

**NA STYKACH  
KULTUR I MEDIÓW**  
Między prowincjonalizmem  
a kosmopolityzmem



**NA STYKACH  
KULTUR I MEDIÓW**  
Między prowincjonalizmem  
a kosmopolityzmem

Pod red. Alicji Kisielewskiej

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2014

Recenzent: dr hab. Mariola Marczak, prof. UWM

Projekt okładki: Andrzej Kisielewski

Redakcja językowa: Janina Demianowicz

Korekta: Zespół

Skład komputerowy: Katarzyna Sakowska

Fotografia na okładce: Andrzej Kisielewski

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2014

**ISBN 978-83-7431-420-6**

Wydanie publikacji sfinansowano ze środków  
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14  
<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: [ac-dw@uwb.edu.pl](mailto:ac-dw@uwb.edu.pl)

Druk i oprawa: Hot Art

## **SPIS TREŚCI**

Wstęp 9

### **PROWINCJONALIZM *VERSUS* KOSMOPOLITYZM – KULTUROWE TOŻSAMOŚCI NA POGRANICZACH**

**Ewa Kosowska**

Pułapki prowincjonalizmu. Przypadek ks. Benedykta Chmielowskiego 15

**Jerzy Nikitorowicz**

Kosmopolityzm w kontekście wielowymiarowej tożsamości człowieka pogranicza 33

**Iryna Szumskaja**

Specyfika kształtowania tożsamości regionalnej na terenach pogranicza polsko-białoruskiego 53

**Anna Maria Korzińska**

O przestrzeniach cmentarnych, czyli co nam mówią katolicko-prawosławne nekropolie 61

**Ewa Kępa**

Twórcze praktyki codzienności i tożsamość kulturowa a „walec globalizacji” 77

## **WIELOKUTUROWOŚĆ A PROWINCJONALIZMY – MEDIALNE PORTRETY „SWOICH”, „OBCYCH” I „INNYCH”**

**Karolina Pawlik**

Przeciw prowincjonalizmowi języka 93

**Krzysztof Loska**

W stronę Wysp Południowych – wielokulturowość  
po japońsku 105

**Tomasz Adamski**

Przejście na „szwedzką stronę”, czyli postać obcego  
w szwedzkich *immigrant movies* 123

**Katarzyna Citko**

Wiejskie pejzaże i obrazy metropolii w filmach 6. edycji  
konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!” 135

**Małgorzata Bieńkowska, Andrzej Ryczkowski**

Obraz mniejszości narodowych w audycjach Polskiego  
Radia Białystok 149

## **PROWINCJONALIZM JAKO DOŚWIADCZENIE GLOBALNEJ WIOSKI – OBRAZY „ZAPADŁEJ DZIURY”**

**Małgorzata Kamecka**

Jak żyje się Anglikowi w „zapadłej dziurze we Francji”? 165

**Karolina Wierel**

Prowincja i centrum w przestrzeni kultury – na podstawie  
*Mapy i terytorium* Michela Houellebecqa 177

**Jadwiga Hučková**

Ida i Vierka – dwa modele zaistnienia w kulturze 193

**Tomáš Hučko**

Inne światy? Regionalny *versus* globalny – odmienność jako  
wartość w wybranych słowackich filmach dokumentalnych 205

|  |     |
|--|-----|
| <b>Alicja Kisielewska</b>  |     |
| <i>U Pana Boga za piecem...</i> prowincja i prowincjonalizm z punktu widzenia „tubylca”    | 217 |
| <b>Nicole Dołowy-Rybińska</b>  |     |
| Czy mniejszości muszą być prowincjonalne? Media mniejszości językowych w globalnym świecie | 229 |

## **KOSMOPOLITYZM SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH – POGRANICZA W INTERECIE**

|  |     |
|--|-----|
| <b>Adam Pisarek</b>  |     |
| Dylematy badań etnograficznych na styku kultur lokalnych i społeczności sieciowych               | 249 |
| <b>Tomasz Misiak</b>   |     |
| <i>Sound studies</i> . Badania na stykach  | 263 |
| <b>Karol Więch</b>   |     |
| Pęknięcia w Sieci, czyli przestrzenie aktywowania postaw cynicznych przez użytkowników Internetu | 275 |
| <br>   |     |
| Indeks nazwisk   | 295 |





Tytułowy zestaw pojęć w niniejszej książce stanowi punkt wyjścia do namysłu nad dynamiką przemian globalizującego się świata, z uwzględnieniem transnarodowych procesów, w których znaczącą rolę odgrywają media. Pojęcia prowincjonalizm i kosmopolityzm dotyczą istotnego z punktu widzenia kulturowych przemian styku: lokalne – globalne i w związku z tym mogą stanowić funkcjonalne kategorie interpretacyjne kultury nowoczesnej. Przy czym, lokalność i globalność nie występują tutaj jako kulturowe opozycje, a raczej jako jednocześnie, przenikające się zasady.

Dwubiegunowa struktura: prowincjonalizm – kosmopolityzm odsyła do innych znanych opozycji opisu rzeczywistości kulturowej: „centrum – peryferie”, „metropolia – prowincja”, „prowincja – świat”. Ale, jak zauważają kulturoznawcy, dla zrozumienia dzisiejszej zglobalizowanej rzeczywistości dawne modele, takie jak na przykład centrum – peryferie już nie wystarczają. Dzisiaj w globalnym, kosmopolitycznym świecie istnieją też wielowymiarowe światy lokalne – prowincjonalne. W związku z tym namysłu wymaga sprzeczne doświadczenie kulturowe człowieka współczesnego, rozdartego między doświadczeniem lokalności i globalności, a także problematyczność osobowości człowieka, przestrzeni (miejsca), języka. A postępująca decentralizacja powoduje wzrost zainteresowania kulturowymi obrzeżami, peryferiami, prowincją.

Zglobalizowana czasoprzestrzeń, w której mamy do czynienia z niebywałą intensyfikacją wymiany ludzi, dóbr, technologii, pieniędzy i symboli, nazwana przez Manuela Castellsa „przestrzenią przepływów”, skłania do pytania o kierunki przepływów, a „globalne sąsiedztwo” o sąsiedztwo realne<sup>1</sup>. Odpowiedzi na owe pytania wymagają zmiany siatki pojęciowej, która pozwoli uchwycić dynamikę i specyfikę

---

<sup>1</sup> M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2011.

dokonujących się kulturowych przemian. Tytułowe pojęcia prowincjonalizm i kosmopolityzm pozwalają przyrzeć się istotnym kulturowym mechanizmom dotyczącym globalizacji i jej lokalnych kontekstów, a także postawić pytania o związane z nimi współistniejące procesy uniformizacji i indywidualizacji, ujednoczenia i zróżnicowania.

Pojęcie prowincjonalizm budzi pejoratywne skojarzenia. Oznacza ono, na ogół, negatywne cechy przypisywane mieszkańcom prowincji, czyli terenów oddalonych od centrum, uważanych za opóźnione w rozwoju cywilizacyjnym, takie jak zaściankowość, parafiańszczyzna. Jednak dzisiaj, w kontekście procesów globalizacyjnych i glokalizacyjnych, uczestnictwo w społeczeństwie opartym na stałej wymianie i komunikacji powoduje, że prowincjonalizm staje się wartością, a prowincjonalność może służyć propagowaniu pewnych stylów życia i form ekspresji.

Z kolei pojęcie kosmopolityzm, będące swego rodzaju wyznacznikiem drugiej nowoczesności w warunkach globalizacji (Ulrich Beck), często bywa niesłusznie utożsamiane z takimi pojęciami, jak: globalizacja, globalność, uniwersalizm, multikulturalizm, pluralizm, imperyalizm. Proponowane przez Ulricha Becka rozumienie pojęcia kosmopolityzm oparte jest na zniesieniu dualizmu: globalne – lokalne, narodowe – międzynarodowe, a także lokalizacji przestrzennej. Podstawą tak rozumianego kosmopolityzmu jest uznanie „odmienności kulturowej” jako podstawowej zasady w myśleniu i działaniu, w relacjach wewnętrznych i zewnętrznych, a także akceptowanie kulturowych różnic, które są podstawą integracji<sup>2</sup>.

Celem tomu jest refleksja nad różnymi formami kulturowymi, zakorzenionymi w lokalnych praktykach kulturowych, w perspektywie globalnej dynamiki krążenia ludzi, a także wytworów kulturowych. Proponowane w książce teksty pokazują, w jaki sposób idee prowincjonalizmu i kosmopolityzmu się stykają i przenikają w różnych kulturowych działaniach i tekstach kultury, tworzonych przy użyciu różnych mediów. Przedmiotem refleksji w artykułach są pola znaczeniowe

---

<sup>2</sup> U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, tłum. A. Ochocki, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 40-48.

pojęć: prowincja i prowincjonalizm (E. Kosowska); kosmopolityzm (J. Nikitorowicz); specyfika tożsamości regionalnej na pograniczach (I. Szumskaja, A. Korzińska); medialne portrety „swoich”, „obcych” i „innych” w warunkach wielokulturowych prowincji (K. Loska, K. Pawlik, T. Adamski, K. Citko, M. Bieńkowska, A. Ryczkowski); prowincjonalizm jako medianie zapośredniczone doświadczenie globalnej wioski – literacko (M. Kamecka, K. Wierel), filmowo (J. Hučková, T. Hučko, A. Kisielewska), językowo (N. Dołowy-Rybińska); kosmopolityzm społeczności sieciowych i kultur lokalnych (A. Pisarek, T. Misiak, K. Więch). Zaproszeni do napisania tekstów badacze, to kulturoznawcy, filmoznawcy, medioznawcy, literaturoznawcy, co pozwala z różnych perspektyw przyjrzeć się sygnalizowanym problemom. Przedmiotem refleksji będą teksty literackie, filmy dokumentalne i fabularne, media, twórcze praktyki codzienności oraz język.

*Alicja Kisielewska*





**PROWINCJONALIZM *VERSUS*  
KOSMOPOLITYZM  
– KULTUROWE TOŻSAMOŚCI  
NA POGRANICZACH**





**Ewa Kosowska**

Uniwersytet Śląski

## **PUŁAPKI PROWINCJONALIZMU. PRZYPADEK KS. BENEDYKTA CHMIELOWSKIEGO**

### **Abstract**

#### **Traps of Provincialism. The case of Priest Benedykt Chmielowski**

In the mid-eighteenth century, Priest Benedykt Chmielowski, parson of Rohatyn and Firlej, published in Lviv the encyclopedia known as *Nowe Ateny* [*New Athens*]. In his endeavor to impose a form of encyclopedia articles on information about the world found mainly in written sources, Chmielowski accomplished a task impossible for many of the contemporary intellectuals. Critics of Romanticism and their heirs sentenced the work of provincial parson to forgetting, while erudites of Enlightenment, paradoxically, appreciated it. Today, from the perspective of Polish cultural history, one can view differently both the intentions and effects of Priest Chmielowski's endeavor. They can be interpreted, among others, in the categories of relations between provincialism and Europeanism.

**Słowa kluczowe:** prowincjonalizm, ks. Benedykt Chmielowski,  
*Nowe Ateny*, prowincja, centrum

W połowie XVIII wieku ks. Benedykt Chmielowski, „dziekan rohatyński, firlejowski, podkamieniecki Pasterz”, opublikował we Lwowie encyklopedię znaną jako *Nowe Ateny*. Podjął się podówczas zadania,

które przerasta niejednego współczesnego intelektualistę. Postanowił w trybie artykułów encyklopedycznych uporządkować wiedzę o świecie, zaczerpniętą przede wszystkim z dostępnych mu źródeł pisanych. Oświeceniowi erudyci dostrzegali i cenili wysoko walory tego dzieła. Świadczą o tym nie tylko nieliczne, zachowane fragmenty korespondencji, ale i – a może przede wszystkim – fakt, że osławiona z czasem „akademia” skompilowana przez skromnego prowincjusza, za jego życia wydawana była dwukrotnie w krótkim odstępie czasu<sup>1</sup>. Jednak zarówno edycja pierwsza (1745–46), jak i druga, zmieniona i rozszerzona (1754–56), ukazały się na kilka lat przed pierwszymi tomami *Wielkiej encyklopedii francuskiej*, redagowanej, jak wiadomo zbiorowym wysiłkiem największych myślicieli epoki<sup>2</sup>. Tymczasem ks. Chmielowski im-

<sup>1</sup> *Nowe Ateny, albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna, na różne tytuły iak na Classes podzielona, Mądrym dla memoryału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla rozrywki erygowana...* przez Xsiędza Benedykta Chmielowskiego, Dziekana Rohatyńskiego, Firlejowskiego, Podkamienieckiego Pasterza, cz. 1, Lwów 1745 (wyd. 2 1754); cz. 2 Lwów 1746 (wyd. 2 1756); cz. 3 Lwów 1754; cz. 4 Lwów 1756. Por.: także: *Nowe Ateny albo akademia wszelkiej scyencyi pełna...* przez Xsiędza Benedykta Chmielowskiego, wybór i opracowanie tekstu: M. i J. Lipsy, tłum. łac. W. Zaryczny, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968. Mimo że autorzy tego opracowania zaznaczają we wstępie, że „nie jest to wydanie filologiczne, nie może służyć badaczom” (s. 10), zdecydowałam się powoływać na nie ze względu na pomieszczone tu tłumaczenia zwrotów łacińskich. Cytacje, potrzebne mi w tym artykule, nie zawsze wymagają korzystania z trudno dostępnego oryginału.

<sup>2</sup> *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des artes et métiers*, zaprojektowana przez Diderota i d’Alemberta, zaczęła się ukazywać w 1751 roku. Została formalnie ukończona w 1777. Liczyła 33 tomy, do których dodano w roku 1780 dwutomowy spis treści, a następnie 11 tomów tablic. Por.: S. Michalski (red.), *Encyklopedia powszechna Ultima Thule*, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa 1930, t. 3, s. 26. Tamże osobny artykuł o Benedykcie Chmielowskim, w którym czytamy między innymi „...głównym dziełem są «Nowe Ateny» (2 t., 1745–46, 2. wyd., 4 t., 1754–56), rodzaj encyklopedii ze wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej. Podobnie jak *Uwagi o śmierci* Baki uchodzi to dzieło za *curiosum*, typowy okaz dziwactwa i upadku umysłowego epoki saskiej. Takim okazem *Nowe Ateny* niewątpliwie są, zwłaszcza gdy się porówna ze współczesną Encyklopedją francuską. Ogółowi ówczesnemu najwidoczniej podobały się bardzo, świadczy o tym drugie wydanie i wzmianki w dawniejszych pismach. Pamiętać jednak trzeba, że przecież w tych samych latach mieliśmy i ludzi z europejskim wykształceniem, więc N.A. nie są świadectwem o wszystkich. Dodajmy zresztą, że książka nie we wszystkich swoich partjach jest takim *curiosum*, bo są w niej liczne ustępy, którym ze stanowiska wiedzy nic zarzucić nie można. Dla



peratyw uporządkowania istniejącej wiedzy o świecie uznał za zadanie indywidualne, chociaż niełatwe, bo wymagające skrupulatnej lektury ponad dwóch tysięcy prac źródłowych. Za takie przyjmował pisma autorów darzonych powszechnym autorytetem w starożytności i średniowieczu, aczkolwiek – wbrew obiegowej opinii – nie stronił też od informacji czerpanych z prac uznanych pisarzy sobie współczesnych. Jego dzieło, niezmiernie popularne w drugiej połowie XVIII wieku i chętnie czytowane w XIX, później spotkało się z druzgocącą krytyką, której ślady nie milkły w wieku XX<sup>3</sup>.

Uzasadnień dla takiej oceny wypadałoby szukać przede wszystkim w patriotycznej ideologii polskiego romantyzmu. Przyjmując tezę o znamienym wpływie „umysłowości sarmackiej” na losy Rzeczypospolitej i łącząc konserwatyzm obyczajowy oraz intelektualny znacznej części szlachty z utratą niepodległości, romantyczni i poromantyczni antagoniści Chmielowskiego zarzucali mu upowszechnianie poglądów i postaw, które przyczyniły się do narodowej klęski. Nie przeszkadzało to dziewiętnastowiecznym czytelnikom chętnie wracać do lektury *Nowych Aten*. W efekcie dzisiaj pierwodruki tej encyklopedii są trudno dostępne nawet w dobrze wyposażonych bibliotekach naukowych.

Trop ideologiczny, nawiązujący do kształtowanego od końca XVIII stulecia nowoczesnego modelu patriotyzmu, rzuca światło na stosunek znacznej części późniejszych polskich intelektualistów do dzieła firlejowskiego proboszcza. Ale przyczyn tak protekcyjnego lekceważenia efektów jego starań jest zapewne więcej. Przynajmniej jednej z nich, ważnej z perspektywy prezentowanego tu toku interpretacji, należałoby poszukiwać w pejoratywnym wydzwisku, jakie ma od pewnego czasu fraza „wiejski proboszcz”. Bowiem na przestrzeni XIX stulecia utrwalone zostało w społecznej świadomości

---

nas dzisiaj są N.A. bardzo interesującą lekturą, jako wyraz umysłowości autora i przez swe całkiem jeszcze średniowieczne naiwności”. *Encyklopedia powszechna Ultima Thule...*, t. 2, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa 1928, s. 466.

<sup>3</sup> Por.: I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795) z wypisami* [1908], wyd. 2., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 445-446. O przyczynach nastawienia krytycznego wspomina S. Grzybowski, *Z dziejów popularyzacji nauki w czasach saskich*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria A, t. 7, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 112.

zjawisko, którego symptomy pojawiają się wyraźnie już w publicystyce osiemnastowiecznego „obozu reform”. Stosowana tam retoryka – a warto pod tym kątem spojrzeć już na „Monitor” i interwencyjne artykuły ks. Bohomolca – opierała się, między innymi, na świadomym cechowaniu wybranych leksemów<sup>4</sup>. W efekcie takiej praktyki słowa funkcjonujące w obiegu powszechnym jako opisowe, a co zatem idzie neutralne, powoli, wskutek używania ich do charakterystyki ocenianych negatywnie kulturowych zjawisk i ich kontekstów, przekształcały się w procesie stopniowego przesuwania dominanty znaczeniowej w określenia wartościujące. Tym sposobem na przykład ‘zaścianek’, wskazujący na istnienie czegoś samodzielnego, istniejącego „za ścianą”, czyli w najbliższym sąsiedztwie lokalnego centrum, powoli stawał się synonimem ubóstwa materialnego, a przy okazji intelektualnego, osób owo sąsiedztwo zamieszkujących. Wiązało się to z przeświadczeniem, że ludzie żyjący w okolicach odległych od cywilizacyjnych centrów, w sposób oczywisty nie nadążają za postępowymi ideami. Bardziej ekspresywnym synonimem zaścianka stała się „okolica zabita deskami”, czyli mechanicznie odizolowana od reszty świata wieś szlachecka. Pojawił się przymiotnik ‘zaściankowy’ oraz rzeczownik odprzymiotnikowy ‘zaściankowość’. Oba słowa miały zachowaną po dziś dzień konotację negatywną. Tworzono także ich synonimy, wśród których – zapewne za sprawą Dunin-Borkowskiego – największą karierę w połowie XIX wieku zrobiła „parafiańszczyzna”. Aleksander Leszek Ferdynand Dunin-Borkowski, publicysta, wydał w połowie XIX wieku (anonimowo!) dwa tomy felietonów interwencyjnych<sup>5</sup>, opisujących rozmaite przejawy polskiej „parafiańszczyzny”, utożsamianej, podobnie jak „zaściankowość”, ze wstecznictwem i zacofaniem. Przyznając na przykład, że „nieznajomość świata nie czyni nas parafianami, tylko udawanie tej znajomości”<sup>6</sup> sądził jednocześnie, że „jak piśmiennictwo jest najsprawiedliwszą miarą oświaty narodowej, tak znowu parafiaństwo jest najlepszym barometrem jego ciemnoty”<sup>7</sup>. Publicysta wskazał

<sup>4</sup> Bardzo wyraźnie widać to w tak zwanych „nazwiskach znaczących”.

<sup>5</sup> Por.: *Parafiańszczyzna przez Leszka* [A.L.F. Dunin-Borkowski], t. 1 Wrocław 1843, t. 2 Poznań 1849], Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972.

<sup>6</sup> Tamże, t. 1, s. 4. Można przyjąć, że krytyczny stosunek potomnych do ks. Chmielowskiego wynikał, między innymi, z posądzania autora *Nowych Aten* o wiedzę pozorowaną.

<sup>7</sup> Tamże, s. 5.

tu na znamiennej różnicę między ‘parafianinem’, czyli mieszkańcem każdej parafii a ‘parafianem’, a więc ignorantem, który nie potrafi nawet poprawnie nazwać swojej przynależności do lokalnej grupy.

Różnica ta, możliwa do wygenerowania przez system języka polskiego, nie zawsze jest oczywista w przypadku innych określeń dryfujących w stronę coraz wyraźniejszego nacechowania. Wspomniany zaścianek stosunkowo szybko został w praktyce odarty z pierwotnej funkcji deskryptywnej. Pojawiała się też interesująca rozbieżność między losami ziemi, regionu i prowincji. Pierwotnie były to synonimy. Podział administracyjny państwa polskiego odnotowują już kronikarze staropolscy; ci z nich, którzy pisali po łacinie posługują się pojęciem *terra, regio, territorium*, określenie *provincia* rezerwując dla zakresu jurysdykcji i urzędów, przede wszystkim kościelnych, ale z czasem także i świeckich. Śladu podziału kraju na prowincje można upatrywać w *Statutach wiślicko-piotrkowskich*, które w połowie XIV wieku utrwalały obyczajowe różnice między Wielkopolską i Małopolską. Od czasów unii lubelskiej Rzeczpospolita zyskała już oficjalnie trzecią prowincję – litewską. Każda z nich dzieliła się na województwa<sup>8</sup>. Można przyjąć, że dopóki łacina pełniła funkcje języka urzędowego, prowincja jako termin prawny zachowywała przewagę cech deskryptywnych. Ale od schyłku XVII wieku na polskie salony wkracza język francuski, a wraz z nim dodatkowe konotacje tego pojęcia. Od średniowiecza we Francji prowincje, niczym polskie dzielnice, cieszyły się względną niezależnością. Jednocześnie termin nie był precyzyjny, gdyż określano przy jego pomocy zarówno diecezje kościelne, jak i gubernie, baronie, księstwa, baliwaty i inne duże jednostki administracyjne<sup>9</sup>. Za panowania Ludwika XIV, w okresie tworzenia silnego państwa przez ograniczenie tradycyjnej autonomii

---

<sup>8</sup> A. E. Podraza, *Europa, Galicja, regiony: pisma historyczne*, wyboru dokonał i opracował G. Nieć, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006, s. 71; Z. Gloger, *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, w tekście 63 autentycznych rycin, Kraków 1903; tamże: cz. II *Prowincja wielkopolska*. Por.: także: A. Odrzywolska-Kidawa, *Szlachecka prowincja połowy XVI w. – na przykładzie „Żywotu człowieka poczciwego” Mikołaja Reja*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*, Arboretum, Wrocław 2010.

<sup>9</sup> Wspomina o tym między innymi Olivier Romanet de Beaune, *Les Provinces de la France*, La Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1913, przytaczając w części drugiej dokumenty historyczne potrzebne do utworzenia potencjalnej listy prowincji francuskich.

poszczególnych ziem, osiadanie na stałe poza Paryżem arystokratów aspirujących do politycznej samodzielności było sygnałem buntu lub monarszej niełaski. Pojawiła się ostra opozycja centrum – prowincja<sup>10</sup>, przy czym dla większości szlachty francuskiej życie w „centrum”, choćby mało wygodne ze względu na ciasnotę Wersalu i uciążliwą etykietę dworską, od przełomu XVII i XVIII wieku powoli stawało się symbolem prestiżu<sup>11</sup>.

Porewolucyjna próba wprowadzenia demokracji terytorialnej, sugerującej równoważność wszystkich części kraju, spowodowała, że Francuzi zamienili prowincję na departament (w nocy z 4 na 5 sierpnia 1789 roku). Departament to semantyczne rozwinięcie słowa ‘départ’, oznaczającego rozdzielenie, oddzielenie, odejście. ‘Rozdzielenie’ terytorium kraju na departamenty, utrzymywane do dnia dzisiejszego, miało w intencji sugerować równość wszystkich mieszkańców regionów wobec prawa. Warto w tym kontekście podkreślić, że w Polsce od średniowiecza istniała instytucja wojewody i województwa, nakładająca określone obowiązki na szlachtę wszystkich ziem – początkowo w okresie wojny, a potem także pokoju. Województwo jest zatem, niczym francuski departament określeniem aksjologicznie neutralnym, podczas gdy prowincja do dzisiejszego dnia zachowuje ślad związku frazeologicznego z centrum, a zwłaszcza ze stołecznością, który to związek sugeruje różnorodną zależność i podległość prowincji.

---

10 Prawdopodobnie ta właśnie opozycja zainspirowała twórców szkoły kulturowo-histerycznej, którzy budując dyfuzjonistyczną koncepcję „kręgów kulturowych” posłużyli się parą pojęć opozycyjnych centrum-peryferie. Zgodnie z tą propozycją właśnie w centrum występuje nagromadzenie cech charakterystycznych dla danej kultury, podczas gdy na peryferiach są one „rozrzedzone”. W tym sensie peryferie stanowią terytoria przejściowe między różnymi obszarami wpływów kulturowych; „czyste” cechy danej konkretnej kultury najwyraźniej występować mają w centrum. W tym szkicu opozycją centrum-peryferie w podanym wyżej znaczeniu posługiwać się nie będę, ale dla porządku odnotowuję jej istnienie. Tym bardziej, że peryferyczność wydaje się kategorią wykorzystywaną współcześnie do opisu zjawisk marginalizowanych.

11 Warto podkreślić, że prowincja nie posiada jednoznacznej wykładni aksjologicznej: może to być obszar, na którym się żyje, lub ten, z którego się ucieka, albo też rejon, w którym szuka się schronienia i spokoju. Różne wykładnie rozumienia prowincji i prowincjonalności przynosi wspomniany tom studiów pod red. Bożeny Płonki-Syroki.

Takie konotacje, oczywiste już w relacjach między Italią a ziemiami – prowincjami właśnie – podległymi Rzymowi, utrzymała po części nomenklatura renesansowa, a utrwalił w Europie wiek XVIII. To skądinąd interesujące, że racjoniści francuscy, umożliwiając plebejzom atak na utrwaloną hierarchię społeczną<sup>12</sup> i zarazem dokonując próby zneutralizowania opozycji centrum–prowincja, stosunkowo szybko znaleźli usprawiedliwienie dla (R)restauracji obu typów hierarchii. Bowiem stołeczność Paryża, okrzykniętego stolicą cywilizowanego świata, okazała się ważniejsza od idei departamentalnego braterstwa. Tym bardziej, że iluzji równości nie udawało się utrzymać wobec wewnętrznego oporu i przywiązania do tradycji takich rejonów, jak chociażby Owernia. Niemniej oficjalny podział na departamenty został zachowany, a także zastosowany, w zamorskich koloniach francuskich. Warto nadmienić, że po 1807 roku także i Księstwo Warszawskie na mocy konstytucji nadanej przez Napoleona składało się z dziesięciu departamentów.

Od początku wieku XIX określenie prowincja miało w Europie posmak anachronizmu, wyczuwany zwłaszcza w kontekście uprawianej przez środowiska liberalne apologii postępu. Ta idea stosunkowo długo świeciła triumfy wśród tak zwanych warstw oświeconych, propagując przy okazji wyższość postawy antykonserwatywnej nad konserwatywną. W rezultacie także i na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej rejony oddalone od centrum, w dobie dominacji kontaktów bezpośrednich, w sposób oczywisty postrzegane były jako mateczniki tradycji, jako ostoją tego, co bezrefleksyjnie powielano tam od pokoleń<sup>13</sup>. Dlatego za-

---

<sup>12</sup> Taką tezę postawił, jak wiadomo, Alexis de Tocqueville. Por.: A. de Tocqueville, *Dawny ustroj i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, ks. 3, rozdz. 1. *O tym, jak w połowie osiemnastego wieku literaci stali się głównymi politykami kraju i co z tego wynikło*, s. 155-163.

<sup>13</sup> Proces ten rozpoczął się zapewne już w pierwszej połowie XVIII wieku. Świadczy o tym, między innymi, zapis w *Katechizmie rycerskim*, przygotowany przez ks. Adama Czartoryskiego na użytek założonego w 1765 roku Korpusu Kadetów. Czytamy tam między innymi: „W kraju naszym bardziej jak w innym trwają jeszcze wyraźniejsze różnice między dawnymi a świeżo przyjętymi zwyczajami. Młodzik, pokręciwszy się trochę po świecie, liźnawszy ledwo po wierzchu cokolwiek polerowniejszej, czyli nowoczesnej edukacji, rozumie często, że za doskonałego już mianym będzie kawalera, gdy, przyjechawszy do domu, li-

pewne, gdy car Aleksander I jako król polski ogłosił ukaz o odebraniu szlachectwa nieposesjonatom i tym samym wydatnie ograniczył liczbę tych, którzy zaliczali się do uprzywilejowanego stanu, stosunek do szlachty zagrodowej, zachowującej częściowo dawne prerogatywy, był zdecydowanie bardziej protekcyjny niż do całkowicie „wysadzonych z siodła”. Tych ostatnich darzono współczuciem, częściej tłumacząc deklasację represjami popowstaniowymi niż brakiem umiejętności przystosowania się do nowych standardów gospodarowania. Bo przecież z „wysadzonych” i zmuszonych do szukania źródła utrzymania w miastach, rekrutowała się znakomita część inteligencji, która bardzo szybko stała się, zwłaszcza w Królestwie Polskim, warstwą opiniotwórczą. Z niej wywodzili się nasi najznakomitsi pisarze, publicyści, myśliciele. I oni to zasadniczo prowadzili ówczesne „obrachunki inteligenckie”, dociekając przyczyn narodowej katastrofy i najchętniej obarczając odpowiedzialnością za nią konserwatyzm szlachecki.

W charakterystyce polskiego sarmatyzmu, czy też, jak chce Jacek Kowalski, „sarmackości”, poczesne miejsce zajmował indywidualizm i poczucie równości wobec wielkich tego świata. Oczywiście było, że „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie”. Ale to właśnie ta „zagroda” była symbolicznym bastionem, w którym świadomi swojej niezależności przedstawiciele uprzywilejowanego stanu chronili się przed największym zagrożeniem politycznym, za jakie w Pierwszej Rzeczypospolitej uchodziła perspektywa królewskiej władzy absolutnej. Konsekwencje

---

tować się będzie nad niedostatkiem światła i edukacji rodziców swoich, gdy kompanię zabawiać będzie opowiadaniem, jak śmieszno ta szlachta żyje, jak on swego sarmatę (o ojcu mówiąc) odrwił, jak pieniądze jego przewietrzyły, byle mu się dostały. Nieprzyzwoitością takowych postępów nie może dość rychło przyjmować umysł swój każdy młody człowiek ani też dość się przekonać, że chcąc wbić się w reputację modnego i przetartego eleganta, osławia się zawsze na opinii i w umyśle każdego, co zna i cenić umie cnotę i czucie”. Nadmiar poufałości, który „wietrzna elegancja bierze często za cechę owej łatwości w manierach, co odgranicza niby człowieka świata znającego od parafianina i pedanta dosyć nie opylonego, żeby uwierzył, iż są na świecie rzeczy, którym poszanowanie winniśmy, i okoliczności, w których niepodobna postępować sobie bez jakiegokolwiek względu i subiekcji; tej fałszywej modności regułami rządząc się, jest to postępować sobie nieprzyzwoicie”. A.K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, Wydawnictwo Belona, Warszawa 1993, s. 92, 93, 97.

absolutyzmu można było przecież obserwować w największych krajach ówczesnej Europy. Budowane na podstawie administracyjnego centralizmu potęgi były dla polskiej szlachty znamienym *memento*. Dlatego pochwała wsi, a potem pochwała prowincji, pojawiająca się jako motywy przewodni literatury staropolskiej, to także reakcja na potencjalne zagrożenie.

Dziewiętnastowieczni intelektualiści ów lęk przed centralizmem i silną władzą królewską pojmowali już inaczej: był on dla nich przede wszystkim wyrazem skostnienia i konserwatyizmu obyczajowego szlachty, jej braku otwarcia na cywilizacyjne nowinki i zasklepienia się w nawykach, które okazały się zgubne w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. I z tej właśnie perspektywy oceniano, między innymi, dzieło ks. Benedykta Chmielowskiego. Dzisiaj można już nieco inaczej spojrzeć na intencje i efekty działania „podkamienieckiego pasterza” oraz interpretować je, między innymi, w kategoriach relacji między prowincjonalizmem a centralizmem, między kosmopolityzmem a izolacjonizmem.

Skoncentrujmy się na samym zamyśle tego dzieła. Został on przedstawiony bardzo wyraźnie już w tytule: *Nowe Ateny* to przecież oczywiście aluzja do „starych” Aten, traktowanych jako synonim antycznej stolicy intelektualistów, jako miejsce najważniejszych odkryć umysłowych i uprawiania sztuki we wszelkich jej przejawach. W tym kontekście „nowe” Ateny nie są już miejscem w przestrzeni geograficznej, są miejscem w przestrzeni intelektualnej, próbą zgromadzenia w jednej księdze „scjencji wszelkiej”. Zamyśl, by zaprezentować współczesnym i potomnym „cały świat opisany z gruntu w słów krótkości”, wydawać się może z góry skazany na sromotną porażkę. Jednakże, choć granice „naszego świata” przez ostatnie trzy wieki znacznie się rozszerzyły, to przecież i dzisiaj nie rezygnujemy z prób jego opisu, ujęcia w ramy chociażby bardzo wątle rozwijanych artykułów encyklopedycznych, skatalogowania. Książd Chmielowski swoje hasła opracowywał nie dbając o szablony i matryce – pisał do wyczerpania materiału źródłowego, bo ten interesował go przede wszystkim. Powoływał się na autorytety starożytnych filozofów i Ojców Kościoła, przytaczał dzieła geografów i medyków. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że jego warsztat naukowy miał bardzo solidne podstawy – problemem okazała się nieprzewidywalnie szybka dezaktualizacja zgromadzonych w cytowanych

pracach informacji. Autor *Nowych Aten* pisał swoją „akademię” tuż u progu oświeceniowego przełomu. Nie dożył radykalnej zmiany naukowego paradygmatu, oszczędzone mu zostało upokorzenie, związane z niezasłużoną, bo anachroniczną krytyką. Współcześni cenili jego dzieło na tyle wysoko, by oskarżać go o plagiat, a po reakcji na to oskarżenie widać, jak bardzo emocjonalny stosunek miał Chmielowski do swojej własności intelektualnej. Późniejszych oskarżeń o „szerzenie ciemnoty i zabobonów” pewnie by nie zrozumiał. Ale też i jego dziełnastowieczni krytycy nie pojmowali, że otrzymali w spadku jedyny w swoim rodzaju klucz do zrozumienia staropolskiej kultury intelektualnej: sądzili jedynie, że informacje zgromadzone w *Nowych Atenach* kompromitują Polaków przed resztą nowoczesnego świata.

Zmiana, jaka dokonała się w intelektualnej sferze kultury europejskiej w drugiej połowie wieku XVIII, nadal jest bardzo trudna do interpretacji. Po części dlatego, że jak każda zmiana systemowa zachodziła nierównomiernie i utrzymywała się w różnym tempie. Obejmowała też potężne obszary szczegółowych postaw i zachowań, których dzisiaj nie potrafimy nawet skatalogować. Wystarczy chociażby zauważyć, że ks. Benedykt Chmielowski, przedstawiając się na karcie tytułowej „jako dziekan rohatyński, firlejowski, podkamieniecki Pasterz” tym samym uwierzytelniał swoje dzieło, podając imię, nazwisko i adres. Informując o pełnionych rolach społecznych powiadał jednocześnie o zaufaniu hierarchów kościelnych do jego osoby, o potencjalnych świadkach jego osobistej uczciwości, jakimi mogli być parafianie, wreszcie o własnym wykształceniu i przygotowaniu do pełnienia odpowiedzialnej funkcji dziekana. Autorska intencja tego wpisu wydaje się po latach czytelna, co nie zmienia faktu, że jej współczesna interpretacja może być ograniczona do stwierdzenia, że Chmielowski żył i pisał w okolicach „zapomnianych przez Boga i ludzi”. Był prowincjuszem o ambicjach „człowieka na poziomie”<sup>14</sup>, co samo w sobie nie zasługuje na poważne traktowanie. Już od wieku XIX oba te określenia w polszczyźnie zaczęły się powoli wykluczać.

---

<sup>14</sup> Charakterystyczne, że taką właśnie między innymi opozycję (prowincjusz – człowiek na poziomie) formuluje współczesny słownik. Por.: A. Dąbrówka, E. Geller, *Słownik antonimów. 64 000 znaczeń przeciwstawnych i uzupełniających języka polskiego*, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1995.



Jak zapowiada tytuł jego dzieła, a zapowiada rzetelnie, traktuje ono: *O Bogu, Bożków mnóstwie, Słów pięknych wyborze, / Kwestyj cudnych wiele, O Sybillów zbiorze, / O Zwierzu, Rybach, Ptakach, o Matematyce, / O Cudach Świata, Ludzi Rządach, Polityce, / O Językach i Drzewach, o Żywiotałach, Wierze, / Hieroglifikach, Gadkach, Narodów manierce, / Co Kraj który ma w sobie dziwnych Ciekawości, / Cały Świat opisany z gruntu w słów krótkości*. Zarówno arystotelesowskie z ducha podstawy tego podziału na *classes*, jak i powaga i szacunek dla źródeł, których wykaz Chmielowski pod koniec załącza, uznając je za *Filary* swoich *Aten*, powinny przemawiać na jego korzyść. Ale nie przemawiają. Jan Józef Lipski, któremu zawdzięczamy popularyzację, prześmiewczą skądinąd, wybranych fragmentów „sarmackiej encyklopedii”, pisze we wstępie: „W podziemiach Panteonu narodowego straszy ten ksiądz jak zły duch kultury saskiej, jako ksiązę ciemności, *princeps virorum obscurorum*. [...] Co zaś do autora, który na wieluset stronicach dał opisanie świata, a w szczególności krain i miast polskich, to on w Poznaniu nie był nigdy i według wszelkiego prawdopodobieństwa nie wyruszał za granice archidiecezji lwowskiej, może tylko do Kijowa dla formalnego objęcia tamtejszej kanonii, konferowanej mu przez biskupa Załuskiego”<sup>15</sup>.

Otóż to: prowincjusz o wygórowanych ambicjach, mający ustosunkowanych protektorów, praktycznie nieopuszczający granic jednej archidiecezji... Piewca obskurantyzmu, bezkrytyczny apologeta bzdur wszelakich, naiwny prostaczek, „zły duch kultury saskiej”. Największą wartością jego *Aten* okazał się w końcu niezamierzony komizm.

A przecież był ksiądz dziekan i erudyta, i krytycznym czytelnikiem, i obdarzonym poczuciem humoru poetą. Nie miejsce tu, by dzieło Chmielowskiego poświęcać więcej uwagi, aczkolwiek niewątpliwie mu się ona należy<sup>16</sup>. W kontekście tych rozważań wypada przede wszyst-

<sup>15</sup> B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, wybór i opracowanie tekstu: M. i J. Lipscy, s. 5.

<sup>16</sup> Interpretację niektórych aspektów *Nowych Aten...* podejmowałam w szkicach: E. Kosowska, *Mit, prawda, imaginacja. Pułapki punktów widzenia*, [w:] P. Kowalski (red.), *Mit, prawda, imaginacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 91-107; E. Kosowska, *Katastrofa intelektualna, czyli czego obawiali się oświeceni czytelnicy Nowych Aten...?*, [w:] K. Konarska, P. Kowalski (red.), *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 405-418; E. Kosowska, *Polowanie na tradycje*, [w:] *Kultura, pamięć i zapominanie. Księga poświęcona pamięci*

kim pochylić się nad argumentacją, która nakazywała przeciwnikom *Nowych Aten* obłożyć je intelektualną anatemą.

Nie warto może przywiązywać nadmiernego znaczenia do zarzutu, że naśladują one „encyklopedie średniowieczne”. Od wieku XIX samo takie porównanie ma wydźwięk deprecjonujący. Jednakże trzeba zauważyć, że forma zwięzłych artykułów informacyjnych, porządkowanych najpierw rzeczowo, z czasem alfabetycznie, do dnia dzisiejszego utrzymała swoją funkcjonalność. Większy problem jest z treścią tychże artykułów, budowanych w oparciu o źródła, których wiarygodność zmienia się okresowo. Z nie do końca jasnych powodów nie kpimy ze zdezaktualizowanych informacji zamieszczonych w *Słowniku* Lindego czy *Encyklopedii* Orgelbranda. Ale *Nowe Ateny* nadal czytamy przez pryzmat pseudodefinicji konia<sup>17</sup>.

Wydaje się, że w sukurs antagonistom Chmielowskiego przychodzi jego prowincjonalność. Gdyby nie pracował „na końcu świata” (Lwów podówczas był w istocie geograficznym środkiem Rzeczypospolitej), gdyby miał osobisty kontakt z przedstawicielami ówczesnych elit, zapewne jego krytycyzm wobec źródeł byłby większy. Prostomyślność człowieka czerpiącego wiedzę z książek czytanych „od deszczki do deszczki” mogła już w połowie XVIII wieku razić naiwnością, zwłaszcza tych, którzy mniej lub bardziej wyraźnie przeczuwali rozdziew między „słowami a rzeczami”. Tylko ten, kto *gros* swoich kontaktów z ludźmi budował na zasadzie *face to face*, a w związku z tym musiał przestrzegać tradycyjnych reguł organizujących kultury oralne, mógł każdy przekaz cyrograficzny odbierać w kategoriach prawdy ponadczasowej. Jeśli zatem osobista uczciwość była dla ks. Chmielowskiego podstawą poprawnych relacji międzyludzkich<sup>18</sup>, to powątpiewanie w dobrą wolę autorów ob-

---

*Profesora Piotra Kowalskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 199-206.

17 Fraza: „Koń, jaki jest, każdy widzi” to tylko fragment większego hasła, poświęconego znaczeniu konia w codziennym życiu dawnych i współczesnych ks. Chmielowskiemu Polaków.

18 Warto w tym kontekście spojrzeć na nowatorską inicjatywę edukacyjną, jaką była Szkoła Rycerska, założona przez Adama Czartoryskiego w kilka lat po śmierci autora *Nowych Aten*... Książę Komendant, autor *Katechizmu rycerskiego* przeznaczonego dla kadetów, bardzo silnie akcentuje wartość osobistej uczciwości człowieka wykształconego. Por.: E. Kosowska, E. Jaworski, „Świę-

darzonych autorytetem nie mieściło się w jego naukowej moralności. Ale taka postawa pod koniec wieku XVIII wyraźnie przestawała być atrakcyjna, a tym bardziej powszechna. Jej użyteczność widoczna była jeszcze na obszarach oddalonych od centrów i metropolii. Na prowincji, traktowanej jako synonim spokojnego życia, osobista uczciwość i wiara w dobre intencje sąsiadów i znajomych tworzyły podstawę poprawnych relacji międzyludzkich. Natomiast w centrach, zwłaszcza w wielkich miastach, w których kontrola społeczna nie obejmowała w takim samym stopniu wszystkich mieszkańców, prostoduszny prowincjusz narażony był na drwiny lub padał ofiarą rozmaitych oszustów<sup>19</sup>.

Osobista, a jednocześnie determinowana kulturowo uczciwość ks. Chmielowskiego, przeświadczona o wartości zgromadzonego księgozbioru oraz zawartych w nim informacji, po kilkudziesięciu latach skonfrontowana została z kąśliwością krytyków, przeświadczonych z kolei o potrzebie odsądzenia od czci i wiary każdego, kto mniej lub bardziej świadomie podtrzymywał konserwatyzm polskiej szlachty, obwinianej za utratę państwowości. Nie miało więc znaczenia, że praktycznie nikt, poza firlejowskim proboszczem, nie podejmował w Polsce w wieku XVIII inicjatywy wydania tak szeroko zakrojonej encyklopedii<sup>20</sup>, a pierwsze takie próby pojawiły się w kilkadziesiąt lat po *Nowych Atenach*... Istotne było przede wszystkim to, że inicjatywę wyprzedza-

---

*ta miłości kochanej Ojczyzny...*" *Honor i wstyd w polskiej myśli edukacyjnej*, [w:] E. Kosowska, G. Kurylenka, A. Gomółka (red.), *Wstyd w kulturze. Kolokwia polsko-białoruskie (2)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008, s. 131-146.

19 Niemniej w wieku XIX bycie „z prowincji” nie zawsze było kojarzone z prowincjonalizmem. Świętej pamięci prof. Julian Lewański przytaczał kiedyś w mojej obecności dwuznaczny anons, zamieszczony w którejś z warszawskich gazet, który brzmiał mniej więcej tak: „Wczoraj przybył do stolicy obywatel XY z prowincji i stanął w Hotelu Saskim. Uprasza się składać bilety wizytowe w godzinach od... do...”

20 Wydany w roku 1781 przez Michała Grölla dwutomowy *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, autorstwa Ignacego Krasickiego, zdobył uznanie i w roku 1830 został powtórnie wydany w sześciu tomach. Natomiast w pięć lat później bracia Glüksbergowie zapoczątkowali wydawanie encyklopedii redagowanej przez najwybitniejszych ówczesnych intelektualistów polskich. Inicjatywa upadła z powodu braku prenumeratorów.

jącą „nawet Francuzów” podjął prowincjonalny proboszcz, rzucając tym samym wyzwanie luminarzom ówczesnej nauki<sup>21</sup>.

Rodzi się pytanie, na ile ta opozycja między centrum a prowincją ma do dnia dzisiejszego wpływ na ocenę inicjatyw naukowych i artystycznych, powstających poza renomowanymi ośrodkami. Wydaje się, że „różnicowanie wewnętrzne” naszego rodzimego dyskursu naukowego jest nadal jakoś umocowane w dawnych podziałach terytorialnych. Fascynacja „francuszczyzną” to – od wieku XVIII – także urzeczzenie wiodącą rolę ośrodka centralnego i udaną skądinąd próbą narzucania prowincjom modnych, okresowo zmienianych, wzorów kulturowych. Taka hierarchia, strukturalnie wywodząca się z absolutyzmu oświeconego, została w Polsce pozornie zaakceptowana w różnych dziedzinach życia społecznego, z życiem artystycznym i naukowym włącznie. Dzisiaj stołeczne ośrodki badawcze, z reguły mocno zadłużone intelektualnie wobec centrów zagranicznych, silnie wspomagane scentralizowanym systemem grantów i dotacji, nie stanowią oczywistej przeciwwagi dla żyjącej własnym rytmem prowincji. To, co się dzieje poza wyrazistymi centrami, bywa jednak traktowane z pobłażliwym protekcjonalizmem, ale i swoistym zaciekawieniem. Ośrodki prowincjonalne, nawet dzisiaj, „nie nadążają”, a niekiedy wręcz nie chcą nadążać za najnowszymi, najczęściej importowanymi trendami epistemologicznymi. Natomiast niekiedy pojawiają się tam propozycje zmierzające do pogłębienia stanu wiedzy poprzez użycie metod, które ze stołecznej perspektywy wydają się *passé*. Autorzy tych propozycji z reguły nie biorą udziału w bieżącym, spektakularnym dyskursie, ich nazwiska pozostają w cieniu. W tym kręgu wyraźnie mieszczą się ci wszyscy, którzy próbują, niekiedy prostomyślnie, kontynuować badania esencjalistyczne, lub przynajmniej – nawet kosztem świadomych uproszczeń formalnych – odpowiadać na pytanie „co?”. Najczęściej oswojeni z nowymi trendami nie czynią z nich zasadniczego obiektu swoich badań, czekając (być może nie zawsze świadomie) na kolejny zwrot w humanistyce i przywrócenie do łask, na nowych rzecz jasna

---

21 Pod koniec stulecia warszawskie elity ciepło przyjęły eleganckie wydanie *Zbioru potrzebniejszych wiadomości*. Krasicki wiedział już zapewne, że rozumnemu człowiekowi „świata” opisywać nie wypada, ale wybrane informacje każdemu przydać się mogą.

warunkach, problematyki, od której rozpoczęli naukowe terminowanie, i która tak naprawdę nigdy nie przestała być dla nich ważna. Niekiedy wysuwają ważne poznawczo propozycje, które, nie nagłaśniane i pozbawione intelektualnego odzewu, giną w potopie sezonowych fajerwerków. Niestety, ani w centrum, ani poza nim, wartościowe intelektualnie inicjatywy nie trafiają się codziennie. Nierzadko i tu, i tam pojawia się pozorowanie pracy, nepotyzm i kumoterstwo. Jednakże już promocja nowych i ważnych propozycji niewątpliwie przynosi mniej spektakularne efekty, gdy rozpoczyna się na prowincji.

Badacze skupieni w silnych, chociaż pozastołecznych ośrodkach akademickich, posiadających dłuższą tradycję, chętniej włączają się w nurt reinterpretacyjny, wykorzystując w swoich poszukiwaniach inspiracje, płynące z niedokończonych projektów rodzimych poprzedników bądź współczesnych badaczy zagranicznych. Wzbogacają tym samym dyskurs humanistyczny o nowe sensory, powstające w wyniku konfrontacji różnych systemów językowych (i kulturowych) bądź różnych faz rozwojowych tego samego systemu. Młodsza generacja, sprawnie korzystająca z dostępu do mediów elektronicznych, w coraz wyższym stopniu śledzi światowe nowinki, włączając się w mocno sformalizowany nurt badań poddawanych zewnętrznym ocenom. I tu pojawia się problem: bez względu na to, czy podstawą takiej oceny będzie „lista filadelfijska” czy „indeks Hirscha” – jedno pozostaje bez zmiany: miara wartości pracy naukowej ustalana jest gdzieś daleko, w jakimś centrum, choćby to miało być Centrum Nauki Polskiej. Taka procedura sytuuje tym samym każdego, kto się jej poddaje, na pozycji intelektualnego prowincjusza. I daje pełną gwarancję, że w najbliższej przyszłości żaden ks. Chmielowski nie zakłóci nikomu dobrego samopoczucia przedstawiając efekt realizacji projektu, którego zakres i oryginalność rozsadzają obowiązujące standardy.

Prowincja jest w nas, gdy brakuje nam odwagi intelektualnej, by zerwać z iluzją naturalnej przewagi centrów, które usytuowano poza granicami naszego świata<sup>22</sup>. Ale pozostajemy prowincjuszami także i wówczas, gdy ten nasz mały świat uznajemy za *omfalos*.

---

<sup>22</sup> Może rację miał Józef Piłsudski twierdząc, że Polska jest jak obwarzanek: środek pusty, ale na obrzeżach trafia się czasem coś smakowitego. Przy czym, sam Marszałek do końca życia pielęgnował wileński akcent.

## Bibliografia

- Beaune O.R. de, *Les Provinces de la France*, La Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1913.
- Chrzanowski I., *Historia literatury niepodległej Polski (965–1795) z wypisami* [1908], Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971.
- Czartoryski A.K., *Katechizm rycerski*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 1993.
- Dąbrówka A., Geller E., *Słownik antonimów. 64 000 znaczeń przeciwstawnych i uzupełniających języka polskiego*, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1995.
- Encyklopedia powszechna Ultima Thule*, Michalski S. (red.), Wydawnictwo Ultima Thule, t. 2, Warszawa 1928, t. 3, Warszawa 1930.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des artes et métiers*, Paris 1751–1777, t. 1-33.
- Gloger Z., *Geografia historyczna ziem dawnej Polski*, Spółka Wydawnicza Polska, Kraków 1903.
- Grzybowski S., *Z dziejów popularyzacji nauki w czasach saskich*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria A, t. 7, Polska Akademia Nauk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Konarska K., Kowalski P. (red.), *Powodzie, plagi, życie i inne katastrofy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- Kosowska E., Jaworski E., „Święta miłości kochanej Ojczyzny...”. *Honor i wstyd w polskiej myśli edukacyjnej*, [w:] *Wstyd w kulturze. Kolokwia polsko-białoruskie (2)*, E. Kosowska, G. Kurylenka, A. Gomółka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.
- Kowalski P. (red.), *Mit, prawda, imaginacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.
- Krasicki I., *Zbiór potrzebniejszych wiadomości*, [1781], Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979.
- Kultura, pamięć i zapominanie. Księga poświęcona pamięci Profesora Piotra Kowalskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- Nowe Ateny, albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna, na różne tytuły iak na Classes podzielona, Mądrym dla memoryału, Idiotom dla Nauki, Politykom dla Praktyki, Melancholikom dla rozrywki erygowana...*

przez Xsiędza Benedykta Chmielowskiego, Dziekana Rohatyńskiego, Firlejowskiego, Podkamienieckiego Pasterza, cz. 1, Lwów 1745 (wyd. 2 – 1754); cz. 2 Lwów 1746 (wyd. 2 – 1756); cz. 3 Lwów 1754; cz. 4 Lwów 1756.

*Nowe Ateny albo akademia wszelkiej sciencyi pełna...* przez Xsiędza Benedykta Chmielowskiego, wybór i opracowanie tekstu: M. i J. Lipscy, tłum. łac. W. Zaryczny, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968.

Odrzywolska-Kidawa A., *Szlachecka prowincja połowy XVI w. – na przykładzie „Żywotu człowieka poczciwego Mikołaja Reja”*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*, Arboretum, Wrocław 2010.

*Parafiańszczyzna przez Leszka* [A.L.F. Dunin-Borkowski], [t. 1 Wrocław 1843, t. 2 Poznań 1849], Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1972.

Podraza A. E., *Europa, Galicja, regiony: pisma historyczne*, wyboru dokonał i opracował G. Nieć, Księgarnia Akademicka, Kraków 2006.

Rybicka-Nowacka H., *„Nowe Ateny” Benedykta Chmielowskiego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.

Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.







**Jerzy Nikitorowicz**

Uniwersytet w Białymstoku

## **KOSMOPOLITYZM W KONTEKŚCIE WIELOWYMIAROWEJ TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA POGRANICZA**

### **Abstract**

#### **Cosmopolitanism and multi-dimension identity of cultural borderland man**

The author draws attention to the distorted understanding of cosmopolitanism, commonly regarded as indifference towards own culture – tradition, and even its expression of contempt or scorn. Cosmopolitanism is still burden with reluctance, in contrast to patriotism, which is positively indexed. Yet the cosmos, as the core of the cosmopolitanism, is not only the world but also the order, in the sense of moral and social development.

The author believes that a man living in a cultural borderland, has a particular ability of creating over tribal, transnational and cosmopolitan identity, which combine layers of social and personal identity in a holistic system. In this context, the author points to the multidimensional nature of identity, starting from the family and familial, local, parish, regional, through national, state, into culturally integrated, intercultural, continental and planetary. To the above mentioned, an individual dimension overlaps them (biological, psychological, social, economic, intellectual, cultural, existential, etc.). As a result of the

research in culturally diverse families in the Białystok region and the research on youth from cultural border of Belorussia, Poland, Ukraine the author has developed the concept of the borderland man, which seems to be educationally important in the process of formation multicultural societies..

**Słowa kluczowe:** kosmopolityzm, tożsamość, człowiek pogranicza, kultura pogranicza

\*

Kiedy w roku 1995 powołałem Zakład Edukacji Międzykulturowej w Uniwersytecie w Białymstoku (obecnie Katedra Edukacji Międzykulturowej), następnie zorganizowałem cykliczne konferencje pod hasłem „Edukacja międzykulturowa” i określiłem treści do przedmiotu edukacja międzykulturowa” przyjąłem, że droga do uczestnictwa w kulturze europejskiej i planetarnej prowadzi poprzez przeżycie własnej tożsamości, komunikację z innymi i w toku tej komunikacji do wzajemnego wzbogacania kulturowego. W ramach zajęć z edukacji międzykulturowej prezentujemy własne dziedzictwo kulturowe, zapoznajemy się z innymi kulturami i wymieniamy doświadczenia z przedstawicielami różnych grup kulturowych. Nauczyciele i wychowawcy przedszkoli, szkół, instytucji opiekuńczo-wychowawczych, kulturalnych, organizacji i stowarzyszeń, przygotowują programy edukacyjne związane z kulturą rodzinno-familijną, lokalną, regionalną i wielokulturową, odmiennością wyznaniową, religijną, językową, etniczną. W efekcie zauważają i wskazują, że w procesie kształtowania tożsamości wzbogacamy się wzajemnie, kreując świadomość człowieka pogranicza różnych kultur.

Zakładając, że podstawową cechą ludzkiej egzystencji jest bycie w związku z innymi, istotne znaczenie przypisujemy potrzebie ich zauważania, odkrywania, otwarcia na nich, zbliżenia, poznania, zrozumienia, wymiany wartości oraz bezpośredniego doświadczania i współpracy, dzięki czemu osiągamy lepsze rozumienie siebie. „Przeżywając obecność Ty, ja staję się zdolne – jakby na zasadzie rezonansu – do głębokiego odczucia samego siebie, swojej własnej jaźni; pełne i rze-

czywiste przeżywanie własnego życia staje się możliwe dopiero z chwilą wejścia w relacje z Ty<sup>1</sup>. Nie sposób w takim ujęciu nie zauważyć koncepcji **symbolicznego interakcjonizmu**, w której to przyjmuje się, że jednostka kształtuje swoją tożsamość poprzez odniesienia do grupy, której jest członkiem. George Mead wskazywał na tożsamość jako sprzężenie dwóch postaci Ja – **Ja interakcyjnego – przedmiotowego oraz Ja podmiotowego – subiektywnego**. Te postaci Ja wykształcają się w procesie dialogu – zewnętrznego i wewnętrznego.

Przyjmując, że teoria interpretuje rzeczywistość, a ta z kolei odzwierciedla się w teorii, uważam, że problemem współczesnego świata jest poszukiwanie sposobów komunikacji między kulturami, korzystanie wzajemne z dorobku kultur, które funkcjonują na określonym terytorium i wchodzi z sobą w bezpośredni lub pośredni kontakt. Chciałbym podkreślić, że komunikacja międzykulturowa zakłada już w samej swej etymologii istnienie odmiennych kulturowo grup, zauważanie i poznawanie się, porozumienie i współpracę, jak też zdążanie do wypracowania paradygmatu współistnienia. W tym kontekście główne tezy w badaniach międzykulturowych dotyczą otwartości na kontakt z inną kulturą, gdyż tylko interakcje międzykulturowe pozwalają na pełne zrozumienie własnej kultury, swojego miejsca i obowiązku wobec niej, umożliwiając tym samym jej rozwój i doskonalenie. Człowiek i jego kultura najlepiej bowiem egzystują w sytuacji zróżnicowania i ustawicznego spotykania się z innym człowiekiem i jego kulturą, gdyż tylko w takich warunkach mogą się rozwijać, przejawiać twórczość i innowacyjność. Stąd w badaniach międzykulturowych odwołujemy się do zasad demokratycznego ładu i równych praw, do pluralizmu, do koncepcji relatywizmu kulturowego, akcentujemy i podkreślamy wartość każdej kultury, potrzebę prowadzenia polityki wielokulturowości zmierzającej ku społeczeństwu wielokulturowemu, konstruujemy i prowadzimy programy wielokulturowe, które pozwalają utrzymywać i kultywować tradycje, jak też uczyć prowadzenia dialogu, minimalizować konflikty etniczne, niwelować stereotypy i uprzedzenia.

---

<sup>1</sup> M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 93.

Dotychczasowe doświadczenia w zakresie analiz i badań nad międzykulturowością coraz bardziej upewniają nas w tym, że szczególnie istotną obecnie potrzebą, w nowych warunkach wielokulturowego świata, wobec nowych doświadczeń zgromadzonych w wyniku badań międzykulturowych, jest **rewitalizacja pojęcia kosmopolityzmu** oraz **holistyczne postrzeganie wielowymiarowości kształtującej się ustawicznie tożsamości społecznej i osobowej**. Pojęcie „kosmos”, jako rdzeń kosmopolityzmu, oznacza nie tylko świat, ale i ład, porządek, w znaczeniu moralnym i społecznym. Ten ład rozumiem tak, że każdy człowiek jest związany powinnościami i obowiązkami wobec różnych grup i środowisk koncentrycznie poczynając od rodziny, najbliższej wspólnoty parafialnej i lokalnej, poprzez regionalną, do narodu, obywatelstwa kraju i dalej odpowiednio kontynentu i świata, nie przestając być członkiem wcześniejszych wspólnot. W tym kontekście wskazują na wielowymiarowość tożsamości społecznej i kulturowej, a w wielokulturowym świecie, który umożliwia ustawiczne doświadczanie innych kultur, każdy uczestniczy w procesie kształtowania się tożsamości wielowymiarowej i ma możliwość stawania się człowiekiem pogranicza kultur<sup>2</sup>.

Traktując kategorię pogranicza jako metaforę o szczególnej swoistości związanej z istnieniem granicy dzielącej i jednocześnie integrującej poprzez łatwość zapożyczeń, wymiany i porozumienia, zauważam w nim istotną moc kształtowania się wielowymiarowej tożsamości człowieka. Pogranicze mobilizuje do twórczości, inicjatyw, ustawicznych wyborów, stwarza większe szanse i możliwości stawania się wielowymiarowym społecznie, poczynając od tożsamości rodzinno-familijnej, lokalno-parafialnej, regionalnej, poprzez narodową, państwową ku kontynentalnej i światowej. Pogranicze, jak podkreśliła Antonina Kłoskowska, jest „nie tylko przestrzenią społeczną, ale także społeczną sytuacją, historycznie zmienną”<sup>3</sup>.

Lew Semenovic Wygotskij wskazywał – „każda wyższa funkcja psychiczna, zanim stanie się wewnętrzną funkcją psychiczną, wcześniej była społeczną relacją między dwojgiem ludzi. (...) Wszystkie

---

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat: J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

<sup>3</sup> A. Kłoskowska, *Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 1995, nr 3, s. 19.

funkcje psychiczne są zinternalizowanymi relacjami społecznymi”<sup>4</sup>. **Genetyczne prawo rozwoju kulturowego Wygotskiego** zostało sformułowane następująco: „w kulturowym rozwoju dziecka każda funkcja pojawia się na scenie dwukrotnie, to znaczy, na dwóch planach. Najpierw pojawia się na planie społecznym, a następnie na planie psychologicznym. Najpierw wśród ludzi jako kategoria interpsychiczna, a następnie wewnątrz dziecka jako kategoria intrapsychiczna. To samo stosuje się w przypadku uwagi wolicjonalnej, pamięci logicznej, tworzenia pojęć i rozwoju czynności wolicjonalnych”<sup>5</sup>.

Uważam, że w dzisiejszej dobie właśnie istotnym problemem jest „plan społeczny” kreowania tożsamości, czyli identyfikacja z własną grupą etniczną lub narodową (**patriotyzm narodowy**), więzi z państwem, w obrębie którego funkcjonuje grupa etniczno-narodowa (**patriotyzm państwowy**), więzi z kulturą, cywilizacją europejską powstałą w przypadku naszego kontynentu na bazie judaizmu, chrześcijaństwa, kultury i filozofii greckiej oraz prawa rzymskiego (**patriotyzm cywilizacyjny, europejski**). Podobnie możemy wskazywać na obywatelstwo, które oznacza przynależność narodową, państwową, a także ponadnarodową, przejście od tradycji pochodzenia, od wspólnoty plemiennej, wspólnoty zintegrowanej terytorium, językiem, dziedzictwem przodków, do wspólnoty prawno-polityczno-kulturowej. W tym kontekście powyższego **kosmopolityzm byłby ideą równej życzliwości dla wszelkich ojczyzn**, której podstawą byłyby więzi z pierwszą małą ojczyzną i zakorzenienie w niej. Kłoskowska zwraca uwagę na uniwersalizm stoickiego kosmopolityzmu jako obiektywizm reguł moralnych, powszechną ich obowiązywalność, na tradycję stoickiej idei kosmopolityzmu jako szerokiego otwarcia polis i na oświeceniową, Wolterowską ideę życzliwości na rzecz najszerzych związków<sup>6</sup>.

Sądzę, że współczesne spojrzenie na kosmopolityzm może być skutecznym sposobem na rozwiązywanie narodowych dylematów Swój – Obcy, na jednoczesne bycie, na przykład Litwinem i Polakiem,

---

<sup>4</sup> Cyt. za: N. Veresov, *Rozwój kulturowy rozumiany w kategoriach dramatu. Brakujące ogniwo czy ukryte przesłanie L. S. Wygotskiego?*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2009, nr 1(45), s. 48.

<sup>5</sup> Tamże, s. 49.

<sup>6</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 276

Ślązakiem i Polakiem, Żydem i Polakiem, na problem wielokrotnego przypisania w historii, wspólnych losów, migracji. Obecnie coraz częściej przedmiot odniesienia wychodzi poza naturalnie daną ojczyznę i może być nim coraz częściej cały świat z jednoczesnym zachowaniem więzi z dziedzictwem przodków. Stąd pragnę zwrócić uwagę na wypaczone rozumienie kosmopolityzmu w funkcjonującej epoce państw narodowych, traktowanie kosmopolityzmu jako obojętności wobec własnej kultury – tradycji, a nawet jej lekceważenie czy wyrażanie pogardy. Kosmopolityzm wydaje się być obciążony niechęcią w przeciwieństwie do patriotyzmu, który waloryzowany jest pozytywnie. Poza tym łączony jest z nihilizmem, liberalizmem, relatywizmem, a przecież kształtował się w starożytności, przełamując antagonizmy społeczne, polityczne, dyskryminację rasową, zrywał z podziałem na wyższych i niższych, poczuciem wyższości i pogardą dla obcych. Zwracał się przeciw niewolnictwu, które było uważane za naturalny element stosunków społecznych. Już w starożytności wskazywano, że każdy jest zrodzony z tych samych nasion, z tego samego korzysta nieba, tak samo oddycha, tak samo żyje i tak samo umiera.

Z pewnością niewielu jest orędowników uniwersalizacji wszystkiego, jednakże wielu jest takich, którzy oczekują czytelnego świata, respektowania praw człowieka, bez szczególnego wysiłku dekodowania symboli innych kultur. Takich ludzi opatruje się niesłusznie etykietką kosmopolitów, która w czasach Oświecenia nie była pejoratywna. Określano tym mianem człowieka, który nie rezygnując z przynależności do pierwszej ojczyzny, nie czuł się obco wśród innych, gdyż nie miał wobec nich uprzedzeń. Jan Jakub Rousseau pisał o takich ludziach z szacunkiem i sympatią jako o duszach wielkich, przekraczających urojone przegrody między narodami. Hugo Kołłątaj, który także uchodziłby za orędownika kosmopolityzmu, pisał, że w każdym kraju znajdziemy ojczyznę (konstytucję, prawa, tę samą miarę, wagę, monetę) i żadnego kraju zwyczajnie nie będą obce, tylko mowę i klimat znajdziemy inne<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> H. Kołłątaj, *Wybór pism politycznych*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1952.

Uważam, że na bazie idei kosmopolityzmu można kreować wielowymiarowość tożsamości społecznej i tożsamości jednostkowej, uświadomić konieczność uczenia się i nauczania się życia w wielu wymiarach społecznych (rodzinnym, lokalnym, parafialnym, regionalnym, narodowym, kontynentalnym, planetarnym), układania się i uzupełniania wzajemnego tych warstw koncyliacyjnie w połączeniu z wieloma wymiarami kreowania się tożsamości jednostkowej (wymiar biologiczny, psychiczny, intelektualny, społeczny, egzystencjalny, ekonomiczny, kulturowy, religijny)<sup>8</sup>. Jeżeli wcześniej tożsamość nie była obciążeniem, to obecnie jest ze względu na możliwość utraty, ustawicznych zmian i negocjowania, modyfikacji, fragmentaryzacji. Zbiorowo i indywidualnie oskarżamy się, walczymy i zwalczamy, tak jakbyśmy przebywali w otwartym zwierzyńcu, w którym nie ma zabezpieczeń etyczno-moralnych, autorytetów, norm i zasad poruszania się, określonej aksjologii i teleologii.

W literaturze przedmiotu występuje wiele perspektyw postrzegania tożsamości (między innymi tradycyjna i ewolucjonistyczna, fenomenologiczna, poznawcza). Wydaje się dominować orientacja „stawania się”, niepowtarzalności, autorefleksji, systemu zmieniającej się samowiedzy. W pracach Katedry Edukacji Międzykulturowej koncentrujemy się na ujęciu ewolucjonistycznym, traktując tożsamość jako proces otwarty, jako ciągłe, ustawiczne stawanie się w procesie interakcji i doświadczania społecznej rzeczywistości, które jest częstokroć trudne i bolesne, narażone na porażki. Człowieka postrzegamy i analizujemy wielowymiarowo. Zauważamy i wyodrębniamy „ja” **biologiczne** (problemy mody i chorób cywilizacyjnych, między innymi anoreksja i bulimia), **materialne**, czyli dobra kultury materialnej i niebezpieczny, zwodniczy konsumeryzm, „ja” **społeczne**, związane z rolami i funkcjonowaniem w układach i strukturach społecznych oraz dylematami marginalizacji i stygmatyzacji, „ja” **psychiczne**, związane z potrzebami, odczuciami, emocjami, aspiracjami, problemami niezaspokojania, prowadzącymi do stanów frustracji i depresji, jak też „ja” **kulturowe**,

<sup>8</sup> Szerzej na ten temat: J. Szczepański, *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1981, s. 26-68.

związane ze sferą przynależności religijnej, etnicznej, narodowej i wielu innych, „ja” **intelektualne, egzystencjalne**. To pozwala na „pisanie” złożonych autocharakterystyk, jak też produkuje wiele lęków powodujących odraczenie tożsamościowe, dezorientację i zagubienie tożsamościowe.

W przeszłości dominowały jasne typy tożsamości, matryce tożsamościowe. W czasie wojny był to typ patrioty, który ryzykował swoje życie dla obrony ojczyzny, w czasach pokoju lub rozbudowy był to typ pracownika–robotnika, społecznika. W innych okresach można zauważyć typ biurokraty, romantyka, pozytywisty. Obecnie coraz trudniej wskazać na określony typ tożsamości (występują wszystkie), gdyż kształtowanie tożsamości człowieka współczesnego stało się procesem niekończącym się, dynamicznym, nieprzewidywalnym, zmiennym kontekstualnie. Życie społeczne to ciąg epizodycznych interakcji, w których znikają jedne tożsamości i pojawiają się kolejne, jak wskazywał Marek Karłowski<sup>9</sup>. Epizodyczna natura świata społecznego powoduje epizodyczność i zmienność tożsamości, jak też wielowymiarowość i dynamikę. W tym procesie zawsze będzie istniał problem konieczności wyboru, ryzyka i odpowiedzialności za wybór, dotyczący z jednej strony świadomej obrony tradycji swojej grupy – dziedzictwa kulturowego, z drugiej zaś —korzystania z wielu ofert mezoświata i makroświata, z możliwością swobodnego prowadzenia życia, swobodnych wyborów. Istotą jest to, jak rozwiązujemy konflikty i sprzeczności, jak sobie z tym radzimy, jak korzystamy ze swobody wyborów, czy stajemy w wietrze myśli, jak mówiła Hannah Arendt<sup>10</sup>, czy w myśleniu jesteśmy otwarci na nowe problemy i nowe rozwiązania. Barbara Skarga wskazywała, że starożytni Grecy łączyli myślenie z troską o własną doskonałość i w tym niezbędny był dialog jako nieskończona rozmowa z sobą samym, ale przede wszystkim równoległe z innymi, gdy pragnie się coś zrozumieć i odnaleźć sens. Stąd w swojej ostatniej pracy zadaje bardzo ważne w kontekście kreowania tożsamości otwarte pytania:

- dlaczego człowiek, będąc zwierzęciem myślącym, nie jest zarazem pięknym zwierzęciem?

---

<sup>9</sup> M. Karłowski, *Epizody i tożsamość*, „Kultura i Społeczeństwo” 1996, nr 4, s. 85.

<sup>10</sup> H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.



- dlaczego demokracja tak często prowadzi przez niszczące ją kryzysy?
- dlaczego myślenie budujące duchowość Europy tak często krzepnie, zamiera, zwija się, instrumentalizuje, stając się przyczyną nieszczęść i kryzysów?<sup>11</sup>

Uważam, że pogranicze kultur stwarza żyjącym tam mieszkańcom szansę, przedstawiając bogatsze oferty i możliwości wyboru, a kultura pogranicza stawia trudne zadania kształtowania, przygotowywania do wyborów i wspólnego budowania. Z pewnością fenomenem wieku XXI staje się powrót do więzi i resentymentów etnicznych, a nawet plemiennych (na przykład Ukraina, Białoruś, Litwa). Zauważam, że w tych krajach coraz wyraźniej odżywa „zła pamięć” Kresów Wschodnich. W Polsce także funkcjonuje nieprzerwanie mit Kresów Wschodnich, jednak głównie w kontekście podejmowania prób rewitalizacji „dobrej pamięci” w tym zakresie. Współczesnym problemem jest jednak to, że ten mit obecnie nie łączy naszych narodów, tak jak to było w warunkach panowania ZSRR. Wówczas byliśmy zintegrowani wobec wspólnego hegemonu i podejmowaliśmy wspólne działania mające na celu odzyskanie niezależności i pełnej suwerenności. Po upadku wielkiego imperium w 1991 roku polityczne elity Litwy, Ukrainy, Czech, Słowacji, a także Białorusi stanęły przed wyzwaniem przeobrażenia się w niepodległe państwa i kreowania nowej tożsamości zbiorowej, odmiennej od radzieckiej i jednocześnie jednoczącej społeczeństwa o zróżnicowanej historii, języku, religii, kulturze, losach, przeżyciach. W tym kontekście wydaje się być zasadna teza, że za czasów ZSRR Litwini, Ukraińcy, Białorusini, Czesi, Słowacy, Polacy wspólnie myśleli o przyszłości swoich krajów i wydawali się być zintegrowani i zdeterminowani dążeniem ku niezależności i niepodległości. Kiedy jednak tak się stało, każdy z wymienionych narodów, zaczął kształtować tożsamość w opozycji do drugiego, a polskość stała się problemem i zaczęła odżywać nacjonalistyczna niechęć do Polski, która była niejednokrotnie mentorem, liderem, inspiratorem przemian ukierunkowujących dążanie ku samodzielności wymienionych narodów. Obecnie powstają

---

<sup>11</sup> B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007.

i tworzą się obawy i lęki, jakby miało dojść do Rzeczypospolitej wielu narodów powtórnie. W tym kontekście na Litwie, Białorusi czy Ukrainie odżywa „zła pamięć” Kresów Wschodnich, narastają nacjonalizmy, nieporozumienia i konflikty w zakresie szacunku do podstawowych wartości kreujących tożsamość narodową i poszukiwanie wspólnego dziedzictwa kulturowego.

Należy także zauważyć drugą stronę fenomenu XXI wieku, czyli świat zdominowany przez ponadnarodowe korporacje i skomputeryzowane sieci informatyczne, w którym celem i wartością staje się konsumpcja, funkcjonowanie poza ojczyzną, rezygnacja z tradycyjnego patriotyzmu na rzecz szeroko rozumianego obywatelstwa i kosmopolityzmu. W tym kontekście pojawia się problem godzenia powyższego z więziami i resentymentami etnicznymi. Pogranicze narodów słowiańskich i z tym związana historia kresów, będąc strefą przejściową między dwoma lub więcej narodami, gdzie zachodziły kontakty społeczne i kulturowe, stało się miejscem intensywnych wpływów i wzajemnego przenikania się zjawisk kulturowych sąsiadujących ze sobą narodów. Przestrzeń geograficzna i społeczna, długotrwałość wzajemnego sąsiedztwa i w konsekwencji wzajemne zapożyczenia kreowały człowieka pogranicza. W wyniku prowadzonych badań w rodzinach zróżnicowanych kulturowo na Białostocczyźnie i nad młodzieżą pogranicza kulturowego Białorusi, Polski, Ukrainy wypracowałem **konceptę człowieka pogranicza**, która jest istotna edukacyjnie w procesie kształtowania się społeczeństw wielokulturowych<sup>12</sup>. Wyodrębniając typologię rodzin w kontekście socjalizacji i wychowania rodzinnego (typ socjalizujący i wychowujący etnocentrycznie, dualistycznie, nieukierunkowany, asymilacyjny) zauważyłem, że w procesie przekazu kulturowego na pograniczu kultur powstają specyficzne warunki i mechanizmy socjalizujące i wychowujące człowieka pogranicza. Funkcjonowanie w zróżnicowanym kulturowo środowisku sprawia, że przyjmujemy charakterystyczny styl życia, czerpiąc więcej niż z jednego źródła kultury, przyswajając

---

12 J. Nikitorowicz, *Socjalizacja i wychowanie w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie rodzinach Białostocczyzny*, Wydawnictwo Filii UW w Białymstoku, Białystok 1992; tenże, *Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi i Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości*, Trans Humana, Białystok 2000.

mniej lub bardziej świadomie różne wartości, bezpośrednio doświadczając innej kultury i wchodząc w bezpośrednie interakcje z jej reprezentantami. Posiadając możliwość korzystania z własnego dziedzictwa kulturowego, bez ograniczeń w tym zakresie, człowiek pogranicza dysponuje także szczególnymi możliwościami i ma szanse rozwojowe w procesie kształtowania tożsamości poprzez wybór elementów z innej kultury i włączanie ich, a także integrowanie z własnymi elementami i w efekcie tworzenie własnego systemu, często mało spójnego, rozproszonego, a nawet rozszczępionego. Sytuacja pogranicza dynamizuje ten proces, pozwala na odkrywanie i kształtowanie motywacji do coraz to bogatszych form wyrażania swojej osobowości w układach z innymi i ich kulturą. Człowiek pogranicza jest zatem osobą dokonującą ustawicznych zmian i modyfikacji w sobie, ustawicznie wychodzącą lub funkcjonującą nieustannie na pograniczu świadomościowym, podejmującą próby empatycznego widzenia i interpretowania kultury dominującej. Człowiek pogranicza posiada więc większe możliwości poznawcze, podejmuje wyzwania zrozumienia i porozumienia z innymi, ich racjami i zachowaniami, wobec czego uczy się akceptacji, szacunku dla odmienności, życzliwości, tolerancji i otwartości. Nie kieruje się lękiem, gdyż nadając wartość swojej kulturze wykreował nowy typ tożsamości wielopłaszczyznowej, którą stanowią ukształtowane warstwy.

Człowiek pogranicza uczestniczy w niekończącym się procesie komunikacji, w przejściu od monologu do dialogu kultur, od dominacji stereotypów i uprzedzeń do wzajemnego zrozumienia, negocjacji i dbałości o **wspólny spadek kultury pogranicza**<sup>13</sup>. Na bazie wartości własnej kultury tworzy się więc ze wspólnym dorobkiem i dziedzictwem kulturowym, gdyż życie w kulturze mierzy się zdolnością bycia „pogranicznego”, na „progu”, wobec granicy, która stawia przed nami problem: gdzie, jak i dlaczego warto być<sup>14</sup>. Wzrastanie i tworzenie odbywa się od wymiaru własnego, niepowtarzalnego świata ojczyzny prywatnej, grupy rodzinnej, lokalnej, językowej, wyznaniowej, parafialnej, etnicznej, regionalnej aż do narodowej, europejskiej i światowej. Życie wobec

---

13 J. Nikitorowicz, *Pogranicze, Tożsamość, Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995.

14 L. Witkowski, *W stronę edukacji (dla) pogranicza (pedagogiczne „Bachtinalia”)*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 52.

konieczności pokonywania tych pograniczy, życie na skrzyżowaniach kultur, pozwala wykraczać poza obszar uwarunkowany osiadłością i zasiedziałością, gdyż usytuowanie terytorialne uruchamia skale porównawcze, które działają jako ważne prorozwojowo bodźce. W efekcie może mieć miejsce dwuwartościowość stanów uczuciowych wobec „swoich” i „obcych”, niemożność jednoznacznej samoidentyfikacji.

Anna Szyfer, analizując mieszkańców pogranicza z różnych regionów pogranicza kulturowego, prezentując typologie z tego zakresu, przedstawia własną typologię sylwetek ludzi pogranicza. Zauważa i zwraca szczególną uwagę na typ aktywny, który charakteryzuje się podobnymi cechami, tak jak człowiek pogranicza, w przypadku moich badań. Jest to aktywność prowadząca do akceptacji inności i postaw otwartości na inność grup żyjących w danej zbiorowości terytorialnej i prezentujących inne światy kulturowe. Aktywność ta prowadzi także do przyzwolenia na zapożyczanie, czemu towarzyszy refleksja i tolerancja. Aktywność związana jest z czynnikiem wykształcenia, co powoduje funkcjonowanie w organizacjach i stowarzyszeniach regionalnych. Poza tym, typ aktywny człowieka pogranicza charakteryzuje się wychodzeniem poza krąg uprzedzeń i schematów, podejmowaniem nowych, niekonwencjonalnych rozwiązań, nie rezygnując z zachowania własnej kultury, co sprzyja uznaniu inności wokół siebie i współpracy z innymi<sup>15</sup>.

Andrzej Sadowski podkreśla nieuchronność przenikania wzorców kulturowych i kształtowanie się specyficznego typu człowieka. Zauważa, że duża część mieszkańców wschodniego pogranicza Polski wywodzi się ze wsi, a więc często uważa się po prostu za miejscowych. Człowiek pogranicza jest więc niepewny swojej tożsamości i podatny na wpływy, często musi wybierać między wykluczającymi się grupami<sup>16</sup>. Jest „inny” „człowiek pogranicza nie ma i nie może mieć jednoznacznej tożsamości. Zawsze będzie «nie taki», zawsze «pomędzy» (...)”<sup>17</sup>.

15 Szerzej na ten temat A. Szyfer, *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2005.

16 A. Sadowski, *Pogranicze polsko-białoruskie*, Trans Humana, Białystok 1995, s. 39-42, 46-47.

17 M. Kowalska, *Ni pies, ni wydra: człowiek pogranicza*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Wydział Historyczno-Socjologiczny UwB, Instytut Socjologii, Białystok 2004, s. 41.

Można wskazać na wielu **ludzi pogranicza**, autorytety, których tożsamość kształtowała się w obrębie dwu lub większej liczby kultur na przykład Czesław Miłosz, Witold Gombrowicz, Teodor Parnicki, Isaac Bashevis Singer. Miłosz urodził się jako poddany carskiej Rosji, gdy Polski i Litwy nie było na mapie Europy. Zawsze przyznawał się do dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego, w którym żyli ludzie różnych narodowości i wyznań. Był w konflikcie z endecką konserwatywną Polską za jej stosunek do mniejszości i agresywny klerykalizm. Przeciwstawiał się naszej narodowej megalomanii, zmagając się z narodowo-konserwatywnym nurtem Kościoła. Podkreślał, że jego ojczyzną jest język – język polski. Można powiedzieć, że Miłosz to obywatel świata; na Litwie są środowiska, które uważają go za poetę litewskiego piszącego po polsku, a w USA jest uważany za jednego z najwybitniejszych poetów amerykańskich. W Krasnogrudzie, gdzie mieszkała rodzina matki Miłosza, odbudowywano dwór z XIX wieku. W nim to, niegdyś należącym do ciotek poety, 30 czerwca 2011 roku, w setną rocznicę urodzin Miłosza, otwarto **Międzynarodowe Centrum Dialogu**. Będzie ono służyć działalności międzykulturowej, idei budowania mostów, niwelowania dogmatów, stereotypów, otwierania umysłów.

Sądzę, że nam jest łatwo zrozumieć, dlaczego nasz wieszcz narodowy w pierwszej połowie XIX wieku przywoływał w poemacie *Pan Tadeusz* swoją małą ojczyznę – Litwę, Ojczyznę. Można uważać się za Litwina w kontekście kulturowo-obyczajowym (etnograficznym), a za Polaka w sensie narodowym, jednakże Ślązak czy Poznaniak byłiby już dość dalekimi krewnymi. Europejczykowi zaś trudno jest zrozumieć, że Mickiewicz, który słabo znał etniczną Polskę, w rzeczywistości tylko jej poznański skrawek, a nigdy nie był w Warszawie, Krakowie, Toruniu, Lublinie czy Częstochowie, powszechnie jest uznawany za uosobienie polskości. Z kolei Janusz Korczak, wierząc w przyjaźń i pokój między narodami, wyznaniem i rasami, czując się jednocześnie Żydem i Polakiem, doświadczał wykluczania ze wspólnoty narodowej przez rasizm endecki, któremu także przeciwstawiał się Miłosz. Z kolei Juliusz Słowacki, pozostając człowiekiem pochodzącym ze wschodnich ziem Rzeczypospolitej już jako Europejczyk, wojażer, stale powracał do ukraińskich i litewskich tematów, na przykład w dramatach *Sen srebrny Salomei*, *Ksiądz Marek*. Sądzę, że trudno w naszej kulturze

o człowieka, który łączyłby doświadczenia bycia człowiekiem Wschodu, Wielkiego Księstwa Litewskiego i Ukrainy z doświadczeniem bycia Europejczykiem. Jestem przekonany, że to reprezentant nowoczesnego polskiego patriotyzmu, który nie wyklucza aspiracji innych narodów zamieszkujących ziemię Rzeczypospolitej: Białorusinów, Ukraińców, Litwinów, Żydów. Właśnie nim poświęcił dramat *Książd Marek*, gdzie równorzędnym wobec tytułowego księdza bohaterem jest Żydówka Judyta. Patriotyzm rozumiał jako niezależność od..., dystans od bieżącej polityki, od ograniczeń wolności osobistej i twórczej, przymusu bycia za wszelką cenę.

Jeszcze bliższy nam przykład to Ludwik Zamenhof, który dążył do takiej konstrukcji świata, w którym każdy naród znajdzie miejsce wśród innych narodów, bez konieczności rezygnacji z własnej tożsamości. Lata dzieciństwa, konflikty, międzyetniczna nienawiść, problemy grup mniejszościowych utkwily mu tak w pamięci, że szukał dróg ich rozwiązania. Żył w epoce wielkich imperiów, w której odradzały i rodziły się narody, a Żydzi podzieleni językami, zwyczajami, rozdarci między asymilacją a syjonizmem, szukali zdefiniowania siebie i swojego narodu w nowej rzeczywistości. Pisał: „Miejsce moich urodzin zdeteterminowało całą moją przyszłość. Białystok zamieszkiwali Rosjanie, Polacy, Niemcy i Żydzi. Wszyscy oni rozmawiali innymi językami i byli do siebie wrogo nastawieni. W takim mieście, bardziej niż gdzie indziej, wrażliwa natura czuje ciężar nieszczęść spowodowanych różnorodnością językową. Na każdym kroku przekonywałem się, że różność języków jest jednym, a przynajmniej głównym powodem, który dzieli ludzkość i rozdziera ją na nieprzyjacielskie obozy. Wychowano mnie na idealistę, uczono mnie, że wszyscy są dla mnie braćmi, a przecież na każdej ulicy, na każdym podwórku, z każdym krokiem czułem, że nie ma braci, są jedynie Rosjanie, Polacy, Niemcy, Żydzi i inni”<sup>18</sup>. Haskala proponowała odrodzenie kulturowe i społeczne Żydów poprzez rozwój nauki, reformę szkolnictwa, naukę języków krajów zamieszkiwania, zbliżenie do kultur innych narodów, gdzie Żydzi żyli w diasporze. Można powiedzieć, że Zamenhof był dzieckiem Haskali, gdyż w domu

---

<sup>18</sup> W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 212.

rodziców, a następnie w jego domu panował duch laicki, tolerancyjny, kosmopolityczny, przeciwstawiający się nacjonalizmowi i fanatyzmowi. Zamenhof akceptował prąd umysłowy Haskali, jednak nie godził się na asymilację Żydów, uważając, że w jej wyniku następuje rozpad więzi pomiędzy inteligencją żydowską, która wtapia się w inne narody – państwa i pozostawia na marginesie mniej wykształconych i niewykształconych „braci”, którzy izolowali się od świata i byli przez innych izolowani (chasydyzm). Uważał, że to nie rozwiąże sprawy, podobnie jak ruch syjonistyczny, którego idee były mu bliskie. Stąd wysiłki skierował ku beznarodowej neutralnej idei.

Jak podkreśla Walter Żelazny<sup>19</sup>, filozofią, jaką się kierował Zamenhof była zmodyfikowana zasada wywiedziona od Hilea, że miłość do bliźniego jest jedyną nauką religii. Tak więc nie Bóg jest centrum wszechświata, lecz człowiek ze swą miłością. W tej filozofii odnajduje on naturalne dopełnienie ideowe dla rozpowszechnienia esperanta. Tworzeniu języka esperanto towarzyszyła od początku idea sprawiedliwości etnicznej i językowej, którą ujął w teorię nazwaną – homaranismo (hom – człowiek, ar – zbiorowość, ism – ideologia, doktryna). Wskazywał w niej, że możliwe jest dążenie do absolutnej sprawiedliwości i równości między ludami. Nie wykorzeniając człowieka z jego ojczyzny, z jego języka i religii, można pokonać wszelkie sprzeczności swego narodowo-religijnego podłoża i porozumieć się z wszystkimi ludźmi na neutralnie ludzkim fundamencie, według zasady braterstwa, równości i sprawiedliwości. Przejmując racjonalność Oświecenia i koncepcje praw człowieka, odrzucił dogmat dotyczący organizowania ładu społecznego w ramach państw narodowych. Uważał, że ślepa służba narodowi przeradza się w szowinizm. Zrozumiawszy, że nie uda się połączyć żydowskich dążeń religijnych i narodowych, że trzeba będzie dokonywać trudnych wyborów, proponuje wzniesienie się ponad owe trudne wybory tak, aby nie stanowiły one źródła konfliktów. Uznając, że nie da się wskrzesić dla wszystkich Żydów hebrajskiego, wiedząc, że jidysz będzie językiem Żydów aszkenazyjskich, wystąpił z projektem języka esperanto. Zamenhof przyjął, że esperanto może połączyć wszystkich Żydów, jak też całą ludzkość. Neutralny język, jakim będzie posługiwa-

---

<sup>19</sup> Tamże, s. 212-213.

ła się ludzkość spowoduje, że przynależność narodowa i religijna nie będzie wywoływać konfliktów.

\*

W kontekście powyższego, **kultura pogranicza** stawia przed współczesnym człowiekiem trudne zadania kształtowania, przygotowywania do wyborów i wspólnego „budowania” rzeczywistości z zachowaniem szacunku i uznania dla odmienności partnerów biorących udział w tym procesie. Życie w warunkach pogranicza, dokonujące się na zasadzie wspierania jej samorozwoju, wychodzenia poza dostarczalne wzorce, uwalnia jednostkę z uprzedmiotowienia i podporządkowania kulturze dominującej. Tożsamość człowieka pogranicza staje się w procesie, wraz z jego rozwojem indywidualnym i na bazie uznawanej i akceptowanej ojczyzny prywatnej, regionalnej, narodowej, państwowej w kontekście specyfiki kultury na danym terytorium, z określonymi treściami kulturowymi na stykowym lub przejściowym pograniczu. W efekcie zmierza ku kosmopolityzmowi, gdzie ojczyzną jest cały świat, co nie oznacza oderwania się od kultury rodzimej, własnego narodu czy państwa.

Zdaniem Slavoj Żižka, słoweńskiego filozofa, walka o kształt przyszłości świata rozgrywać się będzie w przestrzeni wirtualnej, a więc kto przejmie kontrolę nad przestrzenią wirtualną nie będzie musiał zdobywać pałaców, koszar ani nawet mandatów w parlamencie. Wystarczy wygrać wojnę o wyobraźnię ludzi i zdobyć ich umysły. Píše on „Za 10–15 lat, kiedy wybuchnie cały ten wielki kryzys, który dziś zapowiada wojna z terroryzmem, napięcie z Chinami, pęknięcie Zachodu, erupcja świata slumsów, będziemy musieli sięgnąć po wyniki refleksji, której jest wciąż zbyt mało. Od tego, co zdążymy wymyślić, będzie zależała przyszłość. Bo przecież żaden porządek świata nigdy nie trwał wiecznie. Nasz ład nie jest wieczny. Trzeba wymyślić nowy”<sup>20</sup>.

Dlatego za szczególnie ważne w procesie rozwoju człowieka pogranicza uważam:

1. Pogłębianie poczucia tożsamości regionalnej i narodowej z jednoczesnym wytwarzaniem świadomości współodpowiedzial-

---

<sup>20</sup> S. Żižek, *Rewolucja u bram*, „Polityka” 2005, nr 11.



ności za losy Europy i globu ziemskiego. W warunkach pokoju tożsamość narodowa nie wymaga obrony, lecz warunków do rozwoju, podejmowania wyzwań współczesności, a więc „przyciągania” innych swoją kulturą, czynienia kultury własnej atrakcyjną dla innych, a nie ograniczania się do postaw podejrzliwości i nieufności.

2. Utrzymanie więzi z ziemiami historycznie polskimi, ludźmi i kulturą I i II Rzeczypospolitej w duchu szacunku i przyjaźni do narodów tam zamieszkujących, zważywszy na spuściznęk pogranicza kultur. Unia Lubelska jako pierwsza w Europie podjęła na tak wielką skalę próbę utworzenia państwa opartego na zasadzie pomocniczości, w którym współżyły społeczności różniące się etnicznie, odmienne religijnie i wyznaniowo, mówiące wieloma językami. Obecnie można i należy ten dorobek wykorzystać i rozwijać. Stąd za pilne zadanie uznałbym inwentaryzację dóbr kulturowych regionów, aby kolejne pokolenia mogły z tego dorobku czerpać i kreować wartości prorozwojowe.
3. Zapewnienie dynamiki i kreatywności narodów i społeczności w wyniku otwartości na wymianę. Nie ma właściwie krajów homogenicznych etnicznie. Każda kultura może znaleźć sobie miejsce w społeczeństwie. Kultura zamykające się, okopujące i funkcjonujące w odosobnieniu zawsze zmierzały do samounicestwienia, natomiast kultury kreatywne, otwarte na zapożyczenia i wymianę rozwijały się dynamicznie. Stąd w polityce społecznej należy nawiązać i wykorzystać czynnik solidarności, gdyż jego korzenie sięgają do staropolskich tradycji równości szlacheckiej i współodpowiedzialności obywateli za Rzeczpospolitą, co może stać się istotnym składnikiem solidarności narodów wspólnoty europejskiej.
4. Promowanie rozwiązań integracji imigrantów z określoną społecznością przy zachowaniu równowagi w zakresie praw i obowiązków. Proces integracyjny działa w obie strony. Nie można obdarować imigrantów prawami, nie wymagając akceptacji norm i zasad określonych wielowiekowymi tradycjami. Nie można mówić o obywatelstwie, kiedy nie nastąpiła integracja ze środowiskiem społecznym, które sami, z własnej nieprzymusowej woli wybrali. Integracja jest konsekwencją istnienia więzi

i zorganizowanym systemem stosunków społecznych. Kreowanie kosmopolityzmu, który opiera się na otwartości i życzliwości, jak też odpowiedzialności w wyborze wartości w wielokulturowym świecie, uczy zrozumienia innych i przewidywania konsekwencji swoich wyborów.

## Bibliografia

- Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum J. Doktor, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Karłowski M., *Epizody i tożsamość*, „Kultura i Społeczeństwo” 1996 nr 4.
- Kłoskowska A., *Otwarte i zamknięte postawy narodowe w sytuacji pogranicza*, „Kultura i Społeczeństwo” 1995, nr 3.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996.
- Kołątaj H., *Wybór pism politycznych*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław 1952.
- Kowska M., *Ni pies, ni wydra: człowiek pogranicza*, [w:] E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.), *W kręgu sacrum i pogranicza*, Wydział Historyczno-Socjologiczny UwB, Instytut Socjologii, Białystok 2004.
- Nikitorowicz J., *Pogranicze, Tożsamość, Edukacja międzykulturowa*, Trans Humana, Białystok 1995.
- Nikitorowicz J., *Socjalizacja i wychowanie w zróżnicowanych wyznaniowo i etnicznie rodzinach Białostoczczyzny*, Wydawnictwo Filii UW w Białymstoku, Białystok 1992.
- Nikitorowicz J., *Młodzież pogranicza kulturowego Polski, Białorusi i Ukrainy wobec integracji europejskiej. Tożsamość, plany życiowe, wartości*, Trans Humana, Białystok 2000.
- Nikitorowicz J., *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie*, Trans Humana, Białystok 1995.
- Skarga B., *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2007.

- Szczepeński J., *Konsumpcja a rozwój człowieka. Wstęp do antropologicznej teorii konsumpcji*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1981.
- Szyfer A., *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2005.
- Witkowski L., *W stronę edukacji (dla) pogranicza (pedagogiczne „Bachtinalia”)*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4.
- Veresov N., *Rozwój kulturowy rozumiany w kategoriach dramatu. Brakujące ogniwo czy ukryte przesłanie L. S. Wygotskiego?*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2009, nr 1(45).
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Žižek S., *Rewolucja u bram*, „Polityka” 2005, nr 11.





**Iryna Szumskaja**

Białoruski Uniwersytet Państwowy Kultury i Sztuki

## **SPECYFIKA KSZTAŁTOWANIA TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ NA TERENACH POGRANICZA POLSKO-BIAŁORUSKIEGO**

### **Abstract**

#### **The shaping of regional identity in the areas of the Polish-Belarusian territory**

Culture of the Polish-Belarusian borderland was varied in the course of historical and social processes, but the patterns of human behavior, attitudes and aptitudes are similar. The measure of regional differences is exists in the sphere of specific norms, values and patterns of behavior that occur among inhabitants of two countries. There is no doubt that the Polish-Belarusian borderland demonstrates multi-cultural tendencies of development. The diversity and richness of the cultural heritage of the Polish-Belarusian borderland is based on the unique phenomenon created by two different cultures.

**Słowa kluczowe:** tożsamość regionalna, pogranicze kulturowe  
polsko-białoruskie

Pogranicze jako terytorium dwóch państw jest interesującym obszarem badawczym, ponieważ przeplatają się na nim zjawiska i procesy z różnych sfer życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Stanowi ono także obszar ścierania się interesów państwowych

i narodowych, przenikania kultur i ideologii. Z historycznego punktu widzenia można mówić o pograniczach ukształtowanych od dawna, a także o nowych, powstałych w bliskiej lub bardzo bliskiej perspektywie czasowej.

Kiedy mówimy o pograniczu kulturowym, mamy zazwyczaj na myśli jakąś mniej lub bardziej określoną przestrzeń, która jest zbliżona do granic politycznych. Jak zaznacza kulturoznawca Grzegorz Żuk, „w Polsce pojęcie pogranicza odnosimy przede wszystkim do terenów wschodniej granicy Rzeczypospolitej, po obu jej stronach, gdzie można zaobserwować efekty mieszania się wpływów polskich z ukraińskimi, białoruskimi czy litewskimi. Specyfiką polskiego pogranicza wschodniego są częste zmiany w przebiegu granic politycznych w ciągu kilku ostatnich wieków, a zwłaszcza czasy zaborów, II wojna światowa oraz jej skutki. Ponadto spotyka się tu Zachód i Wschód Starego Kontynentu, europejska tradycja łacińska i również europejska tradycja bizantyjska”<sup>1</sup>.

Pogranicze staje się zazwyczaj strefą twórczej współpracy i wzajemnych inspiracji dla tworzących go ludzi, jeśli górę nad ewentualnymi uprzedzeniami czy konfliktami biorą dobre kontakty osobiste i relacje mieszkańców. Sytuacja wzajemnej bliskości i jednoczesnej przynależności do innych „światów” wnosi do wspólnej egzystencji nowe treści, tworzy nową jakość, nową perspektywę we wzajemnym postrzeganiu się.

Tożsamość regionalna na pograniczu zwykle nie jest do końca ukształtowana, występuje raczej w fazie kształtowania się. W związku z tym wydaje się, że renesans zainteresowań problematyką regionalną nie jest kwestią mody, ale realną potrzebą społeczną. W tym zakresie badanie specyfiki kultury polsko-białoruskiego pogranicza jest bardzo aktualną dziedziną współczesnego kulturoznawstwa.

„Pogranicze polsko-białoruskie – pisze Ryszard Radzik – to oczywiście styk różnych systemów wartości, sposobów spoglądania na otoczenie społeczne. Język jest jednym z głównych nośników takich wartości”<sup>2</sup>. Co więcej, pogranicze jest miejscem, które „wytwarza” spe-

1 G. Żuk, *Pogranicza – kulturowy tygiel czy mit?*, „Gadki z Chatki” 2006, nr 65, <http://www.gadki.lublin.pl> (dostęp: 15.09.2012).

2 Cyt. za: E. Mironowicz, *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005, s. 170.

cyficzny rodzaj tożsamości międzykulturowej, która, zdaniem Jerzego Nikitorowicza, charakteryzuje się „świadomością własnych cech, które składają się na poczucie odrębności, jak i podobieństwa z innymi, przy jednoczesnym poczuciu ciągłości w czasie i świadomości, że się jest wciąż tą samą osobą i jednocześnie kształtującą się i zmieniającą w zależności od zmieniających się warunków”<sup>3</sup>.

Rozważając problem mechanizmów funkcjonowania pogranicza w pamięci historycznej, utworach literackich i dziełach sztuki oraz świadomości obecnego pokolenia Polaków i Białorusinów, trzeba pamiętać, że wizja Kresów jest produktem wyobraźni, przeżyć osobistych, a także stereotypów i archetypów, które wraz ze wspomnianym terytorium zaznawały transformacji w czasie i ewoluowały wraz ze świadomością zbiorową ludzi, którzy właściwie to pogranicze tworzyli. A więc kresowość czy pograniczność jawi się jako swoisty system światopoglądowy, filozofia egzystencjalna, zmienna w czasie i przestrzeni oraz uwarunkowana czynnikami geopolitycznymi i socjalnymi.

Odrodzenie kulturalne Białorusinów w Polsce często było traktowane jako wyraz regionalizmu wewnątrz jednolitego politycznie i narodowo społeczeństwa polskiego<sup>4</sup>.

Jedna z polskich pisarek, Maria Rodziewiczówna zawarła w dramatycznej wypowiedzi swoją opinię na temat Kresów Wschodnich: „Hej, rubieże dalekie Rzeczypospolitej, hej kresy ciche, puste, zdławione, wyludnione, wymordowane, wysiedlone, zamarte dla szpiegowskiego oka triumfującego łupieżcy-kata, kordonami bagnetów i ziemskiej mocy, dokumentami rządów potężnych i kongresów od Macierzy oddarte i z kart wykreślone!”<sup>5</sup>. Na ogół, regiony przygraniczne (w tym ziemie białoruskie) poprzednio były zwykle symbolem peryferyjności i zaniedbania.

<sup>3</sup> J. Nikitorowicz, *Ku kreowaniu tożsamości międzykulturowej w ustawicznym dialogu z naszymi sąsiadami we współczesnej Europie*, [w:] W. Pawluczuk (red.), *Polska i jej sąsiedzi*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2006, s. 88.

<sup>4</sup> J. Tomaszewski, *Kresy wschodnie w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988, s. 101.

<sup>5</sup> M. Rodziewiczówna, *Lato leśnych ludzi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 152-153.

Współczesny pisarz Sokrat Janowicz, już z perspektywy końca XX wieku, stwierdzał, że „samo polskie pojęcie «kresy» jest wysoce obraźliwe dla Białorusinów, Ukraińców, a także Litwinów. To tak, jakby Rosjanie pisali o Zachodnich Kresach Cesarstwa Rosyjskiego lub po prostu o Zachodniej Rosji zamiast o Polsce”<sup>6</sup>.

Słusznie zaznacza i polski badacz Zdzisław Najder: „Wiadomo, że pojęcie Kresów nie jest popularne u naszych sąsiadów, zwłaszcza wschodnich. Powód jest dość prosty, bo to pojęcie Kresów, którego używamy, któreśmy oglądali z różnych stron, jest pojęciem etnocentrycznym. Dlatego uważamy za istotne również uwzględnienie punktu widzenia wszystkich narodów sąsiednich”<sup>7</sup>.

Zgadzamy się z twierdzeniem, że „Kresy to pojęcie węższe niż termin bliskoznaczny «pogranicze». Jak wiadomo każde kresy to razem pogranicze, ale nie każde pogranicze można nazwać kresami. O ile pogranicze jest zjawiskiem symetrycznym, a dana strefa stanowi pogranicze dla społeczności zamieszkałych po obu jej stronach, o tyle kresy są asymetryczne, są zawsze kresami tylko dla ludzi żyjących po jednej ich stronie”<sup>8</sup>.

Kresy w zasadzie są etnopolonocentryczne i dlatego polski punkt widzenia pogranicznego palimpsestu winien być konfrontowany z pozostałymi uczestnikami komunikacji społecznej, reprezentowanymi przez twórców innych kultur i narodów, którzy współzamieszkiwali dawne obszary pogranicza wschodniego Rzeczypospolitej. Krzyżowały się tu różnorakie wpływy, a świadomość przynależności do jednego „centrum” od początku była dość zawiła. Każda wspólnota kresowa miała swoją wizję kresów i pielęgnowała nieco inną przestrzeń historyczną, ciążyła też ku innemu „centrum”<sup>9</sup>.

6 S. Janowicz, *Zderzenie wielu światów, czyli Kresy białoruskie w latach 1939–1953*, [w:] K. Jasiewicz (red.), *Tygiel narodów. Stosunki społeczne i etniczne na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej 1939–1953*, Wydawnictwo „Rytm”, Warszawa 2002, s. 145.

7 Z. Najder, *Głosy w dyskusji*, [w:] K. Handke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 292.

8 K. Kwaśniewski, *Spoleczne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego*, [w:] tamże, s. 63.

9 S. Uliasz, *O literaturze kresów i pograniczu kultur. Rozprawy i szkice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2001, s. 35.



W przekonaniu zarówno Polaków, jak i Rosjan, Białorusini – wobec generalnej rywalizacji – mieli w perspektywie i na drodze awansu znaleźć się w kręgu kulturowym któregoś z tych narodów<sup>10</sup>. Białoruski ruch kulturalny napotykał zdecydowane przeciwdziałanie władz hamujących rozwój wszelkiej twórczości wychodzącej poza ramy folkloru<sup>11</sup>. Awans społeczny ludności białoruskiej był uwarunkowany koniecznością przyswojenia kultury i języka polskiego lub rosyjskiego. „Białorusini w pojęciu władz – pisze historyk białoruski Andrzej Kisztymau o rządach carskich – zatrzymali się w punkcie «już nie Polacy, ale jeszcze nie Rosjanie»”. Ta ostatnia formuła funkcjonuje do dziś<sup>12</sup>.

Kultura obszaru polsko-białoruskiego pogranicza została zróżnicowana w toku procesów historyczno-społecznych, lecz wzory ludzkich zachowań, postaw, predyspozycji pozostają zbliżone. Atrakcyjność estetyczna regionalnych tradycji kulturowych nadal utrzymuje się. Ich praktykowanie, niepowodowane względami natury komercyjnej, przyczynia się do zachowania odrębności kulturalnej we współczesnym świecie.

Jak wynika ze wstępnych danych dotyczących Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań przeprowadzonego w Polsce w 2012 roku, tu żyje około 47 tys. Białorusinów, w większości zamieszkujących tereny województwa podlaskiego (najwięcej w Białymstoku). W tym 15 tys. poczuwa się zarówno do białoruskości, jak i polskości. Osobom spisującym były zadawane dwa pytania o przynależność narodową i etniczną. Uzyskane odpowiedzi wskazują na wzrost poczucia odrębności etnicznej społeczności regionalnych, choć w większości przypadków wiąże się to z jednoczesnym odczuwaniem polskiej tożsamości narodowej<sup>13</sup>. Wynik ten jest kwestionowany przez działaczy stowarzyszeń tej mniejszości, różni się także znacznie od wcześniejszych szacunków. Piotr Eberhardt szacował w 1992 roku liczebność polskich

---

<sup>10</sup> J. Czeczot, *Okolo kwestii białoruskiej*, „Litwa i Ruś” 1913, z. 4.

<sup>11</sup> J. Karniejczyk, *Belaruskaja nacija*, Nauka i technika, Mińsk 1969, s. 167-168; A. Kisztymau, *Listy Rosjanina Białorusina*, [w:] *Inna Białoruś. Historia – polityka – gospodarka*, tłum. E. Komowska-Michalska, Wydawnictwo Centrum Stosunków Międzynarodowych, Warszawa 1999, s. 170.

<sup>13</sup> *Spis narodowy. 47 tysięcy osób narodowości białoruskiej?* „Gazeta.pl.Białystok”, <http://bialystok.gazeta.pl> (dostęp: 22.03.2012).

Białorusinów na 215 tys. osób, według szacunków Marka Hołuszki w Polsce zamieszkiwało 200–230 tys. osób należących do białoruskiej mniejszości narodowej. Używanie języka białoruskiego w kontaktach domowych zadeklarowało w trakcie spisu około 40 tys. osób<sup>14</sup>.

Kultura i tradycje pogranicza polsko-białoruskiego, historia współistnienia i współdziałania dwóch i więcej narodów na jednym terytorium, wreszcie świadomość zbiorowa i wspólne wartości są tematem trudnym i niejednoznacznym. Dlatego nie możemy sobie pozwolić w tej sprawie na katerygoryczne i jednoznaczne twierdzenia. Nasze wspólne dziedzictwo kulturowe jest wartością samą w sobie i wywarło istotny wpływ na tożsamość dzisiejszych kresowych Polaków i Białorusinów.

Przyjmując za René Dubos, że „każde miejsce posiada jakiś zbiór atrybutów, decydujących o niepowtarzalnym charakterze jego krajobrazów i mieszkańców”<sup>15</sup>, sądzimy, że lokalne cechy, zmieniając się wraz z upływem czasu, zachowują swoją „duszę”, która wynika z całej gamy warunków, w których się kształtowały.

Z łatwością można zauważyć, że tożsamość regionalna jest kluczowym elementem w konstrukcji regionów, rozumianych jako przestrzeń działań społecznych i politycznych. Trudniej jest jednak zdefiniować, jakie elementy składają się na ową tożsamość i jak wpływa ona na działania społeczne i polityczne. Miarą regionalnej specyfiki mogą być różnice norm, wartości oraz wzorów zachowań, występujące pomiędzy regionami jednego państwa. Taka mapa regionalnych wartości może nakładać się na system wartości obowiązujący w całym państwie; może więc wytyczać zasadnicze jego wartości, które mogą być wcześniejsze niż system wartości państwa albo mogą być niezależne od niego.

Wolne od wszelkich uprzedzeń pogranicze staje się niekiedy strefą współpracy i wzajemnych inspiracji dla zamieszkujących go ludzi. Sytuacja wzajemnej bliskości i jednoczesnej przynależności do innych „światów” wnosi do wspólnej egzystencji nowe treści, tworzy nową jakość, nową perspektywę we wzajemnym postrzeganiu się. Pogranicze

---

<sup>14</sup> *Białorusini w Polsce*, „Kresy Zachodnie”, <http://belastok.blogspot.com> (dostęp: 5.11.2011).

<sup>15</sup> R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

jest atrakcyjnym miejscem wymiany wartości materialnych i duchowych, ponieważ wymiana ta dokonuje się na wyodrębnionym obszarze, co niweluje poczucie zagrożenia oraz jednostronnej dominacji.

Na ogół odpowiedź na pytanie o wyznaczniki dziedzictwa na pograniczu polsko-białoruskim jest skomplikowana, nie jest ono bowiem ani jednorodne, ani też zbadane do końca, a spór o prymat polskich czy białoruskich wartości kulturowych może jedynie stawiać kolejne bariery i hamować dyskusję nad tym zagadnieniem. Nie ulega jednak wątpliwości, że na pograniczu polsko-białoruskim można i należy mówić o wielokulturowości. Fakt ten potwierdzają istniejące tu i kształtujące się na przestrzeni wieków wartości kultury materialnej i duchowej, związane z wieloma narodami i państwami.

Różnorodność i bogactwo dziedzictwa kulturowego pogranicza polsko-białoruskiego, którego niepowtarzalny charakter współtworzyły przez wieki dwie różne kultury, stanowi unikalną, niezbywalną wartość. Ten wielki dorobek kulturowy pogranicza warto chronić, prezentować oraz upowszechniać.

## Bibliografia

- Białorusini w Polsce*, „Kresy Zachodnie”, <http://belastok.blogspot.com>
- Czczot J., *Okolo kwestii białoruskiej*, „Litwa i Ruś” 1913, z. 4.
- Dubos R., *Pochwała różnorodności*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.
- Janowicz S., *Zderzenie wielu światów, czyli Kresy białoruskie w latach 1939–1953*, [w:] K. Jasiewicz (red.), *Tygiel narodów. Stosunki społeczne i etniczne na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej 1939–1953*, Wydawnictwo „Rytm”, Warszawa 2002.
- Karniejczyk J., *Bełaruskaja nacija*, Nauka i technika, Mińsk 1969.
- Kisztymau A., *Listy Rosjanina Białorusina*, [w:] *Inna Białoruś. Historia – polityka – gospodarka*, tłum. E. Komowska-Michalska, Wydawnictwo Centrum Stosunków Międzynarodowych, Warszawa 1999.
- Kwaśniewski K., *Společne rozumienie relacji kresów i terytorium narodowego* [w:] K. Handke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1997.

- Mironowicz E., *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, [w:] E. Mironowicz, S. Toké, R. Radzik, *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2005.
- Najder Z., *Głosy w dyskusji*, [w:] K. Handke (red.), *Kresy – pojęcie i rzeczywistość*, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Nikitorowicz J., *Ku kreowaniu tożsamości międzykulturowej w ustawicznym dialogu z naszymi sąsiadami we współczesnej Europie*, [w:] W. Pawluczuk (red.), *Polska i jej sąsiedzi*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża 2006.
- Rodziewiczówna M., *Lato leśnych ludzi*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Spis narodowy. 47 tysięcy osób narodowości białoruskiej?* „Gazeta.pl.Białystok”, <http://bialystok.gazeta.pl>
- Tomaszewski J., *Kresy wschodnie w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, [w:] *Między Polską etniczną a historyczną*, t. 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1988.
- Uliasz S., *O literaturze kresów i pograniczu kultur. Rozprawy i szkice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2001.
- Żuk G., *Pogranicza – kulturowy tygiel czy mit?* „Gadki z Chatki” 2006, nr 65, <http://www.gadki.lublin.pl>



**Anna Maria Korzińska**

Uniwersytet w Białymstoku

## **O PRZESTRZENIACH CMENTARNYCH, CZYLI CO NAM MÓWIĄ KATOLICKO-PRAWOSŁAWNE NEKROPOLIE**

### **Abstract**

#### **The areas surrounding cemeteries and the indicators of Catholic-Orthodox cemeteries**

The following article addresses the issue of the cemetery, as a medium of social and cultural meanings. The aim of research is to analyze how the cemetery space reflects social relations between differing religious groups in terms that inhabit a common territory and whether there are practices that emphasize the differences between them blur(?) within this space. The objects of the research are two Catholic-Orthodox cemeteries: rural Królowy Most and urban in Starosielce (district of Białystok)

**Słowa kluczowe:** cmentarz, przestrzeń, tożsamość, katolicyzm, prawosławie

Poniższy artykuł porusza problematykę przestrzeni cmentarza jako nośnika społecznych i kulturowych znaczeń. Celem badań jest analiza przestrzeni cmentarnej, która, jak zakładamy, odzwierciedla relacje społeczne między różniącymi się pod względem religijnym grupami,

zamieszkującymi wspólne terytorium. Spróbuję się też zastanowić, czy istnieją praktyki podkreślania i zacierania odmienności pomiędzy nimi w obrębie tej przestrzeni. Obiektem badań są dwa cmentarze katolicko-prawosławne: wiejski w Królowym Moście i miejski w Starosielcach, dzielnicy Białegostoku.

## Sąsiedztwo a przestrzeń

Ważnym elementem życia zbiorowego jest sąsiedztwo, szczególnie w społecznościach wiejskich, tradycyjnych. Relacje społeczne, jakie ono generuje, nie tylko organizują życie zbiorowe, ale także mają wpływ na kształt przestrzeni.

Ciekawych analiz na tym polu dokonał Zygmunt Bauman badając przestrzeń społeczną w trzech aspektach: poznawczym, estetycznym i moralnym<sup>1</sup>. Przestrzeń ta stanowi punkt wyjścia i warunek powstania przestrzeni trwałej głównie poprzez „uprzestrzennianie” stosunków międzyludzkich: do jednych jest nam „blisko”, do innych — „daleko”, są „bliźsi” i „dalsi” — przykłady można by mnożyć. Trzy analizowane przez Baumana części przestrzeni społecznej posiadają własne granice, kategorie otwarcia i zamknięcia i tworzone są w różny sposób. „Przestrzeń poznawczą buduje się intelektualnie w toku gromadzenia i rozdzielania wiedzy; przestrzeń estetyczną konstruuje uwaga, kierowana zainteresowaniem, ciekawością czy dążeniem do emocjonalnej intensywności przeżyć; przestrzeń moralną wreszcie tworzy nierówny podział odczuwanej intuicyjnie czy świadomie podejmowanej odpowiedzialności”<sup>2</sup>.

Z punktu widzenia interesującego mnie zagadnienia istotne są rozważania Baumana dotyczące tworzenia przestrzeni społecznej w tych trzech (i nie tylko) aspektach w środowisku zróżnicowanym, w którym pojawia się Inny lub Obcy<sup>3</sup>.

---

1 Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1996, s. 196-197.

2 Tamże, s. 196.

3 „Wszelka obcość jest drugą stroną swojskości” – tym stwierdzeniem swoje rozważania o relacjach swojskości i obcości rozpoczyna Ewa Nowicka. Jej zdaniem nie można mówić o „swoim” nie mając określonego pojęcia „obcego”. Relacja w tych sferach rozgrywa się pomiędzy poznaniem i postrzeganiem a warto-

W kategorii przestrzeni poznawczej istnienie Innego to przede wszystkim wiedza, jaką zdobywamy podczas obcowania z Innym – doświadczeń zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. W takim przypadku Inny nie może być anonimowy, bo „prawdziwie bezimienny Inny jest właściwie poza przestrzenią społeczną”<sup>4</sup>. Bauman różnicuje przy tym wyraźnie „wiedzę” o Innym od „poznania” Innego. W pierwszym przypadku informacje pochodzą z przekazu zapożyczanego – znać kogoś można tylko z bezpośredniego doświadczenia. To właśnie bezpośrednie poznanie tworzy intymność, im większa intymność, tym Inny jest mniej obcy, a relacje z nim są mniej powierzchowne.

W tradycyjnych społecznościach nie ma chyba większej bliskości przestrzennej niż grupy sąsiedzkie. Sąsiad na wsi to ktoś po rodzinie najbliższy, a relacje rodzinne i sąsiedzkie często ulegają wymieszaniu – bardzo często sąsiadem jest ktoś spokrewniony. Sąsiad to osoba, która powinna być dobrze (po)znana.

Sąsiedztwo nie było związane z obcością, przeciwnie – sąsiad to oswojony, to swój, „tutejszy”. Aby być swoim, trzeba było przede wszystkim znanym i nie muszą temu towarzyszyć wyłącznie pozytywne uczucia. W rzeczywistości sąsiedztwo łączyło w sobie szerokie spektrum postaw i emocji, zarówno bardzo pozytywnych, jak i negatywnych, wiążących się z niechęcią i wrogością<sup>5</sup>.

Sąsiad tym różnił się od reszty, że był zawsze blisko w rozumieniu przestrzennym, zawsze widoczny, „na oku”. Społeczność regulowała zasady sąsiedzkiego funkcjonowania również w obrębie sankcji wynikających z przekraczania przyjętych norm współżycia. Na terenach współgęzystowania grup różnych wyznaniowo jedną z takich norm jest zakaz wykonywania hałaśliwej pracy w święta religijne. Potwierdza to w swoich badaniach Justyna Straczuk, która pisze, że na pograniczu wschodnim we wsiach mieszanych pod względem religijnym katolicy

---

ściowaniem – jest to swoiste przejście od opisu do oceny. Także według tej autorki oswojaniu obcości sprzyja częsty i intensywny kontakt z Innym, zwłaszcza, jeżeli na płaszczyźnie indywidualnej wiąże się on z miłymi przeżyciami. E. Nowicka, *Wprowadzenie. Inny jako obcy*, [w:] E. Nowicka (red.) *Religia a obcość*, Wydawnictwo Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991, s. 15-17.

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Etyka...*, s. 200.

<sup>5</sup> Tamże, s. 203.

powstrzymywali się od wykonywania hałaśliwych czynności w święta prawosławne i na odwrót. Przykłady łamania tej normy były przez społeczność zapamiętywane i rozpowszechniane w celu napiętnowania winowajcy<sup>6</sup>.

Według tej autorki pograniczne wsie, mieszane wyznaniowo, mają „wypracowane sposoby radzenia sobie z religijną odmiennością poprzez neutralizowanie jej silnymi związkami rodzinno-sąsiedzkimi”<sup>7</sup>. W tym w dużej mierze poprzez zawieranie małżeństw mieszanych. Bliższe sąsiedztwo i życie codzienne zacierało różnice wyznaniowe. „Różnica wyznaniowa staje się ważna dopiero w określonych momentach, przy szczególnych okazjach rodzinnych, takich jak śluby, chrzty, pogrzeby oraz w czasie świąt religijnych. Dopiero wtedy występuje konieczność ustosunkowania się wobec drugiego wyznania, decyzji, co do uczestnictwa, bądź nie, w obrzędzie drugiego wyznania”<sup>8</sup>. Bardzo często takim momentem krytycznym była decyzja o miejscu pochówku osób z małżeństw mieszanych.

## Cmentarz jako przestrzeń społeczna

Cmentarzem, jako miejscem szczególnej aktywności człowieka, zajmują się przedstawiciele różnych dyscyplin. Szczególnie w literaturze anglojęzycznej można wyróżnić dość szerokie grono zainteresowanych tematyką sepulkularną. Należy do niego między innymi Julie Rugg, która w jednym z artykułów wyróżnia i opisuje charakterystyczne cechy cmentarza, takie jak ulokowanie, wyraźnie wytyczone granice, upamiętnienie tożsamości konkretnej osoby oraz podkreślenie właściciela nekropolii poprzez obecność lub brak symboli religijnych<sup>9</sup>.

Poza cechami fizycznymi autorka wyróżnia elementy związane z emocjonalnym aspektem funkcjonowania cmentarzy. Jednym z nich

---

<sup>6</sup> J. Straczuk, *Sąsiedztwo prawosławnych i katolików, czyli kultura pogranicza*, <http://dialog2008.pl> (dostęp: 10.04.2012).

<sup>7</sup> J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 109.

<sup>8</sup> Tamże, s. 110.

<sup>9</sup> J. Rugg, *Defining the place of Burial: what makes a cemetery a cemetery*, „Mortality” 2000, t. 5, nr 3, s. 261-262.



jest stopień sakralizacji przypisywany danemu miejscu pochówku. Może być on różny w zależności od przeznaczenia cmentarza, jego właściciela czy tego, kto jest na nim pochowany. Związek emocjonalny danej społeczności z cmentarzem oraz to, na ile łączony jest on z sacrum pociągają za sobą dwa inne elementy: pielgrzymowanie (do grobów bliskich) oraz trwałość, czyli skłonność ludzi do chronienia przestrzeni cmentarza. Sam cmentarz staje się z czasem polem dominacji określonej rodziny (poprzez miejsce pochówku krewnych, nagrobki) lub też określonej grupy religijnej lub etnicznej (cmentarze wyznaniowe)<sup>10</sup>. W definiowaniu cmentarza elementy emocjonalne są równie istotne, co cechy fizyczne. To bowiem odróżnia cmentarz od miejsca pochówku.

Doris Francis, poruszając się w obszarze teoretycznych rozważań Emila Durkheima, zwraca uwagę na funkcjonowanie cmentarza jako swoistej „kolektywnej reprezentacji” – zsakralizowanej, symbolicznej kopii żyjącej wspólnoty wyrażającej wiele jej wartości i przekonań<sup>11</sup>. Cmentarz – niczym lustro odbija relacje pomiędzy żywymi. Struktury, które organizowały egzystencję żyjących przenoszone są w obręb grobów. Klasa, wiek, etniczność, płeć, relacje pomiędzy poszczególnymi jednostkami i rodzinami mają swoje odzwierciedlenie w strukturze cmentarza. Im społeczność bardziej tradycyjna i zamknięta, tym bardziej te zjawiska będą zauważalne.

Cmentarze są bardzo ważnym elementem kultury w aspekcie społecznym oraz jednostkowym. Według Jana Adamowskiego cmentarz jest to „swoisty tekst kulturowy o charakterze makroznaku, którego ogólny sens realizuje różnorodne, konwencjonalne systemy semiotyczne”<sup>12</sup>. Cmentarz w rozumieniu tekstu, umożliwiającego semantyczną analizę implikuje dwa rodzaje kodów.

1. Kod werbalny – zawierający przede wszystkim takie elementy, jak napisy nagrobne w postaci epitafiów, cytatów, danych o zmarłym.
2. Kod niewerbalny – trudniejszy do analizy, bardziej zróżnicowany, obejmujący takie elementy, jak struktura przestrzenna

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 262-263.

<sup>11</sup> D. Francis, *Cemeteries as cultural landscapes*, „Mortality” 2003, t. 8, nr 2, s. 222.

<sup>12</sup> J. Adamowski, *Semantyka cmentarza*, „Twórczość Ludowa” 2004, nr 3, s. 12.

cmentarza, typy architektoniczne nagrobków, rzeźby figuratywne, krzyże, nagrobne znaki plastyczne, fotografię nagrobną oraz żywą roślinność<sup>13</sup>.

Niezwykle istotny jest układ przestrzenny cmentarza, drogi, położenie poszczególnych pól i sektorów, miejsca centralne i oddalenie od niego poszczególnych grobów<sup>14</sup>, gdyż posiadają one różną wartość, odzwierciedlają hierarchię społeczną i prestiż pochowanych tam osób.

## Cmentarz po polsku

Zdaniem wieloletniego badacza cmentarzy, Jana Kolbuszowskiego, cmentarz jest jednym z najważniejszych miejsc kultury<sup>15</sup>, które znacznie więcej mówi o żyjących niż o zmarłych. W ten sposób tłumaczy on ogrom kiczu cmentarnego, który postrzega jako sposób oswojania śmierci i radzenia sobie z żałobą, wyrażaniem dramatu żyjących. W polskiej rzeczywistości badacz dostrzega trzy elementy charakterystyczne: zaniedbanie grobów, które łączy z zerwaniem więzi między zmarłymi i żyjącymi, kultura lastryko, wynikająca z finansowej niemożności zakupu droższych materiałów na nagrobki, tendencja do przepychu i pokazania się – grób staje się w takiej sytuacji elementem gry o społeczne znaczenie<sup>16</sup>. Przepych, obok drogich materiałów, z których zbudowany jest nagrobek częściej oznacza nagromadzenie kiczu – w szczególności sztucznych kwiatów, grających zniczy, tandetnych figurek.

Według Kolbuszewskiego cmentarz jest odzwierciedleniem gustów, obyczajów, skłonności społeczeństwa, stając się areną określonych zabiegów żyjących, opowiada o żywych, o ich przywiązaniu lub też nie do zmarłych, jak i o sposobach, w jaki to przywiązanie jest uzewnętrzniane, o zróżnicowaniu etnicznym i religijnym<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Tamże, s. 13-14.

<sup>14</sup> *Śmierć od tyłu. Rozmowa z prof. Janem Kolbuszowskim*, „W Drodze” 2007, nr 11, s. 11.

<sup>15</sup> Tamże, s. 11.

<sup>16</sup> Tamże, s. 9.

<sup>17</sup> Tamże, s. 11.

## Cmentarze na pograniczach

Pograniczne cmentarze mają swoją specyfikę, która odróżnia je od innych nekropolii, gdyż odzwierciedlają stosunki panujące pomiędzy różnymi grupami etnicznymi lub wyznaniowymi w perspektywie historycznej, wielopokoleniowej.

Ta różnorodność wpływa na kształt cmentarza, sprawia, że „każda nekropolia stanowi autoteliczny tekst określany przez cechy społeczności, która przyczyniła się do jej powstania, o czym świadczyć może chociażby odmienność cmentarzy przedstawicieli różnych narodów czy wyznań”<sup>18</sup> – jak pisze w artykule poświęconym nekropoliom śląskiego pogranicza Barbara Lewicka.

Przestrzeń cmentarza ma strukturę palimpsestu, jest jak stare płótno wielokrotnie zamalowywane i zmieniane, gdzie nowsze warstwy nakładają się na starsze, tworząc bogatą mieszankę. Na starych cmentarzach nowe groby sąsiadują ze starymi, a artystyczne nagrobki znajdują się obok sztampowych lastrykowych pomników. „Cmentarz staje się wielopoziomowym tekstem kultury”<sup>19</sup>, który ze względu na przenikanie się i bezpośrednią styczność różnych planów daje możliwość wielowarstwowej interpretacji. Lewicka proponuje, aby analizę nekropolii oprzeć na trzech płaszczyznach budujących jej zasadniczą znaczeniowość. Są to odpowiednio: usytuowanie, plan i kompozycja cmentarza, wystrój oraz elementy architektoniczne i nagrobki, przekaz kulturowy zawarty w treści ikonograficznej i logo graficzne nagrobków<sup>20</sup>.

### Przestrzeń cmentarna

Ważną częścią rozważań na temat przestrzeni cmentarza jest jego geneza. Zazwyczaj ziemia pod cmentarz pochodziła z dóbr kościelnych (Starosielce) lub też z donacji właściciela majątku ziemskiego. W przypadku przestrzeni miejskich zazwyczaj społeczność ponosiła

---

18 B. Lewicka, *Nekropolie katowickiego pogranicza*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 4, s. 318.

19 Tamże, s. 320.

20 Tamże, s. 321.

koszt zakupu placu pod miejsce pochówku. Kluczowym elementem było ogrodzenie i poświęcenie terenu przeznaczonego pod cmentarz oraz często wybudowanie kapliczki lub postawienie krzyża. Dawało to poczucie uporządkowania i bezpieczeństwa miejsca pochówku, sakralizacji miejsca, zaznaczenie jego odrębności od przestrzeni profanum, co podkreślali respondenci Sławomira Sikory podczas prowadzonych przez niego badań terenowych na Rzeszowszczyźnie<sup>21</sup>.

Na terenie cmentarza wyróżnił on kilka miejsc o szczególnym znaczeniu sakralnym. Pierwsze z nich to centrum – zajmowane tradycyjnie przez krzyż lub kaplicę cmentarną, następnie – droga – zwłaszcza, jeśli jest to centralna alejka prowadząca do kaplicy, potem obrzeża – nie do końca określone, balansujące na granicy wykluczenia<sup>22</sup>.

Dla badanych przez Sikorę ludzi istotne było, aby być pochowanym jak najbliżej centrum. Im bliżej kaplicy, tym rosła siła sacrum i grzebano tam tylko najznamienitsze osoby – księży, przedstawiciele szlachty, nauczycieli. Równie atrakcyjnie postrzegano główną alejkę prowadzącą do kaplicy – miejsce dobrze widoczne i przynoszące korzyści w postaci ewentualnej modlitwy przechodzących. Obrzeża cmentarza zaś to miejsce zarezerwowane dla tych, którzy powinni znaleźć się poza poświęconą przestrzenią nekropolii – samobójców, innowierców, ateistów, nieochrzczonych dzieci<sup>23</sup>.

Ważne było również to, obok kogo się spoczywa. Wybór miejsca pochówku podyktowany był różnymi czynnikami: pokrewieństwem – członkowie rodziny powinni być grzebani obok siebie, prestiżem miejsca (bliżej centrum) oraz sąsiedztwem – unikano osób powszechnie uznanych za potępione lub wykluczone ze zbiorowości.

Najważniejszą cechą cmentarza, zdaniem Sikory, jest pełniona przez niego rola miejsca pamięci zbiorowości. Może się ona wyrażać zarówno w kontekście społecznym, jako upamiętnienie: ofiar (pomnik ofiar zbrodni wojennej w Królowym Moście), osób znanych (grób księdza Pawła Grzybowskiego na cmentarzu w Starosielcach)

---

21 S. Sikora, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1-2, s. 59-60.

22 Tamże, s. 60.

23 Tamże, s. 59-62.

oraz w kontekście indywidualnym w chęci bycia pochowanym jak najbliżej miejsc i osób znaczących, przy głównej alejce, ale również w potrzebie postawienie nagrobka – pomnika najlepiej solidnego i zbudowanego z dobrych materiałów. Wytrzymałość materii miała szczególne znaczenie, gdyż istniała obawa, że rodzina przestanie o grób dbać i zapomni<sup>24</sup>.

To szczególne wartościowanie, jakiego nabiera cmentarz w świadomości społeczności zamieszkującej określone terytorium, sprawia, że idąc tropem Bohdana Jałowieckiego „zamknięta i uczłowieczona przestrzeń staje się miejscem”<sup>25</sup>. Przypisywanie znaczeń emocjonalnych łączących się z pamięcią (indywidualną i zbiorową) przekształca anonimową, niedookreśloną przestrzeń w rozpoznawalną i oswojone miejsce. Cmentarz staje się miejscem pamięci.

## **Cmentarz wielowyznaniowy jako przestrzeń tożsamości – przykład szwedzki**

Eva Reimers, badając przestrzeń wielokulturowego cmentarza w szwedzkim Goeteborgu, zwraca uwagę na to, że ceremonia pogrzebowa i nagrobek jest silnym elementem tożsamościowym<sup>26</sup>. Przypatrując się ceremoniom pogrzebowym oraz nagrobkom imigrantów Reimers skupiła się, między innymi, na kwestiach tożsamości i granic między przybyszami a rodowitymi Szwedami.

---

<sup>24</sup> Wyjątkowego znaczenia nabiera pamięć w społecznościach wiejskich, zwłaszcza, że tradycje grzebalne na wsiach zmieniły się bardzo na przełomie ostatnich wieków. Do XVIII wieku na chłopskich grobach nie stawiano krzyży (respondenci Sikory mówią o występowaniu tego zwyczaju jeszcze na początku XX wieku), usypywano tylko kopczyk ziemi. Rzadko też w uroczystościach pogrzebowych uczestniczyli duchowni – zazwyczaj byli oni zarezerwowani do pochówków najbogatszych gospodarzy. Pogrzeby uboższych mieszkańców wsi celebrowała bardziej znacząca osoba we wsi, która wygłaszała krótką mowę, po czym skrapiano mogiłę wodą święconą, zasypywano, a następnie, zazwyczaj, udawano się do karczmy.

<sup>25</sup> B. Jałowiecki, *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 328.

<sup>26</sup> E. Reimers, *Death and identity: Graves and funerals as cultural communication*, „Mortality” 1999, t. 4, nr 2, s. 148.

Zauważa ona dwa rodzaje praktyk: pierwszy, polegający na wzmacnianiu granic poprzez podkreślanie własnej odrębności i tożsamości i drugi – mający na celu zacieranie różnic. Nagrobki rodowitych Szwedów na ogół nie wyróżniają się niczym szczególnym poza symbolami, takimi jak krzyż, róże, lilie, gołębice czy też wschodzące lub zachodzące słońce. Jest to swego rodzaju norma. Nagrobki imigrantów, odbiegające od szwedzkiej normy, mają podkreślać odmiennosć i tożsamość<sup>27</sup>. Najczęstszym elementem wyróżniającym jest język, w którym wykonano napis na nagrobku. Język jest istotnym elementem tożsamości i identyfikacji, ale tylko dla „swoich”. Użycie alfabetu azjatyckiego, cyrylicy bądź liter arabskich uniemożliwia identyfikację dla „postronnych”. Drugi ważny element to zapisywanie na nagrobkach miejsca pochodzenia lub urodzenia zmarłego (Bogota, Abadan – Iran, czy Liban). Następnym elementem to symbole religijne, takie jak krzyże łacińskie i prawosławne, które nie występują na nagrobkach rdzennych Szwedów i stanowią, zdaniem autorki, element etnicznej tożsamości. Kolejnym elementem to zdobienia nagrobków, do których zaliczają się sztuczne kwiaty z jedwabiu niemal nieobecne na „szwedzkich” grobach<sup>28</sup>.

Strategia zacierania granic i różnic polega przede wszystkim na używaniu języka szwedzkiego, łacińskich liter i dostosowania się do obowiązującej estetycznej normy. Takim wyznacznikiem mieszanej tożsamości są również symbole obecne do tej pory tylko na szwedzkich pomnikach, jak lilie, gołębice, wschodzące i zachodzące słońce, księgi. Zdaniem autorki z jednej strony mogą być one wyznacznikiem ekonomicznym (gotowy wzór nagrobka jest tańszy), ale przede wszystkim wskazują na przyjmowanie wzorów szwedzkiej dominującej kultury. Warto podkreślić jest również to, że rdzenni Szwedzi zaczęli zapożyczać zwyczaje imigrantów. Przykładami takiego zapożyczenia są zdjęcia nagrobkowe oraz nagrobki dziecięce w kształcie serca nieznanne wcześniej w szwedzkiej przestrzeni sepulkularnej<sup>29</sup>.

---

27 Tamże, s. 152.

28 Tamże, s. 153.

29 Tamże, s. 154.

## Przestrzeń badanych cmentarzy

### Cmentarz w Królowym Moście

Wieś Królowy Most (dawniej Janopol) znajduje się w odległości około 25 km na wschód od Białegostoku. Jako majątek zaczął funkcjonować w początkach XIX wieku, jako wieś istniał już wcześniej<sup>30</sup>.

Cmentarz w Królowym Moście został założony po roku 1860 po wybudowaniu katolickiej kaplicy pod wezwaniem św. Anny. Do kaplicy tej uczęszczali katolicy z pobliskich i bardziej oddalonych wsi, ponieważ większość mieszkańców wsi była prawosławna. Po Powstaniu Styczniowym kaplica została zamknięta przez władze carskie<sup>31</sup>. Sześć lat później zamieniono ją na cerkiew i oddano wraz z cmentarzem w użytkowanie ludności prawosławnej. W roku 1913 rozpoczęto budowę nowej cerkwi, prace te przerwała I wojna światowa. W rok po jej rozpoczęciu większość prawosławnych mieszkańców i proboszcz cerkwi zostali ewakuowani w głąb Rosji. Po zakończeniu działań wojennych część mieszkańców powróciło do Królowego Mostu, ale budynek starej cerkwi znajdował się w posiadaniu katolików, a nowa była jeszcze nieukończona<sup>32</sup>. Cmentarz postanowiono podzielić i grzebać na nim zarówno katolików, jak i prawosławnych. Wtedy też podjęto decyzję o jego ogrodzeniu. Kilka lat później nieukończony budynek cerkwi wrócił do prawosławnych, rozpoczęły się remonty i starania o przywrócenie parafii. Od roku 1936 w Królowym Moście zaczęła funkcjonować filia prawosławnej parafii w Gródku, a sześć lat później wyświęcono ją jako samodzielną parafię pod wezwaniem św. Anny. Kościół i cerkiew – oba pod wezwaniem tej samej świętej znajdują się w odległości kilkunastu metrów od siebie. Na cmentarzu grzebani są katolicy i prawosławni.

Przestrzeń cmentarza sprawia wrażenie nieuporządkowanej. Nowe groby wymieszane są ze starymi. Katolickie obok prawosławnych. Nie widać wyraźnej granicy zarówno w aspekcie wyznaniowym, jak i chronologicznym, chociaż w oficjalnych informacjach dokonuje się wyraźnego rozdzielenia – cmentarz prawosławny i katolicki.

---

<sup>30</sup> I. Szymańska, *Dzieje majątku Janopol – Królowy Most w latach 1815–1944*, niepublikowana praca magisterska, s. 15.

<sup>31</sup> Tamże, s. 107.

<sup>32</sup> Tamże, s. 108.

Cmentarz jest ogrodzony murem, aczkolwiek z jednej strony brakuje ogrodzenia i tylko to, że część ta położona jest na skarpie, sprawia, że nie styka się ona z pobliską leśną drogą. Brak części granicy nie przeszkadza w określeniu zasięgu nekropolii. Położenie cmentarza – w lesie, w otoczeniu starych drzew tworzy jego specyficzny klimat.

Na tym cmentarzu krzyże prawosławne znajdują się obok katolickich, a cyrylica miesza się z alfabetem łańskim. Zjawisko to występuje w przypadku starych grobów, gdzie widnieją już tylko wystające z ziemi krzyże, jak i nowych, współczesnych grobów. Zdarza się tak, że na kilku grobach położonych w bezpośrednim sąsiedztwie widnieje to samo nazwisko pisane raz cyrylicą, raz łańką – podobnie jak krzyże – katolickie i prawosławne.

Justyna Straczuk, badając wyznaniowe pogranicze w Polsce i na Białorusi, pisze o tym, że sprawy wyboru miejsca pochówku na katolicko-prawosławnych cmentarzach są sprawą rodzinną. Szczególnie jest to istotne w przypadku małżeństw mieszanych. Przynależność wyznaniową określano podług pochodzenia i chrztu i nawet małżeństwo i kultywowanie tradycji wyznania współmałżonka nie zamazywało w świadomości zbiorowej prawdziwej przynależności wyznaniowej. Pogrzeb, zatem zwłaszcza dla kobiet, które częściej przyjmowały wyznanie męża, stanowił możliwość powrotu do religii pochodzenia<sup>33</sup>. W szerszej perspektywie miejsce pochówku w małżeństwach mieszanych wyznaniowo jest kwestią umowną. Zdarza się, że małżeństwo spoczywające w jednym grobie na cmentarzu wyznania jednego z małżonków różni rodzaj krzyża umieszczony na płycie nagrobnej. Odpowiednio do religii pochodzenia każdego z nich.

W małżeństwach mieszanych kwestię miejsca pochówku rozwiązywano jeszcze w inny sposób. Zdarzało się tak, że ten małżonek, który zmarł pierwszy grzebany był na cmentarzu wyznania swojego pochodzenia, a drugi po śmierci dołączał do niego. Zdarza się również tak, że to rodzina, zwłaszcza dzieci, decydują o miejscu pochówku, kierując się względami czysto praktycznymi związanymi z obowiązkiem pielęgnacji grobu.

---

<sup>33</sup> J. Straczuk, *Cmentarz i stół...*, s. 4-7.



## Cmentarz w Starosielcach

Jedną z pierwszych wzmianek o Starosielcach pochodzi z początków XVI wieku. Była to wieś zamieszkała przez ludność ruską zmieniającą na przestrzeni dziejów swoich właścicieli. Rozkwit Starosielc rozpoczął się w roku 1872, gdy podjęto decyzję o powstaniu Zakładów Zaplecza Remontowego Kolei Żelaznych. Zatrudniały one około tysiąca osób. Pracownicy zakładów w większości pochodzili z Rosji. Wybudowano dla nich specjalne osiedle, które również nazwano Starosielce. W roku 1915 zakłady ewakuowano do Rosji, a hale remontowe i budynki administracji celowo podpalamo, by nie dostały się w ręce niemieckie<sup>34</sup>. W roku 1920 utworzono tu Drogowe Warsztaty Mostowe, a Starosielce utrzymały prawa miejskie, które utraciły w 1954 roku. Dawnych mieszkańców, głównie wyznania prawosławnego, pozostało niewielu.

Po powstaniu Zakładów i napływie robotników z Rosji w Starosielcach zwiększyła się liczba ludności prawosławnej (do około 80%), więc pojawiła się konieczność wybudowania cerkwi. Nową świątynię konsekrowano w 1901 roku.

Dwa lata później zakupiono grunty pod cmentarz, na którym po pewnym czasie wybudowano prawosławną kaplicę. W roku 1919 cerkiew prawosławną przekazano katolikom, a prawosławni, pozbawieni świątyni, rozpoczęli rozbudowę kaplicy cmentarnej, która dzisiaj jest centralnym punktem cmentarza i pełni rolę świątyni parafialnej.

Cmentarz wyraźnie dzieli się na część prawosławną i katolicką. Obie części odgranicza alejka i pas swoistej „ziemi niczyjej”, na którym nie ma żadnych grobów. Jest to pas szerokości kilkunastu metrów porośnięty drzewami, na którym stoi kontener na odpadki. Cmentarz posiada nowe ogrodzenie, chociaż obejmuje ono tylko część prawosławną – katolicka ogrodzona jest starą siatką. Część katolicka, od momentu założenia nowego cmentarza w innej części miasta, nie jest już wykorzystywana do pogrzebów – w części prawosławnej wciąż dokonuje się pochówków okolicznych mieszkańców.

Jest to obszar raczej rysowania granic niż ich zacierania. W części prawosławnej znajduje się spora część grobów katolickich. W części katolickiej nie znalazłam ani jednego grobu z prawosławnym krzyżem lub

---

<sup>34</sup> J. Troc, *Stulecie parafii prawosławnej w Starosielcach*, Białystok – Starosielce 2002, s. 9.

napisem wykonanym cyrylicą. Elementem odróżniającym obie części od siebie jest usytuowanie grobów. Tradycyjnie w prawosławiu zmarli grzebani są w kierunku wschodnim. W tradycji katolickiej taki zwyczaj nie występuje. Ten szczegół sprawia, że część prawosławna wyraźnie odcina się od katolickiej wprowadzając dodatkową granicę.

## **Co nam mówi przestrzeń cmentarzy? Wnioski**

Analiza dostępnej literatury oraz badania terenowe skłoniły mnie do wyciągnięcia następujących wniosków.

1. Bezpośrednie sąsiedztwo, przebywanie na co dzień, zajmowanie jednej przestrzeni w życiu doczesnym sprzyja łączeniu tej przestrzeni również na cmentarzu. Przykład cmentarza w Królowym Moście obrazuje zacieranie granic, co z pewnością jest związane z występowaniem małżeństw mieszanych wyznaniowo oraz wspólnego zamieszkiwania jednego terytorium od pokoleń. Miejscowa ludność przyzwyczajona jest do wielowyznaniowego sąsiedztwa, obchodzenia podwójnych świąt, mieszanych małżeństw.

2. Granice cmentarza wskazują na stosunek miejscowej ludności do tego rodzaju przestrzeni. W przypadku cmentarza miejskiego różnice te są wyraźne – mur oddzielający przestrzeń nekropolii od przestrzeni miasta. Symptomatyczny jest tam podział na przestrzeń katolicką i prawosławną – nowy mur został zbudowany tylko w części prawosławnej; w części katolickiej jest to nadal stara siatka. Cmentarz wiejski „wrasta w krajobraz” i sprawia wrażenie miejsca włączonego, zaadaptowanego do całości krajobrazu.

3. Separacja w życiu codziennym sprzyja rozdzielaniu w przestrzeni cmentarnej, wpływ na to mają także zaszczości historyczne. Szczególnie widoczne jest to przy porównaniu opisywanych przypadków. Przyczyn takiego stanu rzeczy szukałabym w historii. Ludność prawosławna i katolicka mieszkająca w okolicach Królowego Mostu żyła razem od pokoleń, ludność prawosławna napłynęła do Starosielc z obcym językiem, obcą religią, tworząc pewnego rodzaju enklawę, co miało swoje odbicie w przestrzeni cmentarza.

Analizowane cmentarze są jak lustro, w którym odbijają się społeczne relacje, historyczne zaszłości oraz tożsamość skupionych wokół nich ludzi.

## Bibliografia

- Adamowski J., *Semantyka cmentarza*, „Twórczość Ludowa” 2004, nr 3.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Francis D., *Cemeteries as cultural landscapes*, “Mortality” 2003, t. 8, nr 2.
- Jałowicki B., *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
- Kolbuszowski J., *Cmentarze*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.
- Lewicka B., *Nekropolie katowickiego pogranicza*, „Studia Socjologiczne” 2009, nr 4.
- Nowicka E., *Wprowadzenie. Inny jako obcy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Religia a obcość*, Wydawnictwo Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991.
- Reimers E., *Death and identity: Graves and funerals as cultural communication*, “Mortality” 1999, t. 4, nr 2.
- Rugg J., *Defining the place of Burial: what makes a cemetery a cemetery*, “Mortality” 2000, t. 5, nr 3.
- Sikora S., *Cmentarz. Antropologia pamięci*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 1-2.
- Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 109.
- Straczuk J., *Sąsiedztwo prawosławnych i katolików, czyli kultura pogranicza*, <http://dialog2008.pl>
- Szymańska I., *Dzieje majątku Janopol – Królowy Most w latach 1815–1944*, niepublikowana praca magisterska.
- Śmierć od tyłu. Rozmowa z prof. Janem Kolbuszowskim*, „W Drodze” 2007, nr 11.
- Troc J., *Stulecie parafii prawosławnej w Starosielcach*, Białystok – Starosielce 2002.





**Ewa Kępa**

Uniwersytet w Białymstoku

## **TWÓRCZE PRAKTYKI CODZIENNOŚCI I TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA A „WALEC GLOBALIZACJI”**

### **Abstract**

#### **The relation of life, cultural identity and „the roller of globalization”**

Globalization is undoubtedly a threat to many local cultures. In my article, however, I am looking for evidence that it does not have to be conducive of creating the identity of people who are uprooted and deprived of their homeland. In fact, all of us are working creatively to shape our own cultural identity, thus looking for ways to reconcile the contents of local cultures with the global culture contents, which are linked in our everyday experience.

**Słowa kluczowe:** tożsamość kulturowa, globalizacja, praktyki pamięci kulturowej, kreatywna konsumpcja, codzienność

W obliczu otaczającej rzeczywistości pytanie o naszą tożsamość kulturową sprawia nam coraz więcej kłopotu, a udzielane nań odpowiedzi nie są ani oczywiste, ani trwałe. Na tym tle szczególnie interesującym rysuje się zagadnienie dotyczące procesu jej kształtowania dokonującego się za sprawą wyborów, wobec których stajemy każdego dnia. Są

to wybory dokonywane na stykach mediów, pokoleń i kultur. Stanowią one element twórczej pracy na symbolach wykonywanej przez każdego z nas w trakcie praktyk codziennych. W artykule poruszam kwestię zderzania się treści kultur lokalnych z treściami kultury globalnej, które spotykają się ze sobą w doświadczeniu ludzi zmuszonych radzić sobie z rodzącymi się w tych warunkach trudnościami określania własnej tożsamości kulturowej.

## Tożsamość kulturowa

Na użytek prowadzonych rozważań odwołuję się do definicji tożsamości kulturowej zaproponowanej przez Paula Willis'a. Zdaniem autora *Wyobraźni etnograficznej* „tożsamość kulturowa wiąże się z zachowaniem «ja» jako odrębnej i realnej siły, nieredukowalnej do instytucjonalnie przypisanych ról, definicji ideologicznych czy dominującej reprezentacji społecznej”<sup>1</sup>. Tożsamość kulturowa to tożsamość społeczna – rozumiana jako przynależność do grupy i określenie zajmowanej w jej ramach pozycji, tożsamość jednostkowa oraz autokreacja. Budowanie tak rozumianej tożsamości kulturowej jest procesem ograniczonym i determinowanym przez silne zewnętrzne uwarunkowania strukturalne. Tym, co pozwala przekraczać wspomniane ograniczenia, jest twórcza aktywność człowieka<sup>2</sup>.

Paul Willis wierzy głęboko, że ludzie, przetwarzając materialne warunki życia, nie tylko walczą o przetrwanie, ale przede wszystkim próbują zrozumieć świat i swoje w nim miejsce<sup>3</sup>. Dziś nigdzie nie przynależy się automatycznie. Dlatego współcześnie nad własnym znaczeniem w sferze kultury trzeba pracować więcej. Ów proces to praca, która nigdy się nie kończy, to operowanie materiałami pochodzącymi ze świata kultury, które trzeba twórczo przetwarzać. Konstruowanie tożsamości dokonuje się na drodze kulturowych praktyk tworzenia

---

<sup>1</sup> P. Willis, *Wyobraźnia etnograficzna*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 26.

<sup>2</sup> Por.: tamże, s. 26-27.

<sup>3</sup> Por.: tamże, s. 15-16.

znaczeń<sup>4</sup>. Poprzez twórcze praktyki kulturowe stwarzamy siebie. Nasza tożsamość ma nas określać, odróżniać od innych oraz zostać przez owych innych uznana<sup>5</sup>.

Ponowoczesność w miejsce pewności i stabilności, jakie płynęło niegdyś z przynależności klasowej czy pełnionej funkcji społecznej, wprowadza zagubienie i wyobcowanie. Stąd mówi się dziś wiele o kryzysie tożsamości. Brak poczucia sensu i zakorzenienia w świecie ponowoczesnym wywołuje „reakcję obronną”. Jest nią instynktowne poszukiwanie wspólnoty – emocjonalnego związku z innymi osobami oraz dążenie do stowarzyszenia się z nimi<sup>6</sup>. Powstające w epoce ponowoczesności wspólnoty w teorii Michela Maffesoli przybierają postać nowoplemion (*tribus*) – wspólnot tworzących się wokół wspólnych pasji, gustów i stylów życia, cenionych ideałów i wartości. Nowe plemiona przekraczają granice klas, wieku czy przestrzeni. Mogą nawet przybierać postać ruchów społecznych – ekologicznych, politycznych<sup>7</sup>. Neotrybalizm charakteryzuje płynność, tymczasowość i rozproszenie<sup>8</sup>. Od plemion tradycyjnych różni je przede wszystkim to, że są luźno zintegrowane, niestałe i zmienne. Nie przynależą do nich z urodzenia, ale z wyboru. Nie opierają się one na codziennych bezpośrednich kontaktach, a należący do nich ludzie często nie znają się albo w ogóle nie mają pojęcia o swoim istnieniu<sup>9</sup>.

Takie wspólnoty zawiązują się często na pograniczu kultur. Większość ludzi na świecie rozwija „tożsamość biculturalną” (*bicultural identity*), której część zakorzeniona jest w ich kulturze lokalnej,

---

<sup>4</sup> Praktyki kulturowe to działania, język, interakcje, posługiwanie się różnymi przedmiotami, wygląd zewnętrzny, styl, sposób zachowania i inne. Por.: tamże, s. 27.

<sup>5</sup> Por.: tamże, s. 15-16.

<sup>6</sup> Por.: W. Dohnal, *Plemienność naszych czasów*, „Czas Kultury” 2007, nr 4-5, s. 12-18, <http://czaskultury.pl> (dostęp: 4.04.2012).

<sup>7</sup> Por.: R. Shields, *Foreword: Masses or Tribes?*, [w:] M. Maffesoli, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, SAGE Publications Ltd., London 1996, s. X-XI.

<sup>8</sup> Por.: M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, red. i przedmowa B. Fatyga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 122.

<sup>9</sup> Por.: W. Dohnal, *Plemienność...*

część zaś jest wynikiem relacji jednostki z kulturą globalną. Dzieje się tak, ponieważ obecnie wszystkie systemy społeczne są „zanieczyszczone” (*contaminated*) koniecznością pożyczania wartości, obyczajów, umiejętności i kompetencji wywodzących się z innych regionów świata, pochodzących od innych narodowości<sup>10</sup>. Dziś życie ludzkie toczy się w warunkach lokalnych rzeczywistości. Realia te jednak, inaczej niż kiedyś, w coraz większej mierze podlegają wpływowi i zmianom globalnym<sup>11</sup>. Kształtowanie się tożsamości kulturowej w warunkach globalizacji jest zadaniem niezwykle trudnym. Nie wszyscy sobie dają z tym radę. Są tacy, którzy nie mogą znaleźć sobie miejsca ani w kulturze lokalnej, ani w kulturze globalnej<sup>12</sup>.

### **Lokalne konteksty „konsumowania” treści kultury globalnej**

Przenikanie kulturowe ma wymiar globalny, ale nie jednokierunkowy. Dlatego Roland Robertson, w warunkach wzajemnego przenikania się tego, co globalne, z tym, co lokalne, zamiast o globalizacji proponuje mówić o glocalizacji (*glocalization*)<sup>13</sup>. Model układu centrum–peryferie, który nie uwzględniał ulokowania treści przenikających z centrum, jest dziś nieaktualny<sup>14</sup>. Wobec treści kultury globalnej nie pozostajemy bierni, ale aktywni i twórczy. Dokonujemy złożonych, wielopoziomo-

---

<sup>10</sup> Por.: P.N. Doku, K.O. Asante, *Identity: Globalization, Culture and Psychological Functioning*, „International Journal of Human Sciences” 2011, t. 8. nr 2, s. 3-5.

<sup>11</sup> Por.: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 38.

<sup>12</sup> Por.: P.N. Doku, K.O. Asante, *Identity...*, s. 5.

<sup>13</sup> Por.: R. Robertson., *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, [w:] G. Ritzer, Z. Atalay (red.), *Readings in Globalization. Key Concepts and Major Debates*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 336.

<sup>14</sup> Por.: A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 51.



wych działań zmierzających do ich interpretacji, przeobrażeń i adaptacji. Kulturze globalnej nadawane są sensy w warunkach lokalnych<sup>15</sup>.

W globalnych procesach, którym podlega kultura, mamy do czynienia z nowym zjawiskiem. Arjun Appadurai określa je mianem „wyobraźni” rozumianej „jako proces społeczny”. Według autora *Nowoczesności bez granic* wyobraźnia stała się „zorganizowanym polem społecznych praktyk”, formą aktywności przybierającą postać „negocjacji pomiędzy miejscami usytuowania sprawczej podmiotowej aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości”<sup>16</sup>.

Możliwość czerpania zadowolenia i uczestniczenia w przepływie treści kulturowych budowanych na przecięciu różnych kultur odbywa się dzięki kompetencjom kulturowym kształtowanym dzięki globalizacji. Owe kompetencje noszą jednak zawsze znamiona lokalności. Procesy nadawania znaczeń temu, co niesie zglobalizowany świat, dokonują się zawsze w odniesieniu do lokalnych wartości i norm<sup>17</sup>. Zjawisko adaptowania globalnych treści w kontekstach lokalnych opisują terminy indygenizacja (*indigenization*) – ulokowanie i kreolizacja (*creolization*) – mieszanie, hybrydyzacja. Przytoczone pojęcia odnoszą się do procesu, w trakcie którego elementy kultury importowane z zewnątrz nabierają cech lokalnych. To, co egzotyczne i obce staje się w ten sposób oswojone i udomowianie stając się jednocześnie elementem naszej codzienności<sup>18</sup>.

Z interesującym zjawiskiem konsumowania popkultury mamy do czynienia w Japonii. W tokijskiej dzielnicy Harajuku w każdą niedzielę spotykają się ludzie w przebraniach – najczęściej młode dziewczyny. Nie brakuje tu także mężczyzn, wśród których odnaleźć można na przykład fanów Elvise Presleya – „panów w średnim wieku naśladu-

---

15 Por.: W. Kuligowski, *Czy uzasadniona jest teza o rozrastającej się, zachodniej monokulturze?*, <http://www.polityka.pl> (dostęp: 4.04.2012).

16 A. Appadurai, *Nowoczesność...*, s. 49.

17 Por.: W. Kuligowski, *Czy uzasadniona...*

18 Por.: K. Iwabuchi, *To Globalize, Regionalize or Localize Us, That is the Questions: Japan's Response to Media Globalization*, [w:] G. Wang, J. Servaes, A. Goonasekera (red.), *The New Communications Landscape: Demystifying Media Globalization*, Taylor & Francis Inc., New York 2005, s. 158.

jących go ze śmiertelną powagą<sup>19</sup>. Także tutaj fani *Matrixa* spotykają się, by wcielić się w jego bohaterów. Przywoływane zjawisko nosi nazwę *kosupure* (inaczej: *cos-play*, *costium play*). W *kosupure* chodzi o to, by jak najdoskonalej wcielić się w ulubione postaci, najczęściej pochodzące z komiksów manga, anime czy gier komputerowych. By zrozumieć unikalny charakter *cos-play*, należy odwołać się do japońskiej tradycji i kultury – między innymi do sztuki kabuki. Kostiumowa zabawa pozwala ponadto uwolnić się Japończykom od obowiązującej ich na co dzień uniformizacji<sup>20</sup>.

Ludzie nie tylko są aktywni w odbiorze globalnych treści. Niektórzy badacze mówią wręcz o „semiotycznej władzy [konsumentów – dop. E.K.] nad odbieranymi przekazami”, o tym, że „nie ma już (...) «kulturowych frajerów»”<sup>21</sup>. Mieszkańcy różnych rejonów świata odnajdują dla siebie różne punkty zaczepienia w tym, co oferuje im zglobalizowany świat. Dzięki temu na przykład muzyka Boba Marleya, wyrażająca doświadczenie ucisku pomaga młodemu mieszkańcowi Wielkiej Brytanii nazwać i zrozumieć nieprzyjemne szkolne doświadczenia<sup>22</sup>.

Zdania na temat wpływu globalizacji na proces kształtowania się tożsamości kulturowej są podzielone. Niektórzy podkreślają, iż mimo niewątpliwych korzyści płynących z tworzącego się za sprawą globalizacji „zjednoczenia świata”, tożsamość kulturowa jest jednocześnie tą drogą odzierana ze znaczeń tworzonych w kontekstach lokalnych<sup>23</sup>. Inni przekonują, że globalizacja nie prowadzi do zniszczenia lokalnych kontekstów. Przeciwnie, w opisanych warunkach rodzą się nowe formy lokalnych tożsamości kulturowych. Globalne towary, znaki i teksty używane są do lokalnych celów<sup>24</sup>. „Globalizacja bowiem jest zaledwie macierzą możliwości, które realizują się (lub nie) wyłącznie w lokalnych miejscach i wspólnotach”<sup>25</sup>.

---

19 J. Bator, *Japoński wachlarz*, Wydawnictwo Twój Styl, Warszawa 2004, s. 62.

20 Por.: tamże, s. 58, 61-63.

21 W. Kuligowski, *Czy uzasadniona...*

22 Por.: P. Willis, *Wyobraźnia...*, s. 109.

23 Por.: P.N. Doku, K.O. Asante, *Identity...*, s. 3-4.

24 Por.: W. Kuligowski, *Czy uzasadniona...*

25 W.J. Burszta, W. Kuligowski, M. Wasilewski, *Globalizacja otwiera na inność*, „Czas Kultury” 2006, nr 1, s. 80-87, <http://www.czaskultury.pl> (dostęp: 4.04.2012).

Rozważając powyższe kwestie Waldemar Kuligowski przytacza wiele mówiący przykład miasta Mostar rozdartego między Bośniaków i Chorwatów. Jego młodzi mieszkańcy w listopadzie 2005 roku wzniesli pomnik, który miał się stać symbolem pojednania i przełamywania uprzedzeń. Na wspólnego patrona wybrali sobie Bruce'a Lee – „ikonę popkultury w wydaniu globalnym”. Autor podsumowuje: „Stało się tak dlatego, że jest to ich prawdziwy idol, a po drugie – nikt nie może Bruce'a Lee zapytać, co robił w czasie II wojny światowej, czy był czetnikiem albo ustaszem ani po czyjej stronie działał podczas ostatniej wojny bałkańskiej. W ten sposób azjatycki aktor filmów walki otworzył nowy rozdział lokalnej historii”<sup>26</sup>.

Gdy pomyślimy o utowarowionych wytworach kultury, okaże się, że ten sam wytwór ma inne znaczenia i służy do innych celów w różnych rejonach świata. Producenci towarów kulturowych coraz częściej biorą ten fakt pod uwagę. Największe firmy medialne zdają sobie doskonale sprawę z tego, że źródłem ich sukcesu jest zaspokajanie lokalnych gustów. Dobry przykład stanowi wprowadzanie zachodnich treści na rynek państw azjatyckich. By oglądalność filmu *Spiderman 2* w indyjskich kinach była wysoka, Marvel w tym samym czasie wypuścił w tym kraju wyjątkową serię komiksów o Spidermanie. Do jej stworzenia zatrudniono lokalnego rysownika. Akcja serii rozgrywa się na ulicach Bombaju, Spiderman jest Hindusem, a Zielonego Goblina, z którym walczy, zastąpił znany z mitologii demon Rakszasa. Opisane zabiegi Marvel określił mianem „transkreacji”. Wielkie korporacje medialne tworząc towar kulturalny coraz częściej projektują go w taki sposób, by ludzie z odległych zakątków świata znaleźli w nim coś dla siebie. Powstają w ten sposób „dzieła hybrydowe istniejące pomiędzy dwiema tradycjami kulturowymi nie należąc w pełni do żadnej z nich”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por.: H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 111-114.

## Tożsamość a tradycja kulturowa

Proces homogenizacji doświadczeń kulturowych jest faktem. Utowarowienie kultury prowadzi między innymi do tego, że znaczna część naszych działań i sposobów konsumpcji podlega uniformizacji. Za sprawą innowacyjnych technologii dokonana się kompresja czasu i przestrzeni. Dominującą formą integracji społecznej są globalne sieci. Większość ludzi funkcjonuje w „przestrzeni przepływów” (*space of flows*) i „bezczasowym czasie” (*timeless time*)<sup>28</sup>. Życie codzienne w coraz większym stopniu podlega dziś oddziaływaniu mechanizmów wykorzeniających. Relacje społeczne „wyjmowane są z kontekstów lokalnych” i „odtworzone na niezmiernych obszarach czasu i przestrzeni”<sup>29</sup>. Trzy podstawowe cechy społeczeństwa informacyjnego, w którym żyjemy, to większa złożoność, niepewność i indywidualizm. Do jego powstania doprowadziły rewolucja elektroniczna i rewolucja wielokulturowości. Obydwie tendencje odcinają tożsamość podmiotową od presji tradycji i zakorzenienia w konkretnej przestrzeni, odrywają kulturę od miejsc, a ludzi od gotowych wzorów dotyczących tego, kim są i mogą być<sup>30</sup>. Rozpad lokalnych wspólnot terytorialnych objawia się tym, że przestrzenna bliskość przestała oznaczać bliskość społeczną<sup>31</sup>.

Zabiegi konsumpcyjnego rynku sprawiły, że wielowiekowa tradycja kulturowa staje się współcześnie towarem kulturalnym do skonsumowania. Dziedzictwo kulturowe zaczyna być traktowane jak towar do kupienia, dodatkowo podlegający modom<sup>32</sup>. Z danej religii wybieramy

28 Por.: M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 405-406, 436, 457.

29 A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 33.

30 Por.: W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA., Warszawa 2005, s. 50.

31 Por.: P. Matczak, *Śmierć kliniczna wspólnot lokalnych*, „Czas Kultury” 2006, nr 5-6, s. 12-23, <http://czaskultury.pl> (dostęp:17.07.2012).

32 Jest to możliwe, ponieważ towar kulturalny, w przeciwieństwie do obiektu kulturalnego, odarty jest z ograniczeń wynikających z surowych zasad konsumpcji i użytkowania wytworów kulturowych, które wynikały z istnienia określonych stosunków społecznych. Gdy konsumujemy towar kulturalny, nikt „nie trzyma w rękach kija autorytetu”. Konsumujemy więc bez poczucia winy. Por.: P. Willis, *Wyobraźnia...*, s. 89-90.

na przykład tylko to, co nam odpowiada przekształcając ją w „aksjornormatywne puzzle”<sup>33</sup>. Coraz częściej rezygnujemy z zakupu całego zestawu odrzucając z niego to, co niewygodne. W „trosce o klienta” wprowadza się promocje, reklamuje, a nawet stosuje wyprzedzaże „tradycyjnych pakietów kultury”: „nie dziwi już widok reklamujących się kościołów na Zachodzie czy foldery europaństw, zachwalających swoje atuty i tworzących atrakcyjną i miłą dla oka «ofertę dla każdego» z wielowiekowej Francji czy Włoch”<sup>34</sup>.

## Praktyki pamięci kulturowej

Dziś czas dzielimy na coraz krótsze odcinki. Doświadczamy go jako następujące po sobie momenty, które niekoniecznie wiążą się ze sobą i z siebie wynikają. Takie postrzeganie czasu przekłada się na kulturę, na styl życia. Świat współczesny wręcz zmusza nas do nieustannego ponawiania procesu samookreślenia, który dokonuje się w tempie nieznanym poprzedzającym nas pokoleniom<sup>35</sup>. W obliczu powyższego istotna staje się kwestia pamięci kulturowej<sup>36</sup>, która tworzy i podtrzymuje tożsamość.

Pamięć kulturowa rozumiana jako wiedza kierująca działaniami i przeżyciami ludzi w ramach danej społeczności, wiedza, którą ludzie zdobywają i w którą są wprowadzani z pokolenia na pokolenie<sup>37</sup>, zderza się dziś z treściami płynącymi w naszym kierunku spoza kręgu kulturowego, z którego wyrastamy. Wielu ludzi żyje jednocześnie w wielu

---

33 Por.: T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004, s. 119.

34 D. Jaszewska, *Kultura – rzecz gustu?*, „Kultura-Media-Teologia” 2011, nr 4, s. 23.

35 Por.: W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel...*, s. 54-57.

36 Należy podkreślić, że przywołane w ten sposób pojęcie pamięci kulturowej (*cultural memory*) odnoszące się do pamięci utrwalonej w symbolach i artefaktach, jest dziś terminem, który często stosuje się zamiennie z pojęciem pamięci zbiorowej i społecznej. M. Saryusz-Wolska, *Zapomnieć się w pamięci. Pytanie o badanie pamięci kulturowej*, „Kultura Współczesna” 2010, nr 1, s. 80-81.

37 Por.: B. Korzeniecki, *Teoria kultury a badania nad pamięcią społeczną*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 2, s. 11.

kulturowych światach. W opisanych warunkach pojawiają się nowe tradycje pamięci kulturowej (*new traditions of cultural memory*)<sup>38</sup>. W elastycznym kapitalizmie, z jakim mamy do czynienia, raz warto zapominać, innym razem przeciwnie. Wojciech J. Burszta i Waldemar Kuligowski piszą: „Ciągłe budowanie i transformacja tożsamości, tożsamość jako zadanie wymaga instrumentalnego podejścia do pamięci – jest balansowaniem między zapomnieniem a przypomnieniem”<sup>39</sup>.

Pamięć kulturowa nadal wywiera niezaprzeczalny wpływ na kształt naszej tożsamości. Decydująca o kształcie naszego „ja” pamięć indywidualna ma bowiem społeczne i kulturowe podstawy, jest społecznie i kulturowo determinowana<sup>40</sup>. Wspominając epizody z naszego życia posługujemy się wyrażeniami zaczerpniętymi z języka, odnoszącymi się do obowiązujących konwencji i cenionych wartości charakterystycznych dla grup społecznych, do których należymy<sup>41</sup>. Wpływ doświadczeń kulturowych poprzednich pokoleń na życie jednostek widać wyraźnie w autobiograficznych relacjach z życia. Okazuje się, że to, co pamiętamy o sobie i otaczającym nas świecie oraz sposób, w jaki owe wspomnienia interpretujemy nadając im znaczenia, w ogromnej mierze podlega oddziaływaniu tradycji, z której wyrastamy<sup>42</sup>.

Praktyki pamięci kulturowej nadal obecne są w codzienności. Wpływają na sposób naszego doświadczania i rozumienia siebie i świata, na nasze gusty, zachowania i światopogląd, decydując o wyborach, których dokonujemy, krzątając się każdego dnia. Nośnikami pamięci kulturowej są ponadto dzieła literackie, filmowe, plastyczne, a także inne realizacje artystyczne. Pojawia się dziś również nowa forma pamięci kulturowej. Jest nią Internet jako globalne miejsce pamięci

---

38 Por.: J. Brockmeier, *Localising Oneself: Autobiographical Remembering, Cultural Memory, and the Asian American Experience*, „International Social Science Journal” 2011, t. 62, s. 123-124.

39 W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Sequel...*, s. 66.

40 Por.: M. Halbwachs, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. i wstęp M. Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 421; J. Assmann, *Religion and Cultural Memory*, tłum. R. Livingstone, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 8.

41 Por.: R. Poole, *Memory, History and the Claims of the Past*, „Memory Studies” 2008, t. 1, nr 2, s. 152.

42 Por.: E. Kępa, *Historie wydobyte z cienia. Autobiograficzne relacje starszych kobiet*, Universitas, Kraków 2012, s. 121.

(*global memory place*)<sup>43</sup>. Państwa i narody coraz większe środki przeznaczają na digitalizację dziedzictwa kulturowego, które nie tylko staje się w ten sposób utrwalone, ale i dostępne szerszej grupie odbiorców. Pamięć kulturowa utrwalana jest też przez amatorów dzielących się swoimi doświadczeniami, fascynacjami i poszukiwaniami. Dla wielu tradycji kulturowych, ignorowanych bądź wykluczanych z oficjalnego dyskursu, Internet jest miejscem, w którym mogą się odradzać i być obecne<sup>44</sup>.

Badacze kultury wielokrotnie wskazują, że nowe technologie nie tylko odcinają ludzi od tradycyjnych kultur. Bywa, że jest odwrotnie. David Morley podaje przykład tureckich emigrantów w Europie, którzy za sprawą anten satelitarnych nadal funkcjonują w rodzimej przestrzeni kulturowej. Dostęp do telewizji satelitarnej i Internetu pozwala przybyszom z Turcji tworzyć „tożsamości hybrydowe”, które umożliwiają im równoczesne uczestnictwo w obu światach: w tym, z którego wyrastają oraz w tym, w którym mieszkają i pracują obecnie<sup>45</sup>.

## Podsumowanie

Współcześnie tradycja, rozumiana jako gotowe wzorce i ustalone praktyki, traci rację bytu. Zagraża jej rynek kapitalistyczny, który traktuje ustalone formy zachowań jako przeszkodę w nieskrępowanej

---

<sup>43</sup> Por.: C. Pentzold, *Fixing the Floating Gap: The Online Encyclopedia Wikipedia as a Global Memory Place*, „Memory Studies” 2009, nr 2, s. 255-272. Usłyszałam niedawno o „buzie” – regionalnym napoju na bazie kaszy jaglanej, który pija no na Białostocczyźnie. I choć napój ten od wielu lat przygotowywała sąsiadka mojej babci (o czym nie wiedziałam), to właśnie w Internecie natknęłam się na informacje dotyczące historii jego pojawienia się w Białymstoku (TV Białystok, *Ach, ta buza...*, <http://www.tvbialystok.pl> (dostęp: 9.10.2012)). Co więcej, znalazłam tu również przepis, który wypróbuję, by poczuć smak gazowanego napoju o konsystencji śmietanki, który pija no jedząc jednocześnie chałwę.

<sup>44</sup> Por.: B. Luyt, *The Nature of Historical Representation on Wikipedia: Dominant or Alternative Historiography?*, „Journal of the American Society for Information Science and Technology” 2011, t. 62, s. 1058-1065, <http://prima.uwb.edu.pl> (dostęp: 13.08.2012).

<sup>45</sup> Por.: D. Morley, *Przestrzenie domu: media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011, s. 190-191.

wymianie towarów. Opisana sytuacja nie jest jednak jednoznacznie negatywna. System rynkowy wytwarza bowiem jednocześnie wiele możliwości wyboru dóbr i usług. Urynkowienie nie jest zatem tożsame ze standaryzacją<sup>46</sup>. Dalecy jesteśmy od totalnej homogenizacji kultury utożsamianej z hegemonią Zachodu. Waldemar Kuligowski napisał: „Wpływowe i powtarzane przez autorytety przeświadczenie o homogenizacji kultur stoi (...) w sprzeczności z tym, czego dowodzą badania etnologiczne i antropologiczne. Ich wyniki bowiem pokazują, że świat nie został wyrównany przez walca globalizacji, że nie nastąpiła wcale żadna kultura globalna, a niegdysiejsze różnice nie zostały unicestwione w procesie kulturowego klonowania, w którym to samo łączy się z tym samym”<sup>47</sup>.

Globalizacja niewątpliwie stanowi zagrożenie dla wielu kultur lokalnych. Nie musi jednak prowadzić do kształtowania się tożsamości pozbawionych korzeni oraz ludzi pozbawionych ojczyzny. O kształcie naszego „ja” decydują wybory, których dokonujemy „krzątając się” każdego dnia: pracując, odpoczywając, przyrządzając i spożywając posiłki, robiąc zakupy, oglądając telewizję, czytając, czy komunikując z innymi. Pamięć kulturowa jest ciągle żywa i dostępna<sup>48</sup>. Czerpiemy z niej twórczo, budując nasze tożsamości kulturowe, żyjąc w danym miejscu i czasie, na tle określonej przeszłości, korzystając przy tym z nowoczesnych technologii.

## Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. i wstęp Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Assmann J., *Religion and Cultural Memory*, tłum. R. Livingstone, Stanford University Press, Stanford 2006.
- Bator J., *Japoński wachlarz*, Wydawnictwo Twój Styl, Warszawa 2004.

---

<sup>46</sup> Por.: A. Giddens, *Nowoczesność...*, s. 264, 267, 276.

<sup>47</sup> W. Kuligowski, *Czy uzasadniona...*

<sup>48</sup> Por.: tamże, s. 66-67.



- Brockmeier J., *Localising Oneself: Autobiographical Remembering, Cultural Memory, and the Asian American Experience*, "International Social Science Journal" 2011, t. 62, s. 121-132.
- Burszta W.J., Kuligowski W., *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA., Warszawa 2005.
- Burszta W.J., Kuligowski W., Wasilewski M., *Globalizacja otwiera na inność*, „Czas Kultury” 2006, nr 1, s. 80-87, <http://www.czaskultury.pl>
- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Dohnal W., *Plemienność naszych czasów*, „Czas Kultury” 2007, nr 4-5, s. 12-18, <http://czaskultury.pl>
- Doku P.N., Asante K.O., *Identity: Globalization, Culture and Psychological Functioning*, "International Journal of Human Sciences" 2011, t. 8, nr 2, s. 1-8.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, tłum. i wstęp M. Król, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Iwabuchi K., *To Globalize, Regionalize or Localize Us, That is the Questions: Japan's Response to Media Globalization*, [w:] G. Wang, J. Servaes, A. Goonasekera (red.), *The New Communications Landscape: Demystifying Media Globalization*, Taylor & Francis Inc., New York 2005, s. 144-162.
- Jaszewska D., *Kultura – rzecz gustu?*, „Kultura – Media – Teologia” 2011, nr 4, s. 19-33.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Kępa E., *Historie wydobyte z cienia. Autobiograficzne relacje starszych kobiet*, Universitas, Kraków 2012.
- Korzeniecki B., *Teoria kultury a badania na pamięcią społeczną*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 2, s. 6-15.
- Kuligowski W., *Czy uzasadniona jest teza o rozrastającej się zachodniej monokulturze?*, <http://www.polityka.pl>

- Luyt B., *The Nature of Historical Representation on Wikipedia: Dominant or Alternative Historiography?*, "Journal of the American Society for Information Science and Technology" 2011, t. 62, s. 1058-1065, <http://prima.uwb.edu.pl>
- Maffesoli M., *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, red. i przedmowa B. Fatyga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Matczak P., *Śmierć kliniczna wspólnot lokalnych*, „Czas Kultury” 2006, nr 5-6, s. 12-23, <http://czaskultury.pl>
- Morley D., *Przestrzenie domu: media, mobilność i tożsamość*, tłum. J. Mach, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.
- Pentzold C., *Fixing the Floating Gap: The Online Encyclopedia Wikipedia as a Global Memory Place*, „Memory Studies” 2009, nr 2, s. 255-272.
- Poole R., *Memory, History and the Claims of the Past*, „Memory Studies” 2008, t. 1, nr 2, s. 149-166.
- Robertson R., *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, [w:] G. Ritzer, Z. Atalay (red.), *Readings in Globalization. Key Concepts and Major Debates*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, s. 334-343.
- Shields R., *Foreword: Masses or Tribes?*, [w:] M. Maffesoli, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, SAGE Publications Ltd., London 1996, s. IX-XXII.
- Szlendak T., *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- TV Białystok, *Ach, ta buza...*, <http://www.tvbialystok.pl>
- Willis P., *Wyobrażenia etnograficzna*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.



**WIELOKUTUROWOŚĆ  
A PROWINCJONALIZMY  
– MEDIALNE PORTRETY  
„SWOICH”, „OBCYCH” I „INNYCH”**





**Karolina Pawlik**

Uniwersytet Śląski

## **PRZECIW PROWINCJONALIZMOWI JĘZYKA**

### **Abstract**

#### **Contrary to the provincial aspects of language**

The text is an attempt to analyze the *ABC...* project by one of the most prominent representatives of contemporary Chinese avant-garde, Xu Bing. Working in the field of language arts, Xu Bing creates installations, which challenge his audiences with their thoughts concerning writing and barriers between languages and its users. Most important contexts for this analysis are the problem of provincialism and cosmopolitanism, international language projects, the issue of multilingualism and intercultural communication in the contemporary world.

**Słowa kluczowe:** Xu Bing, prowincjonalizm, języki obce, alfabet, komunikacja kulturowa

Pisząc w *Podróżach z Herodotem* o strachu przed pułapką prowincjonalizmu, Ryszard Kapuściński definiował prowincjusza jako kogoś, „czyje myślenie ograniczone jest do pewnej marginalnej przestrzeni, której przypisuje on nadmierne, uniwersalne znaczenie”. Uwzględniając spostrzeżenia T.S. Eliota, wprowadził podział na prowincjuszy przestrzeni i czasu. „Każdy globus, każda mapa świata pokazuje tym

pierwszym, jak są w swoim prowincjonalizmie zagubieni i zaślepieni, podobnie jak każda historia, w tym – każda strona Herodota, pokazuje tym drugim, że terażniejszość istniała zawsze, bo historia jest tylko nieprzerwanym ciągiem terażniejszości, a najbardziej odległe dzieje były dla ludzi wówczas żyjących ich najbliższym sercu dniem dzisiejszym<sup>1</sup>. Prowincjuszem jest jednak niewątpliwie także każdy, czyje myślenie ograniczone jest przez ustaloną raz na zawsze kombinację języków i systemów pism. Każdy, kto „nadmierne, uniwersalne znaczenie” przypisuje swojemu językowi ojczystemu – jego pismu, gramatyce, brzmieniu, zapominając, że język ten jest tylko jednym z wielu systemów i możliwości. Prowincjuszem języka jest każdy, kto bezmyślnie i potulnie przyjmuje zwyczajowy podział języków na „język ojczysty” i „języki obce”, a więc pośrednio na język swoich i obcych. Każdy, kto język swojej terażniejszości uznaje za jedyny i konieczny język całego swojego życia. Każdy, kto będąc zarazem prowincjuszem przestrzeni, jej język (i pismo) uznaje za wyłączną własność ściśle określonej grupy osób.

Prowincjonalizm języka jest bodaj najmniej oczywisty ze wszystkich. W ślad za tym wydaje się w mniejszym stopniu napiętnowany i najbardziej rozpowszechniony. Pełno go nie tylko na prowincji, ale i w największych metropoliach świata, gdzie wielu wyzwolonych z prowincjonalizmu czasu i przestrzeni kosmopolitów, ograniczonych już nie tyle w działaniu, co w myśleniu, w kwestii języka pozostaje prowincjuszami. Bo choć na co dzień wytrwale mierzą się z polifonią swoich miejsc i żyją w kilku językach (albo pomiędzy kilkoma językami), to zazwyczaj nie umieją wyzbyć się przekonania o bezwzględnej nadrzędności języka, który w chwili narodzin wypadło im uznać za ojczysty. Nieuniknioną konsekwencją takiej postawy bywa zakłócająca komunikację przemożna niepewność siebie w innych językach, a nieraz także dość niedorzeczna sytuacja, w której ktoś ponad połowę własnego życia przeżywa w języku rzekomo „obcym”.

Trudno rozstrzygnąć, na ile prowincjonalizm języka wynika z braku spostrzegawczości czy dobrej woli, na ile zaś z braku umiejętności czy też odwagi przekroczenia schematów myślenia, przyswojonych

---

<sup>1</sup> R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Znak, Kraków 2007, s. 255-256.

w procesie językowej edukacji. Logika elementarza, słownika i wyuczonych do perfekcji tabel gramatycznych skutecznie wypiera intuicje płynące z własnego doświadczenia. Języki podlegają ścisłej hierarchizacji i rozgraniczeniu. Wydziela się miejsca i określone jednostki czasu mówienia zawsze wyłącznie w jednym z nich (na przykład w sali 212, o trzeciej po południu, przez trzy kwadransy). Obowiązuje podział na czytanie, pisanie, słuchanie i mówienie. Większości z nas już nigdy nie udaje się wyzwolić z tego schematu, bez względu na to, jak wielu języków zdołamy się nauczyć, jak wiele w tych językach w naszym życiu się wydarzy. W transkulturowym poliglocie do końca będzie się czaić prowincjusz, niezdolny do zharmonizowania i scalenia swoich zróżnicowanych doświadczeń językowych.

Dlatego jeden z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej chińskiej awangardy, Xu Bing (徐冰), powiada „nie uczę was pisać, ale otwierać umysł i rozwijać swoje myślenie”<sup>2</sup>. Nie uczy nowego (kolejnego) języka albo pisma, uczy nowego sposobu rozumienia świata i bycia pomiędzy dynamicznie przeobrażającymi się językami. Uczy nieufności w stosunku do ksiąg, gramatyk, narzuconych autorytetów. Próbuje wyprowadzić swoich odbiorców poza ramy nabytej wiedzy i rutynowych praktyk czytelniczych, a w konsekwencji poza kulturę, naród, rasę, religię, język, tekst. Rozumie, że każde z tych pojęć już samo w sobie z łatwością staje się zarzewiem prowincjonalizmu. Działając najchętniej na gruncie pisma, w nurcie *language art*, ujawnia rozliczne praktyki użytkowania języka i pisma, w których miejsce prób komunikowania zajmują autorytarne dążenia do hegemonii. Pokazuje, jak język tworzy granice, jak dzieli. Jak oddziela od zwierząt, od drugiego człowieka, od własnych doświadczeń. Eksploruje polityczne, edukacyjne i kulturowe ramy pisma. Prowokuje do pytań o historyczne zmiany i zamiany, o ukryte powiązania pomiędzy różnymi językami i systemami pism. Mając za sobą doświadczenia chińskiej reformy językowej lat pięćdziesiątych, Rewolucji Kulturalnej i emigracji w wieku dorosłym do Stanów Zjednoczonych, stawia pytania o niepewność, opresyjność i intymność więzi z językiem, z pismem. Budując przestrzeń spotkania i porozumienia poza językiem i pismem, przypisanym jednoznacznie

---

<sup>2</sup> E. N. Ch'ien, *Symbolic Revolutions. Xu Bing and his Language Art*, "Wasafiri" 2008, nr 3, s. 64.

którejkolwiek z kultur, mówi „ja osobiście mam wątpliwości co do stopnia, w jakim możliwa jest translacja pomiędzy kulturami, skoro nawet przedstawiciele tej samej kultury mają trudności w porozumiewaniu się. Sądzę, że pracuję w przestrzeni pomiędzy kulturami”<sup>3</sup>.

Czasem pesymistyczny, czy wręcz cyniczny w ocenie funkcjonalności języka, Xu Bing zdaje się zarazem cechować w swych poszukiwaniach ogromną otwartością i wiarą w możliwość powodzenia. Zapewne w jego wielkim pragnieniu przekraczania granic jest coś z marzenia Ludwika Zamenhofs, twórcy esperanta – podobna próba wykreowania pomostu porozumienia pomiędzy istniejącymi wspólnotami wszystkich kontynentów, w duchu poszanowania odrębności oraz afirmacji jedności świata i ludzkości. Przyjęta przez Chińczyka strategia jest jednak zupełnie inna. Mniej idealistyczna, bardziej konsekwentna, nie zakłada raczej ogólnego zrozumienia zarówno w sensie dosłownym (językowym), jak i metaforycznym (porozumienia, akceptacji). Xu Bing nie stawia sobie za cel skomunikowania społeczności, ale raczej wyzwolenie w nich woli komunikacji. Niemożność porozumienia wynika według niego nie tyle z braku wspólnego języka, ile z braku świadomości wspólnoty, braku potrzeby jej odkrywania i pielęgnowania.

Dlatego większość jego prac prowokuje do interakcji, do myślenia i działania, do uporządkowania na nowo osobistych doświadczeń językowych. Żadna z nich nie stanowi systemowego rozwiązania problemu wielości języków, narodów, kultur. Wyznaczają one raczej pewien kierunek poszukiwań, stanowiąc propozycję praktyk, które mogłyby służyć oczyszczeniu umysłu, wyzwoleniu ze stereotypowego myślenia o języku, o piśmie, o sobie jako ich użytkowniku. Xu Bing, pracując najchętniej na właściwym sobie angielsko-chińskim styku kulturowym, próbuje też sięgać możliwie daleko poza. Zarazem jednak zdaje sobie sprawę, że uniwersalizm czy całkowita bezstronność nie jest, nie może, nie powinna być możliwa. Skonstruowane przez niego gry z odbiorcą-czytelnikiem, tylko z pozoru bardzo hermetyczne, po drobnych modyfikacjach można z łatwością aplikować do innych kombinacji języków i pism. Otwarty w zderzeniu z nimi umysł zaczyna inaczej percypować rzeczywistość, sam odkrywa nieoczywiste wcześniej, ignorowane po-

---

<sup>3</sup> S. Leung, J.A. Kaplan, *Pseudo-Languages: A Conversation with WendaGu, Xu Bing and Jonathan Hay*, “Art Journal” 1999, nr 3, s. 95-96.



dobieństwa i sprzeczności na gruncie własnej kultury i innych kultur. Dzięki strategii zastawiania swoistych pułapek, w momencie, w którym odbiorcy orientują się w randze postulowanej przez Xu Binga zmiany, jest już za późno, by powiedzieć „to się nie może udać, to szaleństwo”. Udaje się, myślenie zostaje zmienione.

Propozycja ogólnoświatowego systemu porozumiewania się jest, jak sądzę, zawsze propozycją obrania najłatwiejszej drogi do najszybszej, powszechnej, pokojowej integracji. Praktyka pokazuje jednak, że trwała, prawdziwie egalitarna wspólnota nie może zostać wykreowana bez świadomie rozstrzyganych, dramatycznych niejednokrotnie wyborów, bez mozolnej codziennej pracy, podejmowanej przez całe społeczności i każdego z ich przedstawicieli z osobna. Kosmopolityzm, rozumiany jako określona postawa wobec transkulturowego świata, nie może oznaczać po prostu znajomości języka międzynarodowego, ponieważ byłby równoznaczny z nową formą prowincjonalizmu. Nie może też ograniczyć się do uznania wielości języków, a pośrednio także utożsamiających się z nimi wspólnot i kultur. Powinien oznaczać czujną interakcję, gotowość poznawczą, próbę zrozumienia miejsc wspólnych i różnic, a także akceptację wielorakości użyc tego samego języka czy pisma przez różne grupy i jednostki.

Rozważny projekt integracji wszystkich kontynentów należałoby opierać nie tyle na nowym języku czy systemie pisma, co nowym myśleniu o języku/językach i systemach pisma (choć niewykluczone, że język międzynarodowy mógłby czasem służyć jako pomocne narzędzie). Ostatecznie wszak nawet esperanto, z konieczności, jako jeszcze jeden język, także dzieli, także zakłada wykluczenie. Wbrew zamierzeniom Zamenhofa, opierając się na piśmie łacińskim, mimowolnie wywyższa jedne kultury ponad inne. Wbrew obietnicy równych praw dla wszystkich użytkowników, gwarantowanych przez stosowanie języka niebędącego własnością któregośkolwiek z narodów czy kultur, w perspektywie globalnej zachowuje podział na gospodarzy języka i potencjalnych użytkowników, aspirujących do wspólnoty. Ponadto, jak każdy język międzynarodowy, rodzi prowincjonalną pokusę porozumiewania się wszędzie, od rana do wieczora, z wszystkimi członkami rodziny, sąsiadami i nieznanymi, w jednym tylko języku. Zwalnia z obowiązku czujnego wsłuchiwania, wczytywania, pogłębiania wiedzy o innych i o sobie w toku złożonej interakcji. Tym samym niesie ze

sobą groźbę oderwania od korzeni, unieważnienia lokalnych języków i systemów pism, a pośrednio także całej zakodowanej w nich wiedzy o własnej kulturze, przeszłości, tożsamości. Stanowi kontrowersyjny postulat, by kosmopolici transkulturowego świata, zamiast uczyć się kilku języków, będących językami ich przodków i ich miejsc, uczyli się języka, który należy do wszystkich i do nikogo. Języka, ufundowanego na nazbyt chyba daleko posuniętej trosce o hipotetyczne, przygodne interakcje z przedstawicielami nieoswojonych językowo miejsc. Języka, który w ostatecznym rozrachunku może uczynić z prowincjuszy nie tyle kosmopolitów, co nieczułych na specyfikę czasu, miejsca i ludzi idealistów.

Ludwik Zamenhof nie miał racji, kiedy w liście do jednego z pierwszych esperantystów w Rosji, Mikołaja Afrikanowicza Borowki. Pisząc o Białymstoku skłóconych Rosjan, Polaków, Niemców i Żydów, zauważał „w takim mieście, bardziej niż gdzie indziej, wrażliwa natura czuła ogromny ciężar różnojęzyczności i przekonywała się na każdym kroku, że różnorodność języków jest jedyną czy jak gdyby główną przyczyną, która rozdziela ludzką rodzinę, dzieląc ją na wrogie części”<sup>4</sup>. Nie chodzi wszak o użytkowany język, ale o intencję. Różnorodność języków nie musi być przekleństwem. Próba rozpoznania ogromnego bogactwa słów, różnaitości służących ich zapisowi znaków oraz wielości ukrytych w nich znaczeń może stanowić doskonały punkt wyjścia do budowania międzynarodowej wspólnoty, ponieważ uświadamia umowność wszystkiego, co własna kultura przyjmuje za oczywiste, niezbywalne, niepodważalne. Wyzbycie się nadmiernego przywiązania w stosunku do swojego języka pozwala zachować postawę większej ufności i otwartości w zetknięciu z nieznanym, nieoswojonym, nieczytelnym.

Przyznać należy, że ostatecznie esperanto tworzy jeszcze jedną zamkniętą bibliotekę. Jako spójny, samodzielny, oparty na piśmie łacińskim system językowy charakteryzuje się alfabetem, podręcznikami, gramatyczną rutyną. Akademio de Esperanto czuwa nad rozwojem języka, aby nikt nie modyfikował samowolnie podstawowych zasad. Xu Bing większością projektów występuje zdecydowanie przeciw kodyfikacjom, monojęzykowym grupom czytelników, przekonaniu o szczeł-

---

<sup>4</sup> *List Ludwika Zamenhofs*, <http://viavento.republika.pl> (dostęp: 5.11.2012).

ności granic pomiędzy językami. Ujawnia ich przyległość, wzajemne przenikanie, pozorną rządzącą nimi logikę i naszej w nich biegłości. Kreując nową przestrzeń „czytelnictwa”, próbuje w miarę możliwości zastąpić podział na tych, którzy z powodu ograniczeń językowych zrozumieją lub nie, podziałem na tych, którzy zrozumieją na dwa różne sposoby, ponieważ ze względu na inne językowe kompetencje odmiennie zinterpretują całość. „Każda reakcja jest inna. Chińskim odbiorcom umyka jedna część znaczenia, zachodnim umyka inna, ale każda ze stron chwyta część, której druga nie pojmuje”<sup>5</sup>. Ponieważ przyjęty przez artystę kod językowy nie należy z reguły do jednej tylko grupy odbiorczej, nie ma możliwości zawłaszczenia komunikatu i prawa do interpretacji.

Jednym z pierwszych ataków na rutynowe praktyki czytania i pisanania autorstwa Xu Binga był projekt *ABC...*, zrealizowany w 1991 roku, wkrótce po emigracji artysty do Stanów Zjednoczonych<sup>6</sup>. Trzydzieści osiem bloków ceramicznych, ruchomych czcionek prasy drukarskiej, stanowi próbę transkrypcji 26 liter łacińskiego alfabetu (w wariantcie angielskim) na chińskie znaki, dobrane tak, aby odczytywane na głos odpowiadały dźwiękowi literom, do których są dopasowane. Znaki wryto w górnej części każdego z bloków, stosunkowo niewielkie litery łacińskie widnieją na bocznych ściankach. Przykładowo litera „A” (i dźwięk |ei| oddana zostaje za pomocą znaku 哀 (āi – „smutek”), literze „C” (|si:) przypisany zostaje znak 西 (xī – „zachód”). „W” (|ˈdʌblju:) wymaga w tym systemie transkrypcji trzech znaków: 大布六 (dàbùliù – „duży, materiał, sześć”), podobnie jak na przykład „X” (|eks|): 癌克思 (áikèsī – „rak, gram, myśleć”). Na stronie artysty czytamy, że tematem tej pracy jest nieporadność wymiany językowej pomiędzy różnymi kulturami<sup>7</sup>. Britta Erickson zwraca uwagę, że artysta oparł swój projekt na logicznej przesłance, że różne symbole wyrażające ten sam dźwięk mogą być stosowane zamiennie, ale zarazem prowokuje on do irracjonalnego działania, polegającego na odczytywaniu sekwencji znaków na ceramicznych blokach, skupiając się nie tyle na brzmieniu, co zna-

<sup>5</sup> S. Leung, J.A. Kaplan, *Pseudo-Languages...*, s. 91.

<sup>6</sup> Podstawowe informacje i zdjęcia o tym projekcie i o innych dostępne są na stronie artysty [www.xubing.com](http://www.xubing.com) w zakładce „Projects” (dostęp: 15.11.2012).

<sup>7</sup> *ABC...*, <http://www.xubing.com> (dostęp: 8.11.2012).

czeniu. Efekt jest z konieczności komiczny i wywrotowy<sup>8</sup>. Ład okazuje się złudzeniem. Surowa dyscyplina transkrypcji owocuje bezsensowną sekwencją słów, niepozabawiona jest jednak znaczenia, stawiając odbiorcę wobec wielu istotnych pytań i oczekujących sformułowania uzupełnień.

Czy ta nieprzekładalność chińskiego i angielskiego systemu zapisu powinna dziwić, czy przyjmowana być jako pewnik? Jak ustosunkować się do niej, biorąc pod uwagę fakt, że zgodnie z wymową innych, opartych na tym samym systemie zapisu języków, na przykład polskiego czy francuskiego, literze „C” przypisać można by kolejno raczej znaki 策 (cè – „plan”) i 色 (sè i „kolor”)? Jak ustosunkować się do niej przy uwzględnieniu odległości geograficznych, dzielących społeczności posługujące się tymi językami? Czy mierząc ów dystans za punkty odniesienia przyjmować należy, zgodnie z chronologią rozprzestrzeniania się języka angielskiego i chińskiego, Wielką Brytanię i Chiny, czy może raczej, zgodnie z biogramem artysty, chińską diasporę w Stanach Zjednoczonych, czy może jeszcze inne punkty mapy – na przykład Singapur, gdzie chiński i angielski stanowią dwa z czterech języków urzędowych kraju? Co przesądziło o tym, że spośród około dwustu chińskich znaków, odpowiadających dźwiękowi *xí*, wybrano akurat ten oznaczający „zachód”? Czy wielość potencjalnych fonetycznych realizacji jednego znaku pisma czy litery, warunkowana wielością chińskich dialektów i odmian angielskiego w różnych częściach świata, stanowi ważny kontekst tej pracy? Jak silna jest w nas skłonność do alfabetycznego porządkowania świata, tworzenia zamkniętych katalogów, schematów i rejestrów? Jaka jest użyteczność, jakie etyczne konsekwencje tak organizowanej wiedzy? Jak bardzo prowincjonalni bywamy w niezdolności wyobrażenia sobie języków bez alfabetu, z innym alfabetem, z innym rodzajem samogłosek i spółgłosek? Na ile uświadamiamy sobie własne nawyki czytelnicze, na ile określona konwencja aranżacji znaków pisma może determinować nasze rozumienie?

Z pozoru hermetyczny i teoretyczny projekt Xu Binga w istocie pozostaje głęboko zakorzeniony w codziennej praktyce kosmopolity. Nie

---

<sup>8</sup> B. Erickson, *Xu Bing's Square Word Calligraphy*, <http://www.xubing.com> (dostęp: 3.11.2012).

pomówi Xu Binga o abstrakcyjność pomysłu ten, kto za sprawą transkrypcji właśnie, pochodząc na przykład z „Polski”, powiązanej etymologicznie ze „zdatną pod uprawę równiną”, stał się dość nieoczekiwanie obywatelem kraju „Fali i Orchidei” (波兰 – Bólán). Ani też ten, komu zdarzyło się, że ze względu na fonetyczne podobieństwa i wielojęzyczne otoczenie przesłyszał się, albo zrazu niepewny był języka, w jakim do niego się zwrócono. Nikt z tych, kto w swoim życiu dokonał choć raz transkrypcji własnego imienia i nazwiska. Nikt z tych, co pamiętają chwile zmieszania i egzaltacji, gdy w trakcie ceremonii otwarcia Igrzysk Olimpijskich w Atenach i Pekinie reprezentacje państw maszerowały w kolejności wynikającej z systemów porządkowania znaków i nazw w pismach Grecji i Chin, a nie alfabetu łacińskiego.

Uczymy dzieci na pamięć abecadła. Uczymy nawet *Abecadła* Juliana Tuwima, choć tak naprawdę nie spodziewamy się, że abecadło mogłoby rzeczywiście spaść z pieca, huknąć o ziemię (Ziemię) i rozsytać się po kątach (czy zakątkach świata). Zastygając w bezmyślnym przerażeniu nad potłuczonym abecadłem dostrzegamy najwyżej, że „W” udaje, że jest „M”. Nie podejrzewamy, że przekroczywszy szczęśliwie ramy zapiecka, „A” z rzekomo zwichniętymi nóżkami mogło po prostu przeobrazić się w „Δ”, „H” ze złamaną kładeczką w koreańską samogłoskę „h”, a zbite brzuszki „B” w gruzińskie „გ”. Nie uczymy takiego myślenia o piśmie, nie pokazujemy jego kruchego i bezgranicznego piękna. Nie potrafimy z reguły przekroczyć ram elementarzy. Tym bardziej zyskują więc na znaczeniu projekty-ćwiczenia podobne *ABC...*, stanowiąc szansę przewyciężenia rozlicznych uprzedzeń i zatajeń, zerwania ze stereotypowym podziałem języków na mniej oraz bardziej egzotyczne, przeciwstawienia się drukarskim i myślowym matrycom alfabetu swojego pierwszego języka.

O tym, jak łatwo popaść w pułapkę prowincjonalizmu języka czy pisma, najlepiej świadczy chyba fakt, że w *Księdze Ziemi* (2003) nie ustrzegł się go i sam Xu Bing. Przewyciężywszy hermetyzm chińskiego pisma i uczyniwszy je pomyślnie jednym z punktów wyjścia do doświadczenia wspólnoty z innymi kulturami, a także nie ulegając przez lata zgubnym pokusom języka angielskiego, w 2003 roku artysta niespodziewanie przerwał na moment eksperymenty z wielością języków i systemów pism. Zaproponował międzynarodowe piktograficzne pismo, inspirowane znakami w przestrzeni lotnisk. W poświęconym

mu eseju napisał między innymi: „Pod pewnymi względami ten język przekracza nasze struktury wiedzy i geograficzne oraz kulturowe ograniczenia; odzwierciedla raczej logikę prawdziwego życia i obiektów samych w sobie niż jakąkolwiek uprzednią opartą na tekście wiedzę. Rozumienie nie jest uzależnione od poziomu wykształcenia czytelnika czy jego znajomości literatury, lecz wynika z jego/jej doświadczeń i sposobu życia. Co więcej, tego języka nie trzeba nauczać ani uczyć się za pośrednictwem tradycyjnych modeli kształcenia. Niezależnie od twojego zaplecza kulturowego czy języka ojczystego, będziesz mógł przeczytać tę książkę, o ile masz za sobą doświadczenia współczesnego życia. Wykształceni i analfabeci powinni być w stanie na równi cieszyć się przyjemnością czytania”<sup>9</sup>. Jak słusznie zauważyli krytycy, tym uniwersalistycznym, tyleż idealistycznym, co powierzchownym projektem Xu Bing wykonał krok wstecz, sprzeniewierzając się własnym dotychczasowym osiągnięciom. Evelyn Nien-Ming Ch’ien podkreśla na przykład, że niezwykła nowatorskość i siła oddziaływania artysty zasadała się wcześniej właśnie na podważaniu zasadności istnienia jakiegokolwiek dominującego systemu pisma, na afirmacji różnorodności rytmów, stanowiących podstawę języków i społeczeństw, które je wytwarzają<sup>10</sup>. Szczęśliwie artysta powrócił wnet do wcześniejszego toku rozumowania, o czym dobitnie świadczy między innymi ciekawy projekt *Małpy chwytające księżyc* (2008), choć nie zarzucił całkowicie także prac nad *Księgą Ziemi*.

O tym, jak łatwo, jak szybko można się z prowincjonalizmu języka przy odrobinie dobrej woli wyzwolić, niech świadczy spotkanie, którego obserwatorką byłam na statku, płynącym po Jangcy wiosną 2008 roku. Jeden z współpasażerów snuł opowieść o swoim indyjsko-nepalskim domu rodzinnym w Dardżylingu i o angielskiej szkole misyjnej, która wymusiła na nim naukę kolejnego języka, chociaż ze względu na pochodzenie rodziców znał już hindi, nepalski, bengalski i język bantawa. Zdziwiony Brytyjczyk, w którym ze względu na jego charakterystyczne „r”, niektórzy odgadywali mylnie raczej imigranta, niżli Szkota, przerwał mu, pytając „W takim razie, który język jest twoim ojczystym?”.

<sup>9</sup> Xu Bing, *Regarding “Book from the Ground”*, <http://www.moma.org> (dostęp: 11.11.2012).

<sup>10</sup> E.N. Ch’ien, *Symbolic Revolutions...*, s. 66.

A usłyszawszy w odpowiedzi pełne zmieszania „Ojczystym? Nie mam pojęcia...”, w mig się poprawił, pytając „Jaki był pierwszy język, w jakim zaczynałeś mówić?”. Nie pamiętam, jaka była odpowiedź, bo sama uśmiechnęłam się na myśl o gruzińskiej przyjaciółce Mamy, przekonanej, że mój Brat, który wtedy gaworzył jeszcze, nie mówiąc ani po polsku, ani po rosyjsku, poprosił o piłkę po gruzińsku.

## **Bibliografia**

Ch'ien E. N., *Symbolic Revolutions. Xu Bing and his Language Art*, “Wasafiri” 2008, nr 3.

Erickson B., *Xu Bing's Square Word Calligraphy*, <http://www.xubing.com>

Kapuściński R., *Podróże z Herodotem*, Znak, Kraków 2007.

Leung S., Kaplan J.A., *Pseudo-Languages: A Conversation with Wenda Gu, Xu Bing and Jonathan Hay*, “Art Journal” 1999, nr 3.

ABC..., <http://www.xubing.com>

List Ludwika Zamenhofa, <http://viavento.republika.pl>

Xu Bing, *Regarding “Book from the Ground”*, <http://www.moma.org>







**Krzysztof Loska**

Uniwersytet Jagielloński

## **W STRONĘ WYSP POŁUDNIOWYCH – WIELOKULTUROWOŚĆ PO JAPOŃSKU**

### **Abstract**

#### **Towards the Southern Islands – multiculturalism the Japanese style**

The topic of the paper is a discourse on multiculturalism in Japanese cinema, whose creators are trying to deal with the diversity and the presence of ethnic minorities. Despite the superficial presentation of complex social processes and a stereotypical look at the cultural differences and the issue of racial discrimination, films reflect the fundamental problems associated with national identity in an era of increasing globalization. Starting from the theoretical considerations suggested by Tessa Morris-Suzuki and Mika Ko, the author analyzes the problem of multiculturalism on the basis of the film image of Okinawans, referring also to other minorities appearing in Japanese films.

**Słowa kluczowe:** film japoński, wielokulturowość, mniejszości etniczne i narodowe

W popularnych wyobrażeniach panuje przekonanie, że Japonia jest krajem jednorodnym rasowo, w którym nie ma miejsca na różnicowanie kulturowe, wszelako mit homogeniczności wydaje się co-

raz trudniejszy do utrzymania. Od pewnego czasu w świadomości społecznej ważną rolę odgrywa problem mniejszości narodowych i etnicznych, który dotyczy nie tylko niewykwalifikowanych robotników z sąsiednich krajów azjatyckich, wykonujących najgorzej płatne prace, ale również dziedzictwa kolonialnej przeszłości, czyli Koreańczyków, Chińczyków i mieszkańców Okinawy, których łączna liczba wynosi dziś ponad dwa miliony. Do tego należy doliczyć dwie mniejszości z czasów historycznych, czyli Ajnów, żyjących na północnych krańcach Hokkaido, oraz pariasów, przez wieki znajdujących się poza systemem kastowym, określanych mianem *burakumin*, którzy do niedawna spotykali się z bezwzględną dyskryminacją i pogardą, zamknięci w małych grupach, pozbawieni jakichkolwiek praw.

Nie oznacza to bynajmniej, że nastąpiła wyraźna zmiana w stosunku do poszczególnych grup mniejszościowych, jedynie stopniowe godzenie się z heterogenicznością oraz koniecznością ukształtowania nowej tożsamości narodowej uwzględniającej procesy globalizacyjne, zjawisko migracji ludności czy obecność przedstawicieli innych narodów. Do niedawna w dyskursie humanistycznym obowiązywała teoria monokulturowości (*tan'itsu minzokuron*), służąca podtrzymaniu tradycyjnej tezy, że tożsamość japońska jest całością powstałą w oparciu o wspólne dziedzictwo, powiązanie czynników etnicznych i narodowych. Potwierdzeniem słuszności powyższego stanowiska miała być koncepcja *nihonjinron* zmierzająca do odkrycia istoty japońskości, która – pomimo swej nieuchwytności i niedefiniowalności – potwierdzałaby wyjątkowość narodu japońskiego, jego homogeniczność i uprzywilejowaną pozycję<sup>1</sup>.

W ostatnich latach konserwatywne i reakcyjne poglądy przeciwników nowoczesności zostały zderzone z odmiennym spojrzeniem na rzeczywistość, uwzględniającym zjawisko zróżnicowania wewnętrznego i otwartym na wielokulturową perspektywę. Z jednej strony zmiana stanowiska wynikała ze zwiększonej mobilności społeczeństwa i rozwoju turystyki, bazującej przecież na zainteresowaniu różnorodnością (*daibāshiti*), z drugiej zaś strony z uświadomienia sobie istnienia

---

<sup>1</sup> Zob.: H. Befu, *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Trans Pacific Press, Melbourne 2001.

mniejszości, często pozbawionej przywilejów, nierzadko wykluczonej z życia publicznego. Wzrost liczby imigrantów w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku sprawił, że zaczęto najpierw mówić o innych kulturach (*ibunka*), później o wielokulturowości (*tabunka shugi*) oraz potrzebie koegzystencji (*kyōsei*), wspólnym życiu razem z przedstawicielami mniejszości<sup>2</sup>. Niewątpliwie znaczącą rolę w procesie zbliżenia między narodami odegrały tragiczne wydarzenia z 1995 roku, zwłaszcza trzęsienie ziemi w Kobe, które zjednoczyło poszczególne grupy etniczne we wspólnym wysiłku i niesieniu pomocy sąsiadom. Wszystko to pomogło w nawiązaniu komunikacji międzykulturowej oraz przyczyniło się do stworzenia nowego wizerunku imigranta, nieopartego tylko na pogardzie, ale na zrozumieniu i solidarności w cierpieniu. W świadomości społecznej zrodziło się wówczas przekonanie, że szacunek ludzi do siebie samych wynika z uznania ze strony innych, a zrozumienie tego rodzi skłonność do akceptacji różnic kulturowych.

Dyskurs wielokulturowości stał się poniekąd koniecznością także za sprawą zmian demograficznych, popularności małżeństw mieszanych, zawieranych zwłaszcza w dużych miastach, co pogłębiało heterogeniczność i zmuszało do nowego spojrzenia na tożsamość, która nabierała cech hybrydycznych. Czy jednak w istocie Japonia wkroczyła na nową drogę, otwarła się na świat i inne kultury, jak sugeruje to Chris Burgess, czy może raczej zmiana jest jedynie powierzchowna, wynikająca z wpływu środków masowego przekazu, proponujących nowe style życia i wzorce zachowania?<sup>3</sup>. Należy zwrócić uwagę na dwa odmienne sposoby rozumienia japońskiego pojęcia wielokulturowości. Z jednej strony jest to pozorna akceptacja odmienności i równouprawnienia, która nierzadko prowadzi do ukrytej formy nacjonalizmu i służy maskowaniu nierówności rasowych oraz podtrzymywaniu poczucia wyższości. W takim podejściu obce kultury postrzegane są jako „przedmioty konsumpcji”, atrakcja turystyczna, a wielokulturowość ma

---

<sup>2</sup> Więcej na temat rozumienia japońskiego pojęcia wielokulturowości oraz budowania nowej tożsamości japońskiej pisze David Chapman, *Discourses of Multicultural Coexistence (Tabunka Kyōsei) and the 'old-comer' Korean Residents of Japan*, "Asian Ethnicity" 2006, t. 7, nr 1, s. 89-102.

<sup>3</sup> Zob.: Ch. Burgess, *Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan*, "Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies" 2004, <http://japanese-studies.org.uk> (dostęp: 22.03.2012).

wyłącznie charakter „kosmetyczny”<sup>4</sup>. Z drugiej strony pojęcie to może być wykorzystane przez przedstawicieli mniejszości, grupy uciskane i marginalizowane jako narzędzie strategicznego oporu przeciw hegemonii kultury dominującej, a wówczas różnorodność i hybrydyczność służą podważeniu idei jednorodnej i spójnej tożsamości narodowej.

Odzwierciedleniem sporów kulturowych jest współczesne kino, w którym coraz częściej są realizowane filmy opowiadające o życiu mniejszości etnicznych, przekonujące o istnieniu różnorodności wewnątrz pozornie homogenicznego społeczeństwa. Sposób przedstawiania nie jest jednoznaczny, często twórcy ograniczają się do powierzchownej prezentacji odmienności, wykorzystują egzotyczną scenerię i przyjmują spojrzenie turysty, dzięki czemu unikają rzeczywistych problemów. Od czasu do czasu reżyserzy rezygnują jednak ze stereotypowego podejścia i próbują zmierzyć się z kwestią dyskryminacji czy uprzedzeń rasowych, obnażyć mity i przesady dotyczące nie tylko mniejszości, ale również japońskiej większości.

W pierwszej połowie ubiegłego stulecia kino było częścią propagandowej maszyny, wprzęgnięte w służbę ideologii nacjonalizmu i militarystyki odzwierciedlało ekspansjonistyczną politykę państwa podbijającego kolejne azjatyckie narody<sup>5</sup>. Mit organicznej jedności nie miał wówczas podłoża biologicznego, ale był pewną metaforą, nie chodziło w nim o czystość rasową, ale wizję całości, dla której spoiwem była osoba cesarza łączącego wszystkich poddanych (*isshi-dōjin*). Po przegranej wojnie i wprowadzeniu demokratycznych reform sytuacja mniejszości tylko nieznacznie uległa poprawie. Niechęć do cudzoziemców była nawet większa, ale starannie ukrywana pod płaszczykiem tolerancji, zaś od rodzimych mniejszości oczekiwano asymilacji (*dōka*).

---

<sup>4</sup> Pojęcie „kosmetycznej wielokulturowości” wprowadziła Tessa Morris-Suzuki, na grunt filmoznawstwa przeniosła go Mika Ko w książce *Japanese Cinema and Otherness: Nationalism, Multiculturalism and the Problem of Japaneseness*, Routledge, New York 2010, s. 1-2.

<sup>5</sup> Na temat wizerunku innych narodów w filmach japońskich pierwszej połowy ubiegłego wieku, roli kolonialnych wyobrażeń, koncepcji kina narodowego odzwierciedlającego panazjatycką politykę cesarstwa piszę więcej w dziesiątym i jedenastym rozdziale *Poetyki filmu japońskiego*, Rabid, Kraków 2009, s. 283-322.

W najgorszej sytuacji przez długie lata pozostawała społeczność pariasów (*burakumin*), której członkowie wykluczeni byli z systemu kastowego, pozbawieni możliwości awansu i poprawy swego losu, zamknięci w gettach i napiętnowani, czasami zmuszeni do ukrywania swego pochodzenia w obawie przed dyskryminacją w szkole czy miejscu pracy. Wykonywali zwykle najgorsze prace, zajmowali się grzebaniem zmarłych, ubojem bydła i wszystkim, co w powszechnym mniemaniu kojarzyło się z nieczystością, budziło obrzydzenie<sup>6</sup>. W świadomości społecznej problem *burakumin* pojawił się przed stu laty za sprawą wybitnej powieści Tōsona Shimazakiego (1872–1943) *Złamany zakaz* (*Hakai*, 1906), opowiadającej o młodym nauczycielu pochodzącym z warstwy nietykalnych (*eta*), który zdobył wykształcenie i pozycję społeczną tylko dzięki temu, że zataił swą tożsamość.

W 1962 roku Kon Ichikawa zrealizował niezwykle wierną adaptację tego dzieła, przeniósł do filmu najważniejsze wątki i postacie, a przede wszystkim zachował ideologiczne przesłanie dzieła, protest pisarza przeciw dyskryminacji. Przedstawiciele najniższej warstwy społecznej niezbyt często pojawiali się w filmach japońskich, do wyjątków należy ekranizacja powieści Sue Sumi (1902–1997) *Rzeka bez mostu* (*Hashi no nai kawa*), wyreżyserowana przez Yōichi Higashiego w 1992 roku. Wydarzenia fabularne rozgrywają się na początku ubiegłego stulecia (1908–1922) i opowiadają o losach dwóch braci, którzy mieszkają w małej wiosce (*buraku*), dorastając w przekonaniu, że określenie *eta* odnosi się do niegrzecznych dzieci. Bohaterowie żyją w biedzie, ale wydają się szczęśliwsi niż postacie z powieści Tōsona Shimazakiego – ich chaty położone są w malowniczej scenerii górskiej, w pobliżu rzeki – ale również oni spotykają się z dyskryminacją ze strony rówieśników w szkole, ich matka podczas przerwy w pracy musi trzymać się na uboczu, w dodatku nie otrzymuje wynagrodzenia. Chłopcy dojrzewają i coraz wyraźniej uświadamiają sobie konsekwencje przynależności

---

<sup>6</sup> Dopiero w latach osiemdziesiątych XX wieku rząd rozpoczął kampanię przeciw dyskryminacji tej grupy społecznej, wprowadził także regulacje prawne pozwalające na zdobycie lepszego wykształcenia i pracy, zniesiono też ograniczenia dotyczące swobody poruszania się i zawierania związków małżeńskich z przedstawicielami innych grup. Zob.: C. Totman, *Historia Japonii*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 640-641.

do wspólnoty pariasów, czują się upośledzeni, a równocześnie narasta w nich gniew. Nie bez znaczenia pozostaje kontekst polityczny, walka o równouprawnienie i powstanie organizacji zrzeszających przedstawicieli poszczególnych mniejszości, której przywódcy domagają się poprawy losu i organizują pomoc dla najuboższych, a wreszcie powołują ogólnokrajowe stowarzyszenie na rzecz równości (Zenkoku Suiheisha).

Niewiele lepsza była sytuacja mieszkańców Okinawy, dawnego Królestwa Riukiu, które zostało przyłączone do Japonii w 1868 roku, jednak w ich przypadku prowadzono odmienną politykę, zmuszając do asymilacji<sup>7</sup>. Wszystko uległo zmianie po zakończeniu II wojny światowej, gdy wyspa znalazła się pod okupacją amerykańską, stając się główną siedzibą baz wojskowych. Uwolnienie się spod opieki zachodniego mocarstwa (w 1972 roku) nie odmieniło bynajmniej życia codziennego, gdyż władze japońskie nie liczyły się zupełnie z potrzebami miejscowej ludności, zaprowadzając własne porządki na wyspie. Dopiero rozwój turystyki przyniósł poprawę warunków życiowych i przyczynił się do przemian gospodarczych, wyspiarze wciąż odczuwali jednak dyskryminację z powodu braku możliwości samostanowienia oraz narzuconego im statusu kraju kolonialnego.

W 1995 roku Yukihiko Tsutsumi (ur. 1955) nakręcił film *Żegnaj, Japonio* (*Sayonara Nippon*) przedstawiając alternatywną historię Okinawy rządzonej przez obcych i podporządkowanej silniejszej władzy, której mieszkańcy dokonują secesji i ogłaszają niepodległość. Twórcy nie chodziło jednak o fantastyczną opowieść, ale ukazanie rzeczywistych problemów społeczeństwa dyskryminowanego, marginalizowanego i wykorzystywanego jako narzędzie odnowy i pokarm dla wyobrażeń o praźródłach japońskiej tożsamości narodowej. Reżyser podkreśla malownicze położenie wyspy, pełnej tajemniczego uroku, która jest zaprzeczeniem zatłoczonej, betonowej dżungli wielkich miast, w dodatku jej mieszkańcy wydają się uduchowieni, przestrzegają religijnych nakazów i darzą szacunkiem swe kapłanki (*miko*). Film

<sup>7</sup> W XIV wieku wyspy archipelagu Riukiu były podzielone na trzy królestwa, które zostały zjednoczone w 1429 roku przez założyciela dynastii Shō. W 1609 roku Okinawa została najechana przez Japończyków, którzy narzucili swoje panowanie jej mieszkańcom, choć pozwolili im zachować częściową autonomię.

opowiada o narodzinach narodu, miłości do ziemi ojczystej, gotowości do poświęcenia życia dla dobra wspólnoty, mówi o tym, czego brak współczesnym Japończykom, jest więc urzeczywistnieniem fantazji, wyobrażeń na temat państwa doskonałego, życia zgodnie z naturą i tradycyjnymi wartościami.

Nie jest to nowa strategia w konstruowaniu mitologicznej przeszłości, funkcjonuje ona na podobieństwo „tradycji wynalezionej”, zbudowanej od podstaw i wprowadzonej w życie w epoce przemian społecznych, gdy dawne wzorce okazywały się niewystarczające, przeżyły się i nie jednoczyły już wspólnoty<sup>8</sup>. Kunio Yanagita (1875-1962), wybitny intelektualista japoński, zwrócił uwagę na metaforyczne znaczenie wyobrazonego Południa. W opublikowanym tuż przed śmiercią zbiorze esejów *Droga ku morzu (Kaijō no michi)* pisał między innymi, że region ten – mając na myśli Okinawę – nie jest czymś zewnętrznym wobec centrum Kraju Kwitnącej Wiśni, ale przeciwnie, jego duszą i istotą<sup>9</sup>.

Poszukiwanie źródeł wiąże się z problemem kolonialnej przeszłości, wyidealizowanym obrazem zamorskich posiadłości oraz budową mocarstwowej potęgi Japonii w pierwszej połowie ubiegłego stulecia. Popularne w latach sześćdziesiątych filmy o potworach (*kaijū eiga*) odkrywały na nowo i zawłaszczwały egzotyczny obraz wyspy na Pacyfiku, widząc w niej źródło alternatywnej tożsamości narodowej dla współczesnego społeczeństwa skażonego konsumpcjonizmem. Ich twórcy opowiadali równocześnie o możliwości przywrócenia utraconej spójności i jedności tego, co niegdyś zostało rozdzielone (natury i kultury, północy i południa).

W neokolonialnych wyobrazeniach mieszkańcy dalekich wysp przedstawiani są zawsze jako ludzie prymitywni i dzicy, których rozwój cywilizacyjny zatrzymał się na wczesnym etapie, żyją więc zgodnie z tradycją, są szlachetni i prawi, poświęcają czas na rytualne tańce

---

<sup>8</sup> Pojęcie „tradycji wynalezionej” zaproponował Eric Hobsbawm. Wstępną charakterystykę jego koncepcji można znaleźć we wprowadzeniu do książki E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 9-23.

<sup>9</sup> Poglądy Yanagity omawia w swoim artykule Yoshikuni Igarashi *Mothra's Gigantic Egg: Consuming the South Pacific in the 1960s Japan*, [w:] W. M. Tsutsui, M. Ito (red.), *In Godzilla's Footsteps: Japanese Popular Culture Icons on Global Stage*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 84-86.

i obrzędy. Niewinność tubylców przeciwstawiana jest chciwości i żądzy tych, którzy pragną uczynić z nich egzotyczny produkt, a więc utowarować wyobrażenia. W finale *Mothry* (*Mosura*, 1961, reż. Ishirō Honda) równowaga zostanie odzyskana, uprowadzone kapłanki powrócą w rodzinne strony, podobnie jak sam potwór, co wiąże się z dydaktycznym przesłaniem fabuły, czyli możliwością oczyszczenia zepsutego świata oraz pogodzenia sprzecznych dążeń. W drugiej części, *Mothra kontra Godzilla* (*Mosura tai Gojira*, 1964, reż. Ishirō Honda), tytułowe monstrum jest ucieleśnieniem utraconych wartości oraz odzwierciedleniem wyidealizowanej przeszłości, które może przyczynić się do tego, że powojenna Japonia znajdzie sposób na pogodzenie tradycji z nowoczesnością.

Tożsamość narodowa i etniczna ma w tych wyobrażeniach charakter esencjonalny, poszukuje się bowiem istoty japońskości, wykorzystując w tym celu dyskurs antropologiczny i filozoficzny, ale również filmowy, jak uczynił to Shōhei Imamura w *Głębokim pożądaniu bogów* (*Kamigami no fukai yokubō*, 1968), wizualnym eseju z pogranicza dokumentu, filmu etnograficznego, melodramatu i eposu narodowego, a zarazem interesującej wypowiedzi na temat skutków spotkania kultury pierwotnej z cywilizacją przemysłową. Film rozpoczyna tradycyjna pieśń ludowa przywołująca mit założycielski plemion zamieszkujących Wyspy Południowe (*Nantō*), mówiąca o kazirodczej miłości brata do siostry (co jest jednym z motywów przewodnich w dziele Imamury). W warstwie fabularnej mamy do czynienia z dwoma przenikającymi się wątkami: historią inżyniera z Tokio, który przybył na małą wysepkę, by przygotować mieszkańców na nadejście nowoczesności – mimo że sam szuka schronienia przed cywilizacją i marzy o powrocie do natury – oraz opowieścią o rodzeństwie zniechęconym przez współplemieńców i starszycę, a następnie bezwzględnie ukaranym za naruszenie zasad społecznych. Pięć lat później, po wybudowaniu lotniska i pierwszych hoteli dla turystów, z pierwotnej dzikości nie pozostało zbyt wiele, naturalny krajobraz zdewastowano, wyspa została zagospodarowana, jej mieszkańców zatrudniono w sferze usług, pozbawiając oparcia w tradycji.

Nieco inną perspektywę przyjmuje Nagisa Ōshima w filmie *Siostra na lato* (*Natsu no imōto*, 1972), którego akcja rozgrywa się w przededniu zakończenia okupacji amerykańskiej i powrotu Okinawy



do Japonii. Bohaterką jest młoda dziewczyna, która wyjeżdża na wyspę w poszukiwaniu przyrodniego brata. Kluczową rolę odgrywa problem tożsamości i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, gdyż w tle reżyser umieszcza spór historyczny, ukazuje konsekwencje zależności politycznej. Z pozoru reżyser prezentuje stereotypowe wyobrażenie wyspy jako egzotycznego raju (brat jest wędrownym muzykiem grającym na gitarze), używa w tym celu konwencjonalnych środków artystycznych, posługuje się linearną narracją i ciągłym montażem, ale konsekwentnie stara się skierować uwagę widzów na problematykę społeczną. Melodramatyczna fabuła zawiera pewien wywrotowy potencjał, twórca nie stroni bowiem od ironii, wykorzystuje strategię polegającą na przeciwstawieniu tego, co swojskie i naturalne (sceny na plaży), temu, co może budzić pewien niepokój (kazirodczy podtekst), zmierza do wydobycia heterogeniczności poprzez podkreślanie wpływu przeszłości na teraźniejszość. Przeciwnie niż w filmie *Imamury*, antropologiczna analiza nie zmierza tu do odkrycia na południu źródeł japońskiej tożsamości narodowej. Ōshima raczej podważa schematyczny sposób myślenia oraz obnaża fałszywe założenia, które legły u podstaw ideologii rasowej *nihonjinron*.

Wykorzystanie sztuki filmowej jako narzędzia oporu przeciw hegemonii kulturowej oraz odejścia od dominującego spojrzenia turysty zauroczonego egzotyczną scenerią jest rzadkością we współczesnym kinie. Do wyjątków należy twórczość Gō Takamine (ur. 1948), którego niezależne produkcje stanowią przykład interesującej strategii artystycznej, zmierzającej do krytyki etnograficznego paradygmatu przyjmowanego przez większość twórców. Począwszy od fabularnego debiutu *Paradise View* (*Paradaisu byū*, 1985), przez najwybitniejsze swe dzieło *Untamagirū* (1989), po ostatni film *Tsuru – Henry* (*Mugen ryūkyū: tsuru henri*, 1998) reżyser analizuje mitologię Okinawy, jej obyczaje oraz tożsamość etniczną. Wydobywanie różnic kulturowych nie prowadzi do odkrycia esencjalnych właściwości, ale do ukazania problematyczności dotychczasowych opozycji, prostego przeciwstawienia japońskości i lokalności.

Akcja *Untamagirū* została umieszczona w końcu lat sześćdziesiątych, tuż przed zakończeniem okupacji amerykańskiej. W pewnym sensie film jest fantazją na temat wyzwalania się spod obcych wpływów, alegorią współczesnej Okinawy, marzącej o niezależności, ale

wciąż podporządkowanej. Fabuła jest niezwykle skomplikowana, złożona z odniesień do tradycji ludowej, miejscowych podań i wierzeń, niepozbawiona przy tym melodramatycznych zwrotów i sensacyjnych elementów, jako że główny bohater, Girū (Kaoru Kobayashi), ze zwykłego pracownika cukierni zmienia się w legendarnego rozbójnika. Po ucieczce z miasta przyjmuje nowe imię, Untamagirū, zdobywa też nadprzyrodzone umiejętności, dzięki którym nie tylko okrada bogatych i rozdaje biednym, ale włamuje się do amerykańskiej bazy wojskowej, skąd zabiera broń i przekazuje ją partyzantom. Fantastyczne wydarzenia okazują się snem, ale fabuła od początku oscylowała między rzeczywistością i złudzeniem, twórca mieszał różne porządki czasowe i płaszczyzny ontologiczne, proponując własną wersję „realizmu magicznego”<sup>10</sup>. Nadprzyrodzone zjawiska nie są traktowane jako niezwykłe, nie wymagają dodatkowego uprawomocnienia, konsekwentnie są prezentowane jako naturalne, należące do świata przedstawionego, nie ma nawet różnicy między ludźmi i duchami.

Reżyser wykorzystuje lokalną mitologię, dokonuje rewitalizacji kulturowych praktyk, ale bez odwoływania się do nostalgicznej perspektywy. Unika odtwarzania stereotypowych wyobrażeń na temat Okinawy jako siedliska pierwotnych sił, irracjonalnych i fascynujących zarazem, posługuje się raczej strategią dekonstrukcyjną, podważając istniejące hierarchie i opozycje binarne. Nie czyni tego po to, by odwrócić dominującą perspektywę, ale pokazać problematyczność i nierozstrzygalność tożsamości, wyeksponować wielość i różnorodność jej podstawowych składników<sup>11</sup>. Takamine odrzuca również punkt widzenia ofiary, często przyjmowany przez przedstawicieli mniejszości etnicznych i narodowych, a jego fantazmatyczna wizja niepodległości wyspy jest tylko jednym z możliwych wariantów historycznego rozwoju, propozycją alternatywnej rzeczywistości. Ruch separatystyczny nigdy nie był silny, mieszkańcy Okinawy nie sprzeciwiali się polityce asymilacji, nie posiadali spójnej tożsamości i wyraźnego oparcia w tradycji, zrezygnowali nawet z własnego języka, co znakomicie pokazuje

---

<sup>10</sup> Tym określeniem posługuje się Mika Ko w tekście *Takamine Go: a Possible Okinawan Cinema*, „Inter-Asia Cultural Studies” 2006, t. 7, nr 1, s. 162.

<sup>11</sup> Zob.: tamże, s. 162-163.

scena z partyzantami, którzy śpiewają *Międzynarodówkę* w rodzimym dialekcie, gdyż tylko wówczas mogą wyrazić opór.

O ile w *Untamagirū* ważnym punktem odniesienia były siły zewnętrzne i stosunek do kultur dominujących, o tyle w *Tsuru – Henry* reżyser zrezygnował z analizy hierarchicznego układu zależności na rzecz pokazania Okinawy jako „splątanej sieci”, wyróżniającej się specyficznym rozczłonkowaniem<sup>12</sup>. Podobnie, jak w poprzednim filmie wydarzenia rozgrywają się pod koniec lat sześćdziesiątych. Struktura narracyjna jest niekonwencjonalna, odległa od klasycznych wzorców, pozbawiona linearnego łańcucha przyczynowo-skutkowego, przypomina raczej mozaikę złożoną z niezależnych wątków i samodzielnych epizodów, które nie tworzą spójnej całości, ale wyłaniają się na zasadzie opowieści szkatułkowych.

Wielogłosowość pojawia się zarówno na poziomie dialogów, dzięki zderzeniu różnych języków (angielskiego, japońskiego, chińskiego i miejscowego dialektu), jak i ścieżki dźwiękowej, na której popularne piosenki sąsiadują z *Międzynarodówką* śpiewaną po chińsku. Heterogeniczność jest widoczna także za sprawą obecności różnorodnych sposobów rejestracji obrazu, począwszy od rysunków, przez fragmenty kronik filmowych kręconych tradycyjną kamerą, po zapis cyfrowy. Wszystkie środki artystycznego wyrazu służą oddaniu zasadniczego tematu dzieła, mianowicie pomieszania i chaosu (*machibui*), który stał się wyróżnikiem codziennego życia mieszkańców wyspy, zmagających się z niepewnością, zmuszonych do budowania tożsamości z różnorodnych, często nieprzystających do siebie składników.

Takamine przekonuje, że tożsamość nie jest czymś danym, lecz raczej wytwarzanym, usytuowanym wewnątrz procesu przedstawiania, opartym na pęknięciach i nieciągłości. Nasze wyobrażenia ograniczają się zwykle do przyjmowania iluzorycznych i stereotypowych wizerunków sugerujących istnienie spójności, podmiotowości nie zawiera się jednak w pojedynczych obrazach, które często są narzucone, zarówno wskutek przymusu zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Wywłaszczenie z tożsamości kulturowej może prowadzić do kalektwa i deformacji osobowości, toteż trzeba pogodzić się z tym, że tożsamość

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 163.

nie wypływa z niezmiennego źródła, ale nieustannie konstruowana jest przez fantazje, narrację i mity, oparta na różnicy, która nie jest czystą „innością”. Przeszłość musi zostać odzyskana – przekonuje Takamine – poddana reinterpretacji, krytycznej ocenie, czemu służą przywoływane przez reżysera kroniki filmowe, przedstawiające kluczowe wydarzenia historyczne.

W kinematografii japońskiej przełomu stuleci dominuje jednak wizerunek Okinawy jako wyspy dającej nadzieję na odzyskanie sił żywotnych i odrodzenie kultury narodowej, miejsca symbolizującego nostalgiczne spojrzenie japońskich turystów poszukujących ucieczki od nowoczesności oraz potwierdzenia własnej wyjątkowości i wyobrażeń na temat swego pochodzenia. Bohaterowie filmów przyjeżdżają na Wyspy Południowe, by uleczyć rany lub zapomnieć o cierpieniu, jak Etsuko (Kimiko Yo) w *Dziedzictwie morza, nieba i rafy* (*Umi, sora, sango no iitsuate*, 1991, reż. Makoto Shiina), która po rozstaniu z narzeczonym wraca do rodzinnej wioski wraz z nastoletnią córką. Obie muszą nauczyć się czerpać radość z życia, odnaleźć się w innej rzeczywistości i stać się częścią lokalnej wspólnoty. W sposobie przedstawiania dominuje etnograficzna perspektywa, ale w jej wariancie utowarowionym, przeznaczonym do łatwej konsumpcji, cieszącym oko za sprawą wyróżnienia elementów krajobrazowych, miejscowych obyczajów i egzotycznego folkloru<sup>13</sup>. Nieco inną funkcję pełnią te wyspy w filmach Takesiego Kitano i Takashiego Miike. Okinawa jest tam przestrzenią liminalną, w której bohaterowie oczekują na śmierć, jak w *Punkcie zapalnym* (*3-4 x jūgatsu*, 1990, reż. Takeshi Kitano) i *Mieście zagubionych dusz* (*Hyōryūgai*, 2000, reż. Takashi Miike), ale może być również miejscem utopijnym, usytuowanym poza czasem, obszarem zabawy i ucieczki od świata.

Malownicza sceneria, bliskość natury, niewinność, prostota i radość życia to elementy dominujące w popularnych wyobrażeniach na temat Wysp Południowych, które powracają w popularnych i nagradzanych filmach Yūjiego Nakae (ur. 1960). W jego fabularnym debiucie

---

<sup>13</sup> Zob.: A. Gerow, *From the National Gaze to Multiple Gazes: Representations of Okinawa in Recent Japanese Cinema*, [w:] L.E. Hein, M. Selen (red.), *Islands of Discontent: Okinawan Responses to Japanese and American Power*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2003, s. 279-283.

*Miłości Nabi* (*Nabi no koi*, 1999) Okinawa przedstawiana jest jako przestrzeń karnawałowa, pozwalająca na oderwanie się od codzienności i zapomnienie o kłopotach osobistych<sup>14</sup>. Nanako (Naomi Nishida) rzuca pracę i wraca do rodzinnej wioski, do domu dziadków, w którym się wychowała, z nadzieją, że uda się jej odzyskać poczucie własnej wartości. Zgodnie z oczekiwaniem, lekarstwem na wszystkie problemy stanie się miłość – dziewczyna zakochuje się w miejscowym chłopcu, a babcia przeżywa drugą młodość po spotkaniu z ukochanym sprzed lat, który wrócił z emigracji. Nie melodramatyczna fabuła świadczy o atrakcyjności tego filmu, ale przekazywana przez twórców wizja nowej tożsamości etnicznej i kulturowej, oparta na łatwo rozpoznawalnych znakach i tradycyjnych symbolach, na które składają się przepiękne krajobrazy, nadmorskie plaże, zachody słońca i ludowe pieśni śpiewane przy akompaniamencie trzystrunowej gitary (*sanshin*). Bohaterowie żyją w wielokulturowym otoczeniu, akceptują różnorodność, są szczęśliwi, choć można przypuszczać, że mała wioska jest przestrzenią utopijną i odrobinę nierealną.

Wrażenie to potwierdza drugi film Nakae *Hotel Hibiskus* (*Hoteru Haibisukasu*, 2002), sugerujący sielankową, harmonijną koegzystencję przedstawicieli różnych ras i grup etnicznych. Na wydarzenia patrzemy oczami dziesięcioletniej Mieko (Honami Kurashita), która mieszka w tytułowym zajeździe prowadzonym przez jej rodziców. Dziewczynka ma dwoje przyrodniego rodzeństwa, brata i siostrę, pochodzących z mieszanych związków: ojcem Sachiko był biały Amerykanin, zaś Kenjiego czarnoskóry żołnierz stacjonujący w pobliskiej bazie wojskowej. Twórcy proponują stereotypowe spojrzenie na mieszkańców wyspy, choć sugerują autentyczność prezentowanego wizerunku, podkreślają egzotyczność i malowniczość, co służy promowaniu „kosmetycznej wielokulturowości”. Odmienność nie jest już przedstawiana jako zagrożenie dla tożsamości narodowej, Inny został bowiem oswojony, stał się turystyczną atrakcją, podobnie jak lokalne zwyczaje i kultura ludowa. Wszystko uległo przekształceniu w produkt masowego spożycia i podporządkowane procesom globalizacyjnym.

---

<sup>14</sup> Na karnawałowy wymiar filmowej opowieści oraz wyobrażenie Okinawy jako przestrzeni niekończącego się świętowania zwraca uwagę Mika Ko, *Takamine...*, s. 84-85.

Mimo powierzchownego i rozrywkowego charakteru filmy Nakae zachęcają do zrewidowania popularnych wyobrażeń na temat mniejszości etnicznych, uświadamiają potrzebę przedefiniowania tożsamości poprzez uwzględnienie jej hybrydycznego charakteru. Współczesna kultura Okinawy wyróżnia się swoistym synkrytyzmem, umiejętnym łączeniem wpływów japońskich, amerykańskich i chińskich z elementami rodzimej tradycji, dlatego też określana bywa jako *chanpurū bunka*, ze względu na specyfikę kuchni lokalnej, w której miesza się różnorodne składniki<sup>15</sup>. Mieszkańcy wykorzystują stereotypy, zawłaszczają etnograficzne spojrzenie, dzięki czemu zyskują przestrzeń negocjacji, a nawet możliwość krytyki hegemonii kulturowej, dyskryminacji rasowej i ekonomicznej, choć czasami ograniczają się jedynie do odgrywania przypisanych im ról, zachowują się zgodnie z oczekiwaniem turystów.

Wieloetniczny i wielonarodowy obraz współczesnego świata znakomicie uchwycił Shunji Iwai (ur. 1963) w *Swallowtail Butterfly (Suwarôteiru, 1996)*<sup>16</sup>, opowieści o imigrantach, robotnikach najemnych, którzy w okresie boomu ekonomicznego przyjechali do Japonii w poszukiwaniu szczęścia, ale natychmiast zostali odcięci od reszty kraju i zamknięci w getcie nazwanym Yen Town, położonym gdzieś na obrzeżach Tokio. Większość społeczeństwa odnosi się do nich z niechęcią i pogardą, unikając jakiegokolwiek kontaktu. W tle widać post-industrialny pejzaż, dymiące kominy i hale fabryczne, ale na pierwszy plan wysuwają się slumsy, w których mieszkają i pracują przybysze z odległych regionów świata, mówiący różnymi językami. Przestrzeń miejska jest chaotyczna i nieuporządkowana, wszystko znajduje się w stanie rozkładu, odzwierciedla tym samym charakter ponowoczesnej tożsamości – pękniętej, rozproszonej i pozbawionej spójności.

Nieciągłość i fragmentaryczność podkreśla jeszcze sposób opowiadania historii – narracja jest epizodyczna, kolejne wątki wydają się niepowiązane ze sobą, reżyser posługuje się cięciami skokowymi, stopklatką, z początku unika nawet montażu opartego na schemacie ujęć

---

<sup>15</sup> Zob.: tamże, s. 72.

<sup>16</sup> Tytuł oryginalny jest anglicyzmem, słowo „swallowtail” oznacza odmianę motyla – pazia królowej.

i przeciwując. W takiej scenerii spotykają się główne bohaterki: chińska prostytutka Glico (Chara), marząca o karierze piosenkarki, i japońska nastolatka (Ayumi Itō), osierocona przez matkę, milcząca, zagubiona i bezimienna. W ich otoczeniu pojawiają się inne postacie, czarnoskóry bokser Arrow, Irańczyk Nihar, Chińczyk Feihong. Wszyscy żyją poza prawem i systemem, są wykluczeni, muszą radzić sobie na własną rękę, utrzymują się z nielegalnego handlu, drobnych kradzieży i wymuszania haraczy (dlatego czasami nękaną są przez reprezentantów przestępczego półświatka). Niektórzy z nich pragną zmienić swój los, odnieść sukces i wywalczyć niezależność, co udaje im się osiągać na swój własny sposób. Dzięki skradzionym pieniądzą otwierają klub i zakładają międzynarodowy zespół muzyczny.

Krytyczny i dekonstrukcyjny potencjał fabuły nie zostaje w pełni wykorzystany, gdyż z upływem czasu reżyser przyjmuje turystyczną perspektywę, podkreśla egzotyczność i malowniczość scenerii wydarzeń, przekształca multietniczny krajobraz w niezwykłą utopię, baśniową krainę z pogranicza jawy i snu, w której urzeczywistniają się marzenia. Realistyczna diagnoza prawdziwych problemów społecznych i kulturowych ustępuje miejsca fantazmatycznej zabawie, co znajduje odzwierciedlenie w płaszczyźnie stylistycznej, za sprawą wprowadzenia estetyki wideoklipu oraz odniesień do konwencji gatunkowych, zwłaszcza schematów kina gangsterskiego (*yakuza eiga*). Od pewnego momentu obcy przedstawieni są jako spektakl, widowisko, może nawet główna atrakcja, zaś jedyną postacią całkowicie pozytywną, czystą, niewinną i otwartą na inność, jest japońska dziewczyna, będąca niezapisaną kartą, metaforycznym ucieleśnieniem kraju, który zapomniał o tradycyjnych wartościach i własnej przeszłości, wkraczając na ścieżkę kosmopolityzmu i wielokulturowości.

Wszyscy bohaterowie mają problemy z tożsamością, czują się wykorzeni i pozbawieni oparcia, żyją w przestrzeni pogranicznej, w zawieszeniu, jeszcze nie należą do nowego kraju, a już nie są związani z ojczyzną przodków. Ich tożsamość jest diasporyczna, narusza dotychczasowy ład i proste opozycje binarne, ma charakter nierozstrzygalny, nawet jeśli hybrydyczność jest w tym filmie wyłącznie powierzchowna – jak sugeruje Mika Ko – będąc wytworem logiki późnego kapitalizmu,

procesu utowarowienia wszystkich sfer życia, w którym wizerunek uciskanej mniejszości został wyparty przez politycznie poprawny obraz wieloetnicznego świata<sup>17</sup>.

Szansa na zbudowanie nowej tożsamości stanie się możliwa, jeśli przekształcona zostanie klasyczna koncepcja kultury oparta na jedności doświadczenia, jego niepowtarzalności oraz poczuciu przynależności do wspólnoty etnicznej. Dopiero wówczas nastąpi otwarcie perspektywy transkulturowej, która pozwoli dostrzec, że współczesne narody nie są spójnymi całościami, ale są wewnętrznie zróżnicowane, z wieloma dostępnymi sposobami życia. Dzisiejsze terytoria przestają być zamknięte i wyraźnie odgródzone od sąsiednich, przez co trudniej odróżnić „swoich” od „obcych”. Kultury narodowe nie sprawiają wrażenia homogenicznych, opierają się na przenikaniu, mieszaniu i przepływach. Nowe sposoby powiązania wynikają ze wzmożonych ruchów migracyjnych, a także rozwoju nowoczesnych form transportu, komunikacji i środków masowego przekazu, dzięki czemu te same towary i informacje mogą być równocześnie dostępne w różnych zakątkach świata. Pojęcie transkulturowości nie bazuje na wykluczeniu i oddzieleniu, ale na łączeniu i przejściach, pozwala na przekraczanie własnych uprzedzeń i przesądów, otwiera zamknięte wcześniej horyzonty doświadczenia. Nie chodzi w nim o ujednoczenie wszystkich kultur i zniesienie różnic, wręcz przeciwnie, gdyż czerpanie z różnych źródeł, wynajdowanie tradycji oraz przenikanie się wpływów stworzy platformę dla heterogeniczności i kształtowania nowych wzorów tworzących sieć<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Zob.: M. Ko, *Japanese Cinema...*, s. 36-37.

<sup>18</sup> Zob.: W. Welsch, *Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today*, [w:] M. Featherstone, S. Lash (red.), *Spaces of Cultures: City, Nation, World*, SAGE, London 1999, s. 203.



## Bibliografia

- Befu H., *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of Nihonjinron*, Trans Pacific Press, Melbourne 2001.
- Burgess Ch., *Discourses of Homogeneity in a Rapidly Globalizing Japan*, "Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies" 2004, <http://japanesestudies.org.uk>
- Chapman D., *Discourses of Multicultural Coexistence (Tabunka Kyōsei) and the 'old-comer' Korean Residents of Japan*, "Asian Ethnicity" 2006, t. 7, nr 1.
- Gerow A., *From the National Gaze to Multiple Gazes: Representations of Okinawa in Recent Japanese Cinema*, [w:] L.E. Hein, M. Selen (red.), *Islands of Discontent: Okinawan Responses to Japanese and American Power*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2003.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Igarashi Y., *Mothra's Gigantic Egg: Consuming the South Pacific in the 1960s Japan*, [w:] W.M. Tsutsui, M. Ito (red.), *In Godzilla's Footsteps: Japanese Popular Culture Icons on Global Stage*, Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Ko M. *Takamine Go: a Possible Okinawan Cinema*, „Inter-Asia Cultural Studies” 2006, t. 7, nr 1.
- Ko M., *Japanese Cinema and Otherness: Nationalism, Multiculturalism and the Problem of Japaneseness*, Routledge, New York 2010.
- Loska K., *Poetyka filmu japońskiego*, Rabid, Kraków 2009.
- Totman C., *Historia Japonii*, tłum. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Welsch W., *Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today*, [w:] M. Featherstone, S. Lash (red.), *Spaces of Cultures: City, Nation, World*, SAGE, London 1999.





**Tomasz Adamski**

Uniwersytet w Białymstoku

**PRZEJŚCIE NA „SZWEDZKĄ STRONĘ”,  
CZYLI POSTAĆ OBCEGO W SZWEDZKICH  
*IMMIGRANT MOVIES***

**Abstract**

**Transition to the Swedish side aspect and the form  
of foreign in *immigrant movies***

Sweden in a very short period of time (last 50 years) became a multicultural and multiethnic country. Adamski analyses this change through newest Swedish films which were made after 2000 and were directed by immigrants who live in Sweden.

Most characters of these films are immigrants who left their tradition and cultural customs outside the Swedish border. They try to live like the majority of the Swedish community only in difficult situations coming back to their cultural roots.

**Słowa kluczowe:** Szwecja, film, imigranci, obcy, wielokulturowość

Nasze postrzeganie innych kultur, zrozumienie takich spraw, jak migracja i imigracja, różnorodność czy sposoby myślenia o komunikacji międzykulturowej są silnie związane z informacjami, które otrzymuje-

my poprzez media<sup>1</sup>. Dlatego bliższe przyjrzenie się temu fenomenowi poprzez dzieła filmowe może okazać się interesujące oraz wnieść nowy punkt spojrzenia na problemy imigrantów w ich nowych ojczyznach.

W swoim artykule chciałbym skupić się przede wszystkim na tak zwanych *immigrant movies*<sup>2</sup>, czyli kilku wybranych filmach, które pojawiły się w Szwecji około 2000 roku, a których reżyserami byli artyści pochodzenia libańskiego bądź irańskiego. Mam tu na myśli filmy *Jalla Jalla* (2000) w reżyserii Josefa Faresa, *Vingar av Glass (Wings of glass, Skrzydła ze szkła)* (2000) w reżyserii Rezy Baghera oraz *Przed burzą* (2000) w reżyserii Rezy Parsy. Ponadto odwołam się jeszcze do dwóch późniejszych filmów Josefa Faresa: *Zozo* (2005) oraz *Farsan* (2010) i filmu *Ciao Bella* (2007) w reżyserii Manni Masserata-Agah oraz filmu *Eliksir* (2004) w reżyserii Babaka Najafiego. Wymienieni przeze mnie artyści byli również autorami bądź współautorami scenariuszy, na podstawie których powstały ich filmy, a więc możemy tu mówić w dużej mierze o kinie autorskim. I chociaż wymienione przeze mnie pierwsze trzy filmy różnią się od siebie, bo mamy do czynienia z komedią, dramatem rodzinnym i politycznym thrillerem, to rysują one bardzo osobisty punkt widzenia bohatera – mieszkańca Szwecji, który, tak jak ich twórcy, jest imigrantem ze środkowego Wschodu. Nie-Szwedzi portretujący mniejszość z punktu widzenia obcego to w szwedzkim kinie zupełna nowość, przynajmniej od 1920 roku. Na ten

---

<sup>1</sup> E. Muciek, *Wielokulturowość w Szwecji – projekt polityczny i praktyka społeczna*, [www.eaea.org.nile/doc](http://www.eaea.org.nile/doc) (dostęp: 21.06.2012).

<sup>2</sup> Zob.: H. Pallas, *Nowe kino szwedzkie*, tłum. B. Gawryluk, A. Topczewska, Korporacja ha!art., mff era nowe horyzonty, Kraków 2009, s. 161. „Nowy wymysł mediów – reżyser imigrant – odbieram jako pewną prowokację, chociaż taką etykietą można się w pełni logicznie posługiwać, mniej więcej tak samo, jak określeniem «dziennikarz imigrant» i «archeolog imigrant» czy – w sumie czemu nie? – «prezenter Szwed» albo «reżyser Szwed», skoro już się w to bawić. Na polu zawodowym uważam siebie, podobnie jak moja rodzina, przyjaciele i współpracownicy, po prostu za reżysera. Lecz mogę niniejszym oficjalnie złożyć pewną deklarację: Tego dnia, kiedy do przegródki z napisem «reżyser imigrant» trafi na przykład Colin Nutley, gorąco proszę, aby i mnie tam włożono” – powiedział Reza Parsa, reżyser *Przed burzą* w wywiadzie udzielonym Stigowi Björkmanowi.

fenomen etnicznego kina można spojrzeć w dwojaki sposób: z jednej strony pokazuje to ewolucję medium filmowego, a z drugiej – właśnie zmiany, jakie zachodzą w szwedzkim społeczeństwie.

Przed 1950 rokiem społeczność szwedzka była homogeniczna. Tylko kilka znaczących mniejszości żyło w granicach tego kraju: Samowie, Finowie i Żydzi. W okresie powojennym ta sytuacja drastycznie się zmieniła. Dzisiaj w Szwecji milion, czyli więcej niż 1/8 mieszkańców, ma nieszwedzkie pochodzenie; żyje tam więcej niż 150 różnych nacji<sup>3</sup>. Jest to związane z faktem, że Szwecja była szczególnie otwarta dla uchodźców w latach 70. XX wieku kiedy to schronienie w tym kraju znaleźli uciekinierzy z Chile, Iraku czy Erytrei. Także w latach 90. kraj ten pozostawał otwarty na napływ obcokrajowców – w trakcie wojen towarzyszących rozpadowi byłej Jugosławii – z regionu Bałkanów do Szwecji wyemigrowało około 170 tys. osób<sup>4</sup>. Bliższe przyjrzenie się filmowi szwedzkiemu pokazuje, że już od lat 90., obok różnic klasowych, coraz więcej miejsca zajmuje tam właśnie przedmiotowa tematyka, czyli: imigracja, kolor skóry i etniczność, co wynika z tego, że w ostatnim bardzo krótkim okresie (ponad 50 lat) Szwecja stała się krajem multietnicznym i multikulturowym.

Ta demograficzna zmiana była studiowana przez historyków, socjologów i etnologów, ja jednak w moim artykule chciałbym zająć się przede wszystkim filmowymi reprezentacjami tego problemu. Zanim jednak przejdę do analizy filmów współczesnych warto spojrzeć, przynajmniej w krótkim zarysie, jak figura „obcego” była prezentowana na przestrzeni dziejów w szwedzkiej kinematografii. Otóż lata 30. to przede wszystkim tak zwany *Pilsnerfilms*, a także komedie, filmy, które miały się dobrze kończyć i karać tych, których zachowanie było zagrożeniem dla *status quo*. W tamtym okresie często pojawiała się figura Żyda jako obcego, outsidera, który wykorzystuje finansowo obywateli

---

<sup>3</sup> M. Larsson, A. Marklund, *Swedish film – an introduction and reader*, Nordic Academic Press, Lund 2010, s. 293.

<sup>4</sup> M. Penkala, *Neutralność i prawa człowieka – filozofia szwedzkiej polityki międzynarodowej*, [w:] *Krytyka polityczna. Przewodnik nieturystyczny*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 128.

Szwecji. W latach 40. i 50. najbardziej popularnym gatunkiem były wiejskie melodramaty, pokazywały one nostalgiczną tęsknotę za tradycyjną kulturą, która do tego czasu już zniknęła. W tym okresie pojawił się inny rodzaj obcego – *Tattare* (albo „resande” – czyli podróżnicy – jak samych siebie nazywali). *Tattare* byli prezentowani jako negatywni bohaterowie, nawet w jeszcze większym stopniu niż wizerunki Żydów pokazywane dwie dekady wcześniej. Często przedstawiani byli jako żyjący całkowicie poza społeczeństwem cywilizowanym: mężczyźni to złodzieje, cwaniacy i agresywni pijacy, podczas gdy bohaterki kobiecie prowokowały swoją seksualnością. Narracja często posuwała się tym samym torem, a mianowicie porządek jest przywrócony, gdy *tattare* znika ze sceny i obowiązkowo silna, mężna, młoda szwedzka para przejmie rodzinną farmę. Dwie inne grupy również bardzo licznie reprezentowane w szwedzkim filmie od lat 30. do 50. to Samowie i Finowie, w tym przypadku było już więcej możliwości ich ukazywania, stąd też różne wariacje, które pojawiały się wokół tej tematyki. Dramaty te często koncentrowały się na konflikcie między prowadzącym stado reniferów Samem a szwedzkim osadnikiem: pojawiał się problem własności ziemi, całkiem jak w przypadku Indian i ranczerów w amerykańskim westernie. Stanowczo nie wszyscy Samowie byli przedstawiani negatywnie, ale grupa jako całość opisywana była raczej jako prymitywna i będąca w opozycji do dóbr współczesnej cywilizacji

Najbardziej stereotypowe obrazy figury outsidera albo grupy mniejszościowej w szwedzkim filmie przed 1960 rokiem pokazują ideologię „my przeciw nim”. Obraz innego był używany do tego, by podkreślić etniczną tożsamość Szweda, różnicę i pozytywny wizerunek szwedzkości. Ta polaryzacja miała na celu wzmocnić pozytywny wzorzec siebie samego, czyli przedstawiciela dominującej kultury (i oczywiście przyciągnąć tłumy do kin), ale z dzisiejszego punktu widzenia dostrzegamy w tych filmach sporą dozę uprzedzeń, samozadowolenia i nacjonalistycznej dumy<sup>5</sup>.

Tak zwani nowi Szwedzi, powojenni imigranci szwedzcy, zaczynają się pojawiać w kinie w 1970 roku. W opozycji do wcześniejszego negatywnego wizerunku filmy z lat 70. i 80. pokazują różne grupy imi-

---

<sup>5</sup> Zob.: M. Larsson, A. Marklund, *Swedish...*, s. 293-294.

grantów i świat z ich punktu widzenia, zawierający dwa podstawowe problemy: jak oni definiują siebie w opozycji do dominującej kultury i jak postrzegają postawy innych wobec nich.

Nowe etniczne mniejszości reprezentowane w szwedzkim filmie od 1970 roku reprezentowały dużo grup, które stawały się coraz bardziej znaczące w szwedzkim społeczeństwie. Narracja w tych filmach skupiała się na tych, którzy przybyli do Szwecji, problemach, które ich spotykają i próbie odnalezienia się w nowym społeczeństwie. Ideologia „my przeciw nim” z wcześniejszych czasów jest odwrócona i zaczyna pojawiać się sympatia dla opisywanych imigrantów i ich sytuacji, podczas gdy to etniczni Szwedzi są często opisywani jako Inni, a szwedzkie uprzedzenia czy ignorancja mogą być karcone. Często są to filmy o łańdunku dydaktycznym, zachęcającym szwedzką publiczność do odrzucenia etnocentrycznej postawy i zachęcenia do większej wrażliwości i otwarcia na różnorodność<sup>6</sup>.

\*

Pierwszy *immigrant movie*, na który chcę zwrócić uwagę, to film *Jalla Jalla* (2000) w reżyserii Josefa Faresa pochodzącego z Libanu, który przeprowadził się do Szwecji w wieku 10 lat. *Jalla Jalla* to romantyczna komedia, dla której tłem jest przyjaźń Libańczyka i Szweda, pracujących razem w przedsiębiorstwie zieleni miejskiej. Warto zwrócić uwagę, jak reżyser umiejętnie gra stereotypami, już w pierwszej scenie pokazując bohaterów tak, jakby byli swoimi oponentami. Szwed Mans jest łysy i wygląda jak skinhead, a ciemnoskóry Roro – jak jego potencjalna ofiara. Ale już w pierwszej scenie autor pokazuje, że schemat będzie w tym przypadku wywrócony do góry nogami. Mans sprząta zwierzęce odchody, podczas gdy Roro wykonuje znacznie mniej uciążliwe zajęcie, przycinając zielone krzewy. Ten kontrast między dwoma bohaterami podkreślany jest coraz dosadniej wraz z rozwojem akcji filmu. Mans jest naiwny, podatny na zranienie, niedoinformowany, podczas gdy Roro jest pewny siebie i lepiej odnajduje się w skomplikowanej rzeczywistości. Kiedy Szwed wpada w kłopoty, to Roro mu pomaga swoją przebiegłością i sprytem. Warto zwrócić uwagę, że

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 296.

w dotychczasowych szwedzkich produkcjach, zazwyczaj to imigranci musieli szukać pomocy u rodowitych Szwedów, by żyć w zgodzie ze społecznością. Ponadto Mans, na zewnątrz stuprocentowy macho, ma problemy z potencją i nie potrafi zaspokoić seksualnie swojej partnerki,<sup>7</sup> w czym Roro stara się mu pomóc, podsuwając mu różne użyteczne gadżety, które mają rozwiązać jego problem. Fabuła filmu jest prosta i toczy się wokół sercowych problemów Rora, który wolałby poślubić swoją szwedzką przyjaciółkę niż kobietę swojej narodowości, wybraną przez rodzinę. To, co jednak w tym filmie jest najbardziej interesujące, to portret szwedzkiego multikulturalnego społeczeństwa, w którym tak naprawdę nie liczy się skąd pochodzisz, a to, jakim jesteś człowiekiem. Ojciec Lizy, szwedzkiej dziewczyny Rora, zupełnie nie zwraca uwagi na pochodzenie przyszłego zięcia.

Warto również zwrócić uwagę na postać Jasmin, wybranej przez rodzinę na żonę Rora, dzięki czemu możemy zobaczyć, jak trudna jest sytuacja młodej kobiety ze środkowego Wschodu, której wybory nawet w wielokulturowej Szwecji są ograniczone przez rodzinne wymagania związane z tradycją i kulturowe normy.

Bardzo charakterystyczna jest również ukazana w filmie postać ojca głównego bohatera (gra go ojciec Faresa), rozbudowana później do pierwszoplanowego bohatera w filmie *Farsan* (2010). Jest on zasymilowany całkowicie ze szwedzkim społeczeństwem, potrafi jednak wykorzystywać swoje pochodzenie wtedy, kiedy jest mu to na rękę bądź w sytuacji, gdy chce przechytrzyć rodowitego Szweda, jak w przypadku sceny z kupnem odkurzacza, kiedy to tłumaczy sprzedawcy, że nie do końca zna szwedzki i nie rozumie, jak działa ta maszyna, dzięki czemu obwoźny akwizytor odkurza mu cały pokój.

W ostatnim, jak do tej pory, swoim filmie *Farsan* Fares portretuje jeszcze bardziej zasymilowanych ze szwedzką społecznością imigrantów. Nie ma już tutaj mowy o żadnych odwołaniach do tradycji, obrzędowości czy kultury kraju, z którego przybyli oni do Szwecji. Bohaterem jest Sami (postać grana przez brata reżysera), który żyje w partnerskim związku ze szwedzką dziewczyną. Oboje udają przed ojcem Samiego,

---

<sup>7</sup> Bardzo podobny problem ma inny bohater filmu Faresa *Farsan* (2010), notabene grany przez tego samego aktora.



że dziewczyna jest w ciąży, nie chcąc zawieść jego nadziei na bycie dziadkiem. W rzeczywistości natomiast Sami jest bezpłodny, a dziecko ma być adoptowane. W wyniku jednak różnych przeszkód okazuje się, że do adopcji jest jedynie dziecko z Chin, które zresztą para postanawia wychowywać przy późniejszej zgodzie dziadka. Mamy więc szczęśliwą szwedzką rodzinę, w której ojcem i dziadkiem są Libańczycy, synem Chińczyk, a jedynie kobieta rodowitą Szwedką.

Podobną grę ze społecznymi stereotypami, jak w filmie *Jalla Jalla* dostrzegamy w dziele *Ciao Bella* (2007) w reżyserii Manni Masserata-Agah. Bohater to szesnastoletni Mustafa, który jest Irańczykiem, ale by zdobyć szwedzką dziewczynę o imieniu Linnea, w której się zakochał, udaje Włocha. Najciekawsze jednak w tym filmie jest to, że Mustafa (czy też Massimo) pochodzi z irańskiej rodziny, która świetnie sobie w Szwecji poradziła (jego rodzice są lekarzami) i żyje na znacznie wyższym poziomie socjalnym niż rodzina Linnei, której ojciec nie ma pracy. Sam reżyser Masserat-Agah również pochodzi z bogatej klasy średniej, co jest typowe dla wielu mieszkających w Szwecji Irańczyków, czego jednak nie widać w szwedzkich filmach, w których imigranci z reguły należą do warstwy najuboższej: mieszkają nie w Lerum, w domkach szeregowych ze szwedzkimi obrazkami na ścianach, lecz w podmiejskich blokowiskach<sup>8</sup>.

Również romans, tym razem między Szwedem a dziewczyną irańskiego pochodzenia, pojawia się w filmie *Vingar av glass* (2000) z tym, że jest on mniej ważny dla głównego nurtu wydarzeń niż konflikt pokoleń w rodzinie głównej bohaterki i jej własna walka w poszukiwaniu samookreślenia, gdzieś między dwoma kulturami: irańską i szwedzką. Już pierwsza, bardzo dynamicznie zmontowana scena pokazuje wzajemne przenikanie kultur Wschodu i Zachodu. Nasli, śpiesząc się na spotkanie, mija graffiti na murach, na których widnieją obok siebie napisy w języku arabskim i szwedzkim. Symbolem tego, że uda jej się znaleźć swoje miejsce na styku kultur, jest pojawiająca się dwa razy w filmie mała dziewczynka, która w tradycyjnym arabskim stroju jeździ na wrotkach, łącząc tym samym wschodnią tradycję z nowoczesnością.

---

<sup>8</sup> H. Pallas, *Nowe kino...*, s. 169.

Co ciekawe, bunt Nasli jest przedstawiony, jak bunt każdej szwedzkiej dziewczyny w tym wieku, nie żeby miał on jakieś kulturowe czy etniczne podłoże. Dziewczyna stara się po prostu wywalczyć swoją niezależność, czego symbolem mogą być jej zabiegi o posiadanie prawa jazdy na motorze, które zresztą udaje jej się zdobyć, gdy zdaje egzamin. Dzięki temu w ostatniej scenie może odjechać w dal na motorze wraz ze swoim blondwłosym szwedzkim chłopakiem... tylko, że to ona siedzi za kierownicą.

Nasli jest całkowicie zasymilowaną Szwedką, nie mówi nawet po arabsku i zamiast Nasli Kashani każe się do siebie zwracać Sara Lindstrom, co zresztą pomaga jej w poszukiwaniu pracy. I znów, jak w filmie *Ciao Bella*, mamy do czynienia z sytuacją, kiedy imigrant z Iranu musi udawać kogoś pochodzącego z Europy (najlepiej jej zachodniej bądź północnej części), by mieć równe szanse z rodowitymi mieszkańcami Szwecji. W bardzo zabawny sposób pokazuje ten problem Babak Najfi, reżyser filmu *Eliksir* (2004). Śledzimy tam historię kilku młodych imigrantów, którzy po wypiciu magicznego eliksiru zmieniają się w typowych Szwedów. Wszyscy nagle mają blond włosy i jasną cerę. W szkole zaczynają zbierać dobre oceny i nie kaleczą już języka. Jednak, gdy wszyscy imigranci wypili już eliksir, nie ma kto zamiatać ulic, sprzątać szkolnych korytarzy i sprzedawać w budkach kebabów, ponieważ teraz imigranci mogą tak samo jak etniczni Szwedzi dostać „dobrą” pracę. Dlatego na końcu filmu policja aresztuje młodych ludzi rozprowadzających magiczną miksturę<sup>9</sup>.

Film *Vingar av glass* w bardzo umiejętny sposób unika oczywistych stereotypów i uproszczeń, związanych ze stosunkiem muzułmanów do kobiet, co widać w sympatycznie przedstawionej postaci ojca samotnie wychowującego dwie córki, który przede wszystkim na pierwszym planie stawia ich dobro, a nie tradycję czy wiarę. Jest samotnym rodzicem i wykonuje w domu również obowiązki przypisane kobiecie: sprząta, odkurza, gotuje.

Warto jeszcze zwrócić uwagę w przypadku tego filmu, w jakich sytuacjach reżyser podkreśla irańskie pochodzenie rodziny Nasli,

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 163.

gdyż robi to bardzo rzadko, ale w ważnych dla bohaterów momentach. Elementy tradycyjnej kultury irańskiej pojawiają się w trakcie ślubu siostry głównej bohaterki, a więc w przypadku tradycyjnych uroczystości, tak jak w filmie *Jalla Jalla*, ale też w momencie kryzysu, jaki dotyka ojca Nasli. Będąc w Szwecji przez 18 lat, pierwszy raz poszedł on do meczetu dopiero po kłótni z córką. Podobna sytuacja ma miejsce w filmie *Przed burzą* (2000), w którym główny bohater, z pochodzenia Irańczyk, mieszkający w Szwecji od kilkunastu lat, modli się po arabsku dopiero w sytuacji, kiedy nie wie, jakiego wyboru ma dokonać, czy zabić szwedzkiego polityka i tym samym ocalić swoją irańską rodzinę, czy powstrzymać się od zamachu i być ojcem dla swoich urodzonych w Szwecji dzieci. A więc dopiero w sytuacji bez wyjścia bohaterowie poszukują odpowiedzi w religii czy kulturze, którą zostawili za sobą przybywając, na Półwysep Skandynawski.

Filmy *Jalla, Jalla* oraz *Vingar av Glass* zyskały sporą publiczność, nie tylko wśród młodych, *Jalla, Jalla* obejrzało około 700 tys. widzów. Być może były one tak popularne ze względu na pozytywne przesłanie, jakie ze sobą niosły. Oba dzieła pokazują bowiem, że integracja jest możliwa, a etniczne różnice mogą zostać pokonane w multikulturowym społeczeństwie, trzeba tylko znaleźć swoje miejsce gdzieś na styku kultur bądź przejść na szwedzką stronę, tak jak zrobili to Naslin czy Roro.

To przesłanie może być jednak nadmiernym uproszczeniem; znając obecną sytuację Szwecji, wiemy, że filmy te omijają często prawdziwe ekonomiczne, kulturowe i socjalne przeszkody, jakie napotykają imigranci żyjący w tym kraju, egzystując często w czymś w rodzaju getta i odcinając się od wszystkiego, co szwedzkie. Właściwie tylko w jednym przypadku pojawia się taki obraz zamkniętej społeczności, która próbuje kultywować zwyczaje kraju swego pochodzenia w Szwecji, jest to scena, kiedy ojciec dziewczyn z filmu *Vingar av glass* zaniepokojony zachowaniem swojej młodszej córki spędza czas z innymi imigrantami ze Wschodu siedząc w wyizolowanej, zadymionej sali, pije tradycyjną arabską herbatę, ogląda irańską telewizję i czyta prasę z tego kraju. To w tej scenie zresztą dowiadujemy się o jego przeszłości, kiedy to w Iranie był znanym aktorem najsłynniejszych tamtejszych teatrów. W Szwecji natomiast może tylko zagrać postać wilka i owcy w przedstawieniu dla

dzieci, a i to zostaje wyśmiany przez najmłodszych za język, jakim się posługuje.

O ile *Vingar av glass* i *Jalla Jalla* pokazują, że integracja jest możliwa, a kulturowe różnice mogą być rozwiązane, o tyle kolejny film zatytułowany *Przed burzą* w reżyserii Rezy Parsy pokazuje, że pod zewnętrzną normalnością kryją się pokłady przemocy zdolne eksplodować przy najmniejszym punkcie zapalnym. W tym przypadku takim punktem zapalnym jest pojawienie się postaci kobiety, która zaczyna szantażować głównego bohatera. Ali pochodzi z bliżej nieokreślonego kraju środkowego Wschodu i mieszka w Szwecji od kilkunastu lat. Pracuje jako taksówkarz, ma szwedzką żonę i dwie córki urodzone już w Szwecji. Mówi o Szwecji, że to miły kraj, w którym każdy jest wolny, sam żyje jak zwyczajny Szwed, nie mając kontaktu z rodakami. W pewnym momencie jednak pojawia się kobieta z rodzinnego kraju Alego, która przypomina mu o jego przeszłości partyzanta i chce, aby znów zaczął zabijać, tym razem, by zgładził szwedzkiego polityka, który handluje bronią z władzami poprzedniego kraju Alego.

Mamy tu do czynienia z bardzo skomplikowaną sytuacją polityczną, w której z jednej strony szwedzkie fabryki dostarczają broń reżimowi na Bliskim Wschodzie, z drugiej zaś, gdyby przestały to robić, wielu Szwedów straciłoby swoją pracę, jak ojciec innego z bohaterów filmu – Lea. Film pokazuje, że tak naprawdę mamy do czynienia z ukrytą przemocą wobec Innego na każdym poziomie, a szczególnie politycznym, jak w powyższym przykładzie. Dotyczy to zarówno imigrantów, którzy przybyli do Szwecji, jak i ich dzieci już urodzonych w tym kraju, czego dotyczy inny wątek fabularny filmu, w którym widzimy jak dzieci Alego są dyskryminowane w szkole, do której uczęszczają.

Córki Alego są w wieku Nasli z filmu *Vingar av glass* i wydaje się, że to do nich należy przyszłość, one również niejako negocjują różnice kulturowe, by znaleźć swoją własną drogę leżącą gdzieś na styku kultur, co widać w scenie, gdy jedna z córek Alego prezentuje mu swoją sukienkę, w której ma być ochrzczone, najpierw tańcząc w rytm szwedzkiej muzyki rozrywkowej, by po chwili zmienić strój i muzykę i tańczyć taniec arabski.

Wydaje mi się, że omówione przez mnie filmy to zupełnie nowa jakość w szwedzkiej (i nie tylko) kinematografii. To, co je wyróżnia, to przede wszystkim sam fakt, że reżyserami (a często również autorami scenariusza) są imigranci portretujący członków swojej etnicznej grupy. Ponadto ich filmy pojawiły się w podobnym czasie, dotyczyły podobnej tematyki. Wcześniej patrzono ze szwedzkiej perspektywy na innych, teraz spogląda się z perspektywy innego żytego ze szwedzkim społeczeństwem. Wymienieni na wstępie reżyserzy to już następne pokolenie imigrantów – Fares urodził się w Libanie, Bagher i Parsa są Irańczykami, wszyscy przybyli do Szwecji jako dzieci bądź nastolatki w wyniku działań politycznych i narastającego zagrożenia w ich ojczyznach. Wszyscy odebrali formalne filmowe wykształcenie w szwedzkich szkołach i zaczęli od krótkich metraży, zanim zadebiutowali w pełnowymiarowej fabule. Pokazując imigrantów jako oczywistą część szwedzkiego społeczeństwa Fares, Bagher, Parsa mają nadzieję zneutralizować stereotypy, nie przez moralizowanie czy pokazywanie mniejszości jako ofiar, ale portretując szwedzką rzeczywistość taką, jaką ją znają, w której imigranci są indywidualnymi ludźmi raczej niż reprezentantami konkretnej kultury. Wszyscy zresztą odrzucili przypiętą im łatę imigranckich reżyserów. Ich cel jest prosty – zrobić dobry film. Swoimi dziełami próbują zbudować pomost między artystycznym filmem a popularną rozrywką tak, żeby dotrzeć do jak największej grupy widzów.

Przyglądając się wykreowanym przez nich bohaterom dostrzegamy, że jedynym rozwiązaniem, by jakoś funkcjonować w nowym kraju, jest przejście na „szwedzką stronę”<sup>10</sup>. Przy czym to przejście wydaje się znacznie prostsze dla najmłodszego pokolenia imigrantów, tych

<sup>10</sup> E. Muciek, *Wielokulturowość...*, „Wskutek swego rodzaju eksperymentu politycznego, który realizowano przez sześćdziesiąt lat społeczeństwo szwedzkie zmieniło zupełnie swoją strukturę – z homogenicznego stało się heterogeniczne. Pomimo rozbudowanego systemu regulacji prawnych w stosunku do imigrantów, wielokulturowość może być definiowana w relacji i w konfrontacji ze szwedzkością. W wyniku spotkania kulturowego na płaszczyźnie społecznej dochodzi do nieuchronnego przejścia imigranta na «szwedzką stronę», gdyż to jest warunkiem skorzystania z dobrodziejstw systemu. Obszar kultury imigranta kurczy się w procesie integracji, a za istotnie wielokulturowe można uznać tylko dwie sfery: religijną i edukacyjną”.

już urodzonych w Szwecji. Omówione przeze mnie filmy pokazują imigranta z jego perspektywy, przy czym, jak możemy dowiedzieć się z mediów, często uciekają od pokazywania rzeczywistych problemów imigrantów, jak: gettoizacja, dyskryminacja na rynku pracy czy patologia polityki imigracyjnej<sup>11</sup>.

\*

Być może to dlatego jedynie w filmie *Jalla Jalla* mieliśmy do czynienia z wielopokoleniową rodziną imigrantów kultuwujących, choćby w minimalnym stopniu, tradycje przywiezione ze swego kraju, ale już młodsze pokolenia, jak Roro czy Ali, wybierają za partnerkę Szwedkę, a Naslin – Szweda. Tak jest we wszystkich opisywanych przeze mnie filmach, w każdym z nich mamy do czynienia ze związkami bądź małżeństwami mieszanymi (szwedzko-irańskimi), w których dzieci przyjmują wiarę, tradycje i sposób bycia ze strony szwedzkiej, sięgając do bogatej tradycji własnej religii i kultury tylko w momentach, gdy już wszystko inne zawodzi.

## Bibliografia

- Larsson M., Marklund A., *Swedish film – an introduction and reader*, Nordic Academic Press, Lund 2010.
- Pallas H., *Nowe kino szwedzkie*, tłum. B. Gawryluk, A. Topczewska, Korporacja ha!art. ruff era nowe horyzonty, Kraków 2009.
- Penkala M., *Neutralność i prawa człowieka – filozofia szwedzkiej polityki międzynarodowej*, [w:], *Krytyka polityczna. Przewodnik nieturystyczny*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

---

<sup>11</sup> E. Winnicka, *Szwecja to Szwecja, Polska to Polska*, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly> (dostęp: 21.06.2012). „Do niedawna nie mieliśmy imigracji zarobkowej – socjaldemokracja była przeciwna nadawaniu takiego statusu. Dopiero niedawno wszyscy sobie uświadomili, że bez imigrantów nie będzie komu przynieść basenu człowiekowi w domu opieki. Więc w Szwecji większość cudzoziemców to uchodźcy. Uchodźca to w oczach naszych władz przede wszystkim człowiek, który nie potrafi sobie poradzić. To pewnie dlatego – teraz ironizuję – udało mu się przejść nielegalnie przez siedem granic, przesznułować trójkę dzieci przez kordony policyjne i nie znając języków wjechać do Szwecji. Tak więc państwo opiekuje się nim w sposób zupełnie nieracjonalny”.



**Katarzyna Citko**

Uniwersytet w Białymstoku

## **WIEJSKIE PEJZAŻE I OBRAZY METROPOLII W FILMACH 6. EDYCJI KONKURSU „FILMOWE PODLASIE ATAKUJE!”**

### **Abstract**

#### **Rural landscape and images of metropolitan cities in movies of the 6th edition “Filmowe Podlasie Atakuje!” („Podlasie Film Attacks!”)**

“Filmowe Podlasie Atakuje!” (“Podlasie Film Attacks!”) is an annual event popularizing independent cinema associated with the region of north-eastern Poland. The idea was created back in 2003 in the Białystok Cultural Centre, at Prokopiuk Ireneusz, Januszczyk Rafał and Rant Maciej initiative. As part of this event, moderators are organizing an open film competition, film screenings of works in Poland and abroad (USA, Czech Republic, Lithuania, Latvia, Finland, Iceland, Georgia, Kazakhstan) and workshops for young people (for example in Małoreczensk - Crimea, Białystok, Supraśl).

The article is a review of the films submitted for the 6<sup>th</sup> edition of the competition “Filmowe Podlasie Atakuje!”. The authors present in their works different images of Podlasie country (movies: “Bernaczczyzna”, “Kurzy śpiewak”/“Chicken singer”, “Człowiek od kultury”/“Man of Culture”, “Ukraina”/“Ukraine”, “Samopoznanie”/“Self-knowledge”), and representations of urban cities (movies: “Dziwny jest ten kraj”/“Strange Country”, “Zakład przemysłowy numer 36”/“Industrial

Plant No. 36”, “Fleisch”, “Monodram”/”Monodrama”). The works are varied by subject, genre and style, and the author’s representations of the world have a personal, original character.

**Słowa kluczowe:** wieś, metropolia, film, obraz, konkurs

„Filmowe Podlasie Atakuje!” jest coroczną imprezą popularyzującą kino niezależne<sup>1</sup>, związane z regionem północno-wschodniej Polski. Niekomercyjna twórczość filmowa przeżywa w ostatnich latach prawdziwy rozkwit, między innymi dzięki powszechnemu dostępowi do cyfrowych technologii nagrywania i produkcji. Dzieła realizowane przez niezwiązanych z głównym nurtem kinematografii, często młodych twórców, przybierają zazwyczaj charakter filmów krótkometrażowych bądź średniometrażowych o charakterze dokumentalnym, fabularnym oraz eksperymentalnym. Dzięki niezależnej produkcji i autorskiemu warsztatowi, prezentują własną, niejednokrotnie oryginalną wizję świata artystów, którzy je stworzyli. Wprowadzają aurę świeżości, nowego spojrzenia, nie zawsze związanego z wysoką rangą artystyczną, ale nie jest to celem głównym tego typu produkcji. Jak podkreślają sami młodzi twórcy, najważniejsza jest dla nich po prostu dobra zabawa, ale także chęć zaprezentowania własnego punktu widzenia świata i ludzkich problemów.

Pomysł powołania konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje” zrodził się w 2003 roku w Białostockim Ośrodku Kultury, a do jego powstania przyczynili się między innymi Ireneusz Prokopiuk, Rafał Januszczyk oraz Maciej Rant. W ramach przeglądu filmów nadsyłanych na kon-

---

<sup>1</sup> Nie jest moim zamiarem definiowanie określenia „kino niezależne” ani wyznaczanie jego obszarów i granic; używam go w potocznym pojęciu jako kino, które realizowane jest w atmosferze swobody twórczej, bez ingerencji instytucji, w tym także finansujących jego powstanie. Na temat kłopotów z precyzyjnym określeniem tego pojęcia oraz bliskoznacznych mu sformułowań: „kino offowe”, „film artystyczny” czy „film eksperymentalny” zob.: H. Oszmiańska, *Worek niezależności, czyli czym jest kino niezależne dzisiaj. Na marginesie dyskusji podczas VIII MFF Off Cinema*, [w:] M. Jazdon (red.), *Polskie kino niezależne*, Wydawnictwo Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2005, s. 28-35.



kurs znajdowały się prace twórców związanych z regionem podlaskim: dziennikarzy, poetów, studentów szkół filmowych i artystycznych, artystów plastyków, nauczycieli różnych szczebli szkolnictwa oraz filmowców-amatorów. Inicjatywa miała służyć popularyzacji różnorodnych form kina niezależnego, mającego swoje korzenie w obszarze Polski północno-wschodniej. Jak twierdzą sami organizatorzy imprezy, akcja „Filmowe Podlasie Atakuje!” – „to swoiste filmowo-artystyczne wrota łączące wszystko to, co najlepsze w Europie Wschodniej, z najlepszymi pierwiastkami Europy Zachodniej”<sup>2</sup>. Zróżnicowanie twórców nadsyłających filmy do konkursu, ich artystycznych wizji, metod i stylów tworzenia, stało się specyfiką imprezy, poczynając już od pierwszego „ataku”.

Konkurs filmowy ma charakter otwarty, natomiast w 2010 roku został wprowadzony podział na dwie kategorie, obejmujące twórczość amatorską i profesjonalną. Nadesłane dzieła są oceniane przez jury, które co roku zmienia swój skład, a także przez publiczność. W jury zasiadają znane osobistości ze świata kultury, sztuki, środowisk akademickich, artystycznych i dziennikarskich, nie tylko z regionu, lecz z całej Polski. Ale akcja „Filmowe Podlasie Atakuje!” nie ogranicza się jedynie do przeglądu i prezentacji nadesłanych na konkurs prac. Przez cały rok organizowane są różnego rodzaju pokazy i warsztaty, przeznaczone dla nieprofesjonalnych twórców z różnych środowisk. Na przykład w 2007 roku został przeprowadzony międzynarodowy warsztat twórczości filmowej na Krymie, zorganizowany pod hasłem: „Krymskie Sonety Filmowe”. Wzięło w nim udział 40 młodych ludzi z Polski, Czech, Ukrainy i Białorusi. W niedużej miejscowości Małoreczenska nad Morzem Czarnym, pod okiem szkoleniowców, młodzież zrealizowała zróżnicowane tematycznie i formalnie filmy krótkometrażowe: *Na fonie dwieri*, *Uho*, *Tri slovy*, *O nas samych*, *On your own skin*, *Monastery*, *Mistrz materaca*. W 2008 roku grupa młodych twórców amatorów, pod opieką artystyczną Macieja Szupicy i Grzegorza Nowińskiego, uczyła się realizacji wideoklipów w ramach Warsztatów Teledysków. W 2010 roku odbyły się warsztaty filmowe dla wychowanków Domu Dziecka w Supraślu oraz dla osób niepełnosprawnych ruchowo w Białymstoku.

---

<sup>2</sup> [www.filmowepodlasieatakuje.pl](http://www.filmowepodlasieatakuje.pl) (dostęp: 12.04.2012).

Zorganizowano również szereg pokazów w kraju i poza granicami, na całym świecie, prezentując najciekawsze dzieła konkursowe, nie tylko te nagrodzone. Nie sposób wymienić wszystkich; można jedynie ograniczyć się do reprezentatywnych przykładów. Prezentacje filmowe w USA miały miejsce w 2009 roku (Brooklyn, Greenpoint) oraz w 2010 i 2011 (Nowy Jork). W Niemczech dorobek filmowego Podlasia można było obejrzeć między innymi w Marburgu (2005), Hamburgu (2006), Selb (2009 i 2011), Dreźnie (2009) oraz w Berlinie (2007, 2008, 2009, 2010 i 2011). Pokazy odbyły się również w Czeskim Cieszynie (2005 i 2008), Doniecku (2006 i 2008), Rydze (2005 i 2007), Grodnie (2004 i 2007), w Kaliningradzie (2012), w Kassel (2012), Timiszoarze (2012), Reykjavíku (2012), a także w Gruzji w 2009 roku i w Kazachstanie w 2012 roku. „Filmowe Podlasie Atakuje!” odwiedziło również wiele miast, miasteczek i wsi w Polsce, dzieła podlaskich twórców prezentowane były między innymi w Warszawie, Łodzi, Poznaniu, Bydgoszczy, ale również w Michałowie, Terespolu, Sokółce, Czeremsze, Sowlanach, Krasnogrudzie. Twórcom akcji zależy bowiem na tym, aby z pokazami filmów docierać wszędzie tam, gdzie można znaleźć odbiorców zainteresowanych oglądaniem i tworzeniem kina. Dlatego podkreślają: „Organizowanie tego typu przeglądów filmów niezależnych zachęca młodych twórców do dalszego tworzenia, rozwijania się. Pokazy są zawsze połączone ze spotkaniami, by publiczność mogła skonfrontować się zarówno z dziełami, jak i autorami. „Pokazy odbywają się na wsi, w małym i dużym mieście, w pubie, na ulicy, w nowoczesnym kinie w Niemczech, na wielkim festiwalu, nawet w stodole na prześcieradle, dla pięciu i stu pięćdziesięciu pięciu osób. Miejsce i ilość widzów nie ma znaczenia. Najważniejszy jest kontakt z twórcami i odbiór publiczności”<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule zamierzam przyjrzeć się bliżej 6. edycji konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!”, która odbyła się 15 listopada 2008 roku w białostockim kinie Forum. Zgromadzona licznie widownia podczas ponadczterogodzinnego seansu obejrzała 30 filmów o zróżnicowanym charakterze. Jury w składzie: Magdalena Ziomek-Beims, propagatorka polskiej kultury w Niemczech, Monika Szewczyk, dyrektorka

---

<sup>3</sup> [www.filmowepodlasieatakuje.pl](http://www.filmowepodlasieatakuje.pl) (dostęp: 12.04.2012).

Galerii „Arsenał” oraz Paweł Galiński z Kino Polska przyznało Grand Prix filmowi Przemysława Młyńczyka *Chłopak kumpeli*. Pierwszą nagrodę otrzymał film Macieja Szupicy i Przemysława Adamskiego *Another Dick V Episodes*, drugą nagrodę – film Rafała Samusika *Gry wojenne*, trzecią – dzieło Kacpra Pawluka *Maj drim*. Nagrodę publiczności „Złoty Golf” przyznano filmowi *Hep i End* Grupy „Przeciąg”, a nagrodą „Air Lulka” (czyli wyróżnieniem dla najbardziej kreatywnej osobowości akcji „Filmowe Podlasie Atakuje”) odznaczony został Tomasz Adamski.

Filmy biorące udział w 6. edycji konkursu były zróżnicowane. Dominowały krótkie formy: klipy muzyczne, teledyski, wideo-arty, pojawiły się również etiudy szkolne studentów uczelni artystycznych oraz prace o charakterze dokumentalnym. Wizja świata wyłaniająca się z tych filmów nacechowana jest autorskim spojrzeniem ich twórców, o zróżnicowanym charakterze: poetyckim, komicznym, epickim, surrealistycznym. Zazwyczaj filmy nie są jednorodne stylistycznie, ich cechą jest świadomie wybrany eklektyzm, mieszanie i parodiowanie gatunków filmowych, a zarazem troska o czytelność (czasami nawet jednoznaczność) komunikacji. Bohaterowie tych produkcji stanowią niejednokrotnie alter ego autorów, zaś przekazy bywają ekshibicyjnie szczere. Owa szczerość, spontaniczność i chęć bezinteresownej zabawy w tworzenie kina jest zresztą od początku konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!” cechą charakterystyczną prezentowanych prac, niezwykle cenioną przez publiczność. Jest to zresztą preferencja widowni różnych festiwali kina niezależnego, nie tylko białostockiego konkursu. Jak zauważa Piotr Marecki, najważniejszą cechą polskiego kina niezależnego jest świeżość spojrzenia: „Przełom roku 1989 przyniósł zmiany: nasze aktywności zostały poddane dyktatowi rynku, tempo życia znacznie przyspieszyło, co spowodowało postępującą atomizację społeczeństwa. Tymczasem twórcy kina niezależnego łączą się spontanicznie w grupy i kręcą filmy, wiedząc, że większości z nich nigdy nie sprzedadzą. Często w ogóle nie myślą w kategoriach komercyjnych. Z rozmów z nimi wynika, że kiedy po raz pierwszy sięgali po kamerę,

---

<sup>4</sup> P. Marecki, *Kino niezależne w Polsce 1989–2009. Historia mówiona*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 13.

nierzadko nie wiedzieli o istnieniu offowych festiwali czy możliwości emisji filmu w telewizji<sup>74</sup>.

Wiele filmów zaprezentowanych podczas 6. edycji akcji „Filmowe Podlasie Atakuje!” osadzonych zostało w wiejskim pejzażu Podlasia. Młodzi twórcy dostrzegają kulturowe i krajobrazowe wartości swojego regionu, eksplorując je w różnorodny sposób. Inspiracje regionem pogranicza pojawiły się w filmach: *Bernaczczyzna* Ilony Karpiuk, *Ginące zawody – kurzy śpiewak* Hermanos de Chamuco, *Ukraina* Marka Włodzimierowa, *Człowiek od kultury* Ireneusza Prokopiuka, *Radio* Piotra Komsty i Urszuli Komsty, *Samopoznanie* Przemysława Tymińskiego, *Dyplom* Sebastiana Łukaszuka. Każdy z wymienionych twórców zaprezentował osobistą, autorską wizję Podlasia: krainy pięknej, nieskażonej cywilizacją, wielokulturowej, przesiąkniętej aurą wręcz magiczną.

W dokumentalnym charakterze utrzymany jest dyplomowy film absolwentki Akademii Filmu i Telewizji, Ilony Karpiuk, *Bernaczczyzna*. Starzy mieszkańcy wsi Bernacki Most opowiadają w nim o swojej przeszłości i teraźniejszości, a z ich refleksji, snuty w polsko-białoruskiej gwarze (czyli, jak się mówi na Podlasiu, „po naszymu”) wyłania się sielankowy obraz rajy, a zarazem zapomnianej przez cywilizację i ludzi wsi, kolokwialnie określanej jako miejsce, „gdzie diabeł mówi dobranoc”. Film rozpoczynają ujęcia starych kobiet, jadącego po polu traktora, bociana spacerującego po łące. Wspominające dawne czasy kobiety przywołują obrazy wsi spalonej przez Niemców w czasie II wojny światowej, a także tej odbudowanej po wojnie, wsi zamieszkałej przez liczne rodziny, które dzisiaj powymierały lub wyemigrowały do miasta. Popiersia filmowych bohaterek, ukazywane z punktu widzenia nieruchomej kamery, zmontowane zostały z czarno-białymi zdjęciami twarzy starych kobiet, w tle z offu słychać nostalgiczną, śpiewaną po białorusku piosenkę. Kolejne ujęcia przynoszą obrazy rzeczki i nadrzecznych zarośli, jaskrów kwitnących na łące, okiennych otworów drewnianych chałup. Widzimy drewniany budynek dworcowej poczekalni na stacji Gnilec, gdzie kiedyś zatrzymywały się pociągi. Pojawiają się czarno-białe fotografie mężczyzn, montowane z ujęciami chłopów siedzących na ławce, rozmawiających z kobietami, naprawiających koło przy furmance. Siwowłosa kobieta o twarzy pooranej zmarszczkami mówi, że kiedyś wszyscy mieszkańcy wsi żyli jak jedna wielka rodzi-

na, zapraszali się wzajemnie na wesela, chrzciny. A teraz, dodaje, nikt nigdzie jej nie zaprasza, chyba że na pogrzeby, bo kto dziś potrzebuje starych ludzi? Inna kobieta narzeka na samotność, jeszcze inna na współczesne, zatrutowane przez sztuczne nawozy i pestycydy jedzenie. Film kończą obrazy religijnej procesji z chorągwiami wokół drewnianej cerkwi, obraz prawosławnego krzyża wieńczącego cerkiew na tle nieba, pejzaż z porannymi mgłami nad łąką, drewniane chaty i sarta drewna na opał. Pojawia się napis: „Film powstał dzięki miłości rodziców do dzieci, szacunku dla przeszłości oraz pasji życia”. Dzięki owej pasji życia reprezentowanej przez reżyserkę, film pomimo nostalgii i zadumy, przynosi wizerunek Bernaczczyzny jako raj na ziemi, miejsca, w którym kwitną dzikie kwiaty, śpiewają ptaki, a ludzie są przyjaźnie nastawieni do siebie i świata.

Przywołanie prawosławnej tradycji Podlasia odnajdziemy w poetyckim obrazie zatytułowanym *Ukraina*. Twórcą tego filmu jest Marek Włodzimirow, laureat poprzedniej, 5. edycji konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!” w kategorii „Air Lulka”. Włodzimirow jest także współtwórcą Grupy Filmowej Dracha oraz zdobywcą wielu prestiżowych nagród na różnych festiwalach kina niezależnego w Polsce. Film *Ukraina* jest poetycką, oniryczną ilustracją wiersza Jana Kiryziuka, budowaną ze zbliżeń kart księgi, splecionych dłoni, twarzy, połączonych w szybkim, niepokojącym montażowym rytmie. Film rozpoczyna krótka jazda kamery ukazująca grudy ornej ziemi, następnie pojawia się obraz drewnianego domu. Kamera wjeżdża do wnętrza chaty, eksponując zniszczenie i kurz osiadły na podłodze i sprzętach. Widzimy fragmenty twarzy młodego mężczyzny, rękę na kartach księgi, splecione do modlitwy dłonie, odbitą w lustrze twarz, czarno-białą fotografię wiszącą na ścianie. Bohater zdejmuje z głowy czapkę-uszanke, żegna się, klęka, kładzie się krzyżem na podłodze. Szybko montowane, kolejno następujące po sobie obrazy, uzupełnia czytany z offu wiersz Kiryziuka. Następuje ściemnienie obrazu; w kolejnym ujęciu widzimy w zbliżeniu twarz bohatera. Kamera odjeżdża w tył, aż do planu ogólnego i eksponuje jego postać, nienagannie ubraną w garnitur, koszulę i krawat, na tle murowanej nowoczesnej willi i drogiego, lśniącego czarnym metalicznym lakierem terenowego samochodu. Autor filmu w ten prosty, lakoniczny a zarazem przema-

wiający do emocji odbiorców sposób zderza świat tradycji i współczesności, przeciwstawiając wartości duchowe, religijne, komercyjnym aspiracjom młodego pokolenia.

*Samopoznanie* w reżyserii Przemysława Tymińskiego konfrontuje obraz zdehumanizowanej Warszawy, niszczącej człowieka, z sielankowym obrazem rodzinnej podlaskiej krainy. Dzięki jej dobroczynnemu oddziaływaniu bohater staje ze sobą twarzą w twarz i odnajduje własne, zagubione w codziennej gonitwie za pieniądzem „alter ego”. Film rozpoczynają ujęcia płynących po niebie chmur. Na ich tle pojawia się postać bohatera, przypominająca wizerunek Chrystusa, ukazana z żabiej perspektywy, kamerą skierowaną w górę. Bohater budzi się, wgląda przez okno, podążając za jego spojrzeniem widzowie dostrzegają wielkomięski, bezduszny pejzaż, fotografowany w ponurych barwach. Głos bohatera, który jest zarazem narratorem, mówi do nas spoza ekranu: „Przyjechałem tu po pieniądze. Wydaję je na benzynę, chleb, publiczną toaletę i kalendarze ze zdjęciami lasów deszczowych. Kupuję te kalendarze, żeby zapomnieć o tym, co mnie otacza”. Bohater pod wpływem sennej wizji, w której ukazał mu się Jezus, postanawia wrócić w rodzinne strony, aby odpocząć i przemyśleć swoje jałowe życie. Podczas spaceru po lesie, wyskakuje z niego sobowtór i oddala się, uciekając. Bohater goni własne alter ego, ścigając samego siebie. Filmowa opowieść zaczyna się przeobrażać w surrealistyczną, niepozbowianą zdystansowanej wobec samego siebie ironii historię, co przydaje jej komediowej lekkości.

W komediowym tonie utrzymana jest również filmowa opowieść Irka Prokopiuka *Człowiek od kultury*. Jej bohaterem jest Łukasz Stepaniuk, kandydat na radnego w Bielsku Podlaskim, na którego w wyborach samorządowych w 2006 roku oddało głos 36 osób. Film ukazuje planowaną przez kandydata i jego przyjaciół kampanię reklamową, w myśl której nasz bohater ma być wykreowany jako „człowiek od kultury”. W nakręconym na potrzeby kampanii spocie wyborczym nie znajduje się jednak nic poza paroma wytartymi sloganami, które kandydat podsumowuje rozbijająco: „Nie wiem, więcej nic nie mam w programie”.

Kolejną komiczną opowieść o podlaskiej krainie odnajdziemy w filmie Hermanos de Chamuco *Kurzy śpiewak*. Film jest częścią większej serii, zatytułowanej *Ginące zawody*, ukazującej rzekomo istniejące

kiedyś profesje związane z życiem na wsi, które odchodzą w zapomnienie wraz z rozwojem cywilizacyjnym. Bohater filmu usiłuje zarobić na życie, śpiewając kurom piosenki, aby lepiej się niosły. Czołówka do tego obrazu została wyhaftowana ścięgłem krzyżykowym na płótnie, niczym tradycyjna wiejska makatka. W pierwszych ujęciach widzimy młodego, elegancko ubranego w garnitur, białą koszulę i muszkę bohatera, który proponuje gospodyni wiejskiej, że będzie śpiewał piosenki jej kurom, aby te składały więcej jajek. Tłumaczy, że zostało naukowo udowodnione, iż kury dzięki słuchaniu ludowych piosenek (a także utworów zespołów „Ich Troje” i „Wilki”) relaksują się, co ma bezpośredni wpływ na ich nieśność. Właścicielka kur zgadza się na eksperyment. Bohater wieczorem śpiewa i przygrywa na keyboardzie kurom siedzącym na grzędach, a następnie o świcie zakrada się do kurnika i podrzuca zakupione w sklepie jajka z fermy. Rano zdziwiona i uradowana gospodyni odkrywa, że jej kury zniosły dwa razy więcej jajek niż poprzednio. Niestety, kurzy śpiewak nic nie zarabia na swojej pracy, gdyż kobieta wypłaca mu wynagrodzenie w naturze, jajkami. W końcówce filmu pojawia się plansza z napisem: „W 1950 roku działało na Podlasiu 46 kurzych śpiewaków. Rozwój ferm kurzych oraz obniżenie cen jajek, spowodowało całkowite wyginięcie przedstawicieli tego zawodu”.

Podlasie pojawia się również w filmie Piotra Komsty i Urszuli Komsty *Radio* oraz w animowanym obrazie Sebastiana Łukaszuka *Dyplom*. Jednakże jego obraz stanowi raczej tło opowiadanych historii; pierwsza z nich ukazuje prezenterkę białostockiego studenckiego radia Akadera, natomiast druga przedstawia pracę uczniów w warsztatach Liceum Plastycznego w Supraślu.

Obraz Podlasia prezentowanego w omówionych filmach powyżej jest sielankowy; jest to kraina piękna, zamieszkała przez ciekawych ludzi, wciąż żywo związana z tradycyjną kulturą chłopską; kraina wręcz magiczna, do której się tęskni po jej utracie lub z której czerpie się siły, żeby być człowiekiem kreatywnym i szczęśliwym. Nie jest to zresztą zabieg szczególnie nowatorski czy odkrywczy; z reguły filmy młodych, niekomercyjnych twórców ukazują wyidealizowaną wizję tego świata, który jest przez nich waloryzowany dodatnio. Słusznie zauważa tę tendencję Anna Kocińska, pisząc: „Znaczące, choć konwencjonalne, jest w kinie niezależnym jakościowe klasyfikowanie przestrzeni. Dobrze, bo spokojne, ciche, żyjące własnym, naturalnym rytmem są wieś

i małe miasteczko. Przedstawione (...) i odbierane przez bohaterów jako Arkadia stanowią miejsca błogiej ucieczki od pulsującego tempem życia miasta (...). Idealizowanie wsi i natury towarzyszy uproszczonym i negatywnym konotacjom miasta, które stanowi centrum zła, kłamstwa i przemocy”<sup>5</sup>.

W tak waloryzowany, negatywny obraz wielkomiejskich przestrzeni wpisują się również filmy zaprezentowane w ramach 6. edycji konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!”. Obrazy metropolitalnego molocha, zdehumanizowanego, ponurego i przytłaczającego wszechobecną brzydotą odnajdziemy w filmach *Dziwny jest ten kraj* Macieja Szupicy, *Fleisch* Katarzyny Kijek, *Samopoznanie* Przemka Tymińskiego, *Zakład przemysłowy nr 36* Pawła Nazaruka, *Monodram* Przemysława Adamskiego. W filmie *Dziwny jest ten kraj* bohater jest przytłoczony przez szare, zniszczone blokowisko z wielkiej płyty, ściany tandetnie urządzonego mieszkania, napierające nań regały z książkami. Atakuje go nacierająca przez okna eskadra orzełków w kształcie państwowego godła, orzełek pojawia się również na tekturowym pudełku pizzy i na nagiej piersi bohatera. Film Macieja Szupicy, absolwenta i obecnie wykładowcy na Wydziale Grafiki ASP w Gdańsku, jest kolażem zmontowanym ze zdjęć, obrazów komiksowych rysunków, gazet, grafik, plakatów, offsetowego druku. Bohater filmu, atakowany przez wrogi świat, strzela z trzymanego w rękach kota jak z karabinu maszynowego do policji, usiłuje zerwać z osaczających go ścian rzeczywistość niczym starą tapetę, ale sam zostaje zawinięty w dywan i znika pod naporem przytłaczających go przedmiotów. W finale filmu fotografie znanych architektonicznych obiektów (między innymi zdjęcia Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie, Luwru, wieży Eiffla, Koloseum) zwijają się w kule, niczym śmieci przeznaczone do wyrzucenia do kosza.

W *Monodramie* Przemysława Adamskiego tłem dla rewolucyjnych działań bohatera, podkładającego bombę pod kordon policyjny, jest anonimowe, ponure blokowisko z wielkiej płyty ze zdewastowanym kioskiem Ruchu na pierwszym planie. Bohater filmowany jest na tle oblażącego z farby balkonu, w fotelu, przed pustą lodówką, przy stole w momencie, gdy podwojony, siedząc naprzeciwko samego siebie, je

<sup>5</sup> A. Kocińska, *Ostentacyjny brak fałszu: o poetyce wybranych filmów kina niezależnego*, [w:] M. Jazdon (red.), *Polskie kino niezależne...*, s. 24.



zupę. Antagoniści atakujący bohatera mają jego twarz; bohater wymierza ciosy samemu sobie, miesza się z tłumem sobowtórów na ulicy, a gdy staje naprzeciwko oddziału policji, wszyscy funkcjonariusze mają oblicza identyczne, jak on sam. W finale bohater oklaskuje samego siebie siedząc na widowni w kinie, co przywołuje autotematyczną świadomość, zarówno autora filmu, samego medium, jak i bohatera-narratora zarazem.

Film Pawła Nazaruka *Zakład przemysłowy nr 26* zrealizowany został na terenie nieczynnego zakładu przemysłowego. Obraz świata, zdehumanizowany, poddany destrukcyjnej sile niszczącego czasu, zbudowany został ze zdjęć przedstawiających opustoszałe hale fabryczne, kominy przemysłowe, zdewastowaną betonową podłogę, powybijane szyby z otworów okiennych, farbę odłóżającą ze ścian, zardzewiałe rury, śruby i zawory, pajęczyny, kurz i śmieci. Migającym niespiesznie przed oczami widzów obrazom towarzyszy głos z offu, wypowiadający urywające się frazy: „Towarzysze... obywatele... ludu pracujący stolicy... Możemy z ufnością patrzeć w przyszłość...”.

W filmie Katarzyny Kijek *Fleisch* odczłowieczony świat wielkomiejskich dziewiętnastowiecznych kamienic i ich mieszkańców, stojących w kolejce do okienek obsługiwanych przez anonimowych urzędników, przybiera fakturę i formę płatów surowego mięsa. Film rozpoczyna się od ekspozycji szarego, ponurego blokowiska, następnie pojawia się równie szary, anonimowy tłum oczekujących przed urzędniczymi okienkami interesantów. Jakaś kobieta kupuje w automacie kotlety z karkówki niczym batoniki, inna stojąc na balkonie wytrzępuje z kurzu płat mięsa, jakby był dywanikiem, jeszcze inna pierze w pralce kawałki krwistej, surowej materii. Dziewczynka nadmuchuje balonik o mięsnej fakturze, zaś mężczyzna czyta książkę zrobioną z kawałka przerośniętej tłuszczkiem karkówki. Ciało myjącej się pod prysznicem i nakładającej krem kobiety przeobraża się w mięso, fasada budynku również przekształca się w surowy płat mięsa, wreszcie cały świat staje się mięsem. Ukazany w filmie świat jest niespójny, chaotyczny, a jego metamorfoza w krwawe mięsne ochłapy staje się czytelną metaforą bezmyślnej konsumpcji, której oddaje się współczesny człowiek, zagubiony w miejskiej dżungli.

Dynamiczny obraz demolowania multimedialnej technologii znajdziemy w filmie *Hardware 2*, zrealizowanym przez grupę Alcoludes. Ta

krótka, czarno-biała ilustracja niepokojącej muzyki o charakterze technologicznym zrealizowana została w tunelu, w którym paru młodych mężczyzn niszczy ekrany oraz klawiaturę komputerów i odbiorniki telewizyjne, rozbijając je o betonowe ściany i podłogę.

Świat ukazany przez młodych twórców prezentujących swoje filmy w ramach 6. edycji przeglądu toczy rak destrukcji. W *Grach wojennych* Rafała Samusika schorowany, podstarzały dziadek, weteran II wojny światowej, gra w szachy z wnuczką, który przyjechał do niego w odwiedziny eleganckim BMW na niemieckich rejestracjach. Wnuczek bawi się kolekcją plastikowych żołnierzyków, maluje ich mundury na podobieństwo uniformów żołnierzy Wehrmachtu i nadaje im niemieckie imiona. Przekonuje również dziadka, że Niemcy nie są winni wojennych okropieństw i że cierpieli na równi z Polakami; winę za rozpękanie wojny ponosi jedynie Hitler. Starszy pan stara się nieudolnie protestować, ale jego wnuczek w ogóle go nie słucha. Animowani, lalkowi bohaterowie filmu Piotra Ludwika i Sebastiana Łukaszuka *Nie rób drugiemu co tobie niemiłe* poruszają się w przestrzeni odrapanych, brzydkich, małomiasteczkowych uliczek; jeden z bohaterów bije i ściga drugiego bez żadnego powodu, dla zabicia nudy i rozrywki po prostu, ale w pewnym momencie role się odwracają i ofiara staje się prześladowcą. W teledysku *Consequences of War* dzieci doświadczające okrucieństwa wojenne, same bawią się w wojnę. Filmy te tchną pesymizmem, podkreślającym brzydotę świata przedstawionego, tonącego w brudnych kolorach, upostaciowanego w estetyce bylejakiej codzienności.

W ramach konkursu zaprezentowano również utwory bardziej optymistyczne, naładowane żywiołową energią twórców, przejawiającą się poprzez dynamiczny montaż, zaskakującą scenografię i żywe kolory. Należą do nich wideoklipy: *Wizje* Jacka Kościuszki, *Liquid Molly* Pawła Dudzińskiego, *Another Dick V Episodes* Maćka Szupicy i Przemysława Adamskiego. Interesujący jest również film *Maj Drim* Kacpra Pawluka, będący reprezentantem wideo-artu. Autor tego animowanego utworu przywołuje, parafrazuje i ożywia dzieła znanych malarzy awangardowych XX wieku: Paula Delvaux, Rene Magritte'a, Paula Cezanne'a, Salvadora Daliego, umieszczając je w marzeniach (sennych?) bohatera. Z kolei inspiracje filmowe odnaleźć można w dziele Anouara Abou-

-Hilala *Zieleń na ustach*, w którym autor trawestuje słynną scenę torturowania policjanta z *Wściekłych psów* Quentina Tarantino.

Zupełnie odrębnym fenomenem jest film Przemysława Młyńczyka *Chłopak kumpeli*, za który autor otrzymał Grand Prix. Jest to dokument opowiadający o życiu młodego księdza, „Kawy”, niegdyś skinheada, obecnie salezjanina pracującego z trudną młodzieżą.

Filmy zaprezentowane w ramach 6. edycji konkursu „Filmowe Podlasie Atakuje!” są zróżnicowane tematycznie, gatunkowo i stylistycznie. Nie jest to cecha charakterystyczna jedynie 6 edycji, lecz całej imprezy i kina niezależnego w ogóle. Piotr Marecki słusznie zauważa, że: „Najważniejszą cechą polskiego kina niezależnego jest entuzjazm (...), pochwała bezinteresownego działania, twórczości nienastawionej na bezpośrednie korzyści”<sup>6</sup>. „Filmowe Podlasie Atakuje!” jest ważną imprezą nie z powodu wysokiej rangi artystycznej prezentowanych obrazów, choć niektórym z filmów jej także nie można odmówić, ale dlatego, że daje szansę wypowiedzi młodym, niezależnym artystom, w niczym nie krępując ich swobody. Przeciwnie, akcja zorganizowana przy Białostockim Ośrodku Kultury jest inspiracją, zachęca do działania, tworząc odpowiedni klimat do realizowania osobistych wizji świata przez początkujących reżyserów i szansę ich upowszechniania, nie tylko na Podlasiu.

## Bibliografia

Jazdon M. (red.), *Polskie kino niezależne*, Wydawnictwo Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2005.

Marecki P., *Kino niezależne w Polsce 1989–2009. Historia mówiona*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

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

---

<sup>6</sup> P. Marecki, *Kino niezależne w Polsce...*, s. 13.





**Małgorzata Bieńkowska**

Uniwersytet w Białymstoku

**Andrzej Ryczkowski**

Polskie Radio Białystok

## **OBRAZ MNIEJSZOŚCI NARODOWYCH W AUDYCJACH POLSKIEGO RADIA BIAŁYSTOK**

### **Abstract**

#### **Image of minorities in the programs of Polish Radio Białystok**

In the present essay, we would like to focus on a narrow area of research – namely the Polish Radio Białystok impact on shaping the discourse of multiculturalism in the Podlasie region. Elements for this discourse are: history, cultural and social context of the area. At a local level, multiculturalism in the Podlasie region is something constantly present in the public consciousness. This is due to the specificity of ethnic north-eastern Polish lives here many representatives of national and religious minorities. Prevailing (in the sense numerically) are Belarusians, Lithuanians and Ukrainians. For those of national minorities and religious (a large percentage of the population are people of Podlasie Orthodox) Polish Radio Białystok directs the thematic programs. The article is based on studies which were included authors of the program, targeted to ethnic and religious mi-

norities, working in the editorial office of National Minorities Polish Radio Białystok.

**Słowa kluczowe:** radio, mniejszości narodowe, wielokulturowość, misja programowa

## **Założenia badawcze i metodologiczne**

Wielokulturowość jest wciąż aktualnym przedmiotem refleksji naukowej. Mimo krytyki różnych koncepcji polityki wielokulturowości pytanie o to, jak zarządzać wielokulturowością jest ciągle aktualne. Jest to jeden z istotnych elementów polityki wielokulturowości, która w społeczeństwie demokratycznym nie może być sterowana odgórnie. Radio emitujące audycje dla mniejszości wpisuje się tu w jeden z wymiarów realizowania owej polityki. Chcielibyśmy skoncentrować się na pewnym wąskim obszarze badawczym – a mianowicie wpływie Polskiego Radia Białystok na kształtowanie się dyskursu wielokulturowości na Podlasiu. Elementami warunkującymi ów dyskurs są: historia, kontekst kulturowy i społeczny tego terenu. W wymiarze lokalnym wielokulturowość na Podlasiu jest czymś stale obecnym w społecznej świadomości. Wynika to ze specyfiki etnicznej północno-wschodniej Polski. Zamieszkuje tu wielu przedstawicieli mniejszości narodowych i religijnych. Przeważają (w sensie liczebnym) Białorusini, Litwini i Ukraińcy. Do tych mniejszości narodowych oraz religijnych (spory odsetek ludności Podlasia to osoby prawosławne) Polskie Radio Białystok kieruje audycje tematyczne<sup>1</sup>. Prezentowany artykuł powstał na bazie badania, jakim zostali objęci autorzy audycji, kierowanych do mniejszości narodowych i religijnych, pracujący w Redakcji Mniejszości Narodowych Polskiego Radia Białystok. Zostali oni poproszeni o wypełnienie sformalizowanego kwestionariusza łączącego pytania otwar-

---

<sup>1</sup> Audycje PRB kierowane do mniejszości narodowych to: „Pod znakiem Pogoni”, „Ukraińska Dumka”, „Głos polskich Litwinów”, „Na pograniczu”, „Pażadalnaja piesnia”.

te i zamknięte: w części pytań zamkniętych zastosowano skalę Likerta, co pozwoliło na ocenę „siły poparcia” dla zaproponowanych stwierdzeń, jedno z pytań zawierało również zmodyfikowane skalowanie metodą dyferencjału semantycznego. Zrezygnowano natomiast z pytań metryczkowych jako zbyt ingerujących w osobistą przestrzeń autorów audycji – dla celów badania wystarczające było potwierdzenie autorstwa audycji w określonym języku mniejszości narodowej.

## Misja Polskiego Radia Białystok

Jednym z ustawowych obowiązków nadawcy publicznego, jakim jest Polskie Radio Białystok, jest produkcja i emitowanie audycji skierowanych do odbiorców wywodzących się z mniejszości narodowych, zamieszkujących na terenie województwa podlaskiego. Nadawcy publiczni – zgodnie z intencją ustawodawcy – muszą realizować tak zwaną misję publiczną. Można ją zdefiniować jako zobowiązanie nadawania na zasadach określonych w ustawie<sup>2</sup>, całemu społeczeństwu i poszczególnym jego częściom, zróżnicowanych programów i innych usług w zakresie informacji, publicystyki, kultury, rozrywki, edukacji i sportu, cechujących się pluralizmem, bezstronnością, wyważeniem i niezależnością oraz innowacyjnością, wysoką jakością i integralnością przekazu<sup>3</sup>.

Elementarną funkcją publicznych instytucji radiowych i telewizyjnych, poprzez którą prowadzą swoją podstawową działalność, zgodnie z ustawą, jest „tworzenie i rozpowszechnianie ogólnokrajowych i regionalnych programów radiowych i telewizyjnych”. Oznacza ona popieranie twórczości artystycznej, literackiej, naukowej oraz działalności oświatowej<sup>4</sup>. Kolejną funkcją wykonywaną przez te media – zgodnie z ustawą – jest służenie rozwojowi kultury, nauki i oświaty,

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, Dz. U. z 1993 r., nr 7, poz. 34 (dalej: ustawa).

<sup>3</sup> Status, zadania i finansowanie nadawców publicznych, <http://www.krrit.gov.pl> (dostęp: 4.07.2012).

<sup>4</sup> W. Strykowski, *Media w kulturze, nauce i oświacie*, Tarnowska Oficyna Wydawnicza Tarnowskiej Agencji Rozwoju Regionalnego S.A., Tarnów 1996, s. 24-26.

jak mówi ustawodawca, musi się odbywać ze szczególnym podkreśleniem polskiego dorobku intelektualnego i artystycznego, ma także stymulować jego rozwój. Media publiczne mają również obowiązek przygotowywania programów edukacyjno-oświatowych z myślą o środowiskach polonijnych oraz Polakach za granicą. Działalność taka ma na celu utrzymywanie więzi z Polakami, którzy znaleźli się poza krajem. Z tą kwestią, jak zapisano w ustawie, pośrednio wiąże się inna funkcja publicznych massmediów, mianowicie tworzenie i rozpowszechnianie programów dla odbiorców za granicą w języku polskim i w innych językach. Ponadto, publiczne środki komunikowania masowego są zobligowane do respektowania chrześcijańskiego systemu wartości oraz uniwersalnych zasad etyki, służeniu umacnianiu rodziny, popieraniu zwalczania patologii społecznych, w szczególności alkoholizmu i narkomanii. Ich kolejną funkcją jest – według ustawy – „uwzględnianie potrzeb mniejszości narodowych i grup etnicznych”. Realizacja tego postulatu wymaga stworzenia najliczniejszym mniejszościom narodowym warunków dla prezentowania w mediach własnego języka, dorobku kulturalnego i stanowiska politycznego tak, jak ma to miejsce w przypadku produkcji na potrzeby Polonii.

### **Kim są adresaci audycji dla mniejszości narodowych?**

Można stawiać pytanie o to, czy świat prezentowany przez media i świat, w którym żyją odbiorcy przekazów medialnych są koherentne względem siebie? Interesujące jest także to, jaką wizję wielokulturowości przyjmują w swoich założeniach programowych autorzy audycji oraz ich nadawca?

Odpowiedzi twórców audycji dla mniejszości wskazują na to, że dziennikarze (jednej redakcji) nie mają spójnej wizji swoich odbiorców ani realizowanej misji, jak również wpływu tworzonych audycji na poszczególne mniejszości. Pojawiają się tu wypowiedzi wskazujące na cztery odmienne podejścia. Akcentowana jest kwestia polityki asymilacyjnej, w której podkreśla się wagę lojalności obywatelskiej względem Polski przy równoczesnym poszanowaniu tradycji przodków. Mowa jest także o wspieraniu aktywności wspólnot mniejszościowych, zabiegają-



cych o własne dziedzictwo kulturowe. Część wypowiedzi ma charakter krytyczny: autorzy programów sami stwierdzają, że obraz mniejszości jest: „Zbyt «szufladkujący». Za dużo mówi się o zwyczajach, tradycjach itp. Zbyt mało o teraźniejszości i wydarzeniach społecznych” (wywiad nr Y). Można więc domniemywać, że radio buduje konserwatywny, tradycyjny obraz mniejszości, rodem ze skansenu. Część redaktorów mówi też o obrazie tożsamościowym mniejszości. „Mniejszość litewska jest silnie związana ze swoją kulturą oraz z działaniami związanymi z jej krzewieniem wśród młodzieży. Szczególnie dużo uwagi poświęca się wzmacnianiu swojej tożsamości” (wywiad nr X). Ewidentnie brak wśród twórców audycji spójnej koncepcji tego, jak rozumieć samą ideę wielokulturowości i współczesnych mniejszości narodowych. Dominuje tu przede wszystkim nieco archaiczne wyobrażenie o tym, że przedstawiciele mniejszości to przede wszystkim mieszkańcy wsi, osoby w starszym wieku, słabiej wykształcone. Redaktorzy mają dość stereotypowy obraz mniejszości, raczej nie mają wiedzy o tym, do kogo faktycznie się mówi, choć tego typu dane są dostępne. Comiesięczne dane dotyczące słuchalności stacji radiowych w Polsce obejmują również swoim zasięgiem województwo podlaskie. Wynika z nich, że słuchacze stacji, to przede wszystkim mieszkańcy dużych miast (Białegostoku, Łomży i Suwałk), a także małych miasteczek (z liczbą mieszkańców do 10 tys.) oraz wsi. Odbiorcy rozgłośni legitymują się głównie wykształceniem średnim lub wyższym, podstawę audytorium Radia Białystok stanowią zaś osoby w wieku 40–59 lat<sup>5</sup>, z medianą około 48 lat, trudno mówić więc o nich jako o „osobach w starszym wieku”.

## Intuicja a program radiowy

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na rolę intuicji w tworzeniu programu radiowego (przy jednoczesnym niedoborze informacji o grupie docelowej stacji). Intuicja, jako proces myślowy polegający na szybkim dopasowaniu aktualnej sytuacji danego problemu, czy zagadnienia

---

<sup>5</sup> Radio Track, Millward Brown SMG/KRC, lata 2001–2011, wszystkie fale bawcowe.

do znanych już szablonów i zależności, objawia się najczęściej w postaci nagłego przebiegu myślowego, w którym dostrzega się rozwiązanie lub odpowiedź na nurtujące pytanie<sup>6</sup>. Jej natura wynika z tego, że jest ona procesem podświadomym, którego nie można kontrolować, można jedynie dopuszczać lub odrzucać podawane przez intuicję rozwiązania. Jest ona procesem bardziej kreatywnym i działającym na wyższym poziomie abstrakcji w porównaniu do myślenia logicznego<sup>7</sup>. Według Emmy Policastro: „intuicję można określić jako zrozumienie lub posiadanie wiedzy czy świadomości rozwiązania problemu, bez świadomego odwołania się do myśli, obserwacji czy rozumu. Niektórzy uważają ten klasyczny proces za mistyczny, podczas gdy inni opisują intuicję jako reakcję na podświadome sygnały w procesie uczenia się”<sup>8</sup>. Tak definiovana intuicja w odniesieniu do kreowania programu radiowego może być rozumiana jako swoiste przecucie co do słuszności wyboru jakiejś mniej lub bardziej prawdopodobnej opcji, w oparciu o dotychczasowe doświadczenia czy posiadaną wiedzę, niekoniecznie naukową. I tak na przykład intuicyjnie wiadomo, że „radio częściej towarzyszy słuchaczom rano niż wieczorem”, że „radio publiczne nadaje do starszych odbiorców” czy na przykład „męskie głosy są bardziej wiarygodne niż kobiece”. Takie opinie mogą wynikać z bezpośrednich, często wieloletnich obserwacji, wiedzy nabytej w organizacji, która uchodzi za wspólną i rzeczywistą czy osobistych przekonań. Zastosowany cudzysłów nie jest przypadkiem – niektóre z takich twierdzeń mogą być prawdziwe i mieć swoje odzwierciedlenie i potwierdzenie w badaniach audytoriów (na przykład teza o odmiennej konsumpcji radia o różnych porach dnia) inne są wyłącznie konstruktami stworzonymi *ad hoc* na potrzeby doraźnego wyjaśnienia większego udziału mężczyzn w tworzeniu programu radiowego na żywo (jak kwestia wiarygodności głosów). Jest to, krótko mówiąc, wiedza potoczna, której stosowanie i ufanie może prowadzić w konsekwencji do podejmowania błędnych decyzji.

---

6 <http://oxforddictionaries.com> (dostęp: 4.07.2012).

7 G. Holton, Y. Elkana, *Albert Einstein. Historical and Cultural Perspectives*, Dover Publications, New York 1997, s. 97.

8 E. Policastro, *Intuition, Encyclopedia of Creativity*, Academic Press, San Diego 1999, s. 89.

## Wizerunek mniejszości narodowych w audycjach Polskiego Radia Białystok

Jedno z pytań skierowanych do twórców programów dla mniejszości narodowych, co bezpośrednio powiązane jest z „programowymi intuicjami”, dotyczyło ich wyobrażeń na temat odbiorców tych audycji. Pytanie brzmiało: „do jakiej grupy docelowej kierowane są Pana/Pani audycje? Proszę, jeśli to możliwe, w przybliżeniu określić wiek, wykształcenie, miejsce zamieszkania i narodowość potencjalnych odbiorców”. Okazało się, że każdy z ankietowanych miał na ten temat nieco odmienny pogląd. I tak na przykład jedna z odpowiedzi definiuje słuchaczy audycji dla mniejszości narodowych, jako „osoby powyżej 40 roku życia, ze średnim wykształceniem, z miejscowości powyżej 30 tys. mieszkańców”(wywiad nr Q), podczas gdy inna określa grupę docelową jako „osoby ze średnim i wyższym wykształceniem, mieszkające na wsi, powyżej 30 roku życia” (wywiad nr Z). Zupełnie inny obraz audytorium jawi się w kolejnych próbach zdefiniowania targetu: „wsie i małe miasteczka, wykształcenie ciężkie do określenia, ale raczej średnie i podstawowe” (wywiad nr W), czy „lojalni obywatele RP wierni tradycji i kulturze swoich ojców” (wywiad nr Y). Jak widać z powyższych przykładów, nie ma jednej wizji grupy docelowej dla całej redakcji mniejszości narodowych Radia Białystok, co więcej, znaczna część owych intuicyjnych wyobrażeń pozostaje w sprzeczności z prezentowanymi już danymi dotyczącymi słuchalności programów dla mniejszości narodowych. Powyższy przykład odzwierciedla słabość radia publicznego: brak określonego targetu, a co za tym idzie, brak precyzyjnego formatu stacji i w konsekwencji brak jednolitej, spójnej wizji całego programu. Jeśli dziennikarze nie wiedzą „do kogo mówią”, trudno oczekiwać, że będą skutecznie docierać do swoich, nawet intuicyjnie wyobrażonych odbiorców, nie mówiąc już o preferowanych przez nadawcę. Jednocześnie można domniemywać, że każdy z twórców programów będzie podejmował inne działania zmierzające do osiągnięcia własnych celów, w efekcie audycje mogą się znacznie od siebie różnić zakresem tematycznym, poziomem merytorycznym oraz sposobem realizacji i prezentacji na antenie. Potwierdzają to odpowiedzi na pytanie: „czym kieruje się Pan/Pani w doborze tematyki poruszanej w przygotowywanych audycjach?”. Niektórzy ich twórcy odwołują się do „aktualności,

ważności dla danej narodowości czy wpływu na budowanie narodowej tożsamości” (wywiad nr Q), inni wskazują na „kalendarz tradycji i religii” (wywiad nr Y) bądź „zainteresowanie słuchaczy” (wywiad nr Z), kolejni respondenci mówią wprost o „poleceniach z góry” (wywiad nr W). Jak można oczekiwać, również opinie dotyczące obrazu mniejszości kreowanego w audycjach emitowanych przez Polskie Radio Białystok są nieostre. Zdaniem części redakcji programy te „kreują wizerunek mniejszości w wieku średnim i starszym mieszkającej na wsi, przestrzegającej zwyczajów z połowy XX wieku”(wywiad nr T) lub też „aktywnych wspólnot, które pracują nad zachowaniem swego dziedzictwa kulturowego” (wywiad nr S) bądź po prostu „są zbyt szufladkujące”(wywiad nr Y).

W przygotowywaniu programów radiowych często mówi się o „wyczuciu” jako elemencie niezbędnym do ich kreowania. Wydaje się, że to nic innego, jak wspomniana już intuicja, która może być przydatna w sytuacji deficytu wiedzy na temat kształtu i cech audytorium. Co jednak godne zauważenia, praktycznie każda rozgłośnia w Polsce dysponuje danymi dostarczonymi przez Instytut Millward Brown SMG/KRC, które precyzyjnie definiują wiele cech społeczno-demograficznych odbiorców konkretnych stacji. Ich analiza, jak już wspomniano, może dostarczać wymiernej wiedzy, co z kolei pozwala na lepsze dopasowanie oferowanego programu do grupy docelowej. Stosowanie intuicyjnych rozwiązań na krótką metę bywa efektywne, jednak długofalowo może prowadzić do chybionych decyzji programowych, co z kolei z dużym prawdopodobieństwem odbija się w danych o słuchalności. Intuicyjne kreowanie programu może być wręcz niebezpieczne, jeśli tezy nieoparte aparatem empirycznym staną się częścią wiedzy wspólnej takiej organizacji, jak radio. Ich dziedziczenie oraz traktowanie jako „oczywistych prawd, które same z siebie są prawdziwe”, jak widać na przykładzie powyższej analizy, może prowadzić do nieporozumień, a nawet przekłamań w warstwie programowej. Subiektywne oceny poszczególnych autorów audycji prowadzą do sytuacji, w której słuchacze mogą odnosić wrażenie braku wizji stacji, antenowego bałaganu i traktowania programów jako „prywatnych folwarków”, zamiast dobra publicznego. Ostatecznie zaś intuicja, która leży u podłoża pry-

watnego systemu informacyjnego<sup>9</sup>, staje się elementem wiedzy wspólnej organizacji, w tym przypadku radia.

## Fora programów kierowanych do mniejszości

Każda z audycji dla mniejszości narodowych emitowanych przez Polskie Radio Białystok ma swoje odrębne forum. Jednakże w praktyce jedynie dwa fora cieszą się zainteresowaniem słuchaczy. Jest to forum programu „Pod znakiem Pogoni” – kierowanego do Białorusinów. To, co jest specyficzne na tym forum to fakt, że jego uczestnicy posługują się językiem polskim – jedynie jeden wpis został dokonany w języku mniejszości<sup>10</sup>. Dominuje tu luźna tematyka, rozmowy dotyczą muzyki, linków do określonych utworów, które pojawiły się w trakcie audycji. Brak jest związku między treściami audycji a poruszonymi na forum tematami. Pojawia się jeden atak troli<sup>11</sup> – unicestwiony przez lokalnych forumowiczów „drodzy zulusi – zajmijcie się komentowaniem swojej audycji, a nie spamicie u nas...”. Charakterystyczny jest brak dialogu ze strony redakcji ze słuchaczami.

Kolejnym, aktywnym forum jest forum audycji „Ukraińska Dumka”. Tu już jest ostrzejszy ton dyskusji. Całość jest zdominowana przez kilkoro „aktywistów” – troli nadających często ton dyskusji, kreujących spiskową teorię dotyczącą dyskryminacji. Co charakterystyczne na

<sup>9</sup> I. Annuszevska, *Wiedza wspólna i rytuały komunikacyjne: wyniki badań sondażowych jako narzędzie kreowania wiedzy wspólnej we współczesnym społeczeństwie*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr. hab. Jana Poleszczuka, prof. UwB, Warszawa 2009, s. 19, archiwum promotora.

<sup>10</sup> Posługiwanie się w sytuacjach publicznych językiem polskim przez przedstawicieli mniejszości białoruskiej jest dla niej dość charakterystyczne. Widać to w badaniach prowadzonych przez Małgorzatę Bieńkowską-Ptaszniczkę opublikowanych w 2007 roku. *Polacy-Litwini-Białorusini. Przemiany stosunków etnicznych na północno-wschodnim pograniczu Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007.

<sup>11</sup> Trol – inaczej dziecko neostrady, osoba atakująca fora dyskusyjne pisemnie w sposób niewnoszący niczego do dyskusji, zamieszczająca agresywne w swej wymowie komentarze. Hasło na podstawie *Miejskiego Słownika Słangu i Mowy Potocznej*, [www.miejski.pl](http://www.miejski.pl) (dostęp: 10.07.2012).

tym forum, wpisy są dokonywane zarówno w języku ukraińskim, jak i polskim (50/50). Równocześnie, co znamienne, pomimo tego, że pojawiają się tu wpisy odnoszące się bezpośrednio do redaktorów audycji i pytania do nich skierowane, to nie widać odzewu ze strony redakcji.

Można więc wywnioskować, że radiowcy i odbiorcy ich audycji to dwa odrębne światy, rzadko się ze sobą stykające w wizji mniejszości, czy dyskusji o tym, czym jest wielokulturowość współcześnie. Fora są pozostawione same sobie, są z perspektywy redakcji nieme / niewidoczne. Autorzy audycji nie odnoszą się do treści zamieszczanych na forach, nie używają tego medium do kontaktu ze słuchaczami i do budowania własnych audycji. Całkowicie ignorują oczekiwania, jakie przekazują im odbiorcy ich programów.

## Konkluzje

Andrzej Sadowski, analizując w 2002 roku obraz mniejszości kreowany przez media publiczne, doszedł do wniosku, że media te spełniają funkcję asymilacyjną, utrzymując równocześnie bardzo tradycyjny obraz mniejszości. Autor podkreślał, że mniejszości kulturowe żyją na „niższych prędkościach” niż grupa dominująca, co także odbija się na ich obrazie medialnym<sup>12</sup>. Mimo że od badań Sadowskiego minęło 12 lat, można odnieść wrażenie, że twórcy audycji dla mniejszości narodowych nadal koncentrują się na funkcji asymilacyjnej, mimo że taki model polityki zarządzania wielokulturowością współcześnie jest już trudny do zaakceptowania i nie przystaje do rzeczywistości.

Z perspektywy zewnętrznego obserwatora i na podstawie przeprowadzonego badania nasuwa się szereg wniosków. Jednym z nich jest to, że zespół redakcji mniejszości Polskiego Radia Białystok nie ma spójnej wizji tego, do kogo swoje programy kieruje. Dominuje tu anachroniczna, stereotypowa wizja mniejszości narodowej, sugerująca zarazem, że sama refleksja o tym, czym jest wielokulturowość odbiega znacząco

---

<sup>12</sup> A. Sadowski, *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach w społecznej świadomości*, [w:] A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, TVP SA., Białystok 2002, s. 61.

od realiów. Zdaje się, że mamy tu do czynienia z dość konserwatywną ideą wielokulturowości – sprowadzającą się do mechanicznie pojmowanego styku kultur, podczas gdy wielokulturowość to dynamiczna relacja oparta na dialogu różnych podmiotów. Tradycyjne ujmowanie wielokulturowości może powodować zniechęcenie adresatów audycji. Jak podkreślają Robert Kusek i Joanna Sanetra-Szeliga: „Tradycyjnie rozumiana wielokulturowość w dzisiejszym pluralistycznym, mobilnym, niesłuchanie szybko zmieniającym się społeczeństwie nie wystarcza, gdyż w obecnych warunkach nie można sprowadzać się wyłącznie do poszanowania różnic narodowościowych czy religijnych. Nowa wielokulturowość to poszukiwanie Innego we wszelkiego rodzaju odmiennościach, na peryferiach dominujących dyskursów i nieobecności; w przedstawicielach mniejszości seksualnych, w osobach starszych, niepełnosprawnych, kobietach”<sup>13</sup>.

Tymczasem w audycjach dominuje wąskie rozumienie mniejszości, co jest zrozumiałe z powodu przyjętych założeń programowych. Jednakże radio, które tylko pozornie dba o kontakt ze słuchaczami samo się skazuje na porażkę. Brak zainteresowania ze strony nadawcy tym, co dzieje się na forach audycji, brak ich moderacji, zachęcania słuchaczy, by sugerowali pożądaną tematykę audycji jest współcześnie postawą co najmniej zaskakującą.

Z danych dotyczących pomiaru słuchalności stacji radiowych wynika, że w powiatach, które zamieszkują przedstawiciele mniejszości narodowych w Podlaskiem, Polskie Radio Białystok cieszy się znaczną popularnością i ma ponadprzeciętnie wysoką pozycję, w porównaniu z pozostałymi powiatami województwa podlaskiego<sup>14</sup>. Bardzo wysokie wskaźniki rozpoznawania marki „Radio Białystok” mogą wskazywać na szczególnie silną identyfikację mieszkańców tych rejonów z rozgłośnią. Być może wynika to z faktu, że tylko na antenie tej stacji spośród wszystkich nadających w regionie można usłyszeć audycje skierowane do mniejszości narodowych w ich językach. Wyraźnie widać także, że w porze nadawania audycji w językach mniejszości narodowych licz-

---

<sup>13</sup> R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga, *Wstęp*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2010, s. 12.

<sup>14</sup> Radio Track, Millward Brown SMG/KRC, lata 2001–2011, wszystkie fale badawcze.

ba osób, które pozostają z rozgłośnią jest dużo wyższa wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z osobami, które deklarują przynależność do mniejszości narodowych<sup>15</sup>. Okazuje się, że słuchacze zamieszkujący powiaty bielski, hajnowski i siemiatycki w 2010 roku stanowili podstawę audytorium Polskiego Radia Białystok<sup>16</sup>. Średni zasięg kwadransowy w całej dobie, czyli liczba słuchaczy stacji dla całego województwa w 2010 roku nie przekraczał 4% w kwadransie, podczas gdy dla tych trzech powiatów przez większość doby utrzymywał się na poziomie dużo wyższym, chwilami przekraczając 10% ogółu mieszkańców tych rejonów<sup>17</sup>. Oczywiście, nie oznacza to, że Polskiego Radia Białystok słuchają tylko i wyłącznie przedstawiciele mniejszości narodowych, jednak powyższe dane wskazują, że stanowią oni solidne, stałe i wierne audytorium, które „pracuje” na ogólny wynik stacji w całym województwie. Ostatnie decyzje programowe stacji mogą jeszcze bardziej pogłębić istniejące już różnice. Rozgłośnia zdecydowała się na odważny i dla wielu słuchaczy kontrowersyjny krok: od połowy 2010 roku w swoim całodobowym programie emituje nagrania z krajów sąsiedzkich: Białorusi, Litwy, Rosji i Ukrainy. Dotychczas piosenki wschodniojęzyczne pojawiały się tylko w programach redagowanych z myślą o mniejszościach narodowych, czyli tylko w porze 18:30 – 19:00, aktualnie są emitowane przynajmniej raz na dwie godziny w całym programie dziennym. Dodatkowe nadzieje stacja pokłada również w nowym programie poświęconym szeroko rozumianej problematyce pogranicza<sup>18</sup>. Audycja nadawana jest w każdy poniedziałek po 18:05 (nie przez przypadek przed blokiem programów dla mniejszości narodowych)<sup>19</sup>.

---

15 Tamże.

16 Tamże.

17 Tamże.

18 Audycja pojawiła się w ramówce stacji we wrześniu 2010 roku, podobnie jak wszystkie audycje dla mniejszości narodowych jest blokiem informacyjno-publicystycznym, jednak redagowanym w języku polskim. Nowym pomysłem zarządu rozgłośni jest także powołanie Centrum kształcenia dziennikarzy z krajów sąsiedzkich, czyli z Litwy, Białorusi i Ukrainy. Prezesem Zarządu Polskiego Radia Białystok jest aktualnie Władysław Prochowicz, wieloletni kierownik Redakcji Mniejszości Narodowych w rozgłośni.

19 Szerzej na temat konsumpcji programów dla mniejszości narodowych emitowanych przez Polskie Radio Białystok można przeczytać w artykule A. Ryczkowskiego, *Słuchalność programów dla mniejszości narodowych emitowanych*



Jak wynika z powyższych rozważań, programy dla mniejszości narodowych powiązane z kwestiami specyficznego zasięgu geograficznego Polskiego Radia Białystok, a co za tym idzie kontekstu międzykulturowego, mogą okazać się w przyszłości jednym z najsilniejszych wyróżników stacji. Wydaje się więc, że logiczne byłoby bardziej precyzyjne przygotowywanie, produkowanie i emitowanie audycji dla mniejszości narodowych, niż to ma miejsce aktualnie, jak wynika z przedstawionych wyników badań. Kwestią ciągle otwartą pozostaje odpowiedź na pytanie, czy większy udział „wschodniej” muzyki w dłuższej perspektywie przyniesie efekt w postaci podwyższenia wskaźników słuchalności rozgłośni<sup>20</sup>.

## Bibliografia

- Annuszczyńska I., *Wiedza wspólna i rytuały komunikacyjne: wyniki badań sondażowych jako narzędzie kreowania wiedzy wspólnej we współczesnym społeczeństwie*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr. hab. Jana Poleszczuka, prof. UwB, Białystok 2009, archiwum promotora.
- Bieńkowska-Ptasznik M., *Polacy – Litwini – Białorusini. Przemiany stosunków etnicznych na północno-wschodnim pograniczu Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2007.
- Holton G., Elkana Y., *Albert Einstein Historical and Cultural Perspectives*, Dover Publications, New York 1997.
- Kusek R., Sanetra-Szeliga J., *Wstęp*, [w:] R. Kusek, J. Sanetra-Szeliga (red.), *W stronę nowej wielokulturowości*, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2010.
- Policastro E., *Intuition, Encyclopedia of Creativity*, Academic Press, San Diego 1999.

---

przez Polskie Radio Białystok na podstawie badań audytorium radiowego Instytutu Millward Brown SMG/KRC, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2010, t. 18, s. 198-223.

<sup>20</sup> Z aktualnych danych wynika, że pozycja rynkowa Polskiego Radia Białystok obniżyła się w porównaniu z poprzednimi latami, ale mogą mieć na to wpływ również inne czynniki.

- Ryczkowski A., *Sluchalność programów dla mniejszości narodowych emitowanych przez Polskie Radio Białystok na podstawie badań audytorium radiowego Instytutu Millward Brown SMG/KRC*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2011, t. 18.
- Sadowski A., *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach w społecznej świadomości*, [w:] A. Sadowski, T. Skoczek (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w mediach elektronicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, TVP SA., Białystok 2002.
- Strykowski W., *Media w kulturze, nauce i oświacie*, Tarnowska Oficyna Wydawnicza Tarnowskiej Agencji Rozwoju Regionalnego S.A., Tarnów 1996.
- Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, Dz. U. z 1993 r., nr 7, poz. 34.

**Źródła internetowe:**

[www.miejski.pl/slowo-Troll](http://www.miejski.pl/slowo-Troll)



**PROWINCJONALIZM  
JAKO DOŚWIADCZENIE  
GLOBALNEJ WIOSKI – OBRAZY  
„ZAPADŁEJ DZIURY”**



■  
**Małgorzata Kamecka**

Uniwersytet w Białymstoku

## **JAK ŻYJE SIĘ ANGLIKOWI W „ZAPADŁEJ DZIURZE WE FRANCJI”?**

### **Abstract**

#### **What is the life of an Englishman “in deepest France” like?**

The aim of the article is to analyse M. Sadler’s book *An Englishman à la Campagne: Life in Deepest France*. Michael Sadler, an Englishman by birth who, for years now, has been tied professionally and through family with France, is the author of a series of books presenting the roots of his fascination with the country on the Seine. The analysed novel is a pretext to formulate a number of reflections concerning common perceptions of representatives of the two nations. Going beyond the frames of stereotype and prejudice, Sadler creates for the reader an opportunity to draw more general and universal conclusions concerning the values of cultural dialogue. The events he encounters are a record of the experience of getting to know oneself in different cultural circumstances and the fulfilment of a dream of another ideal space – the French countryside.

**Słowa kluczowe:** mobilność, przestrzeń, powieść autobiograficzna, prowincja, tożsamość

Ludzie podróżują i osiedlają się w poszukiwaniu nowych doznań i doświadczeń. Łatwość i potrzeba przemieszczania się odzwierciedlają zjawisko i doświadczenie globalnej wioski, w której żyjemy. Swobodne pokonywanie przestrzeni i mobilność stają się wyrazem swoistego niezakorzenia współczesnego człowieka i jego dążenia do wykraczania poza kulturowe i etniczne ramy<sup>1</sup>. W Europie Zachodniej, gdzie granice polityczne i narodowe od dawna nie stanowią bariery, wybór miejsca zamieszkania odzwierciedla tendencję do poszukiwania miejsc możliwie najbardziej atrakcyjnych, w których ziści się marzenie o rozpoczęciu nowego życia, najlepiej na obrzeżach, peryferiach, z dala od metropolii. Uczestnicy tej kulturowej migracji świadomie wybierają miejsce, które znajduje się poza głównym nurtem własnej kultury, poza obszarem własnego społeczeństwa<sup>2</sup>.

Małgorzata Czermińska zauważa, że podróż, przemieszczanie się, zmiana otoczenia jest fenomenem życia społecznego, zorganizowanego wokół utrwalonych w kulturze zachowań. Jest zatem odwiecznym tematem opowieści, w których człowiek poznaje i opisuje siebie w innym otoczeniu. Podróżowanie nie musi wprawdzie prowadzić do przekształcenia tożsamości, ale dzięki zmianie okoliczności zewnętrznych pytania tożsamościowe powracają na nowo<sup>3</sup>.

Na naszym rynku wydawniczym pojawiły się w ostatnich latach biografie, których tematem przewodnim jest zapis omówionego wyżej doświadczenia konfrontacji z nowymi warunkami kulturowymi. Dominuje w nich motyw osvajania nowej kultury i zamieszkiwania w niej. Spisywane doświadczenia zmiany, chęci rozpoczęcia nowego życia, adaptowania się do nowych warunków, budowania nowych relacji społecznych, jak ma to miejsce w przypadku autorów, o których będę pisać, składają się na głęboko osobistą relację. Lecz nie tylko. Jest to również socjologiczny i etnograficzny opis rzeczywistości

---

1 A. Kunce, *Czy narracja o granicy kulturowej może zmieniać świat więzi?*, „Anthropos” 2010, nr 14-15, s. 42.

2 A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 83.

3 O spotkaniach z obcością: M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000, s. 170.

i procesu zadawania się w nowej przestrzeni. Budowanie narracji polega więc na definiowaniu i organizowaniu nowej przestrzeni zarówno w jej ludzkim, jak i materialnym wymiarze. Interesujące nas narracje podróżnicze przybierają niekiedy schemat przewodnikowy, gdyż ich autorzy przekazują nabywane doświadczenie czytelnikom, potencjalnym podróżnikom podążających ich śladem. Wreszcie, budowanie podróżniczej autonarracji zakłada cel terapeutyczny. Ich autorzy porządkują swoje obecne życie i jednocześnie dokonują obrachunku z poprzednim<sup>4</sup>.

W niniejszych rozważaniach pragnę podzielić się kilkoma refleksjami zrodzonymi po lekturze powieści autobiograficznej *Anglik na wsi. Życie w zapadłej dziurze we Francji* autorstwa Michaela Sadlera<sup>5</sup>. Może być ona odczytana jako dość typowa i charakterystyczna dla zjawiska przemieszczania się w poszukiwaniu nowego miejsca zamieszkania, a jednocześnie realizacji marzeń o innej, idealnej przestrzeni. Dla polskiego czytelnika prototypami takich biografii są powieści Petera Mayle'a o Prowansji<sup>6</sup> oraz *Pod słońcem Toskanii* Frances Mayes<sup>7</sup>. Kim są autorzy tych powieści i co skłania ich do pisania?

Zacznijmy od Anglika Petera Mayle'a, kierowcy francuskiej Prowansji, który po latach pracy w reklamie, zrywa z dotychczasowym życiem i kupuje XVIII-wieczną farmę w Prowansji. Jednocześnie spisuje perypetie związane z remontem domu i zaskakujące zdarzenia, które mają miejsce na francuskiej prowincji. Chociaż angielski wydawca nie bardzo wierzył w powodzenie pierwszej książki Mayle'a *Rok w Prowansji*, miliony czytelników na całym świecie zaczytywały się opowieściami o tajemnicach Prowansji i zabawnych obserwacjach zrodzonych ze zderzenia dwóch kultur. W miejscowości zamieszkałej przez Mayle'a wytworzyła się nawet turystyka literacka, gdyż czytelnicy

<sup>4</sup> M. Czermińska, *Podróż jako budowanie tożsamości*, [w:] W. Bolecki, R. Nycz (red.), *Narracja i tożsamość (II), antropologiczne problemy literatury*, Instytut Badań Literackich Wydawnictwo, Warszawa 2004, s. 128.

<sup>5</sup> M. Sadler, *Anglik na wsi. Życie w zapadłej dziurze we Francji*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2011.

<sup>6</sup> P. Mayle, *Rok w Prowansji*, tłum. E. Adamska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001. Ograniczam się tu do cytowania dwóch powieści P. Mayle'a: P. Mayle, *Prowansja od A do Z*, tłum. T. Komłosz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.

<sup>7</sup> F. Mayes, *Pod słońcem Toskanii*, tłum. Z. Kierszys, G+J Gruner+Jahr Polska, Warszawa 2005.

na własne oczy chcieli przekonać się o atrakcjach francuskiej prowincji. W efekcie licznych autokarowych wycieczek autor zmuszony był zmienić miejsce zamieszkania.

Amerykanki – Georgeanne Brennan, autorka *Świni w Prowansji*<sup>8</sup> i wzmiankowana Frances Mayes, autorka *Pod słońcem Toskanii*, również uległy czarowi spokojnego, wiejskiego życia za granicą. Pierwsza, osiedliła się na południu Francji, druga zaś w malowniczej Toskanii.

Wszystkie wymienione powieści stały się bestsellerami, zyskując uznanie rzesz czytelników. Zagraniczne przygody Petera Mayle'a i Frances Mayes zostały zresztą przeniesione na ekran, co dodatkowo rozbudziło zainteresowanie taką formą literackiej autobiografii podróżniczej.

Z kolei Michael Sadler był pracownikiem naukowym uniwersytetu, doktorem literatury francuskiej. Korzystając z propozycji rocznego urlopu naukowego w Paryżu mógł zrealizować skryte marzenie o zamieszkaniu w kraju, za którym tęsknił, jak to określa, metafizyczną tęsknotą. W swej pierwszej powieści *Anglik w Paryżu. Edukacja kontynentalna* sugestywnie buduje moment pożegnania z dotychczasowym miejscem zamieszkania. Opuszcza rodzinne miasteczko w godzinach porannych, gdy jego mieszkańcy jeszcze śpią. Wyjeżdża bez żalu, przeświadczony o tym, że zostawia za sobą rzeczywistość, w której nic ekscytującego nie może się już zdarzyć. Porównując Anglię do ciepłej poduszki, wyraża tym samym wizję bezpiecznego i wygodnego świata, niemniej całkowicie przewidywalnego, pogrążonego w sennym marazmie i pozbawionego sił witalnych. We Francji czeka go przebudzenie<sup>9</sup>. Sadler, po skończonym stypendium powraca wprawdzie do Anglii, ale równie szybko wraca do Francji i zamieszkuje na wsi w Turenii. Obecnie dzieli swe życie między Paryżem, gdzie pracuje i prowincją, którą zamieszkuje wraz z francuską żoną i córką. Jest autorem trzech autobiograficznych powieści, które sumują doświadczenia jego życia we Francji<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> G. Brennan, *Świni w Prowansji: dobre jedzenie i proste przyjemności w południowej Francji*, tłum. J. Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

<sup>9</sup> M. Sadler, *Anglik w Paryżu. Edukacja kontynentalna*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2010, s. 11.

<sup>10</sup> Trzecia powieść to: M. Sadler, *Anglik zakochany. Miłość w zapadłej dziurze we Francji*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2011.



Motyw zerwania z dotychczasowym życiem jest motywem wiodącym w biografjach podróżników i pojawia się również w narracji Petera Mayle'a, autora *Roku w Prowansji*. Oto fragment, w którym autor wyjaśnia okoliczności decyzji o przeprowadzce na południe Francji: „Bywaliśmy tu częstokroć już wcześniej jako turyści, rozpaczliwie spragnieni naszej dorocznej dawki dwóch lub trzech tygodni prawdziwego ciepła i jaskrawego słońca. Ile razy stąd wyjeżdżaliśmy, z głębokim żalem i oblażącymi ze skóry nosami, obiecywaliśmy sobie, że pewnego dnia zamieszkamy tu na stałe (...). A teraz, poniekąd ku naszemu zdumieniu, zrealizowaliśmy to marzenie. Spaliliśmy mosty za sobą. Kupiliśmy dom, wzięliśmy lekcje francuskiego, pożegnaliśmy krewnych i przyjaciół, zabraliśmy nasze dwa psy i zostaliśmy cudzoziemcami”<sup>11</sup>.

Cudzoziemką zostaje również wzmiankowana powyżej Georgette Brennan. Ta miłośniczka francuskiej kuchni, autorka popularnych książek kucharskich opuściła Stany Zjednoczone, aby wraz z córką i mężem zamieszkać w Prowansji. Zrealizowała w ten sposób swoje marzenie o spokojnym życiu. Tym samym więc miejsce, w którym do kultury kulinarnej przykładą się szczególną wagę, sprawia, że życie Brennan i jej rodziny nabiera nowej jakości, sensu: „W kruchym, niestabilnym świecie jedzenie jest wartością stałą”<sup>12</sup>. Z kolei przeżywająca kryzys twórczy i osobisty Frances Mayes na tokańskiej wsi odzyskuje nie tylko wewnętrzną równowagę, ale również wiarę we własne możliwości: remontuje dom, pisze kolejną książkę i odnajduje miłość.

Wszyscy wzmiankowani pisarze porzucają miejskie życie, bezpieczne i dostatnie, ale niedostarczające im silnych przeżyć i emocji. Uciekają przed zgłębieniem i anonimową egzystencją w wielkich aglomeracjach, w sztywnych gorsetach rutynowych zachowań. W nowym otoczeniu znajdują intelektualne podniety, odwagę, potencjał twórczy i życiowy optymizm. A także uzyskują szansę i możliwość budowania siebie na nowo takimi, jakimi dotąd nie mogli być. Proces stawania się kimś innym w nowych warunkach kulturowych przebiega intensywniej, na pewno też ciekawiej. Temu budowaniu nowego życia towarzyszy chęć głębokiego wejrzenia w samego siebie poprzez ustalenie nowych relacji z samym sobą, najbliższymi i nowym otoczeniem. Nowa kategoria po-

<sup>11</sup> P. Mayle, *Rok w Prowansji*, s. 10.

<sup>12</sup> G. Brennan, *Świnia w Prowansji...*, s. 10.

dróżników kulturowych porzuca więc życie w mieście, wybiera życie na prowincji, gdzie w spokoju i skupieniu poszukuje prawdy o sobie.

Dlaczego francuska prowincja, zwłaszcza południowa, tak fascynuje mieszkańców Wielkiej Brytanii? Dziennikarz Alain Woodrow w książce *Wszystko, co chcielibyście wiedzieć o Anglikach, ale nie macie odwagi o to spytać* podkreśla, że wyspiarzy pociąga przede wszystkim egzotyka, spokój opuszczonych wsi i sielska atmosfera francuskiej prowincji. To wyobrażenie, obecne w kulturze brytyjskiej od XVIII wieku, zostało utrwalone w późniejszym okresie przez sztukę, idealizującą i budującą stereotypowy obraz francuskiej wsi<sup>13</sup>.

W świadomości, zwłaszcza wykształconych Anglików, Francja i jej kultura zajmują ważne miejsce<sup>14</sup>. Niedościęgnionym orędownikiem tego kraju, działającym na rzecz wzajemnego poznania i zrozumienia, pozostaje od lat socjolog Theodor Zeldin. W dziele zatytułowanym po prostu *Francuzi* omawia powody, dla których Francja stanowi nieodłączną część jego świata. Napotkani przez niego Francuzi dzielili się z nim zawsze swoimi doświadczeniami, ustalając relacje oparte na empatii i otwartości. Zdaniem socjologa, to podstawowe warunki, aby granice wyznaczające brak porozumienia między ludźmi nie okazały się silniejsze od granic politycznych. Zeldin podkreśla tym samym rolę jednostkowego doświadczenia w procesie postrzegania i zrozumienia innych narodów i twierdzi, że wytyczanie granic zrozumienia, w poszukiwaniu autentycznych przeżyć, jest wynikiem indywidualnego wyboru<sup>15</sup>. Ten żywotny motyw kulturowy dominuje również w postawie Michaela Sadlera, który stara się urzeczywistnić autentyczne poczucie przynależności do nowego miejsca i jego mieszkańców.

Sadler nie kieruje swych kroków na południe, lecz do położonej nad Loarą Turenii, regionu znanego z zamków, wyjątkowych krajobrazów i łagodnego klimatu. O wyborze miejsca decyduje przypadek. Jego angielscy znajomi proponują mu czasową opiekę nad domem położonym

---

13 E. Lanez, *Pourquoi les Anglais aiment la France mais détestent les Français*, <http://www.lepoint.fr> (dostęp: 23.01.2007).

14 Zob.: A.M. Tomczak, „A heavenly place, even though it is Frogland”: *Provence in Iris Murdoch's novel Nuns and Soldiers*, [w:] D. Guzowska, M. Kamecka (red.), *Inspirations: English, French and Polish Cultures*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011, s. 335-350.

15 Th. Zeldin, *Les Français*, Fayard, Paris 1984.

w niewielkim tureńskim miasteczku<sup>16</sup>. Propozycja wyjątkowo przypada Sadlerowi do gustu, tym bardziej, że jego zamiary poznania Francji daleko wykraczają poza Paryż. W Paryżu dokonuje się pierwszy etap kontynentalnej edukacji Anglika. Metropolia zaspokaja jego potrzeby intelektualne, a jednocześnie rozbudza chęć penetrowania obszarów pozornie mniej atrakcyjnych dla kogoś, kto uważa, że wszystko poza Paryżem nie jest godne uwagi. „Ale, choć bardzo kochałem Paryż, istniała jeszcze inna Francja, którą też pragnąłem poznać. Jest takie wyrażenie, opis mniej stresującej, bardziej ancestralnej, staromodnej, żyjącej powoli i łagodnie odkrywającej się Francji, którą zawsze uważałem za atrakcyjną: La France profonde – najgłębsza Francja, głęboka jak haust, jak południe i, być może, jak tarapaty. Gotów byłem podjąć to ryzyko. Już miałem za sobą pierwsze kroki jako *parisien*. A teraz zapragnąłem być *paysan*”<sup>17</sup>.

Sadler rozumie, że chęć zamieszkania w nowym miejscu wiąże się z odrzuceniem roli turysty. Ma zresztą świadomość, że turyści, tym bardziej angielscy, na francuskiej prowincji są traktowani czasami nieufnie. Peter Mayle ma swoje określenie na takich przybyszów i porównuje zachowania turystów do zachowań typowych dla dzikiej zwierzyny. Turyści wyruszają na łowy latem, trzymają się w niewielkich stadach, poruszają po ściśle określonych szlakach, gromadzą w określonych miejscach<sup>18</sup>. Takich turystów traktuje się jak „Obcych”, którzy pojawiają się i odchodzą, nie zagrzewając dłużej miejsca. A Sadler chce przecież zostać prawdziwym „wieśniakiem”, łącząc tę kondycję z funkcją nauczyciela akademickiego. Chce też zostać Francuzem, będąc Anglikiem. Budowanie siebie poprzez relacje z otoczeniem wydaje się zadaniem podwójnie trudnym: nie tylko jest on przybyszem z zewnątrz, ale do tego z nieprzyjaznego Albionu. Tak opisuje reakcję mieszkańców na pojawienie się w miasteczku Anglika, który przypomina im „(...) rany, jakie pozostawili Joanna d’Arc, wojna stuletnia, Maria królowa Szkotów, Trafalgar oraz drugi gol strzelony przez Zidane’a podczas ostatniego meczu Anglia – Francja”<sup>19</sup>. Czytelnik wielokrotnie doświad-

---

16 Autor nazwał miasteczko Toison.

17 M. Sadler, *Anglik na wsi...*, s. 13-14.

18 P. Mayle, *Prowansja od A do Z*, s. 252-254.

19 M. Sadler, *Anglik na wsi...*, s. 15.

cza poczucia humoru autora, który z równym dystansem odnosi się do obydwu kultur. Sadlerowi tak bardzo zależy na opinii mieszkańców, że przy pierwszej okazji odżegnuje się od tych Anglików, z którymi się nie utożsamia: „Zadbałem, żeby wtrącić, że nie jestem zwyczajnym turystą, który spełnia swą zachciankę po przeczytaniu takiej czy innej książki z bajkami o Anglikach osiedlających się za granicą. Nie, ja byłem autentycznym podróżnikiem, pragnącym nawiązać więź z *la France profonde*”<sup>20</sup>. Tak poprzez intymne relacje międzyludzkie rozpoczyna się konstruowanie nowej tożsamości „Sadlera-wieśniaka”. Odkrywanie prawdy o życiu codziennym mieszkańców sprawia, że Sadler czuje się nie tylko obserwatorem i komentatorem rzeczywistości. Jest przede wszystkim jej uczestnikiem. Od początku towarzyszą mu jednak obawy, czy i na ile uda mu się dotknąć ducha tej „dawnej, słodkiej Francji”. Cytuję: „Ogarnęła mnie prawdziwa trema. Ci ludzie-ich osobowości, ich legendy – byli częścią miasteczka. Ich rodzice i dziadkowie zostali pochowani na lokalnym cmentarzu pod wielkim cisem. Ja byłem jedynie dodatkiem do widowiska odgrywanego w Toison od wieków”<sup>21</sup>. Sadler nie chce być aktorem spektaklu kulturowego, ale chce zamieszkać, naprawdę wkroczyć w życie miasteczka, co równoznaczne jest z uczestniczeniem w żywej, symbolizowanej przez cmentarz, historii miejsca i uczestniczeniem w zbiorowej pamięci lokalnej społeczności.

Autor w swym pragnieniu bycia „francuskim wieśniakiem” dąży do jak największej autentyczności życia. Nie chce odróżniać się od mieszkańców, nie ma poczucia alienacji, a wręcz próbuje naśladować zachowania miejscowych. Zależy mu na akceptacji sąsiadów i na ich opinii. Posuwa się nawet dalej, pragnie udowodnić, że im dorównuje. Przygotowując się do uprawy ogrodu przyrzeka, że wytrwa w swym postanowieniu: „Duch Dunkierki wziął górę. To było wyzwanie. Nowi sąsiedzi ocenią mnie po mojej zdolności do poskromienia tej dziczy [autor ma na myśli zarośnięty ogród – dop. M.K.]. Ils allaient voir. Ja im jeszcze pokażę”<sup>22</sup>. Ponieważ okazji do wzajemnych kontaktów nie brakuje, Sadler nieustannie jest wystawiany na próby. Degustacja wina, naprawa samochodu w miejscowym warsztacie, wizyta u dentysty, za-

---

20 Tamże, s. 39.

21 Tamże, s. 40.

22 Tamże, s. 9.

kupy, wypadły do miejscowej kafejki, udział w konkursie na najładniejszy ogród, uczestniczenie w niekończących się obiadach, sąsiedzkie wizyty, uczenie języka angielskiego dzieci miejscowych notabli – to próby, którym lokalna społeczność poddaje Anglika. Mimo zauważanych różnic kulturowych, przybysz – początkowo przyjmowany jako ciekawostka – zostaje stopniowo oswajany i włączany w tryb życia wspólnoty.

Ciekawym doświadczeniem egzystencjalnym Sadlera jest fakt, że w swej pierwszej podróży do Turenii bezbłędnie trafia we właściwe miejsce, tak jakby topografia francuskiej prowincji była mu w jakiś irracjonalny sposób znana i bliska. Daje to wrażenie, jakby pisarz wszędzie w Turenii był u siebie, bez trudu odnajduje się w nowej przestrzeni i trafia do upragnionego miejsca przeznaczenia. Oto, jak opisuje on drogę do celu: „W miasteczku Toison, 216 mieszkańców, za kościołem skręciłem z szosy (...) w lewo i pojechałem w dół, mijając kafejkę (...). Potem, kilkaset metrów za mieściną, skręciłem w lewo przy zardzewiałej kapliczce, podjechałem pod górkę i skręciłem w prawo przy municypalnych pojemnikach na śmiecie (...). Potem prosto wzdłuż pola rzepaku i dopieczzonego żywopłotu z grabów (...), ścieżką obsadzoną dzikimi wiśniami i... dojechałem na miejsce (...). Moje serce zaczęło bić szybciej (...). Po wielu miesiącach, po wielu snach-oto był mój nowy dom, nareszcie!”<sup>23</sup>. Podobny ton doświadczenia bliskich miejsc, znanych jakby z marzenia czy ze snu, dominuje w opisie samego domu, jako miejsca znanego i rozpoznawalnego oraz w opisie zabudowań gospodarczych: „Domem, wiernym fotografii, która (...) już od dłuższego czasu podsyciała moją wyobraźnię, była longère [długi dom zbudowany wzdłuż drogi – dop. M.K.] – długi i niski raj na ziemi z białego wapienia przykryty czerwoną dachówką. Różne poziomy dachu wyróżniały poszczególne elementy: kuchnię, chlew, oborę, część mieszkalną, stodołę i spiżarnię. Poobijane dębowe okiennice z wyciętymi serduszkami były niczym powieki nad zmęczonymi oknami. (...) Marzenie stało się rzeczywistością”<sup>24</sup>. Nawet jeżeli uznamy, że przed przyjazdem do Turenii podróżnik tworzy wyidealizowany, wymaginowany obraz prowincji, to konfrontacja wyobrażeń z rzeczywistością go nie rozczarowuje. Od początku dobrze i bezpiecznie czuje się w tej przyjaznej, uporządkowanej przestrzeni,

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 8.

<sup>24</sup> Tamże, s. 8.

w której każdy element pełni określoną funkcję. Szybko się w niej zadamawia.

Życie Sadlera na wsi wiąże się ponadto z odmiennym niż w mieście doświadczeniem czasu, wyznaczanym rytmem drobnych codziennych czynności. Czynnościom tym nadaje on nowy, rytualny wymiar, nieomal urastają one do rangi misterium odgrywanego regularnie z nieodmienną pieczołowitością: „Na wsi każdy dzień podobny jest do następnego. Wstajemy, parzymy kawę, wyciskamy pomarańczę, opiekamy bagietkę. Jeszcze raz czytamy wczorajszą prasę, spędzamy czas z porami,(...) odchwaszczamy, okopujemy, (...) przygotowujemy lunch, słuchamy wiadomości, (...) ucinamy sobie małą sjęstę, (...) ratujemy jakiegoś ślimaka od nagłej śmierci, robimy zakupy: myślimy: kotlet, czy stek? Dorsz czy flądra? Otwieramy butelkę Chinon, śnimy. Czas jakby się zatrzymał”<sup>25</sup>. To zawieszenie w czasie to kolejny charakterystyczny rys życia na prowincji. Wiąże się ono z intensywnością smakowania danej chwili i jej celebracją. Możemy również uznać, że refleksje Sadlera na temat czasu wpisują się w kulturowe rozważania nad istotą centrum-metropolią (Paryż) – i prowincją-peryferiami (Turenia). Pisarz z własnego doświadczenia może zestawić rytm życia w tych obszarach /przestrzeniach. Doświadczenie prowincjonalnego czasu i przestrzeni na obrzeżach jest doświadczeniem mitologicznym, daje poczucie ładu, bezpieczeństwa i harmonii. A przede wszystkim trwania.

Omawiana tu powieść Sadlera *Anglik na wsi. Życie w zapadłej dziurze we Francji* to kolejna odsłona procesu stawania się Francuzem oraz opowieść o sobie samym jako innym. Ujmując w formę narracji opowiadanie o sobie i byciu Francuzem autor porządkuje i scala postrzeganie siebie i innych. We wstępie do innej powieści Sadlera *Anglik w Paryżu. Edukacja kontynentalna* Peter Mayle, rodak autora, z którym wiąże go przecież podobne doświadczenia mieszkańca prowincji, tak określa przemianę przyjaciela: „Nigdy nie spotkałem Anglika tak na wskroś francuskiego. Jego wygląd, modulacja głosu, ciągłe poruszanie rękoma, brwiami i ramionami, jego doskonale ukształtowany galijski grymas, nawet kiedy zbliża się do kieliszka Côtés-du-Rhône-wszystko to jest bardziej na miejscu w Saint-Germain niż gdziekolwiek w Sussex”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Tamże, s. 171-172. Por.: A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty...*, s. 260-264.

<sup>26</sup> M. Sadler, *Anglik w Paryżu...*, s. VII.

Przeniknięcie „francuskością” uwidacznia się na wielu płaszczyznach. Nowy sposób bycia wymaga od Sadlera nowej mowy ciała, nauki innych ruchów i gestów. Są one zespolone z nowym sposobem postrzegania siebie. W tym formowaniu, zarówno duchowym, jak i fizycznym nowego Sadlera, doświadczenie prowincji odgrywa ważną rolę, równie istotną, jak doświadczenie metropolii.

Opowieść o sobie na prowincji, to opowieść o poszukiwaniu i budowaniu domu w czasach decentralizacji, w których następuje spadek zainteresowania wielkimi ośrodkami, a tym samym wzrost zainteresowania literatury obrzeżami wielkich centrów. Kariera prowincji jako przyjaznego miejsca, nieobarczonego społecznymi agresjami i zjawiskami generowanymi przez zaludnione miasto, wiąże się z nowym typem wrażeń: bliskości w międzyludzkich relacjach i autentyczności życia. Kreowany obraz prowincji pozytywnie waloryzowanej, dostarczającej równie intensywnych przeżyć, co centrum, jest niezwykle żywotnym motywem współczesnej kultury. Na prowincji bowiem można zrealizować marzenie o domu oraz można zbudować siebie od nowa, jak czyni to Anglik w „zapadłej dziurze we Francji”.

## Bibliografia

- Brennan G., *Świnia w Prowansji: dobre jedzenie i proste przyjemności w południowej Francji*, tłum. J. Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Universitas, Kraków 2000.
- Czermińska M., *Podróż jako budowanie tożsamości*, [w:] W. Bolecki, R. Nycz (red.), *Narracja i tożsamość (II), antropologiczne problemy literatury*, Instytut Badań Literackich Wydawnictwo, Warszawa 2004.
- Kunce A., *Czy narracja o granicy kulturowej może zmieniać świat więzi?*, „Anthropos?” 2010, nr 14-15.
- Lanez E., *Pourquoi les Anglais aiment la France mais détestent les Français*, <http://www.lepoint.fr>
- Mayes F., *Pod słońcem Toskanii*, tłum. Z. Kierszys, G+J Gruner+Jahr Polska, Warszawa 2005.

- Mayle P., *Prowansja od A do Z*, tłum. T. Komłosz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006.
- Mayle P., *Rok w Prowansji*, tłum. E. Adamska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Sadler M., *Anglik na wsi. Życie w zapadłej dziurze we Francji*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2011.
- Sadler M., *Anglik w Paryżu. Edukacja kontynentalna*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2010.
- Sadler M., *Anglik zakochany. Miłość w zapadłej dziurze we Francji*, tłum. A.P. Zakrzewski, Pascal, Bielsko-Biała 2011.
- Tomczak A.M., „*A heavenly place, even though it is Frogland*”: *Provence in Iris Murdoch's novel Nuns and Soldiers*, [w:] D. Guzowska, M. Kamecka (red.), *Inspirations: English, French and Polish Cultures*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011.
- Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008.
- Zeldin Th., *Les Français*, Fayard, Paris 1984.





**Karolina Wierel**

Uniwersytet w Białymstoku

**PROWINCJA I CENTRUM W PRZESTRZENI  
KULTURY – NA PODSTAWIE  
MAPY I TERYTORIUM MICHELA HOUELLEBECQ**

**Abstract**

**The province and the center of the cultural space  
(*The Map and territory* by Michel Houellebecq)**

The article presents the relation of the centre to the province in European culture. The analytical material is *The Map and the territory* by Michel Houellebecq. The novel concerns between man and culture space. For the analysis of the views by the concepts, I used concepts of hermeneutics (place, space). First, I used the relation between the local prospects of key words meeting with the prospect of a global and universal. Secondly, I want show the experience of the space which is always marked by loneliness, as the author of the novel presents the figures artistes. In Houellebecq expressing space, places are filled with loneliness. The object of reflection is also a category of Being and humanity in relation to the category of space in the perspective of the culture philosophy. Local perspective is an opportunity to learn and create you, art, and culture.

**Słowa kluczowe:** przestrzeń, centrum, prowincja, hermeneutyka  
miejsca, mapa, księga, symulakry

„ Świat jest mną znużony,  
podobnie jak ja nim”.

Karol Orleański<sup>1</sup>

Dychotomia pojęć centrum i prowincji jest relacją, która ukazuje kategorie przeciwstawne, ale jednocześnie uzupełniające się, jak symboliczne wyobrażenia sił *jin i jang*, dnia i nocy, Słońca i Księżyca. Owe wyobrażenia przestrzeni korelują ze sobą w sytuacji binarności znaczeń, tworząc harmonijną całość. Jedne nadają sens drugim, nie mogąc bez siebie istnieć. Relacja centrum względem prowincji to koherentny związek pojęć, tworzący ontologiczną jedność. Taką perspektywę przyjmuję w rozważaniach zawartych w niniejszym tekście – perspektywę hermeneutyki miejsca, jako kategorii topografii widzianej z perspektywy kulturowej. Analizy naukowej pojęć przestrzeni i miejsca, w duchu hermeneutycznym, dokonuje, między innymi, Hanna Buczyńska–Garewicz. Zainspirowana rozważaniami Martina Heideggera, Edmunda Husserla czy Ernsta Cassirera wspomniana badaczka wysnuwa refleksję następującą: „Miejsca są określane jakościowo, przez nawarstwione w nich treści duchowe, a nie ilościowo czy formalnie wobec innych miejsc. Miejsca zamieszkałe wchodzą w (jakąś) duchową topografię świata człowieka”<sup>2</sup>.

Buczyńska-Garewicz, w duchu Husserla, stwierdza, iż percepcja przestrzeni jest „cofnięciem się przed geometrię”. Interpretacja Husserlowskich poglądów przez tę badaczkę, zakłada, iż geometryczne pojęcia, za pomocą których myślimy o przestrzeni, są konstruktem rozumu. W celu określenia istoty doświadczania przestrzeni należy wyjść poza imperatyw intelektualny<sup>3</sup>, co jest wynikiem recepcji pojęcia przestrzeni w ujęciu wspomnianego wcześniej Heideggera. Badacz ten sformułował termin „bycia-w-świecie”, opisujący współtworzenie się

---

1 Cytuje za: M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, tłum. B. Geppert, W.A.B., Warszawa 2011, strona wstępna, nienumerowana; motto powieści.

2 H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 11.

3 Tamże, s. 13.

dwóch kategorii – bytu i przestrzeni. Zatem człowiek, jako byt, konstytuuje istnienie przestrzeni, czyniąc byt rozumowy tylko jednym z możliwych pryzmatów percepcji rzeczywistości.

Inną możliwością postrzegania przestrzeni jest jej percepcja przez pryzmat ludzkiego ciała, rozumianego w kategorii narzędzia współuczestniczącego w procesach biologicznych, myślowych i emocjonalnych. Przyjmując perspektywę proksemiczną relacja obszarów centrum i prowincji w relacji do pojęcia przestrzeni może nabrać innego charakteru. W takim ujęciu nasze ciało stanowi główny punkt odniesienia względem otaczającej go rzeczywistości i zaczynamy postrzegać je niczym słupek *axis mundi* z Elliadowskiej opowieści o środku świata. Wedle Yi-Fu Tuana każdy człowiek stanowi centrum własnego świata, a otaczająca go przestrzeń jest różnicowana, zgodnie ze schematem kulturowym postrzegania ciała, co organizuje rejony percepcji na sfery przód-tył, prawa strona – lewa strona<sup>4</sup>. Idąc tym tokiem rozumowania sfery przestrzeni, określane jako centrum–peryferia, okazują się pojęciami względnymi, dlatego iż postrzeganie obu obszarów przestrzeni dokonuje się zawsze w człowieku, a więc w istocie, która odbiera świat i systematyzuje przestrzeń wokół siebie. *Axis mundi* jawi się jako kategoria i miejsce, charakteryzujące się dynamiką, podporządkowane procesom biologicznym i psychologicznym. W zależności od potrzeb – ontologicznych, aksjologicznych, epistemologicznych – środek świata przemieszcza się wraz z człowiekiem lub wydaje się odległy od ludzkiego bytu, stając się peryferyjnym.

Michel Houellebecq w swojej ostatniej powieści *Mapa i terytorium*, przestrzeń uczynił głównym aspektem refleksji. Rozumienie pojęcia przestrzeni u autora omawianej powieści zdaje się korespondować z teorią symulaków. Słynne stwierdzenie Jeana Baudrillarda – „rzeczywistość nie istnieje” – w odniesieniu do fabuły narracji Houellebecqa może być interpretowane, jako proces odkrywania przez postacie powieści i czytelnika braku istnienia tejże rzeczywistości. Baudrillard pisze: „Rzeczywistość nie istnieje nigdy bez dystansu, który czyni przestrzeń perspektywiczną i pozwala na uchwycenie głębi”<sup>5</sup>. Nie ma

<sup>4</sup> Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Obrawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 58.

<sup>5</sup> M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 40.

już „uroków terytorium” ani „poezji mapy”<sup>6</sup>; jak przeczytamy na kolejnych stronach wybranej do analizy narracji. „Uroku i poezji” brakuje zarówno w centrum, jak i na prowincji, co wprowadza nastrój permanentnej straty i smutku, towarzyszących postaciom Houellebecqa. Losy bohaterów tej powieści są narracjami o próbach zdystansowania się wobec siebie, społeczeństwa i świata. Służy temu swoista gra pojęciami przestrzeni, wyrażona za pomocą figur mapy i terytorium. Wskazane pojęcia odnoszą się nie tylko do przestrzeni geograficznej, lecz dotyczą także topografii przestrzeni wewnętrznych – rejonów psychiki wszystkich postaci powieści.

W ujęciu Houellebecqa, pojęcia centrum i prowincja w kulturze są raczej pojęciami opisującymi stan umysłu, a nie przestrzeń geograficzną, a terytorium i mapa wskazują na różnice między heiddegerowskim „Byciem”, czyli terytorium a wyobrażeniem o nim – mapą. Przestrzeń i miejsce są więc stanami umysłu, perspektywami postrzegania. Autor *Mapy i terytorium* ukazał, jak zmiana miejsca wpływa na proces percepcji przestrzeni; kreuje postacie: artysty, pisarza i detektywa, których losy łączą się w sferach przestrzeni: prowincji i centrum.

Podążając wskazanym powyżej tokiem myślenia, przestrzeń w *Mapie i terytorium* unaocznia się w miejscach, a centrum i peryferia wyznaczają cyrkulację postrzegania „ja”. Heidegger kategorię „ja” rozumie jako „Bycie”, a sposób percepcji przestrzeni oraz miejsca wyraża następująco: „Przestrzenie otrzymują swoją istotę od miejsc”<sup>7</sup>. Istotne jest to, co nadaje znaczenie przestrzeniom. W obliczu zmian współczesnego świata, to co inne, egzotyczne, nieznanne, niekoniecznie jest odległe geograficznie, przestrzennie, a wręcz staje się elementem rzeczywistości oswojonej. Wyraz temu daje główny bohater powieści, który stwierdza, iż liberalizm przewartościował geografie świata, dostosowując ją do oczekiwań klienta biur podróży: „Płaską, izometryczną mapę świata zastąpiła nienormalna topografia, w której Shanonn leży bliżej Katowic niż Bruksela. Linie lotnicze kształtują nowe relacje

<sup>6</sup> J. Baudliard, *Precesja symulakrów*, [w:] *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 6.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 326.

przestrzenne, nowe wyobrażenie odległości i miejsc”<sup>8</sup>. Mapa świata, jako wyobrażenie holistyczne, przestała być obiektywna. Znowu można zacytować Baudrillardowską mantrę – „rzeczywistość nie istnieje”. Być może dlatego bohaterka zainteresowała się poszczególnymi fragmentami większej całości, a mianowicie departamenty, regiony, prowincje umieszczone na pojedynczych mapach wydanych przez firmę Michelin. Nie ma już całości wyobrażenia perspektywy globalnej, jest globalność. Potwierdzać się to zdają współczesne perspektywy kulturoznawcze.

Niniejszy tekst jest próbą analizy pojęć centrum i prowincja w ich relacji względem kulturowo ukształtowanej kategorii przestrzeni. Przyjęty wymiar wyobrażeń kategorii przestrzeni zakłada jej wielowymiarowy charakter. Można interpretować przestrzeń jako: zewnętrzną i wewnętrzną, cielesną i duchową, ożywioną i nieożywioną, przestrzeń materii i przestrzeń ducha, perspektywę przestrzeni horyzontalnej i wertykalnej, przestrzeni rzeczywistej i będącej Baudrillardowską kategorią *symulakrum*.

Tytułowe mapa i terytorium u Houellebecq to kategorie, które zdają się korespondować z ich rozumieniem wedle pojęć zaproponowanych przez Baudrillarda. Z perspektywy twórcy teorii symulakrów, w hiperrzeczywistości terytorium nie istnieje, tak jak i rzeczywistość. To właśnie mapa kreuje terytorium<sup>9</sup>, jest obrazem wyobraźni, tak jak symulakrum. Terytorium implikuje „bycie-w”, z kolei mapa cechuje się odmienną perspektywą, w której zawierają się obrazy „bycie–poza/po-nad” przestrzenią geograficzną. Terytoria zawsze do kogoś przynależą, są uprzedmiotowione, zaś mapy istnieją jako ich obrazy – wyobrażenia. Granice map wyznaczają granice materii (papieru), dostępnej technologii lub wyobraźni twórcy. Mapa została upodmiotowiona, dzięki czemu jej obecność wprowadza patrzącego w perspektywę wertykalną, z „bycie w” (terytorium) na „bycie poza/nad”, umożliwiając tym samym wyjście poza geometrię świata i porządek racjonalności oraz zdystansowanie się wobec centrum.

Perspektywa horyzontalna („bycie w”) prowincji jest przestrzenią jej eksploracji przez ludzi z centrum – kosmopolitów. Punkty „prze-

<sup>8</sup> M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 135.

<sup>9</sup> J. Baudrillard, *Precesja symulakrów*, s. 6.

bicia”, odwrócenia perspektywy postrzegania z horyzontalnej na wertykalną, są momentem ujawnienia prywatnego uniwersum. Sfery „przebicia” – indywidualizacji przestrzeni prywatnych – dokonują się właśnie na prowincji<sup>10</sup>. W odwróconej percepcji centrum geograficzne jawi się jako prowincja duchowa, a centrum świata zyskuje miano „Bytu (ja)”, czego doświadczyć można głębiej, mocniej nie w centrum (*polis*), lecz na peryferiach. Prowincjonalizm zatem jawi się, jako cecha charakteryzująca artystę (także w powieści Houellebecq’a), stając się impulsem do tworzenia bardzo nowoczesnej estetyki, gdzie wysoki kunszt ociera się co chwilę o groźbę skandalu. Życie w centrum, w stolicy, nie inspiruje do tworzenia, gdyż odbiera energię twórczą. W konsekwencji rozwoju środków komunikacji artysta jest uwolniony od konieczności bycia w centrum, zarówno geograficznym, jak i kulturowym. Może sobie pozwolić na bycie daleko, obok, nad. Środki komunikacji zmieniają postrzeganie relacji centrum wobec prowincji. W swojej złożoności prowincja jest niewyczerpalnym miejscem możliwości interpretacji.

W ujęciu Houellebecq’a przełamany zostaje obraz prowincji jako miejsca, gdzie czas płynie wolniej, a ludzi cechuje konserwatyzm myślenia. Autor powieści wychodzi poza ten stereotyp – wskazując na dynamikę zmian tej przestrzeni. W perspektywie Zachodu, prowincja geograficzna jeszcze dwie dekady temu była zamieszkała przez ludzi ze wsi, małych miasteczek, którzy charakteryzowali się niechęcią wobec inności, wobec tego co nowe. Typowy mieszkaniec prowincji został określony w *Mapie i terytorium* jako: „mało inteligentny, niewykształcony konserwatysta”. Bohater książki zauważa zmianę, jaka nastąpiła w przeciągu dwóch dekad przełomu wieku XX i XXI na prowincjach francuskich. Jest to także sytuacja, którą można zaobserwować w Polsce, co potwierdzają badania socjologiczne. Inteligencja opuszcza duże aglomeracje<sup>11</sup>. W powieści zmianę tę narrator opisał w następujący sposób: „Prawdę mówiąc nowi mieszkańcy obszarów wiejskich w niczym nie przypominali swoich poprzedników. To nie zły los kazał im zająć się wyplataniem koszyków, renowacją wiejskich chałup lub

<sup>10</sup> Tamże, s. 111.

<sup>11</sup> Por.: Wyniki Narodowego spisu powszechnego ludności i mieszkań 2011. Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych, [www.stat.gov.pl](http://www.stat.gov.pl) (dostęp: 11.04.2012).

wyroblem serów, ale ich własna przedsiębiorczość, ekonomicznie prze-myślany, racjonalny wybór. Wykształceni, tolerancyjni, uprzejmi, bez problemu żyli z osiadłymi w ich rejonie obcymi. W tym zresztą mieli interes”<sup>12</sup>.

Autor w fabule *Mapy i terytorium* komentuje, panującą w społeczeństwie francuskim, modę na prowincję. Jest to tendencja społeczna, którą można zauważyć także w polskim społeczeństwie, co potwierdza ostatni Narodowy spis powszechny ludności i mieszkańców z 2011 roku<sup>13</sup>. Wieś stała się celem, ku któremu zmierzają społeczności miast, szczególnie jej zamożniejsze warstwy. Kierunek migracji ludności z prowincji ku centrum został zahamowany, a nawet można zaobserwować tendencję migracji w odwrotnym kierunku. Jak pisze Houellebecq, z perspektywy Francuza, „po raz pierwszy od czasów Jeana Jacquesa Rousseau wieś stała się trendy”<sup>14</sup>. Mapy Michelin ilustrujące poszczególne departamenty Francji świetnie wpisały się w nurt odkrywania magii produktów regionalnych<sup>15</sup>. Tak, jak za czasów Rousseau, tak i obecnie, powrót na łono natury, zwrot ku temu co poza głównym nurtem, poza centrum, jest traktowane jako forma rozrywki, ale też sposób na oryginalność, indywidualność, poszukiwania tożsamości. Wielkie aglomeracje są do siebie podobne, autentyzm kraju, narodu, kultury jest poza centrum.

Perspektywa zwrotu ku prowincji w kulturze europejskiej jest tendencją, którą można przypisać skłonności odchodzenia od antropocentrycznej wizji świata na rzecz perspektywy nie-antropocentrycznej. Ewa Domańska nazywa owe zjawisko humanistyką nie-antropocentryczną. Jednym z jej elementów staje się zwrot człowieka od przestrzeni zurbanizowanej w kierunku przestrzeni przyrody, prowincji, co jest wyrazem narastania potrzeby myślenia w kategoriach bycia częścią całości świata (natury). Być może tendencja ta obrazuje zmianę perspektywy – z podmiotowej (antropocentrycznej) na integralną, a może raczej holistyczną (nie-antropocentryczną). Ten nurt wpisuje się w szeroko rozumianą postawę ekologiczną. Człowiek – artysta, więc

---

12 M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, 371.

13 Por. Wyniki Narodowego spisu powszechnego...

14 M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 77.

15 Tamże, s. 77.

był szczególnie w społeczeństwie (Inny), staje się pryzmatem ukazującym relacje zmieniającej się przestrzeni i związane z nią zmiany relacji centrum i prowincji, ukazując zmiany społeczne i zmiany wewnętrzne, jakie zachodzą w postaciach narracji Houellebecq'a.

*Mapa i terytorium* jest narracją przedstawiającą przestrzeń, jako czynnik wpływający i determinujący zachowanie głównego bohatera – artysty, ale i innych postaci z tej powieści: pisarza (alter ego Houellebecq'a), detektywa, rosyjskiej kochanki, turystów z różnych stron świata. Bohaterowie postrzegają przestrzeń miasta i wsi, centrum i prowincji w kategoriach aksjologicznych. Artysta i pisarz uciekają poza miasto, aby tworzyć. Detektyw zaś w przestrzeni prowincji czuje się obco, postrzega ją, jako sztuczną. Rosjanka, która chce poznać Francję, uważa, iż doświadczenie tego, co francuskie jest możliwe tylko na prowincji. W powieści chińscy i rosyjscy turyści właśnie tam spędzają większość czasu, gdyż uważają, podobnie jak wspomniana już Rosjanka, iż tylko w tej przestrzeni mogą doświadczyć autentyczności Francji. Poznają oni ten kraj na podstawie przewodników, będących, wedle teorii Buadrillarda, siłą kreacyjną hiperrzeczywistości. Przewodniki są mapami, subiektywnymi mapami wyobraźni ich twórcy, nałożonymi na wyobrażenia turystów o przestrzeni. Inaczej mówiąc, fantasmagorie przestrzeni zawarte w przewodnikach są symulakrami rzeczywistości. Przewodniki to obrazy map rzeczywistości, za pomocą których następuje proces poznania. Autentyczność Francji? Autentyczność prowincji? Houellebecq' zestawia różne obrazy centrum i prowincji, lecz każdy z nich okazuje się być wykreowany, iluzoryczny, niepełny, względny. Paryska wystawa, która zapoczątkowała sławę głównego bohatera powieści Jeda, artysta zatytułował: „MAPA JEST BARDZIEJ INTERESUJĄCA OD TERYTORIUM”<sup>16</sup>, co już wskazuje na wyjście wyobraźni głównej postaci narracji Houellebecq'a poza sferę centrum geograficznego świata artystycznego, jest to jednocześnie bycie w centrum i poza nim.

Bohaterowie – artyści u Houellebecq'a tworzą swoje miejsca osobiste, samotne, twórcze. Jed dokonuje wyboru – samotność jest szansą na zjednoczenie z siłą większą niż relacje międzyludzkie, uwarunkowania religijno-kulturowe. Paradoksalnie samotność w przestrzeni geogra-

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 70.



ficznej prowincji jest szansą na bycie w centrum siebie i społeczeństwa. Jest to „bycie-w-świecie”, ale w świecie ściśle określonym, wyznaczonym, bezpiecznym. Jest nim mieszkanie, z którego wychodzi się, aby podążać stałą trasą do supermarketu i z powrotem, dom pisarza z dala od ludzkich osiedli, posiadłość poza centrum, otoczona murem pod napięciem elektrycznym, aby tworzyć w spokoju, bez sąsiedzkiej ingerencji. Posiłkując się myślą Heideggera można stwierdzić, iż zmiana miejsca człowieka w sensie geograficznym nie wpływa zasadniczo na sytuację wyjścia z przestrzeni centrum, *polis*. Jest to raczej poszerzenie pola oddziaływania myśli. „Gdy mowa jest o człowieku i przestrzeni, wydaje się, jakby człowiek stał z jednej, a przestrzeń po drugiej stronie. Jednakże przestrzeń nie stoi naprzeciw człowieka. Nie jest ani zewnętrznym, ani wewnętrznym przeżyciem. Nie jest bowiem tak, że są ludzie, spoza tej przestrzeni; gdy mówię *człowiek* i myślę za pomocą tego słowa o tym, kto jest rodzaju ludzkiego, to znaczy, kto mieszka, nazwą *człowiek* nazywam już pobyt w czworokącie, przy rzeczach”<sup>17</sup>.

Inspiracją artystyczną Jeda Martina stały się rzeczy – mapy firmy *Michelin*. Artysta stworzył cykl fotografii przestrzeni zapisanych za pomocą znaków kartograficznych. Główny bohater to typ neurotyczny i aspołeczny, ze skłonnościami do autodestrukcji, który pochodzi z francuskiej prowincji, Le Raincy. Przeprowadził się do Paryża, gdzie zamieszkał w trzynastej dzielnicy, centrum życia artystycznego stolicy sztuki. Prowadził tam życie samotne, skupione na procesie twórczym – fotografii przedmiotów. Klaustrofobiczne mieszkanie bohatera stało się jego pracownią i jednocześnie *axis mundi* bohatera-artysty. To co poza murami, znajdowało się w stanie heideggerowskiego „nie-Bycia”. Na tym etapie życia centrum artysty stanowi mieszkanie, będące także w centrum kraju, stolicy państwa, centrum sztuki (europejskiej).

Autor *Mapy i terytorium* do rozróżnienia przestrzeni Paryża i prowincji wykorzystuje zjawisko rozwoju środków masowego przekazu. W przestrzeni zurbanizowanej dominuje przekaz i komunikacja, tworzące przestrzeń informacyjną, która cechuje tak zwany szum medialny. W omawianej powieści czytamy, iż: „W Paryżu wszystko jest nasiąknięte informacjami, chcąc nie chcąc, człowiek widzi tytuły gazet w kioskach, słyszy rozmowy w kolejce w supermarkecie. Kiedy bohater

---

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 329.

pojechał do Creuse na pogrzeb babki, zdał sobie sprawę, że stężenie informacji w atmosferze znacząco maleje w miarę oddalania się od stolicy; zresztą wszelkie problemy ludzkie tracą stopniowo na znaczeniu, zanika wszystko z wyjątkiem roślinności<sup>18</sup>. Jed w paryskiej przestrzeni był skoncentrowany na oglądaniu teleturnieju *PYTANIE DLA MISTRZA*. Stracił zainteresowanie fotografią, gdyż z czasem zyskała ona jedynie wymiar merkantylny, co uniemożliwiało użycie tej formy twórczości w ramach jakiegokolwiek projektu artystycznego. „Ta brutalna i nieoczekiwana prawda pogrążyła go w lekkiej depresji<sup>19</sup>. Każda inspiracja traci swoją wzniosłość, głębię przez czynnik ekonomiczny. Miasto to kapitalizm<sup>20</sup>. Przestrzeń miasta sprawia, iż każde działanie jest włączone w kontekst komercyjny i społeczny. Sukces projektu artystycznego opartego na mapach francuskich regionów i prowincji sprawił, iż Jed, po raz kolejny, porzucił dalszą realizację pomysłu na rzecz poszukiwania (oczekiwania) nowej inspiracji twórczej. Powrócił do malarstwa. Stworzył cykl obrazów *Seria prostych zawodów*. Konsekwencją sukcesu artysty była, poza prestiżem, niezależność finansowa, która sprawiła, iż zaczął unikać Paryża, centrum, bycia w środku; uciekał na prowincję, wszedł w perspektywę „bycia – poza”.

Wyobrażenie prowincji funkcjonuje na kształt terytorium „bocznego toru” świata i kultury<sup>21</sup>. Tam, wedle Houellebecqa, zostaje uwolniona nieskrępowana moc wyobraźni. Ostatecznie Jed odgrodził się murem w swojej posiadłości, co możliwe było dzięki sukcesowi komercyjnemu i zatopił się w świecie wyobraźni, tworząc własne imaginarium, utrwalane na taśmach wideo. Mury wokół posiadłości wyznaczyły jego terytorium, a zasięg ogrodzenia stale się powiększał.

<sup>18</sup> M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 130.

<sup>19</sup> Tamże, s. 43.

<sup>20</sup> Dzięki wykorzystaniu przez artystę map firmy Michelin, ich sprzedaż wzrosła; stały się produktem deficytowym i snobistycznym. Jed doświadczył skutków działania prawa rynku i racjonalności, będących stałym elementem centrum – gospodarczym i komercyjnym. W przypadku map Michelin zaczął działać mechanizm ekonomiczny, którego sam artysta nie był świadomy.

<sup>21</sup> Jerzy Bartmiński w refleksji językoznawczej nad słowem prowincja, zauważa, iż widoczne jest w kulturze współczesnej odejście od pejoratywnego naćechowania tego słowa. Jego zdaniem można mówić o włączeniu prowincji w krąg mitów inteligencji, o ile jeszcze taka istnieje. Por.: M. Ryszkiewicz (red.), *Prowincja. Świat. Europa: zbiór studiów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2007.

Czas pogłębia u Jeda poczucie alienacji, odsuwa go coraz bardziej od centrum życia artystycznego, od Paryża i od ludzi. U schyłku życia interesowały go przede wszystkim rośliny. Yu-Fu Tuan, powołując się na innych badaczy, stwierdza, iż: „Samotność i nieskrępowanie innymi są konieczne do refleksji i surowego spojrzenia na siebie i, z kolei, poprzez zrozumienie siebie do pełnego uznania osobowości innych. Ciągłe życie w małej, silnie powiązanej ze sobą grupie niweczy rozwój ludzkiego współodczuwania w zakresie wyjątkowości bliskości jednostek i także niweczy zainteresowanie dobrem ogólnoludzkim”<sup>22</sup>. Słowa te zdają się potwierdzać potrzebę artystów, realnych i fikcyjnych, bycia z boku, w oddaleniu od centrum, właśnie na prowincji (geograficznej). Nawet, jeżeli wyjeżdżają, powracają do wielkich metropolii, nawet, jeżeli pociąga ich życie w splendorze wielkości, to wracają na peryferia, aby nabrać dystansu do świata, rzeczywistości, ludzi i siebie. Jeżeli nie mogą wrócić w sensie fizycznym, to wracają w marzeniach, literaturze, czy sztuce. Zatem proces twórczy i konstytuowanie się artyzmu jawi się, jako proces odchodzenia z centrum geograficznego *polis* ku rejonom peryferyjnym geograficznie a jednocześnie ku sferom ogniskującym oba wymiary, „bycia w” i „bycia ponad/poza”, co jest możliwe tylko na prowincji.

Znaczące zatem wydaje się miejsce, w którym Jed doznał odkrycia estetycznego. Miejszem tym była właśnie prowincja, przestrzeń poza miastem, poza stolicą, poza centrum, będąca lokacją przejścia, „przebicia”. Stacja benzynowa, gdzie kupił mapę jest tak bardzo świecka, że aż banalna. Autor w ten sposób podkreśla niezwykłość doznań Jeda. Oświecenie przyszło niespodziewanie. Nie nastąpiło wśród dzieł sztuki, w atmosferze artystycznego ducha Paryża, ale właśnie w drodze, na stacji benzynowej, która, jako miejsce, łączy miejskość i prowincjonalizm.

Percepcja przestrzeni przez Jeda ulega zmianie poza Paryżem – centrum świata sztuki. W drodze na pogrzeb swojej babci bohater przeżył drugie w swoim życiu odkrycie estetyczne. „Mapa była niezwykła, doznał takiego wstrząsu, że ogarnął go dreszcz. Nigdy w życiu nie widział czegoś równie wspaniałego, równie pełnego emocji i znaczenia, jak mapa Michelin departamentu Haute-Vienne i Creuse

---

22 Y.-F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, s. 89.

w skali 1:150000<sup>23</sup>. Graficzny zapis fragmentów przestrzeni dostarczył inspiracji artystycznej, w której można odnaleźć analogię do benjaminowskiej „świeckiej luminacji”. Znaki kartograficzne są możliwością przedstawienia człowieka na równi z rzeczą, budowlą, przestrzenią. Topografia miejsc przeniesiona za pomocą znaków na papier staje się ekwiwalentami przestrzeni; znaki przestają być płaskie, zyskują charakter heterogeniczny. Mapa była to: „esencja nowoczesności, naukowego i technicznego pojmowania świata, i esencji życia zwierzęcego. Rysunek był finezyjny i piękny, absolutnie klarowny, z ograniczonym kodem kolorystycznym. Ale w każdym z miasteczek i w każdej wiosce o nazwach zapisanych w różny sposób, w zależności od wielkości, tętniło, buzowało życie dziesiątek istnień ludzkich, dziesiątek lub setek dusz, z których jedno zasłużyło na potępienie, inne na życie wieczne<sup>24</sup>. Kartograficzny obraz jawi się bohaterowi, jako symboliczne objawienie *Księgi Życia*, gdzie byty ludzkie i nieludzkie – kartograficzne symbole rzeczy – są traktowane jako ważniejsze od człowieka (ludzkości). Symboliczny zapis jest buzującą energią życiową, która zachwyca bohatera i inspiruje do tworzenia.

Fascynacja mapami, na których linie układają się we wzory być może wynika z ich witalnych reminiscencji linii papilarnych, linii życia, które można odnaleźć i na mapach, i na ludzkim ciele, pojmowanym jako mapa gatunku ludzkiego, mapa doświadczenia jednostki jako części ludzkich historii – swoistych „map duchowych”. Podążając tropem cielesności, doszukiwać się można odniesień do systemu nerwowego, który u człowieka określa jego możliwości funkcjonowania w świecie zewnętrznym i wewnętrznym, podobnie jak mapa, która tak, jak system nerwowy ukazuje w sposób całościowy układ dróg, możliwości komunikacji w ramach wybranej przestrzeni. Arterie żył są jak drogi, którymi płynie krew, czyli życie. Wspomniane wcześniej symboliczne, witalistyczne odczytanie map można odnieść do rozproszonej *Księgi Życia*, w której poszczególne strony – mapy są fragmentami większych historii, doświadczeń, obrazów ludzkiej egzystencji. Tak, jak obraz kartograficzny jest wizją implikującą obraz świata, jako całości i/lub jego fragmentu, który poznajemy w wyniku refleksji nad nim, tak też ludzkie

---

23 M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 45.

24 Tamże, s. 45.

ciało, egzystencja, los, doświadczenie, wiążą się z poszukiwaniem sensu, odnajdywaniem przesłań zakodowanych w ontologii bytów zwierzęcych, roślinnych, rzeczy i miejsc. Poznawanie „map”, poszczególnych regionów i prowincji, z perspektywy zewnętrznej (z góry, z dystansu szybującego ptaka), jednocześnie kieruje percepcję ku głębi, ku istocie pierwszej elementów kartograficznych, niebędących tylko znakami, ale portalami do świata ukrytego w ikonycznym układzie znaczeń. Zatem czytanie mapy jest podróżowaniem, interpretowanym jako poszukiwanie, gdzie najciekawsze jest to, co ukryte na peryferiach, co jeszcze nie zostało odkryte i nazwane, a czego jeszcze nie ma na mapie lub co jest poza jej krawędzią.

Houellebecq zabarwił prowincję wyjątkowo odrażającym morderstwem. Bohater, będący alter ego autora, został zamordowany, jego ciało pocięto nożem laserowym na wąskie paski i ułożone wedle wzoru na dywanie w domu ofiary. Dochodzenie prowadzi policjant Jasselin z Paryża. Z jego perspektywy przestrzeń poza miastem jawi się jako odrażająca, gdyż to właśnie poza miastem, gdzie wymiar sprawiedliwości nie działa tak sprawnie, gdzie dozór społeczny ma ograniczone możliwości działania, popełniane są najgorsze zbrodnie. Czytamy: „Wbrew pozorom na wsi można spodziewać się wszystkiego, często najgorszego. (...) Samo miasteczko zrobiło na nim fatalne wrażenie idealnie czyste białe domy, kryte czarnym gontem, bezlitośnie odnowiony kościół, pseudodowcipne tablice informacyjne, wszystko wyglądało jak dekoracja, sztuczna wioska zbudowana dla potrzeb serialu telewizyjnego. Nie spotkał ani jednego mieszkańca”<sup>25</sup>. Nawet sadzawka koło domu denata, pokryta rzęsą, sprawia wrażenie tajemniczej, niedostępnej, przez swoją mętność kojarzonej z chorobą. W przestrzeni wsi i małych miasteczek detektyw postrzega świat wokół niego jako duszny, sztuczny, zainfekowany złem. Wedle śledczego, to właśnie prowincja charakteryzuje się sztucznością, obcością i ma w sobie potencjał zagrożenia. W ujęciu policjanta miasto zaś stanowi jego terytorium życia – oswojone, uporządkowane, przewidywalne i bezpieczne. Następuje odwrócenie perspektywy.

Wątek wyrafinowanej zbrodni i postać detektywa wskazują na ambiwalentne postrzeganie miejsca i przestrzeni. W tym ujęciu można

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 248-249.

mniemać, iż Houellebecq świata prowincji nie uznaje za świat ludzki – to przestrzeń, gdzie dominuje Natura, ujawniająca swoją siłę, przez rośliny, oplatające i zawłaszczające figurki plastikowych laleczek. Temat ten staje się dziełem ostatniego projektu artystycznego bohatera *Mapy i terytorium*. W przestrzeni bardzo prywatnej, odgradzonej od świata zewnętrznego murem i drutem pod napięciem elektrycznym, Jed Martin, za pomocą kilku kamer filmuje świat flory. Umieszcza w zasięgu obiektywu plastikowe laleczki, które symbolizują ludzkość, świat antropocentryczny i sztuczny. Kamery rejestrują relacje między obiektami syntetycznymi – laleczkami, które odpowiadają żywym postaciom, i światem natury – roślinami. W konfrontacji dwóch sił, dwóch obcości, laleczki zostają wchłonięte przez rośliny. Przestrzeń poza centrum, to, zatem, przestrzeń, w której człowiek jest przedmiotem, a nie podmiotem działania sił twórczych, energii kreacyjnej przyrody. Więc, ani przestrzeń *polis*, ani prowincji, utożsamiana z naturą, nie są przestrzeniami sprzyjającymi człowiekowi. W *Mapie i terytorium* topos „szlachetnego barbarzyńcy” zostaje przełamany. Dzięki osiągnięciom świata racjonalnego, technicznego (mapy, zdjęcia, kamera) Jed doznaje iluminacji, które prowadzi do tworzenia sztuki i odkrywania swojego „człowieczeństwa”, lecz nie stanowi to wyboru między Naturą a Kulturą. Houellebecq pokazuje przez Jeda, jak można powrócić do jedności światów, które kiedyś tworzyły pełnię.

Lektura omawianej powieści Houellebecq może skłonić do wysnucia wniosku, iż człowiek jest tylko jednym z gatunków, który – podobnie jak inne zwierzęta udomowione (psy, konie, koty) – ponosi konsekwencje myślenia traktującego siłę wyższą – siłę życia, jako mu podległą, gdyż, czy będą to plastikowe laleczki czy ludzie (ich ciała) każdy byt względem świata szerszego – natury, jest tylko anegdota. Wspominany już Baudrillard zauważa, iż: „Terytorium jest kategorią, która przynależy do świata zwierząt, a jeszcze szerzej do świata natury. Jest to teren skończonego cyklu pokrewieństw i wymiany (...) cyklu zwierzęcego i cyklu roślinnego<sup>26</sup>”. To nieprzerwany łańcuch form. Jed, zamknięty we własnej posiadłości, wyznacza swoje terytorium, oddzie-

---

<sup>26</sup> J. Baudrillard, *Zwierzęta, terytorium i metamorfoza*, [w:] *Symulakry i symulacja...*, s. 170.

la się murem od drugiego człowieka i społeczeństwa, powraca do stanu „Bycia-w” przez „Bycie–ponad”, czyli do egzystencji holistycznej, która zakłada współlistnienie różnych elementów świata, w którym gatunek ludzki jest tylko jednym z wielu. Można powiedzieć, iż Jed zostawił przeszłość i wspomnienia poza terytorium swojej posiadłości. Pogodził się z przeszłością – wspomnieniami o rodzicach, domu, dzieciństwie, a przez to stał się wolny. Mówiąc słowami Junga – nastąpił proces „integracji Cienia”, który pozwolił, z negatywnego bohatera wewnętrznego, uczynić silnego, wolnego, niezależnego człowieka – artystę, pogodzonego z instynktowną sferą swojej natury, która stała się jego siłą.

Inspirując się myślą Baudrillarda, który odkrycie nieświadomości w nauce o człowieku łączy z utratą przynależności terytorialnej, można stwierdzić, iż terytorium to przestrzeń życiowa, w obrębie której panuje prawo i porządek, gdyż „prawo zwierząt to prawo terytorium a odkąd człowiek został wyposażony w wiedzę o nieświadomości, pozbawiono go terytorium”<sup>27</sup>. Bohater ostatniej powieści Houellebecqa powraca do terytorialności, wyznacza swoje miejsce egzystencji, jest połączony z naturą za pomocą obiektywu – jest, a jednocześnie staje się transparentny.

Być może każda wyrazista cecha pejzażu wytwarza własny świat, który może się rozszerzyć lub kurczyć, w zależności od percepcji człowieka – istnieje tylko, o ile jest postrzegany. Bez zainteresowania, troski, zostaje wchłonięty przez naturę, jak laleczki porzucone przez bohatera, który biernie przygląda się okiem kamery triumfowi sił vitalnych nad sztucznością. Brutalny obraz zostaje nakreślony czytelnikowi: „Figurki pogrążają się, przez chwilę zdają się walczyć, zanim zostaną zduszone kolejnymi warstwami roślin. Po czym wszystko uspokaja się, zostają tylko poruszane wiatrem trawy. Następuje totalny tryumf świata roślinnego”<sup>28</sup>. Tak kończy się powieść *Mapa i terytorium*. Jed uobecnia się w tych obrazach tylko w roli obserwatora, niczym w deistycznej koncepcji Absolutu, spogląda okiem kamery, nie ingerując w walkę toczącą się przed obiektywem. On jest tylko kreatorem scenografii i rejestratorem zdarzeń, które zainicjował, niczym Pierwszy Poruszyciel.

---

27 Tamże, s. 168.

28 M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, s. 382.

U Baudrillarda czytamy: „Wszelka niehumanność przeszła na stronę człowieka, a człowieczeństwo na powrót znalazło się po stronie zniewolonej zwierzęcości”<sup>29</sup>, którą możemy szerzej rozumieć w kontekście Houellebecq’a, jako Naturę. Terytorium określone zostało nie tylko przez zwierzęta, ale przede wszystkim przez rośliny, które są elementami zarówno terytorium i mapy (pod postacią symboli kartograficznych i spektrum koloru zielonego na mapach). Zmiana optyki postrzegania głównego bohatera, wycofanie się z głównego kadru kamery, z centrum, ze społeczeństwa, z mapy, jest połączeniem tych perspektyw. Kategorie prowincji i centrum istnieją w człowieku, implikując kategorie istnienia, Bycia; również, jako te, które mogą ograniczać, zniewalać, jak też implikować możliwości kreowania wielowymiarowej rzeczywistości. Są biegunami aksjologicznymi i ontologicznymi, które, tylko odpychając się, mogą istnieć, jako kategorie (fenomeny, idee) niezależne, jednocześnie dążące do pełni – w człowieku, na terytorium i na mapie.

## Bibliografia

- Baudrillard J., *Symulakry i symulacje*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Buczynska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006.
- Hall E., *Ukryty wymiar*, tłum. T. Hołówka, Muza, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Houellebecq M., *Mapa i terytorium*, tłum. B. Geppert, W.A.B., Warszawa 2010.
- Ryszkiewicz M. (red.), *Prowincja. Świat. Europa: zbiór studiów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 2007.
- Tuan Y.-F., *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

---

<sup>29</sup> J. Baudrillard, *Zwierzęta, terytorium...*, s. 165.





**Jadwiga Hučková**

Uniwersytet Jagielloński

## **IDA I VIERKA – DWA MODELE ZAISTNIENIA W KULTURZE**

### **Abstract**

#### **Ida and Vierka – existence of two models in culture**

Ida and Vierka are two female artists of Romani origin, who appear in documentaries *Echoes of the Female Soul* (directed by Vladimír Merta, 1997) and *Vierka or the Mysterious Disappearance of the B. Family* (directed by Miroslav Janek, 2005). They both cross cultural boundaries in order to succeed as singers in the non-Romani world. Ida, the older and more assimilated one, appears in both films. In the documentary made by Miroslav Janek she serves as a mentor not only for the younger Vierka, but also for the whole family. Ida is trying to introduce the family to the rules and customs common to the world outside Romani settlements. The observation of this process leads to interesting conclusions about the consequences of the contact of different cultures. It makes one ponder about the place of the Romani's in the modern cultural landscape of the Czech Republic and Slovakia. The context of media plays an important role – as a reference point, a source of patterns of behaviour and a measure of the artistic success.

**Słowa kluczowe:** Czechy, Romowie, film dokumentalny, muzyka, popkultura

Obecność Romów jako mniejszości etnicznej w Europie Środkowej dostarcza interesującego pola do obserwacji kontaktów kulturowych. Jest to szczególnie przypadek powiązań, w którym dwie kultury nie zajmują względem siebie równorzędnych pozycji. Styk kulturowy bywa dziś wymuszony, miewa charakter celebracyjny, zaprogramowany i stymulowany przez instytucje zajmujące się integracją i odpowiedzialne za jej przebieg.

Pełne funkcjonowanie Romów w kulturze białych oznacza asymilację, akceptację społecznych norm, rezygnację ze sporego marginesu swobody, jaka jest cechą konstytutywną ich tożsamości. Świadomie użyłam słowa „asymilacja”, choć ono dziś zanika. „Niechętnie mówi się obecnie o asymilacji, którą rozpatruje się w kategoriach dominacji kultury większościowej i odebrania prawa do autonomicznego rozwoju kulturowego mniejszości; chętniej używa się słowa integracja lub adaptacja”<sup>1</sup>. Jak zauważają badacze mniejszości romskich, w praktyce owe terminy oznaczają to samo. Z moich obserwacji oraz licznych lektur filmowych wynika, że pełna integracja (adaptacja) dotyczy nielicznych jednostek, trudno mówić o niej w odniesieniu do większych grup. Proces integracji łączy się z daleko idącymi zmianami w sferze psychologicznej: „Przekształcenie wewnętrznej struktury oznacza całkowitą lub częściową reorientację psychologiczną jednostki, polegającą na przyjęciu wartości i norm sposobów definiowania sytuacji oraz wzorów zachowań obowiązujących w nowym środowisku”<sup>2</sup>.

Z krajów zachodnich przychodzi do Europy Środkowej postrzeganie Romów jako integralnej części społeczeństwa większościowego<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Nowicka, *Romowie o sobie i dla siebie: nowe wyzwania i perspektywy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Instytut Socjologii UW, Warszawa 2003, s. 19.

<sup>2</sup> L. Zakrzewski, *Raport z badań problemu: Mapa społeczna Romów w województwie świętokrzyskim 2001*, EPRD – Biuro Polityki Gospodarczej i Rozwoju Regionalnego, Kielce 2002, s. 20.

<sup>3</sup> Powstaje pytanie, w jaki sposób traktować sporą wśród Romów grupę, która od lat dziewięćdziesiątych XX wieku podlega marginalizacji? Człowiek marginesu widziany jest jako hybryda, nie jest nieprzystosowany ani do środowiska mniejszościowego, ani większościowego. Zob.: E. Nowicka, *Romowie o sobie...*, s. 20.

Współczesne społeczeństwo, oparte na regułach liberalizmu, dąży do pełnej jedności jego uczestników, a grupy, które się temu nie poddają, określa się jako „wykluczone”<sup>4</sup>. Temu służą hasła i programy budowania multikulturowości, demokracji, tolerancji. Dlatego Unia Europejska i Bank Światowy skłonne są finansować – i finansują, o czym świadczą przykłady filmowe – projekty mające na celu poprawę sytuacji Romów w krajach Unii Europejskiej<sup>5</sup>. Dzisiejsze elity romskie potrafią z tej pomocy korzystać.

Problemem Romów jest niedostatek owych elit, warstwy inteligencji, która mogłaby definiować oczekiwania tak wobec własnej grupy, jak i otoczenia. Zwłaszcza, że część tych elit po prostu asymiluje się i zrywa kontakty z własną grupą etniczną. Wyjątkową pozycję zajmują artyści, przede wszystkim muzycy, którzy – na zewnątrz – są zasymilowani, ale przecież ich sztuka nie istniałaby bez zakorzenienia w odrębności kulturowej i dlatego mają prawo – przyzwolenie społeczne – tę odrębność podkreślać. W wymiarze artystycznym inność, oryginalność jest nie tylko tolerowana, ale jest rodzajem miernika wartości.

## **Ida, czyli wierność talentowi**

Przypadek Idy Kellarovej jest znakomitą egzemplifikacją takiej sytuacji. Film w reżyserii Vladimíra Mertya nie był w zamierzeniu jej portretem. To „esej muzyczny”, którego autorami są Ida Kellarová i Vladimír Merta<sup>6</sup>, o czym informuje napis w czołówce filmu.

Ida jest osobą „reorientowaną psychologicznie”, żyjącą według wzorów i norm obowiązujących w społeczności białych. Należy do tej elity twórczej, która swą sztuką buduje wartości, a jednocześnie potrafi poruszać się w świecie „projektów” i „grantów”, czyli zdobywać środki na finansowanie swoich pomysłów. Vladimír Merta towarzyszył jej z kamerą, kiedy realizowała wielki międzynarodowy projekt z udziałem śpiewaczek z wielu krajów. Próby i występy uczestniczek spotkania to

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 21.

<sup>5</sup> Tamże, s. 23.

<sup>6</sup> Należy wspomnieć, że Merta sam jest przede wszystkim muzykiem; reżyserowanie filmów jest tylko jedną z form jego aktywności artystycznej.

jeden wątek filmu. Drugi, niejako w cieniu (w kontekście wspaniałych występów chóralnych), nazwałabym tożsamościowym, ponieważ dotyczy źródła muzyki Idy Kellarovej. Artystka przyznaje, że wychowywana była w nieświadomości swego romskiego pochodzenia ze strony ojca, a właśnie po ojcu odziedziczyła talent muzyczny. Talent pozwolił jej kształcić się, rozwijać, występować za granicą. Po 15 latach podróży posiada wystarczające kontakty, aby zrealizować najbardziej śmiało zamierzenie, zgromadzić wokół siebie i swych konceptów przedstawicielki różnych kultur. Kiedy jednak zachwyca się śpiewem dzieci romskich, dochodzi do wniosku, że „ich nie można dać na scenę, bo wtedy tracą swą naturalność”<sup>7</sup>. Ta uwaga koresponduje z opinią starszego Roma, który twierdzi, że muzyka wykonywana na scenie posiada raczej styl węgierski, a osoby, które występują w świetle ramp, „z nami nie mogą zagrać”.

Film Merty ujawnia pęknięcie wewnątrz romskiej kultury, podział na część akceptowaną przez kulturę większościową i część nie tyle nieakceptowaną, co po prostu nieznaną, niedostępną. Zapraszanie na występy artystek, takich jak Věra Bílá czy Ida Kellarová nie uratuje tej kultury, jak mówi bohater filmu *Być Romem* Heleny Třeštkovej (2001). Śpiewaczki romskie zachowują się podczas występów dla szerokiej publiczności podobnie jak artyści estrady na całym świecie. Ida, jak to widzimy w filmie Merty, włącza w swoje recitale elementy popkultury, wchodzi między publiczność, realizuje show znane z koncertów innych, nie-romskich gwiazd.

Znaki popkultury są komponentem dodanym do kultury romskiej. Można chyba powiedzieć, że w drodze na wielką scenę dokonało się przeobrażenie autentyzmu „żywiolowego” w swoiście rozumiany autentyzm „artystyczny”<sup>8</sup>. Ida dokonuje swego predefiniowania form, odnajdując uniwersalne wartości, wspólne Romom i białym. Jest to na przykład „wyśpiewanie” cierpienia i bólu, jak to sama określa.

---

<sup>7</sup> Cytat pochodzi ze ścieżki dźwiękowej filmu, podobnie jak i następne, jeśli nie zaznaczono inaczej.

<sup>8</sup> Takiemu procesowi podlega pamiętnikarstwo ludowe, przekształcające się w literaturę piękną. Zob.: Z. Ziątek, *Wiek dokumentu: inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1999, s. 30.

W kontekście samego filmu – uniwersalne jest również doświadczenie ukształtowania się nowej osobowości, wspomniana wyżej „reorientacja psychologiczna”. Wyznacznikiem uniwersalizmu może stać się „antropologiczna refleksja nad kształtowaniem się nowej osobowości człowieka w warunkach sprzecznego doświadczenia kulturowego, rozdartego pomiędzy doświadczeniem lokalności i uniwersalizmu, niewolniczej zależności i możliwościami swobodnego kształtowania swojego losu, uparcie poszukującego prawdy o sobie i o możliwościach pokonania tych sprzeczności zarówno w odczytywanej na nowo tradycji, jak i ogólnej refleksji kulturowej”<sup>9</sup>.

### **Vierka albo narodziny słowackiej *superstar***

Podobna refleksja antropologiczna towarzyszy obserwacji innej bohaterki filmowej, Vierki z filmu Mirosława Janka *Vierka, albo zagadka zniknięcia rodziny B.*, (2005). Dwunastoletnie dziecko, w którym Ida Kellarová odkryła niezwykle talent muzyczny, podlega już nie tyle sprzecznym doświadczeniom kulturowym, co szokowi kulturowemu – jest on zresztą udziałem obu stron. Ida opowiada w liście do reżysera (czytany w filmie zza kadru) o pierwszej wizycie w domu dziewczynki. Nie ma w nim elektryczności, wody, żadnego ogrzewania. Z relacji wynika, że to Ida kupuje Vierce pierwszą szczoteczkę do zębów. Śpiewaczka zabiera całą liczną rodzinę Romów słowackich do swego domu w Czechach.

Rodzina musi przekroczyć wiele barier, by zaadaptować się do życia w nowych warunkach. Przeniesienie z kraju do kraju, nawet w granicach Unii Europejskiej, nie jest dla Romów rzeczą prostą. Ida pomaga w tym wydatnie, legalizując wszystkim członkom rodziny pobyt w nowym miejscu. Bez trudu przychodzi im pokonanie progu cywilizacyjnego. To jeden z ciekawych wątków filmu – obserwacja, jak szybko niewyobrażalny wcześniej standard życiowy staje się oczywistością. Wraz z przybyciem do Czech wyłania się bariera językowa: cała rodzina musi nauczyć się czeskiego. Ida stawia jeszcze większe wymagania i zaczyna

---

<sup>9</sup> Tamże.

z członkami rodziny Vierki prowadzić proste konwersacje w języku angielskim, aby pomóc im funkcjonować poza krajem aktualnego pobytu. Na fali ogólnego entuzjazmu rodzice Vierki postanawiają podnieść poziom swego wykształcenia, by dorównać dzieciom w ich ambicjach. Przystosowują się zewnętrznie do zachodzących zmian, sprawiają sobie okulary i podczas lekcji konwersacji wyglądają już niemal na intelektualistów. Brat Vierki, modnie ubrany, niczym nie różni się od pięknych chłopców z tabloidów i staje się przedmiotem westchnień koleżanek w szkole. Te zmiany podkreślono w filmie przez zbliżenia twarzy, wyrażające silne emocje związane z nowym, lepszym życiem. Rodzina jest u szczytu nadziei i radości. W ścieżce dźwiękowej pojawia się motyw muzyczny *Oh Happy Day*, który będzie przewijał się w różnych wariacjach do końca filmu. Rozwija się kariera samej Vierki, która robi ogromne postępy w śpiewie, występuje na coraz ważniejszych koncertach, zauważono, że posiada również talent moderatorski.

Większość rodziny poddaje się przyspieszonemu procesowi integracyjnemu. Wyjątkiem jest mama Vierki, nosząca to samo imię, co córka. Starsza Viera zachowuje dystans, nie zabiera głosu w dyskusjach, nie wyraża swego entuzjazmu. Całkowitym jej przeciwieństwem jest jej córka, która przede wszystkim bacznie się wszystkim przygląda. Kamera pokazuje w zbliżeniu jej oczy, które wyrażają nieodgadnione dla widza uczucia. Dziewczynka w sposób dosłowny kopiuje zachowania Idy, jej mentorski ton, który słychać również w wypowiedziach skierowanych do własnej matki. Mieszkańcy domu uczestniczą w radach rodzinnych. Wydaje się, że wszyscy, poza mamą Vierki, są otwarci i dążą do zażegnania większego konfliktu. Do takiego konfliktu nie dochodzi, ale któregoś dnia Vierka wraz z rodziną znika bez śladu. Berky'owie okłamują Idę, że wracają na Słowację.

W filmie znajdziemy przesłanki decyzji o wyjeździe. Adaptacja rodziny do warunków stworzonych przez Idę jest powierzchowna i pozorna. Wymaga pewnych ofiar ze strony samych zainteresowanych, a te z kolei stoją w sprzeczności z ich mentalnością jako Romów. Domaganie się od nich obowiązkowości, systematyczności w działaniach kłóci się z ich poczuciem wolności. Ida, będąc w połowie Romką, rozumie pewne zagrożenia i chcąc ich uniknąć, przejmuje przywództwo. Odbiera matce Vierki jej rolę strażniczki domowego ogniska, co znakomicie ilustruje scena urządzania przyszłego domu. Widzimy, że to Ida decyduje

o rozmieszczeniu urządzeń kuchennych i mebli. Matka Vierki coraz częściej stoi w cieniu i nie zabiera głosu. Jej nieobecność i wycofanie się, stają się w kolejnych sekwencjach na tyle frapujące, że możemy się słusznie zastanawiać, czy to nie ona jest tytułową bohaterką filmu. Jako jedyna cieszy się z wyjazdu z luksusowego domu Idy. Dla pozostałych, bardziej przystosowanych, ta decyzja jest raczej trudna. Rozumieją, że zawiedli zaufanie swej gospodyni, która oczekiwała, że poczują się odpowiedzialni za swój los, będą sami pracować na utrzymanie, że od pewnego momentu sami potrafią sobie pomóc. Będąc zaadaptowanymi tylko częściowo, rozumieją swój błąd i poczucie winy dyktuje im ucieczkę. Natomiast matka Vierki, najbardziej odporna na zabiegi integracyjne, widzi tę sytuację zupełnie inaczej. Mimo że cała jej rodzina wpędziła Idę w długi, twierdzi: „ja się na Idę nie gniewam”.

Epilog filmu pokazuje rodzinę w nowym domu, do którego dotarł tylko reżyser. Staje się on pośrednikiem między Idą a Berky'owymi. Widzimy twarze zadowolone, niewyrażające przymusu i ciągłego strachu, że nie spełni się oczekiwań dobroczyńcy. Z punktu widzenia Romów sprawy potoczyły się w dobrym kierunku, ponieważ odzyskali wolność decydowania o własnym losie. Z punktu widzenia Idy – wydarzyła się katastrofa, zaprzepaszczono szansę rozwoju talentu małej Vierki. Odtąd to Vierka będzie utrzymywać rodzinę, śpiewając w zadmionych barach i lokalach nocnych. W jednej z ostatnich sekwencji dowiadujemy się, że została wybrana *superstar* w Aš (zachodnie Czechy). Jej losy pozafilmowe będą tym właśnie torem. W grudniu 2007 roku została trzecią w historii słowacką *Superstar*.

W przywołanych tutaj filmach obecna jest refleksja nad sytuacją jednostki wobec przenikania czy integracji kulturowych. Ida, zwłaszcza w dzieciństwie, doświadczała rozdźwięku między lokalnością a światowością (między rodzinnym Bruntálem a salami koncertowymi w całym świecie), brakiem swobody ekspresji a wolnością wyrażania swych poglądów przede wszystkim w sferze interpretacji muzycznych. Obecnie realizuje się jako dojrzała kobieta, świadoma swych wartości, ale i reguł funkcjonowania w społeczeństwie. Jest człowiekiem teatru, sceny, spełnia się w kontakcie z publicznością, otwiera innym kobietom drogę do ich własnej ekspresji.

Skoncentrowana na sobie Vierka to dziecko-gwiazda, która zyskuje samoświadomość celebrytki. Często spogląda w obiektyw kamery ni-

czym w lustro i komentuje swój wygląd. Jej dziecięca twarz staje się powoli twarzą Lolitki. W jednej z ostatnich scen widzimy już tylko smutne oblicze w obiektywie noktowizora. Vierka śpiewa w jakimś nocnym klubie. Nawet z perspektywy innego kraju środkowoeuropejskiego jest oczywiste, że nie ma nic bardziej lokalnego niż lokalna *Superstar*.

### **„Les-entfants-sanssoui” (Dzieci bez troski)**

Kontakty kulturowe katalizujące przenikanie, integrację, negocjację i wreszcie przededefiniowanie wyjściowych form i struktur nie wpływają w zauważalny sposób (przynajmniej w sposób dający się uchwycić w ciągu trwania jednej generacji) na elementy istotne dla mentalności Romów (użyłam na wstępie terminu: elementy konstytutywne). Odwołuję się w tym miejscu do wniosków wyprowadzonych z analizy kilkudziesięciu zrealizowanych w Europie Środkowej filmów na temat Romów. Zwłaszcza w dwóch dokumentach, będących przedmiotem tego artykułu, można zauważyć, że takim niezmiennym elementem jest romska „dziecięca dusza”, która domaga się przestrzeni a jednocześnie czuje niechęć przed wstąpieniem w czas historyczny (stąd w tej kulturze obecność legendy i nieobecność, nieświadomość historii). Z punktu widzenia społeczeństwa owa „dziecięca dusza” w człowieku nie pojmuje ograniczeń stawianych przez większość kulturową, więc nie będzie ich respektować. Trudno napominać czy karać Roma za niewypełnienie norm. Z jego punktu widzenia – posiadanie niewinnej i niespętanej duszy pozwala odczuwać szczęście. Romowie zaadaptowani nie są w stanie go odczuwać. Ida Kellarová, ukazana w filmie *Merty* jako osoba „zintegrowana”, uświadamia sobie cenę swego przystosowania, gdy obserwuje śpiewające dzieci. W ostatniej sekwencji filmu *Echa kobiecej duszy* opowiada o swych wyjazdach do Sri Lanki w kategoriach powrotu do lat dzieciństwa: „Ludzie uśmiechnięci, czyści, prawdziwi, spokojni, wyciszeni – czekają przy drodze na śmierć.” Taki stosunek do życia nie jest wytworzony sztucznie, to natura, mówi Kellarová.

W filmie Mirosława Janka obserwujemy inny aspekt tego zjawiska. Ida traktuje rodzinę sprowadzoną ze Słowacji niczym dzieci. Twierdzi na przykład: „Gdy na nich krzyknę, od razu się poprawiają”. Wychowuje



owe „dzieci” do odpowiedzialności – brat Vierki zostaje domowym skarbnikiem. Stosuje system kar i nagród: „Jeśli rzucisz palenie, opłacę ci kurs prawa jazdy”. Za każdym razem pouczane „dziecko” obiecuje poprawę, ale ani razu nie widzimy, czy dotrzymuje słowa. Rodzina Vierki nie spełnia oczekiwań Idy, nie jest zdolna do przystosowania, ale posiada w zamian przywilej nieskrępowanej radości, wręcz zachłystywania się szczęściem. Ida już nie jest zdolna do takiego przeżywania.

Młodsza latorośl Berky’owych pozostaje dzieckiem, kopiując zachowanie Idy, jej sposób mówienia, przywoływania do porządku dorosłych. Możemy jej zachowanie traktować jako element zabawy, podobnie jak demonstrację opanowania do perfekcji wymyślonego języka (dodawanie jednej i tej samej sylaby do każdej sylaby w zdaniu). Dziecko odgrywa tutaj role dorosłych niczym bohaterowie obrazów Witolda Wojtkiewicza, w czym zachowuje podobną dwuznaczność, jak na przykład w scenie przebierania się lub sądu nad matką. Jest jednocześnie pociechą obdarowywaną baśniami, ale i niebezpieczną nastolatką w prowadzonej bez najmniejszych zahamowań i kompleksów egoistycznej grze, w której chodzi przede wszystkim o własną ekspresję. W zabawie Vierki jest obecny duch rewolty dadaistycznej, która nie łączy się z żadnym konstruktywnym programem.

## Wieczny karnawał

Tradycja kulturowa, na przykład malarska (Hieronim Bosch, Pieter Breugel, Jacques Callot), przez kilka wieków jednoczyła we wspólną kategorię ludzi marginesu, wędrowców, kuglarzy i Cyganów. W XIX wieku porównywano artystę do cyrkowca, błazna, cygana<sup>10</sup>. Cygan, w znaczeniu przedstawiciela modernistycznej cyganerii, demonstrował niechęć do banalnego, codziennego życia, podlegającego stałym regułom, w odróżnieniu od bogactwa sztuki, która łamie konwenanse. Wspólny jest „Cyganom” pisany z małej i wielkiej litery pewien rodzaj tęsknoty za mitycznym Złotym Wiekiem, albo nieustannym świętem. Świętem niebędącym cyklicznie powracającą

---

<sup>10</sup> T. Gryglewicz, *Groteska w sztuce polskiej XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984, s. 36.

erupcją społeczeństwa, które w ten sposób oczyszcza się i odnawia, likwidując nadwyżki energetyczne i rzeczowe<sup>11</sup>, ale permanentnym „czasem wielkiej obfitości”. Rodzina Vierki przeżywa w domu Idy „stan bezczasowy, wyjęty z realnej przestrzeni i realnego następstwa zdarzeń”<sup>12</sup>. Film ukazuje, że bogactwo zasobów przeznaczonych „na świąteczne roztrwonienie” topnieje w powszednie dni. Ciasta lub torty piecze się codziennie, zapasy przewidziane na trzy miesiące nikną w okamgnieniu. „Nie możemy żyć każdego dnia, jakby było Boże Narodzenie, niektórzy ludzie nie mają tego nawet na święta”, napomina Ida. Kapitalna jest scena, w której po tym, jak podyktowała listę zakupów, tylko tych niezbędnych, wychodzi razem z Berky’owymi z supermarketu, z wózkiem przepełnionym wszelkimi dobrami, które miały znaleźć się na stole tylko od święta.

W tym kontekście może warto wspomnieć, że sekwencje filmowe z życia Romów-koczowników, na przykład w dokumencie Władysława Ślesickiego *Zanim opadną liście* (1964) oraz w filmach z cyklu *Dzieci wiatru* (1990) twórcy słowackiego Martina Slivki), odpowiadają idealnie symbiozie mitu i obrazu święta, jaką Mieczysław Porębski przywołuje w *Ikonosferze*: niezwykle okoliczności świątecznego podniecenia i stłoczenia, niecodzienna świąteczna sceneria nocy, płonących ognisk, kaganków czy pochodni<sup>13</sup>. W czasie bezustannego święta nie zachodzi jednak mechanizm świątecznej transgresji, który sprzyja samopoznaniu, odnowieniu życia. Powstaje pytanie, czy permanentna karnawalizacja życia w jednej kulturze nie utrudnia kontaktów z inną kulturą, czy nie opóźnia procesów towarzyszących integracji czy adaptacji? Czy jakakolwiek kultura promująca niedojrzałość nie spowalnia i nie odracza procesów samopoznania, definiowania własnej roli poza karnawalem, w codziennym życiu?

---

11 M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 118-119.

12 Tamże, s. 122.

13 Tamże, s. 123.

## Bibliografia

- Gryglewicz T., *Groteska w sztuce polskiej XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984.
- Janek M., *Stýskalo se mi po vůni české hospody*, oprac. Bilík P., „Film a doba” 2006, nr 1, s. 8-10.
- Korál P., *Vladimír Merta. Písničkaření jako záchranná síť aneb: O problémech s multitalentem*, „Xantypa” 1996, nr 11, s. 24-29.
- Kříž, J. P., *Ida Kelarová: Ozvěny ženské duše*, „Právo” 1997, nr 185, s. 20-21.
- Nowicka E., *Romowie o sobie i dla siebie: nowe wyzwania i perspektywy*, [w:] E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Instytut Socjologii UW, Warszawa 2003.
- Porębski M., *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Zakrzewski L., *Raport z badań problemu: Mapa społeczna Romów w województwie świętokrzyskim 2001*, EPRD – Biuro Polityki Gospodarczej i Rozwoju Regionalnego, Kielce 2002.
- Zemánková T., *Cirkus: svět očima filmaře Míry Janka*, „Xantypa” 2005, nr 7-8, s. 28-32.
- Ziątek Z., *Wiek dokumentu: inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1999.





**Tomáš Hučko**

Uniwersytet św. Cyryla i Metodego w Trnawie

**INNE ŚWIATY? REGIONALNY VERSUS  
GLOBALNY – ODMIENNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ  
W WYBRANYCH SŁOWACKICH FILMACH  
DOKUMENTALNYCH**

**Abstract**

**Other Worlds? Regional global versus – diversity as a value  
in selected Slovak documentaries**

During the last quarter of the century, Slovaks were faced with the problem of identity quite often. First, radical change in the perception of identity occurred right after the fall of the 'iron curtain'. Isolationism was replaced by a new look at the world; however, the intensifying emancipation resulted in a split up with the Czech Republic and the formation of an independent state (1993). The following decade is characterised by trials and tribulations of a society which tries to join the European Union.

The issues of identity are not only still a present element of socio-political life, but an interesting issue to many Slovak documentary filmmakers as well. Different concepts of national identity, respect for minorities (especially the Romani's and Hungarians), social concept of multiculturalism and transculturalism are aptly recognised in

documentary films, especially in the first decade of the new century. Filmmakers usually skip urban centres and large cities, focusing their interest on the provinces often located in distant corners of the eastern parts of the country. They present a simple picture of human life – authentic and convincing, but still appealing reflection on identity. We can analyse this phenomenon in the documentaries by Peter Kerekes (*66 Seasons, Through the Border*), Jaroslav Vojtek (*Frontier*), and Marko Škop (*Other Worlds, Osadné*).

**Słowa kluczowe:** Słowacja, wielokulturowość, globalizacja, film dokumentalny, tożsamość

Słowacy w ostatnim ćwierćwieczu wielokrotnie zmagali się z kwestiami tożsamości. Najpierw spadła żelazna kurtyna, później powstało samodzielne państwo – i wielu suwerenność państwowa wręcz zaskoczyła. Po kolejnej dekadzie walki o polityczny charakter kraju, zabarwionej również sporami o praktyczny kształt tożsamości narodowej, Słowacja integruje się w Unii Europejskiej.

Należy niestety przyznać, że starsza i średnia generacja dokumentalistów słowackich nie pozostawiła wielu obrazów filmowych z tego burzliwego okresu rozwoju społecznego. O tym, co działo się na Słowacji w ciągu dwudziestu lat, w jaki sposób rozwijała się między innymi dyskusja na temat naszej tożsamości, świadczą zapewne tylko niektóre wydania telewizyjnego cyklu dokumentalnego *Subiektyw* i materiały nakręcone na potrzeby wiadomości telewizyjnych.

Już po najbardziej burzliwym okresie transformacji ustrojowej wstępuje na scenę grupa absolwentów reżyserii VŠMU. Twórczość tej tak zwanej Generacji 90 charakteryzuje nie tylko nowa poetyka (przewaga elementów kreacyjnych kosztem podejścia reporterskiego), ale i tematyka poszerzona o zainteresowanie światem wewnętrznym jednostki, jej wymiarem psychologicznym, dopełniona badaniem relacji międzyludzkich. Konteksty społeczne nie zniknęły zupełnie z filmów, ale miejsce ważnych kwestii społeczno-politycznych oraz etycznych zajęły tematy związane ze specyficznymi problemami rozwoju tożsamości etnicznej i kulturowej społeczeństwa słowackiego. Była to naturalna tendencja po upadku mecziarzemu z jego autorytarnymi rysami.

Dyskurs społeczny zaczął dotyczyć problemów emancypacji narodowej w związku ze zbliżającą się integracją europejską.

Młodzi dokumentaliści znajdują swe tematy przede wszystkim poza centrum – w regionach, w życiu i historii ludności wiejskiej, a nie w codziennej agendzie politycznej, którą tworzy władza. Na przykład pełnometrażowy debiut dokumentalny Petra Kerekesa *Morytaty i legendy Ladomirovej* (*Ladomírske morytáty i legendy*, 1998) jest z jednej strony sondą filozoficzno-eseistyczną, ale jednocześnie poszukiwaniem tożsamości obywateli konkretnej wioski szaryskiej – Ladomirova we wschodniej części Słowacji. Wioskę zamieszkują Słowacy, Rusini karpaccy, Ukraińcy, grekokatolicy, prawosławni i katolicy.

Również w następnym epickim dokumencie Petera Kerekesa *66 sezonów* (*66 sezón*, 2003) nie chodzi tylko o osobiste doświadczenia indywidualnych bohaterów, odwiedzających pływanię miejską w Koszycach – o ich przeżycia, rozgrywające się na tle historycznych paradoksów. Autor przedstawia także różnorodny skład etniczny tej metropolii wschodniej Słowacji. Losy życiowe słowackich, węgierskich, czeskich i żydowskich obywateli Koszyc są świadectwem różnych form przejawiania się tożsamości.

Być może w najbardziej jednoznaczny sposób poświęca się problematyce tożsamości Marko Škop w swoim debiucie dokumentalnym *Inne światy* (*Iné svety*, 2006). Miejscem akcji jest region Szarisza, a bohaterami – Słowacy oraz przedstawiciele mniejszości narodowych.

## Inne światy...

Na górę z ruinami zamku Szarisz wspina się kolejno sześciu bohaterów dokumentu *Inne światy*. W miejscu, będącym dobrym punktem widokowym, spotyka się etnicznie zróżnicowana próbka kilku generacji, zestawiona zgodnie ze strategią reżyserską Marka Škopa. Jako pierwszy wstępuje na górę osiemdziesięcioletni Ján Lazorík, etnograf-amator, kolekcjoner i entuzjasta kultury ludowej. Jest on zapalonym obrońcą narodowej i regionalnej specyfiki kulturowej. W całym filmie posługuje się konsekwentnie dialektem szaryskim, a jego cywilny, codzienny ubiór, zawsze zawiera kilka elementów tradycyjnego stroju z regionu.

Lazorík wita na górze dalszych bohaterów filmu; w średnim i starszym wieku są: nieoficjalny rzecznik Rusinów karpaccich – rysownik Fedor Vico i żydowska lekarka, wdowa Hrehovčáková. Poza wypowiedzianiem sentencji na wzgórze Vico jest w filmie jowialnym i dowcipnym przewodnikiem po świecie mniejszości Rusińskiej na Słowacji, w zasadzie już zasymilowanej, a skumulowanej właśnie w regionie Szarisza. Vico elektryzuje tożsamość swoich współziomków nie tylko za pomocą kreślonych karykatur. Monologuje również w miejscowych gospodach, organizuje szkolny zespół futbolowy, który co prawda – z powodu braku zainteresowania Rusinów karpaccich – musi zestawzić z pomocą chętnych i utalentowanych chłopców romskich.

Ginekolożka, wdowa Hrehovčáková, przedstawicielka zdziesiątkowanej społeczności żydowskiej, usiłuje przekazać pałeczkę tożsamości kulturowej przede wszystkim w rodzinie. Za pośrednictwem elementów tradycji i wiary przodków stara się ofiarować ją własnym dorosłym dzieciom. Przyciągającym uwagę bohaterem, który wraz z innymi znalazł się na wzgórze, jest silny Rom, Ignác Červeňák. Oglądamy go również w ciekawych scenach z życia osady. Szóstkę bohaterów dopełniają już tylko dwaj relatywnie mało wyraziści przedstawiciele młodej generacji: świeżo upieczony ojciec, sprzedawca paneli podłogowych, w wolnym czasie występujący w zespole folklorystycznym i student z nowobogackiej rodziny, grający w miejscowym zespole rockowym o znaczącej nazwie *Nuda*.

Strategia autorska wydaje się oczywista: synergia wielokulturowego i wielopokoleniowego spotkania wybranych Szariszan w wyjątkowym miejscu<sup>1</sup> (ze względu na jego położenie i historyczne konotacje) ma zro-

---

<sup>1</sup> Inscenizacja, do jakiej się tutaj odwołano, nie jest typowa dla dokumentu, nie ma bowiem nic wspólnego z zachowaniem spontanicznym. Mamy do czynienia z zaplanowanym działaniem protagonistów. Efekty ich pojawienia się są z góry wykalkulowane, a ich znaczenie w strukturze filmu – zaprogramowane dramaturgicznie. Ceną wniesienia do filmu tego „intelektualnego produktu”, jakim jest połączenie tych wszystkich osobowości i – *genius loci*, jest sztuczność całej sceny. Prawdopodobnie nie jest przypadkiem, że dramaturgiem tego filmu jest Jan Gogola młodszy, który w podobnej funkcji wystąpił w filmie Břetislava Rychlika *Kamieniołom Boży*. W tym czeskim filmie spotykają się na górze Czeši, Romowie i rockerzy, jako przedstawiciele regionu wokół miasta Most.



dział przesłanie, potwierdzające sens całego dokumentu. To przesłanie brzmi: Szarisz, jako jeden z charakterystycznych regionów Słowacji, miałby mimo postępującej globalizacji, unifikacji kulturowej, zachować i obronić jak najwięcej ze swych cech specyficznych, ponieważ one reprezentują prawdziwe wartości, w których obronie warto ponieść osobistą ofiarę. Jest nią na przykład ryzyko niezrozumienia i wyśmiania przesadnego entuzjazmu etnografa-amatora w jego wysiłkach na polu oświaty czy ogromne a często daremne wysiłki nieoficjalnego rzecznika Vica, który stara się obudzić drzemiącą świadomość narodową Rusinów. Albo męczące podróże pani Hrehovčákovéj, jej regularne osiemdziesięciokilometrowe pielgrzymki kolejowe z Prešova do Koszyc i z powrotem, by zdobyć mięso koszerne.

Oprócz znacznej sztuczności i teatralności pomysłu ze spotkaniem na wzgórzu, okazuje się, że obok strony formalnej bardzo problematyczna jest również treść całego konceptu. Odwołuje się ona do mitu, do którego twórcy nawiązali już w napisach czołówki filmu: „6 bohaterów na jednym końcu świata, na końcu globalnego świata. Karpaty Wschodnie są granicą między zachodnią i wschodnią Europą. Tutaj leży również region Szarisz“. Prawdę mówiąc, jest to trochę śmieszne, bo tak jak mamy kilka geograficznych centrów Europy (w różnych krajach; co najmniej po jednym znaleźlibyśmy na Słowacji i w Polsce), tak do bycia punktem granicznym między Wschodem i Zachodem również pretendują mieszkańcy wielu miejscowości.

Powróćmy jednak do *Innych światów*. I bądźmy sprawiedliwi – w siedemdziesięciminutowym dokumencie nie kontempluje się oczywiście tylko na wzgórzu. Marko Škop rejestruje i interpretuje twórczo życie codzienne Szariszan, posługując się środkami filmowymi, co prawda w sposób raz mniej, raz bardziej zwięzły. Opisuje miejsce oddalone o pół dnia drogi od stolicy, aby przynieść świadectwo o bogactwie tamtejszych kultur i ich wartościach. Pomimo tego, że jest to film z ustanowioną z góry tezą i przypomina nieco manifest w obronie zachowania rzekomych wartości, które globalizacja bezlitośnie niszczy – ukazuje również przekonujące, autentyczne obrazy życia, które nie służą tylko ilustracji tezy. Są to najciekawsze i najbardziej wartościowe fragmenty filmu.

## ***Inne światy* jako przykład rozwoju dyskursu na temat słowackiej tożsamości kulturowej**

Wyraźnie apologetyczna koncepcja dokumentu *Inne światy* jest więc oczywista, ale film z roku 2006 zawiera, nawet jeśli tylko przypadkowo lub skrycie, wiele istotnych oznak rozwoju kulturowego i zmian, które w ostatnich latach zaszły na Słowacji. Oto krótka rekapitulacja.

1. Przede wszystkim jest ów film, przez swą koncepcję złożonej czy wielokulturowej tożsamości Szarisza, ostatecznym rozliczeniem ze światem indoktrynowanym ideologicznie, podzielonym na Wschód i Zachód. Koncepcje polityki marksistowsko-leninowskiej wobec kwestii narodowych zastąpiły tutaj idee społeczeństwa obywatelskiego oraz wielokulturowości. Entuzjazm z powodu bogactwa kulturowego regionu jest uzasadniony i uprawniony. Nie możemy jednak zapominać, że przekonującą ideę „innych światów“ zbudowano na ruinach świata zanikającego. Właśnie tak – po kilkunastu latach od upadku komunizmu są to już tylko ruiny, próżna chwała. To owe ruiny są fundamentem jakichkolwiek nowych czy innych uniwersów. Twórcy filmu ich nie dostrzegają, nie wspominają nawet o nich. Prawdopodobnie naruszyłyby one iluzję na temat wartości „innych światów“. Cokolwiek nowego budujemy, robimy to na bazie przeszłości, choćby destrukcja poprzednich fundamentów była doskonała. Ale do niej nie doszło...
2. Prezentowana w filmie różnorodność kulturowa ma charakter jednoznacznie negatywnej reakcji na silne akcentowanie kwestii tożsamości narodowej od początku lat 90. Przesadny nacisk, położony na kwestię tożsamości, przyczynił się, poza innymi czynnikami, do uzyskania niezależności przez Słowację w 1993 roku w wyniku rozpadu Czechosłowacji. Wydawać by się mogło, że kiedy powstawał film, trzynaście lat po konstytucyjnej emancypacji i *de facto* po nasyceniu ambicji narodowych – problem tożsamości nie jest już sprawą naglącą, a jego znaczenie zwietrzało i nie ma już sensu wyszukiwanie argumentów na rzecz społeczeństwa obywatelskiego i wielokulturowego. Jest to jednak

u nas problem ciągle niezwykle żywy, zdolny do reinkarnacji, a tym samym nadal atrakcyjne może być spektrum alternatywnych tożsamości kulturowych.

3. Dokument *Inne światy* ukończono dwa lata po wstąpieniu Słowacji do Unii Europejskiej. Jego projekt i realizacja trwały dosyć długo i przebiegały w czasie, gdy integracja do struktur europejskich była wprawdzie jeszcze w trakcie przygotowań, ale decyzje w tej sprawie już zapadły. Dlatego też elementem koncepcji filmu jest jakiś rodzaj „eurozy“, są w nim obecne obawy, wątpliwości, sceptycyzm wobec implikacji, jakie niesie tworzenie ponadnarodowej wspólnoty. Obawy te wzmacniały oznaki już widocznej, albo co najmniej zapowiadanej przez media, unifikacji. Ten film z tego względu stał się rodzajem manifestu w obronie różnorodności, niezależności, zachowania specyfiki regionu. Propaguje on wielokulturowość w wersji własnej, „domowej“, różnorodność kulturową, by tak rzec, ze środków miejscowych, bez napływu imigrantów, jak to jest w bogatych krajach zachodnich. „Inwazja“ świata globalnego odbywa się w Szariszu zasadniczo tylko pośrednio, chyba najbardziej poprzez media elektroniczne. Tak więc na przykład pan Lazorík gorszy się przed ekranem telewizora nagimi scenami z *reality show*, na którą zakupiły licencje słowackie stacje komercyjne. Innym razem jest mu nie w smak tekst popowej piosenki miejscowych gimnazjalistów: „chcemy pić pepsi i być sexi”. Świat słowackich celebrytów, wykreowany według wzorów zachodnich, uderza z ekranu Fedora Vica, a relacja telewizyjna pod tytułem *Śmietanka*, inspirowane go do takiej oto parafrazy: na jarmarku szaryskim, z mikrofonem w ręku, nakręca ankietę do relacji *Kwaśne mleko*. Sceny z telenowel latynoskich, z inspirującymi obrazami wystawnych wnętrz, luksusowych kreacji i fryzur – zachwycają mieszkańców brudnych osad romskich. Wytęskniony świat „gadzio“ dociera do nich dzięki antenie satelitarnej umocowanej i na tej najuboższej chatce.
4. Najwyraźniejszym motywem filmu jest zatem konstrukcja własnych „innych światów“ jako przeciwieństwa „straszaków“ przed

globalizacją. Trzeba jednak przypomnieć, że osłabienia tożsamości narodowej czy tożsamości lokalnych nie można przypisać wyłącznie postępującej globalizacji. Nie byłoby to całkiem sprawiedliwe, ponieważ większość „prac“ w tym zakresie przeprowadzono przez ponad czterdzieści lat socjalizmu. Specyfika narodowa, kulturalna, regionalna zacierała się w wyniku erozji, jaka była nieodłączną częścią wszechogarniającej modernizacji powojennej. W naszych warunkach był to również wynik celowego działania ideologicznego, w którym wiele zjawisk kulturowych wyeliminowano w sposób zaprogramowany (na przykład te, które miały jakiś związek z kwestiami wiary i kościoła, ale nie wyłącznie).

5. Koncepcja wielokulturowego Szarisza w filmie Škopa jest samowystarczalna nie tylko w sensie własnych źródeł różnorodności (Słowacy, Rusini karpaccy, Romowie, Żydzi). Interesujący jest również fakt, że nie objawia się w tym filmie fenomen „sąsiedztwa“. W zamysłu reżysera Szarisz jest doskonale wyizolowanym, „śródlądowym“ fenomenem geograficzno-kulturowym. Nie ma w nim cienia jakiegokolwiek możliwej osmozy z sąsiadami. To właśnie wydaje się zaskakujące: centrum Szarisza, Prešov oddalony jest od polskiej Muszyny o jakieś sześćdziesiąt kilometrów, czyli „inne światy“ sąsiadują blisko z Polską. Nie wspomina się o tym sąsiedztwie w filmie, ale oczywiście jest to oznaką stanu faktycznego – obojętności Szariszan, a nie filmowca. Chociaż i negatywne zjawisko jest warte wspomnienia; nawet, jeśli coś nie istnieje, to faktycznie istnieje problem...

## Podsumowanie

Koncept „innych światów“ ma swe pozytywne i negatywne cechy. Jest ciekawą alternatywą dla sztywnej koncepcji tożsamości narodowej, budowanej przez władzę mečiarovską. Mogłoby się wydawać, że pomysły tego rodzaju to już przeszłość, ale tak nie jest, o czym poucza rozwój sytuacji na Węgrzech i pewne działania rządu Roberta Fico.

Niedociągnięcie filmu *Inne światy* widzę głównie w uproszczonym podejściu do będących w ciągłym rozwoju tendencji globalizacyjnych i unifikacji kulturowej. Słabość słowackiego poczucia tożsamości przejawia się w samej postawie autorskiej, która w istocie odrzuca samozachowawczo i *en block* bieżące trendy cywilizacyjne i kulturowe, bez szczegółowej analizy (tylko na podstawie krzykliwego wierzchołka góry lodowej, demonstrowanego w mediach).

Pojęcie „innych światów“ jest zatem czymś w rodzaju reakcji obronnej, wyrazem naszych narodowych kompleksów i lęków przed „wielkim światem“, który oczywiście może być zły i niesprawiedliwy... Film jest świadectwem niedostatku pewności siebie. Z jednej strony niemal manifestacyjnie odrzuca pojęcie tożsamości narodowej (ponieważ jego bohaterami nie są tylko Słowacy, ale i mniejszości narodowe), ale jednocześnie je sublimuje do spornego pojęcia mozaiki narodowej, etnicznej, tożsamości wielokulturowej, które mają być chronione za wszelką cenę przed globalizacją i unifikacją. Kultura, pewna poczucia własnej wartości, nie wymaga jednak takiej apologetyki. Autentyczna tożsamość generuje wystarczająco wiele „produktów“, które wytrzymają strumień bieżących trendów cywilizacyjnych.

Jana Dudková w studium *Film słowacki w erze transkulturalizmu* charakteryzuje okoliczności, w jakich Słowacja znalazła się po wstąpieniu do UE, w szerszym kontekście słowackiego kina (fabularnego i dokumentalnego). Autorka pisze: „To jest sytuacja coraz wyraźniejszego uświadomienia sobie ograniczeń pojęcia narodu, które z jednej strony dąży do podkreślenia wielości tożsamości, także etnicznych, a z drugiej strony pokazuje lęk przed zbliżającą się unifikacją. Szybkie tempo, w jakim postmodernizm, poststrukturalizm (a zaraz potem popularny język poprawności politycznej, wielokulturowości, strachu przed globalizacją) wstąpiły do słowackiego dyskursu politycznego i kultury, skutkowało tym, że większość wspomnianych trendów otarła się o Słowację późno i przede wszystkim bardzo powierzchownie. Kinematografia reagowała na swój sposób na te szybkie zmiany. Czasem z zamiarem przewartościowania czy nawet obalenia dominujących modeli narratywnych (Šulík, Fornayová), czasami z zamiarem ustalenia nowych warunków finansowania i dystrybucji filmów, respektując zaintereso-

wanie europejskiego rynku filmowego fenomenami transkulturalizmu, granic, mniejszości i historii alternatywnej (dokumentaliści Generacji 90 – Kerekes, Kirchhoff, Lehotský, Škop, Vojtek i inni)”<sup>2</sup>.

Film Škopa przedstawia właściwie pewien ciekawy paradoks. Ukazałem, myślę, że dość czytelnie, w jaki sposób obrona wielokulturowości Szarisza znalazła się w niewoli nieokreślonej i niewystarczająco uzasadnionej fobii przed globalizacją. Ale jednocześnie sam film, wykorzystując szanse zglobalizowanego świata kinematografii, jest udanym produktem jako fenomen transkulturalizmu. Oto niektóre dowody: dramaturgiem jest wybitny przedstawiciel średniego pokolenia czeskiego filmu dokumentalnego Jan Gogola młodszy, koproducentem filmu jest Telewizja Czeska (w niej odbył się premierowy pokaz). Tytuł dystrybuowany jest z powodzeniem za granicą i na wielu festiwalach.

Wreszcie, podobne atrybuty nie są jedynie właściwością *Innych światów* i ich autora. Sukcesy na tym polu odnoszą pozostali przedstawiciele tego pokolenia – Kerekes, Vojtek, Lehotský. Niezależnie od tematów lub przesłania, poruszających się w obszarach niedawno jeszcze dominującej wielokulturowości – w strategiach produkcyjnych już dochodzą do głosu znaczące cechy transkulturalizmu. Najwięcej ich dostrzeżemy u Kerekesa, nie tylko zdolnego producenta, który przy swoim ostatnim jak dotychczas megaprojekcie *Kucharze historii* (2008) współpracował z Austriakami, Czechami, Finami, ale który także, w obszarze tematycznym, opuścił terytorium Słowacji i kolekcję opowieści kucharzy wojennych nakręcił we Francji, na Węgrzech, w Rosji... Co prawda, można powątpiewać, czy transkulturowe osmozy – zwłaszcza w sferze produkcji i dystrybucji – są automatycznie zawsze korzystne dla dokumentu, jego poczucia misji w twórczej interpretacji rzeczywistości, tego – w czym żyjemy. Często bywa, że nie są. Ale to jest temat na odrębny artykuł.

---

<sup>2</sup> J. Dudková, *Slovenský film v ére transkulturality*, Občianske združenie Vlna, vydavateľstvo Drevo a srd, Bratislava 2011, s. 9-10.

## Bibliografia

- Branko P., *Slovenský dokumentárny a populárnovedný film – náčrt vývinu*, „Filmová revue” 1995, nr 4, s. 13-20.
- Branko P., *Slovenský dokumentárny film – Generácia '90*, „Film.sk” 2004, nr 2, s. 22-24.
- Dudková J., *Slovenský film v ére transkulturality*, Občianske združenie Vlna, vydavateľstvo Drewo a srd, Bratislava 2011.
- Hučko T., *Svojbytná slovenská dokumentárna krajina (z času na čas inšpirovaná susedmi)*, „Film a doba, Čtvrtletník pro filmovou a televizní kulturu” 2010, nr 1, s. 26-31.
- Kaňuch M., *1993: lepší začiatok*, „Kino-ikon, Časopis pre vedu o filme a pohyblivom obraze” 2008, nr 1, s. 83-90.
- Trančík D., Pašteka T., Urc R., Štecko L., *Hlasy slovenského dokumentárneho filmu*, „Kino-ikon, Časopis pre vedu o filme a pohyblivom obraze” 2008, nr 1, s. 115-133.







**Alicja Kisielewska**

Uniwersytet w Białymstoku

## **U PANA BOGA ZA PIECEM... PROWINCJA I PROWINCJONALIZM Z PUNKTU WIDZENIA „TUBYLCA”**

### **Abstract**

***In Heaven as It Is on Earth (U Pana Boga za piecem)... country and provincialism seen from the „native’s” point of view***

Text is an attempt to look, from the native’s point of view, at country’s picture as shown in film series by Jacek Bromski: *In Heaven as It Is on Earth (U Pana Boga za piecem)*, *God’s Little Garden (U Pana Boga w ogródku)* and *God’s Little Village (U Pana Boga za miedzą)*. A media image of the world presented there is a starting point for consideration of mythology of provincial paradise and its cultural determinants: symbolic borders and transgressions of various kinds: between polish identity and familiarity; between towniness and countryness; between provincialism and cosmopolitanism. One of the contexts taken into consideration in the article will be motif of provincialism becoming popular in Polish media.

**Słowa kluczowe:** prowincja, centrum, prowincjonalizm, media, mitologia

U Pana Boga za piecem, zgodnie z popularnym przysłowiem, jest bezpiecznie, ponieważ za piecem oznacza miejsce w kącie, gdzie bez potrzeby nikt nie zagląda i nie interesuje się tym, co się tam dzieje<sup>1</sup>. W tym kontekście bezpiecznie znaczy spokojnie, ale też leniwie i gnuśnie. Stwierdzenie: „u Pana Boga za piecem”, w którym pobrzmiewa Russoistyczny sentyment połączony z nutą ironicznego dystansu i lekkiej pobłażliwości, mogłoby stanowić definicję prowincji, stworzoną z perspektywy wielkomiejskiego centrum. Tak więc Jacek Bromski, który swój film o podlaskiej prowincji zatytułował *U Pana Boga za piecem* (1998), przywołał w ten sposób stereotypowe wyobrażenia na temat prowincji i toczącego się tam spokojnie, według powtarzalnych, tych samych od lat wzorów, życia. Reżyser w jednym z wywiadów tak mówił o motywach powstania *U Pana Boga za piecem*: „Czytając pamiętniki Marii Dąbrowskiej natknąłem się na refleksję dotyczącą jakiejś wizyty w małym miasteczku, jakiejś kolacji w towarzystwie lekarza, proboszcza i aptekarza: «Jakaż ta prowincja duchowo samowystarczalna, jak właściwie ona nas do niczego nie potrzebuje...». Pomyślałem sobie, że jeśli mamy gdzieś szukać jakichś wartości, o których w mieście dawno zapomnieliśmy, to właśnie w prowincjonalnym miasteczku na Białostoczczyźnie”<sup>2</sup>. Tak, podobno, narodził się pomysł na film o podlaskiej prowincji<sup>3</sup>. Wykreowany w *U Pana Boga za piecem* świat polskiej prowincji spodobał się widzom, więc powstały kolejne części filmowego cyklu Jacka Bromskiego: *U Pana Boga w ogródku* (2007), *U Pana Boga za miedzą* (2009). Akcja wszystkich trzech części komediowego cyklu dzieje się w Królowym Moście, wyobrażonym prowincjonalnym miasteczku na Białostoczczyźnie, położonym przy wschodniej granicy Polski, czyli z perspektywy stolicy „gdzieś na końcu świata”, stanowiącym więc esencję tradycyjnie rozumianej prowincji. W *U Pana Boga za piecem* i kolejnych filmach cyklu możemy zobaczyć podlaską prowincję

---

1 Przysłowie dokładnie brzmi: „Bezpiecznie, jak u Pana Boga za piecem”.

2 *U Pana Boga za piecem*, [www.culture.pl](http://www.culture.pl) (dostęp: 2.04.2012).

3 Większość ról w komedii Bromskiego *U Pana Boga za piecem* zagraли aktorzy Białostockiego Teatru Lalek. Wcieliłi się oni w filmowe postacie z macierzystego regionu. Zdjęcia kręcono na Podlasiu, między innymi w Supraślu, Tykocinie, Sokółce.

jako fascynujące, wręcz magiczne miejsce, które tworzy przyroda, ale też jako osobliwy świat istniejący na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim, zaludniony wykreowanymi przez reżysera „tubylcami”.

Prowincja i prowincjonalizm w dyskursie naukowym stanowią temat wciąż marginalny. Zazwyczaj pojawia się on jako kontekst, tło lub punkt wyjścia do innych badań i może być ujmowany z różnych perspektyw badawczych. Dzisiaj prowincja jest zjawiskiem złożonym. Nie można jej rozumieć jedynie w kategoriach opozycji centrum-peryferie, jak i ograniczyć do stanu ducha<sup>4</sup>. W kulturze ponowoczesnej wskutek procesów fragmentaryzacji i związanego z nią zróżnicowania następuje rozmywanie się wyrazistości centrum i peryferii, a tym samym tożsamość centrum jako ośrodka nadawania znaczeń różnym aspektom rzeczywistości uległa osłabieniu. W związku z tym nie można już dłużej opisywać specyfiki prowincji w kategoriach istniejących modeli centrum-peryferie, nawet tych, które mogłyby stanowić wyjaśnienie zjawiska mnogich centrów i peryferii<sup>5</sup>. Zastanawiając się dzisiaj nad prowincją należy uwzględnić perspektywę globalizującego się świata i związane z nim transnarodowe procesy, w których znaczącą rolę odgrywają elektroniczne media. Jednym z nich jest niewątpliwie telewizja będąca wciąż najpopularniejszym medium masowym: prowincjonalnym (telewizja lokalna), a zarazem globalnym (telewizja satelitarna), ale także, w coraz większym stopniu komputer z dostępem do sieci niwelującej podziały na kulturowe centra i peryferie. Media umożliwiają przepływ różnych form kulturowych zakorzenionych w lokalnych praktykach kulturowych, dokonujący się w perspektywie globalnej dynamiki krążenia ludzi i ich wytworów. W kulturze globalnych przepływów, między innymi dzięki elektronicznym mediom, peryferia stają się elementem powszechnej świadomości. A oddalenie, izolacja, zacofanie – do niedawna utożsamiane z prowincją i negatywnie waloryzowane – dzisiaj już nie definiują prowincji.

---

<sup>4</sup> M. Kuropatwa, *Zabobon, nuda czy zbawienie. Prowincja i prowincjonalizm w polskim filmie fabularnym*, [w:] G. Pełczyński i R. Vorbich (red.), *Obrazy kultury*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 161.

<sup>5</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 51.

Temat prowincji w kinie polskim nie był szczególnie często wykorzystywany. Wprawdzie akcja wielu polskich filmów rozgrywa się w scenerii wiejskiej, na przykład *Samych swoich* (1967) w reżyserii Sylwestra Chęcińskiego, *Żywota Mateusza* (1967) w reżyserii Witolda Leszczyńskiego, *Słońce wschodzi raz na dzień* (1967) w reżyserii Henryka Kluby, *Awansu* (1974) w reżyserii Janusza Zaorskiego, *Konopielki* (1981) w reżyserii Witolda Leszczyńskiego, *Siekierzady* (1985) w reżyserii Witolda Leszczyńskiego lub małomiasteczkowej: *Romansu prowincjonalnego* (1976) w reżyserii Krzysztofa Wierzbiańskiego, *Karate po polsku* (1983) w reżyserii Wojciecha Wójcika, *Diabły, Diabły* (19910) w reżyserii Doroty Kędzierzawskiej, *Yesterday* (1984) w reżyserii Radosława Piwowarskiego, *Duże zwierzę* (2000) w reżyserii Jerzego Stuhra, ale prowincja jest w nich jedynie tłem dziejących się wydarzeń. Wyjątkowym twórcą, który od wielu lat zajmuje się problematyką prowincji, jest Andrzej Barański uważany za piewę prowincjonalnych światów w filmach: *Niech cię odleci mara* (1982), *Kobieta z prowincji* (1984), *Kramarz* (1990), *Nad rzeką, której nie ma* (1991), *Dwa księżycy* (1993), *Księstwo* (2011). Zainteresowanie prowincją w kinie polskim i telewizji nasiliło się od lat 90. XX wieku. Można tutaj wymienić całą grupę seriali, takich jak: *M jak miłość*, *Plebania*, *Złotopolscy*, *Ranczo*, *Ojciec Mateusz*, których akcja, w dużej części, dzieje się na wsi lub małym miasteczku. Dzięki swego rodzaju modzie na prowincję w polskich mediach peryferie zaistniały w powszechnej świadomości w nowej roli. Prowincja wcześniej przedstawiana w polskich filmach i serialach kojarzyła się z oddaleniem od centrum, izolacją, marazmem, zaściankowością, dzisiaj, coraz częściej jest pokazywana jako marzenie mieszczaucha.

W literaturze przedmiotu popularny jest wątek metaforycznego „czytania” prowincji w filmie polskim. Autorem wykorzystującym ten sposób opisu obrazów szlacheckich dworów i małych miasteczek przedstawianych w filmach jest Piotr Lis. Szczególnie często wykorzystywana jest przez filmoznawców metafora Arkadii, wyrażająca nostalgię twórcy za światem utraconym, ale pojawiają się też inne, na przykład jaskini Platona pozwalająca na docieranie do obrazów rzeczywistości czy świata w kropli wody<sup>6</sup>. Można też „czytać” prowincję

<sup>6</sup> P. Lis, *Prowincja i metropolia w polskim filmie współczesnym*, „Studia Filmoznawcze” 1989, nr 8.

przy pomocy zupełnie innych metafor, na przykład nudy, zabobonu czy zbawienia<sup>7</sup>.

W mojej własnej perspektywie badawczej prowincja jest rozumiana jako obszar, gdzie lokalne wartości, hierarchie oraz języki ścierają się z wartościami, kanonami estetycznymi i moralnymi oraz kodami kulturowymi pochodzącymi z różnych źródeł. Mamy dzisiaj bowiem do czynienia z niezwykle komplikującą się w warunkach globalizacji rzeczywistością społeczno-kulturową. Wpływ na proces wytwarzania lokalności wywierają obecnie, jak twierdzi Ajun Appadurai, trzy czynniki: państwo narodowe, krążące i ustawicznie zmieniające się diaspory oraz media elektroniczne<sup>8</sup>. Szczególną egzemplifikacją tego procesu może być wielokulturowy region Podlasia jako specyficzne miejsce usytuowane na wschodnich krańcach Polski, tuż przy wschodniej granicy Unii Europejskiej. Pojawia się tutaj pytanie, czym jest dzisiaj prowincja? Aby próbować na nie odpowiedzieć, warto przywołać opinię Appaduraia, który pisał o zjawisku antropologicznej kreacji rzeczywistości – „tubylcy europejskiej antropologii – zdaniem autora – są wytworem antropologicznej imaginacji, konstruktem, który w rzeczywistości w takiej postaci nie istniał i nie istnieje”<sup>9</sup>. Analogicznie można tę uwagę odnieść do filmu, który stanowi rodzaj kreacji rzeczywistości, a filmowi „tubylcy” są wytworem artystycznej imaginacji, która może mieć wymowę antropologiczną. Przedmiotem mojego zainteresowania jest więc prowincja jako kreacja artystyczna.

W niniejszym artykule postaram się zrekonstruować wyobrażony świat podlaskiej prowincji przedstawiony w cyklu filmowym: *U Pana Boga za piecem*, *U Pana Boga w ogródku*, *U Pana Boga za miedzą*. Przyjmuję tutaj antropologiczną perspektywę pozwalającą traktować film jako opis kulturowy tworzony językiem artystyczno-mitycznym. Chcę pokazać prowincję przedstawioną w filmach Bromskiego jako miejsce podlegające procesowi filmowej kreacji, której efektem jest lokalność wytworzona, składająca się z różnych elementów: ze skrawków dawnych kulturowych mitów, wyobrażeń medialnych funkcjonujących w świadomości zbiorowej, cytatów z historii kina i szerzej z kultury wi-

<sup>7</sup> M. Kuropatwa, *Zabobon...*, s. 164.

<sup>8</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność...*, s. 292.

<sup>9</sup> Tamże, s. XXV-XXVII.

zualnej. W swoich analizach posłużę się metaforą „tubylca”, podwójnie tutaj rozumianą. Po pierwsze filmowa prowincja będzie postrzegana z punktu widzenia „tubylca”, którym w przypadku *U Pana Boga za piecem* jest badacz. Sytuacja ta pozwala mu zadać pytania dotyczące miejsca, z którego pochodzi. Po drugie, jak zakładam, „tubylcami” są też główni bohaterowie filmu, pokazani jako „uwięzieni” w przestrzeni, zamknięci w miejscu, które przypomina rezerwat mieszkańcy filmowego Królowego Mostu.

Z filmu Jacka Bromskiego niewiele dowiadujemy się na temat prowincji jako takiej, natomiast może on być interesujący jako tekst kultury obrazujący jej medialne wyobrażenie. Prowincja w filmie *U Pana Boga za piecem* stanowi kreację miejsca pokazującą różnego rodzaju styki kultur i mediów. Filmowy Królowy Most, gdzie rozgrywa się akcja filmu, przypomina fikcyjną wioskę Macondo z powieści *Sto lat samotności* kolumbijskiego pisarza Gabriela Garcii Márqueza, będącą magicznym miejscem, gdzie zdarzenia fantastyczne są częścią życia codziennego mieszkańców. Podobnie jest w Królowym Moście, gdzie ludzie wierzą, na przykład, w niezwykle moce „szeptuchy”. Królowy Most przypomina także filmowe Rimini – rodzinne miasteczko Federico Felliniego, który jego nostalgiczny portret pokazał w *Amarcordzie* jako świat pełen dziwaków, szaleńców, ale też ludzi, którzy marzą o tym, aby się z niego wyrwać. Królowy Most to po części także Taplary z *Konopielki* Edwarda Redlińskiego i jej filmowej wersji w reżyserii Witolda Leszczyńskiego – świat „tutejszych” – ludzi zacofanych, wierzących w zabobony, odciętych od świata. Świat Królowego Mostu może się kojarzyć także z kulturami prymitywnymi badanymi, między innymi przez Bronisława Malinowskiego, na przykład z osławionymi Wyspami Trobrianda. Tak różne, występujące w filmie przywołania, odniesienia czy wręcz cytaty z innych dzieł wpisują się w charakterystyczne dla kultury ponowoczesnej zjawisko globalizacji różnorodności i związanej z nią fragmentacji, które powodują, że rynek kultury staje się swoistym handlem wielokulturowością<sup>10</sup>. Jednak w mediach najczęściej mamy do czynienia

---

<sup>10</sup> Por.: K. Krzysztofek, *Telewizja: aktor czy ofiara globalizacji*, [w:] *Globalizacja mediów elektronicznych a rynki narodowe i lokalne*. Sesja naukowa, Kraków 2000.

z, jak to nazywa Stanley Fish, „multikulturalizmem butikowym”, najlepiej sprzedaje się bowiem wielokulturowość jako egzotyka<sup>11</sup>.

Zakładam, że filmowy Królowy Most stanowi utowarowione wyobrażenie na temat prowincji i prowincjonalizmu, odpowiadające spojrzeniu turysty zauroczonego pięknem podlaskiej przyrody a także swoistą egzotyką miejsca, będące wizją prowincjonalnego raj. Spróbuję się tutaj zastanowić nad pokazanym w *U Pana Boga za piecem* „obrazoświatem”, który będzie punktem wyjścia do refleksji nad mitologią filmowego prowincjonalnego raj i jego kulturowymi uwarunkowaniami. Przedstawiona w filmie *U Pana Boga za piecem* białostocka prowincja stanowi miejsce, które charakteryzuje nostalgiczno-sielankowy krajobraz, zaśpiewna, kresowa mowa jej mieszkańców i humorystycznie potraktowani bohaterowie, którzy bronią się przed atrakcjami zewnętrznego świata, takimi jak na przykład supermarkety. Jedna z pierwszych scen *U Pana Boga za piecem* dzieje się na granicy polsko-białoruskiej w autobusie, którym jadą do Polski „handlowi” turyści zza wschodniej granicy. Autobus może być uznany za przestrzeń transgresji i styku kultur, ponieważ wszystko to, co się dzieje w jego wnętrzu, na przykład wymuszanie na jadących do Polski turystach haraczu przez ich ziomekó czy łapówki wręczane celnikom stanowi zewnętrzny świat, który przenika się z „tutejszym”, w którym przybysze wkrótce się znajdą. Scenę tę możemy potraktować jako element symbolicznego zakreślania granic filmowego świata, czyli Królowego Mostu, stanowiącego zamkniętą, odseparowaną od świata enklawę. Do miasteczka prowadzi jedna droga, którą przybywają Inni – Obcy. Przybywają autobusem lub prywatnymi samochodami i na rogatkach miasteczka poddawani są swego rodzaju rytuałowi przejścia, czyli radarowej kontroli prędkości. Ów próg graniczny i związana z nim liminalność ma wydźwięk humorystyczny, ponieważ urządzenie do pomiaru prędkości, którym posługują się miejscowi policjanci jest niesprawne.

Filmowy świat przedstawiony jest zamknięty przestrzennie, ale też mentalnie, podobnie jak w kulturach tradycyjnych, na przykład w chłopskiej kulturze ludowej, której elementy są do dzisiaj żywe

---

<sup>11</sup> W. J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008, s. 69.

na Białostocczyźnie. Bohaterowie dzielą się na „swoich” i „obcych”. „Wyobrażony świat społeczny”<sup>12</sup> Królowego Mostu to świat skończony, w którym życie toczy się spokojnie według tych samych od lat powtarzanych rytuałów. Zaludniają go zwyczajni mieszkańcy – banalni, nieco śmieszni w swoich powtarzalnych gestach i zachowaniach. Są też w nim osoby wyjątkowe. Najważniejszą z nich jest katolicki ksiądz proboszcz, sprawujący rząd dusz w Królowym Moście – przy pomocy Najświętszej Pani, której regularnie opowiada o wydarzeniach w parafii i radzi się Jej w trudnych sprawach. Porządku w miasteczku pilnuje komendant policji wspólnie z burmistrzem, który nawet w czasie urzędowania pisze wiersze sławiące uroki podlaskiej przyrody. A problemy zdrowotne i uczuciowe mieszkańców pomaga rozwiązywać miejscowa Babka, inaczej zwana szeptuchą. Przestrzeń rutyny i przewidywalności życia w Królowym Moście czasami zakłócają nieoczekiwane wydarzenia. Jednym z nich jest przyjazd „z za wielkiej wody” w białym kabrioletcie Amerykanina, którym okazał się Staś Niemotko, wracający w rodzinne strony po dwudziestu latach emigracji.

Twórcy filmowego cyklu o Podlasiu proponują widzom, w komediowej konwencji, symboliczne zagłębienie się w utraconej krainie dawnej homogeniczności, stanowiącej wizję prowincjonalnego raju. Spróbujmy go zdekonstruować przyglądając się społeczno-medialnym technikom wytwarzania „tubylców” i lokalności<sup>13</sup>, polegającym na konstruowaniu granic symbolicznych i ich przekraczaniu – transgresji: między polskością a swojskością; między miejskością a wiejskością; między prowincjonalizmem a kosmopolityzmem.

Analizę kulturowego styku: polskość – swojskość można zacząć od zacytowania prośby księdza proboszcza do Przenajświętszej Pani, mogącej być tutaj swego rodzaju mottem: „Żeby było tak, jak jest to znaczy po staremu”<sup>14</sup>. W cyklu Bromskiego polskość nie jest szczególnie eksponowana, ważniejsza, podobnie jak w kulturze tradycyjnej, jest swojskość. W związku z tym reżyser *U Pana Boga za piecem* pokazuje nieśpieszny rytm życia w Królowym Moście, regulowany, jak w kulturze ludowej, biciem dzwonu kościelnego, niedzielnymi nabożeństwami,

12 A. Appadurai, *Nowoczesność...*, s. XXV-XXVII.

13 Tamże, s. 265-268.

14 Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *U Pana Boga za piecem*.



posiłkami spożywanymi w gronie rodziny, śniadaniem, które żony podają swoim mężom, czwartkowymi próbami chóru kościelnego. Kreacji lokalności służą także filmowe rytuały swojskości, takie jak, na przykład produkcja bimbrowa w lesie stanowiąca rodzaj tolerowanej na polskiej prowincji praktyki społecznej, a także polszczyzna stylizowana na kresową gwara: „Ot, ciekawostka jaka: ludzie jak grzeszo, to powolutku, dokładnie, rozsmakowują się w tym grzechu, a jak pokutę odprowadzają, to zawsze byle jak i po łebkach”<sup>15</sup>. Polszczyzna, którą mówią bohaterowie filmu charakteryzuje miejsce, gdzie mówi się: „dzień czasu” i „bułka chleba”. Swojskość tworzą też obyczaje kulinarne i tradycyjne potrawy, takie jak kapuśniak na wędzonce, swojskie wędliny, których zalety są w filmie sławione.

Filmowa prowincja to także styk innego rodzaju: miasta i wsi, na którym przenika się miejski i wiejski styl życia. Symptomatyczne mogą być tutaj pokazane w filmie wyobrażone wiejskie rytuały, takie jak: ksiądz jeżdżący rowerem po polach, nad którymi górują wieże kościoła i kopuły cerkwi, szukanie przez proboszcza zniesionych przez kurę jajek, praca księdza w pasiece i sadzenie pomidorów, ale także deptanie nogami przez komisarza policji kapusty kiszzonej w beczce, co ewidentnie zaczerpnięto z tradycyjnej kultury ludowej, modlitwy księdza proboszcza, ale też innych mieszkańców Królowego Mostu, na przykład komendanta policji do Najświętszej Pani w przydrożnej wiejskiej kapliczce, ludowe wierzenia w moce nadprzyrodzone szeptuchy, którą się wzywa w sytuacjach beznadziejnych. Współistnieją z nimi rytuały, które uważamy za miejskie, takie jak mierzenie przez policjantów prędkości samochodów wjeżdżających do Królowego Mostu, handel na bazarze, gdzie spotykają się Polacy, Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini.

W wyobrażonej społeczności Królowego Mostu istotną rolę odgrywa także opozycja prowincjonalizm – kosmopolityzm wiążąca się szczególnie z rolą obcych, których przybycie zakłóca spokojne życie mieszkańców tego zakątka Podlasia. Tutaj twórcy filmu stosują rozwiązanie charakterystyczne dla kultury tradycyjnej, w której nie ma miejsca dla obcych, którzy nie chcą lub nie mogą się stać swoimi, a jeśli już to tylko przejściowo. W filmach Bromskiego obcy często stawał się

---

<sup>15</sup> Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu.

swoim, jak Marusia – Rosjanka, która tutaj wyszła za mąż i została, Bocian – nawrócony gangster czy Marian – nowy policjant, który w Królowym Moście znalazł miłość i szczęście. Czasem obcy zniknął, wygnany przez miejscową społeczność, która w ten sposób broniła się przed zburzeniem swojego świata, na przykład bandyta Gruzin lub biznesman z Włoch pragnący zbudować w Królowym Moście supermarket. W trzeciej części filmowego cyklu, do Królowego Mostu przybywa Marina, atrakcyjna i samotna instruktorka, która ma szkolić miejscową policję w obsłudze komputera, ale i ona ulega urokowi swojskiej prowincjonalności i w finale staje się częścią społeczności Królowego Mostu. Pojawienie się obcych w tradycyjnej społeczności Królowego Mostu wiąże się także ze współczesnymi cywilizacyjnymi plagami, takimi jak mafia i supermarkety, ale też z modnymi nowinkami technicznymi, jak na przykład – „pagery”, które w Królowym Moście są wykorzystywane przez księdza sprawdzającego w ten sposób, czy zadane w czasie spowiedzi modlitwy są odmawiane.

Inny wymiar styku, tym razem kultur i mediów, zauważalnego w wyidealizowanym obrazie polskiej prowincji w cyklu Bromskiego wiąże się z zapożyczeniami i cytatami z różnych dzieł filmowych, literackich, plastycznych. Przykładem może być scena, gdy stary ogniomistrz, który jest figurą niemal wprost przeniesioną z *Amarcordu* Felliniego, wchodzi na wieżę przeciwpożarową i nie chce z niej zejść. Jedynie Struzikowa – miejscowa piękność o wydatnym biuście jest w stanie sprowadzić go na dół. Podobnie rodem z filmów Felliniego są dwie zakonnice, które na rowerze typu tandem przemierzają bajecznie sielskie okolice Królowego Mostu. Innym przykładem medialnych cytatów może być scena, w której ksiądz proboszcz szuka jajka zniesionego przez kurę Wasylisę wprost przeniesioną z *Konopielki* Redlińskiego lub z filmu Witolda Leszczyńskiego. Zdjęcia podlaskich pejzaży wywołują skojarzenia z fotografiami Wiktora Wołkowa lub obrazami Leona Tarasewicza. Jedną z końcowych scen *U Pana Boga za miedzą* przypomina finałowy pojedynek z westernu *W samo południe*.

Prowincjonalny raj, czyli filmowy Królowy Most, zaludniają „podlascy dzicy” – śmieszni, ale dobrotliwi, więc nieszkodliwi. Istotnym elementem budulcowym owego świata są odwołania do tradycyjnej ludowej podlaskiej kultury, która już nie istnieje, w której panowała harmonia dawnego świata, a jej wyrazem może być model domu i ży-

cia rodzinnego. Żyjący w Królowym Moście ludzie są dobrzy, a źli się nawracają, jak w literaturze moralistycznej. Fotografowana prowincjonalna rzeczywistość opiera się na codzienności: monotonnej, banalnej stanowiącej oazę „normalności” i swojskości. Istotnym elementem owego raju jest poczucie tożsamości ludzi, wynikające z identyfikacji z miejscem i bezpośrednich kontaktów z innymi mieszkańcami. Bardzo wyraźnie jest tutaj przeciwstawiony porządek prowincji – chaosowi centrum. Bohaterem filmu jest podlaska mała ojczyzna na polsko-białorusko-litewskim pograniczu, stanowiąca punkt odniesienia dla filmowej kreacji miejsca, w którym panują szczególne wartości: tradycyjne, konserwatywne, współtworzące mityczny obraz harmonii takiego świata. Tak więc „egzotyka” obrazu prowincji w filmach Bromskiego stanowi kreację, która więcej mówi o centrum niż o prowincji.

Podsumowując. W *U Pana Boga za piecem* reżyser wykreował podlaski butikowy multikulturalizm. Idylliczno-egzotyczny obraz podlaskiej prowincji w filmach Jacka Bromskiego tworzą elementy mitu utraconej Arkadii, w którym idylliczny obraz prowincji zredukowany jest do natury, za którą się tęskni. Nostalgicznie pokazana w filmie prowincja stanowi obszar bezpieczny, oswojony, w którym człowiek współegzystuje z naturą, można tutaj zauważyć nawet pewną bańkowość. A wykreowana w filmie prowincjonalna egzotyka, wiążąca się z multikulturalizmem regionu, ogranicza się do różnego rodzaju medialnych cytatów, związanych ze stereotypowymi wyobrażeniami na temat „swoich” i „obcych”.

Czy filmowy Królowy Most Bromskiego może uchodzić za skończony portret prowincjonalnego świata, za archetyp polskiej prowincji? Z pewnością nie. W polskim kinie trudno byłoby znaleźć tak czytelny wzór, jak Rimini w filmie Felliniego. Warto jednak tutaj zauważyć, że w filmie Bromskiego będącym popularną komedią, adresowaną „do każdego”<sup>16</sup>, możemy zobaczyć, z jakich elementów i w jaki sposób kreujemy dzisiaj wyobrażenia polskiej prowincji, a także, jakie one są. Widzowie mogą się też pośmiać z różnych stereotypów dotyczących prowincjonalnych światów.

---

<sup>16</sup> Warto zauważyć, że film Bromskiego ponad 20 razy był pokazywany w telewizji i zgromadził około 6 mln widzów.

Z punktu widzenia „tubylca” podlaska prowincja ma wielowymiarowy charakter, który wynika z procesu ścierania się ze sobą różnych dyskursów: peryferii, centrów, migracji, mediów tworzących jej kulturową tożsamość. Pojęcie prowincjonalizm do dzisiaj budzi pejoratywne skojarzenia. Prowincjonalizm oznacza, na ogół, negatywne cechy przypisywane mieszkańcom prowincji, czyli terenów oddalonych od centrum, uważanych za opóźnione w rozwoju cywilizacyjnym, takie jak zaściankowość, parafiańszczyzna. Ale w kontekście procesów globalizacyjnych i glocalizacyjnych uczestnictwo w społeczeństwie opartym na stałej wymianie i komunikacji powoduje, że prowincjonalizm staje się wartością, a prowincjonalność wiąże się z propagowaniem odmiennych od wielkomiejskich stylów życia i związanych z nimi wartości. Warto także zwrócić uwagę na nową rolę prowincji w kulturze masowej. Oddalenie, izolacja, tradycjonalizm stają się jej atutami i atrakcyjną alternatywą dla centrum czy raczej centrów.

Reasumując: filmowe miasteczko Królowy Most, w którym toczy się akcja cyklu komedii Jacka Bromskiego to świat zmitologizowany, będący wyrazem tęsknoty widzów za światem trwałych wartości, a zarazem stanowiący świadectwo mody na prowincjonalizm w polskich mediach.

## Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Burszta W. J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2008.
- Krzysztofek K., *Telewizja: aktor czy ofiara globalizacji*, [w:] *Globalizacja mediów elektronicznych a rynki narodowe i lokalne*. Sesja naukowa, Kraków 2000.
- Kuropatwa M., *Zabobon, nuda czy zbawienie. Prowincja i prowincjonalizm w polskim filmie fabularnym*, [w:] G. Pełczyński, R. Vorbich (red.), *Obrazy kultur*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007.
- Lis P., *Prowincja i metropolia w polskim filmie współczesnym*, „Studia Filmoznawcze” 1989, nr 8.

■  
**Nicole Dołowy-Rybińska**

Polska Akademia Nauk

## **CZY MNIEJSZOŚCI MUSZĄ BYĆ PROWINCJONALNE? MEDIA MNIEJSZOŚCI JĘZYKOWYCH W GLOBALNYM ŚWIECIE**

### **Abstract**

#### **Do minorities have to be provincial? Minority media on in the global world**

Despite the ethnic movements which took place in the second half of the XX century in Europe, the general perception of minorities is still based on XIX century romantic and folkloristic visions of autochthonic cultures. These groups are perceived as rural, conservative and immobile relics of another (archaic) culture. What is interesting is that this image of minorities is sustained both by the dominant (state) culture and by the minority group itself. The problem is that the young generation (within a minority group) does not want to identify itself with this kind of image. They are normal youngsters who wear the same clothes, listen to the same music and having similar problems as their peers all around the world. That is why the role of the minority media is very important today. They are creating the minority 'imagined community', promoting the minority language and – *last but not least* – changing the stereotypical image of the minority. The older forms of electronic media (such as Radio and Television) are expensive therefore financially difficult to use in the promotion of a modern vision of minority cultures. This role has now been taken up

by internet users who can themselves create any kind of web sites and any types and forms of communication. Today minorities are a part of the global village. At the same time they are defending, for the future, their own cultures and customs.

**Słowa kluczowe:** media mniejszości, mniejszości autochtoniczne, prowincjonalizm, folkloryzacja, wizerunek kultury

W XIX wieku termin „prowincjonalizm” równoznaczny był z tym, co dziś określa się mianem „regionalizmu”, charakterystycznego dla danej okolicy (prowincji) nacechowania języka. Mniejszości językowe stanowią więc najlepszy przykład grupy prowincjonalnej: posługującej się językiem, który różni się w sposób nieznaczny od języka ogólnopanstwowego, standardowego (w tej kategorii znaleźć można grupy posługujące się językami regionalnymi, do których w Polsce zalicza się Kaszubów; w Europie takimi językami są na przykład retoromański<sup>1</sup> czy dolnoniemiecki) lub jest od niego całkowicie odmienny (autochtoniczne mniejszości etniczne lub narodowe posługujące się językami, które nigdzie indziej nie są używane; w Polsce takim językiem będzie na przykład łemkowski, do przykładów europejskich zaliczyć można między innymi bretoński, walijski, łużycki, fryzyjski...). Jednak obecnie termin „prowincjonalizm” nie jest używany w powyższym znaczeniu. Wyraz ten został obciążony wyraźnie pejoratywnym wydźwiękiem. Prowincjonalny to dziś raczej zaściankowy, opóźniony w rozwoju cywilizacyjnym czy kulturalnym. W takim znaczeniu terminu „prowincjonalny” używa się również w odniesieniu do autochtonicznych mniejszości.

Taki sposób myślenia o mniejszościach nie wynika wyłącznie z faktu, że zamieszkują one tereny znajdujące się „na prowincji”, oddalone od centrum, zazwyczaj nawet takie, które w sposób fizyczny od reszty państwa są oddzielone: górami (Walijczycy), rzekami (Łużycanie), znajdują się nad morzem (Kaszubi, Bretończycy) czy wręcz na wyspie

---

<sup>1</sup> Posiadający jednak w Szwajcarii status języka urzędowego.

(Korsykanie)<sup>2</sup>. Na takie myślenie o mniejszości największy wpływ miała XIX-wieczna, romantyczna wizja mniejszości, ukazująca je jako ludy pierwotne, prawdziwe, nieoswojone i nieucywilizowane. W nich romantycy doszukiwali się autentyczności, której w industrializującym się świecie zaczynało brakować. Wizerunek, który przyległ do mniejszości, nie był jedynie zasługą spojrzenia z zewnątrz. Wynikał również z samego charakteru tych grup: w większości przypadków były to ludy wiejskie, proste, zajmujące się rolnictwem, rybołówstwem, hodowlą zwierząt, przywiązane do tradycji, kultywujące swoje własne święta i zwyczaje. Oprócz nielicznych przypadków wykształcenia się elity intelektualnej w czasach reformacji (Łużyce) bądź wcześniej (Walia), języki mniejszościowe zyskiwały postać pisaną w XIX lub nawet XX wieku, wtedy też powstawała mniejszościowa literatura, a przede wszystkim oddolna refleksja nad własną sytuacją.

Autochtoniczne mniejszości to w potocznym wyobrażeniu grupy oralne, których kultura oparta jest na odwiecznych zwyczajach. Przedstawiciele mniejszości obowiązkowo przedstawiani są ubrani w tradycyjne stroje, uprawiający ziemię, żyjący w swoich małych wioskach, z pieśnią na ustach i prymitywnymi narzędziami w rękach. Istotne, że wizerunek ten jest upowszechniany zarówno przez media ogólnopłańskie<sup>3</sup>, jak i przez przedstawicieli mniejszości, którzy w ten sposób chcą wypromować swój region turystycznie<sup>4</sup> czy po prostu pokazać, że mniejszość wciąż istnieje, że nie uległa asymilacji z kulturą państwową. Mniejszości ukazywane są więc jako relikty przeszłości, jako żywy skansen. To z kolei powoduje, że młodsze pokolenia:

2 Ukształtowanie terenu i naturalne bariery sprzyjają zachowaniu odrębności kulturowej i językowej, stanowią bowiem rodzaj naturalnej granicy etnicznej. Badania dowiodły jednak, że istnienie takich naturalnych barier nie ma decydującego wpływu na zachowanie odrębności kulturowej. Por.: F. Barth, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 348-349.

3 Wystarczy obejrzeć w TVP programy, w których mowa o mniejszościach. Zazwyczaj są pokazywane występy zespołów folklorystycznych, prości ludzie i tradycyjne zwyczaje.

4 E. Nowicka, *Etniczność na sprzedaż i/lub etniczność domowa*, [w:] L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 295-296.

ludzie wychowani w zglobalizowanym otoczeniu, żyjący identycznym, bo zapośredniczonym medialnie przez radio, telewizję, a zwłaszcza Internet, świecie; znający języki obce w lepszym stopniu niż język przodków; identyfikujący się z idolami młodzieży takimi, jak Hannah Montana nie zaś z postaciami z legend i podań; ubierający się w H&M, a nie w stroje zespołów folklorystycznych; słuchający rocka, hip-hopu czy rapu, zamiast muzyki ludowej – nie chcą bądź nie potrafią z kulturą etniczną się identyfikować, gdyż identyfikacja taka wiąże się w ich oczach jednoznacznie z „prowincjonalizmem”. Oni zaś w niczym nie różnią się od rówieśników mieszkających w innych częściach kraju, kontynentu, świata.

W tym miejscu pojawia się więc nieuchronnie pytanie: jak dziś, w globalnym, kosmopolitycznym świecie można być innym, można należeć do mniejszości i się z nią identyfikować? W tekście tym nie zamierzam, oczywiście, udzielić na to pytanie odpowiedzi. Celem tego artykułu jest wskazanie na rolę mediów mniejszości językowych, na to do jakiego stopnia wizja kultury, którą przekazują, może wpłynąć na wizerunek danej mniejszości, a tym samym na chęć utożsamiania się z nimi młodych ludzi. Pokażę na przykładach kilku językowych mniejszości Europy, jakie typy mediów mniejszości istnieją dziś na starym kontynencie, na ile wypełniają one swoją misję, z jakimi dylematami funkcjonowanie tych mediów jest związane. Zastanowię się, czy zadaniem mediów mniejszości jest podtrzymywanie pewnego utartego wizerunku danej grupy, czy też tworzenie nowego, odpowiadającego potrzebom i oczekiwaniom przedstawicieli tych kultur oraz na ile ten nowy wizerunek jest tworzony przez sam fakt istnienia nowych mediów w językach mniejszościowych. Konieczne jest jeszcze zaznaczenie, że pod terminem „media” będę w tym tekście rozumieć media masowe, takie jak radio i telewizja oraz cyfrowe – Internet. Pominę ogromną niewątpliwie rolę literatury i prasy, gdyż obecnie na tworzenie wizerunku mniejszości ma ona mniejszy wpływ niż media dostępne w codziennym życiu, wkradające się w każdą jego sytuację, zarówno rozrywkową jak i oficjalną. Nie zapominam jednak o tym, że media podlegają procesowi remediacji<sup>5</sup>, czyniąc tym samym gazety czy filmy gatunkami internetowymi.

<sup>5</sup> Por.: J.D. Bolter, R. Grusin, *Remediation. Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge – London 2000.



Druga kwestia dotyczy samego nazewnictwa, czym media mniejszości są. Nie wszystkie grupy mniejszościowe mają swoje własne, zarządzane w pełni przez siebie media: stacje radiowe czy telewizyjne. Większość grup ma jedynie możliwość realizacji kilku programów w mediach należących do większości. Dopóki jednak te programy są tworzone przez mniejszości i to one decydują o ich zawartości, realizacje te można również uznać za mniejszościowe. Język mniejszościowy może być w tym wypadku uznany za środek, w którym dane treści – związane z kulturą grupy i jej potrzebami – są przekazywane. Patrząc na realizacje medialne mniejszości w szerokiej perspektywie można również dostrzec, że stanowią one egzemplifikację antropologicznego dylematu związanego z globalizacją i glokalizacją, uniformizacją i indywidualizacją, ujednoceniem i zróżnicowaniem współczesnego świata<sup>6</sup>. Tym samym wiążą się również z dylematem dotyczącym bezpośrednio przeciwstawienia prowincjonalizmu i kosmopolityzmu.

Przedstawione poniżej wnioski odnoszą się do analizy funkcjonowania czterech języków mniejszościowych w mediach należących do mniejszości bądź realizujących swoje programy w czasie antenowym udostępnionym mniejszościom na platformach należących do większości. Analizie poddałam mniejszość walijskojęzyczną na Wyspach Brytyjskich, programy i media w języku bretońskim we Francji, mniejszość łużycką w Niemczech oraz język kaszubski w mediach lokalnych (komercyjnych i państwowych) w Polsce. Wszystkie cztery grupy należą do mniejszości językowych Europy, ich przedstawiciele walczą o zachowanie i rewitalizację języków przodków, mają jednak różne środki i możliwości (zarówno finansowe, jak i prawno polityczne).

Język walijski, używany obecnie przez około 500 000 Walijszczyków<sup>7</sup>, jest językiem współoficjalnym Walii, gdzie (przynajmniej teoretycznie) może istnieć na wszystkich poziomach życia publicznego. W związku z tym państwo dotuje stacje radiowe o zasięgu ogólnokrajowym, funkcjonujące wyłącznie w języku walijskim (takie jak BBC Radio Cymru, nadające informacje, programy, reportaże, muzykę po walijsku

---

<sup>6</sup> Por.: A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.

<sup>7</sup> Czyli około 1/6 wszystkich mieszkańców Walii, zob.: D. Morris, *Welsh in the Twenty-First Century*, University of Wales Press, Cardiff 2010.

kilkanaście godzin na dobę), a także szereg stacji dwujęzycznych (na przykład Heart Cymru czy Radio Ceredigion), w których programy i wiadomości są nadawane zarówno po walijsku, jak i po angielsku. Na terenie Walii funkcjonuje wiele stacji radiowych walijskojęzycznych bądź dwujęzycznych o zasięgu lokalnym, które również są wspierane finansowo z budżetu państwa. Dodatkowo szereg stacji lokalnych nadaje codziennie bądź periodycznie programy w języku celtyckim. W Walii funkcjonuje także stacja telewizyjna S4C emitująca jedynie walijskojęzyczne programy. Przeznaczone są one dla różnych grup wiekowych i mają różnorodny charakter: od programów dla dzieci, nastawionych na wspomaganie dwujęzycznej i immersyjnej edukacji w Walii, przez programy przeznaczone dla rolników, programy sportowe i relacje z meczów (tu zwłaszcza istotne są relacje z rozgrywek rugby, które stanowi narodowy sport Walii), seriale i telenowele walijskie, dubbingowane na język walijski seriale kryminalne i filmy. Oprócz S4C, BBC Cymru, stacja poświęcona lokalnym sprawom Walii nadaje krótkie, walijskojęzyczne programy. Należy podkreślić, że w Walii prawie wszystkie instytucje państwowe posiadają dwujęzyczne strony internetowe. Większe jednak znaczenie dla zachowania języków mniejszościowych mają media społecznościowe, zmuszające użytkowników do aktywnego udziału (media partycypacji)<sup>8</sup>. Badania wykazały, że młodzi Walijczycy używają języka celtyckiego w kontaktach z innymi walijskojęzycznymi użytkownikami mediów społecznościowych, częściej jednak komunikują się po angielsku<sup>9</sup>.

Na przeciwnym biegunie znajduje się język bretoński, również należący do rodziny języków celtyckich. Bretoński nie posiada jednak we Francji statusu oficjalnego, a budżet przeznaczony na jego

---

<sup>8</sup> Zob.: R. Dębski, *Od mediów przekazu do mediów uczestniczenia: kierunki i narzędzia badań*, [w:] R. Dębski (red.), *Od mediów przekazu do mediów uczestniczenia. Transmisja i nauczanie języków mniejszościowych*, TAIWPN Universitas, Kraków 2008.

<sup>9</sup> Zob.: D. Cunliffe, D. Morris, C. Prys, *Investigating the Differential Use of Welsh in Young Speakers' Social Networks: A Comparison of Communication in Face-to-Face Settings, in Electronic Texts and on Social Networks Sites*, [w:] E.H.G. Jones, E. Uribe-Jongbloed (red.), *Social Media and Minority Languages: Convergence and the Creative Industries*, Multilingual Matters, Brostol – Buffalo – Toronto 2013.

promocję i funkcjonowanie na terenie Bretanii jest ograniczony<sup>10</sup>. Co więcej, przerwanie w połowie XX wieku międzypokoleniowej transmisji języka bretońskiego doprowadziło do sytuacji, w której większość z około 200 000 użytkowników języka bretońskiego należy do najstarszego pokolenia, a nowych użytkowników bretońskiego, którzy języka nauczyli się w szkole lub na kursach i są w stanie aktywnie się tym językiem posługiwać, jest najwyżej kilkadziesiąt tysięcy<sup>11</sup>. Nie stanowią oni jednak zwartej grupy, przez co możliwość aktywnego używania przez nich bretońskiego w codziennym życiu jest bardzo ograniczona. Mimo tego, w Bretanii funkcjonuje kilkanaście stacji radiowych o lokalnym zasięgu nadających wyłącznie bądź czasami w języku bretońskim. Nie ma jednak żadnej stacji, która swym zasięgiem objęłaby całą Bretanię. Nie istnieje też stacja telewizyjna nadająca po bretońsku, mimo prób stworzenia takiej<sup>12</sup>. W regionalnej telewizji są nadawane jedynie krótkie programy w języku bretońskim. Tę lukę starają się wypełnić użytkownicy Internetu. Od kilku lat powstaje w Bretanii coraz więcej interaktywnych stron internetowych, które starają się rekompensować brak bretońskojęzycznej telewizji (na przykład Gwagenn TV). Z inicjatyw bretońskich działaczy powstają bretońskojęzyczne fora internetowe, a od kilku lat młodzi Bretończycy dążą do założenia bretońskojęzycznego facebooka. Niestety, sytuacja socjolingwistyczna Bretanii sprawia, że aktywnych użytkowników bretońskojęzycznego Internetu jest niewielu.

Mniejszość łużycka w Niemczech chroniona jest przez konstytucję landów, na których terenie zamieszkuje (Saksonię, w której mieszka ją Górnołużyżczanie i Brandenburgię z Dolnołużyżczanami), ma status mniejszości narodowej, zaś jej funkcjonowanie jest dotowane przez państwo. Dwa języki mniejszościowe Łużyc: górnołużycki, w którym mówi jeszcze około 12 000 osób i dolnołużycki (znajdujący się w sy-

---

<sup>10</sup> Zob.: N. Dołowy-Rybińska, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyżczanie, Kaszubi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 79-92.

<sup>11</sup> F. Broudic, *Parler breton au XXIe siècle. Le nouveau sondage de TMO-Réions*, Emgleo Breiz, Brest 2009.

<sup>12</sup> Założona w 2000 roku TV Breizh po kilku latach prawie zbankrutowała i obecnie nadaje głównie po francusku.

tuaacji poważnego zagrożenia, z najwyżej 2000 starszych użytkowników<sup>13</sup> mają do swojej dyspozycji dwie regionalne, niemieckojęzyczne stacje radiowe: jedna każdego dnia przez kilka godzin nadaje po górnołużycku, druga godzinę po dolnołużycku. W kablowej stacji telewizyjnej (również niemieckojęzycznej) jest nadawany raz na miesiąc półgodzinny program w języku górnołużyckim<sup>14</sup>. Większość instytucji prywatnych i państwowych nie posiada dwujęzycznych stron internetowych, co świadczy o niskim prestiżu języków łużyckich. Dwujęzyczne strony posiadają natomiast instytucje łużyckie oraz niektóre publiczne instytucje Saksonii. Górnołużyczanie używają języka łużyckiego w Internecie, jednak prawie wyłącznie w kontaktach wewnątrzgrupowych<sup>15</sup>. Dolnołużycki, ze względu na sytuację socjolingwistyczną, w jakiej się znajduje, nie jest aktywnie używany w Internecie.

Ciekawe jest pod tym względem zestawienie języków łużyckich z innym słowiańskim językiem mniejszościowym, językiem kaszubskim, który od 2005 roku ma status języka regionalnego Polski, objęty jest więc ochroną i działaniami rewitalizacyjnymi. W ciągu ostatnich kilkunastu lat sytuacja kaszubskiego bardzo się zmieniła. Choć aktywnych użytkowników kaszubskiego jest jedynie koło 100 000<sup>16</sup>, język ten ostatnio z pogardzanego dialektu języka polskiego stał się pełnoprawnym językiem nauczany w szkołach. Dzięki dotacjom państwowym pojawia się coraz więcej programów kaszubskojęzycznych w państwowych stacjach: radiowych (Radio Gdańsk) i telewizyjnych (TVP 3). Wciąż jednak są to programy krótkie i nieregularnie nadawane. Od 2004 roku funkcjonuje natomiast prywatne Radio Kaszëbë, w którym część programów nadawana jest po kaszubsku. Telewizja kaszubskojęzyczna CSB TV bardzo szybko zbankrutowała, jednak lokalni nadawcy

---

13 E. Ludwig, *Sorben-demographische und statistische Aspekte*, [w:] M. T. Vogt, J. Neyer, D. Bingen, J. Sokol (red.), *Minderheiten als Mehrwert*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2010, s. 309-318.

14 Zob. N. Dołowy-Rybińska, *Górnołużyckie media – próba oceny*, „Zeszyty Łużyckie” 2012, nr 46.

15 Zob.: N. Dołowy-Rybińska, *Upper Sorbs and the use of minority language online: few advantages for the Upper Sorbian language and community*, „Slavia” 2014, nr 2.

16 W Spisie Powszechnym z 2011 roku kaszubski jako język domowy zadeklarowało 108 140 osób.

zauważyli rosnące zainteresowanie programami kaszubskojęzycznymi. Od kilku lat pojawiają się więc kaszubskojęzyczne programy telewizyjne (na przykład w Twojej Telewizji Morskiej). Funkcjonowanie kaszubskiego w Internecie jest wciąż bardzo ograniczone, choć można zaobserwować tendencję zwyżkową. Pojawiła się grupa nowych użytkowników języka kaszubskiego, którzy poznali kaszubski język literacki i mogą się nim posługiwać na forach internetowych i w mediach społecznościowych. Rośnie też liczba stron, na których w symbolicznym zakresie pojawia się kaszubski<sup>17</sup>. Cztery przedstawione wyżej przykłady mniejszości językowych Europy i ich mediów stanowią reprezentatywną grupę, na podstawie której można wyciągnąć bardziej ogólne wnioski dotyczące roli mediów mniejszości językowych w dzisiejszym świecie.

Na początku warto się zastanowić, jakie cele media mniejszości powinny spełniać<sup>18</sup>. Ze wszystkich możliwych, najważniejszą ich funkcją jest niewątpliwie tworzenie i umacnianie wspólnoty. Taka wspólnota odbioru, istniejąca na kształt „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona<sup>19</sup>, potwierdza się przez tworzenie i upowszechnianie wewnątrz pewnej grupy, której członkowie mogą się bezpośrednio nie znać, wspólnych wyobrażeń, pamięci, wartości i symboli. W procesie tworzenia się wspólnot wyobrażonych media odgrywają niewątpliwie ogromną rolę, gdyż przekazują idee niezbędne do tworzenia i podtrzymywania zbiorowej tożsamości danej grupy. Ta wspólnototwórcza funkcja mediów mniejszości jest wzmocniona, jeśli jedność grupy oparta jest na językowej odrębności. Dlatego też funkcjonowanie mediów lub poszczególnych programów obejmujących zasięgiem całą grupę (jak ma to miejsce w Walii i w pewnym zakresie na Górnych Łużycach) jest tak istotne. Z kolei tam, gdzie osoby znające język mniejszościowy stanowią jedynie część grupy identyfikującej się z daną mniejszością

---

17 Zob.: N. Dołowy-Rybińska, *Kashubian and Modern Media: The Influence of New Technologies on Endangered Languages*, [w:] E.H.G. Jones, E. Uribe-Jongbloed (red.), *Social Media...*

18 Szerzej o celach mediów mniejszości: D.R. Browne, *Ethnic Minorities, Electronic Media and the Public Sphere. A Comparative Study*, Cresskill, New Jersey 2005.

19 Zob.: B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1997.

(Kaszuby, Bretania) programy nadawane w języku mniejszościowym umacniają dodatkowo grupę użytkowników tego języka, tworząc z nich również rodzaj wspólnoty.

Masowe media mają zasadniczy wpływ nie tylko na użycie, ale również na prestiż języka mniejszościowego. Sam fakt istnienia w mediach masowych – kojarzonych z oficjalnym dyskursem i wymagających sporych nakładów finansowych – języków mniejszościowych, podnosi ich prestiż, czyni je atrakcyjnymi. Ponieważ wielu osobom używanie języka mniejszościowego wciąż kojarzy się z gorszą pozycją społeczną, pochodzeniem ze wsi czy ogólnym zacofaniem cywilizacyjnym, zmiana wizerunku jest konieczna. A sama obecność języków mniejszościowych w nowoczesnych mediach łatwiej zmienia ten stereotypowy obraz niż działania i kampanie społeczne, co jest szczególnie istotne dla młodych ludzi, uważających, że strony internetowe w językach mniejszościowych są atrakcyjne i interesujące<sup>20</sup>. Znaczenie tej funkcji mediów mniejszości najlepiej uwidacznia przykład funkcjonowania w mediach języka kaszubskiego, który wyraźnie wkracza w nowe sfery komunikacji medialnie zapośredniczonej, przez co kolejne osoby zyskują motywację, by go używać lub się go uczyć.

Kolejną funkcją mediów mniejszości językowych jest przeciwdziałanie negatywnym stereotypom związanym z mniejszością, zwłaszcza tym promowanym przez media oficjalne. Mniejszości stosunkowo często podlegają dyskryminacji, zwłaszcza polegającej właśnie na ukazywaniu grupy jako zacofanej bądź – co wbrew pozorom sprowadza się do tego samego – żyjącej w sielankowym otoczeniu i oderwanej od spraw współczesnego świata. W konsekwencji osoby, zwłaszcza młode, dla których kultura dominująca jest podstawowym punktem odniesienia, nie chcą identyfikować się z kulturą mniejszościową, która jest wyśmiewana przez ich rówieśników. Przynależność do kultury mniejszościowej dla wielu dzieci i młodych ludzi jest balastem, którego nie chcą dźwigać. Przemiana wizerunku kultury mniejszościowej, przyczyniająca się do zmiany nastawienia do niej osób z kultury dominującej, może okazać się dla przyszłości kultur mniejszościowych zbawienna.

---

<sup>20</sup> L. Buszard-Welcher, *Can the Web Help Save my Language?*, [w:] L. Hinton, K. Hale (red.), *The Green Book of Language Revitalization in Practice*, Academic Press, San Diego 2001, s. 337.

Taka zmiana może się dokonać na dwóch poziomach: przez programy, w których sprawy mniejszości przedstawione są w sposób atrakcyjny i współczesny lub w efekcie samego istnienia i widoczności różnego typu mediów funkcjonujących w językach mniejszościowych. W walijskojęzycznej telewizji S4C<sup>21</sup> jest miejsce dla przedstawiania różnych aspektów funkcjonowania grupy używającej języka mniejszościowego: część programów przeznaczona jest dla farmerów, prezentowane są w nich aspekty festiwalowej kultury walijskiej (zwłaszcza związanej z festiwalami Eisteddfod), jest też czas na przedstawianie informacji politycznych i społecznych. Analiza programów o Łużyczanach wykazała natomiast, że dominuje w nich sielankowy obraz tej grupy, przedstawiający jej członków jako ludzi zajmujących się uczestnictwem w świątach kościelnych i folklorystycznych<sup>22</sup>. Ze względu na ograniczony czas antenowy grupa nie ma sposobu zniuansowania tego wizerunku. Tymczasem zazwyczaj twórczość internetowa prezentuje odmienny wizerunek kultur mniejszościowych, odpowiadający potrzebom i gustom młodych ludzi, którzy są ich twórcami<sup>23</sup>.

Media mniejszości językowych mają także zadanie promowania pozytywnych stron przynależności do mniejszości. Powinny upowszechniać jej osiągnięcia w różnych dziedzinach życia, nie tylko w sztuce i twórczości ludowej (co zazwyczaj robią), ale również w medycynie, nauce, technice, pokazując tym samym, że przynależność do mniejszości i posługiwanie się językiem mniejszościowym w żaden sposób nie ogranicza rozwoju jednostek, daje im natomiast profity, których przedstawiciele większości nie posiadają: świadomość pochodzenia i przynależności. Niestety, jeśli mniejszość – jak to jest na przykład w przypadku Łużyczan – dysponuje tylko jednym programem telewizyjnym, jego

---

21 Por.: E.H.G. Jones, *The Territory of Television: S4C and the Representation of the 'Whole of Wales'*, [w:] M. Cormack, N. Hourigan (red.), *Minority Language Media. Concepts, Critiques and Case Studies*, Multilingual Matters, Clevedon – Buffalo – Toronto 2007, s. 188-212.

22 Dane te odnoszą się do prasy, jednak w analogiczny sposób Łużyczanie przedstawiani są też w programach audiowizualnych. Zob.: E. Tschernokoshewa, *Das Reine und das Vermischte. Die deutschsprachige Presse über Andere und Anderssein an Beispiel der Sorben*, Waxmann, Münster – New York – München – Berlin 2000.

23 Zob.: np.: <http://bedbzig.com/bedbzig> (dostęp: 7.08.2012).

twórcy starają się prezentować głównie te aspekty przynależności do mniejszości, które dla wszystkich są oczywiste. Dlatego też koncentrują się na relacjach z imprez folklorystycznych czy spotkań przedstawicieli mniejszości. Potrzeba pieniędzy (jak w przypadku Walii) lub odwagi i inicjatywy (jak na przykład w przypadku kaszubskiej Twojej Telewizji Morskiej, gdzie stworzenie programów kaszubskojęzycznych zostało oddane w ręce małej grupy młodych ludzi), by aspekty te wydobywać. Stąd tak wielkie znaczenie ma Internet, w którym jedynie od inicjatywy użytkowników zależy, jakie treści zostaną przedstawione.

Przed wszystkim jednak media mniejszości językowych, jak każde inne media, służą umożliwieniu komunikacji między członkami grupy (budowaniu relacji międzyludzkich) i przekazywaniu informacji. Ponieważ informacje dotyczące życia mniejszości nie mieszczą się w żadnych innych mediach, nawet tych lokalnych, to media mniejszości muszą wziąć na siebie obowiązek informowania o tym, co się dzieje wewnątrz grupy mniejszościowej, jakie są przeznaczone dla niej programy, organizowane projekty, jakie możliwości otwierają się przed jej członkami w związku z wejściem w życie nowych ustaw, a także, jakie wydarzenia kulturalne, artystyczne czy sportowe mają miejsce. Tu znów – w obliczu ograniczeń czasowych i zasięgowych, z jakimi borykają się mniejszości – największe znaczenie zyskuje Internet. Od kilku lat można zaobserwować wzrost liczby stron na facebooku, które promują (również w językach mniejszościowych) poszczególne wydawnictwa, osoby czy instytucje<sup>24</sup>.

Jak pisałam wcześniej, nie wszystkie grupy mniejszościowe stać na posiadanie mediów reprezentujących własną grupę. W państwach Europy zależne jest to od wewnętrznych rozporządzeń danego kraju (czy przyzna mniejszości prawo dostępu do mediów oficjalnych – jak to się dzieje w przypadku Walii), determinacji i możliwości finansowych mniejszości (czy będzie w stanie realizować swoje programy w mediach komercyjnych, lokalnych, jak Twoja Telewizja Morska) oraz od uzgodnień międzynarodowych. Do najważniejszych z nich należy – podpisa-

---

<sup>24</sup> Na przykład kaszubskojęzyczna strona stowarzyszenia Kaszëbskô Jednota (<https://www.facebook.com/Kaszebi?fref=ts>) czy górnołużycka strona organizacji młodzieżowej Pawk (<https://www.facebook.com/towarstwoPAWK?fref=ts>), (dostęp: 7.08.2012).



na i ratyfikowana przez większość państw Rady Europy – Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych. W dokumencie, między innymi, nacisk jest położony, na umożliwienie mniejszościom dostępu do czasu antenowego oraz propagowanie programów w językach mniejszościowych. Dla mniejszości posiadanie programów w swoich językach nawet w mediach państwowych bądź regionalnych ma dodatkowy, nadrzędny cel: pokazanie i uświadomienie sobie i innym, że mniejszość jest w stanie tworzyć w swoim języku i że takie programy znajdują odbiorców. I w tym miejscu zaczynają się poważne, bo dotyczące spraw finansowych i ideologicznych, problemy. Media mniejszości powinny być atrakcyjne i przyciągać odbiorców. Czy w związku z tym powinny być mediami komercyjnymi, czy znajdować się pod opieką i mecenatem państwa? Jeśli uznajemy pierwszą opcję, pojawia się nieuchronnie pytanie o możliwości utrzymania takich mediów (zwłaszcza telewizji, ale również rozgłośni radiowych). W przypadku „dużych” mniejszości, takich jak Katalończycy czy Walijczycy, problem ten da się rozwiązać<sup>25</sup>. Co jednak z tak nielicznymi grupami, jak Łużycanie? Media łужицкие nie byłyby w stanie utrzymać się z reklam, gdyż z założenia liczba ich odbiorców jest niewystarczająca. Dlatego potrzeba dotacji i ochrony ze strony państwa, na którego terenie dana mniejszość funkcjonuje.

Jeśli wybieramy opcję drugą, mecenat państwa, musimy liczyć się natomiast z pewną ingerencją w programy i treści. Ingerencja ta może pochodzić z zewnątrz, może też pochodzić od tych, którzy wewnątrz mniejszości dysponują przyznanymi pieniędzmi. To od nich bowiem zależy, jak przedstawiona jest dana grupa, jakie aspekty jej funkcjonowania są prezentowane. W związku z tym pojawia się kolejny dylemat: jakiego rodzaju wizerunek mniejszości ma być przekazany? Czy media mają promować kulturę tradycyjną, opartą na wartościach i rytuałach, które odróżniają ją od kultury dominującej, czy też nowoczesną, związaną z codziennym życiem ludzi i ich potrzebami? Z pozoru odpowiedź na to pytanie wydaje się oczywista, jednak dla wielu osób istnienie wyrazistych granic etnicznych, które odgraniczałyby mniejszość od

---

<sup>25</sup> Choć nawet tych grup nie stać na funkcjonowanie wyłącznie komercyjnych mediów.

grupy dominującej, jest niezwykle istotna<sup>26</sup>. Często właśnie te osoby mają decydujący głos. W tym krótkim tekście nie ma miejsca na analizę konkretnych realizacji w mediach tworzonych przez mniejszości. Dowiodłaby ona jednak, że model takich programów ciąży w większości przypadków w stronę idylliczno-folklorystyczną.

Internet zrewolucjonizował funkcjonowanie języków mniejszościowych w mediach. Korzyści, jakie dla mniejszości mogą wynikać z faktu używania przez nią nowoczesnych mediów, zwłaszcza cyfrowych, wiążą się również bezpośrednio ze wspólnototwórczą rolą mediów. Przede wszystkim, dzięki Internetowi, treści związane z mniejszością i sposób ich przedstawiania zależy w dużej mierze wyłącznie od przedstawicieli mniejszości. To oni tworzą swoje strony internetowe, blogi, prowadzą dyskusje na forach, zakładają profile na facebooku, umieszczają na YouTube filmiki czy hasła w Wikipedii w języku mniejszościowym. Internet jako medium demokratyczne daje możliwości, których nie dawały żadne inne media: wizerunek grupy zawarty w przekazie zależy nie od producenta, który daje pieniądze na stworzenie programu telewizyjnego według wizji wąskiej grupy osób. Tym razem to zwyczajni, często młodzi ludzie są jej twórcami i to oni decydują, jak chcą się pokazać. Co więcej, mogą promować swoje osiągnięcia w sieci niezależnie od tego, czy etniczna elita je aprobuje czy nie<sup>27</sup>. Strony czy profile w mediach społecznościowych tworzone przez przedstawicieli mniejszości niewiele się różnią od tworzonych przez młodzież należącą do grupy dominującej. Posługują się oni tylko innym (mniejszościowym) językiem, nawiązują też często do symboli związanych z własną grupą. I taki właśnie wizerunek mniejszości: jako nowoczesnej grupy, nadążającej za przemianami świata, dostosowanej do wymogów współczesnego życia, młodzi ludzie chcą propagować i z taką – powiedzmy, kosmopolityczną – mniejszością chcą się utożsamiać.

Nie sposób wyobrazić sobie w dzisiejszym świecie zachodniej cywilizacji jakąkolwiek grupę, która nie ma dostępu do mediów – czy to swoich własnych, którymi może samodzielnie zarządzać, czy, jak

---

<sup>26</sup> Granicę etniczną umacnia natomiast wizerunek mniejszości jako ludu innego pod wieloma względami od grupy dominującej.

<sup>27</sup> Na przykład promując literaturę młodych twórców łużyckich ([www.literarny-konopej.de](http://www.literarny-konopej.de)) W sieci tworzone są też pisma internetowe, jak kaszubskojęzyczna „Skra – pismo o kulturze” (<https://www.facebook.com/skra>), (dostęp: 7.08.2012).

w przypadku wielu grup mniejszościowych, możliwości realizacji w mediach oficjalnych własnych programów. Dzięki nim mniejszości mogą wyrażać swoje aspiracje, potrzeby, demonstrować sposób myślenia. Nie muszą polegać wyłącznie na wizerunku stworzonym przez grupy dominujące. Te bowiem zazwyczaj czerpią z XIX-wiecznej wizji kultury mniejszościowej jako odseparowanej od głównego nurtu, zakonserwowanej na pewnym etapie istnienia, nietkniętej rewolucją przemysłową, technologiczną i informacyjną. Stephen Harold Riggins, socjolog łączący zainteresowania mediami z etnicznością, stwierdził, że choć kultury mniejszościowe nie mają szansy przetrwać w dzisiejszym świecie bez posiadania własnych mediów, to jednocześnie media te mogą „nieintencjonalnie” przyspieszyć asymilację mniejszości z kulturą dominującą, jej wartościami i stylem życia jej przedstawicieli<sup>28</sup>. Jest to jednak naturalna kolej rzeczy: wynalazek pisma zmienił kulturę oralną, druk zrewolucjonizował funkcjonowanie świata, media audiowizualne wpłynęły na sposób funkcjonowania ludzi i postrzegania przez nich otaczającej rzeczywistości, a Internet przededefiniował komunikację międzyludzką<sup>29</sup>. Przedstawiciele mniejszości funkcjonują w ramach tego porządku. Dla grup oralnych, żyjących swoją własną kulturą i jej rytmem, zetknięcie z kulturą oficjalną, jej wynalazkami i instytucjami – szkołą, urzędami czy mediami – oznaczało nieuchronną rewolucję, prowadzącą do bardziej lub mniej dobrowolnej asymilacji. Szkoła jest instytucją kultury pisma, masowe media wyrastają z kultury druku. Zaszczepienie ich na grunt kultury oralnej musiało nieuchronnie prowadzić do jej zmiany, która pociągnęła za sobą nowy sposób myślenia, przeobrażenie relacji międzyludzkich, pojawienie się nowych potrzeb i celów. Można by więc powiedzieć, że media masowe przekazują mniejszości wizję kultury ogólnej (państwowej) czy wręcz globalnej (bo przecież w jednym bloku telewizyjnym mamy zarówno krajowe seriale, brazylijskie telenowele i amerykańskie superprodukcje). Media mniejszości powinny więc od takiej kosmopolitycznej wizji kultury się odcinać, ukazywać lokalne życie, sprawy, problemy.

---

<sup>28</sup> S.H. Riggins, *The Media Imperative: Ethnic Minority Survival in the Age of Mass Communication*, [w:] S.H. Riggins (red.), *Ethnic Minority Media. An International Perspective*, Sage, London – New Delhi 1992, s. 4.

<sup>29</sup> Teorię tę rozwinęli między innymi Jack Goody, Harold Innis, Eric Havelock, Walter J. Ong, Marshall McLuhan, David Olson.

Oczywiście, w dużej mierze tak właśnie się dzieje. Jednak producenci i osoby odpowiedzialne za programy mniejszości muszą uważać, żeby z tym odróżnianiem się nie pójść zbyt daleko.

Kultury nie są zastępywane bytami, zmieniają się, czerpią z innych kultur, wynalazków, kontaktów. Jeśli odmienność będzie pokazywana zbyt nachalnie (właśnie według XIX-wiecznej koncepcji kultur mniejszościowych jako reliktyw przeszłości), wówczas potencjalni odbiorcy odwrócą się od mediów mniejszości, uznając je za prowincjonalne, a więc nieodpowiadające ich życiu i potrzebom. Dlatego też ukazywanie kultury mniejszościowej jako świata tradycyjnych wartości i sposobu życia jest groźne. Media nie powinny tworzyć z kultury mniejszościowej skansenu. Taki obraz kultury mniejszościowej byłby bowiem dla jej członków podwójnie szkodliwy. Po pierwsze, przedstawiciele mniejszości nie utożsamiają się z nim, bo tak przedstawiona kultura przodków wydaje się im bardzo daleka. Po drugie, kultura mniejszościowa jest odbierana przez ludzi z zewnątrz jako zacofana i nieprzystosowana do nowoczesnego świata. To powoduje z kolei, że przedstawiciele mniejszości postrzegani są jako gorsi. W konsekwencji wielu z nich zaczyna się wstydzić swojej przynależności i nie chce się utożsamiać z kulturą mniejszościową.

Nagminne podkreślanie w mediach państwowych oraz w programach realizowanych przez same mniejszości aspektów ich kultur związanych z prowincjonalnością, ludowością, tradycją lub folklorem ma na celu wyraźne odróżnienie kultur mniejszościowych od dominujących, związanych w powszechnym wyobrażeniu z nowoczesnością. W ten sposób kultury mniejszościowe są pokazywane jako „autentyczne”, niezmiennie. Taki sposób prezentacji wyrasta z obawy, że „inność” mniejszości trzeba zachować i podkreślić, bo inaczej nie będzie „mniejszością”, tylko częścią kultury państwowej, a jeszcze gorzej: globalnej. Gdy patrzemy na otaczający nas świat, widzimy, że procesu uniformizacji nie da się zahamować. Zbyt silnie związany jest z przekazem medialnym, Internetem, zacieraniem się granic czasowych i przestrzennych. Widzimy jednak również, że globalne zjawiska zostają przez lokalne społeczności zawłaszczane i przystosowywane do ich własnej wrażliwości, kultury i celów<sup>30</sup>. Granice między kulturami się zacierają, opie-

---

<sup>30</sup> Por.: A. Appadurai, *Nowoczesność...*, s. 133-168.

rają się coraz silniej na samoświadomości. Dlatego największym bogactwem mniejszości jest właśnie ich „prowincjonalizm”, zakorzenienie w lokalnej kulturze i języku prezentowanym jednak i funkcjonującym na tych samych zasadach, co inne duże języki świata. Dzięki tak pojętemu prowincjonalizmowi w kosmopolitycznym i uniformizującym się świecie kultury mniejszościowe pozostają wyjątkowe, choćby przez to, że mają wewnętrzną świadomość swojej inności.

## Bibliografia

- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1997.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005.
- Barth F., *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Bolter J.D., Grusin R., *Remediation. Understanding New Media*, MIT Press, Cambridge – London 2000.
- Broudic F., *Parler breton au XXIe siècle. Le nouveau sondage de TMO-Réions*, Emgleo Breiz, Brest 2009.
- Browne D.R., *Ethnic Minorities, Electronic Media and the Public Sphere. A Comparative Study*, Cresskill, New Jersey 2005.
- Buszard-Welcher L., *Can the Web Help Save my Language?*, [w:] L. Hinton, K. Hale (red.), *The Green Book of Language Revitalization in Practice*, Academic Press, San Diego 2001.
- Cunliffe D., Morris D., Prys C., *Investigating the Differential Use of Welsh in Young Speakers' Social Networks: A Comparison of Communication in Face-to-Face Settings, in Electronic Texts and on Social Networks Sites*, [w:] E.H.G. Jones, E. Uribe-Jongbloed (red.), *Social Media and Minority Languages: Convergence and the Creative Industries*, Multilingual Matters, Bristol – Buffalo – Toronto 2013.
- Dębski R., *Od mediów przekazu do mediów uczestniczenia: kierunki i narzędzia badań*, [w:] R. Dębski (red.), *Od mediów przekazu do mediów*

- uczestniczenia. *Transmisja i nauczanie języków mniejszościowych*, TAIWPN Universitas, Kraków 2008.
- Dołowy-Rybińska N., *Upper Sorbs and the use of minority language online: few advantages for the Upper Sorbian language and community*, "Slavia" 2014, nr 2.
- Dołowy-Rybińska N., *Kashubian and Modern Media: The Influence of New Technologies on Endangered Languages*, [w:] E.H.G. Jones, E. Uribe Jongbloed (red.), *Social Media and Minority Languages: Convergence and the Creative Industries*, Multilingual Matters, Bristol – Buffalo – Toronto 2013.
- Dołowy-Rybińska N., *Górnołużyckie media – próba oceny*, „Zeszyty Łużyckie” 2012, nr 46.
- Dołowy-Rybińska N., *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Ludwig E., *Sorben-demographische und statistische Aspekte*, [w:] M. T. Vogt, J. Neyer, D. Bingen, J. Sokol (red.), *Minderheiten als Mehrwert*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 2010.
- Jones E.H.G., *The Territory of Television: S4C and the Representation of the 'Whole of Wales'*, [w:] M. Cormack, N. Hourigan (red.), *Minority Language Media. Concepts, Critiques and Case Studies*, Multilingual Matters, Clevedon – Buffalo – Toronto 2007.
- Morris D. (red.), *Welsh in the Twenty-First Century*, University of Wales Press, Cardiff 2010.
- Nowicka E., *Etniczność na sprzedaż i/lub etniczność domowa*, [w:] L. Adamczuk, S. Łodziński (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce w świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.
- Riggins S.H., *The Media Imperative: Ethnic Minority Survival in the Age of Mass Communication*, [w:] S.H. Riggins (red.), *Ethnic Minority Media. An International Perspective*, Sage, London – New Delhi 1992.
- Tschernokoshewa E., *Das Reine und das Vermischte. Die deutschsprachige Presse über Andere und Anderssein an Beispiel der Sorben*, Waxmann, Münster – New York – München – Berlin 2000.



**KOSMOPOLITYZM  
SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH  
– POGRANICZA W INTERNECIE**







**Adam Pisarek**

Uniwersytet Śląski

## **DYLEMATY BADAŃ ETNOGRAFICZNYCH NA STYKU KULTUR LOKALNYCH I SPOŁECZNOŚCI SIECIOWYCH**

### **Abstract**

#### **Dilemmas of ethnographic researches at the interface between local cultures and social networking**

“We, the netnographers of the Network, the hunters and gatherers of urls and engines, scents and figures, gazes and captures. (...) Our wiring is interactive, our DNA tribal. As cyborgs, we increasingly plug into networks to connect” – this manifesto ends Robert Kozinet’s handbook on internet qualitative research. Quoted passage suggests that *Doing Ethnographic Research Online* is another work, which complicates analysis and interpretation of the processes taking place at the crossroads of local cultures and virtual communities. But in fact Kozinet’s proposal is one of the first complete guides that present research methods useful in collecting data on the intersections of “cosmopolite” media interface and chosen locality.

**Słowa kluczowe:** antropologia mediów, netnografia, internet,  
lokalność, wirtualność

## Antropolog (w) sieci

Ostatnie lata należy uznać za niezwykle ważne i jednocześnie wyjątkowo trudne dla badaczy sieci. Wraz ze wzmożonym zainteresowaniem nowym terenem, nastąpił nagły przyrost propozycji metodologicznych, co spowodowało terminologiczny oraz proceduralny chaos. Nic w tym dziwnego – różnorodność sieciowych fenomenów oraz możliwych płaszczyzn badawczych każdego z nich sprawiła, że wypracowane zostało wiele typów badań Internetu. Moją ambicją nie jest jednak przedstawienie całej „topografii” możliwych metodologii badań nad mediami cyfrowymi, lecz jedynie tego wycinka, który wiąże się z optyką antropologiczną. Tu również wielość głosów i koncepcji odpowiada różnorodności napotykanym problemom i zjawisk, lecz jest także wynikiem braku jednolitej, antropologicznej wykładni relacji społeczność sieciowa – medium – kultura lokalna. Nic dziwnego – jeszcze w 2003 roku Faye Ginsburg sformułowała opinię, że przez wiele lat media<sup>1</sup> były traktowane przez antropologów jak temat tabu<sup>2</sup>. Nieprawdą jest jednak twierdzenie, jakoby w ramach tej dyscypliny nie istniała tradycja korzystania z możliwości oferowanych przez dwudziestowieczne środki masowego przekazu oraz badania ich wpływu na kształt danej grupy lokalnej. Wystarczy przywołać dwie klasyczne pozycje: *Chryzantemę i miecz* Ruth Benedict, w której studia nad kulturą Japonii w dużej mierze były

---

<sup>1</sup> Dokonajmy tu ważnego rozróżnienia i sprecyzowania używanych terminów. Zajmujemy się relacją antropolog – media masowe (gdzie media masowe, na potrzeby artykułu będą oznaczać po prostu prasę, radio, kino, telewizję i internet) oraz antropolog – media interaktywne (czyli te spośród nich, które charakteryzują się zwrotnością komunikacji i możliwościami różnorodnej aktywności). Najistotniejsze będą tu takie formy proponowane przez media interaktywne, jak portal społecznościowy, forum, czat, świat wirtualny, przestrzeń gier sieciowych. Należy zastrzec, że proponowany podział ma służyć jedynie uporządkowaniu wyводу i niewikłaniu go w problematykę terminologii związanej z dużo bardziej popularnym, ale jednocześnie szerszym pojęciem „nowych mediów”.

<sup>2</sup> F. Ginsburg et al., *Media Worlds: Anthropology In New Terrain*, University of California Press, Berkeley 2003.

oparte na pogłębionej analizie azjatyckich filmów<sup>3</sup> oraz *Hollywood. The Dream Factory. An Anthropologist Look at the Movie-Maker* Hortense Powdermaker, gdzie warsztat etnografa został wykorzystany do badań środowiska hollywoodzkich producentów filmowych<sup>4</sup>. Sam termin ‘antropologia mediów’ (*media anthropology*) utrwalił się natomiast w 1969 roku w czasie spotkania American Anthropological Association dotyczącego obaw badaczy o marginalizację dyskursu antropologicznego przy coraz mocniej doskwierającym braku własnych kanałów przekazu. Stwierdzono konieczność działania zarówno na polu studiów nad środkami masowej komunikacji, jak i sposobów ich wykorzystania w celach popularyzatorskich<sup>5</sup>.

Po 40 latach, które minęły od tego umownego aktu założycielskiego, można odważyć się na próbę wstępnego uporządkowania głównych obszarów zainteresowań tej subdyscypliny. Mihai Coman i Michael Herzfeld zgodnie twierdzą, że pierwszy z nich wiąże się z problematyką użycia mediów do ulepszania sposobów rejestrowania praktyk kulturowych oraz do promocji myślenia antropologicznego w sferze publicznej – tu media są więc traktowane głównie jako narzędzia badawcze i popularyzatorskie<sup>6</sup>. Drugi obszar należy kojarzyć z badaniami wykorzystania mediów przez lokalne kultury do rozpowszechniania wiedzy o sobie oraz do utrwalania własnej tożsamości. Antropolog zajmujący się tą problematyką powinien analizować, w jaki sposób specyfika danej grupy wpływa na tworzone przez nią komunikaty oraz, w jaki sposób odbiorcy kontekstualizują interesujące ich treści.

---

3 Zob.: R. Benedict, *Chryzantema i miecz*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999. Waldemar Kuligowski w swoim szkicu *Cyfrowe tożsamości. Badania w cyberterenie* zaznacza, że w czasie II wojny światowej mieliśmy do czynienia z całym programem *study of culture at a distance* – studiowania kultur na odległość. Zob.: W. Kuligowski, *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007, s. 148.

4 Por.: tamże, s. 148 i H. Powdermaker, *Hollywood. The Dream Factory. An Anthropologist Look at the Movie-Makers*, Boston 1950.

5 Zob.: M. Coman, *Media Anthropology: An Overview*, <http://www.philbu.net> (dostęp: 18.10.2012).

6 M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie w kulturze i społeczeństwa*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 404.

Kolejną, istotną zwłaszcza dla Comana, kwestią będzie tematyka produkcji i „konsumpcji” przekazów medialnych, która, według tego autora, stała się domeną „instrumentalnie wykorzystujących etnografię”<sup>7</sup> *culture studies*. Natomiast ostatni zakres tematyczny tworzyłyby studia nad związkami „pomiędzy przekazami medialnymi a sposobami symbolicznej reprodukcji rzeczywistości kulturowej za pomocą mitu i rytuału”<sup>8</sup>. W gruncie rzeczy Comanowi chodzi o teorie komunikacji starające się tłumaczyć zarówno konwencje poszczególnych przekazów, jak i konwencje odbiorcze za pomocą ugruntowanych w antropologii pojęć<sup>9</sup>.

Herzfeld dodaje, że nie można lekceważyć mediów jako sfery produkcji i projekcji współczesnego zdrowego rozsądku. Standaryzacja retoryki tworzy iluzję faktyczności, która wpływa na kształt dominującej racjonalności – dlatego też zrozumienie logiki stojącej za przekazami medialnymi jest aż tak ważne. Badania należy prowadzić również pod kątem teorii działania aktorów społecznych – w jaki sposób konsumenci i producenci włączają media w codzienne praktyki? W jaki sposób media owe praktyki zmieniają? Te pytania uświadamiają szereg problemów, które dla Herzfelda są decydujące w myśleniu o współczesnej etnografii. Autor *Antropologii* nie ma wątpliwości, że powinna ona opisywać zjawiska kulturowe, które powstają na styku lokalnych form percepcji i praktyki oraz produkowanych na skalę masową form przedstawienia<sup>10</sup>.

Wydawałoby się, że w czasach dominacji Internetu, rzeczywistości wirtualnych i tak zwanej kultury uczestnictwa, roztrząsanie dylematów związanych z rozwojem środków masowego przekazu w XX wieku jest bezprzedmiotowe. Wystarczy jednak przyjrzeć się współczesnym tendencjom związanym z „wyjazdem” etnografów w „cyberteren”, by zauważyć, iż w gruncie rzeczy wiele różnic pojawiających się w ramach badań wykorzystujących specyfikę środowisk sieciowych wiąże się

---

7 M. Coman, *Media Anthropology...*, s. 7.

8 Tamże, s. 2.

9 Jednym z pierwszych badaczy, który tworząc rytualną koncepcję komunikacji, dokonał przesunięcia między dyscyplinami jest J. Carey. J. Carey, *Communication as culture: Essays on Media and Society*, Unwin Hyman, Boston 1989.

10 Por.: M. Herzfeld, *Antropologia...*, s. 428.

z wcześniejszymi problemami i korzysta z już wypracowanych ram konceptualnych.

Pytania, na które należy sobie odpowiedzieć, i które kierują nas w stronę określonych perspektyw i strategii poznawczych nie zmieniły się w znaczący sposób i można je ułożyć według klucza: (1) badania Internetu / badania w Internecie / badania za pomocą Internetu; (2) badania społeczności lokalnych/ badania społeczności sieciowych (zarówno lokalnych jak i globalnych) (3) badania praktyk kulturowych/ badanie tekstów kultury; (4) badanie tendencji tworzenia się „odrębności tożsamościowych” / badanie tendencji unifikacyjnych. Zmianie ulega jedynie konfiguracja tych elementów, gdyż dyskurs tworzący się wokół mediów uczestniczących oparty jest na silnej dychotomii wirtualne/realne<sup>11</sup>, która wpływa na większość decyzji metodologicznych. Przyjrzenie się kilku uznanym dziś za przełomowe projektom badawczym pozwoli zaobserwować rolę przedstawionej opozycji<sup>12</sup>.

Pionierskie dokonania w dziedzinie antropologicznych badań w Internecie wiążą się z pracami Howarda Rheingolda, który jako jeden z pierwszych rozpoznał problem „wirtualnych społeczności”. Badania forum WELL doprowadziły go między innymi do wniosków, że z długich, otwartych dyskusji wyrasta sieć osobistych relacji. Książka *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier* wydana w 1993 roku jest niezwykle dokumentacją pierwszych lat internetu i związanych z tym czasem nadziei i wątpliwości. Rheingold, uznając cyberprzestrzeń za niekończący się świat interakcji, stał się ostatecznie apologetą systemu, który badał<sup>13</sup>.

W 1995 roku pojawiła się kolejna ważna praca – Sherry Turkle, zajmując się *Życiem na ekranie*<sup>14</sup>, dochodziła do wniosków, że nowe tech-

---

11 Oraz trwałość/ulotność, rozproszenie/jedność, rzeczywistość/symulacja. Zob.: R. Bomba, *Antropologia cyberprzestrzeni*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1, s. 129.

12 Wielka skrótowość tej części wynika z dobrego opracowania powyższego zagadnienia przez Waldemara Kuligowskiego. W. Kuligowski, *Antropologia...*

13 H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge 1993; W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 151.

14 S. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the internet*, Oficyna Simon & Schuster, New York 1995.

nologie powoli stają się materializacją idei postmodernizmu<sup>15</sup>. Dzięki nim tożsamość okazuje się czymś płynnym, zbiorowym i konstytuowanym w interakcji z maszyną. Jako przykład podaje młodego mężczyznę, który w kilku otwartych oknach przeglądarki odgrywa równocześnie rolę romantyka i skłonnej do seksualnych eksperymentów kobiety<sup>16</sup>. Turkle zastanawia się, gdzie przebiega granica pomiędzy utrwalaniem dotychczasowej tożsamości, a wirtualnym „wytwarzaniem siebie”, tym samym zastanawiając się nad relacją cyberprzestrzeń – rzeczywistość społeczno-kulturowa i utrwalając jedną z podstawowych dychotomii, która prowokuje kolejne istotne pytania, które matrycuje dyskurs badań sieci: co się zmieniło i co należy zmienić pod względem ustaleń na temat ontologii przedmiotu badań oraz skuteczności starych i nowych narzędzi badawczych?

### **Lokalne *offline* i kosmopolityczne *online*?**

Większość pozycji poświęconych przeglądowi najważniejszych prac z zakresu metodologii antropologicznych badań w sieci zawiera nazwiska Daniela Millera i Dona Slatera i cytuje ich dzieło *The Internet: An Ethnographic Approach*<sup>17</sup>. Są oni warci wspomnienia dlatego, iż uznali, że priorytetem etnografów powinny być regionalne studia internetu, czyli badania uwrażliwione na odkrywanie jego zastosowań w różnych kulturach. Tym samym hierarchia zostaje jasno określona – istotna jest nie tylko specyfika technologii, ale też jej zintegrowanie z życiem codziennym. Pierwsze regionalne studium internetu dotyczyło Trynidadu i Tobago. Miller i Slater zawarli w nim twierdzenie mówiące, że ‘cyberprzestrzeń’ zintegrowała się z codziennym życiem, stała się platformą, dzięki której Trynidadzcy utrzymują kontakt z członkami własnej rodziny i przyjaciółmi zamieszkującymi inne rejon świata. Wykorzystują więc sieć do własnych celów, które okazują się

---

15 Por.: W. Kuligowski, *Antropologia...*, s. 168.

16 S. Turkle, *Life...*

17 D. Miller, D. Slater, *The Internet: An Ethnographic approach*, Berg, New York 2000. Powołuje się na nich na przykład R.V. Kozinets, *Netnography. Doing Ethnographic Researches Online*, SAGE, London 2010, s. 2.

być niezależne od podziału na *online* i *offline*. Wyobrażenia o globalnej wspólnocie użytkowników internetu napotykać więc granice, terytoria, potrzeby, postawy i praktyki konkretnej kultury.

Ten nurt badawczy, skupiający się na relacji: kultura lokalna – medium, z całą pewnością wiąże się z refleksją na temat potencjału Internetu, związanego z tworzeniem odrębności tożsamościowej. Pod tym względem nie wszyscy są jednak równie hurraoptymistyczni. Na przykład Faye Ginsburg zauważa dosyć oczywisty fakt, który został przykryty przez idealizujący społeczeństwo sieciowe dyskurs. Należy zdać sobie sprawę – pisze Ginsburg – że mamy do czynienia z elitarnym medium, do którego dostęp jest niezwykle ograniczony. Statystyki mówią, że w 2012 roku jedynie 34,3% ludności świata była „okablowana”<sup>18</sup>. Podziału na nową elitę i proletariat nie da się długo ukrywać lub ignorować. Warto więc odpowiedzieć sobie na pytanie: czy marzenia o sieci jako przestrzeni emancypacji nie są czasem kolejną formą dyskursu modernizacyjnego?<sup>19</sup>

Zbliżając się do końca przeglądu najciekawszych prac w interesującej nas dziedzinie, musimy wspomnieć również o Christine Hine i jej propozycji „wirtualnej etnografii”. Jest ona istotna o tyle, że stanowi jedną z pierwszych prób przystosowania narzędzi badawczych dostępnych etnografowi do badań społeczności wykorzystujących komputerowo zapośredniczoną komunikację. Nie ma u Hine potrzeby tworzenia nowej dyscypliny, jest za to chęć zdecydowanego wkroczenia w środowisko internetowe. Autorka *Virtual ethnography* zdaje sobie sprawę z ograniczeń badań wykonywanych jedynie w sieci, ale widzi w nich nowe możliwości<sup>20</sup>.

Spoglądając na tendencje stojące u podstaw badań prowadzonych w Internecie przez antropologów, można uznać, iż mamy do czynienia z zamętem wywołanym między innymi bardzo szybkimi zmianami technologii, interface’ów i powiązanych z nimi tymczasowych mód, które wytwarzają wzór nauki wymagającej ciągłej modyfikacji

---

18 Dane na podstawie IWS. <http://www.internetworldstats.com> (dostęp: 15.05.2014).

19 F. Ginsburg, *Media Worlds...*, s. 8.

20 Ch. Hine, *Virtual ethnography*, <http://www.cirst> (dostęp: 23.10.2012) oraz przede wszystkim Ch. Hine, *Virtual ethnography*, SAGE, London 2000.

i rekonfiguracji dotychczasowych koncepcji teoretycznych. Dlatego nie dziwi, że zgodności nie ma nawet na poziomie podstawowej terminologii określającej dyscyplinę (musimy wybrać pomiędzy *webnography*, *network ethnography*, *digital ethnography*, *virtual ethnography*, *cyberanthropology*).

## Na styku kultury lokalnej i społeczności sieciowej

Zatrzymajmy się przy propozycji Roberta Kozinetsa, który sugeruje, by posłużyć się terminem „netnografia” i dzięki niemu uporządkować nawarstwiający się zamęt. To ważna propozycja, ponieważ Kozinets jeden z pierwszych stara się stworzyć kompleksowy program metodologiczny, a jednocześnie marginalizuje rozważania na temat ontologii terenu badań<sup>21</sup>, raczej wskazując drogę ku większej przejrzystości procedur zbierania i porządkowania danych. Kozinets zwraca uwagę na dwa największe z pragmatycznego punktu widzenia problemy: trudność wynikającą z braku procedur pozwalających łączyć informacje zebrane w sieci i w czasie klasycznych badań etnograficznych oraz komplikacje związane ze środowiskowym ocenianiem przedsięwzięć badawczych z powodu braku wspólnych kryteriów. Sugeruje on przy tym, że dopiero uznanie metodologicznych podstaw umożliwi skupienie się na odkryciach teoretycznych i studiach porównawczych. Większa przejrzystość powinna prowadzić do podstawowego celu – eliminacji projektów, które wywarzają otwarte drzwi. Do tego potrzebna jest jednak w miarę ujednolicona terminologia i wspólna baza preferowanych procedur i sposobów ich weryfikacji.

Najbardziej interesująca jest bez wątpienia próba połączenia badań w nowym terenie (netnografii) z tradycyjnymi metodami etnograficznymi. Pytanie tylko, jak zintegrować ze sobą informacje zebrane w czasie interakcji *face to face* z tymi uzyskanymi w sieci – wartości-

---

<sup>21</sup> Choć wpada w pułapkę braku konsekwencji w kreśleniu relacji pomiędzy następującymi pojęciami: kultura (*culture*), cyberkultura (*cyberculture*), społeczności sieciowe (*online communities*), „technologicznie zapośredniczone interakcje społeczne” (*technologically-mediated social interaction*) oraz zapośredniczona komputerowo komunikacja (*computer-mediated Communications*). Por.: R.V. Kozinets, *Netnography...*, s. 8-29.



wymi, ale zdobytymi bez dostępu do wiedzy o wielu konstruujących je kontekstach. Robocza propozycja Kozinetsa jest następująca: jeśli zależy nam np. na badaniu zachowań użytkowników listy dyskusyjnej lub Facebooka, powinniśmy zdecydować się na przewagę metod netnograficznych przy wsparciu etnografii, która pozwoli na uzupełnienie podstawowych informacji. Natomiast w przypadku zainteresowań związanych z grupami lokalnymi wykorzystującymi Internet w codziennych praktykach, należy rozpocząć badania od wybranej społeczności, a następnie rozszerzyć je o obserwację procesów zachodzących w sieci. Ta strategia ma pomóc zaobserwować szerszy kontekst badanego zjawiska i dostarczyć dodatkowych danych.

Przedstawiona propozycja sugeruje, że Kozinets, tak jak wielu badaczy przed nim, rozdziela rzeczywistość na dwa funkcjonujące równolegle obok siebie światy. Podział ten jest jednak istotny dlatego, że „zapośredniczony przez komputer teren” ma pewne cechy, które powodują, że badania muszą ulec przekształceniu. Przyjęta procedura powinna przecież uwzględnić takie właściwości nowego obszaru badań, jak potencjalna anonimowość użytkowników, umowna powszechność treści i praktyk oraz ułatwiona archiwizacja tekstów kultury i wybranych interakcji<sup>22</sup>. Dla Kozinetsa nie oznacza to jednak, że istnieje jakakolwiek ontologiczna różnica pomiędzy tym, co *online* i tym, co *offline*<sup>23</sup>. Zagadnienie to interesuje go tylko ze względów pragmatyki gromadzenia i analizy danych.

Ze względu na przedstawioną tu pokrótce specyfikę nowego „terenu”, Kozinets proponuje odświeżone ramy proceduralne badań. Korzysta przy tym ze znanej powszechnie terminologii, nie wykazując się przy tym odkrywczością, ale za to nadrabiając systematyzującą konsekwencją wywodu: dużo mówi o obserwacji uczestniczącej i opisie gęstym, zwracając uwagę na nowy teren jako miejsce interakcji oraz tworzenia się trudnej do rozszyfrowania sieci znaczeń. Uważa, że należy przede wszystkim poznać zasady, normy i strukturę systemu, w którym chcemy prowadzić badania. Wskazuje również na różnorodność sieciowych środowisk i konieczność dopasowywania do nich przyjętych metod. Wątpliwości budzą jedynie uwagi związane z rolami,

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 68-73.

<sup>23</sup> Tamże, s. 21-40.

jakie netnograf powinien przyjąć w danej grupie. Kozinets uważa, że komentowanie i pisanie postów (np. w wypadku forów internetowych i blogów), to wstęp do angażowania się w tworzone w sieci projekty i działania. Netnograf może nawet przyjąć rolę lidera wybranej inicjatywy<sup>24</sup>. Widać tu wpływ nurtów badawczych, które kwestionują potrzebę starań na rzecz utrzymania neutralnej pozycji etnografa<sup>25</sup>.

Mniejsze kontrowersje budzi próba uporządkowania podstawowych sposobów wywoływania i gromadzenia danych. Tu Kozinets stara się adaptować dotychczasowe, sprawdzone metody. Docenia na przykład wartość notatek terenowych i uznaje, że w przypadku netnografii powinny dotyczyć „ludzkich interakcji zapośredniczonych przez technologię”<sup>26</sup>. Sugeruje przy tym, by pamiętać, iż społeczności sieciowe (i społeczności w sieci) manifestują się głównie jako teksty lub komunikaty audiowizualne, ale nie powinny być z nimi utożsamiane. Stanowią raczej szereg różnorodnych interakcji. Dlatego badacz powinien wywoływać źródła, próbując prowokować reakcje użytkowników oraz, przede wszystkim, prowadząc wywiady. Pojawia się jednak problem, wydawałoby się, że mało istotny, a jednak fundamentalny – czy zadanie pytania na forum i uzyskanie na nie odpowiedzi to jeszcze interakcja czy już wywiad? Ten banalny przykład prowadzi do dużo ważniejszych kwestii: gdzie przebiega linia, po przekroczeniu której netnograf musi się ujawnić? W którym miejscu zaczyna prowadzić badania i archiwizować dane? A idąc dalej: co w sieci jest prywatne, a co publiczne<sup>27</sup> – mamy przecież do czynienia z przewartościowaniem i zmianą znaczeniową tych kategorii.

Kozinets nie ucieka w abstrakcje i daje jasne wytyczne. Przede wszystkim zakłada, że badacz musi zdradzić swoją tożsamość w każdej sytuacji i dokładnie wytłumaczyć swoją rolę. Jeśli pojawiają się jakiegokolwiek wątpliwości co do charakteru danych, powinien pytać o zgodę na ich archiwizację i wykorzystanie. Nie może również zapisywać

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 61.

<sup>25</sup> Zob.: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. F. Schmidt i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2009.

<sup>26</sup> R.V. Kozinets, *Netnography...*, s. 46.

<sup>27</sup> W tym aspekcie dodatkowy problem stanowią wielkie portale społecznościowe, takie jak Facebook, które bardzo często są własnością korporacji roszcujących sobie prawa do wszelkich informacji zawartych w przestrzeni serwisów.

przebiegu rozmowy lub innej interakcji bez zgody wszystkich uczestników, chyba że chodzi o zwyczajowe zachowania w danym serwisie zapisane w formie notatek terenowych. Kozinets zgadza się również z zasadą mówiącą, że zawsze należy minimalizować ryzyko wyrządzenia jakiegokolwiek szkody. Nie ma w tych ustaleniach niczego odkrywczego, lecz uprawniona wydaje się nadzieja, że właśnie ta pragmatyczna adaptacja sprawdzonych w praktyce etnograficznej narzędzi i norm może stanowić wystarczająco silny punkt stabilizacyjny i wskazywać drogę nie w kierunku przedwczesnych teoretyzacji, lecz powolnej pracy polegającej na uporządkowanym gromadzeniu istotnych świadectw współczesności.

*Netnography* jest spójną propozycją, z którą warto się zaznajomić, ale również ona ujawnia, że dyskurs etnograficzny oraz antropologiczno-kulturowy spotykający na swojej drodze Internet, narasta w sposób chaotyczny i tworzy różnorodne konfiguracje znaczeń ustalających schemat relacji pomiędzy mediami, człowiekiem i kulturą. W tym zamęcie odpowiedź na pytanie, czym zajmuje się antropologia mediów i antropologia Internetu, nie może być związana z jedną, konkretną propozycją, a raczej z nadrzędną matrycą, która ustala różne obszary zainteresowań w ramach określonej logiki. Jeśli jednak, próbując zawęzić zakres badanych zjawisk, ustalilibyśmy, że tym, co wyróżnia zjawisko kulturowe od krótkotrwałych zjawisk komunikacyjnych jest jego powtarzalność i trwałość<sup>28</sup>, należałoby uznać, że najistotniejszą rolą antropologii wspartej badaniami etnograficznymi będzie poszukiwanie struktur, które umożliwiły istnienie danych interfejsów sieciowych i które tworzą kształt określonych sieci relacji w środowiskach poszczególnych systemów komunikacyjnych. Przyjmując te założenia, należałoby być uwrażliwionym na charakterystyczne dla kultury Zachodu idee i ich realizacje, takie jak interaktywność (pojawiającą się na przykład w innym wariancie wraz ze zniesieniem w teatrze rampy oddzielającej widza od aktora<sup>29</sup>) czy hipertekstowość (słowniki<sup>30</sup>). Tym

---

<sup>28</sup> Podążając tym samym za większością antropologicznych definicji kultury.

<sup>29</sup> A. Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 373.

<sup>30</sup> Tamże, s. 373.

tropem podąża Lev Manovich, śledząc tradycję pozwalającą na ukonstytuowanie się tego, co nazywamy ‘nowymi mediami’<sup>31</sup>.

To samo tyczy się konkretnych praktyk kulturowych związanych z siecią lub przez sieć zapośredniczonych. Jeśli zamierzamy badać zjawisko *couchsurfingu*<sup>32</sup> warto odnaleźć istniejącą od lat 40. XX wieku organizację Servas International, która funkcjonuje do dnia dzisiejszego wedle podobnych zasad wymiany poleceń, a następnie dokonać analizy porównawczej, zyskując bardzo cenny kontekst kulturowo-historyczny. Bardzo szybko okaże się, że kosmopolityzm wpisany w wiele społeczności sieciowych jest jedynie ideologicznym konstruktem, za którym kryją się możliwe do zrekonstruowania światobrazy zakorzenione w konkretnych tradycjach kulturowych.

Jeśli natomiast nadal kusząca wydaje się teoretyzacja na temat kształtu nowej mentalności tworzonej przez media uczestniczące (na kształt teorii oralności i piśmienności), lub rozważania na temat przekształceń pojęcia tożsamości w czasach Internetu, warto zastanowić się, czy jeszcze nie za wcześnie na pozbawione zagrożenia błyskawicznej wręcz dezaktualizacji tezy. Może lepiej cierpliwie gromadzić materiał opisowy i dopiero w odpowiednim momencie rozpocząć uogólnienia, które nie ograniczałyby się do perspektywy synchronicznej, ale uwzględniły również diachronię? A do tego celu narzędzia, które proponuje netnografia wydają się wystarczające.

---

<sup>31</sup> Lev Manovich, szukając podstawowych pojęć, które mogą służyć opisowi nowych mediów, posługuje się takimi określeniami jak „reprezentacja numeryczna”, „modularność”, „automatyzacja”, „wariacyjność” i „transkodowanie” i zauważa, że dopiero zawarta w ostatnim punkcie właściwość nowych mediów – to, że są one programowane – nie ma historycznych odniesień. L. Manovich, *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypryański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 117.

<sup>32</sup> [www.couchsurfing.org](http://www.couchsurfing.org) (dostęp: 23.10.2012).

## Bibliografia

- Benedict R., *Chryzantema i miecz*, tłum. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.
- Bomba R., *Antropologia cyberprzestrzeni*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1.
- Carey J., *Communication as culture: Essays on Media and Society*, Unwin Hyman, Boston 1989.
- Coman M., *Media Anthropology: An Overview*, <http://www.philbu.net>
- Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), *Metody badań jakościowych*, t. 2, tłum. F. Schmidt i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2009.
- Ginsburg F. et al., *Media Worlds: Anthropology In New Terrain*, University of California Press, Berkeley 2003.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Hine Ch., *Virtual ethnography*, SAGE, London 2000.
- Kozinets R.V., *Netnography. Doing Ethnographic Reaserches Online*, SAGE, London 2010.
- Kuligowski W., *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, Universitas, Kraków 2007.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, tłum. P. Cypryński, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
- Mencwel A., *Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Miller D., Slater D., *The Internet: An Ethnographic approach*, Berg, New York 2000.
- Powdermaker H., *Hollywood. The Dream Factory. An Anthropologist Look at the Movie-Makers*, Boston 1950.
- Rheingold H., *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Cambridge 1993.
- Rothenbuhler E.W., *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, tłum. J. Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.
- Turkle S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the internet*, Oficyna Simon & Schuster, New York 1995.





**Tomasz Misiak**

Wyższa Szkoła Nauk i Dziennikarstwa w Poznaniu

## ***SOUND STUDIES. BADANIA NA STYKACH***

### **Abstract**

#### ***Sound studies. Research at the point of junction***

For several years, you can see great interest in the sound issues in contemporary culture. Created research demands the “sound studies”. As these investigations are conducted? What do they pay attention? What is the philosophical and methodological basis? These questions point out first of all referring to a proposal by Jonathan Sterne, and other researchers who see the need for a broad reflection on the role of sound in contemporary culture.

**Słowa kluczowe:** kultura dźwięku, estetyka, doświadczenie zmysłowe, filozofia mediów, *sound studies*

Mówienie o dźwięku i sprzężonym z nim słuchaniu, podobnie jak na przykład mówienie o obrazie i sprzężonym z nim widzeniu, nie zawsze było związane z szerszym dyskursem dotyczącym zmysłowości. W tradycyjnych sposobach przedstawiania problematyki zmysłowości obowiązywał postulat dokładnego wyodrębnienia kontekstu badanych przez pryzmat zmysłów fenomenów. Estetyka, najpierw rozumiana szeroko jako nauka o poznaniu zmysłowym, zacieśniała z biegiem czasu konteksty swych rozważań do sfery sztuki, aż do wskazywania na jej od-

rębne gatunki czy style. Filozofia filtrowała problematykę zmysłowości przez podstawowe tezy i postulaty podtrzymywanych przez siebie doktryn, wizji człowieka, świata i ich wzajemnych relacji. Nie mamy dzisiaj wątpliwości, że inaczej, bo dla innych celów o zmysłach pisał Locke, inaczej Kant, jeszcze inaczej Nietzsche. Przy czym, zazwyczaj pisano o zmysłach w ogóle, nie mówiąc w zasadzie nic o zmysłach poszczególnych albo przeciwnie – pisano o wybranych zmysłach, nie zwracając należytej uwagi na relacje w systemie zmysłowym. Nauki biologiczne traktowały zmysły głównie jako wyspecjalizowane narzędzia wykorzystywane do celów bezpośrednio związanych z przetrwaniem, a także różnicujących cechy gatunkowe w obrębie ewolucji.

Równolegle do wyodrębniania się tych różnorodnych kontekstów dawała o sobie znać potrzeba tworzenia odpowiedniej hierarchii zmysłowości, która podtrzymywałaby zasadność określonych sposobów badań. Wielu myślicieli wpadało w pułapkę takiej sztucznej hierarchizacji oraz traktowania zmysłów jako dających się wyodrębnić całości. Widać to zwłaszcza na polu filozofii, która ze stworzonej przez siebie pięcioletniej hierarchii ze wrokiem na szczycie uczyniła punkt wyjścia do zarysowywania określonych wizji świata<sup>1</sup>. Tacy filozofowie, jak Wolfgang Welsch<sup>2</sup> czy Martin Jay<sup>3</sup> wskazywali na rozmaite konsekwencje wywyższania zmysłu wzroku w tradycji zachodniej filozofii, uświadamiając wagę problemu oraz jego interdyscyplinarny charakter. Przyjmowanie określonej hierarchii zmysłowości jako metafizycznej podstawy do tworzenia wyraźnych perspektyw aksjologicznych, a nawet ontologicznych nie pozwoliło przez długi czas na należyte po-

---

1 Filozoficznym konsekwencjom tradycyjnej hierarchii zmysłowości poświęciłem fragment książki *Estetyczne konteksty audiosfery*, WSNHiD, Poznań 2009. Zob.: zwłaszcza rozdział II: *Tradycyjny prymat wizualności w filozofii i jego współczesna problematyka*.

2 W. Welsch, *Na drodze do kultury słyszenia?*, tłum. K. Wilkoszewska, [w:] E. Wilk (red.), *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.

3 M. Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley – Los Angeles – London 1994. W polskim przekładzie ukazały się fragmenty III rozdziału książki Jaya — zob.: M. Jay, *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, tłum. J. Przeźmiński, [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Univesritas, Kraków 2004.



traktowanie problematyki zmysłowości w kontekście szerszych badań kulturowych.

Zdaniem Martina Jaya taki stan rzeczy jest jednym z powodów, dla których nadal ścierają się ze sobą zwolennicy i przeciwnicy kulturowego charakteru widzenia. Jedni sądzą, iż „używanie wzroku w praktyce społecznej nie wykazuje wielkich różnic; jest kulturowo uniwersalne”<sup>4</sup>, inni zaś, że „ludzkie widzenie jest artefaktem tworzonym przez inne artefakty, mianowicie obrazy”<sup>5</sup>. Dla Jaya jednak ważniejsze jest to, że da się wskazać postępujące w wielu obszarach kultury (między innymi sztuki, obyczajowości, filozofii) symptomy kryzysu dominującej przez długi czas „kultury wzroku”. Zdaniem autora *Downcast Eyes*, najważniejsze konsekwencje owego kryzysu to detranscendentalizacja perspektywy, ponowne wcielenie podmiotu poznającego oraz przypisywanie większej wartości czasowi niż przestrzeni. Innymi słowy: rezygnacja z jednego, wyróżnionego, absolutnego punktu widzenia gwarantującego obiektywność poznania, branie pod uwagę problematyki ciała i cielesności oraz myślenie procesualne stały się głównymi wyznacznikami poszukiwań w kontekście badań prowadzonych przez tych badaczy, którzy przeciwstawiają się hegemonii widzenia w zachodniej kulturze. Przy czym nie chodzi tutaj tylko o krytykę „kultury wzroku”, ale raczej o krytykę określonego sposobu mówienia o wzroku, obrazie, wizualności oraz konsekwencjach, które z niego wypływają. Współcześni badacze coraz częściej podkreślają bowiem, że „prymat przyznawany widzeniu sprawia, że pozostałe systemy percepcyjne traktujemy jako pomocnicze, dostarczające danych potwierdzających, dopełniających lub dekorujących elementy wzrokowego obrazu świata”<sup>6</sup>.

Współcześnie, czyli między innymi po Nietzscheańskim radykalizmie krytyki estetyczności, po przeformułowaniu przez Lyotarda Kantowskiego projektu estetyki, a także po dokonanej przez Jaya analizie europejskiego wzrokocentryzmu badacze rozmaitych dyscyplin coraz

---

4 M. Aryle, M. Cook, *Gaze and Manual Gaze*, Cambridge 1976, s. 169; cyt. za: M. Jay, *Downcast Eyes...*, s. 4.

5 M. Wartofsky, *Representation and Pictorial Representation*, New York 1979, s. 314, cyt. za: M. Jay, *Downcast Eyes...*, s. 5.

6 A. Klawiter, A. Preis, *Słyszeć człapiącego grubasa. O tym, jak posługujemy się słuchem w życiu codziennym*, [w:] *Ekspektatywa\_1, Słuchawy. Projektowanie dla ucha*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2009, s. 42.

częściej odchodzą od traktowania poszczególnych zmysłów jako odrębnych, wyizolowanych części i zwracają uwagę na dokonujące się pomiędzy nimi interakcje, styki. I choć nadal można mówić o wyodrębnianiu się określonych, preferowanych hierarchii zmysłowości, to bez wątpienia więcej uwagi poświęca się dzisiaj na przykład dotykowi czy węchowi, co wiąże się rzecz jasna także z przemianami w obrębie technologii. Jedną z konsekwencji tych przemian jest także rezygnacja z ugruntowanego w tradycji, niemal dogmatycznego, przeciwstawiania słyszenia – widzenia, tam gdzie próbowano opisywać fenomeny związane z dźwiękiem. Z drugiej strony, współczesne dążenia do dehierarchizowania tradycyjnych wzorów zmysłowych pozwalają na nieskrępowane badanie takich odrębnych zjawisk, jak obrazy, dźwięki, zapachy, wrażenia dotyku czy węchu bez istniejącego wcześniej, metafizycznego obciążenia. Podczas gdy niegdyś zwracano uwagę na potrzebę opisywania racjonalności „uwolnionej od hipoteki metafizycznej”<sup>7</sup>, w interesującym nas kontekście można mówić o rosnącej potrzebie podobnego analizowania problematyki zmysłowości w kulturze współczesnej.

Potrzeba ta uwidacznia się ostatnimi czasy najsilniej wśród badaczy postulujących prowadzenie różnorodnych badań wywodzących się z kręgu szeroko pojętych *cultural studies*, a zwłaszcza w kontekście proklamowanych przez coraz większą liczbę ośrodków naukowych na całym świecie *sound studies*. Badania te pojmowane są niezwykle szeroko, ponieważ w ramach *sound studies* miałyby być podejmowane zagadnienia związane z jak największą liczbą kontekstów współczesnej kultury w jakimkolwiek stopniu zdeterminowanych przez dźwięk czy słuchanie. Chodziłoby bowiem o analizę tak rozmaitych fenomenów, jak:

- różne sposoby traktowania dźwięku w muzyce współczesnej, a także różne sposoby i konteksty słuchania muzyki;
- rozmaite sposoby słuchania (nie ograniczone do muzyki) w ramach prywatnego i publicznego otoczenia, w tym analizy dotyczące dźwiękowego charakteru współczesnych miast;
- badania dotyczące architektury i jej pragmatycznych związków z akustyką miejsca;

---

<sup>7</sup> Zob.: J. Kmita, *Racjonalność uwolniona od hipoteki metafizycznej*, BTN, Bydgoszcz 2001.

- *sound design* rozumiany jako projektowanie dźwięku dla potrzeb szeroko rozumianego przemysłu kulturowego;
- problematyka oralności, głosu, a także innych, werbalnych i niewerbalnych, dźwięków w kontekście komunikacji międzyludzkiej;
- ekologia środowiska dźwiękowego oraz problematyka hałasu w sferze publicznej;
- rozwój technologii zapośredniczających dźwięk.

Na jednej z pierwszych międzynarodowych konferencji poświęconych tej tematyce, zatytułowanej wprost: *Conference on Sound Studies* zorganizowanej przez Uniwersytet Aarhus oraz Uniwersytet Kopenhaski w Danii zaproponowano prowadzenie rozważań skupionych wokół następujących pytań:

- jakie są empiryczne ramy współczesnych badań dotyczących rozmaitych problemów kulturowych (na przykład tożsamości, miejsca, stosunków społecznych) z uwagi na praktyki słuchowe?
- jak muzyczne i technologiczne przemiany w zakresie produkcji dźwięku w ubiegłym stuleciu przyczyniły się do zmian w postrzeganiu pejzaży dźwiękowych w życiu codziennym, a także sal koncertowych czy mediów?
- czego możemy się dowiedzieć, to znaczy jakie typy wiedzy, tożsamości i znaczenia wyodrębniają się poprzez współczesne praktyki słuchania?
- jakie perspektywy dotyczące przestrzeni, zawłaszczania, wyrażania i projektowania środowisk społecznych wynikają z badań kultury dźwięku?
- w jaki sposób rozumienie dźwiękowych praktyk kulturowych wpływa na planowanie przestrzeni miejskich, projektowanie architektoniczne oraz świadomość zagrożeń związanych z hałasem?
- jakie są zależności pomiędzy słuchaniem, a innymi zmysłowymi praktykami oraz ciałem, materią, technologią i mediami?
- w jaki sposób można mówić o konwencjonalnych lub normatywnych praktykach słuchania?
- w jaki sposób praktyki słuchowe sprzężone z aktywnością innych zmysłów pomagają w artykułowaniu wartości związanych z estetyką, etyką i moralnością?

- w jaki sposób kształtować się będzie zakres akademickiej terminologii związanej z dźwiękiem?
- w jaki sposób można przekraczać tradycyjne dystynkcje pomiędzy dźwiękiem, muzyką i sztuką w szerszym planie badań społeczno-kulturowych?
- jak rozwijają się „kompetencje dźwiękowe” w kontekście współczesnej sztuki i edukacji?

Podstawowym problemem tak szeroko zarysowanych badań jest dla wielu badaczy odpowiedź na, najważniejsze w tym kontekście, pytanie: „czy *sound studies* potrzebują opozycji między audytywnością i wizualnością, by zdefiniować swój przedmiot albo czy audytywność i wizualność są tylko zaakcentowaniem, ewentualnie węzłem w szerszych *sensory studies*?<sup>8</sup>. Zdaniem wielu badaczy pozostawanie przy podstawowym dualizmie audialne/wizualne nie pozwala na należyte określenie różnorodnych sposobów słuchania w ich związkach z ludzkim sensorium, a także uniemożliwia wskazanie wagi analiz prowadzonych w ramach *sound studies*<sup>9</sup>. Przydatność włączania zakresu przedmiotowego *sound studies* w szerszą perspektywę dociekań zaznaczana jest bardzo silnie przez tych badaczy, którzy, jak Jonathan Sterne w swojej wpływowej pracy *The Audible Past*<sup>10</sup> podejmują wielowątkową analizę technologii zapośredniczających dźwięk, odkrywając zarazem związane z nimi praktyki kulturowe, których egzemplifikacje widoczne są w tak różnych obszarach wiedzy, jak akustyka, psychologia, ontologia czy pedagogika.

Jens Gerrit Papenburg i Holger Schulze, autorzy pierwszej jak dotąd próby usystematyzowania sposobów myślenia o dźwięku w ramach *sound studies*, zwracają uwagę, iż „obok historii muzyki istnieje także historia dźwięku” oraz, że właściwym przedmiotem *sound studies* są

<sup>8</sup> J.G. Papenburg, H. Schulze, *Pięć pojęć dźwięku. Dyscyplinarne przyporządkowania i zagęszczenia Sound Studies*, tłum. M. Pasiecznik, S. Wojciechowski, „Kultura Współczesna” 2012, nr 1 (72), s. 27. Oryginalnie ten tekst ukazał się w niemieckim czasopiśmie „Positionen. Texte zur Aktuellen Musik” 2011, nr 86, Berlin, s. 10-15.

<sup>9</sup> Zob.: D. Howes (red.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Berg, Oxford, New York 2005.

<sup>10</sup> J. Sterne, *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Duke University Press, Durham 2003.

swoiście rozumiane „kultury słuchania i dźwięku”, skorelowane z „kulturami muzyki i mowy, które są definiowane, przyporządkowywane i kodyfikowane poprzez muzykologię i fonetykę, jednak nie dają się do nich zredukować!”<sup>11</sup>. Wykrzyknik na końcu przywołanego zdania świadczy o pilnej potrzebie uniezależnienia badań dotyczących dźwięku od fonetyki, a zwłaszcza muzykologii, która poza fizyką przez długi czas rościła sobie pretensje do wyłączności mówienia o dźwięku. W postulatach płynących ze strony *sound studies* widać zatem dążność do ugruntowania postawy interdyscyplinarnej w badaniach nad dźwiękiem w kulturze współczesnej. Nie wszystkie bowiem konteksty są dostępne dla klasycznie rozumianej muzykologii, a samo już tylko wyznaczenie rozmaitych sfer oddziaływania dźwięku w kulturze współczesnej pokazuje ich niewspółmierność oraz trudność w zarysowaniu jednolitej metodologii badań. Stąd interdyscyplinarność w tym kontekście nie jest wynikiem bezradności spowodowanej wskazaniem nowego przedmiotu badań – ten wszak istniał zawsze, choć zmieniał się pod wpływem technokulturowych przemian – ale jest interdyscyplinarnością świadomą potrzebą wynikającą z chęci zrozumienia oddziaływania dźwięku w kulturze. By osiągnąć tak założony cel, przydatna jest wiedza z zakresu fizyki, akustyki, estetyki, muzykologii, fonetyki, architektury, obyczajowości i wszystkich tych dziedzin, które wzajemnie aktywizowane przez badacza mogą pomóc w zrozumieniu kultur dźwięku i słuchania. Nie mniejsze znaczenie ma tutaj zastosowanie liczby mnogiej w kontekście kultury. Nie istnieje jednak jakaś uniwersalna kultura dźwięku i słuchania, jeśli zakłada się, że sfery oddziaływania dźwięku uzależnione są od technologii, urzędzeń wydających dźwięk w przestrzeniach publicznych, obyczajowości czy architektury. Stąd też współczesne badania skupione wokół *sound studies* podejmują zagadnienia związane z wybranymi, wciąż w mniejszym stopniu poznanymi w kręgu europejskim, kulturami, a także dotyczą przeszłości znanych nam kontekstów kulturowych, by pokazać je z innej perspektywy<sup>12</sup>. Podobnie jak niegdyś

---

<sup>11</sup> J.G. Papenburg, H. Schulze, *Pięć pojęć dźwięku...*, s. 21.

<sup>12</sup> Zob.: L. Meintjes, *Sound of Africa!: Making Music Zulu in a South African Studio*, Duke University Press, Durham 2003; J.M. Picke, *Victorian soundscapes*, Oxford University Press, Oxford – New York 2003; E. Thompson, *The Soundscape of Modernity: Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1990–1933*, MIT Press, Cambridge 2002.

niektórzy badacze postulujący potrzebę stworzenia „filozofii mediów” zwracali uwagę, iż z dzisiejszej, zapośredniczonej technologicznie perspektywy inaczej jawią się klasyczne problemy filozoficzne, tak współczesne badania z zakresu *sound studies* przekonują, że pogłębiona świadomość oddziaływania dźwięku w kulturze współczesnej rzuca nowe światło na dźwiękowy charakter przeszłości. Choć zakres badań z zakresu *sound studies* poszerza się, wciąż brakuje opracowań systematyzujących i porządkujących. Pojawiają się jednak pierwsze publikacje zbiorowe pomyślane jako wypowiedzi podporządkowane tak określonej problematyce, które pokazują tematy interesujące współczesnych badaczy oraz stosowane przez nich metody badań. Najważniejszymi propozycjami w tym zakresie są teksty pod redakcją Trevora Pincha i Karin Bijsterveld<sup>13</sup>, poświęcony w całości zagadnieniom *sound studies* numer niemieckiego czasopisma „Positionen”<sup>14</sup> oraz zbiór tekstów pod redakcją Jonathana Sterne’a<sup>15</sup>. Publikacje te potwierdzają niezwykle zróżnicowanie tematyki dotyczącej kulturowych aspektów dźwięku, które traktowane są jako punkt wyjścia do przyszłych, pogłębionych badań.

W tak zarysowywanym procesie być może należałoby, jak chcą niektórzy badacze, porzucić ideę interdyscyplinarności na rzecz transdyscyplinarności. Transdyscyplinarność w tym kontekście byłaby bliska propozycjom Wolfganga Welscha dotyczącym „rozumu transwersalnego” oraz idei „transkulturowości”. Welsch zaznacza, że „przedrostek ‘trans’ w ‘transkulturowości’ ma znaczenie podwójne. Po pierwsze wskazuje on na fakt, że determinanty kultury są coraz bardziej przemieszane kulturowo (*cross-cultural*). W tym sensie ‘trans’ oznacza ‘transwersalny’. Na dłuższą metę jednakże proces ten w coraz większym stopniu stworzy kulturę, która będzie ukonstytuowana już nie tylko z tradycyjnych i rzekomo monokulturowych kultur. Tak więc obok znaczenia ‘transwersalny’ w stosunku do przemieszanego modelu determinant kulturowych, ‘trans’ znaczy również ‘poza’ w stosunku do

---

<sup>13</sup> T. Pinch, K. Bijsterveld (red.), *The Oxford Handbook of Sound Studies*, Oxford University Press, New York 2011.

<sup>14</sup> Zob.: „Positionen. Texte zur Aktuellen Musik” 2011, nr 86.

<sup>15</sup> J. Sterne (red.), *The Sound Studies Reader*, Routledge, London 2012.

przyszłości, porównując z wcześniejszymi formami kultur<sup>16</sup>. Podobne myślenie obecne jest w wielu współczesnych próbach badania kultur dźwięku i słyszenia, które wykraczają poza tradycyjne postrzeganie przedmiotu badań uwikłanych w metaforykę wysp i kul<sup>17</sup> w stronę wyznaczania sposobów koegzystencji oraz współdziałania rozmaitych kontekstów, w których dźwięk odgrywa istotną rolę. Kulturowe konteksty dźwięku nie są wyspami w polu kultury. Przechodzą przez siebie nawzajem, zapładniają, interpretują. Poprzez swe interakcje podważają ideę pionowej hierarchiczności, a także linearnej chronologii, choć niekiedy się na nich wspierają, nie rezygnując z żadnego śladu, żadnej możliwości, nawet wówczas gdyby miało się okazać, że zamiast coś odkryć zakryłoby się tylko. W tym sensie również idea transdyscyplinarności nie oddaje w pełni współczesnych oczekiwań badawczych, gdyż tak czy inaczej prowadzi do chęci dyscyplinowania, metodycznego porządkowania i systematyzowania. Tymczasem, jak postuluje Siegfried Zielinski, być może bardziej owocne okaże się podejście określane mianem „anarcheologicznego”, w myśl którego „rezygnowanie z władzy, którą można by mieć, jest daleko trudniejsze, niż dojście do niej”<sup>18</sup>.

Ponieważ dźwięki i sposoby ich słuchania determinowane są przez rozmaite medialne techniki i technologie, zakreślana przez Zielinskiego idea anarcheologii mediów ma duże znaczenie. Chodzi w niej bowiem o zmianę podejścia do sposobu myślenia o postępie oraz historyczności badań nad mediami. Zielinski posługuje się, zaczerpniętym z paleontologii, pojęciem „czasu głębokiego”, który odsłania „zmodyfikowany obraz tego, co dotychczas nazywano postępem. Myśli o stałym postępie od form niższych do wyższych, od tego, co proste, do tego, co złożone, należy się wyzbyć podobnie jak metafor, za pomocą których go opisywano i wciąż jeszcze się to robi. Struktury drzewa, schody, drabiny

---

16 W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wietkecki, [w:] R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 205-206.

17 Zob.: tamże, s. 203.

18 S. Zielinski, *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 37.

lub nawet stożki – regularnie rozszerzające się ku górze, i tym samym zbliżające się do dwuwymiarowego mitologicznego znaku kobiecości, trójkąta wierzchołkiem skierowanego ku ziemi – z perspektywy paleontologicznej są błędne i należy je odrzucić<sup>19</sup>. Przeszczepiając tak scharakteryzowaną ideę na grunt badań nad mediami Zielinski podkreśla, że „cały szlak rozwojowy nie może *explicitie* stać się tematem”<sup>20</sup>. Gdy bowiem odchodzimy od idei linearności nie jesteśmy już w stanie odtworzyć jednolitej, postępującej w sztywno określonym kierunku, historii. Nie mamy też podstaw, by „dyscyplinarnie” uzurpować sobie władzę do przedstawienia „wszystkiego”. Chodzi raczej o to, by „w toku sondowania różnych okresów (...) odsłaniać (...) jakościowe punkty zwrotne w ciągłości rozwoju”<sup>21</sup>.

Zaszczepienie myślenia anarcheologicznego na pożałdowany grunt dźwiękowych oddziaływań mogłoby doprowadzić do uwydatnienia znaczenia dźwięku jako fenomenu kulturowego. Fenomenowi, który wchodzi w interakcje z wieloma różnymi rodzajami ludzkich aktywności, a zarazem jest dla tych aktywności nieodzownym, nieusuwalnym tłem<sup>22</sup>. W takiej perspektywie rekonstruowanie przeszłości jest tak samo istotne, jak badanie teraźniejszości oraz planowanie przyszłości. Najważniejsze zaś jest przekonanie, iż charakter dźwiękowych oddziaływań jest tak samo zależny od naszych wyborów, projektów i stawianych celów, jak inne fenomeny kultury współczesnej.

---

19 Tamże, s. 9.

20 Tamże, s. 43.

21 Tamże.

22 Bardziej szczegółowo podjąłem ten wątek w książce *Kulturowe przestrzenie dźwięku*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2013.



## Bibliografia

- Aryle M., Cook M., *Gaze and Manual Gaze*, Cambridge 1976.
- Howes D. (red.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Berg, Oxford, New York 2005.
- Jay M., *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley – Los Angeles – London 1994.
- Jay M., *Kryzys tradycyjnej władzy wzroku. Od impresjonistów do Bergsona*, przeł. J. Przeźmiński, [w:] Nycz R. (red.), *Odkrywanie modernizmu*, Universitas, Kraków 2004.
- Klawiter A., Preis A., *Słyszeć człapiącego grubasa. O tym, jak posługujemy się słuchem w życiu codziennym*, [w:] *Ekspektatywa\_1, Słuchawy. Projektowanie dla ucha*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2009.
- Kmita J., *Racjonalność uwolniona od hipoteki metafizycznej*, BTN, Bydgoszcz 2001.
- Meintjes L., *Sound of Africa!: Making Music Zulu in a South African Studio*, Duke University Press, Durham 2003.
- Misiak T., *Estetyczne konteksty audiosfery*, WSNHiD, Poznań 2009.
- Misiak T., *Kulturowe przestrzenie dźwięku*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2013.
- Papenburg J.G., Schulze H., *Pięć pojęć dźwięku. Dyscyplinarne przyporządkowania i zagęszczenia Sound Studies*, tłum. M. Pasiecznik, S. Wojciechowski, „Kultura Współczesna” 2012, nr 1 (72).
- Picke J.M., *Victorian soundscapes*, Oxford University Press, Oxford – New York 2003.
- Pinch T., Bijsterveld K. (red.), *The Oxford Handbook of Sound Studies*, Oxford University Press, New York 2011.
- Sterne J. (red.), *The Sound Studies Reader*, Routledge, London 2012.
- Sterne J., *The Audible Past: Cultural Origins of Sound Reproduction*, Duke University Press, Durham 2003.
- Thompson E., *The Soundscape of Modernity: Architectural Acoustics and the Culture of Listening in America, 1990–1933*, MIT Press, Cambridge 2002.
- Wartofsky M., *Representation and Pictorial Representation*, New York 1979.

- Welsch W., *Na drodze do kultury słyszenia?*, tłum. K. Wilkoszewska, [w:] E. Wilk (red.), *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, tłum. B. Susła, J. Wietecki, [w:] R. Kubicki (red.), *Filozoficzne konteksty rozumienia transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniana, Poznań 1998.
- Zielinski S., *Archeologia mediów. O głębokim czasie technicznie zapośredniczonego słuchania i widzenia*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.



**Karol Więch**

Uniwersytet w Białymstoku

## **PĘKNIĘCIA W SIECI, CZYLI PRZESTRZENIE AKTYWOWANIA POSTAW CYNICZNYCH PRZEZ UŻYTKOWNIKÓW INTERNETU**

### **Abstract**

#### **Cracks in the network – activating the spaces of cynical attitudes by Internet users**

The aim of this article is to represent the Internet as a means in enabling the realisation of the cynical approach. The structure of the Web composed of knots, links and transfers includes so called “meshes”, the empty spaces where positive human interactions do not exist. Metaphorically speaking, the „ruptures” of the Web constitute practices manifested in hate speech, armchair criticism and judgment of others. These dysfunctional actions however, consolidate the virtual community of cynics. One of the most common strategies for creating „ruptures” and boundaries on the Internet is labelling groups of people as simpletons. Classifying into what is cultured and what is low class appears to be a problem beyond the virtual world. The Internet, which is providing the right to anonymity, allows for an extension of the cynical approach, which is progressively reduced in the real world.

**Słowa kluczowe:** cynizm, Sieć, wspólnota, krytykanctwo, ordynarność

## Poszukiwanie przyczyn nieszczęśliwości układu

Internet należy do zjawisk, które nie poddają się jednoznacznej interpretacji, co w szczególności dotyczy interakcji zachodzących między jego użytkownikami. Nie sposób przypisać jednorodnych wartości, norm czy intencji wszystkim jednostkom korzystającym z Internetu, tym bardziej niewłaściwe wydaje się mówienie o nich jako o jednej wirtualnej wspólnotie. Już samo określenie „wspólnota” wprowadza pewną perspektywę relacji międzyludzkich, które są obserwowalne w świecie rzeczywistym (wspólnota organiczna). Jednocześnie, jak zauważa Zygmunt Bauman, słowo „wspólnota” brzmi dobrze i mile, co wiąże się z przekazywanymi przez nie pozytywnymi wartościami<sup>1</sup>. Życie we wspólnocie, to znać się i móc na sobie polegać, doświadczać oraz darzyć życzliwością tych, którzy należą do kategorii „naszych”. W tak ujętej wspólnocie, pisze Bauman, nikt z nas nie kpi, nie wyszydza naszej niezręczności, a popełnione przez nas błędy są wybaczone. „Wspólnota to obecnie inna nazwa raj utraconego”<sup>2</sup>. Podczas analizy społecznego i kulturowego wymiaru wirtualnych interakcji operuje się pojęciem wspólnot, a nie wspólnoty jako zbioru jednostek złączonych dobrymi intencjami. Wspólnoty wirtualne to stowarzyszenia ludzi zapośredniczone przez media elektroniczne<sup>3</sup>. W przeciwieństwie do wspólnot organicznych, ten typ więzi nie jest ograniczony ramami czasowymi, przestrzennymi czy koniecznością realizowania procesu komunikacji w sposób bezpośredni. Osoby należące do pewnej wspólnoty wirtualnej jednoczą jednak określone zainteresowania lub cele, realizowane w ramach zbiorowej aktywności, na przykład praca nad zadaniem domowym czy atak na serwery deprecjonowanej korporacji. Wspólnoty wirtualne są zatem wspólnotami zainteresowań<sup>4</sup>, tworzącymi mikrostruktury rządzące się własnymi prawami i normami. Do potencjalnego użytkownika należy jednak decyzja odnośnie przynależności bądź

---

1 Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 5.

2 Tamże, s. 8.

3 J. van Dijk, *Spoleczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 232.

4 Tamże, s. 233.

rezygnacji ze stowarzyszania się, podobnie jak sposób traktowania innych użytkowników czy cel samego podłączenia do Internetu. Sieć, będąc współcześnie jedną z najbardziej atrakcyjnych metafor zapośredniczonych relacji międzyludzkich, według Darina Barneya, składa się z trzech elementów. Tworzą ją punkty węzłowe, łączące się przynajmniej z pojedynczym innym punktem; powiązania scalające poszczególne węzły oraz przepływy, oznaczające wszystko to, co przechodzi pomiędzy węzłami wzdłuż powiązań<sup>5</sup>. Do każdej z wymienionych części należy dołączyć pojęcie zmiennych, gdyż to one różnicują oraz kształtują specyfikę Sieci. Węzłami są, na przykład znajome jednostki, współpracujące przedsiębiorstwa, sprzężone maszyny obliczeniowe. Powiązania odnoszą się natomiast do komunikacji techniczno-osobowej, w obrębie której funkcjonują połączenia kablowe i bezprzewodowe, korespondencja, listy kontaktów, jak i kontakty na płaszczyźnie międzyludzkiej. Ostatnim elementem, przepływami, są między innymi dane (treść), środki pieniężne, ale też plotki, sądy, opinie, komentarze. Elementy współtworzące strukturę Sieci, mogą przyjmować postać prywatnych – publicznych, równoległych – krzyżujących się, regularnych – nierównomiernych, stałych – tymczasowych. Stąd też uwaga, iż paradygmat sieciowy bądź wspólnotowy, określany przez relację poszczególnych jego elementów, pozwala na uznanie Internetu za równie integrujący, co wprowadzający nierówności; spajający, ale też odgradzający poszczególnych użytkowników. Według Manuela Castellsa, Sieć jest przystosowana, przede wszystkim, do rozwijania i podtrzymywania słabych więzi, które są przydatne w dostarczaniu/zdobywaniu informacji czy nawiązywaniu nietrwałych związków z obcymi<sup>6</sup>. Swoboda i szczerść dyskusji internetowych, zdaniem autora *Spoleczeństwa Sieci*, ma swoje negatywne konsekwencje w postaci wysokiej „śmiertelności” przyjaźni *on-line*. Łatwość, z jaką możemy przemieszczać się między wirtualnymi wspólnotami i świadomość zapośredniczenia relacji sprzyjają luźnemu traktowaniu osób znajdujących się po przeciwnej stronie połączenia. Zapewniając poczucie anonimowości, Internet może sprzyjać rozwo-

<sup>5</sup> D. Barney, *Spoleczeństwo Sieci*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 37.

<sup>6</sup> M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 388.

jowi agresywnych i zafałszowanych postaw. Należą do nich spektakularność (chęć zwracania na siebie uwagi, mitotwórstwo, teatralizacja oraz skłonność do wyolbrzymiania) czy egocentryzm, przykryty maską uspołecznienia<sup>7</sup>. Będąc pierwotnie projektem ułatwiającym wymianę informacji oraz u efektywniającym współpracę oddalonych geograficznie zespołów – ARPANET<sup>8</sup> – Internet służył jako środek racjonalizujący i przyspieszający proces komunikacyjny. Upublicznienie projektu przyczyniło się do powstania nowych zastosowań medium, a funkcja łądotwórcza czy prewencyjna Internetu zaczęła pełnić mniejszą rolę dla osób wykorzystujących jego potencjał. Z dobra elitarnego, Internet przekształcił się w powszechne dobro ludyczne, będąc krzywym odbiciem swojego pierwowzoru. Zjawiska rutynowego negocjowania, krytyki i drwiny towarzyszą relacjom międzyludzkim od zawsze, jednak w dobie permanentnego usieciowienia, sytuacja ta uległa multiplikacji.

## Neocynizm: krytykanctwo i jurysdykcja

Szczególnym upodobaniem internautów cieszą się postawy zawierające mniejszą bądź większą dozę cynizmu. Wirtualny cynizm, wyłączenie semiotycznie, dotyka historycznego *kynismos*. Abstrahując od genezy poglądu filozoficznego, warto zauważyć, że Antystenes – prekursor cynizmu – przyczynił się do pewnego rodzaju *pęknięcia*, kierując swą myśl i działanie ku „niepotrzebowaniu-niczego”<sup>9</sup>. Filozof, obierając za cel niezależność i samowystarczalność, podważył szczelność obowiązującego systemu norm. Efekty tego procesu spowodowały eskalację idei cynizmu wśród następców Antystenesa, którzy obligatoryjnie dyskredytowali opinię publiczną, tradycję czy konwenanse dla samego ich lekceważenia<sup>10</sup>. Warto zauważyć, że będąc synem Ateńczyka i nie-

<sup>7</sup> Z. Bauer, *Polskie fora internetowe. Przykład „mowy nienawiści” czy „mowy agresji”?* [w:] M. Filiciak, G. Ptaszek (red.), *Komunikowanie (się) w mediach elektronicznych*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009, s. 54.

<sup>8</sup> A. Mattelart, *Społeczeństwo informacji*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, Universitas Kraków 2004, s. 45.

<sup>9</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Iwo Zieliński, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1994, s. 414.

<sup>10</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, s. 114.

wolnicy trackiej, Antystenes nie posiadał pełnych praw obywatelskich, co według Stefana Świeżawskiego, wywarło wpływ na jego poglądy i życie<sup>11</sup>. Bardziej dobitnie ujmuje kwestie filozofii cynickiej Władysław Tatarkiewicz, pisząc, że: „jeśli cynicy sławili cnotę, to nie dlatego, by nie dbali o zadowolenie. Przeciwnie, sławili ją, a potępiali dobra zewnętrzne z intencją hedonistyczną. Dobra te nie dały im zadowolenia, bo ich nie mieli; i tłumaczyli sobie, że nie dałyby także, gdyby je mieli. Temu, czego nie posiadali, odmówili wartości”<sup>12</sup>. Element łączący pierwotną doktrynę cyników z jej dzisiejszymi spadkobiercami, prawdopodobnie odnosi się do samego pęknięcia, przedziurawienia, utracenia jednolitości, ale też deprecjacji rzeczy niemożliwych do pozyskania. Cynizm, w tym wypadku, jest reakcją na wiedzę odnośnie wadliwości struktury, jednak nie implikuje on rzeczywistych działań mających na celu zniwelowanie „pęknięcia”. Podobną sytuację zauważa Graeme Kirkpatrick, analizując kulturę graczy komputerowych. Twierdzi on, że: „Cyniczna świadomość polega na zrozumieniu natury danego zjawiska i na jednoczesnej rezygnacji z działania wynikającego ze zrozumienia, jeśli to działanie miałooby się sprzeciwić władzy”<sup>13</sup>. Komputerowy gracz jest, według Kirkpatricka, oświecony i naiwny jednocześnie. Znając prawdę odnośnie iluzorycznej istoty interfejsu gry, wygraną opiera na wiedzy o złudzeniu. Cyniczna świadomość dokonuje krytyki ideologii (systemu), jednak brakuje jej motywacji, by działać na poziomie fundamentów gry, więc bawi się i gra dalej<sup>14</sup>. Analogiczna sytuacja przejawia się w relacjach zapośredniczonych przez Internet, gdzie powszechne dyskredytowanie wynika z widzenia defektów, ale też z poczucia własnej niemocy naprawczej. Taka postawa sprzyja praktykowaniu „krytykanctwa”, które Mirosław Karwat opisuje jako: „krytykę dla krytyki, natrętne i małostkowe wytykanie nieistniejących, wyolbrzymionych i demonizowanych albo nieistotnych błędów lub braków (...) nastawie-

11 S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 76.

12 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 87.

13 G. Kirkpatrick, *Cynizm gracza komputerowego*, [w:] M. Filiciak (red.), *Światy z pikseli. Antologia studiów nad grami komputerowymi*, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2010, s. 176.

14 Tamże, s. 177.

nie na „czepianie się”, złośliwe czyhanie na okazję do krytyki, gotowość do obrania dowolnego pretekstu, byle mieć sposobność do uwag, poprawek, cenzurek, a jeszcze lepiej przytyków, zastrzeżeń, ostrzeżeń, zarzutów, oskarżeń, protestów itd.”<sup>15</sup>.

Poszukując genezy współczesnego cynizmu i towarzyszącej mu niechęci do „systemu”, polityków, osób sprawujących wysokie stanowiska czy innych użytkowników Internetu, nie sposób nie odnieść się do filozofii starożytnej jako źródła inspiracji. Słuszna natomiast wydaje się uwaga Petera Sloterdijka, iż cynizm stanowi, w przeważającej większości, zawodowe ryzyko oraz zawodowe skrzywienie osób produkujących obrazy i informacje o „rzeczywistości”<sup>16</sup>. Media pielęgnują postawy cyniczne, gdyż jest to wpisane w ich misję sprzedawania informacji za wszelką cenę. Według filozofa: „Naszą zinformatywowaną świadomość opanowuje niespotykana równoczesność: tu ktoś je, tam ktoś umiera. Tutaj kogoś się torturuje, tam rozstają się znani kochankowie. W jednym miejscu dyskutuje się, jakie wypada mieć drugie auto, a obok – o katastrofalnej suszy w całym karu”<sup>17</sup>. Zakładając, że współczesne społeczeństwo korzysta z mediów jako podstawowego środka zdobywania wiedzy o otaczającym świecie, prawdopodobne jest, że wraz z informacją przenika do świadomości odbiorców sama cyniczność. Sloterdijk, w książce *Krytyka cynicznego rozumu*, wymienia takie formy cynizmu, jak cynizm militarny, państwa, seksualny, medyczny, religijny oraz wiedzy. Niewątpliwie przykłady te współgrają z przedmiotami zainteresowań mediów głównego nurtu i mediów oddolnych, do których należą między innymi konflikty zbrojne, katastrofy, omyłki i konfrontacje polityków, ekscesy seksualne celebrytów, kolejki w poradniach lekarskich, przeżywanie świąt kościelnych, stan polskiego szkolnictwa itd. Jeżeli wirtualni cynicy, będąc twórcami i nadawcami komunikatów w Internecie, „produkują obrazy i informacje o rzeczywistości”, to ich praktyki mogą stanowić przedłużenie cynizmu reprezentowanego przez znaczną część czwartej władzy.

---

15 M. Karwat, *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s.29.

16 P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2008, s. 329.

17 Tamże, s. 331.



## Wirtualna depersonifikacja

Aktywność negatywna pojawia się na internetowych portalach, forach, blogach, gdzie dochodzi do utraty indywidualności przez jednostkę w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, w większości przypadków nie ocenia się osób, lecz ich wypowiedzi, wizerunki, zamieszczone przez nie materiały audiowizualne. Dopiero w dalszym etapie osądu zachodzi przetransportowanie wartości na konkretną osobę. Sytuację tę doskonale oddają rozważania Eliasa Canetti odnoszące się do radości osądzania. Autor *Masy i władzy* zaznacza, że sformułowanie „to niedobra książka” nieprawdopodobnie szybko przeradza się w krytykę osoby „to niedobry poeta” i brzmi to, jak gdyby stwierdzono: zły człowiek<sup>18</sup>. Depersonifikacja siebie i innych użytkowników Internetu, wpędza cynika w bezsensowną machinę standaryzacji. Wszystko może zostać (i zostanie) zbrukane, gdyż wszędzie znajdujemy uchybienia oraz pęknięcia. Jednocześnie osoby złączone wspólnym celem, jakim jest krytykanctwo, nie muszą znać oblicza ani rzeczywistych danych personalnych innych członków stowarzyszenia. Umocnienie relacji międzyludzkich za pomocą Internetu (tworzenie węzłów), które mogą przenieść się do świata realnego, w większości wypadków potrzebuje pozytywnego gruntu. Jest to proces czasochłonny, gdyż budowanie *dobrych* relacji, wymaga większych umiejętności i poświęcenia, w przeciwieństwie do relacji *złych*. Emile Cioran zauważa, iż: „Nieśmiała, pozbawiona dynamiki dobro nie potrafi się udzielać. Zło atoli – na odwrót: ciągle zaaferowane, pragnie się rozprzestrzeniać i udaje mu się to dzięki dwóm znakomitym cechom - atrakcyjności i zaraźliwości”<sup>19</sup>. Nie zaskakuje więc fakt, że cyniczne wypowiedzi obserwowane u innych członków wirtualnej wspólnoty legitymizują i zachęcają do ich powielania. Paradoksalnie, w stowarzyszeniach opartych na cynizmie, „poszukiwanie sprawiedliwości i tolerancji” względem osób krytykowanych, zostaje sklasyfikowane jako zwyrodnienie. Ma to miejsce przede wszystkim we wspólnotach, którym towarzyszy poczucie bezkarności wobec prawa,

---

<sup>18</sup> E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa 1996, s. 341.

<sup>19</sup> E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. M. Kaniowa, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 9.

jak i ze strony jednostek obrażanych. Uprzedmiotowienie chroni przed jakimkolwiek pobudzeniem emocjonalnym, które mogłoby okazać się dla oprawcy przytłaczające, eksploatujące bądź przykre<sup>20</sup>. Ma to zasadniczy wpływ na relacje w świecie realnym, ponieważ atrakcyjność internetowego krytykanctwa i cynizmu, łatwo zastępuje obowiązujące (akceptowalne) modele niezapśredniczone. Osoby krytycznie oceniane w Internecie są nie tylko ofiarami innych użytkowników, ale samego medium, w którym „wolność słowa” stała się dogmatem. Pokazywanie języka, a nie jego uwspólnianie należy do specyfiki wirtualnych cyników, i jak przekonywał Andrew Keen w książce *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*: „Pozbawiając ekspertów autorytetu, pozwalamy bezpłatnym, tworzonym przez użytkowników Internetu treściom, podważać nasze instytucje kulturalne”<sup>21</sup>. Oczywiście, jest to daleko posunięta teza, jednak pozwala zrozumieć, że cynizm należy do niezwykle atrakcyjnych stylów użytkowania przestrzeni wirtualnej. Im większą swobodę działania udostępnia się internautom, bądź im bardziej wyuzdane poczucie własnej wolności posiadają, tym częściej realizują własny cynizm. Niezwykle istotną kwestią jest fakt, iż życie społeczne w Sieci stanowi przedłużenie życia jako takiego, ze wszystkimi możliwymi następstwami<sup>22</sup>. Wirtualne interakcje wynikają zatem z doświadczenia i zasad wyniesionych z rzeczywistości, co działa jak zamknięty obieg, ponieważ wygenerowane nowe e-relacje przedostają się z powrotem do świata materialnego. W społeczeństwie zmediatyzowanym nie sposób odróżnić wartości pochodzących z rzeczywistości od tych z rdzenia samego medium, gdyż zapśredniczenie przebudowuje naszą percepcję i epistemologię. Warto tuta przytoczyć uwagę Yvonne Jawkes: „Żaden członek przesyconego mediami społeczeństwa nie jest chroniony przed wpisanymi w naszą kulturę opozycjami: wygrany–przegraną, ja-

---

20 P.G. Zimbardo, F.L. Ruch, *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 615.

21 A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, tłum. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 59.

22 M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2003, s. 138.

inni, *insider-outsider*<sup>23</sup>. Mniej lub bardziej świadomie odczuwają to cynicy, którzy preferują monolog zamiast konstruktywnej rozmowy. Partycypują oni pomiędzy sieciami (internetami) w lukach struktury, gdzie doskonale widać pęknięcia, defekty oraz istotę tego mgławicowego organizmu.

## Internet jako przestrzeń walki z prostactwem.

Według raportu *EU NET ADB Badanie nadużywania internetu przez młodzież w Polsce*, zrealizowanego przez Fundację Dzieci Niczyje, aż 90% badanych w wieku 14–17 lat posiada konto na portalu społecznościowym<sup>24</sup>. Obok oglądania filmów i klipów oraz korzystaniu z komunikatorów, jest to jedna z najbardziej popularnych form aktywności podejmowanej w internecie. Jednakże, jak wskazuje raport, intensywne korzystanie z portali społecznościowych przez młodzież (powyżej dwóch godzin dziennie), z jednej strony sprzyja wyższym kompetencjom społecznym, z drugiej, skutkuje wzrostem problemów psychospołecznych jednostki<sup>25</sup>. W przeciwieństwie do osób młodych, jedynie jedna trzecia ogółu dorosłych Polaków, czyli dwie trzecie wszystkich użytkowników Internetu w Polsce, posiada konto na portalu społecznościowym<sup>26</sup>. Interakcje online są w niewielkim stopniu utożsamiane z potencjalnymi zagrożeniami pojawiającymi się podczas korzystania z Internetu, co potwierdzają badania CBOS-u z 2009 roku. Z odpowiedzi respondentów wynika, że do najczęstszych niebezpieczeństw wiążących się z przebywaniem w przestrzeni wirtualnej, należą wirusy komputerowe (35% respondentów), nieprawdziwe informacje (30%), zaniedbanie obowiązków (23%). Dopiero co ósma osoba korzystająca

---

23 Y. Jewkes, *Media i przestępczość*, tłum. E. Magiera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 206.

24 K. Makaruk, S. Wójcik, *EU NET ADB. Badanie nadużywania internetu przez młodzież w Polsce*, Fundacja Dzieci Niczyje, Warszawa 2012, s. 12, <http://www.saferinternet.pl> (dostęp: 19.06.2012).

25 Tamże, s. 27.

26 K. Wądołowska, *Społeczności wirtualne*, Fundacja CBOS, Warszawa 2010, s. 2, <http://www.cbos.pl> (dostęp: 19.06.2012).

z Internetu przyznaje, że została przynajmniej kilkakrotnie obrażona przez innych użytkowników<sup>27</sup>, chociaż ponad połowa osób poruszających się w Sieci natrafia w niej na wulgaryzmy, w tym 30% często<sup>28</sup>. Polacy, w przeważającej mierze, postrzegają portale społecznościowe jako sprzyjające nawiązywaniu nowych znajomości, utrwalające kontakty międzyludzkie oraz ułatwiające pokazywanie siebie w lepszym świetle. Na istnienie negatywnych zjawisk związanych z funkcjonowaniem wirtualnych wspólnot (tworzenie fałszywego obrazu rzeczywistości, ograniczenie prywatności czy problemy z budowaniem trwałych więzi między ludźmi), zgadza się mniej osób<sup>29</sup>. Oznacza to, że krytyka wirtualnych społeczności przez polskich użytkowników Internetu nie jest zatem tak wyraźna, jak ich aprobata.

Jedno ze zjawisk występujących w przestrzeni Internetu, które służy naruszaniu cudzej godności, jest szczególnie interesujące. Polega ono na wyszukiwaniu wypowiedzi, sposobów bycia czy materiałów audiowizualnych odpowiadających kategorii „chamskości”. Co więcej, przypisywanie innym prostactwa, staje się formą upokarzania ze względu na odmienność, brak kompetencji komunikacyjnych czy niewpasowywanie się w przyjęte przez grupę normy. Współczesny „prymityw” nie musi pochodzić z prowincji, jednak powinien przejawiać cechy, które potwierdzają negatywny stereotyp polskiej wsi i chłopstwa. Dysproporcja pomiędzy statusem społecznym danej osoby a jej wypowiedziami i sposobem bycia, implikuje wzmożoną krytykę, nie tylko środowisk internetowych. Jak wynika z badań nad aktualnością przysłów i porzekadeł zawierających negatywne stereotypy chłopca-rolnika, przysłowie „nie ma gorszego tyra, kiedy się chłop dostanie na pana” jest uznawane przez sporą część respondentów (56%) za obowiązujące. W przeciwieństwie do porzekadeł „chłop śpi, a zboże mu rośnie” (25%) oraz „daj chłopu zegarek, to go za cholewę schowa” (23%), to właśnie ujemne skutki awansu są odbierane, jako najbliższe prawdzie. Co ciekawe, większość osób, które uznały aktualność przysłowia „nie ma gor-

---

27 M. Feliksiak, *Zagrożenia w internecie*, Fundacja CBOS, Warszawa 2009, s. 1, <http://www.cbos.pl> (dostęp: 5.09.2012).

28 M. Feliksiak, *Wulgaryzmy w życiu codziennym*, Fundacja CBOS, Warszawa 2013, s. 1, <http://www.cbos.pl> (dostęp: 2.01.2014).

29 K. Wądołowska, *Spółeczności wirtualne...*, s. 10.

szego tyrana...” posiadała wyższe wykształcenie i pochodziła z miasta, a więc potencjalnie należała do grupy „owych panów”<sup>30</sup>. „Chamskość”, podobnie, jak „wieśniactwo”, są określeniami wieloznacznymi, przez co mogą odnosić się do większości upublicznionych materiałów. Edmund Lewandowski pisząc o charakterze narodowym Polaków zauważa, że największą obelgą dla wielkopańskiej dumy była etykieta chama, co wiązało się z wykluczeniem z dobrego towarzystwa<sup>31</sup>. Współczesny proces kategoryzowania innych jako chamów i prostaków działa na podobnej zasadzie, gdyż wyznacza ramy grupy, do której dana osoba nie ma wstępu. Jeżeli wirtualna wspólnota piętnuje wszelkie przejawy „chamstwa”, oznacza to, że jej członkowie sądzą, iż nie przejawiają tego typu atrybutów, bez wglądu na ich rzeczywisty sposób bycia. Prostactwo może być obnoszenie się bogactwem, parkowanie w miejscach niedozwolonych, ozdabianie auta, dzielenie się intymnymi historiami czy styl ubierania. Prostactwo jest zatem takie zachowanie, które nie przystoi jednostkom funkcjonujących w obrębie kulturalnego społeczeństwa. Paradoksalnie, kompromitowanie innych osób, często w sposób wulgarny i pozbawiony wyczucia, samo zakrawa na miano ordynarności, która jest przedmiotem deprecjacji wirtualnych cyników.

Retoryka zakładająca brak „tolerancji dla chamstwa” pojawia się w dwóch przeciwstawnych obozach. Do pierwszego należą anonimowi wirtualni cynicy, posługujący się ostrym językiem w obrębie własnej wspólnoty. To właśnie dla nich powstają portale o znaczącej nazwie Wiocha.pl, Odchamsie.com.pl czy Chamsko.pl. Aktywność członków danej wirtualnej wspólnoty jest w pewnym sensie ograniczona przez regulamin i odbywa się w obrębie danego portalu. W tym znaczeniu, zasadne wydaje się mówienie o, na przykład wspólnocie portalu Wiocha.pl opartej na sloganie: „elitarna łoża szyderców”. Jak większość mikrostruktur, również i tę obowiązuje specyficzna netykieta oraz określenie grupy docelowej – czyli „swoich”. Należą do nich osoby, któ-

---

<sup>30</sup> K. Łapińska-Tyszka, *Stereotypowe obrazy pozycji społecznej rolników*, [w:] I. Bukraba-Rylska (red.) *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2004, s. 82.

<sup>31</sup> E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, MUZA SA, Warszawa 2008, s. 209.

re „mają dość absurdu, jaki szerzy się w Internecie”<sup>32</sup>. Czym natomiast miałby być ów absurd, tego właściciel serwisu nie określa, co daje użytkownikom otwarte pole do aktywności negatywnej. Opis i komentarz pod dodanym materiałem „powinny ubawić użytkowników strony do łez”<sup>33</sup>. Interesującą funkcją, która znajduje się pod upublicznonymi materiałami, jest możliwość zgłoszenia nadużycia. Moderatorem strony staje się więc każda osoba (również spoza wspólnoty), która uznała, że oceniane przez innych użytkowników zdjęcie bądź klip zostały wykorzystane bez jej zgody. Chcąc umieścić „absurdalny” plik na stronie, należy spełnić pięć kryteriów: a) materiał nie powinien być wcześniej dodany; b) jeżeli na zdjęciu jest adres internetowy, powinien być zakryty; c) nie można używać wielkich liter; d) użytkownik powinien pisać zgodnie z zasadami polskiej ortografii; e) **nie należy nikogo obrażać** [podk. – K.W]<sup>34</sup>. Jedynym namacalnym kryterium jest stopień zainteresowania absurdem – nisko ocenione materiały przenoszone są do archiwum. Właściciel nie ponosi tym samym odpowiedzialności za umieszczane pliki, co zostało określone w „regułach” a strona nie ma zamiaru, co warto jeszcze raz podkreślić, „nikogo obrażać bądź naruszać czyichś dóbr”<sup>35</sup>. Za materiały umieszczone na stronie Wiocha.pl odpowiadają jedynie właściciele indywidualnego konta. Portal został podzielony na kategorie: wiocha na Naszej Klasie, wiocha w polityce, wiocha na Facebooku, wiocha na fotka.pl, moto wiocha, video Wiocha, śmieszna Wiocha oraz inne nieskategoryzowane wiochy. Każda przestrzeń Internetu, pozwalająca na tworzenie sieciowych węzłów pomiędzy użytkownikami, na przykład portale społecznościowe, stanowi potencjalną skarbnicę *przedmiotów* poddanych deprecjacji i ocenie. Radość osądzania tzw. absurdów, staje się popularną formą istnienia-w-sieci, a raczej w „okach” międzysieciowych. Wszelki brak kompetencji komputerowych czy komunikacyjnych, pozbawione kontekstu wypowiedzi polityków, style życia, które nie wpisują się w naszą aksjologię, autorytety, mogą być podważone i zbrukane ciętym językiem. Świadczy o tym sytuacja mieszkańek Opola, które umieściły na portalu Face-

<sup>32</sup> *Regulamin*, <http://www.wiocha.pl/regulamin> (dostęp: 19. 06. 2012).

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> [http://www.wiocha.pl/dodaj\\_absurd](http://www.wiocha.pl/dodaj_absurd) (dostęp: 19.06.2012).

<sup>35</sup> *Regulamin...*

book.pl zdjęcie z wakacji. Fotografia przedstawia pięć dziewczyn, które stoją w pozie zaczerpniętej z filmu *Aniołki Charliego*. Zdjęcie zostało skopiowane przez innych użytkowników Internetu i wstawione na portal Wiocha.pl, po czym jego użytkownicy – nie znając kontekstu sytuacyjnego oraz występujących na zdjęciu osób – ocenili autorki jako „ruskie dziwki” i „sucзки”<sup>36</sup>. Chcąc usunąć własne zdjęcie z portalu Wiocha.pl pokrzywdzone musiały dostarczyć oryginalne zdjęcie i wiadomość zawierającą kwalifikowalny podpis elektroniczny, natomiast zgłoszenie przestępstwa na policji skutkowało odesłaniem ich do sądu cywilnego<sup>37</sup>. Choć fotografia w końcu została usunięta, sytuacja ta obrazuje różnice pomiędzy intencjami poszczególnych osób podłączonych do sieci, ale też pozwala dostrzec szerszą się patologię polegającą na bezprawnym wykorzystywaniu własności należącej do innych użytkowników Internetu. Można wręcz stwierdzić, że samo pojęcie „własności”, w szczególności gdy chodzi o dobra cyfrowe, coraz częściej nie jest łączone z koniecznością jej poszanowania.

Poszukiwanie przejawów „barbaryzacji” w społeczeństwie, tak charakterystyczne dla wirtualnych cyników, jest również strategią zdobywania audytorium przez media głównego nurtu. Przykłady takiej strategii można obserwować na stronach internetowych polskich dzienników, które sukcesywnie umieszczają w tytułach artykułów wyrażenie „chamski”: Fakt.pl – *Elita? Nie, chamstwo*<sup>38</sup>; *Chamskie zachowanie Szczubiała*<sup>39</sup>; *Chamstwo na meczu w Bełchatowie*<sup>40</sup>; *Kurski znowu popisał się chamstwem*<sup>41</sup>; Gazeta.pl – *Nowi kontrolerzy od połowy marca. Ma być bez chamstwa*<sup>42</sup>; *Słowa wrzody – o chamstwie w urzędniczym*

---

<sup>36</sup> Wrzuciły zdjęcie na Facebooka. Wyśmiano je na Wiocha.pl, <http://www.wprost.pl> (dostęp: 10.12.2012).

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> *Elita? Nie, chamstwo!*, <http://www.fakt.pl/Zobacz-jak-sie-zachowuje-elita-narodu> (dostęp: 13.05.2013).

<sup>39</sup> *Chamskie zachowanie Szczubiała. Kultury, panie trenerze!*, <http://sport.fakt.pl/Szczubial-pokazal-chamski-gest-sedziom> (dostęp: 13.05.2013).

<sup>40</sup> K. Staszkiwicz, *Chamstwo na meczu w Bełchatowie*, <http://sport.fakt.pl/popis-chamstwa-po-meczu-belchatow-arka> (dostęp: 20.04.2013).

<sup>41</sup> *Wyczyny Kurskiego. Kurski znowu popisał się chamstwem. Co na to Ziobro?*, <http://www.fakt.pl/kurski-lamie-prawo> (dostęp: 12.05.2014).

<sup>42</sup> *Nowi kontrolerzy od połowy marca. Ma być bez chamstwa*, <http://lublin.gazeta.pl/lublin> (dostęp: 10.03.2014).

państwie<sup>43</sup>; *Służbowy samochód. Czy to oznacza chamstwo za kierownicą?*<sup>44</sup>; *Dziennik.pl – Dziennikarze wstawili się za Stankiewicz: Akt czystego chamstwa!*<sup>45</sup>; *Skandaliczne żarty Wojewódzkiego i Figurskiego o Ukrainkach. Powiedzmy chamstwu: Nie!*<sup>46</sup> i inne. „Fakt” tworzy również rankingi najbardziej prymitywnych wypowiedzi polityków, pozostawiając ocenę ich poziomu wirtualnym czytelnikom. Okazuje się, że 87% uczestników jednego z rankingów uznało, że „współczesny język polityki jest zbyt chamski”<sup>47</sup>. Niewątpliwie media masowe, jako źródło wiedzy o rzeczywistości, dokonując klasyfikacji i niekonstruktywnej krytyki przejawów prostactwa, same legitymizują podobne praktyki w Internecie.

Drugi obóz jest złożony z przeciwników „wirtualnego chamstwa”, które materializuje się w „mowie nienawiści”, krytykanctwie i chęci zaszkodzenia innym osobom. Przeciwnikami tak rozumianej ordynarności są często sami poszkodowani, bądź ich bliscy. W roku 2009, z powodu cynicznych i agresywnych komentarzy w Internecie, wybitna polska siatkarka Dorota Świniowicz zrezygnowała z kariery sportowej. Swoją decyzję tłumaczyła nie tyle samą krytyką, której bezstronność i fachowość sobie chwali, lecz maniakalnymi atakami na jej osobę<sup>48</sup>. Zaraz po tym wydarzeniu publicysta i dziennikarz Jacek Żakowski opublikował na łamach „Gazety Wyborczej” artykuł zatytułowany *Chamstwo hula w internecie*, w którym potępiał zarówno anonimowych krytyków (prostaków i chamów), jak i koncerny medialne udostępniające im

43 Biurwa, *Słowa wrzody – o chamstwie w urzędniczym państwie*, <http://foch.pl/foch> (dostęp: 4.09.2013).

44 *Służbowy samochód. Czy to oznacza chamstwo za kierownicą?*, <http://katowice.gazeta.pl/katowice> (dostęp: 12.01.2014).

45 *Dziennikarze wstawili się za Stankiewicz: Akt czystego chamstwa!*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/media/artykuly> (dostęp: 27.08.2012).

46 *Skandaliczne żarty Wojewódzkiego i Figurskiego o Ukrainkach. „Powiedzmy chamstwu: Nie”*, *Dziennik.pl*, <http://wiadomosci.dziennik.pl> (dostęp: 27.08.2012).

47 *Najbardziej chamskie wypowiedzi polityków. Ranking*, <http://www.fakt.pl/Najbardziej-chamskie-wypowiedzi-politykow-Ranking,artykuly> (dostęp: 3.02.2012).

48 P. Iwańczyk, *Dorota Świniowicz rezygnuje z kadry przez wpisy w internecie? Złotko padło w sieci...*, <http://wyborcza.pl> (dostęp: 20.04.2012).



przeestrzeń do realizacji nagannych praktyk<sup>49</sup>. Równie wyraźną reakcją na szerzenie się „mowy nienawiści” w wirtualnej przestrzeni, było zawiadomienie o popełnieniu przestępstwa wystosowane przez ministra Sikorskiego przeciw wydawcom „Faktu” i „Pulsu Biznesu”. Będąc ofiarą obraźliwych i antysemickich wypowiedzi na forach internetowych, minister podkreślał narodowościowy wymiar zjawiska, używając określeń „nasze spontaniczne chamstwo” czy „chamstwo na forach”<sup>50</sup>. Paradoks konfliktu zogniskowanego wokół przeciwników wirtualnego prostackta polega na tym, że zamiast prowadzić do zamierzonych celów (poprawy jakości debaty publicznej w mediach i Internecie, budowy kompetencji kulturowych i komunikacyjnych obywateli), ich działania stanowią kolejny przyczynek sprzyjający szerzeniu się krytykanctwa i napędzaniu spirali nowych postaw cynicznych.

## Podsumowanie

Wirtualny cynizm, przejawiający się w depersonifikacji jednych użytkowników Internetu przez innych, podważaniu autorytetów, „mowie nienawiści” i krytykanctwie uniemożliwia zaakceptowanie poglądu o wyłącznie pozytywnym charakterze relacji międzyludzkich w sieci. Współczesne wirtualne wspólnoty stanowią raczej odbicie pewnych prawidłowości dotyczących kontaktów zapośredniczonych, określonych przez nowe media. A rozdźwięk między wartościami, jakimi kierują się członkowie poszczególnych wspólnot sprawia, że Internet staje się miejscem podziału na jednostki lepsze i gorsze, kompetentne i nieprofesjonalistów, wreszcie osoby kulturalne i tak zwanych „chamów”. To właśnie łączenie nieakceptowalnych postaw oraz zjawisk z wsią oraz prowincją, w jej pejoratywnym rozumieniu, jest dominującą metodą kategoryzacji i wykluczenia wśród jednostek podłączonych do sieci, ale też wśród nadawców wywodzących się z mediów głównego

---

<sup>49</sup> J. Żakowski, *Chamstwo hula w internecie*, <http://wyborcza.pl> (dostęp: 22.04.2012).

<sup>50</sup> E. Siedlecka, P. Wroński, *Minister Sikorski walczy z internetowym chamstwem*, <http://wyborcza.pl> (dostęp: 16.03.2012).

nurtu. Nie dziwi zatem fakt, że używanie przez osoby medialne języka opartego na dychotomii miasto (kultura, to co przystoi) – wieś (to co prostackie, haniebane) legitymizuje podobne praktyki wśród odbiorców, tworzących dzięki mediom cyfrowym własne komunikaty w internecie. W obu przypadkach używanie określeń „wiocha”, „prymityw” lub „chamstwo” ma na celu maksymalizację stosowanej krytyki, jak i wyznacza granicę pomiędzy oceniającymi a ocenianymi. Etykieta chama, nieodnosząca się współcześnie do pochodzenia, sytuacji materialnej czy przynależności etnicznej, może zostać przypisana każdej osobie. Taką strategię stosuje, między innymi wspólnota portalu Wiocha.pl, ukonstytuowanego na krytykanctwie i ocenianiu innych użytkowników Internetu, celebrytów, polityków i wszelkich możliwych zjawisk określanych jako „absurdy”. Niestety, w przypadku tego typu wirtualnych wspólnot materiały stanowiące źródło oskarżeń o prostactwo i chamstwo, są często bezprawnie wykradane innym użytkownikom, którzy umieszczają je na portalach społecznościowych czy własnych blogach. Pozbawione kontekstu zdjęcia lub autorskie filmy poddawane są krytyce, już przez sam fakt, że trafiły na stronę Wiocha.pl zyskują negatywny status. Jednakże sposób ich oceniania przez członków owej wspólnoty, umieszczane pod tymi materiałami charakteryzujące się brakiem obiektywizmu komentarze, powodują, iż zamiast niwelować przejawy prymitywizmu w Sieci i mediach masowych, chamstwo staje się domeną jego przeciwników. W konsekwencji globalna Sieć, umożliwiająca dotarcie do wielu różnorodnych kultur i światopoglądów, nie musi implikować zwiększania tolerancji wśród osób do niej podłączonych. Może jednak, trawestując słynne powiedzenie Marshalla McLuhana, stać się „globalną wiochą”, w której postawy cyniczne dominują nad pozytywnymi relacjami międzyludzkimi.

## Bibliografia

- Barney D., *Spółczesność Sieci*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Bauer Z., *Polskie fora internetowe. Przykład „mowy nienawiści” czy „mowy agresji”?*, [w:] M. Filiciak, G. Ptaszek (red.), *Komunikowanie (się) w mediach elektronicznych*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.
- Canetti E., *Masa i władza*, tłum. E. Borg, Przybyłowska M., Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1996.
- Castells M., *Spółczesność sieci*, tłum. M. Marody i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2003.
- Cioran E., *Zły demiurg*, tłum. M. Kaniowa, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Copleston F., *Historia filozofii*. t. 1. *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004.
- Dijk J. van, *Spółeczne aspekty nowych mediów. Analiza społeczeństwa sieci*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Iwańczyk P., *Dorota Świeniewicz rezygnuje z kadry przez wpisy w internecie? Złotko padło w sieci...*, <http://www.wyborcza.pl>.
- Jewkes Y., *Media i przestępczość*, tłum. E. Magiera, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Karwat M., *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Keen A., *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, tłum. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Kirkpatrick G., *Cynizm gracza komputerowego*, [w:] M. Filiciak (red.) *Światy z pikseli. Antologia studiów nad grami komputerowymi*, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2010.
- Lewandowski E., *Charakter narodowy Polaków i innych*, MUZA SA, Warszawa 2008.

- Łapińska-Tyszka K., *Stereotypowe obrazy pozycji społecznej rolników*, [w:] I. Bukraba-Rylska (red.), *Polska wieś w społecznej świadomości. Wiedza i opinie o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie*, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Warszawa 2004.
- Mattelart A., *Spółczesność informacji*, tłum. J. Mikułowski-Pomorski, UNIVERSITAS, Kraków 2004.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1. *Od początków do Sokratesa*, tłum. E. Iwo Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2008.
- Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t.1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Zimbardo P.G., Ruch F.L., *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.

### **Źródła elektroniczne:**

- Chamskie zachowanie Szczubiała. Kultury, panie trenerze!*, <http://sport.fakt.pl/Szczubial-pokazal-chamski-gest-sedziom,artykuly,197784,1.html>
- Dziennikarze wstawili się za Stankiewicz: Akt czystego chamstwa!*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/media/artykuly/390345,dziennikarze-wstawili-sie-za-stankiewicz-chca-bojkotu-niesiolowskiego.html>
- Elita? Nie, chamstwo!*, <http://www.fakt.pl/Zobacz-jak-sie-zachowuje-elita-narodu,artykuly,215495,1.html>
- Feliksiak M., *Wulgaryzmy w życiu codziennym*, Fundacja CBOS, Warszawa 2013, s. 1. [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K\\_136\\_13.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_136_13.PDF)
- Feliksiak M., *Zagrożenia w internecie*, Fundacja CBOS, Warszawa 2009, s. 1, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K\\_106\\_09.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_106_09.PDF)
- Iwańczyk P., *Dorota Świeniewicz rezygnuje z kadry przez wpisy w internecie? Złotko padło w sieci...*, [http://wyborcza.pl/1,76842,6891118,Dorota\\_Swieniewicz\\_rezygnuje\\_z\\_kadry\\_przez\\_wpi-sy\\_w.html](http://wyborcza.pl/1,76842,6891118,Dorota_Swieniewicz_rezygnuje_z_kadry_przez_wpi-sy_w.html)

- Makaruk K., Wójcik S., *EU NET ADB. Badanie nadużywania internetu przez młodzież w Polsce*, Fundacja Dzieci Niczyje, Warszawa 2012, s. 12, <http://www.saferinternet.pl/images/stories/pdf/raport-eu-net-adb-pl-final.pdf>
- Najbardziej chamskie wypowiedzi polityków. Ranking*, <http://www.fakt.pl/Najbardziej-chamskie-wypowiedzi-politykow-Ranking>, artykuły,92582,1.html
- Nowi kontrolerzy od połowy marca. Ma być bez chamstwa*, [http://lublin.gazeta.pl/lublin/1,48724,15544390,Nowi\\_kontrolerzy\\_od\\_polowy\\_marca\\_\\_Ma\\_byc\\_bez\\_chamstwa.html](http://lublin.gazeta.pl/lublin/1,48724,15544390,Nowi_kontrolerzy_od_polowy_marca__Ma_byc_bez_chamstwa.html)
- Siedlecka E., Wroński P., *Minister Sikorski walczy z internetowym chamstwem*, [http://wyborcza.pl/1,76842,9526299,Minister\\_Sikorski\\_walczy\\_z\\_internetowym\\_chamstwem.html](http://wyborcza.pl/1,76842,9526299,Minister_Sikorski_walczy_z_internetowym_chamstwem.html)
- Skandaliczne żarty Wojewódzkiego i Figurskiego o Ukrainkach."Powiedzmy chamstwu: Nie"*, <http://wiadomosci.dziennik.pl/media/artykuly/395371,skandaliczne-zarty-wojewodzkiego-i-figurskiego-o-ukrainkach-powiedzmy-chamstwu-nie.html>
- Słowa wrzody – o chamstwie w urzędniczym państwie*, [http://foch.pl/foch/1,133963,14198102,Slowa\\_wrzody\\_o\\_chamstwie\\_w\\_urzedniczym\\_panstwie.html](http://foch.pl/foch/1,133963,14198102,Slowa_wrzody_o_chamstwie_w_urzedniczym_panstwie.html)
- Służbowy samochód. Czy to oznacza chamstwo za kierownicą?*, [http://katowice.gazeta.pl/katowice/1,35063,15141918,Sluzbowy\\_samochod\\_\\_Czy\\_to\\_oznacza\\_chamstwo\\_za\\_kierownica\\_.html#ixzz36xYS9Jc8](http://katowice.gazeta.pl/katowice/1,35063,15141918,Sluzbowy_samochod__Czy_to_oznacza_chamstwo_za_kierownica_.html#ixzz36xYS9Jc8)
- Staszkiwicz K., *Chamstwo na meczu w Bełchatowie*, <http://sport.fakt.pl/popis-chamstwa-po-meczu-belchatow-arka,artykuly,420684,1.html>
- Wądołowska K., *Społeczności wirtualne*, Fundacja CBOS, Warszawa 2010, s. 2, [http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K\\_058\\_10.PDF](http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_058_10.PDF)
- Wrzuciły zdjęcie na Facebooka. Wyśmiano je na Wiocha.pl*, [http://www.wprost.pl/ar/378\\_929/Wrzucily-zdjecie-na-Facebooka-Wysmiano-je-na-Wiochapl](http://www.wprost.pl/ar/378_929/Wrzucily-zdjecie-na-Facebooka-Wysmiano-je-na-Wiochapl)
- Wyczyny Kurskiego. Kurski znowu popisał się chamstwem. Co na to Ziobro?*, Fakt.pl, <http://www.fakt.pl/kurski-lamie-prawo,artykuly,453151,1.html>
- Żakowski J., *Chamstwo hula w internecie*, [http://wyborcza.pl/1,75968,6910142,Cha-mstwo\\_hula\\_w\\_internecie.html](http://wyborcza.pl/1,75968,6910142,Cha-mstwo_hula_w_internecie.html)



## INDEKS NAZWISK

### A

Abou-Hilala, Anouara 146  
Adamczuk, L. 231  
Adamowski, J. 65  
Adamska, E. 167  
Adamski, P. 139, 144  
Adamski, T. 11, 123, 139  
Aleksander I 22  
Amsterdamski, S. 237  
Anderson, B. 237  
Annuszevska, I. 157  
Antystenes 278, 279  
Appadurai, A. 80, 81, 219, 221,  
224, 233, 244  
Arendt, H. 40  
Aryle, M. 265  
Asante, K.O. 80, 82  
Assmann, J. 86  
Atalay, Z. 80

### B

Bagher, R. 124, 133  
Baka, J. 16  
Barański, A. 220  
Barney, D. 277

Barth, F. 231  
Bartmiński, J. 186  
Bator, J. 82  
Baudrillard, J. 179, 180, 181, 190,  
191, 192  
Bauer, Z. 278  
Bauman, Z. 62, 63, 276  
Beaune, O. R. de 19  
Beck, U. 10  
Bednarek, H. 278  
Befu, H. 106  
Benedict, R. 251  
Berková, V. 193, 197, 198, 199, 200  
Berky'ovie 198, 199, 201  
Bernatowicz, M. 83, 282  
Bieńkowska, M. 11, 149  
Bieńkowska-Ptasznik, M. 157  
Bijsterveld, K. 270  
Bílá, V. 196  
Bingen, D. 236  
Björkman, S. 124  
Bohomolec, F. ks. 18  
Bolecki, W. 167  
Bolter, J.D. 232  
Bomba, R. 253

Borg, E. 281  
Borowka, Mikołaj Afrikanowicz  
98  
Bosch, H. 201  
Brennan, G. 168, 169  
Breugel, P. 201  
Brockmeier, J. 86  
Bromski, J. 218, 221, 222, 224, 225,  
227, 228  
Broudic, F. 235  
Browne, D.R. 237  
Buadrillard, J. 184  
Buber, M. 35  
Bucholc, M. 79  
Buczyńska-Garewicz, H. 178  
Burgess, Ch. 107  
Burszta, W.J. 82, 84, 85, 86, 223  
Buszard-Welcher, L. 238

## C

Callot, J. 201  
Canetti, E. 281  
Carey, J. 252  
Cassirer, E. 178  
Castells, M. 9, 84, 277, 282  
Červeňák, I. 208  
Chamuco, H. de 142  
Chapman, D. 107  
Chara 119  
Chęciński, S. 220  
Ch'ien, E. N. 95, 102, 103

Chmielowski, B. 15, 16, 18, 23, 24,  
25, 26, 27, 29  
Chrzanowski, I. 17  
Cioran, E. 281  
Citko, K. 11, 135  
Coman, M. 251, 252  
Cook, M. 265  
Copleston, F. 278  
Cormack, M. 239  
Cunliffe, D. 234  
Cypryński, P. 260  
Czartoryski, A.K. ks. 21, 22, 26  
Czczot, J. 57  
Czermińska, M. 166, 167

## D

d'Arc, J. 171  
Dąbrowska, M. 218  
Dąbrówka, A. 24  
Dehnel, P. 280  
Denzin, N.K. 258  
Dębski, R. 234  
Dijk, J. van 276  
Dohnal, W. 79  
Doku, P.N. 80, 82  
Dołowy-Rybińska, N. 11, 229, 236,  
237, 253  
Domańska, E. 183  
Dubos, R. 58  
Dudková, J. 213, 214  
Dudziński, P. 146



Dunin-Borkowski, A.L.F. 18  
Durkheim, E. 65

## **E**

Eberhardt, P. 57  
Eliot, T.S. 93  
Elkana, Y. 154  
Erickson, B. 99, 100

## **F**

Fares, J. 124, 127, 128, 13  
Fatyga, B. 79  
Featherstone, M. 120  
Feliksiak, M. 284  
Fellini, F. 222, 226, 22  
Fico, R. 212  
Filiciak, M. 83, 279  
Fish, S. 223  
Fornayová, M. 213  
Francis, D. 65  
Fronia, M. 277

## **G**

Galiński, P. 139  
Gawryluk, B. 124  
Geppert, B. 178  
Gerow, A. 116  
Giddens, A. 80, 84, 88  
Ginsburg, F. 250, 255  
Gloger, Z. 19  
Glücksbergowie 27

Godyń, F. 111  
Godyń, M. 111  
Gogola, J. młodszy 208, 214  
Gombrowicz, W. 45  
Gomóła, A. 27  
Goody, J. 243  
Goonasekera, A. 81  
Grande, E. 10  
Gröll, M. 27  
Grusin, R. 232  
Gryglewicz, T. 201  
Grzybowski, S. 17  
Guzowska, D. 170

## **H**

Halbwachs, M. 86  
Hale, K. 238  
Handke, K. 56  
Havelock, E. 243  
Heidegger, M. 178, 180, 185  
Hein, L.E. 116  
Herzfeld, M. 251, 252  
Higashi, Y. 109  
Hine, Ch. 255  
Hinton, L. 238  
Hobsbawm, E. 111  
Holton, G. 154  
Hołuszko, M. 58  
Honda, I. 112  
Hornowski, T. 282

Houellebecq, M. 177, 178, 179,  
180, 181, 182, 183, 184, 186,  
188, 189, 190, 191

Hourigan, N. 239

Howes, D. 268

Hrehovčáková 208, 209

Hučko, T. 11, 205

Hučková, J. 11, 193

Hunia, J. 109

Huserll, E. 178

## I

Ichikawa, K. 109

Igarashi, Y. 111

Imamura, S. 112, 113

Innis, H. 243

Itō, A. 119

Ito, M. 111

Iwabuchi, K. 81

Iwai, S. 118

Iwańczy, P. 288

## J

Jałowiecki, B. 69

Janek, M. 193, 197, 200

Janowicz, S. 56

Januszczak, R. 136

Jaszewska, D. 85

Jawkes, Y. 282

Jaworski, E. 26

Jay, M. 264, 265

Jazdon, M. 136, 144

Doktór, J. 35

Jenkins, H. 83

Jewkes, Y. 283

Jones, E.H.G. 234, 237, 239

Jung, K.G. 191

## K

Kamecka, M. 11, 165, 170

Kaniowa, M. 281

Kant, I. 264

Kaplan, J.A. 96, 99

Kapuściński, R. 93, 94

Karłowski, M. 40

Karniejczyk, J. 57

Karpiuk, I. 140

Karwat, M. 279, 280

Kashani, N. 130

Keen, A. 282

Kelarová, I. 193, 195, 196, 197,  
199, 200

Kempny, M. 231

Kerekes, P. 206, 207, 214

Kędzierzawska, D. 220

Kępa, E. 77, 86

Kierszys, Z. 167

Kijek, K. 144, 145

Kirchhoff, R. 214

- Kirkpatrick, G. 279  
Kiryziuk, J. 141  
Kisielewska, A. 11, 217  
Kisztymau, A. 57  
Kitano, T. 116  
Klawiter, A. 265  
Klekot, E. 78, 251  
Kluba, H. 220  
Kłoskowska, A. 36, 37  
Kmita, J. 266  
Kobayashi, K. 114  
Kocińska, A. 143, 144  
Kolbuszowski, J. 66  
Kołątaj, H. 38  
Ko, M. 108, 114, 117, 119, 120  
Komłosz, T. 167  
Komowska-Michalska, E. 57  
Komsta, P. 140, 143  
Komsta, U. 140, 143  
Konarska, K. 25  
Konieczny, J. 276  
Korzeniecki, B. 85  
Korzińska, A. M. 11, 61  
Kosowska, E. 11, 15, 25, 26  
Kościuszko, J. 146  
Kowalska, M. 44  
Kowalski, J. 22  
Kowalski, P. 25, 26  
Kozinets, R.V. 249, 254, 256, 257,  
258  
Krasicki, I. 27, 28  
Królak, S. 180  
Król, M. 86  
Krzemieniowa, K. 271  
Krzysztofek, K. 222  
Krzywosz, M. 44  
Kubicki, R. 271  
Kuligowski, W. 81, 82, 83, 84, 85,  
86, 88, 251, 253  
Kunce, A. 166  
Kurashita, H. 117  
Kuropatwa, M. 219, 221  
Kurylenka, G. 27  
Kusek, R. 159  
Kwaśniewski, K. 56
- L**
- Lanez, E. 170  
Larsson, M. 125, 126  
Lash, S. 120  
Lazorík 208  
Lee, B. 83  
Lehotský, J. 214  
Leszczyński, W. 220, 222, 226  
Leung, S. 96, 99  
Lewandowski, E. 285  
Lewański, J. 27  
Lewicka, B. 67  
Likert, R. 151  
Lincoln, Y.S. 258

Linde, S. 26  
Lindstrom, S. 130  
Lipsky, M. i J. 16, 25  
Lipski, J.J. 25  
Lis, P. 220  
Livingstone, R. 86  
Locke, J. 264  
Loska, K. 11, 105  
Ludwig, E. 236  
Ludwik, P. 146  
Luyt, B. 87  
Lyotard, J.F. 265

## Ł

Łapińska-Tyszka, K. 285  
Łodziński, S. 231  
Łukaszuk, S. 140, 143, 146

## M

Mach, J. 87  
Maffesoli, M. 79  
Maffesoli, M. 79  
Magiera, E. 283  
Makaruk, K. 283  
Malinowski, B. 222  
Manovich, L. 260  
Marchel, K. 19  
Marecki, P. 139, 147  
Margański, J. 276  
Maria, królowa Szkotów 171

Marklund, A. 125, 126  
Marley, B. 82  
Marody, M. 9, 84, 277  
Márquez, G.G. 222  
Masserata-Agah, M. 124, 129  
Matczak, P. 84  
Mattelart, A. 278  
Matuszczyk, E. 44  
Mayes, F. 167, 168  
Mayle, P. 167, 168, 169, 171,  
174  
McLuhan, M. 243, 290  
Meintjes, L. 269  
Mencwel, A. 259  
Merta, V. 195, 196, 200  
Michalska, K. 180  
Michalski, S. 16  
Miike, T. 116  
Mikułowski-Pomorski, J. 278  
Miller, D. 254  
Miłosz, Cz. 45  
Mironowicz, E. 54  
Misiak, T. 11, 263  
Młyńczyk, P. 139, 147  
Montana, H. 232  
Morley, D. 87  
Morris, D. 234  
Morris-Suzuki, T. 108  
Muciek, E. 124, 133

## N

Najafi, B. 124  
Najder, Z. 56  
Najfi, B. 130  
Nakae, Y. 116, 117, 118  
Nazaruk, P. 144, 145  
Neyer, J. 236  
Nietzsche, F. 264  
Nikitorowicz, J. 11, 33, 36, 42, 43,  
55  
Nishida, N. 117  
Nowicka, E. 63, 194, 231  
Nowiński, G. 137  
Nutley, C. 124  
Nycz, R. 167, 264

## O

Obrawińska, A. 179  
Ochab, J. 168  
Ochocki, A. 10  
Odrzywolska-Kidawa, A. 19  
Olson, D. 243  
Ong, W. J. 243  
Orgelbrand, S. 26  
Orleański, K. 178  
Ōshima, N. 112, 113  
Oszmiańska, H. 136

## P

Pallas, H. 124, 129

Papenburg, J.G. 268, 269  
Parnicki, T. 45  
Parsa, R. 124, 132, 133  
Pasiecznik, M. 268  
Pawlik, K. 11, 93  
Pawluczuk, W. 55  
Pawluk, K. 139  
Pawluś, K. 277  
Pelczyński, G. 219  
Penkala, M. 125  
Pentzold, C. 87  
Picke, J.M. 269  
Piechaczek, M.M. 251  
Piłat, R. 40  
Piłsudski, J. 29  
Pinch, T. 270  
Pisarek, A. 11, 249  
Piwowarski, R. 220  
Platon 220  
Płonki-Syroki, B. 19, 20  
Poleszczuk, J. 157  
Policastro, E. 154  
Poole, R. 86  
Porębski, M. 202  
Powdermaker, H. 251  
Preis, A. 265  
Presley, E. 81  
Prochowicz, W. 160  
Prokopiuk, I. 136, 140, 142  
Prys, C. 234

Przeźmiński, J. 264  
Przybyłowska, M. 281  
Pucek, Z. 80, 219, 233

## R

Radzicki, J. 282  
Radzik, R. 54  
Ranger, T. 111  
Rant, M. 136  
Reale, G. 278  
Redliński, E. 222, 226  
Reimers, E. 69  
Rheingold, H. 253  
Riggins, S.H. 243  
Ritzer, G. 80  
Robertson, R. 80  
Rodziewiczówna, M. 55  
Rousseau, J.J. 38, 183  
Ruch, F.L. 282  
Rugg, J. 64  
Rychlik, B. 208  
Ryczkowski, A. 11  
Ryczkowski, A. 149, 160  
Ryszkiewicz, M. 186

## S

Sadler, M. 165, 167, 168, 170, 171,  
172, 173, 174, 175  
Sadowski, A. 44, 158  
Samusik, R. 139, 146

Sanetra-Szeliga, J. 159  
Saryusz-Wolska, M. 85  
Schmidt, F. 258  
Schulze, H. 268, 269  
Selen, M. 116  
Servaes, J. 81  
Shields, R. 79  
Shiina, M. 116  
Shimazaki, T. 109  
Siedlecka, E. 289  
Sikorski, R. 289  
Sikora, S. 68  
Singer, I.B. 45  
Skarga, B. 41  
Skoczek, T. 158  
Škop, M. 206, 207, 209, 212, 214  
Slater, D. 254  
Slivki, M. 202  
Sloterdijk, P. 280  
Sokol, J. 236  
Staszkievicz, K. 287  
Stawiński, J. 277  
Sterne, J. 263, 268, 270  
Straczuk, J. 63, 64, 72  
Strykowski, W. 151  
Stuhr, J. 220  
Šulík, M. 213  
Sumi, S. 109  
Susła, B. 271  
Szczepański, J. 39

Szewczyk, M. 138  
Szlendak, T. 85  
Szulżycka, A. 80  
Szumańska-Grossowa, H. 21  
Szumskaja, I. 11, 53  
Szupica, M. 137, 139, 144, 146  
Szyfer, A. 44  
Szymańska, I. 71  
Szymański, S. 277

## Ś

Ślesicki, W. 202  
Świeniewicz, D. 288  
Świeżawski, S. 279

## T

Takamine, G. 113, 114, 115, 116  
Tarantino, Q. 147  
Tarasewicz, L. 226  
Tatarkiewicz, W. 279  
Thompson, E. 269  
Tocqueville, A. de 21  
Tomaszewski, J. 55  
Tomczak, A.M. 170  
Topczewska, A. 124  
Topolska-Ghariani, K. 282  
Totman, C. 109  
Třeštkova, H. 196  
Troc, J. 73  
Tschernokoshewa, E. 239

Tsutsui, W. M. 111  
Tsutsumi, Y. 110  
Tuan, Y.-F. 179, 187  
Turkle, S. 253, 254  
Tuwim, J. 101  
Tymiński, P. 140, 142, 144

## U

Uliasz, S. 56  
Uribe-Jongbloed, E. 234, 237

## V

Veresov, N. 37  
Vico, F. 208, 211  
Vogt, M. T. 236  
Vojtek, J. 206, 214  
Vorbich, R. 219

## W

Wang, G. 81  
Wartofsky, M. 265  
Wasilewski, M. 82  
Wądołowska, K. 283, 284  
Welsch, W. 120, 264, 270, 271  
Wieczorkiewicz, A. 166  
Wierel, K. 11, 177  
Wierzbiański, K. 220  
Wietecki, J. 271  
Więch, K. 11, 275  
Wilk, E. 264

Wilkoszewska, K. 264  
Willis, P. 78, 82, 84  
Winnicka, E. 134  
Witkowski, L. 43  
Włodzimirow, M. 140, 141  
Wojciechowski, S. 268  
Wojtkiewicz, W. 201  
Wołkow, W. 226  
Wójcik, S. 283  
Wójcik, W. 220  
Wroński, P. 289  
Wygotski, L.S. 36, 37

## **X**

Xu Bing 93, 95, 96, 99, 100, 101,  
102

## **Y**

Yanagita, K. 111  
Yo, K. 116  
Yukihiko, T. 110

## **Z**

Zakrzewski, A.P. 167, 168  
Zakrzewski, L. 194  
Załoski, biskup 25  
Zamenhof, L. 46, 47, 96, 97, 98  
Zaorski, J. 220  
Zaryczny, W. 16  
Zeldin, Th. 170  
Ziątek, Z. 196  
Zidane, Z. 171  
Zielinski, S. 271, 272  
Zieliński, E.I. 278  
Zimbardo, P.G. 282  
Ziomek-Beims, M. 138

## **Ż**

Żakowski, J. 288, 289  
Żelazny, W. 46, 47  
Żiżek, S. 48  
Żuk, G. 54





