszność głupoty*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne" 2013, nr 14, s. 279-286.

[59] W. Węgrzyniak, *Głupota niewiary*, [w:] *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 239-252; P.J. Śliwiński, *„Mówi głupi w sercu swoim: Nie ma Boga" – szkic do filozoficznych dziejów motywu biblijnego*, [w:] *Rozumienie Biblii*, red. T. Jelonek, Kraków 2006, s. 113-124.

Exemplum	Sigla Starego Testamentu	Sigla Nowego Testamentu
ograniczenie/ zmartwienie	Prz 19,27 / Prz 17,21	1 Kor 2,14
porywczość	Prz 20,3; 29,11; Koh 7,9	
wróżby	Iz 44,25; Kpł 20,6	
gadatliwość	Koh 10,12,13; Prz 10,8; 17,28; 18,13	Tt 3,9
mądrość ludzka		1 Kor 1,18-20,26-27; 3,18-20; Jk 1,5
tragiczne konsekwencje		Mt 7,26-27; 2 P 2,20-22

Źródło: oprac. własne

Przypowieść o pannach głupich i roztropnych (Mt 25,1-13) wprowadza do rozważań o głupocie element praktyczny. „Głupie wzięły lampy, ale nie zabrały ze sobą oliwy” (Mt 25,3), co miało nieprzyjemne konsekwencje. Dodatkowo opozycja roztropność–głupota wzmocniona została uniwersalnym zestawieniem jasność *versus* ciemność, oświecenie *versus* mrok.

Innym typem argumentu na rzecz głupoty jako dziedzictwa kulturowego jest ewangeliczna perykopa opisu wjazdu Jezusa do Jerozolimy na ośle (vide Mt 21,1-11; Mk 11,1-11; Łk 19,28-40; J 12,12-19), która stała się opowieścią etiologiczną dla średniowiecznego komicznego ceremoniału znanego jako święto głupców. Kluczową dla tego rodzaju saturnaliów była procesja na czele z osłem[60], którego symbol wprawdzie w znaczeniu odmiennym od biblijnego[61] również w ten sposób został utrwalony.

Zasygnalizowane powyżej biblijne ujęcia toposu były komentowane, (re) interpretowane i rozwijane w tekstach apologetycznych[62], patrystycznych,

[60] W. Kopaliński, *op. cit.*, s. 326.

[61] M. Poniatowska, *Symbolika osła w religii i kulturze*, „Communio” 2010, nr 1, s. 97-113; por. M. Karamucka, *Nulla est gloria praeterire asellos. Wizerunek osła w kulturze i literaturze starożytnej Grecji i Rzymu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2011, nr 2, s. 95-108.

[62] M. Terka, *O głupocie. Polemika Kościoła z kulturą antyczną w świetle apologetyki wczesnochrześcijańskiej II–III wieku*, „Veritati et Caritati” 2017, nr 8, s. 395-469.

a stanowią przedmiot studiów i rozważań filozoficzno-teologicznych[63]. Inspirują do krytycznego i logicznego myślenia oraz współkształtują tożsamość człowieka, twórcy i odbiorcy kultury zachodniej.

ARGUMENT ARTYSTYCZNY

Obecność głupoty jako kulturowego toposu personifikowanego oraz głupiego jako postaci różnie postrzeganej przez artystów pozostaje faktem[64]. Czyniąc z głupoty – z rozmaitych pobudek i motywacji – przedmiot swojego zainteresowania i przedstawienia, twórcy różnych epok wpisali ją *nolens volens* do zasobów dziedzictwa kulturowego.

Odbywająca się na przełomie lat 2024 i 2025 wystawa *Figures du Fou. Du Moyen Âge aux Rromantiques*[65] w Luwrze w oczywisty sposób nawiązywała do tematu głupoty, wprowadzając – czy lepiej – wydobywając ją z magazynów muzealnych do sal wystawowych. Do centrum światowej sztuki nad Sekwaną „peregrynował" także *Stańczyk*[66]. W przypadku tego dzieła paryska „przygoda", zanim się jeszcze zaczęła, zakończyła się „szokującym" pracowników stołecznego Muzeum Narodowego[67] wejściem do przestrzeni popkultury za sprawą okładki płyty Lady Gagi *Harlequin* (2024).

Spośród galerii tematów, których liczba jedynie wzmacnia argument artystyczny na rzecz głupoty jako dziedzictwa kulturowego, warto wskazać trzy. Pierwszy z nich stanowi reprezentację zjawiska w formie upostaciowionej, co odpowiada argumentowi logiczno-humanistycznemu. W przyrodzie tylko człowiek jest wolny i zdolny do głupoty.

---

63 Por. M. Zembrzuski, *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide Rege et Lege" 2011, nr 2 (68), s. 243-256; M. Filipiak, *„Cóż cenniejszego niż mądrość?"(Mdr 8,5). O mądrości, głupocie i jej unikaniu. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978–2021*, „Ethos" 2021, nr 1, s. 359-378.

64 O. Płaszczewska, *Błazen i homo stupidus. O niektórych aspektach współczesności*, „Ethos" 2021, nr 1, s. 219-242.

65 Louvre Museum, Paris, *Figures du fou Du Moyen Âge aux romantiques*, 16 X 2024 – 3 II 2025.

66 J. Matejko, *Stańczyk w czasie balu na dworze królowej Bony wobec straconego Smoleńska*, 1862, Muzeum Narodowe w Warszawie.

67 Por. Muzeum Narodowe w Warszawie, *SZOK: MYŚLELIŚMY, ŻE JEDZIE DO LUWRU, A TYMCZASEM POJAWIŁ SIĘ NA PŁYCIE LADY GAGI*, Facebook.com, 25.09.2024, https://www.facebook.com/MuzeumNarodowe/posts/-szok-myśleliśmy-że-jedzie-do-luwru-a-tymczasem-pojawił-się-na-płycie-lady-gagin/931699309002530/, dostęp: 20.02.2025.

Ryc. 1. Quentin Massys, *Alegoria Głupoty*, 60 × 47 cm, początek XVI w., Julius Held Collection, New York

Źródło: domena publiczna: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/dc/Quentin_Massys_030.jpg, dostęp: 15.03.2025

Drugim tematem i jednocześnie przykładem intertekstualności w kulturze fenomenu przewodniego jest *Stultifera Navis*[68]. Grupa ludzi reprezentujących różne stany i warstwy społeczne podróżuje po morzu w poszukiwaniu upragnionego szczęścia. W wersji literackiej, czyli poemacie Sebastiana Branta (1458–1521) *Daß Narrenschyff ad Narragoniam* (1494[69]) głupcy migrują do Naragonii. Po drodze – przed finalną katastrofą – odwiedzają Szlarafię *vel* Kukanię, czyli krainę wiecznej obfitości. W tym satyryczno-dydaktycznym tekście ukazanych zostało 112 wad, przywar uosabianych przez „Morusa”. Oprócz głupca-bibliomana inni członkowie grupy wyróżniają się pijaństwem, lekkomyślnością, są tam przedstawiciele przekupnych sędziów, bezecnego kleru, lekarzy-szarlatanów[70].

[68] Zob. *Statek głupców*, https://statekglupcow.pl/about/, dostęp: 25.02.2025.

[69] S. Brant, *Okręt błaznów*, tłum. A. Lam, Wydawnictwo Typografia, Pułtusk 2010. O toposie, zjawisku i granicach kulturowych i historycznych określeń *audi*: M. Marcinów, W. Dudzik, *Okręt Błaznów – od 400 lat na międzynarodowych wodach literatury*, rozm. J.K. Zienko, Polskie Radio.pl – Dwójka: Strefy literatury, 2.02.2025, https://www.polskieradio.pl/8/2382/artykul/3476881,okret-blaznow-od-400-lat-na-miedzynarodowych-wodach-literatury, dostęp: 2.03.2025.

[70] W. Kopaliński, *op. cit.*, s. 1104.

Praktyka wypędzania ludzi „niedopasowanych" lub „niepasujących" z różnych – niekiedy arbitralnych – względów do reszty społeczeństwa związana była z powierzaniem ich „opiece" mediatorów: pielgrzymom, kupcom, marynarzom[71]. Wątek ten pojawia się też w wielu innych dziełach, *vide*: podróż Hamleta do Anglii „pod opieką" Rozenkranca i Gildensterna.

Najbardziej znany z serii *Stultifera Navis* jest obraz Hieronima Boscha (ok. 1450–1516), choć przedstawienia w formie drzeworytów umieszczane były już na wydaniach dzieła Branta.

Ryc. 2. Hieronim Bosch, *Statek głupców*, 58 × 33 cm, Louvre Museum, Paris

Źródło: Domena publiczna https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a2/Jheronimus_Bosch_011.jpg, dostęp: 15.03.2025

Trzeci przykład z dziejów sztuki to również Hieronima Boscha *Leczenie głupoty* lub *Wycięcie kamienia głupoty*, ale też w polskiej wersji *Leczenie rozpusty*. Obraz ten jest uważany za pierwsze przedstawienie „świeckiej" sceny rodzajowej

[71] Więcej zob. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987.

w malarstwie europejskim. Niderlandzki napis głosi: „Meester snijt die keye ras, Mijne name Is lubbert das”, czyli „Mistrzu, wytnij ten kamień raz, nazywam się Lubbert Das”. Tożsamość poddawanego zabiegowi – jego imię znaczy dosłownie: „wykastrowany borsuk” – nawiązuje do określanego tak bohatera literatury holenderskiej – wyjątkowo głupiego protagonisty[72].

Ryc. 3. Hieronim Bosch, *Leczenie głupoty*,
48 × 35 cm, Museo del Prado, Madrid

Źródło: domena publiczna https://pl.wikipedia.org/wiki/Leczenie_g%C5%82upoty#/media/Plik:Extraction_of_the_Stone_Hieronymus_Bosch.jpg, dostęp: 15.03.2025

Trzy argumenty – logiczno-humanistyczny, biblijny i artystyczny – zostały przywołane dla uzasadnienia tezy, iż podobnie jak mądrość, uczoność i wiedza także głupota stanowi element dziedzictwa kulturowego manifestujący się, obecny lub ukrywający się w jego rozlicznych przestrzeniach – *quod erat demonstrandum*.

[72] K. Olkusz, W. Olkusz, *„Ten demoniczny Bosch”. W czterechsetną rocznicę śmierci malarza*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” 2018, nr 1, s. 115.

BIBLIOGRAFIA

Bocheński A., *Dzieje głupoty w Polsce. Pamflety dziejopisarskie*, Universitas, Kraków 2020.

Borkowski J., *Głupota. Kontrowersje i egzemplifikacje*, ELIPSA Dom Wydawniczy i Handlowy Włodzimierz Ulicki, Warszawa 2018.

Boxsel van M., *De Encyclopedie van de domheid*, Querido, Amsterdam 1999.

Boxsel van M., *De topografie van de Domheid*, Querido, Utrecht 2021.

Boxsel van M., *Deskundologie: Domheid als Levenskunst*, Querido, Amsterdam 2006.

Boxsel van M., *Encyklopedia głupoty*, tłum. A. Dehue-Oczko, W.A.B., Warszawa 2004.

Boxsel van M., *Morosofie: Dwaze wijzen en wijze dwazen in Nederland en Vlaanderen*, Querido, Amsterdam 2001.

Brant S., *Okręt błaznów*, tłum. A. Lam, Wydawnictwo Typografia, Pułtusk 2010.

Brążkiewicz B., *Nie być, żeby być. Szaleńcy Boży w świetle antropologii prawosławnej*, „Ethos" 20215, nr 2, s. 57-71, DOI: 10.12887/28-2015-2-110-05.

Briks P., *Głupi, głupszy... bezbożny. O rozumieniu głupoty w Biblii Hebrajskiej*, „Ethos" 2012, nr 1, s. 29-46, DOI: 10.12887/34-2021-1-133-05.

Brożek B., Heller M., Stelmach J., *Szkice z filozofii głupoty*, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971.

Człowiek – mądrość i głupota, t. 1: *Aspekt humanistyczno-etnologiczny*, red. R. Beszterda, A.N. Kmieć, K. Krzemiński, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2019.

Człowiek – mądrość i głupota, t. 2: *Aspekt teologiczny*, red. K. Krzemiński, R. Beszterda, K. Olszewska, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Toruń 2022.

Denczewa D., *Olej, kapusta, kalosze. Inteligencja i głupota w polskich i bułgarskich związkach frazeologicznych*, „Postscriptum Polonistyczne" 2013, nr 2, s. 295-301.

Dobrowolski J., *Filozofia głupoty. Historia i aktualność sensu tego, co irracjonalne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Eco U., *Wahadło Foucaulta*, przeł. A. Szymanowski, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2007.

Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Ossolineum, Wrocław 1953.

Filipiak M., *„Cóż cenniejszego niż mądrość?” (Mdr 8,5). O mądrości, głupocie i jej unikaniu. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978–2021*, „Ethos” 2021, t. 34, nr 1 (133), s. 359-378, DOI: 10.12887/34-2021-1-133-23.

Filipiak M., *Homo biblicus. Biblijne podstawy filozofii życia*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004.

Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstęp M. Czerwiński, PIW, Warszawa 1987.

Głupota wszechobecna jest. O uniwersalności pewnej ludzkiej przywary, red. K. Łeńska-Bąk, Uniwersytet Opolski, Opole 2017, *Stromata Anthropologica*, nr 12.

Gorazda M., *Czy istnieje głupota w „wielkim świecie”?*, „Ethos” 2021, t. 34, nr 1 (133), s. 113-128, DOI: doi.org/10.12887/34-2021-1-133-08.

Hejduk A., *Obraz głupoty w polskiej, czeskiej i górnołużyckiej frazeologii*, „Bohemistyka” 2002, nr 4, s. 239-275.

Heller M., *Moralność myślenia*, Biblos, Tarnów 1993.

Hoffmann C., *Stupid Humanism. Folly as Competence in Early Modern and Twenty-First-Century Culture*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.

Hueck Doherty de C., *Jurodiwi. Święci głupcy*, tłum. K. Dudek, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.

Jakovljević A., Waszak T., *Druga strona rozumu. Wprowadzenie*, „Litteraria Copernicana” 2023, nr 47 (3), s. 7-14, DOI: 10.12775/LC.2023.031.

Jasiński M., *Kilka słów o dialogu z mądrym. Studium nad przysłowiem zawartym w Prz 26,4-5*, [w:] *Memoriale Domini. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Olczyk, W. Radecki, Gaudentinum, Gniezno 2010, s. 167-175.

Jewdokimow D., *Głupi w Chrystusie. O mnichu-ikonopisarzu ojcu Grigoriju Krugu*, „Ethos” 2021, t. 34, nr 1 (133), s. 47-66, DOI: 10.12887/34-2021-1-133-06.

Junkiert-Czarnecka A., Haus O., *Genetyczne podłoże inteligencji*, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2016, nr 70, s. 590-598.

Kant I., *Dzieła zebrane*, t. II: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

Karamucka M., *Nulla est gloria praeterire asellos. Wizerunek osła w kulturze i literaturze starożytnej Grecji i Rzymu*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2011, nr 2, s. 95-108.

Kisielewski S., Kisiel, *Rzeczy najmniejsze*, oprac. K. Orzechowski, Michalineum, Struga, Warszawa–Kraków 1988

Kobrzycka A.M., *Na tropie głupoty. Charakterystyka zjawiska w literaturze polskiego oświecenia*, Sowa Sp. z o.o., Warszawa 2013.

Kolář J., *Prometheova játra. Trilogie*, Nadační fond Česká knižnice, Praha–Brno 2016.

Kolář J., *Sposób użycia i inne wiersze*, tłum. L. Engelking, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2010, *Literatura Czeska*.

Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa 1987, s. 325-326.

Kostuch L., *Stupid animals in ancient natural histories*, „Organon" 2020, nr 52, s. 5-30, DOI: 10.4467/00786500.ORG.20.001.12927.

Kowalska A., *Zapomniany polski esej o człowieku (Michała Wiszniewskiego „Charaktery rozumów ludzkich")*, „Prace Polonistyczne" 1972, nr 28, s. 155-172.

Lem S., *Głos Pana*, Interart, Warszawa 1996.

Libera Z., *Rzyć, aby żyć. Rzecz antropologiczna w trzech aktach z prologiem i epilogiem*, Liber Novum, Tarnów 1995.

Libera Z., *Wstęp do nosologii napisany z wyczuciem antropologicznym przez Zbigniewa Liberę*, Wirydarz, Wrocław 1996.

Lisiecka M., *Jurodstwo – święta głupota?*, [w:] *Człowiek – mądrość i głupota*, t. 2: *Aspekt teologiczny*, red. K. Krzemiński, R. Beszterda, K. Olszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2022, s. 87-104.

Łasiński G., *Głupota i zaprzaństwo we współczesnym polskim społeczeństwie. Objawy, przyczyny i konsekwencje*, Wydawnictwo PROHIBITA, Warszawa 2024.

Małecki B., *Pochwała Głupoty w XXI wieku*, Wydawnictwo M23, Osjaków 2024.

Maniowska K., *Imbecyl, wiejski głupek, legiony durni. Umberto Eco o głupocie*, „Litteraria Copernicana" 2023, nr 3, s. 103-113, DOI: 10.12775/LC.2023.027.

Marina J.M., *Porażka inteligencji, czyli głupota w teorii i praktyce*, tłum. K. Jachimska-Małkiewicz, WAM, Kraków 2010.

Marmion J.-F., *Głupota. Nieoficjalna biografia*, tłum. B. Sęk, K. Szeżyńska-Maćkowiak, oprac. G. Jaworska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Poznań–Wrocław 2019.

Marmion J.-F., *Psychologie de la connerie*, Paris 2018.

Matejko J., *Stańczyk w czasie balu na dworze królowej Bony wobec straconego Smoleńska*, 1862, Muzeum Narodowe w Warszawie.

Molière, *Les Femmes savantes*, 1672.

Mróz M., *Czy głupota jest moralna? Braki w procesie dojrzewania do pełni mądrości na kanwie nauki św. Tomasza z Akwinu o ludzkim poznaniu*, „Teologia i Człowiek" 2017, nr 3, s. 91-108, DOI: 10.12775/TiCz.2017.005.

Nowakowski D., *500 lat „Pochwały głupoty". Dzieło – recepcja – aspiracje*, „Avant--Plus" 2011 (numer specjalny), s. 269-288.

Olkusz K., Olkusz W., *„Ten demoniczny Bosch". W czterechsetną rocznicę śmierci malarza*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media" 2018, nr 1, s. 96-137.

Paczkowski M.C., *Szaleństwo świętych mnichów. Od Ojców Pustyni po św. Franciszka z Asyżu*, [w:] *Człowiek – mądrość i głupota*, t. 2: *Aspekt teologiczny*, red. K. Krzemiński, R. Beszterda, K. Olszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2022, s. 53-86.

Pakalski D., *Kanta odpowiedź na pytanie: Czym jest głupota?*, „Litteraria Copernicana" 2023, nr 3, s. 17-28, DOI: 10.12775/LC.2023.021.

Piech K., *Głupota, amoralność i regres społeczny – czyli o ochronie praw zwierząt w Polsce w stosunku do innych państw Unii Europejskiej*, „Przegląd Europejski" 2020, nr 2, s. 211-216.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

Plichta P., *Kulturotwórcza rola tekstów religijnych. Wielość perspektyw w kontekście Biblii*, [w:] *Od zwoju do e-booka. Kulturotwórcza rola tekstów religijnych*, red. R. Hołda, P. Plichta, PAU, Kraków 2022, s. 13-27, *Monografie Komisji Etnograficznej PAU*, t. 3.

Płaszczewska O., *Błazen i homo stupidus. O niektórych aspektach współczesności*, „Ethos" 2021, t. 34, nr 1 (133), s. 219-242, DOI: 10.12887/34-2021-1-133-14.

Poniatowska M., *Symbolika osła w religii i kulturze*, „Communio" 2010, t. 30, nr 1, s. 97-113.

Shakespeare W., *Sonety*, przeł. S. Barańczak, Wydawnictwo a5–Wydawnictwo CiS, Poznań–Warszawa 1996.

Silbermann A., *Grovelling and Other Vices. The Sociology of Sycophancy*, tłum. L. Löb, Bloomsbury Academic, London–New Brunswick NJ 2000.

Silbermann A., *O sztuce płaszczenia się*, tłum. R. Michalski, M. Kwiecińska--Zdrenka, wprowadzenie i posłowie M. Kwiecińska-Zdrenka, R. Michalski, M.T. Zdrenka, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2023, *Miniatury Etyczne*.

Silbermann A., *Von der Kunst der Arschkriecherei*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Berlin 1998.

Stiegler B., *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*, tłum. M. Krzykawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.

Symotiuk S., *„Głupota" jako temat literacki i filozoficzny*, „Przegląd Humanistyczny" 1991, nr 3–4, s. 113-129.

Szulakiewicz M., *Protreptikos, czyli zachęta do myślenia na XXI wiek*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe" 2022, nr 2, s. 59-75, DOI: 10.14746/h.2022.2.3.

Śliwiński P.J., *„Mówi głupi w sercu swoim: Nie ma Boga" – szkic do filozoficznych dziejów motywu biblijnego*, [w:] *Rozumienie Biblii*, red. T. Jelonek, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006, s. 113-124, *Biblia w kulturze świata*.

Terka M., *O głupocie. Polemika Kościoła z kulturą antyczną w świetle apologetyki wczesnochrześcijańskiej II–III wieku*, „Veritati et Caritati" 2017, nr 8, s. 395-469.

Vetulani J., *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Homini, Kraków 2012, *Opera Selecta*.

Ważny J., *Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Medioznawczej „Głupota w mediach", Warszawa, 4 kwietnia 2018*, „Studia Medioznawcze" 2018, nr 2, s. 159-161, DOI: 10.33077/uw.24511617.ms.2018.0.271.

Węgrzyniak W., *Głupota niewiary*, [w:] *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 239-252.

Wilk J., *Uczta mądrości (Prz 9,1-6) i biesiada głupoty (Prz 9,13-18)*, „Ateneum Kapłańskie" 2010, nr 3, s. 532-541.

Wodziński C., *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

Wojciszke B., M. Rotkiewicz, *Homo nie całkiem sapiens. O automatyzmach myślenia, nadętych politykach, narzekaniu Polaków i pułapkach moralności*, Smak Słowa, Sopot 2024.

Zambrzycka M., *Głupi. Inny. Święty. Kategorie głupoty i świętości w „Idiocie" Fiodora Dostojewskiego i „Głuptasce" Swietłany Wasilenko*, „Przegląd Wschodnioeuropejski" 2013, nr 4, s. 431-439.

Zdrenka M.T., *Gra niemądrych pozorów. Jak nie ujmować i opisywać głupoty*, „Ethos" 2021, t. 34, nr 1 (133), s. 105-129, DOI: 10.12887/34-2021-1-133-09.

Zembrzuski M., *Głupota i jej formy według św. Tomasza z Akwinu*, „Pro Fide Rege et Lege" 2011, nr 2 (68), s. 243-256.

Zwoliński A., *Grzeszność głupoty*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne" 2013, nr 14, s. 279-286.

Zwoliński A., *Media jako źródło głupoty*, [w:] *Mądrość w mediach – od bezmyślności do przemądrzałości*, red. M. Drożdż, Biblos, Tarnów 2014, s. 39-56.

Zwoliński A., *O głupocie*, Wydawnictwo M, Kraków 2012.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Borejza T., *Stanisław Lem przewidział, co internet zrobi z ludzkim mózgiem*, „Przegląd”, Krowoderska.pl, 26.05.2020, https://krowoderska.pl/stanislaw-lem-przewidzial-co-internet-zrobi-z-ludzkim-mozgiem/, dostęp: 15.02.2025.

Gliński M., *13 przepowiedni Lema, które się sprawdziły*, tłum. MSz., Culture.pl, 10.12.2019, https://culture.pl/pl/artykul/13-przepowiedni-lema-ktore-sie-sprawdzily, dostęp: 15.02.2025.

Głupota, [w:] Bibliamowi.pl, https://bibliamowi.pl/zagadnienie/glupota/, dostęp: 25.02.2025.

Marcinów M., Dudzik W., *Okręt Błaznów – od 400 lat na międzynarodowych wodach literatury*, rozm. J.K. Zienko, Polskie Radio.pl – Dwójka: Strefy literatury, 2.02.2025, https://www.polskieradio.pl/8/2382/artykul/3476881,okret-blaznow-od-400-lat-na-miedzynarodowych-wodach-literatury, dostęp: 2.03.2025.

Muzeum Narodowe w Warszawie, *SZOK: MYŚLELIŚMY, ŻE JEDZIE DO LUWRU, A TYMCZASEM POJAWIŁ SIĘ NA PŁYCIE LADY GAGI*, Facebook.com, 25.09.2024, https://www.facebook.com/MuzeumNarodowe/posts/-szok-myśleliśmy-że-jedzie-do-luwru-a-tymczasem-pojawił-się-na-płycie-lady-gagin/931699309002530/, dostęp: 20.02.2025.

Sabatella L., *Tonteria*, [w:], L. Sabatella, *Caravana Tonteria*, Rio de Janeiro 2021, https://www.youtube.com/watch?v=PShQbto4DNE, dostęp: 20.02.2025.

Abstract

“STULTORUM PLENA SUNT OMNIA” – STULTITIA
SICUT CULTURAE HEREDITATEM

The article considers the meaning of the opposite of wisdom from a heritological perspective. Wisdom and the related but not identical categories of knowledge, erudition, and reason are undeniably part of the intergenerational deposit of culture. Various means of communication, organised, structured ways such as science with its textbooks, lexicons, encyclopaedias, methods, and formalised and institutionalised entities such as schools, universities, scientific societies serve this purpose. They are part of the cultural heritage, as evidenced by lists and inventories of its

tangible and intangible elements. Meanwhile, ignorance, lack of knowledge or simply stupidity – as a human experience – is sometimes overlooked in heritological reflection. Although they have been the subject of philosophers' inquiries since the very beginning of such reflection, cultural scientists seem to shy away from addressing the issue directly. The present article fills this gap by discussing selected cultural themes which at the same time provide arguments for the thesis that, in addition to knowledge, stupidity is also an element of cultural heritage. Moreover, it manifests itself in various ways in human activity as creator or 'destroyer' of culture and its contemporary, conscious recipient or mindless consumer. The arguments are based on selected examples.

Keywords: cultural heritage, stupidity, Bible, art, philosophy

Peregrynacje międzykulturowe, s. 417–442
https://doi.org/10.12797/9788383683003.26

Jarosław Rokicki
Profesor emerytowany
Uniwersytet Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Krakowie
jaro.rokicki@gmail.com

MIMETYCZNA REINTERPRETACJA KATASTROFY SMOLEŃSKIEJ – REFLEKSJE METODOLOGICZNE

KATASTROFA

W sobotę, 10 kwietnia 2010 roku o godz. 8:41 czasu warszawskiego, a 10:41 moskiewskiego, przy próbie lądowania na lotnisku wojskowym Smoleńsk-Siewiernyj rozbił się polski samolot prezydencki TU-154. Zginęło 96 osób – wszyscy obecni na pokładzie – załoga i pasażerowie. Wśród ofiar byli Prezydent RP Lech Kaczyński wraz z żoną Marią Kaczyńską, ostatni Prezydent RP na Uchodźstwie Ryszard Kaczorowski, dowódcy wszystkich rodzajów Sił Zbrojnych RP, przedstawicie rządu, Sejmu i Senatu, osoby reprezentujące Rodziny Katyńskie i inne stowarzyszenia, duchowni, osoby zasłużone dla wspólnoty narodowej, a także ochrona i pozostali pracownicy obsługujący delegację. Od tego wydarzenia historia polityczna Polski zaczęła biec w sposób znacząco odmienny od tego, jaki mógłby zaistnieć, gdyby katastrofy nie było.

TRAUMA

Społeczeństwo polskie, strwożone nagłością i rozmiarem wydarzeń, weszło w stan traumy prowadzącej do utraty równowagi wspólnotowej i politycznej,

a władze sięgnęły do przepisów prawa i zasobów kulturowych, zwłaszcza rytuałów religijnych i świeckich, starając się zmniejszyć nasilający się chaos i zagrożenie niebezpieczeństwem anomii. Ogłoszono dziewięciodniową żałobę narodową, z towarzyszącą jej symboliką opuszczonej do połowy masztu flagi przepasanej kirem, odwołano publiczne imprezy rozrywkowe oraz programy tego typu w radiu i telewizji. W większości przypadków organizację pogrzebów i innych uroczystości żałobnych, w tym budzącego kontrowersje społeczne pogrzebu pary prezydenckiej na Wawelu, powierzono Kościołowi katolickiemu.

Oficjalna żałoba wraz z jej rytuałami, a później już mniej oficjalne i nieoficjalne ceremonie i podobne praktyki nieco uspokoiły społeczeństwo, ukoiły rozpacz, przekształcając ją w smutek, a także przejściowo obniżyły poziom konfliktu politycznego[1], czego dowodem był w miarę spokojny przebieg kampanii przed przyspieszonymi wyborami prezydenckimi, których pierwsza tura odbyła się 20 czerwca, a druga 4 lipca 2010 roku[2]. Ani żałoba, ani kampania wyborcza nie przyniosły jednak akceptowalnej odpowiedzi na podstawowe pytania o to, co w istocie stało się w Smoleńsku, jak to się stało i dlaczego. Społeczeństwo potrzebowało wiarygodnej, a co najmniej przekonującej narracji zarówno w zakresie faktów, jak i uzasadnień ideologiczno-światopoglądowych.

POTRZEBA ZROZUMIENIA

Podobnie jak większość Polaków, ja także potrzebowałem i informacji, i interpretacji, ale nie tej przyjmowanej pod przemożnym wpływem uczuć kierowanych emocjonalnym wstrząsem lub/i potoczną oczywistością zdrowego rozsądku[3], ale racjonalnej – zgodnej z aktualnym stanem wiedzy o społeczeństwie

---

1 Niewątpliwie przyczyniła się do tego powódź z drugiej połowy maja i pierwszej dekady czerwca 2010 roku.

2 Zob. P. Jakubowski, *Kampania prezydencka 2010 w Polsce. Analiza strategii i technik wyborczych*, s. 40, https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/e1d43a35-f126-4403-b368-081a00399596/content, dostęp: 21.02.2025.

3 Liczba tekstów na temat pojęcia zdrowego rozsądku (*sensus communis*, *common sense*) jest ogromna i nie ma tu miejsca na ich omawianie. Stosunkowo bliską mi definicję znalazłem w internetowej encyklopedii PWN – „zdrowy rozsądek to: «zdolność ludzkiego umysłu do przyswajania głównie na drodze poznania potocznego, różnych prawd, niezbędnych w zwyczajnych okolicznościach życia»", https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zdrowy-rozsadek;4010513.html, dostęp: 1.03.2025. Z punktu widzenia teorii poznania „zdrowy rozsądek" proponuję umieścić w obrębie „realizmu naiwnego/empirycznego". Zob. J. Rokicki, *O urzeczywistnieniu gry i mistyfikacji rzeczy*, „Państwo i Społeczeństwo" 2018, nr 1, s. 14-15.

i kulturze. Najlepszym rozwiązaniem była samodzielna próba zmierzenia się z zadaniem, które określiłem jako problem percepcji zdarzeń i formowania się obrazu katastrofy smoleńskiej w świadomości społecznej moich rodaków. Czerpałem informacje z dostępnych mi mediów oraz bezpośrednich rozmów z ludźmi i na ich podstawie poddałem wydarzenie analizie i uporządkowaniu w sensowne całości w dwóch odrębnych publikacjach.

Chronologicznie pierwszą, ale później opublikowaną, była próba opisu i wyjaśnienia schematu odtworzenia porządku społecznego po chaosie tragedii smoleńskiej[4]. Napisałem w niej, że narzędziem przywracania porządku symbolicznego i równowagi społecznej po traumie była zakorzeniona w romantyzmie opowieść o polskiej martyrologii narodowej. Ukształtowała ją paryska Wielka Emigracja po upadku powstania listopadowego lat 1830–1831. Narracja ta, nazwijmy ją „post-traumatyczną", odwoływała się do stypologizowanych przez Charlesa Baretskiego trzech toposów cierpienia: „Polski umęczonej", „Polski zdradzonej" i „Polski jako Chrystusa narodów"[5]. Jej schemat odradzał się zgodnie z rytmem kolejnych klęsk od trzeciej dekady XIX wieku (z przerwą na okres II Rzeczypospolitej) do upadku komunizmu, który, jak błędnie sądziłem, miał oznaczać wyczerpanie się jego mocy i zakończenie cyklu nieuchronnych nieszczęść. Trauma postsmoleńska miała się stać nowym obliczem dziejowego fatum i w postaci kolejnej mitologizacji uzupełnić starą, romantyczną wersję narodowego losu Polaków.

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu do aktualizacji starego, romantyczno-mesjańskiego toposu dziejów Polski przyczynił się dramat smoleński, ale niewątpliwie, co w roku 2020 zauważył amerykański historyk Brian Porter-Szücs[6],

---

[4] Koncepcję tę przedstawiłem po raz pierwszy w formie referatu na X Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Państwo, gospodarka, społeczeństwo*, zorganizowanej przez Krakowską Akademię im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego w dniach 13–15 czerwca 2020 roku w Krakowie. Po modyfikacjach tekst ten został opublikowany jako: J. Rokicki, *Powrót misji cierpienia. Społeczne tworzenie porządku po chaosie tragedii smoleńskiej*, [w:] Z. Pucek, J. Bierówka, *Polska w mediach, media w Polsce*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2012, s. 47-67.

[5] Ch. Baretski, *A Content Analysis of the „Polish American Journal" Newspaper In Reflecting of the Political Attitudes. Issues and Perspectives of the Polish-American Grouip During the Period 1950–1966*, praca doktorska, New York University 1969, maszynopis powielony, Ann Arbor 1969. Szerzej na ten temat piszę w książce: J. Rokicki, *Więź społeczna a zmiana kultury. Studium dynamiki polskiej zbiorowości etnicznej w USA*, Ossolineum, Wrocław i in. 1992, rozdział V: *Więź symboliczna a tożsamość etniczna Polonii amerykańskiej*, s. 151-182.

[6] B. Porter-Szücs, *Całkiem zwyczajny kraj. Historia Polski bez martyrologii*, tłum. A. Dzierzgowska, J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2024.

w polskich szkołach wciąż nauczano historii martyrologicznej. Dominowała ona także w mediach i na pomnikach, co było zgodne z przyjętą przez PIS-owską władzę „polityką historyczną". Istotę tego światopoglądu cytowany autor przedstawia następująco:

> Polska historia, tak jak się ją zwyczajowo przedstawia, to marsz z jednego pola bitewnego na drugie, z jednej opresji w drugą, od masakry do masakry, z Polską jako nieuchronną zbiorową ofiarą. Taka historia wytwarza narodową martyrologię – wyniesienie całej wspólnoty do roli uświęconej męczennicy. W ramach tego żałobnego światopoglądu podać w wątpliwość działania jakiegokolwiek Polaka oznacza podać w wątpliwość Polskę jako taką, zważywszy, że jedynie cnotliwym cierpiętnikom wolno reprezentować całość. Skonfrontowani z historiami, w których Polacy robią coś złego, obrońcy martyrologicznej wizji będą przekonywać, że albo złoczyńca nie mógł być prawdziwym Polakiem, albo historyk kłamie[7].

Druga publikacja powstała z poczucia konieczności uzupełnienia opisu i rozumowania pierwszej. Po pierwsze, narracja martyrologiczna goiła rany wielu poprzednich traum: konfederacji targowickiej, upadku Konstytucji 3 Maja, rozbiorów, klęski powstań narodowych (zwłaszcza listopadowego i styczniowego), zdrady konferencji jałtańskiej, wprowadzenia stanu wojennego w 1981 roku. W związku z tym dotyczyła szerszego spektrum wydarzeń, a nie wyłącznie leczenia traumy świadomości społecznej po katastrofie smoleńskiej. Po drugie, etos historyczny Polaków jest silnie przeniknięty interpretacją religijną, co wymagało zastosowania teorii uwzględniającej ten aspekt[8]. Po trzecie, analiza społecznego odbioru sensu tragedii 10 kwietnia wymagała podjęcia wątku ofiary. Po czwarte, rewitalizacja archetypu martyrologii narodowej przynosząca akceptowalny zarys interpretacji tego, co się stało, najdłuższa w powojennej historii Polski dziewięciodniowa żałoba narodowa, sprawna organizacja pogrzebów ofiar katastrofy oraz widoczne uspokojenie wrogich nastrojów wzbudzały nadzieję na skuteczną rekonwalescencję, czyli spokojne przywracanie równowagi społecznej. Wykorzystane przeze mnie koncepcje mitologizacji dziejów w postaci narracji historycznej (J.G. Herder, E. Cassirer, B. Croce) i analiza funkcji

---

7 *Ibidem*, s. 22-23.

8 Zob. J. Rokicki, *Więź społeczna…*, rozdz. V.2.: *Religijne elementy więzi symbolicznej*, s. 174-177.

rytuałów przejścia (A. Van Gennep) w obrzędach pogrzebu i żałoby nadawały się do opisu i wyjaśnienia pierwszej fazy przywracania ładu społecznego po szoku smoleńskiego horrendum. A ta wydawała się kończyć i wprowadzanie nowych teorii i metodologii nie znajdowało uzasadnienia. Okazało się jednak, że końca nie widać.

> Wszystko zmieniło się radykalnie po ogłoszeniu zwycięstwa Bronisława Komorowskiego w wyborach prezydenckich, co wywołało u Jarosława Kaczyńskiego powrót do retoryki agresji. Swoje działania zintensyfikowali obrońcy krzyża przed Pałacem Prezydenckim. Wykorzystany instrumentalnie jako symbol pomnika prezydenta Lecha Kaczyńskiego dla wielu ludzi został odarty z *sacrum*, ale również dla wielu – nadał wartości sakralnej pomnikowi i prezydentowi[9].

Gdy zaczęła wygasać aktywność obrońców, krzyż zwyczajnie został przez służby prezydenckie przeniesiony do kaplicy w Pałacu.

> Ujawniły się jednak dwie nowe tendencje polaryzujące społeczeństwo. Jedna to uaktywnienie się milczącej dotąd grupy przeciwstawiającej się hegemonii kulturowej Kościoła katolickiego w Polsce. Drugą stanowili natomiast zwolennicy łączenia polskości z wyznaniem rzymskokatolickim, co jest niewątpliwie powrotem endeckiego ideału „Polaka-katolika". Na to jeszcze nakłada się najnowsza wersja mitologii martyrologiczno-mesjanistycznej, której emanacją jest ruch na rzecz intronizacji Jezusa Króla Polski, odwołujący się do widzeń S.B. Rozalii Celakówny[10], który wsławił się zorganizowaniem 19 września 2010 r. w Warszawie marszu dla Jezusa Króla Polski[11].
>
> Z jednej strony marsz ten jest zamknięciem istotnego etapu żałoby smoleńskiej, ale z drugiej przenosi konflikt na zupełnie nową płaszczyznę mistyczno-ideologiczno-religijną, co zapowiada jakościowo nową i odmienną kontynuację[12].

---

9 Idem, *Powrót misji cierpienia*..., s. 66.

10 http://www.intronizacja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=134%3Asluzyc-aby-krolowac&catid=35&Itemid=78, 20.09.2010, dostęp: 17.03.2025.

11 Oficjalnie za organizację marszu odpowiedzialne jest Warszawskie Środowisko Intronizacji Jezusa Chrystusa Królem Polski. Podaję za: http://www.tvp.info/informacje/polska/kuria-marsz-dla-jezusa-to-nie-nasz-pomysl/2735737, dostęp: 21.09.2010.

12 J. Rokicki, *Powrót misji cierpienia*..., s. 66.

I w ten sposób pojawia się nowa jakość, wymagająca zastosowania nowego paradygmatu badawczego – ogólniejszego, bardziej uniwersalnego, obejmującego zdarzenia i sekwencje zdarzeń podobnego typu – także w zbiorowościach innych niż społeczeństwo polskie. Biorąc to pod uwagę, przyjrzałem się kilku, od czasów moich studiów mniej pamiętanym, propozycjom antropologii społecznej i znalazłem obiecujące ujęcie René Girarda, znane jako teoria „kozła ofiarnego"[13]. Z mojego punktu widzenia był to strzał w dziesiątkę, a pomysł wykorzystania tej interpretacji jako tekst pt. *Katastrofa smoleńska w świetle koncepcji „kozła ofiarnego" René Girarda* zmaterializował się najpierw w postaci referatu konferencyjnego[14], a następnie jako artykuł w czasopiśmie naukowym[15].

Do czego – oprócz wymienionych już powodów – potrzebne było mnie, ale i animatorom politycznym, posłużenie się konkretnym schematem mechanizmu kozła ofiarnego? Mnie oczywiście w celach pełniejszej interpretacji tego, co już się stało, ale ponieważ jeszcze się nie skończyło i dalej dziać się miało, potrzebowało badań, dla których metoda Girarda okazała się znakomita.

Chcę przypomnieć, że po apogeum szoku, dzięki znalezieniu formy porządkującej chaos pojęciowy w ramach odnowionego toposu martyrologicznego, efektom żałoby i rytuałów funeralnych, empatii wynikającej ze współodczuwania żalu, powracała równowaga społeczna. Nie zburzyła jej nawet prezydencka kampania wyborcza, która była niespodziewanie spokojna, a „[...] B. Komorowski i J. Kaczyński bezpośrednio bardzo ostrożnie krytykowali się nawzajem"[16]. W II turze wyborów 4 lipca 2010 roku zwyciężył Bronisław Komorowski. Cel PIS-u, czyli wybór J. Kaczyńskiego na prezydenta RP, nie został osiągnięty. Przegrani potrzebowali mobilizacji i nowej koncepcji walki o władzę. Mechanizm kozła ofiarnego mógł im w tym efektywnie pomóc.

---

[13] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

[14] Referat wygłoszony na XI Międzynarodowej Konferencji Naukowej Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego *Państwo, gospodarka, społeczeństwo*, Kraków, 13–14 czerwca 2011 r.

[15] J. Rokicki, *Katastrofa smoleńska w świetle koncepcji „kozła ofiarnego" René Girarda*, „Bezpieczeństwo. Teoria i praktyka" 2011, nr 2, s. 77-97. Chciałbym dodać, że w obiegu publicznym znajduje się jeszcze jedno opracowanie poświęcone temu zagadnieniu, a będące rodzajem syntezy obu uprzednio omówionych artykułów. Jest to tekst pt. *Społeczne i kulturowe uwarunkowania procesu mitologizacji katastrofy smoleńskiej*, referat wygłoszony na III Kongresie Politologii *Odsłony polityki*, Kraków, 22–24 września 2015 r.

[16] https://rcin.org.pl/Content/208652/WA51_242780_PANB5061-r2018_Wybory-prezydenckie-2010.pdf, dostęp: 7.02.2025.

CYKL OFIARNICZY

Omawiając w swoim artykule teorię francuskiego polihistora[17], wyjaśniłem najpierw znaczenie figury i rytuału „kozła ofiarnego" opisanych w Księdze Kapłańskiej Starego Testamentu, w którym arcykapłan symbolicznie przenosił grzechy ludu Izraela na kozła przeznaczonego na ofiarę dla Azazela. Od tego rytuału wzięła swoją nazwę teoria Girarda (1923–2015). Skupia się on na mitologizacji ofiary prześladowczej, która w świadomości wspólnoty – po zamordowaniu lub wypędzeniu (czego skutkiem jest oczyszczenie społeczności i przywrócenie równowagi) przechodzi na stronę *sacrum*, przekształcając się symbolicznie w mitycznego herosa, bóstwo, „przodka założyciela" nowego porządku[18]. To drugie ujęcie służy mi do ukazania, w jaki sposób struktura narracji o katastrofie kreowana przez część społeczeństwa polskiego upodabnia się do uniwersalnej struktury mitologicznej mechanizmu „kozła ofiarnego". W narracji tej potrójny symbolizm [(**Krzyż**)↔(**Polska–Chrystus Narodów**)↔(**poległy prezydent**)] – zgodnie z teorią Girarda, a także głoszoną przez poetę Jarosława Marka Rymkiewicza koniecznością ofiary założycielskiej dla powstania nowego ruchu społecznego, nowej polityki, nowej religii – mogły zostać wprzęgnięte w działania ściśle polityczne, mające na celu zdobycie władzy. Ofiarą założycielską miał się stać nieżyjący już Lech Kaczyński. Aby taki plan się ziścił, śmierć prezydenta nie mogła być skutkiem wypadku, lecz – zgodnie z kanonem mechanizmu kozła ofiarnego – musiała zostać morderstwem. Wypadek tupolewa powinien zatem stać się zamachem. A to wymagało przekonania opinii społecznej, że tak w istocie

---

[17] R. Girard jest uważany paralelnie za: historyka, krytyka literackiego, filozofa nauk społecznych, antropologa filozoficznego, teologa, religioznawcę, możliwe, że za specjalistę w jeszcze innych dziedzinach.

[18] Szerszą prezentację tej teorii zamieściłem w przytoczonym uprzednio tekście (przypis 11). Czytelnikom szerzej i bardziej szczegółowo zainteresowanym teorią mimetyczną (w tym w szczególności teorią „kozła ofiarnego") polecam kilka pozycji: J. Tokarska-Bakir, *Zmarł René Girard (1923–2015). Chciał oduczyć nas przemocy*, https://wyborcza.pl/7,75410,19185134,zmarl-rene-girard-1923-2015-chcial-oduczyc-nas-przemocy.html, dostęp: 1.02.2025; A. Romejko, *Polacy w Wielkiej Brytanii: interpretacja mimetyczna*, Poligrafia Redemptorystów, Tuchów 2015, zwłaszcza Wstęp i rozdz. I: *Teoria mimetyczna we współczesnej nauce*, s. 7-146; A. Urbańska-Szymoszyn, *Mimesis i przemoc. U podstaw girardowskiej teorii kształtowania się zjawisk społecznych*, „Rocznik Antropologii Historii" 2013, r. 3, nr 2 (5), s. 51-82; A.J. Chodubski, *O mimetycznym objaśnianiu rzeczywistości politycznej*, „Studia Gdańskie" 2013, t. 32, s. 207-220.

było, czyli że prezydent i pozostali pasażerowie lotu nr PLF 101 – I – M zostali zamordowani w wyniku katastrofy będącej skutkiem zamachu politycznego.

Jak osiągnąć ten cel? Najlepiej poprzez próbę udowodnienia, że katastrofa nie była przypadkiem, ofiara została celowo wybrana, tragedii towarzyszyły trudne do wyjaśnienia na gruncie ziemskiej doczesności znaki o charakterze metafizycznym, co logicznie prowadzi do konieczności nie tylko upamiętnienia, ale heroizacji, a nawet sakralizacji, by nie rzec apoteozy ofiary. Inaczej mówiąc, można to osiągnąć poprzez wpisanie przebiegu zdarzeń związanych z katastrofą w strukturę mechanizmu kozła ofiarnego. Sięgam ponownie do swojej wcześniejszej publikacji. Dynamika tego mechanizmu jest sekwencją następujących stanów/wydarzeń:

– kryzysu wywołanego eskalującym konfliktem mimetycznym w obrębie wspólnoty,
– bezpośredniej konfrontacji antagonistów w postaci aktów odwzajemnionej agresji,
– mordu/zabójstwa/śmierci/wykluczenia ofiary (najczęściej przywódcy),
– traumy zbiorowego poczucia winy,
– próby uwznioślenia/upamiętnienia/heroizacji/sakralizacji ofiary,
– przywrócenia (obietnicy przywrócenia) równowagi wspólnoty[19].

Powyższa struktura jest fundamentem o charakterze synchronicznym (paradygmatycznym), na którym jest budowany diachroniczny (syntagmatyczny) porządek narracji prowadzącej do zbudowania mitu (opowieści mitologicznej). Punktem centralnym opowieści smoleńskiej jest **śmierć prezydenta** (oraz wszystkich pozostałych pasażerów samolotu, ale to prezydent jest **ofiarą/kozłem ofiarnym** i dlatego zajmuje w opowieści miejsce centralne). **Śmierć** jest skutkiem **katastrofy**, a więc można je połączyć jako **katastrofę/śmierć**, poprzedza ją **kryzys**, a jako pierwsze po **katastrofie/śmierci** pojawia się pragnienie **odnalezienia jej sensu**, związane bezpośrednio z próbą nacechowania **katastrofy/śmierci** jako **hipotezy zamachu/mordu,** co dalej będę nazywał **hipotezą mordu.** Kompletna sekwencja porządku narracyjnego mechanizmu kozła ofiarnego w przypadku katastrofy smoleńskiej przedstawia się następująco:

KRYZYS → KATASTROFA/ŚMIERĆ → POSZUKIWANIE SENSU → HIPOTEZA MORDU → ZNAKI OFIARNICZE → EKSPIACJA → POGRZEB → ANOMALIE W PRZYRODZIE → APOTEOZA (heroizacja i sakralizacja). Wydarzenia charakterystyczne

[19] Zob. przypis 14.

dla poszczególnych komponentów procesu omówiłem w *Katastrofie smoleńskiej*... Tutaj jedynie hasłowo sygnalizuję charakter zawartości poszczególnych faz.

Kryzys jest konsekwencją wojny polsko-polskiej, a zwłaszcza polaryzacji społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem klasy politycznej.

Poszukiwanie sensu odwołuje się do toposu martyrologicznego oraz porządku sakralnego, ponieważ „katastrofa wydarzyła się w wigilię Niedzieli Miłosierdzia oraz «w piątą rocznicę (liturgiczną, a nie świecką) przejścia Jana Pawła II do wieczności»"[20].

Hipoteza mordu jest jeszcze w stanie zalążkowym, aczkolwiek kontekst sytuacyjny (rozdzielone loty premiera i prezydenta, rocznica zbrodni katyńskiej, interwencja Lecha Kaczyńskiego w Gruzji i zemsta Putina) wręcz narzuca taki kierunek interpretacji. Przewidział to brytyjski „The Times", który już 13 kwietnia 2010 roku pisał, że „śledztwo w sprawie katastrofy powinno być prowadzone jawnie, gdyż jego utajnienie doprowadzi do powstania teorii spiskowych, podobnie jak w przypadku katastrofy w Gibraltarze"[21].

Znaki ofiarnicze: paradoksalność osobowości Lecha Kaczyńskiego, niedostosowanie do otoczenia, nieśmiałość, żarliwy patriotyzm, nagonka medialna, przypadki wykluczania. Ponadto doszukiwano się obiektywnych znaków ofiarniczych np. w dacie katastrofy, o czym już była mowa, a także w anomaliach natury (wybuch islandzkiego wulkanu Eyjafjallajökul).

Ekspiacja polegała na wypełnieniu przez społeczeństwo pięciu warunków sakramentu pokuty. Społeczeństwo pod tym względem zachowało się poprawnie.

Pogrzeb Marii i Lecha Kaczyńskich miał być dalszym ciągiem pokuty i zadośćuczynienia, kulminacją ekspiacji i początkiem apoteozy. Być może dlatego kardynał Stanisław Dziwisz, który jako gospodarz katedry wawelskiej uznał i zaproponował rodzinie zmarłych, że najgodniejszym miejscem wiecznego spoczynku pary prezydenckiej będzie krypta pod Wieżą Srebrnych Dzwonów na Wawelu w Krakowie, a nie – jak początkowo planowano – na cmentarzu Powązkowskim lub bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Nie będę oczywiście opisywał pogrzebu. Dodam jedynie, że po pierwsze miał on wymiar iście królewski i może nawet przesadnie wzniosły (piszę to bez szczypty

---

[20] Cytuję za: T. Terlikowski, *Szukając sensu w tym, co wydaje się bezsensowne*, „Fronda" 2010, nr 55, s. 60.

[21] *Katastrofa polskiego Tu-154 w Smoleńsku. Teoria o zamachu*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Katastrofa_polskiego_Tu-154_w_Smole%C5%84sku#Teorie_o_zamachu, dostęp: 31.05.2011.

ironii, bo sam oglądałem ceremonię w telewizji), przyciągnął tłumy ludzi (w Krakowie ponad 150 tysięcy na Rynku Głównym i co najmniej drugie tyle na Błoniach i w Łagiewnikach), ale – po drugie – miejsce pochówku wzbudziło ostre kontrowersje, a nawet wywołało protesty uliczne, co można uznać za zapowiedź intensyfikacji konfliktu społecznego. W badaniach opinii publicznej przeprowadzonych po pogrzebie w kwietniu 2010 roku 49% pytanych poparło wybór Wawelu, a 40% sprzeciwiało się tej decyzji. W późniejszym sondażu (2–5 września 2010) rozkład odpowiedzi był całkowicie odmienny – 63% z 1005 ankietowanych uznało decyzję o pochowaniu prezydenta Lecha Kaczyńskiego na Wawelu za niesłuszną, natomiast 27% respondentów uznało ją za słuszną; 9% badanych deklarowało brak zdania w tej sprawie[22].

Anomalie w przyrodzie. Wybuch wulkanu Eyjafjallajökull na Islandii z jednej strony wywołał komentarze ironiczne, a z drugiej prorocze. Ironia pojawiała się w wyjaśnieniach usprawiedliwiających nieobecność wielu przywódców państwowych (59 państw), którzy za przyczynę rezygnacji z udziału w uroczystościach pogrzebowych podawali chmury pyłu wulkanicznego, które unosząc się nad Europą, utrudniały komunikację lotniczą. Przykładem może być następująca wypowiedź:

> Wcale mnie nie dziwią trzęsienia ziemi, wybuchy wulkanów ani inne katastrofy naturalne jak powodzie i tajfuny, to wszystko zostało przepowiedziane 2000 lat temu przez największego proroka Bożego, czyli Jezusa. To wszystko jest znakiem zbliżającego się Królestwa Bożego. 7 Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu, będą też niedobory żywności i trzęsienia ziemi w jednym miejscu po drugim. 8 Wszystko to jest początkiem dręczących boleści (Matt. 24:7-8 PNS)[23].

Apoteoza (heroizacja i sakralizacja). Apoteoza, po polsku „ubóstwienie", a według internetowego Słownika Języka Polskiego PWN to „otoczenie kogoś lub czegoś czcią i uwielbieniem" i w drugim znaczeniu: „przedstawienie postaci, idei lub wydarzenia w sposób wyidealizowany". Konstrukcja „apoteotycznej"

---

[22] Podaję za: *Pogrzeb Lecha i Marii Kaczyńskich*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Pogrzeb_Lecha_i_Marii_Kaczy%C5%84skich, a bezpośrednim źródłem tych danych, początkowo niepublikowanych przez OBOP, była „Gazeta Wyborcza", *OBOP: 63 proc. Polaków krytykuje pochówek L. Kaczyńskiego na Wawelu*, gazeta.pl, 16.09.2010, dostęp: 16.09.2010 (zarchiwizowane z adresu 19.09.2010), dostęp: 11.03.2025)

[23] http://www.kciuk.pl/To-nie-sci-fi-Tak-wyglada-moc-natury-a11214, dostęp: 6.06.2011.

postaci Lecha Kaczyńskiego zgodnie z oczekiwaniami przebiegała według wzoru martyrologiczno-mesjańskiego kozła ofiarnego. (Na marginesie – ten wzór martyrologiczno-mesjański jest niemal całkowicie zbieżny z modelowym schematem René Girarda, a przecież oba powstały całkowicie odrębnie od siebie).

Zgodnie z obu wzorami „śmierć Lecha Kaczyńskiego była ofiarą złożoną na ołtarzu, którym jest Polska"[24]. Umieszcza się go w panteonie bohaterów narodowych, porównując do Michała Wołodyjowskiego i księcia Józefa Poniatowskiego[25]. Otwiera się dla niego droga do transcendencji i sakralizacji bohatera, który „[...] «za życia krzyżowany przez wrogów», jak nierozpoznany przez Żydów Mesjasz, z woli opatrzności, podobnie do Jezusa Chrystusa zginął na «katyńskiej Golgocie»"[26]. Misją prezydenta „[...] było uświadomienie światu, temu złemu obojętnemu światu, zajętemu tylko swoimi interesami, że Polska jest «Chrystusem narodów». [...] Tak jak Jezus «udowodnił», że jest Bogiem, umierając na krzyżu – tak Lech Kaczyński «udowodnił», że był opatrznościowym ojcem polskiego narodu, umierając w Smoleńsku"[27].

Polska martyrologia, zwana przez autorkę ideologią tanato-mesjanizmu, dodaje do romantycznej figury Polski-Chrystusa Narodów postać Lecha Kaczyńskiego. W figurze tej każdy z owych trzech elementów może się symbolicznie łączyć z pozostałymi i wszystkie mogą się wzajemnie zastępować. Prowadzi to do zrozumienia znaczenia krzyża pod Pałacem Namiestnikowskim, gdzie jest on symbolem Chrystusa i zastępuje przyszły pomnik Lecha Kaczyńskiego, reprezentując jego samego jako emanację „prawdziwej Polski". Emocje jeszcze bardziej rozpalił kardynał Dziwisz, który w homilii z 10 kwietnia 2010 roku powiedział między innymi: „Ufamy, że ich [pasażerów TU-154] ofiara nie będzie daremna, ale że z niej, jak z ofiary krzyżowej własnego Syna, Bóg wyprowadzi dobro"[28].

---

[24] *Lech Kaczyński prowadził ponowoczesne powstanie. Rozmowa P. Pałki ze Z. Krasnodębskim*, „Fronda" 2010, nr 55, s. 116-117.

[25] „[…] Pol[a]kom nasuwa się nieodparte wrażenie, że ów anachroniczny prezydent zginął za Polskę. Zginął przecież, realizując te wartości [narodu polskiego]. Tą śmiercią wpisał się w poczet słynnych narodowych przywódców walki o wolną Polskę, żeby wspomnieć «anachronicznego» księcia Józefa Poniatowskiego, który zginął w nurtach Elstery". *Ibidem*, s. 8.

[26] A. Bielik-Robson, *Polski triumf Tanatosa*, [w:] *Żałoba*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, *Seria Publicystyczna*, nr 4.

[27] *Ibidem*, s. 119.

[28] S. Dziwisz, *Pokój wam. Homilia 10.04.2010*, [w:] *Hołd katyński*, red. L. Sosnowski, Biały Kruk, Kraków 2010, s. 37. Cytuję za: K. Obremski, *Trzy ułamki tradycji: polski mesjanizm*

Zgodnie z regułą mechanizmu kozła ofiarnego tym dobrem ma być nowy ruch społeczno-religijno-polityczny, który po zdobyciu władzy radykalnie zmieni Polskę.

SPRAWCZOŚĆ OFIARY KOZŁA

Można powiedzieć, że apoteoza kozła ofiarnego powinna zakończyć cykl ofiarniczy. I rzeczywiście, w wąskim rozumieniu procesu tak się dzieje. Obiektywnie działający cykl się kończy, ale z drugiej strony reorganizuje społeczność i daje elitom politycznym narzędzie do realizacji ich celów, jakimi są zdobycie i utrzymanie władzy. Oprzyrządowanie zostało nawet zinstytucjonalizowane od wewnątrz poprzez wypracowanie powtarzalnego, stałego rytuału. Otwiera się nowy cykl. Jarosław Kaczyński z pełną świadomością wykorzystuje te narzędzia, by stworzyć warunki otwarcia nowego cyklu czy procesu politycznego, podtrzymać go i kontrolować. Podstawowymi narzędziami są związane ze sobą „miesięcznice" i „prawda o zamachu i mordzie". Miesięcznice są konsekwentnie „odprawiane"[29] dziesiątego dnia każdego miesiąca, począwszy od maja 2010 roku do dzisiaj, co w sumie wynosi 179 ceremonii (piszę to 12 marca 2025 roku). Głównymi ich funkcjami są mobilizacja i kontrola elity „wiernych" wspólnoty skupionej wokół prezesa PiS, pospolicie nazywanej „sektą smoleńską". Potwierdza to m.in. prof. Jacek Raciborski, który w wypowiedzi dla gazety „Fakt" konkluduje: „obchody miesięcznic smoleńskich to instytucjonalizacja kultu, która pozwala PiS na podtrzymywanie rdzeniowej ideologii i mobilizację twardego elektoratu"[30].

„Prawda o zamachu i mordzie" – wykonanych z polecenia Putina we współpracy z polskim premierem i ówczesnym rządem na Lechu Kaczyńskim i pasażerach tupolewa – jest od lat uporczywie powtarzana przez zwolenników PiS. W tym środowisku jest nie tylko wyznaniem wiary czy tezą ideologiczną, ale uznanym za prawdę faktem, którego jednak mimo instytucjonalizacji w postaci

2010, referat wygłoszony na konferencji naukowej: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 25–26 listopada 2010.

[29] Tego określenia używam z pełną świadomością jego dwuznaczności wynikającej z przekształcenia kolokacji „odprawiać mszę".

[30] *Kolejna miesięcznica smoleńska. Jak awantury wpływają na Kaczyńskiego?*, https://www.fakt.pl/polityka/kolejna-miesiecznica-smolenska-ekspert-o-udziale-kaczynskiego-w-zadymach/s4s3smg, dostęp: 6.03.2025.

wielu komisji[31], ekshumacji, różnych badań, raportów i ekspertyz, nie udało się potwierdzić. W instytucjonalizacji kultu smoleńskiego brał udział kontrolowany przez PiS aparat władzy. Do narzędzi i metod, jakimi się posługiwał, należały m.in: oznaczanie czasu, przestrzeni i pamięci społecznej za pomocą stanowienia świąt i obchodów rocznic, nazewnictwo ulic, budynków i instytucji, pomniki, polityka historyczna, zarządzanie instytucjami kultury i sztuki, mass media i wiele innych, ale już niewymienianych sposobów. Partia PiS z prezesem Jarosławem Kaczyńskim w okresie sprawowania władzy w latach 2016–2023 angażowała w tę propagandę państwo i jego instytucje, mając pełną świadomość, że społeczeństwo jest w tej kwestii głęboko podzielone. Czy dopięli swego? Nie umiem krótko odpowiedzieć na to pytanie. Wiem na pewno, że od 10 kwietnia 2010 roku syndrom „kozła ofiarnego" miał duży wpływ na polskie społeczeństwo i politykę naszego państwa. Jeśli miarą sukcesu lub porażki mogą być sondaże, to według wyników badań zamieszczonych na Portal.pl 10 kwietnia 2024 roku, ze stwierdzeniem, że „...w Smoleńsku, gdzie zginął między innymi prezydent Lech Kaczyński, miał miejsce zamach, a nie katastrofa" zgadza się 29% badanych. Przeciwnych takiej narracji było z kolei 54% respondentów, a pozostałe 17% nie miało wyrobionego zdania w tej sprawie[32]. Pozostawiam tę informację bez komentarza.

TEORIA MIMETYCZNA JAKO STANDARD WIEDZY

Przeważająca część tego tekstu jest reinterpretacją badań, które przeprowadziłem w roku 2010, krótko po katastrofie smoleńskiej. Sięgnąłem do nich między innymi po to, by pokazać moje pierwsze spotkanie robocze z teorią mimetyzmu (naśladownictwa), jako narzędzia porządkującego rozumienie i odsłanianie procesów społecznych za pomocą kategorii wprowadzonych przez francuskiego humanistę René Girarda. Do roku 2010 znałem tylko jedną książkę Girarda – *Kozła ofiarnego*, którą czytałem jeszcze na studiach, czyli około trzydzieści lat wcześniej. Ponowna lektura była czymś w rodzaju „objawienia". Fascynował

[31] Ostatnia z nich, Podkomisja do ponownego zbadania katastrofy smoleńskiej – powołana 4 lutego 2016 roku przez ministra Obrony Narodowej Antoniego Macierewicza została zlikwidowana 15 grudnia 2023 roku przez Ministra Obrony Narodowej Władysława Kosiniaka-Kamysza.

[32] *Polacy wierzą w zamach w Smoleńsku? Sondaż nie zostawia złudzeń*, https://i.pl/polacy-wierza-w-zamach-w-smolensku-sondaz-nie-zostawia-zludzen/ar/c1-18449925, dostęp: 11.03.2025.

mnie sposób, w jaki autor od namysłu nad wydawałoby się banalnym zjawiskiem, jakim jest naśladowanie jednych ludzi przez drugich, i analizy tego, jakie mogą być konsekwencje tych imitacji, doszedł do zbudowania teorii przemocy i łaski, która odegrała ogromną rolę w wielu dziedzinach humanistyki, przede wszystkim w filozofii, antropologii filozoficznej i kulturowej, teologii, biblioznawstwie, historii, literaturoznawstwie, a nawet w ekonomii i psychologii. Po ponownej lekturze *Kozła ofiarnego*, potem *Sacrum i przemocy*, zaczęło mi się wydawać, że zrozumiałem logiczny sens katastrofy smoleńskiej i mogę się zabrać za studiowanie tego wydarzenia z nowej perspektywy. Efektami tej pracy interesują się (i słusznie) czytelnicy, którzy chcą się czegoś dowiedzieć raczej o katastrofie smoleńskiej niż o autorze. Wypada więc przybliżyć teorię René Girarda w nieco szerszym kontekście poznawczym.

Punkt wyjściowy wywodu autora *Sacrum i przemocy*, czyli naśladowanie (imitacja, mimesis, reprezentacja), jest zagadnieniem dość intensywnie rozważanym przez myślicieli od czasów filozofów greckich i nie wydaje się, żeby miało się to zmienić w dającej się przewidzieć przyszłości. Szczególnie ważne miejsce zajmuje ono w literaturoznawstwie[33] i teorii sztuki, zarówno kulturowej/społecznej, jak i filozoficznej antropologii, teologii[34] oraz „biologiczno-humanistycznej" mimetyce[35]. Mimesis jest uznawana za jeden z najważniejszych warunków inicjujących proces hominizacji, co jest równoznaczne z początkami kultury.

Dzięki mimesis człowiek zaspokaja swoje potrzeby i pragnienia. „Dobra mimesis przejawia się w wychowaniu, kultywowaniu cnót, doskonaleniu charakteru, naśladowaniu świętych i bohaterów kultury"[36].

W wyniku naśladownictwa ludzie rozwijają swoje wspólnoty i kulturę. Istnieje jednak i druga twarz mimesis – oblicze zła. Powstaje ona [...] z zazdrości i rywalizacji/konfliktu o przedmiot pragnienia/pożądania – obiekt, którym

---

[33] Obszerny zbiór rozpraw na temat historii pojęcia *mimesis* w literaturoznawstwie opublikowała Z. Mitosek, *Mimesis. Zjawisko i problem*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

[34] Zob. ks. A. Romejko, *Teoria mimetyczna z punktu widzenia teologii fundamentalnej*, „Roczniki kulturoznawcze" 2022, t. 13, nr 2, s. 35-48.

[35] Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Mimesis i Anthropos albo o przymusie naśladownictwa. Dawkins – Tarde – Girard*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2018, nr 24, s. 361-373.

[36] J. Tokarska-Bakir, *op. cit.*

podzielić się nie można”[37]. Cennymi, ale niepodzielnymi dobrami są dominacja, prestiż i władza.

> Jak dowodzą mity, większość osiągnięć społecznych związanych z prestiżem albo jest niepodzielna, albo też, by usprawiedliwić przewidywaną agresję, usiłuje się je w ten sposób zaprezentować. Warto dodać, że chodzi tu nie o pragnienie/pożądanie rozumiane potocznie, ale o pragnienie/pożądanie mimetyczne. Pożądanie mimetyczne to takie pożądanie, którego przyczyną nie jest „obiektywna wartość wybranego przedmiotu, ale obecność pożądania tego przedmiotu u innego”[38].

Istotę imitowania można wyrazić następująco:

> [...] naśladujesz mnie, bo powodują tobą pożądanie i chęć przywłaszczenia, pragnienie bycia mną, zajęcia mojego miejsca, zastąpienia mnie tobą. Naśladowany [...] staje się przeszkodą, którą trzeba usunąć, a naśladowanie – prześladowaniem. Naśladownictwo pożądania prowadzi do konfliktu, ponieważ nie może istnieć bez rywalizacji mimetycznej, która z definicji rozgrywa się w przestrzeni społecznej, a to znaczy, że cała społeczność bierze w nim udział[39].

Zła mimesis w sferze społecznej wywołuje konflikt i kryzys mimetyczny, który przy wzrastającym „odróżnorodnieniu”, inaczej homogenizacji społeczności, prowadzi do wojny „wszystkich przeciwko wszystkim” i przybiera postać „obłędu społecznego”, który polega m.in. na tym, że „prawdę uznaje się za fałsz, a fałsz za prawdę, postawy i zachowania ludzkie są nieprzewidywalne i jako takie przekładają się na powszechną niepewność”[40].

W konsekwencji kryzys eskaluje i w wyniku egoizmu, unikania wzajemności, pomocy prowadzi do rozpadu wspólnot rodzinnych i przyjacielskich. Społeczność wchodzi w stan anomii. Jeśli ten proces nie zostanie zatrzymany, to grupie grozi rozpad. To, co według Durkheima jest anomią, Girard nieprzypadkowo nazwał kryzysem mimetyczno-ofiarniczym, ponieważ wspólnotę można uratować, składając ofiarę z „kozła ofiarnego”, którym był i nawet współcześnie bywa człowiek, albo jak w Księdze Kapłańskiej Starego Testamentu – zwierzę.

---

37 *Ibidem*, s. 2.
38 D. Wężowicz-Ziółkowska, *op. cit.*, s. 369.
39 *Ibidem*, s. 370.
40 A.J. Chodubski, *op. cit.*, s. 210.

Kulminacją destrukcyjnego kryzysu jest rzeczywisty lub symboliczny „kolektywny mord", po czym wspólnota ponownie się jednoczy i zaprowadza ład społeczny[41]. „W rezultacie Kain zabija Abla, Romulus Remusa, rodzi się waśń pomiędzy Jakubem i Ezawem. Sara wypędza Hagar, Ewa nienawidzi Lilith, Balladyna zabija Alinę, zła królowa usiłuje zamordować Śnieżkę"[42].

Jak precyzyjnie puentuje A. Urbańska-Szymoszyn: „Ostateczna realizacja pożądania może nastąpić dopiero, gdy model [naśladowany – JR] przemieniony w rywala – przeszkodę zostanie usunięty. Wtedy jednak pierwotny przedmiot pożądania nie jest już widoczny, a przedmiotem już zdobytym jest pokonany rywal"[43]. Należy dodać, że mechanizm ofiarniczy, który Girard uznaje za uniwersalny, jest podstawą ujawnienia się *sacrum* z pierwotnego tabu i przyczyną ukształtowania religii, a razem z nią kultury[44].

Co się dzieje po ofiarnym zamordowaniu lub wygnaniu człowieka, na którego społeczność przelała swoje winy? W miejsce chaosu, demoralizacji, destabilizacji, dezorganizacji, dezorientacji i domu wariatów, by poprzestać na określeniach na literę d (chaosu nie liczymy), powraca ład i pokój. Ludzie są przekonani, że stało się to dzięki epifanii bóstwa, które przyjęło ofiarę i ujawniło się w akcie łaski darowania stabilizacji i zgody. Zmienia to status ofiary z winowajcy na obrońcę spokoju i dostatku. Sprawca klęski staje się bohaterem, idolem, herosem, świętym, bóstwem. Ta mistyfikacja za pomocą apoteozy prowadzi do mitologizacji i sakralizacji idola. Mit jest potrzebny jako ideologia legitymizująca sakralny status bożyszcza, wokół którego organizuje się rytuał ofiarny imitujący strukturę mechanizmu kozła ofiarnego, ale już za pomocą „podwójnej substytucji": 1. Zastąpienie społeczności (oparte na mechanizmie kozła ofiarnego) przez jedną ofiarę; 2. Zastąpienie ofiary pierwotnej, złożonej spontanicznie w przeszłości w ramach mechanizmu założycielskiego, przez ofiarę z istot „do poświęcenia"[45]. Rytuał, przez symboliczne odtworzenie w czasie świętym, jest odprawiany dla upamiętnienia WIELKIEGO WYDARZENIA (np. zdobycia władzy, zwycięstwa), które uratowało, odnowiło, wyzwoliło, założyło (można wybierać)

---

41 Opisuję wg: A. Urbańska-Szymoszyn, *op. cit.*, s. 57.

42 J. Tokarska-Bakir, *op. cit.*, s. 2.

43 A. Urbańska-Szymoszyn, *op. cit.*, s. 61.

44 Zdaniem J.A. Kłoczowskiego religia według Girarda jest „symboliczną matrycą kultury ludzkiej". J.A. Kłoczowski, *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W Drodze" 1985, nr 4, s. 14.

45 Ks. A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie" 2002–2003, t. 15-16, s. 62.

wspólnotę, społeczność, naród, partię polityczną, ruch społeczny, religię i in. (można wybierać).

Wiemy, że R. Girard odkrył i opracował schemat mechanizmu kozła ofiarnego, który uznano za jeden z najważniejszych czynników inicjujących proces hominizacji gatunku ludzkiego. Ma on janusowe oblicze. Na jednym widać stabilizację i rozwój, ale na drugim konflikt, przemoc i rozpad. Mechanizm ten Girard odnajduje w mitach, dziejach opisywanych jako historia, zachowaniach zbiorowych, literaturze, Biblii – w Starym i Nowym Testamencie – i wielu innych artefaktach i narracjach kulturowych. Są one wzajemnie podobne do siebie, co sugeruje, że wzór tego mechanizmu jest powszechny, a może nawet uniwersalny. Pojawia się tu jednak dylemat: czy pierwotnie odkryty i opisany schemat nie służy potem do profilowania kolejnych badań i analiz? Ludwik Stomma w jednym ze swych artykułów udowodnił, że wiele żywotów świętych ma taką samą strukturę jak życie Jezusa Chrystusa opisane w Ewangeliach. Czy ta zbieżność jest przypadkowa? Czy może święci rzeczywiście żyli tak jak Jezus? A może to autorzy ich żywotów budowali swoją narrację na wzór Ewangelii?

Girard z gąszczu wydarzeń, wątków, działań, sytuacji itd. wydobył logicznie ułożoną sekwencję zdarzeń, która, powtarzając się w różnych miejscach, w różnym czasie, w rzeczywistości działań społecznych i w rzeczywistości form symbolicznych[46] zawsze doprowadzała do takich samych lub zbliżonych skutków. Nazwał ją jako całość „mechanizmem kozła ofiarnego". Czy zatem inny badacz dysponujący nazwą i wiedzą na temat pojęcia „kozioł ofiarny", przeprowadzając swoje badania, nie hipostazuje badanego obiektu jako „kozła ofiarnego" lub sekwencji działań jako „mechanizmu kozła ofiarnego"? Czy, inaczej ujmując, nie zakłada, może nieświadomie, na badany obiekt maski „kozła ofiarnego" i ogłasza, że to jest prawdziwy kozioł ofiarny, i na dodatek sam zaczyna w to wierzyć?

Ma to ogromne znaczenie nie tylko dla zagadnienia prawdy naukowej i, szerzej, naukowej etyki[47], ale również dla realnego wpływu na przebieg procesu

---

[46] Pojęcia „formy symboliczne" używam zamiast pojęcia „kultura", które w antropologii kulturowej i socjologii jest bardziej pojemne, ale nie oddaje moich intencji. Cassirerowe „formy symboliczne": mit, religia, język, sztuka, historia i nauka, także polityka (chociaż nie ma jej w kanonie *Eseju o człowieku*) są bliższe czemuś, co można by nazwać „formami mimetycznymi" niż terminem kultura.

[47] W Polsce najnowszą postacią zasad etyki naukowej jest *Kodeks Etyki Pracownika Naukowego*, Załącznik do uchwały Nr 6/2024 Zgromadzenia Ogólnego Polskiej Akademii Nauk z dnia 5 grudnia 2024 r., https://ken.pan.pl/images/Dokumenty%20etyczne/kodeks%20etyki%20pracownika%20naukowego%202024_OCR.pdf, dostęp: 15.03.2025.

społecznego. Dlatego niniejszy artykuł jest reinterpretacją katastrofy smoleńskiej. W publikacji z 2011 roku uważałem, że przebieg wydarzeń do zakończenia żałoby był pochodną przypadkowego zdarzenia (wypadku), a ze względu na towarzyszące mu okoliczności, jak w wielu tego typu sytuacjach, przybrał formę mechanizmu kozła ofiarnego. W wersji „wypadku" cykl „kozła ofiarnego" kończył się względną stabilizacją (oczywiście w porównaniu do sytuacji sprzed dziesiątego kwietnia 2010 roku). „Odprężenie" definitywnie skończyło się po drugiej turze wyborów prezydenckich przegranych przez Jarosława Kaczyńskiego. Przebieg zdarzeń interpretowanych jako wypadek nie spełniał bowiem „kanonicznego" warunku wzoru „kozła ofiarnego" – nie było morderstwa ani wygnania, ani bezpośredniego uczestnictwa „tłumu". By to zmienić na przypadek wzorcowy, należało przede wszystkim przekonać społeczeństwo, że naprawdę był to zamach, a w rezultacie mord, by legitymizować dalsze wysiłki lidera PiS w walce o władzę po przegranych wyborach. Wysiłki te przedstawiłem już wcześniej, więc nie będą tego powtarzał. Chcę jednak powiedzieć, że o ile w roku 2011 wyrażałem jedynie przypuszczenie, że wydarzenia posmoleńskie są nie tylko stymulowane, ale organizowane przez polityków z kręgu Prawa i Sprawiedliwości, o tyle obecnie, po 15 latach, uważam, że zostały z pełną premedytacją zorganizowane, podtrzymane i utrwalone. Wprowadzono je do sfery materialnej (pomniki, toponimy), społecznej (uporczywe, wieloletnie dzielenie społeczeństwa na dwie wrogie zbiorowości, dehumanizacja), prawnej (np. Ustawa Prawo o zgromadzeniach z dnia 24 lipca 2015 r.)[48], kulturowej (filmy, ikonografia, literatura), ideologicznej (ideologia bliska religii, potocznie zwana „religią smoleńską"). Oczywiście tragedia smoleńska była tego typu traumatycznym wydarzeniem, które z pewnością pozostawiłoby trwałe ślady w polskim społeczeństwie i jego kulturze bez pomocy (preferencji, dotacji, dyskryminacji wydarzeń kulturowych przeciwstawiających się „religii smoleńskiej") polityków i instytucji państwowych, ale liczba, znaczenie i jakość tych śladów byłaby z pewnością inna. A może wszystko to działo się przez przypadek? Nie wierzę. Propagandyści PiS są dobrze wykształconymi i sprawnymi fachowcami. Z całą pewnością znają teorie mimetyczne, a przede wszystkim znają i umieją inicjować mechanizm „kozła ofiarnego".

Jako post scriptum: w sobotę, 15 marca 2025 roku zmarła Barbara Skrzypek, wieloletnia współpracowniczka Jarosława Kaczyńskiego. Kilka dni przed

[48] https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/prawo-o-zgromadzeniach-18226487, dostęp: 15.03.2025.

śmiercią była przesłuchiwana w prokuraturze w sprawie „dwóch wież" spółki Srebrna. Prezes Kaczyński swoją wypowiedź po śmierci dyrektorki swojego biura zaczął od zdania: „Padła ofiarą łotrów, łotrów, którzy doprowadzili do jej śmierci"[49]. Czyżby projekcja rozpoczęcia następnego cyklu „kozła ofiarnego"?

Jak już wspomniałem, zakres stosowania teorii i metodologii mimetycznej jest szeroki i obejmuje wiele dyscyplin naukowych – od biologii po teologię. Wynika to z samej istoty naśladownictwa. Jest ono obecne niemal wszędzie. W biologii mimetyzm jest „adaptacyjną zdolnością niektórych zwierząt (rzadziej roślin), do upodabniania się barwą [...] (lub kształtem), do [...] otaczającego je środowiska" – i tylko ta definicja otwiera nader szerokie pole analiz. W teologii i w religioznawstwie centralne zagadnienie zostało podjęte przez samego Girarda. Jest nim żywot, męka i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa – kulminacyjny proces kreacji i zabicia niewinnej ofiary, mający odsłonić ukryty mechanizm wyzwalającej przemocy, pokazać i wyjaśnić go ludziom, by położyć kres destrukcyjnej sile[50]. I Stary, i Nowy Testament zawierają wystarczająco dużo materiału do analizy mimetycznej, zarówno krytyczno-literackiej, filozoficznej, jak i antropologicznej.

PERSPEKTYWA MIMETYCZNA W MIGRACJACH I KONTAKTACH MIĘDZYKULTUROWYCH

Niniejszy artykuł jest pisany także z okazji szczególnej – jubileuszu 70-lecia prof. dr. hab. Tadeusza Palecznego. Przez wiele lat współpracowaliśmy, zajmując się migracjami, etnicznością, asymilacją Polonii – zwłaszcza amerykańskiej, oraz innych grup narodowościowych i etnicznych. W związku z tym przygotowałem kilka uwag o potencjale mimetyzmu w pracach na temat powyższych zagadnień.

We wszystkich tych zagadnieniach mamy do czynienia z sytuacją kontaktu grup ludzkich o odmiennych kulturach, które doświadczają różnego rodzaju zmian, począwszy od środowiska przyrodniczego i demograficznego, poprzez

---

[49] *Jarosław Kaczyński mówi o Barbarze Skrzypek. „Pierwsza śmiertelna ofiara"*, https://wiadomosci.onet.pl/kraj/jaroslaw-kaczynski-mowi-o-barbarze-skrzypek-pierwsza-smiertelna-ofiara/jwxtt30, dostęp: 16.03.2025.

[50] Co, jak uznał Girard pod wpływem krytyki, się nie udało, ponieważ „rzeczywistość ofiary oraz przemoc są zbyt mocno zakotwiczone w ludzkiej kulturze", zob. ks. A. Romejko, *Religia a polityka w świetle teorii mimetycznej*, „Poznańskie Studia Slawistyczne" 2016, nr 10, s. 333.

kontakty społeczne: osobiste i instytucjonalne, pracę, szkołę, kulturę, w tym mitologię, język, religię, sztukę, historię i... wyliczankę tę można prowadzić jeszcze dalej. W każdym z tych kontaktów ludzie się obserwują, porównują, rozpoznają podobieństwa i różnice, i oczywiście wzajemnie się naśladują, a wiemy, że najczęściej i zazwyczaj najlepiej uczymy się przez naśladowanie. Mimesis w takich kontaktach jest wszechobecna, ale jawi nam się jako przypadkowy, chaotyczny zbiór pojedynczych relacji. Przypomina mi się w tym miejscu metafora tańca użyta przez Norberta Eliasa, ułatwiająca zrozumienie pojęcia figuracji. „Patrząc na tańczących partnerów czy na całą salę balową dostrzegamy nieustanny ruch, płynną zmienność układów, pozycji. A przecież kryją się za tym pewne formy, które pozwalają nam powiedzieć, że widzimy tańczących walca albo foxtrota, albo rock and rolla"[51]. Na podstawie powyższego możemy zacząć formułować pierwsze zadania badawcze.

Spróbujmy w obserwowanym chaosie dostrzec jakieś punkty stałe, powtarzalne, tworzące sekwencje, cykliczne itd. Odnajdźmy prawidłowości, nazwijmy je. Odpowiedzmy na pytania „5W" Harolda Lasswella (1. Who, 2. What, 3. In Which Way, 4. To Whom, 5. With What Effect). Pomyślmy, jakiej jeszcze techniki możemy użyć do odkodowania tego chaosu. Po tych ćwiczeniach może odrzucimy temat, bo żadnej figuracji nie udało się nam przeprowadzić i albo wrócimy do szkoły, żeby się nauczyć odkrywać prawidłowości, albo zajmiemy się czymś innym. Ale jeśli udało się nam narysować jakiś schemat prawidłowości, to przejdziemy na następny poziom badawczy i powtórzymy procedurę, oczywiście modyfikując jej czynności stosownie do sytuacji badawczej.

Jak każda teoria, mimetyzm ma swój słownik pojęć i zasób modelowych relacji pomiędzy tymi pojęciami. W przypadku mimetyzmu zainicjowanego przez Girarda są to przykładowo: mimesis, imitacja, trójkąt mimetyczny, *scandalon*, naśladowanie, prześladowanie, odróżnorodnienie, pragnienie/pożądanie, pożądliwość, podmiot pożądania, przedmiot pożądania, model naśladowany przez podmiot, przeszkoda, pokrzywdzony, wziąć na siebie zemstę, kryzys mimetyczny, ofiara, tłum (motłoch), zaraźliwość, cyklotymia, kozioł ofiarny, mechanizm kozła ofiarnego, przemoc, sakralizacja, *sacrum*, *profanum*, selekcja ofiarnicza, mit, mitologizacja, przywłaszczenie, *pharmacos* (ofiara odpowiedzialna za kryzys społeczny). W miarę czytania kolejnych prac Girarda słownik ten rośnie, ale w coraz słabszym tempie, aż dojdziemy do punktu nasycenia i rozumiejąc

[51] Cyt. za: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 144.

wszystko, będziemy mogli się obejść bez jego pomocy lub porównań kontekstowych. Mnie się to jeszcze nie udało.

Do czego nam to jest potrzebne? Po prostu, jeśli czytając różne teksty niemimetyczne natkniemy się na te terminy, to z dużym prawdopodobieństwem znajduje się w nich jakiś problem, do którego będzie można zastosować naszą wiedzę mimetyczną. Gdy zaczniemy je znajdować wszędzie, to najlepiej przerwijmy lekturę i zajmijmy się czymś innym. Zastanówmy się też nad wykorzystaniem zaległego urlopu.

Teraz już na poważnie. Teoria mimetyczna przydaje się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z tekstami, czy to literackimi, czy tzw. tekstami kultury, czy nawet dokumentami osobistymi, zwłaszcza pamiętnikami i listami. Znakomitym materiałem są historie mówione, a zwłaszcza tzw. historie życia. I, co socjologowie czy antropologowie czynią dość rzadko, czytajmy teksty zwane literaturą, i prozę, i poezję. W fikcji literackiej przegląda się bowiem nasza rzeczywistość, a nawet jej esencja – istota rzeczywistości. Dla wzmocnienia tej argumentacji zamieszczam jeszcze jeden cytat, napisany tym razem przez literaturoznawcę:

> Fikcyjny świat tekstu swoją zrozumiałość czerpie z naśladowczego odniesienia do świata rzeczywistych działających i doznających podmiotów, na który rzuca nowe światło odsłaniające to, co niewidoczne bezpośrednio:
>
> „Dzięki fikcji, dzięki poezji otwierają się w rzeczywistości codziennej nowe możliwości «bycia-w-świecie» [...] język poetycki stanowi naśladowanie rzeczywistości (mimesis) dokładnie w tym sensie, jaki nadał temu pojęciu Arystoteles w swej analizie tragedii. Tragedia bowiem, jeśli naśladuje rzeczywistość, to dlatego tylko, że ją stwarza na nowo za pośrednictwem mythos, «fabuły», która sięga do jej najgłębszej istoty"[52].

Odwołuję się tu do teorii i metodologii literaturoznawstwa. Korzystajmy z metodologii analiz krytycznoliterackich. W naukach społecznych, ale także w etnografii i etnologii mamy w tym zakresie dobrą tradycję Thomasa i Znanieckiego, Lévi-Straussa, zwłaszcza *Mythologiques*, kolekcje różnych pamiętników – stosunkowo słabo wykorzystywanych, a przecież w socjologii istnieje „metoda biograficzna", którą możemy spróbować połączyć ze standardem mimetycznym.

---

[52] M. Kaplita, *Autor, dzieło i czytelnik w świetle teorii potrójnej mimesis Paula Ricoeura*, „Estetyka i Krytyka" 2013, nr 29 (2), s. 118, https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/2a1b797d-2f03-4c06-a5f2-da46d212305b/content, dostęp: 16.03.2025.

Powinniśmy spróbować je sensownie połączyć w pracy badawczej ze standardami mimetycznymi.

W 2015 roku ukazała się książka ks. Adama Romejki, pt. *Polacy w Wielkiej Brytanii: interpretacja mimetyczna*. Jest to w polskim piśmiennictwie naukowym prawdopodobnie pierwsza **mimetyczna** próba opisu i analizy zbiorowości Polaków tworzących społeczność w kraju innym niż Polska. Nie jest to praca socjologiczna, bliżej jej do kulturoznawczej. Zapowiadane opisy i analizy mimetyczne poprzedzone są obszernymi rozdziałami na temat przestrzeni kulturowo-cywilizacyjnej Wielkiej Brytanii, historii kontaktów polsko-brytyjskich oraz Polonii brytyjskiej. W tym kontekście osadzone są obrazy społeczności polskiej (autor używa terminu „ogląd", skądinąd trafnie, bo zostały naszkicowane m.in. na podstawie filmów i powieści). Materiałem poddanym analizie były, jak już zaznaczyłem, powieści i filmy na temat Polaków w Zjednoczonym Królestwie, napisane i nakręcone po II wojnie światowej. Ich analiza kierowana standardem mimetycznym przyniosła dość interesujące rezultaty, które nie potwierdzały ani brytyjskich stereotypów o Polakach, ani też wyobrażeń Polaków na emigracji o sobie samych. Jako konkluzję proszę przyjąć angielską frazę: *first things first*, bo przecież wszystko ma swój początek.

BIBLIOGRAFIA

Baretski Ch., *A Content Analysis of the „Polish American Journal" Newspaper In Reflecting of the Political Attitudes. Issues and Perspectives of the Polish-American Group During the Period 1950–1966,* praca doktorska, New York University 1969, maszynopis powielony, Ann Arbor 1969.

Bielik-Robson A., *Polski triumf Tanatosa*, [w:] *Żałoba*, praca zbiorowa, fot. Z. Waslicka, A. Żmijewski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, *Seria Publicystyczna*, t. 4.

Bierówka J., *Grywalizacja: między grą a manipulacją*, „Państwo i Społeczeństwo" 2018, nr 1, s. 149-150.

Chodubski A.J., *O mimetycznym objaśnianiu rzeczywistości politycznej*, „Studia Gdańskie" 2013, t. 32, s. 207-220.

Dziwisz S., *Pokój wam. Homilia 10.04. 2010*, [w:] *Hołd katyński*, red. L. Sosnowski, Biały Kruk, Kraków 2010, s. 37.

Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, *Człowiek i jego cywilizacja*.

Kłoczowski J.A., *Przemoc, sacrum, Ewangelia. O teorii religii René Girarda*, „W Drodze" 1985, nr 4, s. 9-16.

Lech Kaczyński prowadził ponowoczesne powstanie. Rozmowa P. Pałki ze Z. Krasnodębskim, „Fronda" 2010, nr 55, s. 116-117.

Mitosek Z., *Mimesis. Zjawisko i problem*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

Obremski K., *Trzy ułamki tradycji: polski mesjanizm 2010*, referat wygłoszony na konferencji naukowej: *Przeszłość we współczesnej narracji kulturowej*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 25–26 listopada, 2010.

Obremski K., *Wizerunki medialne polityków. Lech Kaczyński – Donald Tusk – Bronisław Komorowski*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.

Porter-Szücs B., *Całkiem zwyczajny kraj. Historia Polski bez martyrologii*, tłum. A. Dzierzgowska, J. Dzierzgowski, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2024.

Rokicki J., *Katastrofa smoleńska w świetle koncepcji „kozła ofiarnego" René Girarda*, „Bezpieczeństwo. Teoria i praktyka" 2011, nr 2, s. 77-97.

Rokicki J., *O urzeczywistnieniu gry i mistyfikacji rzeczy*, „Państwo i Społeczeństwo" 2018, nr 1, s. 9-36.

Rokicki J., *Powrót misji cierpienia. Społeczne tworzenie porządku po chaosie tragedii smoleńskiej*, [w:] Z. Pucek, J. Bierówka, *Polska w mediach, media w Polsce*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2012, s. 47-67.

Rokicki J., *Społeczne i kulturowe uwarunkowania procesu mitologizacji katastrofy smoleńskiej*, referat wygłoszony na III Kongresie Politologii „Odsłony polityki", Kraków, 22–24 września 2015.

Rokicki J., *Więź społeczna a zmiana kultury. Studium dynamiki polskiej zbiorowości etnicznej w USA*, Ossolineum, Wrocław i in. 1992.

Romejko A., *Polacy w Wielkiej Brytanii: interpretacja mimetyczna*, Poligrafia Redemptorystów, Tuchów 2015.

Romejko A., *Religia a polityka w świetle teorii mimetycznej,* „Poznańskie Studia Slawistyczne" 2016, nr 10, s. 327-339, DOI: 10.14746/pss.2016.10.22.

Romejko A., *Teoria mimetyczna z punktu widzenia teologii fundamentalnej*, „Roczniki Kulturoznawcze" 2022, t. 13, nr 2, s. 35-48, DOI: 10.18290/rkult22132.3.

Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda,* „Studia Gdańskie" 2002–2003, t. 15–16, s. 55-64.

Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002.

Terlikowski T., *Szukając sensu w tym, co wydaje się bezsensowne*, „Fronda" 2010, nr 55, s. 60.

Urbańska-Szymoszyn A., *Mimesis i przemoc. U podstaw girardowskiej teorii kształtowania się zjawisk społecznych*, „Rocznik Antropologii Historii" 2013, t. 3, nr 2 (5), s. 51-82.

Wężowicz-Ziółkowska D., *Mimesis i Anthropos albo o przymusie naśladownictwa. Dawkins – Tarde – Girard*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2018, vol. 24, s. 361-373, DOI: 10.31261/TzU.2018.19.01.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

63 proc. Polaków krytykuje pochówek Lecha Kaczyńskiego na Wawelu, https://www.gazeta.pl/wiadomosci/artykuly/452042,63-proc-polakow-krytykuje-pochowek-lecha-kaczynskiego-na-wawelu.html

Encyklopedia – „zdrowy rozsądek", https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/zdrowy-rozsadek;4010513.html

http://www.kciuk.pl/To-nie-sci-fi-Tak-wyglada-moc-natury-a11214

http://www.tvp.info/informacje/polska/kuria-marsz-dla-jezusa-to-nie-nasz-pomysl/2735737

Intronizacja Jezusa Króla Polski, http://www.intronizacja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=134%3Asluzyc-aby-krolowac&catid=35&Itemid=78

Jakubowski P., *Kampania prezydencka 2010 w Polsce. Analiza strategii i technik wyborczych*, s. 40, https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/e1d43a35-f126-4403-b368-081a00399596/content

Jarosław Kaczyński mówi o Barbarze Skrzypek. „Pierwsza śmiertelna ofiara", https://wiadomosci.onet.pl/kraj/jaroslaw-kaczynski-mowi-o-barbarze-skrzypek-pierwsza-smiertelna-ofiara/jwxtt30

Katastrofa polskiego Tu-154 w Smoleńsku. Teorie o zamachu, https://pl.wikipedia.org/wiki/Katastrofa_polskiego_Tu-154_w_Smole%C5%84sku#Teorie_o_zamachu

Kodeks Etyki Pracownika Naukowego, Załącznik do uchwały Nr 6/2024 Zgromadzenia Ogólnego Polskiej Akademii Nauk z dnia 5 grudnia 2024 r., https://ken.pan.pl/images/Dokumenty%20etyczne/kodeks%20etyki%20pracownika%20naukowego%202024_OCR.pdf

Kolejna miesięcznica smoleńska. Jak awantury wpływają na Kaczyńskiego?, https://www.fakt.pl/polityka/kolejna-miesiecznica-smolenska-ekspert--o-udziale-kaczynskiego-w-zadymach/s4s3smg

Pogrzeb Lecha i Marii Kaczyńskich, https://pl.wikipedia.org/wiki/Pogrzeb_Lecha_i_Marii_Kaczy%C5%84skich

Polacy wierzą w zamach w Smoleńsku? Sondaż nie zostawia złudzeń, https://i.pl/polacy-wierza-w-zamach-w-smolensku-sondaz-nie-zostawia-zludzen/ar/c1-18449925

Śleszyński P., *Wybory prezydenckie 2010*, https://rcin.org.pl/Content/208652/WA51_242780_PANB5061-r2018_Wybory-prezydenckie-2010.pdf

Tokarska-Bakir J., *Zmarł René Girard (1923–2015). Chciał oduczyć nas przemocy*, „Gazeta Wyborcza", 14.11.2015, https://wyborcza.pl/7,75410,19185134,zmarl-rene-girard-1923-2015-chcial-oduczyc-nas-przemocy.html

Ustawa z dnia 24 lipca 2015 r. Prawo o zgromadzeniach, https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/prawo-o-zgromadzeniach-18226487

Abstract

REINTERPRETING THE 2010 SMOLENSK AIRPLANE CRASH – A MIMETIC AFTERTHOUGHT

This essay refers to the author's two papers (2011, 2012) on the socio-cultural outcomes of the plane crash in which Polish President Lech Kaczyński and 95 other high ranking Polish officials lost their lives. Although the dates of the publications suggest otherwise, the 2012 thesis was written earlier than the 2011 paper. The 2012 paper analyses the way the Polish society has dealt with the trauma Poles experienced after the calamitous, unpredictable event. That early societal response has been centered on the traditional narrative of national martyrology created by the Paris Great Emigration of the Poles after the fall of the November Uprising of 1830–1831. The story was built around three literary topoi of Poland tormented, Poland betrayed, and Poland as the Christ of Nations. In the 2011 paper the author decided to use René Girard's concept of the scapegoat mechanism for the further analysis. The present essay has three goals. It explains the reasoning behind Rokicki's choice of the scapegoat mechanism to conceptualize the frame of collective perception the Polish society created for an acceptable justification of the crash. The second goal lies in the

necessity to explain what happened after the first phase of the scapegoat cycle. It had not run out but created a kind of a national-religious social movement which – animated, ritualized, and institutionalized by Jarosław Kaczyński and his Law and Justice Party – dominated the political scene in Poland for the period until the 2023 October parliamentary election. The third goal is to present the possibilities the mimetic methodology offers for the study of migratory processes, ethnicity, assimilation, and multiculturalism.

Keywords: mimetic theory, mythologization, scapegoat mechanism, Smolensk 2010 Airplane Catastrophe, Polish society

Peregrynacje międzykulturowe, s. 443–453
https://doi.org/10.12797/9788383683003.27

Karolina Kosyna
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Wirtualności
karolina.kosyna@uj.edu.pl

TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA A RELACJE MIĘDZYKULTUROWE

Współczesny świat, kształtowany przez globalizację i postępującą cyfryzację, oferuje niespotykane dotąd możliwości interakcji międzykulturowych. Internet stał się przestrzenią, w której użytkownicy z różnych części świata mogą się komunikować, wymieniać doświadczeniami i budować nowe formy więzi społecznych. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera pojęcie tożsamości wirtualnej, która podlega w cyfrowym środowisku dynamicznym procesom negocjacji i redefinicji. Celem niniejszego artykułu jest antropologiczna analiza sposobów, w jakie tożsamość wirtualna wpływa na relacje międzykulturowe, przy zwróceniu uwagi na zjawiska takie jak kultura memów, translokalność w grach online oraz media społecznościowe jako platformy dialogu międzykulturowego.

TOŻSAMOŚĆ WIRTUALNA JAKO POLE NEGOCJACJI

Tożsamość wirtualna to nie tylko odzwierciedlenie realnej tożsamości użytkownika Internetu, ale także przestrzeń twórczej kreacji i adaptacji. W cyfrowych środowiskach jednostki mogą przyjmować różne role, dostosowując swoje wizerunki do określonych grup i kontekstów. „W świecie wirtualnym tożsamość

nie jest czymś stałym, lecz dynamicznym konstruktem”[1]. Jest to szczególnie widoczne w interakcjach międzykulturowych, gdzie użytkownicy negocjują swoje miejsce w globalnej społeczności internetowej, przyjmując często hybrydowe formy tożsamości.

W świecie cyfrowym tożsamość może się zmieniać w zależności od kontekstu i platformy. Idąc za myślą Anthony’ego Giddensa, który wskazuje, że tożsamość jednostki w ponowoczesnym, zglobalizowanym świecie jest płynna i „kształtowana w dużej mierze poprzez *refleksyjne monitorowanie* własnych działań”[2], możemy odnieść wrażenie, że użytkownicy Internetu mogą jednocześnie istnieć w wielu różnych tożsamościach, w zależności od tego, jakie elementy swojej osoby chcą podkreślić w danym momencie. Taka wielość „ja” (np. w różnych rolach, kontekstach społecznych czy platformach internetowych) stanowi przedłużenie teorii Giddensa o tym, że człowiek w dobie późnej nowoczesności nie jest na stałe „przywiązany” do jednego, sztywno zdefiniowanego wizerunku.

W przestrzeni online użytkownicy sieci funkcjonują w wielu kanałach komunikacji (media społecznościowe, fora dyskusyjne, platformy streamingowe) i w każdym z nich mogą manifestować inne cechy czy zainteresowania. W praktyce oznacza to, że użytkownik może pozostawać sobą w kontaktach z rodziną i znajomymi na Facebooku, przyjmować rolę profesjonalisty na portalu LinkedIn, a wieczorami wcielać się w zupełnie odmienną postać w grach RPG online. Ta wielowarstwowość bywa postrzegana zarówno jako możliwość kreatywnej ekspresji, jak i jako potencjalne źródło wewnętrznych sprzeczności, gdy różne tożsamości zaczynają się przenikać. Przykładem tego zjawiska mogą być społeczności gamingowe, w których gracze przyjmują role odbiegające od ich realnego życia. Wybór awatara, pseudonimu czy nawet samej gry może wynikać z potrzeby wyrażenia odmiennych aspektów własnej osobowości lub chęci sprawdzenia się w nowym środowisku kulturowym. Gracz współpracujący z ludźmi z innego kraju czy kontynentu może równocześnie czerpać inspiracje z tamtejszych kodów komunikacyjnych, symboli czy memów kulturowych. Uczestniczy w ten sposób w swoistym transkulturowym obiegu treści, który sprzyja płynnemu przechodzeniu między różnymi rolami i kontekstami.

---

1 S. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York 1997, s. 75.

2 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991, s. 111.

Płynna tożsamość nierzadko ułatwia kontakty międzynarodowe czy międzykulturowe, ale może też rodzić wyzwania. Z jednej strony, ułatwia integrację – łatwiej przyjąć pewne kody kulturowe, by być lepiej rozumianym w danej społeczności. Z drugiej strony, może prowadzić do poczucia rozmycia tożsamości, jeśli różne role i wizerunki nie są ze sobą spójne, a użytkownik zaczyna odczuwać swoisty konflikt wewnętrzny. Wzajemne przenikanie się światów cyfrowych i rzeczywistych może powodować, że granica między „prawdziwym ja" a „ja wirtualnym" staje się coraz mniej wyraźna.

W kontekście relacji międzykulturowych płynna tożsamość to także szansa na rozwój. Osoby, które w przestrzeni internetowej przyswajają nowe formy komunikacji, wartości czy style, mogą wnieść świeże spojrzenie do swoich macierzystych środowisk. Ten transkulturowy dialog, oparty na elastycznym podejściu do tożsamości, bywa niezwykle twórczy i wzbogacający – zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i dla całych społeczności. W konsekwencji płynna tożsamość w środowisku online nie jest jedynie zjawiskiem „ucieczki od rzeczywistości"[3] czy zabawy w bycie kimś innym. Stanowi ona realne narzędzie ekspresji i negocjacji własnego miejsca w globalnym społeczeństwie, pozwalając jednocześnie uczestniczyć w wielu kulturach i społecznościach wirtualnych.

ŁĄCZENIE ŚWIATÓW OFFLINE I ONLINE

Tożsamość wirtualna nie jest oderwana od rzeczywistości – często stanowi przedłużenie tożsamości offline, ale w bardziej płynnej i elastycznej formie. „Technologie cyfrowe umożliwiają użytkownikom swobodne przemieszczanie się między światem rzeczywistym a wirtualnym, tworząc nową, hybrydową przestrzeń tożsamościową"[4]. Przykładem tego zjawiska są społeczności migrantów, które za pomocą mediów społecznościowych utrzymują więzi z krajem pochodzenia, adaptując się jednocześnie do nowego środowiska.

Użytkownicy mediów cyfrowych często prezentują tylko wybrane aspekty swojej tożsamości, dostosowując je do oczekiwań określonej społeczności internetowej. „W wirtualnym świecie ludzie konstruują swoje tożsamości w sposób strategiczny, selektywnie eksponując elementy, które najlepiej wpisują się

---

[3] T. Boelstorff, *Dojrzewanie w Second Life*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 44.

[4] D. Miller, D. Slater, *The Internet. An Ethnographic Approach*, Routledge, London 2000, s. 33.

w daną społeczność”[5]. Użytkownicy TikToka czy Instagrama kreują określony obraz siebie, który może odbiegać od ich rzeczywistego życia. Cyfrowe środowiska umożliwiają użytkownikom niemal całkowitą rekonstrukcję swojej tożsamości. Być może zasadne jest rozszerzenie myśli K.Y.A. MacKenny i J.A. Bargha, która mówi o „możliwości eksperymentowania z tożsamością i jej nieustannego redefiniowania, co szczególnie widoczne jest w społecznościach LGBTQ+”[6]. Kultura k-popowa i jej rozkwit jest także dobrym przykładem tego typu działań, gdyż fani angażują się w różne role i tożsamości online, budując globalną społeczność niezależnie od barier kulturowych. Kolejnym przykładem mogą być fora dyskusyjne, grupy na platformach społecznościowych czy sieci graczy online, gdzie osoby z różnych kultur dzielą się wiedzą, doświadczeniami i wartościami.

Gry online są kolejnym obszarem, w którym dochodzi do intensywnych interakcji międzykulturowych. „Popularne tytuły, takie jak *World of Warcraft*, *Fortnite* czy *League of Legends*, gromadzą graczy z różnych części świata, którzy współpracują lub rywalizują, często komunikując się w uniwersalnym języku gier”[7]. W tych środowiskach wytwarzają się nowe kody kulturowe, a translokalność staje się istotnym elementem wirtualnej tożsamości. Internet stał się dla wielu osób kluczowym narzędziem budowania samoświadomości i akceptacji, a przy tym wirtualne środowiska sprzyjają powstawaniu nowych form wspólnot, które nie są ograniczone przez granice geograficzne. Takie interakcje prowadzą do wzajemnego przenikania się norm kulturowych, tworząc wspólnoty o charakterze transkulturowym. Jednocześnie użytkownicy uczą się dostosowywać do nowych kodów komunikacyjnych, co może prowadzić zarówno do poszerzenia horyzontów, jak i do nieporozumień wynikających z różnic kulturowych.

KULTURA MEMÓW JAKO NARZĘDZIE MIĘDZYKULTUROWEJ EKSPRESJI

Jednym z najbardziej wyrazistych fenomenów kultury cyfrowej jest rozwój memów internetowych. Są one formą komunikacji, która przekracza bariery

---

5 D. Boyd, *It's Complicated. The Social Lives of Networked Teens*, Yale University Press, Connecticut 2014, s. 39.

6 K.Y.A. McKenna, J.A. Bargh, *Coming out in the Age of the Internet. Identity „Demarginalization" Through Virtual Group Participation*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1998, no. 75 (3), s. 681-694.

7 T.L. Taylor, *Play Between Worlds. Exploring Online Game Culture*, MIT Press, Cambridge MA–London 2006.

językowe i kulturowe, stanowiąc unikalny sposób wyrażania opinii, emocji i wartości. Memetyka jako zjawisko antropologiczne pokazuje, jak idee i symbole krążą między kulturami, tworząc nowe znaczenia i interpretacje w różnych kontekstach społecznych. Mem internetowy może być zarówno sposobem na humorystyczne przedstawienie sytuacji, jak i narzędziem politycznej lub społecznej krytyki.

Memetyka odnosi się do sposobu, w jaki memy ewoluują i adaptują się w różnych środowiskach kulturowych[8]. Niektóre memy powstałe w jednym kontekście zyskują nowe znaczenia w innej kulturze, dzięki czemu stają się narzędziem wymiany idei i wartości. Przykładem mogą być globalne memy związane z polityką, protestami społecznymi czy pandemią, które zmieniają swoją treść w zależności od lokalnych realiów, jednocześnie pozostając zrozumiałe dla szerokiej publiczności. „Memy odgrywają również istotną rolę w integracji nowych grup społecznych, ponieważ stanowią łatwo dostępny i zrozumiały sposób wyrażania tożsamości grupowej oraz przynależności do określonej wspólnoty internetowej"[9].

Memy to istotny element kultury i język pokolenia Z oraz najmłodszej generacji użytkowników Internetu – pokolenia Zalpha – generacji łączącej pokolenie Z oraz Alpha, które nie jest jeszcze świadomym użytkownikiem sieci internetowej i jej zasobów[10]. Zalphy wyróżniają się sposobem komunikacji w Internecie, który jest w dużej mierze oparty na obrazach, gifach i krótkich filmach. Dla tych grup memy są nie tylko formą humoru, ale także narzędziem wyrażania opinii, tożsamości oraz sposobem radzenia sobie z problemami społecznymi i osobistymi. Przykładem może być popularny mem „OK Boomer", który stał się wyrazem frustracji młodszych pokoleń wobec starszych generacji, uważanych za nierozumiejące ich problemów. Innym przykładem jest rozprzestrzenianie się memów związanych z kryzysem klimatycznym, takich jak „We are the last generation who can stop climate change"[11], które podkreślają rosnącą świadomość ekologiczną młodych ludzi. W czasie pandemii COVID-19 popularne stały się memy odnoszące się do izolacji społecznej, edukacji online i stresu wynikającego z nowych warunków życia, np. humorystyczne przedstawienia zmęczenia

---

8 S. Limor, *Memes in Digital Culture*, MIT Press, Cambridge MA 2014, s. 77.

9 *Ibidem*, s. 166.

10 Pokolenie Z zwane „Zetkami" to urodzeni po 1995 roku czynni uczestnicy życia online. Pokolenie Zalpha to osoby urodzone po 2010 roku, które łączą pokolenie Z z pokoleniem Alpha, osobami urodzonymi między 2010 a 2025 rokiem.

11 https://www.theguardian.com/environment/2020/jan/20/we-are-the-last-generation-who-can-stop-climate-change, dostęp: 17.12.2024.

ciągłymi spotkaniami na Zoomie. Memy wśród pokolenia Zalpha często są jeszcze bardziej dynamiczne, bazują na aplikacjach takich jak TikTok czy Instagram Reels, gdzie kultura wizualna dominuje nad tekstem. Ich memy są często krótkie, interaktywne i łatwo poddają się wirusowemu rozprzestrzenianiu. Dzięki temu użytkownicy mogą w szybki sposób reagować na bieżące wydarzenia i trendy.

„Memetyka jako zjawisko antropologiczne pokazuje, jak idee i symbole krążą między kulturami, tworząc nowe znaczenia i interpretacje w różnych kontekstach społecznych"[12]. Mem internetowy może być zarówno sposobem na humorystyczne przedstawienie sytuacji, jak i narzędziem politycznej lub społecznej krytyki.

MEDIA SPOŁECZNOŚCIOWE JAKO PLATFORMY DIALOGU MIĘDZYKULTUROWEGO

Media społecznościowe, takie jak Facebook, Twitter, Instagram czy TikTok, stanowią przestrzeń, w której użytkownicy nie tylko się komunikują, ale także kształtują swoje tożsamości w odniesieniu do globalnych trendów i norm. „Możliwość szybkiego dostępu do treści z różnych części świata sprawia, że dialog międzykulturowy staje się bardziej dynamiczny"[13]. Jednocześnie media społecznościowe mogą być areną konfrontacji wartości i światopoglądów, co prowadzi zarówno do pozytywnej wymiany myśli, jak i konfliktów wynikających z odmiennych norm kulturowych. „Media społecznościowe są obecnie jednym z najważniejszych narzędzi budowania świadomości kulturowej i inicjowania globalnych dyskusji"[14].

Jednym z kluczowych wyzwań jest jednak pozorna wiarygodność treści. W dobie dezinformacji użytkownicy często napotykają treści, które wydają się autentyczne, ale w rzeczywistości mogą być zmanipulowane lub jednostronne. „Cyfrowe środowisko sprzyja powstawaniu baniek informacyjnych, w których użytkownicy konsumują treści dostosowane do ich światopoglądu, zamiast angażować się w prawdziwy dialog międzykulturowy"[15]. Przykładem może być

---

[12] https://journals.umcs.pl/studia_mediae/article/view/12345, dostęp: 20.12.2024.

[13] D. Miller, D. Slater, *op. cit.*

[14] M. Castells, *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity Press, Cambridge 2012.

[15] *Ibidem*, s. 233.

rozpowszechnianie fałszywych informacji na temat konfliktów politycznych, co prowadzi do dalszej polaryzacji społecznej.

Z drugiej strony, media społecznościowe oferują wyjątkowe możliwości budowania mostów między kulturami. Ruchy społeczne, takie jak Black Lives Matter czy #MeToo, stały się globalnymi fenomenami właśnie dzięki mediom społecznościowym, umożliwiając ludziom z różnych kultur i środowisk wyrażanie solidarności oraz uczestnictwo w dyskusji o sprawiedliwości społecznej. „Hashtagi i viralowe kampanie stały się nowoczesnym sposobem wyrażania nastrojów społecznych, łącząc ludzi niezależnie od ich pochodzenia geograficznego”[16]. Warto również zauważyć, że media społecznościowe stają się narzędziem krytyki i refleksji na temat samego dialogu międzykulturowego. Krytycy wskazują, że choć umożliwiają one swobodny przepływ informacji, to często promują jedynie powierzchowną interakcję, a nie rzeczywiste zrozumienie. „Choć media społecznościowe pozwalają na globalny dialog, to często zamykają użytkowników w sferach, gdzie dominuje szybka reakcja, a nie pogłębiona refleksja”[17].

Podsumowując, media społecznościowe stanowią zarówno potężne narzędzie budowania dialogu międzykulturowego, jak i przestrzeń pełną wyzwań związanych z autentycznością i głębokością interakcji. Ich rola w kształtowaniu współczesnych relacji międzynarodowych i społecznych jest nie do przecenienia, jednak ich wpływ zależy od sposobu, w jaki są wykorzystywane.

WYZWANIA I PRZYSZŁOŚĆ TOŻSAMOŚCI WIRTUALNEJ

Współczesne media społecznościowe oraz cyfrowa rzeczywistość charakteryzują się niezwykłą dynamiką trendów, przybierających często formę ulotnych, krótkotrwałych zjawisk, które zdobywają ogromną popularność, by następnie zniknąć bez śladu. Użytkownicy dostosowują swoje tożsamości do najnowszych mód, co prowadzi do fragmentaryczności i płynności ich wizerunku w sieci. W erze mediów społecznościowych tożsamość jednostki „podlega nieustannej zmianie, zdeterminowanej przez aktualne trendy i algorytmy treści”[18].

---

[16] Z. Papacharissi, *Affective Publics. Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford University Press, Oxford–New York 2015, s. 193.

[17] E. Morozov, *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, PublicAffairs, New York 2011, s. 212.

[18] M. Castells, *op. cit.*, s. 34.

Chociaż cyfrowe środowiska oferują ogromne możliwości budowania relacji międzykulturowych, niosą także wyzwania. Anonimowość i brak bezpośredniego kontaktu mogą prowadzić do powierzchowności relacji oraz nadużyć, takich jak dezinformacja czy cyberprzemoc. Dodatkowo, algorytmy platform społecznościowych często wzmacniają bańki informacyjne, ograniczając rzeczywisty dialog międzykulturowy. W przyszłości kluczowe będzie wypracowanie strategii, które pozwolą na efektywne wykorzystanie cyfrowych narzędzi do budowania bardziej otwartego i inkluzywnego społeczeństwa globalnego.

Niepokojącym aspektem tej dynamiki jest także uzależnienie od mediów społecznościowych. Użytkownicy sieci coraz częściej zatracają granicę między światem online a offline, co skutkuje brakiem dystansu do publikowanych treści. Manipulacja emocjami, algorytmy uzależniające użytkowników od stałego dopływu informacji oraz powierzchowność przekazu sprawiają, że odbiorcy często nie mają czasu na krytyczną refleksję. „Media cyfrowe wykształciły kulturę natychmiastowej reakcji, eliminując czas potrzebny na analizę i zrozumienie treści”[19]. Szczególnym zagrożeniem dla autentyczności tożsamości wirtualnej jest rozwój technologii *deep fake*, pozwalającej na generowanie realistycznych, ale całkowicie fałszywych materiałów audiowizualnych. Wpływa to na erozję zaufania społecznego i utrudnia rozróżnienie rzeczywistości od kreacji cyfrowej. „Deep fake to jedno z największych wyzwań XXI wieku – podważa fundamenty zaufania w przestrzeni cyfrowej i redefiniuje pojęcie prawdy”[20].

Tożsamość wirtualna jest dynamicznym i wielowymiarowym zjawiskiem, które wpływa na kształtowanie się relacji międzykulturowych w cyfrowym świecie. Kultura memów, translokalność w grach online i media społecznościowe stanowią kluczowe przestrzenie, w których dochodzi do negocjacji tożsamości oraz budowania nowych form wspólnoty. Jednocześnie interakcje cyfrowe stwarzają zarówno możliwości, jak i wyzwania, które wymagają dalszych badań antropologicznych. Rozwój technologii i ich wpływ na społeczeństwo będą determinować przyszłość tożsamości wirtualnej oraz sposób, w jaki ludzie różnych kultur będą współistnieć w globalnej przestrzeni internetowej. Wszystkie te zjawiska stawiają fundamentalne pytanie: „Who are we?”[21].

---

[19] N. Carr, *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, W.W. Norton & Company, New York–London 2010, s. 45.

[20] R. Chesney, D. Citron, *Deep Fakes. A Looming Challenge for Privacy, Democracy, and National Security*, „California Law Review” 2019, vol. 107, no. 6, s. 76.

[21] S.P. Huntington, *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2007, s. 7.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, PIW, Warszawa 2012.

Boelstorff T., *Dojrzewanie w Second Life*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

Boyd D., *It's Complicated. The Social Lives of Networked Teens*, Yale University Press, Connecticut 2014.

Carr N., *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, W.W. Norton & Company, New York–London 2010.

Castells M., *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Polity Press, Cambridge 2012.

Castells M., *The Rise of the Network Society*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.

Chesney R., Citron D., *Deep Fakes. A Looming Challenge for Privacy, Democracy, and National Security*, „California Law Review" 2019, vol. 107, no. 6, s. 1753-1820.

Dawkins R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.

Giddens A., *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991.

Hine C., *Virtual Ethnography*, SAGE Publications, London–Thousand Oaks–New Delhi 2000.

Huntington S.P., *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2007.

Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2000.

McKenna K.Y.A., Bargh J.A., *Coming Out in the Age of the Internet: Identity „Demarginalization" Through Virtual Group Participation*, „Journal of Personality and Social Psychology" 1998, no. 75 (3), s. 681-694, DOI: 10.1037/0022-3514.75.3.681.

Miller D., Costa E., Haynes N. [et al.], *How the World Changed Social Media*, UCL Press, London 2016.

Miller D., Slater D., *The Internet. An Ethnographic Approach*, Berg, Oxford–New York 2000.

Morozov E., *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*, PublicAffairs, New York 2011.

Nakamura L., *Cybertypes. Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*, Routledge, New York–London 2002.

Papacharissi Z., *Affective Publics. Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford University Press, Oxford–New York 2015.

Shifman L., *Memes in Digital Culture*, MIT Press, Cambridge MA–London 2013.
Sunstein C.R., *#Republic. Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2017.
Taylor T.L., *Play Between Worlds. Exploring Online Game Culture*, MIT Press, Cambridge MA–London 2006.
Turkle S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York 1995.
Wesch M., *YouTube and You. Experiences of Self-Awareness in the Context Collapse of the Recording Webcam*, „Explorations in Media Ecology" 2009, vol. 8, no. 2, s. 19-34, DOI: 10.1386/eme.8.2.99_1.
Wężowicz-Ziółkowska D., *Memetyczne koncepcje kultury i komunikacji. Teorie. Kontrowersje i konteksty. Aplikacje*, Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach, Katowice 2009.
Zhao S., Grasmuck S., Martin J., *Identity Construction on Facebook. Digital Empowerment in Anchored Relationships*, „Computers in Human Behavior" 2008, vol. 24, no. 5, s. 1816-1836, DOI: 10.1016/j.chb.2008.02.012.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

https://journals.umcs.pl/studia_mediae/article/view/12345, dostęp: 20.12.2024.
https://www.theguardian.com/environment/2020/jan/20/we-are-the-last-generation-who-can-stop-climate-change, dostęp: 20.12.2024.

Abstract

VIRTUAL IDENTITY AND INTERCULTURAL RELATIONS: AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE ON DIGITAL INTERACTIONS

In the era of globalization and increasing digitalization, virtual spaces have become hubs for intensive intercultural interactions. This article offers an anthropological analysis of virtual identity, exploring how users from different cultures shape and negotiate their identities in digital environments. It examines issues related to bonding, the emergence of new transcultural communities, and the challenges traditional cultural norms face in the rapidly evolving online landscape. Special attention is

given to phenomena such as meme culture, translocality in online gaming, and the use of social media as a platform for intercultural dialogue.

Keywords: virtual identity, intercultural relations, transcultural communities, digital anthropology, social media

Peregrynacje międzykulturowe, s. 455-469
https://doi.org/10.12797/9788383683003.28

Natalia Ożegalska-Łukasik
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Studiów Międzykulturowych
natalia.ozegalska@uj.edu.pl

SZTUCZNA INTELIGENCJA NA KULTUROWYM ROZDROŻU. W POSZUKIWANIU RÓWNOWAGI MIĘDZY INNOWACJĄ A SPRAWIEDLIWOŚCIĄ ALGORYTMICZNĄ

Każda bez wyjątku nowa technologia ma awers korzyści i zarazem rewers nowych, nieznanych dotychczas bied.

Stanisław Lem

WPROWADZENIE

Jakiś czas temu w moje ręce trafiła najnowsza książka Yuvala Noah Hariariego *Nexus. Krótka historia informacji*[1], który na ponad 700 stronach wpisuje rozwój sztucznej inteligencji w szerszy kontekst historyczno-socjologiczny, ukazując go jako kolejny etap wielkich przemian cywilizacyjnych. Autor podkreśla, że sztuczna inteligencja (ang. Artificial Intelligence, w skrócie: AI) nie jest wyjątkiem, jeśli chodzi o konieczność zrozumienia kosztów związanych z redefinicją

[1] Y.N. Harari, *Nexus. Krótka historia informacji*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2024.

dotychczasowych modeli życia. Podobne wyzwania towarzyszyły choćby wynalezieniu druku. Izraelski historyk sugeruje, że rewolucja informacyjna, której częścią jest rozwój AI, powiela schematy wcześniejszych przełomowych transformacji, odzwierciedlając odwieczne dążenie ludzkości do gromadzenia i przetwarzania informacji. Harari zwraca również uwagę na asymetrię wiedzy pomiędzy pionierami nowych technologii, a tymi, którzy mają je regulować. Stawia pytanie o zasadność przekonania, że w społeczeństwach demokratycznych ostateczna mądrość leży po stronie wyborców, jeśli ci często mają ograniczony dostęp do kluczowych informacji. Dość pesymistycznie sugeruje, że w kontekście AI może to prowadzić do sytuacji, w której decyzje dotyczące przyszłości technologii i jej wpływu na grupy społeczne są podejmowane przez nielicznych, posiadających przewagę informacyjną nad resztą społeczeństwa. Nie sposób nie zgodzić się z Hararim, że sztuczna inteligencja jest faktycznie kolejną rewolucją, która nie jest już bynajmniej spekulatywną technologią przyszłości, a faktem coraz aktywniej kształtującym biznes, społeczeństwa i wpływającym na życie jednostek. Jej potencjał jest często mocno gloryfikowany, choćby przez transhumanistę, futurologa i wynalazcę – Raymonda Kurzweila, który w swojej najnowszej książce *Osobliwość coraz bliżej. Kiedy połączymy się z AI* argumentuje, że rozwój technologii, zwłaszcza AI, prowadzi nas do punktu, w którym granica między człowiekiem a maszyną zacznie zanikać[2]. Według autora, osobliwość technologiczna – moment, w którym sztuczna inteligencja przekroczy możliwości ludzkiego umysłu i zacznie się samodzielnie rozwijać – jest nieunikniona i może nastąpić już w połowie XXI wieku. Kurzweil przewiduje, że dzięki postępom w neuronauce i interfejsach mózg–komputer możliwe stanie się nie tylko ulepszanie ludzkiego umysłu, ale nawet digitalizacja świadomości. Krytycy słusznie zarzucają Kurzweilowi nadmierny technologiczny optymizm i niedocenianie społecznych, etycznych oraz politycznych wyzwań, jakie niesie ze sobą owa opisywana przez niego „osobliwość". Pojawiają się ponadto pytania o to, kto będzie miał kontrolę nad zaawansowaną AI, jakie mogą być konsekwencje cyfrowej nieśmiertelności oraz czy taki rozwój nie pogłębi jeszcze bardziej nierówności społecznych?

AI stwarza szereg wyzwań etycznych, społecznych i egzystencjalnych. A wraz z jej rozwojem pojawiają się coraz liczniejsze przykłady reprodukcji nierówności społecznych oraz utrwalania przez nią dominujących narracji. W niniejszym

[2] R. Kurzweil, *Osobliwość coraz bliżej. Kiedy połączymy się z AI*, tłum. T. Lanczewski, Grupa Wydawnicza Relacja, Warszawa 2024.

eseju postaram się przeanalizować te zjawiska za pomocą wybranych przykładów z perspektywy konstruktywizmu społecznego, wskazując, w jaki sposób AI odzwierciedla i wzmacnia struktury władzy oraz kulturowe hierarchie, gdyż – podobnie jak pisze Shoshana Zuboff – i ja uważam, że: „Technologia nie jest neutralna. Zawsze jest wyrazem interesów tych, którzy ją tworzą"[3]. AI nie jest neutralnym narzędziem – jej rozwój opiera się na zbiorach danych, które są produktem określonych kontekstów historycznych i społecznych. W świetle konstruktywizmu społecznego technologia ta powinna być zatem analizowana nie tylko jako osiągnięcie inżynieryjne, lecz także jako artefakt kulturowy, który reprodukuje dominujące wartości i schematy myślowe. Donna Haraway, słynna filozofka i biolożka badająca stosunek ludzi do maszyn, zauważa, że: „Technologia nigdy nie jest po prostu narzędziem w rękach jej użytkowników; ma własne trajektorie i sposoby działania"[4]. AI, ucząc się na danych tworzonych przez ludzi, przejmuje zatem zarówno ich innowacyjność, jak i uprzedzenia. Co zresztą dotychczasowa analiza systemów sztucznej inteligencji już wykazała – algorytmy mogą odzwierciedlać i wzmacniać istniejące nierówności społeczne. Przykłady obejmują uprzedzenia wobec płci, rasy, klasy społecznej czy pochodzenia etnicznego. Algorytmy rekrutacyjne, systemy rozpoznawania twarzy oraz chatboty wielokrotnie wykazywały tendencje dyskryminacyjne, co prowadziło do wykluczania określonych grup społecznych. Jak zauważa Safiya Umoja Noble w swojej pracy *Algorithms of Oppression*: „Google nie jest jedynie pasywnym odbiciem świata, ale aktywnie kształtuje jego postrzeganie przez użytkowników"[5]. Właśnie dlatego dobór danych treningowych ma kluczowe znaczenie dla funkcjonowania AI. Jeśli systemy uczą się na zbiorach dominujących kultur i języków, marginalizowane społeczności mogą nie być odpowiednio reprezentowane. W efekcie prowadzi to do homogenizacji przekazu kulturowego oraz utrwalania dominujących narracji wykluczających alternatywne sposoby myślenia i ekspresji. Pierre Bourdieu wskazywał, że: „Kapitał kulturowy nie jest neutralny – jest tworzony i utrzymywany przez dominujące klasy"[6]. Jeśli zatem spojrzymy na AI przez taką socjologiczną perspektywę, warto zadać pytanie, czy ona sama

---

[3] S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, tłum. A. Unterschuetz, Zysk i s-ka, Poznań 2021.

[4] D. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's*, „Socialist Review" 1985, no. 80, s. 65-108.

[5] S.U. Noble, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, NYU Press, New York 2023.

[6] P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, [w:] *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J.G. Richardson, Greenwood Press, New York 1986.

w sobie posiada kapitał kulturowy, czy raczej jest narzędziem umożliwiającym jego akumulację przez ludzi. Sztuczna inteligencja nie posiada kapitału kulturowego w sensie ucieleśnionym, ponieważ nie ma świadomości ani zdolności do internalizacji wartości kulturowych. Nie zdobywa także kwalifikacji w sposób, w jaki robią to ludzie. Natomiast można argumentować, że w formie uprzedmiotowionej – jako systemy AI, algorytmy czy bazy danych – stanowi nośnik kapitału kulturowego, który może być wykorzystywany przez ludzi do zdobywania pozycji społecznej. Aby zobrazować opisywane powyżej mechanizmy, opiszę konkretne, wybrane zagadnienia inspirujące do refleksji nad niesprawiedliwością algorytmiczną sztucznej inteligencji.

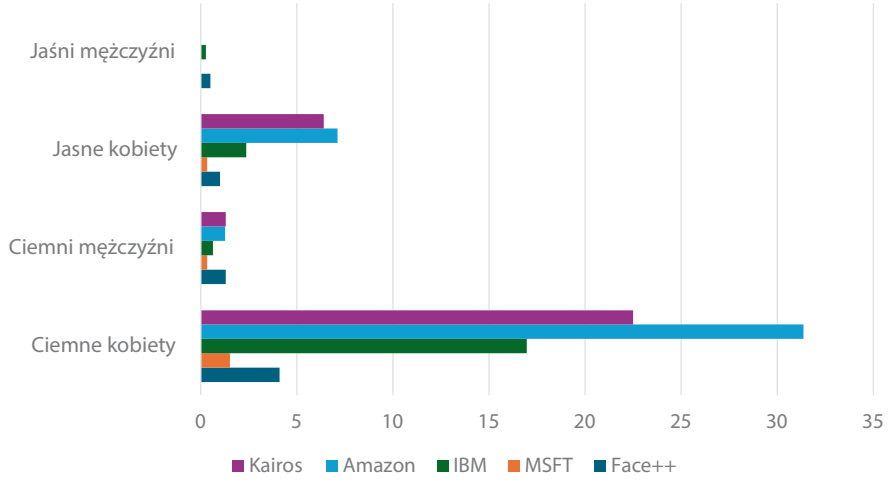
DYSKRYMINACJA RASOWA W SYSTEMACH ROZPOZNAWANIA TWARZY

Pierwszy z omawianych tematów dotyczy bardzo przydatnego użycia algorytmów AI, a mianowicie identyfikacji biometrycznej na podstawie ludzkiego wizerunku. Joy Buolamwini, ghańsko-amerykańska działaczka cyfrowa związana z Media Lab Massachusetts Institute of Technology oraz bohaterka nagradzanego dokumentu *Coded Bias* (2020)[7], który pokazał wpływ algorytmicznych uprzedzeń na życie ludzi, odkryła, że systemy rozpoznawania twarzy miały trudności z poprawnym identyfikowaniem osób o ciemniejszej skórze, co zainspirowało ją do dalszych badań. W 2018 roku we współpracy z Timnit Gebru opublikowała przełomowy raport *Gender Shades*, który ujawnił, że komercyjne systemy rozpoznawania twarzy (m.in. IBM, Microsoft, Amazon) działają znacznie lepiej dla mężczyzn o jasnej karnacji niż dla kobiet o ciemnej skórze[8]. Wnioski z badań były alarmujące: systemy AI często myliły osoby o ciemniejszym kolorze skóry lub nie były w stanie w ogóle ich rozpoznać. Dokładność rozpoznawania twarzy mężczyzn o jasnej skórze wynosiła ponad 99% w przypadku wszystkich badanych systemów. Z kolei dla kobiet o ciemnej skórze wskaźnik błędu sięgał nawet 30%. Ilustrację wyników przedstawionych w raporcie *Gender Shades* pokazano na rys. 1.

---

7 *Coded Bias*, reż. S. Kantayya, film dokumentalny, Netflix, 2020.

8 J. Buolamwini [et al.], *Gender Shades*, 2025, http://gendershades.org/, dostęp: 7.03.2025.



Rys. 1. Błędy popełniane przy rozpoznawaniu twarzy przez popularne biblioteki analizy obrazów – w zależności od producenta i koloru skóry osoby rozpoznawanej (opracowanie własne na podstawie raportu *Gender Shades*)[9]

W odpowiedzi na te problemy Buolamwini stworzyła projekt „Algorithmic Justice League", w którym z jednej strony pokazuje, jak technologia powiela strukturalne nierówności rasowe, a z drugiej – umożliwia zgłaszanie niesprawiedliwego traktowania ludzi przez algorytmy oraz zajmuje się edukacją poprzez prowadzenie kampanii uświadamiających i promowanie regulacji dotyczących stosowania AI w organach ścigania[10]. AJL odegrało kluczową rolę w skłonieniu firm technologicznych do poprawy swoich systemów oraz w zaostrzeniu regulacji dotyczących stosowania technologii rozpoznawania twarzy w USA. Po jej badaniach IBM, Microsoft i Amazon ogłosiły wstrzymanie lub ograniczenie sprzedaży swoich systemów rozpoznawania twarzy organom ścigania.

---

9 I.D. Raji, J. Buolamwini, *Actionable Auditing. Investigating the Impact of Publicly Naming Biased Performance Results of Commercial AI Products*, [w:] V. Conitzer, G. Hadfield, S. Vallor [et al.], *Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, Association for Computing Machinery, New York 2019, s. 429-435.

10 J. Buolamwini [et al.], „Algorithmic Justice League", 2025, https://www.ajl.org/, dostęp: 7.03.2025.

UPRZEDZENIA W SYSTEMACH WSPOMAGANIA DECYZJI

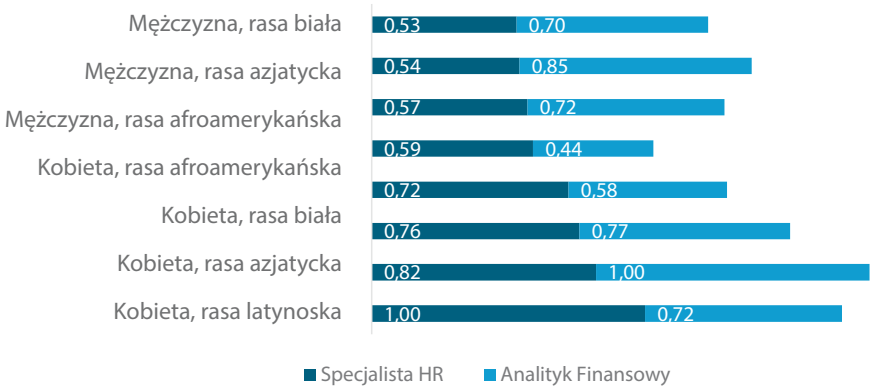
Cathy O'Neil w książce *Weapons of Math Destruction* również ostrzega przed niekontrolowaną automatyzacją, która może pogłębiać społeczne wykluczenie[11]. Matematyczka wskazuje przykłady na to, jak nieprzejrzyste, nieodpowiednio zaprojektowane i niezrozumiałe dla opinii publicznej algorytmy wpływają negatywnie na życie ludzi, szczególnie tych z mniejszości społecznych i ekonomicznych. Jej zdaniem, owa broń matematycznego zniszczenia to algorytmy wykazujące trzy cechy: skalowalność (są stosowane na masową skalę w edukacji, finansach czy wymiarze sprawiedliwości), nieprzejrzystość (ich użytkownicy np. rekruterzy czy nauczyciele nie rozumieją, jak wpływają one na ich decyzje), szkodliwość (prowadzą do dyskryminacji, niesprawiedliwości i nierówności społecznych, zamiast je niwelować). O'Neil pokazuje przejawy algorytmicznej niesprawiedliwości w różnych dziedzinach. Przykładowo algorytmy rekrutujące stosujące systemy oparte na AI do analizy CV i wybierania kandydatów mogą automatycznie odrzucać aplikacje osób z biedniejszych dzielnic, absolwentów mniej renomowanych uczelni czy ludzi o nietypowych ścieżkach kariery, wzmacniając tym samym istniejące nierówności. Jaskrawą demonstracją tego zjawiska było narzędzie rekrutacyjne do oceniania kandydatów do pracy testowane w 2018 roku przez firmę Amazon. Odkryto, że było ono wyraźnie stronnicze wobec kobiet. Model został wytrenowany na poprzednich życiorysach, z których większość pochodziła od mężczyzn, więc nauczył się faworyzować kandydatów płci męskiej. W praktyce system ten „nie lubił kobiet", karząc życiorysy zawierające słowo „kobiece" (np. w „kobiecym klubie szachowym") i obniżając w przypadku kobiet nawet ocenę absolwentek elitarnych uczelni. Eksperyment z tym związany przeprowadzili eksperci Bloomberga[12]. Do istniejących CV pobranych z serwisów rekrutacyjnych przypisano fikcyjne imiona – brzmiące tak, by zasugerować płeć i pochodzenie etniczne kandydata. Następnie użyto dużego modelu językowego – OpenAI ChatGPT 3.5 – do oceny dopasowania kandydata do stanowiska. We wszystkich testach stwierdzono nierówne traktowanie kandydatów ze względu na fikcyjne pochodzenie etniczne. Rankingi GPT różniły się

---

11 C. O'Neill, *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Crown, Prince George's County 2016.

12 L. Yin, D. Alba, L. Nicoletti, *OpenAI's GPT Is a Recruiter's Dream Tool. Tests Show There's Racial Bias*, „Bloomberg Technology", 8.03.2024, https://www.bloomberg.com/graphics/2024-openai-gpt-hiring-racial-discrimination/, dostęp: 7.03.2025.

w zależności od roli, faworyzując i deprecjonując kandydatów wyłącznie na podstawie nazwisk i opisów stanowisk, które wykorzystano jako odniesienie (patrz: rys. 2).



Rys. 2. Znormalizowane prawdopodobieństwo wyboru kandydata na podstawie jego płci i pochodzenia etnicznego (1,00 – to wartość referencyjna) dla dwóch stanowisk (opracowanie własne na podstawie tekstu L. Yin, D. Alba, L. Nicoletti, *OpenAI's GPT Is a Recruiter's Dream Tool. Tests Show There's Racial Bias*, „Bloomberg Technology")

Innym obrazowym przykładem jest system przewidywania przestępczości – niektóre miasta wdrażają tzw. predykcyjne działania policyjne (ang. *predictive policing*), czyli algorytmy analizujące dane kryminalne w celu przewidywania miejsc przyszłych przestępstw. Problem polega na tym, że systemy te opierają się na historycznych danych policyjnych, które mogą być obciążone rasizmem i uprzedzeniami. W efekcie prowadzi to do nadmiernej inwigilacji i profilowania rasowego w określonych społecznościach. Jeszcze inny przykład szkodliwych algorytmów przytaczany przez O'Neil dotyczy systemu oceniania nauczycieli – w Stanach Zjednoczonych są oni oceniani na podstawie wyników uczniów w standaryzowanych testach. Algorytmy, które analizują te dane, nie uwzględniają czynników zewnętrznych – np. warunków socjoekonomicznych, w których żyją uczniowie. Powoduje to np. dyskryminowanie nauczycieli z biedniejszych rejonów pomimo wysokich ocen ze strony uczniów i ich rodziców.

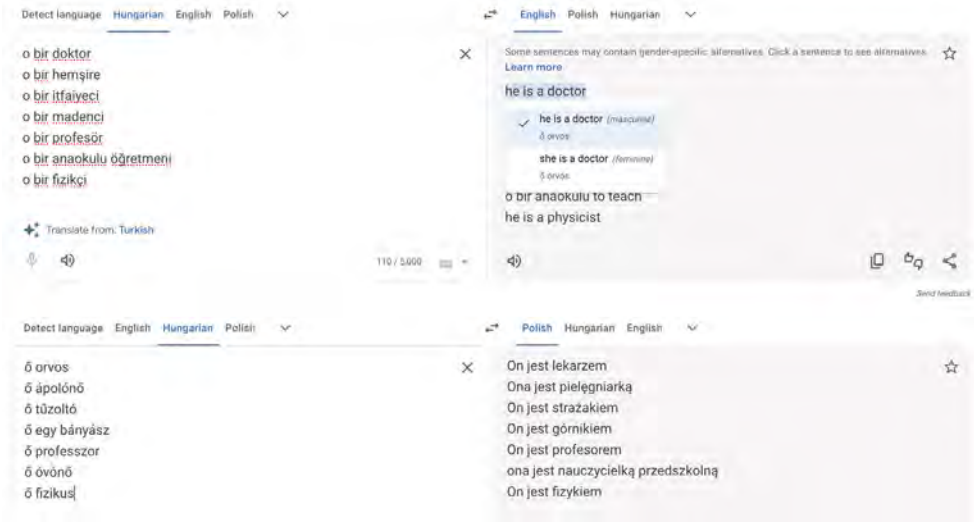
AUTOMATYCZNE TŁUMACZENIA I NEUTRALNOŚĆ PŁCIOWA

Systemy do tłumaczenia językowego często odtwarzają stereotypy płciowe. Przykładowo, kiedy tłumaczą zdania z języków neutralnych płciowo (np. tureckiego), przypisują płeć zgodnie z utrwalonymi normami kulturowymi. Zdanie

„O bir doktor" (w tureckim „On/ona jest lekarzem") może zostać przetłumaczone jako „On jest lekarzem", a „O bir hemşire" jako „Ona jest pielęgniarką", co utrwala stereotypy[13]. Programy tłumaczeniowe wzmacniają tendencyjność swoich zestawów danych szkoleniowych. Badanie z 2017 roku ujawniło, że w pewnym zestawie danych słowo „gotowanie" było o 33% częściej kojarzone z kobietami. Model tłumaczeniowy wygenerował wyniki, w których „gotowanie" było kojarzone z kobietami o 68% częściej[14]. Problem wykracza poza automatyczne tłumaczenie zaimków i dotyczy również bardziej złożonych struktur językowych, gdzie brak precyzyjnego uwzględnienia płci może zniekształcić sens wypowiedzi. Niektóre języki dysponują rozbudowanym systemem końcówek fleksyjnych, gdzie określone formy czasownika bądź przymiotnika muszą harmonizować z rodzajem gramatycznym rzeczownika. Gdy algorytm nie otrzyma wystarczającej liczby przykładów przedstawiających tę różnorodność, będzie automatycznie „zgadywać", co nierzadko owocuje błędną lub stereotypową formą. Co ciekawe, twórcy najpopularniejszego narzędzia, Tłumacza Google, próbowali zaadresować problem – w przypadku wybranych języków Tłumacz próbuje teraz zapewnić tłumaczenia zarówno w formie męskiej, jak i żeńskiej, gdy tekst źródłowy jest niejednoznaczny. Jednak i w tym rozwiązaniu widać różnice ze względu na język docelowy – bo, jak zaprezentowano na rys. 3, nie działa ona właściwie w tłumaczeniu na języki o niskich zasobach (np. na język polski).

[13] J. Monti, *Gender Issues in Machine Translation. An Unsolved Problem?*, [w:] *The Routledge Handbook of Translation, Feminism and Gender*, Routledge, London–New York 2020, s. 457-468.

[14] J. Zhao [et al.], *Men Also Like Shopping. Reducing Gender Bias Amplification using Corpus-level Constraints, Proceedings of the 2017 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing, Association for Computational Linguistics*, Association for Computational Linguistics, Copenhagen 2017, s. 2979-2989.



Rys. 3. Tłumaczenia z języków tureckiego i węgierskiego wybranych sformułowań wygenerowane z użyciem Tłumacza Google – w języku polskim przypisywana jest płeć zgodnie ze stereotypowymi rolami kulturowymi, z kolei w tłumaczeniu na język angielski generowane są obie formy: męska i żeńska (opracowanie własne)

ALGORYTMY REKOMENDACJI TREŚCI I BAŃKI INFORMACYJNE

Platformy społecznościowe, takie jak YouTube, Facebook czy TikTok, używają algorytmów do rekomendacji treści na podstawie popularności i zaangażowania użytkowników. Ponieważ treści dominujących kultur są częściej oglądane i udostępniane, algorytmy faworyzują je kosztem mniejszościowych narracji. Może to prowadzić do wykluczania lokalnych perspektyw oraz wzmocnienia zachodnich standardów kulturowych kosztem różnorodności globalnej. Warto podkreślić, że te same mechanizmy rekomendujące, które mają „ułatwiać" użytkownikom odkrywanie nowości, w praktyce mogą się przyczyniać do powstawania tzw. baniek informacyjnych. Gdy użytkownicy stale otrzymują treści o podobnej tematyce i stylu, ich ekspozycja na odmienne, mniej popularne punkty widzenia drastycznie maleje. Algorytmy w istocie reagują na zaangażowanie – kliknięcia, polubienia, czas odtwarzania – dlatego w pierwszej kolejności promują te treści, które generują najwięcej interakcji[15]. Skutkuje to sytuacją, w której materiały

[15] J. Van Dijck, T. Poell, *Understanding Social Media Logic*, „Media and Communication" 2013, no. 1, s. 2-14.

tworzone przez autorów z mniej licznych społeczności czy wywodzące się z kultur niszowych mają mniejsze szanse dotarcia do szerokiej publiczności. Tym samym powstaje efekt „sprzężenia zwrotnego": im mniej uwagi przyciąga dana perspektywa, tym rzadziej bywa sugerowana kolejnym osobom, co jeszcze bardziej ogranicza jej zasięg[16]. Zjawisko to jest szczególnie widoczne w kontekście globalnym, gdzie dominujące języki i kultury zyskują dodatkowy atut w postaci szerokiej grupy odbiorców. Treści w języku angielskim, zwłaszcza przedstawiające zachodni punkt widzenia, nie tylko cieszą się większym popytem, ale i są lepiej obsługiwane przez algorytmy — często posiadają rozbudowane metadane, wielojęzyczne napisy czy wsparcie marketingowe. Autorzy publikujący w innych językach lub reprezentujący mniej liczebne społeczności regionalne zmagają się natomiast z niską widocznością. Rezultat to nie tylko mniejsze szanse na promowanie wielogłosowości w sieci, ale również powielanie schematów, w których globalna publiczność nie ma okazji poznać różnorodnych tradycji, obyczajów i sposobów myślenia.

DLACZEGO AI DYSKRYMINUJE?

Odpowiedź na tak postawione pytanie wydaje się prosta – wynik działania algorytmów sztucznej inteligencji stanowi odbicie danych, jakie zostały użyte do jego wytrenowania. Jednak tak sformułowana konkluzja nie oddaje wszystkich rzeczywistych źródeł problemu.

Sama architektura algorytmiczna stanowi istotne źródło stronniczości. Formuły matematyczne i funkcje optymalizacyjne wbudowane w modele AI z natury uprzywilejowują pewne wzorce rozpoznawania i podejmowania decyzji, potencjalnie wzmacniając strukturalne nierówności niezależnie od jakości danych[17]. Te wybory architektoniczne odzwierciedlają podstawowe założenia dotyczące formułowania problemów, które mogą nieadekwatnie reprezentować perspektywy marginalizowanych grup. Ważną kwestią jest również ocena jakości rozwiązań. Metodologie ewaluacji modeli mogą kodować uprzedzenia poprzez wybór metryk i punktów odniesienia. Dzieje się tak, ponieważ miary

---

[16] A. Kümpel, *The Matthew Effect in Social Media News Use. Assessing Inequalities in News Exposure and News Engagement on Social Network Sites (SNS)*, „Journalism" 2020, 21 (8), s. 1083-1098.

[17] A.D. Selbst [et al.], *Fairness and Abstraction in Sociotechnical*, [w:] *19. Systems Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, Association for Computing Machinery, New York 2019, s. 59-68.

dokładności technicznej często nie uwzględniają kwestii sprawiedliwości czy znaczących kontekstów społecznych, co prowadzi do systemów, które spełniają wąskie kryteria wydajności, jednocześnie wywołując szkodliwe skutki społeczne[18]. Ta stronniczość metodologiczna przedkłada optymalizację techniczną nad względy etyczne. Wracając do tematu danych, warto również wspomnieć, że systemy AI często wykorzystują zmienne zastępcze jako substytuty dla jawnie chronionych atrybutów. Pomimo usunięcia wrażliwych identyfikatorów demograficznych, modele mogą identyfikować i wykorzystywać skorelowane cechy, które funkcjonują jako efektywne zamienniki, odtwarzając podobne dyskryminacyjne wyniki[19]. I wreszcie, wykraczając poza aspekty ściśle inżynierskie i sięgając głębiej do źródeł problemu, warto omówić kwestię braku suwerenności technologicznej kultur o mniejszej reprezentacji. Rozwój zaawansowanych systemów AI jest skoncentrowany w kilku ośrodkach globalnych, głównie w USA, Chinach i Europie Zachodniej, co prowadzi do dominacji ich perspektyw kulturowych, wartości i priorytetów w architekturze tych systemów. Ta koncentracja władzy technologicznej generuje głęboką asymetrię w podejmowaniu decyzji, gdzie społeczności o mniejszej reprezentacji mają ograniczony wpływ na decyzje dotyczące projektowania, wdrażania i regulowania technologii AI, które są następnie stosowane w ich kontekstach kulturowych i społecznych. Ograniczony dostęp do infrastruktury dodatkowo pogłębia te nierówności, gdyż mniejsze kultury często nie posiadają odpowiedniej infrastruktury obliczeniowej, zbiorów danych czy zasobów ludzkich potrzebnych do rozwoju własnych systemów AI, które lepiej odzwierciedlałyby ich specyficzne potrzeby i konteksty. Prowadzi to do swoistego kolonializmu danych i wiedzy, gdzie dane z kultur mniejszościowych są często zbierane, analizowane i monetyzowane przez podmioty zewnętrzne bez odpowiedniego udziału czy korzyści dla tych społeczności.

ZAKOŃCZENIE

Sztuczna inteligencja postawiona na kulturowym rozdrożu wymaga krytycznej analizy i świadomego kształtowania, aby nie stać się kolejnym narzędziem reprodukcji nierówności społecznych i dyskryminacji. Aby kultury i grupy

[18] M. Mitchell, *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans*, Straus and Giroux, Farrar 2019.

[19] S. Barocas, A.D. Selbst, *Big Data's Disparate Impact*, „California Law Review" 2016, no. 104, s. 671-732.

o mniejszej reprezentacji mogły skutecznie rywalizować w cyfrowym świecie, potrzebne są alternatywne modele technologiczne i algorytmiczne, które uwzględniają ich potrzeby i specyfikę. Możliwe strategie obejmują rozwój lokalnych platform społecznościowych – choć trudne do realizacji, to przykłady takie jak chiński Weibo czy indyjski Koo pokazują, że tworzenie rodzimych alternatyw dla Facebooka i Twittera jest możliwe. Ponadto bardzo istotna jest otwartość i przejrzystość algorytmów – globalne platformy powinny udostępniać lokalnym społecznościom narzędzia do dostosowywania zasad rekomendacji i moderacji treści do ich potrzeb. Rozwój algorytmów potrzebuje zrównoważonego finansowania obejmującego twórców spoza mainstreamu – zarówno przez mechanizmy wsparcia od globalnych gigantów (np. fundusze na rozwój regionalnych narracji), jak i przez rozwój alternatywnych modeli finansowania (crowdfunding, granty rządowe). I wreszcie wsparcie dla mniej rozpowszechnionych języków i dialektów – np. poprzez budowę dużych modeli językowych takich jak polski PLLuM[20] – które pokazuje, że możliwe jest włączanie mniejszych społeczności językowych do cyfrowej przestrzeni.

Demokratyzacja technologii oraz aktywne zaangażowanie społeczności w jej rozwój wydają się kluczowe dla stworzenia bardziej sprawiedliwych systemów AI. Przyszłość tej technologii zależy zatem od podejmowanych dziś decyzji – czy stanie się narzędziem władzy, czy katalizatorem równości? Kluczowe działania przeciw powielaniu nierówności w procesie tworzenia AI obejmują dekolonizację wiedzy poprzez uwzględnienie różnorodnych perspektyw kulturowych w procesie szkolenia AI. Ponadto konieczna jest transparentność i odpowiednie regulacje, które zapewnią kontrolę nad decyzjami algorytmów i dostęp do informacji o danych treningowych. Niezbędna jest również partycypacja społeczna rozumiana jako angażowanie różnych grup społecznych w rozwój technologii, by uniknąć jednostronnych narracji. Jak trafnie zauważa Ruha Benjamin w książce *Race After Technology*: „AI nie tylko odzwierciedla społeczne nierówności, ale także je wzmacnia – chyba że podejmiemy świadome działania na rzecz zmiany tego *status quo*[21].

[20] Polish Large Language Universal Model (PLLuM), https://pllum.org.pl/.

[21] B. Ruha, *Race After Technology. Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Polity Press, Cambridge 2019.

BIBLIOGRAFIA

Barocas S., Selbst A.D., *Big Data's Disparate Impact*, „California Law Review" 2016, no. 671 (104), s. 671-732, DOI: 10.2139/ssrn.2477899.

Bourdieu P., *The Forms of Capital*, [w:] *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J.G. Richardson, Greenwood Press, New York 1986.

Van Dijck J., Poell T., *Understanding Social Media Logic*, „Media and Communication" 2013, no. 1, s. 2-14, DOI: 10.12924/mac2013.01010002.

Harari Y.N., *Nexus. Krótka historia informacji*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2024.

Haraway D., *A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's*, „Socialist Review" 1985, no. 80, s. 65-108.

Kurzweil R., *Osobliwość coraz bliżej. Kiedy połączymy się z AI*, tłum. T. Lanczewski, Grupa Wydawnicza Relacja, Warszawa 2024.

Kümpel A., *The Matthew Effect in Social Media News Use. Assessing Inequalities in News Exposure and News Engagement on Social Network Sites (SNS)*, „Journalism" 2020, no. 21 (8), s. 1083-1098, DOI: 10.1177/1464884920915374.

Mitchell M., *Artificial Intelligence. A Guide for Thinking Humans*, Straus and Giroux, Farrar 2019.

Monti J., *Gender Issues in Machine Translation. An Unsolved Problem?*, [w:] *The Routledge Handbook of Translation, Feminism and Gender*, Routledge, London–New York 2020, s. 457-468.

Noble S.U., *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, NYU Press, New York 2023.

O'Neill C., *Weapons of Math Destruction. How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Crown, Prince George's County 2016.

Raji I.D., Buolamwini J., *Actionable Auditing. Investigating the Impact of Publicly Naming Biased Performance Results of Commercial AI Products*, [w:] V. Conitzer, G. Hadfield, S. Vallor [et al.], *Proceedings of the 2019 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, Association for Computing Machinery, New York 2019, s. 429-435.

Ruha B., *Race After Technology. Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Polity Press, Cambridge 2019.

Selbst A.D., Boyd D., Friedler S.A., Venkatasubramanian S., Vertesi J., *Fairness and Abstraction in Sociotechnical*, [w:] *19: Systems Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, Association for Computing Machinery, New York 2019, s. 59-68.

Zhao J. [et al.], *Men Also Like Shopping. Reducing Gender Bias Amplification using Corpus-level Constraints*, *Proceedings of the 2017 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing, Association for Computational Linguistics*, Association for Computational Linguistics, Copenhagen 2017, s. 2979-2989.

Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, tłum. A. Unterschuetz, Zysk i s-ka, Poznań 2021.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Buolamwini J. i in., „Algorithmic Justice League" 2025, https://www.ajl.org/, dostęp: 7.03.2025.

Buolamwini J. i in., *Gender Shades*, 2025, http://gendershades.org/, dostęp: 7.03.2025.

Kantayya S. (reż.), *Coded Bias*, film dokumentalny, Netflix, 2020, https://www.netflix.com/title/81328723, dostęp: 7.03.2025.

Polish Large Language Universal Model (PLLuM), https://pllum.org.pl/, dostęp: 7.03.2025.

Yin L., Alba D., Nicoletti L., *OpenAI's GPT Is a Recruiter's Dream Tool. Tests Show There's Racial Bias*, „Bloomberg Technology", 8.03.2024, https://www.bloomberg.com/graphics/2024-openai-gpt-hiring-racial-discrimination/, dostęp: 7.03.2025.

Abstract

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AT A CULTURAL CROSSROADS: SEARCHING FOR A BALANCE BETWEEN INNOVATION AND ALGORITHMIC FAIRNESS

This essay critically examines the socio-cultural implications of the development of generative artificial intelligence (AI), with particular emphasis on the reproduction of social inequalities in the digital space. Starting from a social constructivist perspective, the text analyses how AI systems, being the product of specific cultural contexts and power structures, can unwittingly replicate and reinforce existing social hierarchies and dominant narratives. The author analyses the various dimensions of the problem of discrimination in AI, pointing to overlapping categories of exclusion related to gender, race, social class and ethnicity. Particular attention is

paid to the processes of reproduction of cultural capital in the context of the selection of training data and the influence of dominant discourses on the formation of the "personality" of AI systems. The empirical part presents case studies illustrating the mechanisms of exclusion in currently functioning systems and their social consequences. The essay ends with a reflection on future challenges in the context of the growing role of AI in shaping cultural communication, calling for the democratization of the process of AI development, and emphasizing the role of social participation and decolonization of knowledge in shaping more equitable technologies of the future.

Keywords: artificial intelligence, cultural bias, LLM, cultural responsibility, digital exclusion

BIOGRAMY

Magdalena Banaszkiewicz, dr hab., prof. UJ, antropolożka kulturowa, kierowniczka Zakładu Studiów nad Mobilnością Międzykulturową na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się w szczególności na interpretacji dziedzictwa w powiązaniu z rozwojem turystyki w Europie Środkowo-Wschodniej. Opublikowała trzy monografie (m.in. *Turystyka w miejscach kłopotliwego dziedzictwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018), kilkadziesiąt artykułów oraz współredagowała kilka tomów prac zbiorowych (ostatnio *Cultural Heritage and Mobility from a Multisensory Perspective*, Routledge, 2024). Współtworzy Projekt Flagowy Critical Heritage Studies Hub (https://crihestu.id.uj.edu.pl/). Jest także przedstawicielką Uniwersytetu Jagiellońskiego w Una Europa Self-Steering Committee for Cultural Heritage.

Monika Banaś, dr hab., prof. UJ, pracownik Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kultury i polityki, ich wzajemnych powiązań oraz procesów generowanych przez interakcję tych dwóch fenomenów. Jest autorką licznych prac będących efektem zrealizowanych projektów badawczych, w tym m.in. *Protest in Late Modern Societies: Dynamics, Forms, Futures* (współredakcja R. Saduov) (Routledge, 2023), *Integration Policy as a Challenge for European Cohesion* („Politické Vedy" 2022), *Swedish Migrant Integration Policy after 2015: A Revised Approach in the Shadow of the Migration Crisis* w „Fuori Luogo" (2021) czy *Kulturowy potencjał femipolityki na przykładzie Irlandii przełomu XX I XXI wieku* w tomie *Kobiety w polityce* (2020). Jest redaktorem naczelnym dwujęzycznego czasopisma naukowego „Relacje Międzykulturowe – Intercultural Relations".

Elżbieta Binczycka-Gacek, dr, kulturoznawczyni, absolwentka religioznawstwa i komparatystyki literackiej – ukończyła studia magisterskie oraz licencjackie w obu dyscyplinach. Publikowała m.in. w „Przeglądzie Kulturoznawczym",

„Kontekstach Kultury" i „Roczniku Komparatystycznym." Specjalizuje się w black studies, studiach nad mitem i badaniach postkolonialnych.

Ewa Bujwid-Kurek, prof. dr hab. politolożka, pracownik naukowo-badawczy w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W pracy badawczej zajmuje się problematyką współczesnych systemów politycznych ze szczególnym uwzględnieniem państw Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej. Jest autorką wielu publikacji, w tym monografii naukowych, m.in.: *Legitymizacja ustroju politycznego państw pojugosłowiańskich* (Kraków 2019). Jest też współautorką m.in. podręcznika akademickiego *Transformacja ustroju politycznego wybranych państw Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej* (Kraków 2015) oraz monografii: *III Rzeczpospolita Polska 1990–2016. Opinie – dylematy – kontrowersje* (Kraków 2016*), Cultur and Identities* (Beogard 2020), *Neoimperializm rosyjski w kontekście wojny w Ukrainie. Wyzwania dla władz samorządowych i społeczności lokalnej powiatu olkuskiego* (2023), *Wybory samorządowe w Polsce w 2024 roku w świadomości najmłodszego elektoratu województwa małopolskiego. Studium teoretyczno-empiryczne* (2024). Przetłumaczyła z języka serbskiego na język polski Konstytucję Republiki Serbii i opatrzyła ją autorskim wstępem – publikacja została wydana w ramach serii: *Biblioteka Sejmowa – Konstytucje Świata* nakładem Wydawnictwa Sejmowego (Warszawa 2018).

Franciszek Czech, dr hab., politolog i kulturoznawca z socjologicznym habitusem, zatrudniony na stanowisku profesora w Instytucie Studiów Międzykulturowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze obejmują problematykę kultury politycznej i związków kultury z polityką, a także zagadnienia globalizacyjne i współczesne problemy Azji Południowo-Wschodniej, zwłaszcza Filipin.

Anna Duda, dr, antropolożka, adiunktka w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół krytycznych studiów nad dziedzictwem, antropologii turystyki i fotografii. Publikowała m.in. na łamach „Journal of Heritage Tourism" oraz „Current Issues in Tourism". W 2024 roku otrzymała wyróżnienie w ramach Dallen Timothy Best Paper Award (artykuł pt. *Tourist photography and heritage. The case of the abandoned city of Pripyat*). Nagroda przyznawana jest za wkład w rozwój badań nad turystyką dziedzictwa kulturowego.

Karolina Golemo, dr, socjolożka i kulturoznawczyni, pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wykładała gościnnie na uniwersytetach we Włoszech (La Sapienza i Roma Tre w Rzymie oraz w Mediolanie), Hiszpanii (w Sewilli, w La Coruni i na UCLM w Cuence), Portugalii (w Coimbrze) oraz Brazylii (Uniwersytet Stanu Paraná w Kurytybie). Stażystka w Instytucie Etnomuzykologii na Uniwersytecie w Aveiro w Portugalii. W latach 2019–2022 kierowała polską częścią projektu HERA/HORIZON: „European Music Festivals, Public Spaces, and Cultural Diversity". Jej zainteresowania badawcze dotyczą różnorodności kulturowej Włoch, Hiszpanii i Portugalii, twórczości artystycznej w kontekście migracji, muzyki w relacjach międzykulturowych, festiwali muzycznych oraz relacji postkolonialnych w perspektywie kulturowej. Obecnie prowadzi badania nad afrykańskim dziedzictwem kulturowym (szczególnie muzycznym) w Lizbonie.

Renata Hołda, antropolog i historyk kultury, absolwentka etnologii, doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od 2012 roku jest członkiem Komisji Etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, a od 2016 roku pełni funkcję jej sekretarza. Jest członkiem-założycielem Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Społecznego i Dialogu Międzykulturowego – Cooperantis. Autorka kilkudziesięciu artykułów i współredaktor prac zbiorowych Jej zainteresowania badawcze dotyczą problematyki miejskiej, szeroko rozumianej kultury popularnej, jej relacji z kategoriami kultury ludowej i potoczności oraz problematyki wieloaspektowych związków kultury i polityki, w tym konstruowania dziedzictwa kulturowego.

Sylwia Jaskuła-Korporowicz, dr hab., profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pedagog. Autorka wielu publikacji na temat kultury i przestrzeni informacyjnej, edukacji międzykulturowej, przemian w edukacji, ewaluacji rozwojowej, społeczeństwa informacyjnego i wiedzy, kompetencji międzykulturowych i informacyjnych, współpracy międzykulturowej. Animatorka badań porównawczych nad kulturowymi i edukacyjnymi aspektami współczesnego społeczeństwa „konceptualnego". Ekspertka w zakresie strategii ewaluacyjnych i programów szkoleniowych w edukacji na rzecz transformacji społecznej, komunikacji i innowacji. Współautorka projektu dydaktycznego i badawczego Jagiellońskich Studiów Kulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autorka i współautorka monografii: *Rzeczywistość hybrydalna. Perspektywa wychowawcza* (2023), *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami* (2022), *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of*

Modern Times (2017), *Współczesna przestrzeń tożsamości* (2012), *Sztuka w służbie edukacji* (2010).

Piotr Kletowski, dr hab., prof. UJ. W latach 2004–2017 pracownik naukowy w Katedrze Teorii i Historii Badań Kulturoznawczych (od 2016 Katedrze Historii Kulturowej), w Instytucie Studiów Regionalnych (od 2013 Instytucie Studiów Międzykulturowych). Obecnie adiunkt w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu, pracownik Zakładu Korei. Filmoznawca i kulturoznawca specjalizujący się w problematyce historii i antropologii filmu, zwłaszcza kina azjatyckiego. Autor ponad 200 artykułów i publikacji filmoznawczych, w tym monografii autorów światowego kina *(Śmierć jest moim zwycięstwem – kino Takeshiego Kitano*, 2001; *Filmowa odyseja Stanleya Kubricka*, 2006; *Pier Paolo Pasolini. Twórczość filmowa*, 2013), współautor (wraz z Piotrem Mareckim) wywiadów rzek z reżyserami osobnymi polskiego kina (*Żuławski. Przewodnik Krytyki Politycznej*, 2008, 2019; *Królikiewicz. Pracuję dla przyszłości*, 2011; *Piotr Szulkin. Życiopis*, 2011) oraz redaktor serii wydawniczych (*Europejskie kino gatunków* tom I–IV 2016–2023, tom II współredakcja Maciej Pepliński, tom V w przygotowaniu; *1000 filmów, które tworzą historię kina*, 2021 – nagroda PISF-u dla najlepszej książki o tematyce filmowej).

Małgorzata Kołaczek – dr, politolożka; wykładowczyni (2012–2024) i zastępczyni Dyrektora Instytutu ds. dydaktycznych (2019–2023) w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Współzałożycielka i wiceprezeska Fundacji W Stronę Dialogu. Współzałożycielka Centrum Społeczności Romskiej w Warszawie. Visiting Professor na University of Rochester w USA (2017), wykładała też gościnnie na University of British Columbia w Kanadzie i University of North Carolina at Chapel Hill w USA. Redaktorka ds. recenzji w czasopiśmie „Romani Studies" naukowego towarzystwa Gypsy Lore Society. Zajmuje się problematyką etniczną, zwłaszcza społecznością Romów i ich sytuacją w Europie Środkowo-Wschodniej.

Wawrzyniec Konarski, dr hab., rektor i profesor Akademii Finansów i Biznesu Vistula w Warszawie, uprzednio w UJ, SWPS i UW; badacz zagadnień etnokulturowych i polityczno-ustrojowych w systemach demokratycznych i autorytarnych, a także etnopolityki, w tym nacjonalizmów i regionalizmów, specjalizujący się w najnowszej historii i polityce Irlandii; uczestnik ponad 200 konferencji krajowych i międzynarodowych, wykładowca gościnny w Europie, obu Amerykach

i Azji; członek stowarzyszeń naukowych m.in.: Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych (w latach 2007–2010 – wiceprezes Zarządu Głównego), Polskiego Towarzystwa Studiów Irlandystycznych, Towarzystwa Współpracy z Klubem Rzymskim (od 30 stycznia 2012 – wiceprzewodniczący Zarządu Głównego); komentator polityczny w mediach polskich oraz w obu Amerykach i Azji; autor ponad 220 publikacji w obszarze nauk politycznych, kulturoznawstwa, medioznawstwa i stosunków międzynarodowych.

Leszek Korporowicz, dr hab., wieloletni profesor UW, prof. emeritus UJ, a obecnie UKSW. Socjolog kultury. Współzałożyciel, a obecnie prezes honorowy Polskiego Towarzystwa Ewaluacyjnego. Jest ekspertem wielu urzędów centralnych, współautorem rządowych i społecznych projektów ewaluacyjnych, pełnił kierownicze funkcje akademickie w uczelniach Warszawy i Krakowa. Autor wielu prac z dziedziny socjologii kultury, studiów międzykulturowych, teoretycznych i metodologicznych podstaw badań ewaluacyjnych, szczególnie ewaluacji rozwojowej, animator projektów badawczych promujących humanistyczny kierunek analiz kultury współczesnej, jak „Jagiellońskie Studia Kulturowe". Pomysłodawca i organizator międzynarodowych konferencji w zakresie komunikacji międzykulturowej, aksjologii praw kulturowych jako praw człowieka, redukcjonizmu aksjologicznego cywilizacji technicznej oraz dialogicznego charakteru refleksji ewaluacyjnej. Doktor honoris causa Państwowego Uniwersytetu Pedagogicznego im. M. Gragomanowa w Kijowie. Jego główne prace to: *Tworzenie sensu. Język – Kultura – Komunikacja* (Warszawa 1993), przygotowanie pierwszego w Polsce podręcznika ewaluacji pt.: *Ewaluacja w edukacji* (Warszawa 1997), *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji* (Warszawa 1996), kolejne prace to: *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania* (Kraków 2011), *Komunikowanie dziedzictwa kulturowego* (Kraków 2024), przygotowanie i współredakcja prac, takich jak: *Komunikacja międzykulturowa* tom I i II (Warszawa 1996), *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego* (Kraków 2016), *Jagiellonian Ideas towards Challenges of Modern Times* (Kraków 2017), *Studia kulturowe* (Kraków 2023), *Prawa narodów w dobie interakcji kultury* (Kraków 2023).

Karolina Kosyna, dr nauk humanistycznych, jako mentor i ekspert zajmuje się dydaktyką i aplikacją wiedzy naukowej w branży kreatywnej. Od ponad dziesięciu lat bada tożsamość użytkowników Internetu, ich reakcje na działania internetowe marek oraz zmiany kulturowe, jakie niesie przenikanie się świata

online-offline. Założyła Instytut Wirtualności Sp. z o.o. Jej zainteresowania badawcze obejmują: profilowanie wirtualne, branding międzykulturowy, ewolucja tożsamości człowieka współczesnego w kontekście cyberprzestrzeni, strategie komunikacji.

Jakub Kościółek, dr, kulturoznawca, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych UJ. Prezes Stowarzyszenia INTERKULTURALNI PL w Krakowie działającego na rzecz integracji migrantów w Polsce. Kierownik projektu finansowanego w ramach programu Horizon Europe – „ALPHABETICA – Activating Learning Paths: Holistic Arts-Based Education and Training for Inclusion and Cultural Awareness" (2025–2028). W ramach programu Inicjatywa Doskonałości Uniwersytetu Jagiellońskiego kierował projektami: „Kultura wykluczenia – bezpłodność i impotencja w społeczeństwach afrykańskich" (2023/2024) oraz „Przekraczanie granicy – doświadczenia osób uchodźczych w Puszczy Białowieskiej" (2024).

Kinga Orzeł-Dereń, dr antropologii, adiunkt w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Autorka i koordynatorka licznych projektów badawczych i edukacyjnych, ze szczególnym uwzględnieniem inicjatyw skierowanych do mniejszości narodowych i etnicznych. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień tożsamościowych, migracyjnych oraz wielokulturowości, a także ich wpływu na procesy edukacyjne i społeczne. W swojej pracy badawczej i dydaktycznej podejmuje tematykę integracji międzykulturowej, edukacji inkluzywnej oraz praw człowieka, analizując je w kontekście współczesnych wyzwań społecznych. Aktywnie uczestniczy w międzynarodowych projektach naukowych i konferencjach, a także współpracuje z organizacjami pozarządowymi zajmującymi się wsparciem migrantów i mniejszości. Jest autorką publikacji naukowych poświęconych pedagogice, antropologii i problematyce społecznej, w których porusza kwestie związane z edukacją międzykulturową, pamięcią zbiorową oraz mechanizmami kształtowania tożsamości jednostek i grup.

Natalia Ożegalska-Łukasik, dr, socjolożka i kulturoznawczyni, pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studiowała język chiński w ramach stypendiów rządowych na Beijing Foreign Studies University i Central China Normal University. Jest również stypendystką programu Erasmus na Uniwersytecie Kopenhaskim. Jako doktorantka otrzymała

stypendium w ramach programu SYLFF na Australian National University. Zrealizowała własny projekt edukacji międzykulturowej w ramach programu POWER, a także zrealizowała grant badawczy w ramach programu PRELUDIUM otrzymany z Narodowego Centrum Nauki, poświęcony tematyce chińskich relacji rodzinnych w kontekście doświadczenia migracyjnego. Naukowo interesuje się regionem Azji, w szczególności przemianami społeczeństwa chińskiego w XX i XXI wieku, a także zagadnieniami komunikacji międzykulturowej, socjologią rodziny i migracji.

Bożena Pękala, dr nauk humanistycznych w dyscyplinie stosunków międzynarodowych, magister dziennikarstwa i komunikacji społecznej. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na zagadnieniach związanych z relacjami międzynarodowymi, ze szczególnym uwzględnieniem roli mediów i komunikacji masowej w kształtowaniu opinii publicznej, idei oraz postaw społecznych, a także ich oddziaływania na relacje międzynarodowe i międzykulturowe, w tym na procesy rozwiązywania konfliktów. Szczególne miejsce w jej badaniach zajmują zagadnienia związane z rolą social mediów we współczesnych wydarzeniach i konfliktach społecznych oraz politycznych. Założycielka i właścicielka agencji public relations, specjalizującej się w komunikacji strategicznej i wspieraniu współpracy międzynarodowej.

Paweł Plichta, dr, kulturoznawca i religioznawca, pracownik Instytutu Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół różnych wymiarów dziedzictwa, turystyki i mobilności o charakterze kulturowym i religijnym. Bada znaczenie mitów oraz wpływowych ksiąg, takich jak Tanach i Biblia jako wieloaspektowych tekstów kulturotwórczych i ich recepcji w różnych kulturach. W pracy naukowej zajmuje się zagadnieniami historii kultury, w szczególności historii religii, relacji międzyreligijnych i międzykulturowych, studiów nad dziedzictwem i pamięcią, w tym studiów litewskich, studiów ormiańskich oraz bohemistyki. Szczególne miejsce w jego przedsięwzięciach naukowych zajmują zjawiska współczesnego odrodzenia średniowiecznych tradycji i dziedzictwa pielgrzymek Camino de Santiago w Hiszpanii, Francji, Portugalii, Włoszech i Europie Środkowo-Wschodniej, Via Francigena m.in. we Włoszech oraz funkcjonowanie współczesnych miejsc i kultów religijnych w kontekście mobilności.

Andrzej Porębski, emerytowany pracownik Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, socjolog. Główne obszary zainteresowań: etniczność, procesy narodotwórcze, wielokulturowość społeczeństw europejskich, metodologia nauk społecznych. Przez wiele lat w centrum jego zainteresowań badawczych znajdowała się Szwajcaria, a zwłaszcza społeczność retoromańska.

Maja Pradelle, w latach 1998–2003 studiowała w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, a następnie w Instytucie Studiów Regionalnych UJ, gdzie pod kierunkiem profesora Tadeusza Palecznego przygotowała i obroniła pracę doktorską pt. „Polak Ignacy Domeyko bohaterem narodowym w Chile" (2010). Jest autorką kilku artykułów, m.in. *Lokalne skupisko polonijne w Denver: postawy imigrantów w sytuacji kontaktu kulturowego* (2004), *Mapuche – rdzenni mieszkańcy Chile* (2007), *Chile visto por un polaco* (2008), *Un polaco heroe nacional en Chile? Ignacio Domeyko Ancuta en la conciencia colectiva de los chilenos* (2012), *Władysław Folkierski w Peru* (2015).

Jarosław Rokicki, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie socjologii, emerytowany profesor Uniwersytetu Andrzeja Frycza Modrzewskiego w Krakowie. Pracował także w Akademii Górniczo-Hutniczej i Uniwersytecie Jagiellońskim. Stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej z Nowego Jorku oraz Fundacji Volkswagena. Dyrektor Szkoły Języka i Kultury Polskiej UJ (1992–2000), wykładowca w City University of New York – Hunter College (2000–2001). Autor dwóch monografii i ponad 50 artykułów naukowych w języku polskim i angielskim. Jego zainteresowania koncentrują się na obszarze socjologii, kulturoznawstwa oraz studiów amerykańskich.

Jadwiga Romanowska, dr, adiunktka w Instytucie Studiów Międzykulturowych. Jej zainteresowania badawcze skupiają się wokół pojęć „transkulturowości" i „transkulturacji" oraz tożsamości transkulturowej, studiów postkolonialnych, a także szeroko rozumianej antropologii tańca.

Bogdan Szlachta, prof. dr hab., prawnik i filozof, autor kilku monografii (m.in. *Z dziejów polskiego konserwatyzmu*, Kraków 2000; *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku*, Kraków 2005, i *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów*, Kraków 2007) i kilku zbiorów esejów (m.in. *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008) oraz kilkuset artykułów naukowych; redaktor *Słownika społecznego* (Kraków 2004); redaktor

naczelny „Myśli Politycznej"; dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ w kadencji 2008–2012.

Joanna Talewicz, dr, antropolożka, ekspertka w dziedzinie badań nad społecznością romską, włączeniem społecznym i prawami mniejszości. Współzałożycielka i prezeska Fundacji W Stronę Dialogu. Pracowała jako adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Wykładała gościnnie na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i w Europie m.in.: Columbia University, Roma Tre University, University of Helsinki. Od lat zaangażowana w działania na rzecz praw Romów i Romek, aktywnie uczestniczy w krajowych i międzynarodowych projektach przeciwdziałających dyskryminacji oraz wspierających edukację grup marginalizowanych. W 2024 roku została wybrana do prestiżowego programu Obama Foundation Leaders Europe, dołączając do grona liderów społecznych i innowatorów z całego kontynentu. Autorka licznych publikacji, mówczyni oraz promotorka praw człowieka.

Katarzyna Warmińska, dr hab., socjolożka pracująca w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na etniczności, polityce tożsamości oraz relacjach między grupą dominującą a mniejszościami. Prowadziła badania wśród polskich Tatarów i Kaszubów. Autorka ponad 90 publikacji naukowych, w tym książki oraz pięciu publikacji pod redakcją, m.in. z Ewą Michną w 2020 roku opublikowała tom *Identity Strategies of Stateless Ethnic Groups in Poland* (Springer). Stypendystka Uniwersytetu w Toronto. Członkini European Sociological Association, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences oraz Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Barbara Weżgowiec, dr, literaturoznawczyni, polonistka i kulturoznawczyni. Zainteresowania naukowe: relacje między literaturą i miejscem oraz między pamięcią i literaturą, narracje lokacyjne i tożsamościowe. Ważniejsze publikacje: *Pisarz i miasto. Gdańsk w prozie Stefana Chwina*, Kraków 2020; *Od znikania do odpominania. Postpamięciowe narracje o Miedziance*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego" 2021, nr 1 (70); pracuje w Instytucie Studiów Międzykulturowych UJ oraz I LO im. B. Nowodworskiego w Krakowie.

Elżbieta Wiącek, dr nauk humanistycznych w dyscyplinie nauk o sztuce, adiunkt w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół semiotyki kultury, historii i antropologii filmu, kinematografii Iranu oraz zjawiska transkulturowości. Autorka książek: *Rozstania, powroty, tajemnice – autorskie kino Asghara Farhadiego* (2023), *Filmowe podróże Abbasa Kiarostamiego* (2004), *Mniej uczęszczane ścieżki do raju. O filmach Jima Jarmuscha* (2001). Redaktorka i współautorka książek: *Semiotyczna mapa Małopolski* (2015) oraz *Symbols of contemporary culture* (2015, wspólnie z M. Banaś). Laureatka IV edycji Nagrody Województwa Małopolskiego „Ars Quarendi" (2011) oraz stypendystka fundacji Skalny Center, University of Rochester w Stanach Zjednoczonych (2014). Aktualnie współpracuje z University of Toronto (Department of Near and Middle Eastern Civilizations) oraz z Encyclopaedia Iranica Foundation (EIF) nad nową edycją internetowego kompendium *Cinema Iranica*: https://cinema.iranicaonline.org/.

Adam Żaliński, dr, psycholog i kulturoznawca, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od kilku lat prowadzi badania Polaków poza granicami kraju, obecnie w Kazachstanie i Azji Środkowej.

Dążenie do uchwycenia choćby drobnej cząstki prawdy o ludziach zanurzonych w nieustannie zmieniającej się, pełnej sprzeczności i niejednoznacznej kulturze współczesnego świata można uznać za motyw przewodni intelektualnych przedsięwzięć Profesora Tadeusza Palecznego. Nieprzypadkowo w wielu swoich pracach konsekwentnie powraca On do spuścizny Floriana Znanieckiego postulującego, by prowadząc badania, korzystać ze współczynnika humanistycznego, który pozwala uchwycić rzeczywistość kulturową z perspektywy zwykłych ludzi.

Tytułowe peregrynacje nie są tylko przemieszczaniem się z miejsca na miejsce. Pojęcie to ma znacznie głębszy sens i – nawet użyte poza kontekstem religijnym, gdzie odnosi się do uroczystego przenoszenia relikwii czy obiektów religijnych – konotuje doniosłość przemieszczania się jednostek, także między kulturami i wzorami myślenia. Pozwala postrzegać aktorów społecznych jako swoistych pielgrzymów, którzy, świadomi swoich celów, kroczą samodzielnie, lecz zarazem stanowią część całych przepełnionych symbolami dynamicznych wspólnot i przekraczają ich granice.

Z tych względów peregrynacje uczyniliśmy słowem-kluczem, wyznaczającym ramy dociekań zebranych w tomie, będącym formą wyrażenia wdzięczności Profesorowi Tadeuszowi Palecznemu za okazaną życzliwość oraz wszelkie inspiracje.

WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

https://akademicka.pl

ISBN 978-83-8368-299-0