

INTED LINIE INTEK

INTERDYSCYPLINARNE CZASOPISMO INTERNETOWE

NR 1 (1) 2010

ISSN 2082-9434

„INTERLINIE. Interdyscyplinarne Czasopismo Internetowe”

Tytuł zarejestrowany w rejestrze Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego w Poznaniu pod numerem RPR 2689

REDAKTOR NACZELNA

Anna Kołos

ZASTĘPCA REDAKTOR NACZELNEJ

Remigiusz Chęciński

REDAKTOR DZIAŁU RECENZJI

Marcin Sadło

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Kamil Szmid

Karolina Rosiejka

ADIUSTACJA I KOREKTA JĘZYKOWA

Anna Kołos

Kamil Szmid

Michalina Januszewska

Weronika Szwebs

PROJEKT LOGA

Iwona Styperek

KONTAKT

E-mail: redakcja.mish.uam@gmail.com

RECENZENCI NUMERU

prof. dr hab. Przemysław Czapliński

prof. UAM dr hab. Maciej Franz

prof. UAM dr hab. Piotr Kraszewski

prof. UAM dr hab. Tomasz Mizerkiewicz

prof. UAM dr hab. Grzegorz Ziółkowski

dr Tomasz Czub

WYDAWCA

Pracowania Humanistycznych Studiów Interdyscyplinarnych WFiK UAM

Collegium Maius

ul. Fredry 10

61-701 Poznań

Wydano: Poznań, 10.12.2010 r.

INTERLINIE, NR 1 (1) 2010

SZKICE

- Maria Delimata, *Komercyjna panata? Filipińskie krzyżowania – performans religijny w świetle jupiterów* 4
- Katarzyna Wozinska, *Współczesne mity o upośledzeniu umysłowym* 9
- Kevin Gajdziński, *Królestwo Przemysła II – królestwem ogólnopolskim czy wielkopolskim?* 19
- Jakub Szendzielorz, *Pekińska Wiosna 1989. Przyczyny, przebieg, konsekwencje* 29

INTERPRETACJE

- mgr Marta Gąsowska, *Między Jakubem a jaśnie panem. Pałac Wiesława Myśliwskiego w perspektywie teorii René Girarda. Zarys interpretacji* 39
- Kamil Szmid, *Miejsce i funkcja rzeczy w poezji Zbigniewa Herberta* 49

RECENZJE

- Anna Kołos, *Resentymenty przy drodze. O powieści Tadeusza Żubińskiego* 56
- mgr Stanisław Krawczyk, *Mit bohaterski w Avatarze Jamesa Camerona* 60

SZKICE

Maria Delimata

KOMERCYJNA PANATA? FILIPIŃSKIE KRZYŻOWANIA – PERFORMANS RELIGIJNY W ŚWIETLE JUPITERÓW

Filipiny są krajem często zamykanym w zgrabnej formule „Azja Południowo–Wschodnia”. Choć owym określeniem obdarzane są zazwyczaj wszystkie państwa, których położenie geograficzne – „na Wschód od Zachodu” – na to pozwala, podkreślenie pewnej unikalności Filipin wydaje się niezwykle ważne. Polega ono przede wszystkim na specyfice wyznawanej religii. Około osiemdziesiąt procent społeczeństwa określa siebie jako katolików, co stanowi niezaprzeczalny ewenement w porównaniu z innymi krajami w tej części globu.

Rozważania te nie mają jednak na celu próby (de)konstruowania geograficzno–politycznych określeń (z ich pełnym postkolonialnym uwarunkowaniem) czy też wyznaczania swoistego rankingu osobliwości krajów, które paradoksalnie zarazem tworzą pewną kulturową całość, jak i jej nie tworzą. Głównym tematem tej pracy jest fenomen powtarzający się w ciągu ostatniego półwiecza w każdy Wielki Piątek. Krzyżowania, które odbywają się w małej miejscowości Cutud w prowincji Pampanga i stały się znakiem rozpoznawczym tego kulturalnego archipelagu.

Czym jednak są krzyżowania? Czy należy je badać w zestawieniu z innymi „wielkopiątkowymi praktykami”, takimi jak niesienie krzyża czy samobiczowanie? Gdzie powinniśmy upatrywać ich korzeni? Jak można przez ich pryzmat odczytywać kulturę i tożsamość Filipin? A przede wszystkim – czy jest to akt wiary, spektakl czy performans? Na ile teatralność przenika się tu z rzeczywistością, a religijne uczucia z komercyjnymi pobudkami?

Każde z tych pytań jest wyzwaniem. Każde z nich zmusza do ponownego zdefiniowania pojęć, które wielu wolałoby uważać za ostateczne i niezmiennie. Każde nakazuje permanentny stan podejrzliwości, jak również zachowanie badawczej pokory. Tam, gdzie na arenę wkraczają uczucia i emocje – nie tylko religijne – wszelkie granice muszą pozostać płynne. Odpowiedź jest tylko propozycją – nie absolutem. To, co istotnie łączy wszystkie wspomniane wyżej „wielkopiątkowe praktyki”, można określić jednym słowem: *panata*. Trudno jednak zgrabnie przełożyć je na język inny niż tagalog – język, w którym wszak nie funkcjonuje nawet słowo „grzech”¹. Owa słownikowa luka znaczy o wiele więcej, niż można by przypuszczać. Problemy translatologiczne odzwierciedlają głębokie różnice – szczególnie w sprawach dotyczących tego, co duchowe, a zatem również tego, co kulturowe i tożsamościowe. Krzyżowania czy biczowania dla wielu niefilipińskich obserwatorów oznaczają praktyki dokonywane w celu przebłagania Boga za grzechy. Sens *panaty* kryje w sobie jednak przede wszystkim tajemnicę kontaktu tego, co ludzkie, z tym, co nadludzkie. Jest ona wtajemniczeniem, rozmową, ofiarowaniem. Bynajmniej nie jest prostym kontraktem, gdyż w jej naturze leży zgoda na brak zapłaty. Brak, który nie jest jednak karą. Brak, który może być darem².

¹ Por. N.H. Barker, *The Revival of Ritual Self-Flagellation and the Birth of Crucifixion in Lowland Christian Philippines*, Japan: Nagoya University 1998, s. 5.

² Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *Cutud's Ritual of Nailing on the Cross: Performance of Pain and Suffering*, „Asian Theatre Journal”, March 2008, s. 59: *For the people, these rituals (thus their panata) are their way and perhaps, the best way to get closer to God.*

Panata zazwyczaj wykonywana jest przez określony czas – najczęściej od pięciu do piętnastu lat. Stąd też jej cykliczny charakter, implikujący pewną tradycję, która wzmacnia lub wręcz buduje wspólnotę. Często zdarza się, że osobę, która z ważnych powodów nie jest w stanie dokończyć swej *panaty*, zastępuje jeden z bliskich krewnych³.

Według S.A.P. Tiatco i A. Bonifacio-Ramolete można wyróżnić trzy podstawowe powody, dla których podejmowana jest *panata* w Cutud. Może być ona prośbą skierowaną do Boga, by uzyskać pomoc w pewnej intencji. Ponadto może stanowić formę podziękowania (*utang ng loob*), jak również przeproszenia za „zatwardziałość serca” (*bigat ng loob*)⁴. Co niezwykle ważne, *panata* bardzo często dokonywana jest w intencji jakiejś bliskiej osoby. Staje się formą okazania miłości, chciałoby się rzec – transcendentnej.

Należy jednak wspomnieć o jeszcze jednym wymiarze *panaty*, dokonywanej przez tzw. *albulario*, czyli uzdrowicieli. Ukrzyżowanie Arsenio Añozy miało przede wszystkim na celu zapewnienie ezoterycznej mocy. Añoz – według ustaleń N.H. Barkera⁵ – upatrywał w tak wielkim poświęceniu szansy na mistyczny kontakt z Bogiem. Nie z biczowanym, lecz z martwym Chrystusem – a zatem „figurą” niesamowicie ważną w filipińskiej wyobraźni religijnej. Ofiarowanie swojego ciała, przyjęcie bólu i cierpienia miało zapewnić miejscowemu *albulario* moc uzdrawiania, a zatem jednocześnie służenia innym członkom wspólnoty. Co istotne, czyn Añozy zdobył powszechne uznanie, czego potwierdzeniem, bez wątpienia, było poddanie się ukrzyżowaniu kolejnych *albulario* – szczególnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku.

Pisząc o wydarzeniach w Cutud każdego roku podczas *Semana Santa*, nie wolno zapominać o ich różnorodności. Trudno w pełni zrozumieć krzyżowania, nie zgłębiając uprzednio ich korzeni – samobiczowań. Ich obraz będzie jednak wciąż mglisty, gdy zapomni się o *pabasie* (śpiewaniu i melorecytowaniu utworów o życiu i śmierci Jezusa), *sinakulo* (inscenizacji pasji), *via crucis* (drodze krzyżowej), *visita iglesia* (nawiedzeniu siedmiu kościołów w Wielki Czwartek), *siete palabras* (specjalnym kazaniu wygłaszanym w Wielki Piątek na temat ostatnich siedmiu słów Mesjasza) czy *santo entierro* (procesji pogrzebowej Chrystusa). Dopiero taka konstelacja ukazuje pełnię tego, co media wołałyby okroić do najbardziej krwawych, a zatem i najbardziej atrakcyjnych widowisk.

Obiektywne spojrzenie na wielkopiątkową *panatę* w świetle kamer, ustawianych już w przeddzień całego wydarzenia na kilkumetrowych rusztowaniach przez dziesiątki ekip telewizyjnych, możliwe jest dopiero po dokonaniu „kroku wstecz”. Barker w swojej pracy *The Revival of Ritual Self-Flagellation and the Birth of Crucifixion in Lowland Christian Philippines* jednoznacznie sytuje korzenie samobiczowań i krzyżowań w praktykach religijnych kultywowanych przez hiszpańskich kolonizatorów. Myśląc o XVII-wiecznej Hiszpanii, nie wolno zapominać o jej religijnej wyjątkowości na tle innych katolickich państw Europy. Podczas gdy XI-wieczna asceza i XIII-wieczni biczownicy odchodzili w niepamięć, w kraju rządzonego przez kolejnych Filipów, tworzyły się bractwa religijne (*hermandades*), kultywujące średniowieczne tradycje. Hiszpańscy misjonarze zaszczepili na Filipinach nieznana wcześniej tradycję biczowań. Co ciekawe, już w XVIII wieku „wszelkie krwawe pokuty” zostały surowo zabronione – początkowo przez Kościół Katolicki, potem przez władze Hiszpanii. Rytualne samobiczowania jednak wciąż istniały, zostały co najwyżej okryte płaszczem tajemnicy – szczególnie w małych miastach i wioskach oddalonych od czujnego oka białego kolonizatora⁶.

„Krwawa *panata*” kryje w sobie zaskakującą ambiwalencję. Jest bowiem owocem kolonizacji, który jednocześnie stał się składnikiem budowania tożsamości broniącej się przed piętnem poddania.

³ Por. N.H. Barker, *op. cit.*, s. 6.

⁴ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op. cit.*, s. 59–60.

⁵ Por. N.H. Barker, *op. cit.*, s. 16–17.

⁶ Por. *ibidem*, s. 7.

Bez wątpienia XX wiek stanowi w historii opisywanych praktyk punkt zwrotny. Ograniczanie owego skomplikowanego procesu do kontekstu uzyskania niepodległości byłoby zbyt daleko posuniętym uproszczeniem. Trudno jednak zakwestionować rangę wydarzeń, które przekształciły Filipiny w kraj w pełni wolny, choć wciąż naznaczony blizną postkolonializmu. Wyzwalanie się spod władzy Hiszpanii, a później Stanów Zjednoczonych, zapoczątkowało zmiany nie tylko polityczne, lecz także ekonomiczne i społeczne.

Przyzwyczajiliśmy się, by teatr nazywać zwierciadłem rzeczywistości. Uczucia religijne aż nadto wyraźnie oddają nastroje panujące w danej wspólnocie. Teatr – a może bezpieczniej: performans religijny – daje możliwość zmanifestowania nowo konstruowanej tożsamości.

Zazwyczaj upatruje się początków krzyżowań w roku 1955, kiedy to Ricardo Navarro napisał *sinakulo*⁷ zatytułowane *Via Crucis o Pasion y Muerte* (Droga Krzyżowa albo Męka i Śmierć). Nie wolno jednak zapominać o kilkusetletniej tradycji różnych rodzajów *panaty* – w szczególności biczowań, *pamagdarame*⁸, ale i wspomnianego *sinakulo* – kamieni milowych na drodze do rozwoju krzyżowań w Cutud⁹. Dopiero taki obraz można uznać za kompletny.

W kontekście prowadzonych rozważań, *sinakulo* z 1955 roku pokazuje jak ważny dla kultury filipińskiej jest teatr (rozumiany jednak jako *dulaan* – a zatem szerzej niż hiszpański *teatro* czy angielski *theatre*). Wszak krzyżowania w Cutud zaczęły się od inscenizacji typowego dramatu religijnego¹⁰. Pierwszy *Kristo* – osoba odgrywająca rolę Chrystusa – w punkcie kulminacyjnym przedstawienia był jedynie przywiązywany do krzyża. Opisywany już wcześniej Artemio¹¹ Años (nazywany często Tatang Temyong) po kilku latach bycia *Kristo* zdecydował się na „pogłębienie” swej *panaty*. W 1961 roku¹² połączył ją z *pamagdarame*, by rok później, jako pierwszy Filipińczyk, zostać przybitym do krzyża. Zmieniła się jednak nie tylko finałowa scena. Akcent został przeniesiony z warstwy słowno-dźwiękowej (początkowo dominującej) na warstwę w pełni gestyczną czy szerzej – kinetyczną. Melorecytacja ustąpiła miejsca dramatycznej i drastycznej wizualności. Odegranie i reprezentacja przekształciły się w powtórzenie, w rzeczywiste przybicie do krzyża.

Podobne „przesunięcie” nastąpiło także po stronie publiczności, która coraz bliższa była roli świadka w wykonywaniu *panaty*. Od samego początku w wielkopiątkowych wydarzeniach uczestniczyli mieszkańcy *barangay* (wioski), którzy w większości tworzyli również lokalną wspólnotę katolicką, skupioną wokół kościoła mieszczącego się w samym sercu Cutud. Początkowo ich rola ograniczała się „jedynie” do obserwowania. Jednak już na początku lat sześćdziesiątych zaczęli brać w nich czynny udział. Przygotowywali miejsce inscenizacji *sinakulo*, fundowali kostiumy i rekwizyty oraz organizowali uroczystą kolację skupiającą w wielkopiątkową noc wszystkich mieszkańców¹³.

Nie istnieje żaden oficjalny nakaz, by *panata* odbywała się w obecności świadków. A jednak rozmowy z osobami pamiętającymi XX-wieczne początki wielkopiątkowych performansów w Cutud, jak i z osobami podejmującymi swoją „ofiara” oraz członkami ich

⁷ *Sinakulo* jest tradycyjną filipińską formą teatralną. Wyrasta z tradycji śpiewanych narracji, których głównymi tematami są męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wykonywanych zazwyczaj w Wielki Piątek.

⁸ S.A.P. Tiatco i A. Bonifacio-Ramolete wyróżniają trzy rodzaje *pamagdarame*: 1) *mamusan krus*, niesienie krzyża, 2) *pamamalaspas/pamagparaya*, samobiczowanie, 3) *pamagsalibatbat*, czolganie się po ulicy. Por. *ibidem*, s. 61.

⁹ Por. *ibidem*, s. 60: *Pamagdarame and the sinakulo paved the way for the people in Cutud to reconstruct a cultural tradition, which eventually became a pivotal aspect in the community's religiosity and theatre.*

¹⁰ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op. cit.*, s. 61–64.

¹¹ Tiatco i Bonifacio-Ramolete używają innej niż Barker formy imienia Añosy – „Artemio”, nie zaś „Arsenio”.

¹² Barker podaje rok 1961 za datę pierwszego ukrzyżowania w Cutud. Tiatco i Bonifacio-Ramolete ustalili jednak, iż w roku tym doszło jedynie do połączenia *pamagdarame* i *sinakulo*, by dopiero w 1962 roku nastąpiło „pełne” ukrzyżowanie Artemio Añosy.

¹³ Co ciekawe, podobny „schemat” można wciąż obserwować w wielu małych miastach, szczególnie na Luzonie.

rodzin, ukazują szczególnie i na swój sposób unikalny charakter całego wydarzenia¹⁴. By zrozumieć to, co dane jest oglądać wszystkim pojawiającym się w ogarniętym wielkopiątkową ekstazą miasteczku, należy zgłębić jeden z najważniejszych filarów filipińskiej kultury.

O wiele silniej, niż byłoby do tego przyzwyczajeni niektórzy mieszkańcy „Zachodu”, na życie codzienne Filipińczyków oddziałuje permanentne poczucie wspólnoty¹⁵. To ono konstytuuje powszechnie obowiązujący kodeks zachowań i „stwarza” jednostkę. Rodzina jest pniem, z którego się wyrasta, i dla wielu wręcz niemożliwe wydaje się odcięcie od niego nawet w „dorosłym życiu”. Widać to wyraźnie w początkowym dążeniu, by jak największa liczba aktorów¹⁶, biorących udział w cutudowskim performansie, należała do rodziny Navarro. „Obsada” zaczęła ulegać zmianie, dopiero gdy na horyzoncie pojawiły się problemy takie jak emigracja czy małżeństwo – skutecznie uniemożliwiające niektórym dalsze występy. Wtedy też do współpracy zaczęto zapraszać członków lokalnej katolickiej wspólnoty.

W kolejnych dekadach rozwoju tradycji krzyżowań zmieniały się przede wszystkim funkcja i podejście do widzów. Tiatco i Bonifacio-Ramolete podkreślają, iż w latach siedemdziesiątych najsilniejszy akcent położony był na lokalność i wspólnotowość¹⁷. Przeciwwstawiają im następną dekadę, w której widownia była powiększana o coraz liczniejsze grono „religijnych turystów” i „zaciekawionych poszukiwaczy”. Lata dziewięćdziesiąte stanowią moment przesilenia, kiedy to krzyżowania stały się wydarzeniem medialnym, a dla wielu – źródłem dochodu czerpanego z turystyki. Wejście w trzecie milenium nie tylko upowszechniło transmisje telewizyjne, prezentowane prawie na całym świecie, lecz także przyniosło głęboką zmianę charakteru samej *panaty*: rytuał przekształcił się z lokalnego w globalny.

Dla Barkera biczowania w drugiej połowie XX wieku stały się „dramatycznym i publicznym spektaklem”¹⁸. Tiatco i Bonifacio-Ramolete krzyżowania nazywają „performansem bólu i cierpienia”¹⁹. Dla wielu jest to po prostu *panata* – akt religijny. Szukanie odpowiedniego określenia – spektakl, widowisko, performans – ukazuje jak silnie owa „religijna praktyka” została wpisana w dziedzinę najogólniej nazywaną antropologią kultury. W każdej z opisywanych powyżej form religijnych ukryte jest ziarno widowiskowości, teatralności. Niezależnie od tego, czy zdecydujemy się na określenie „aktor”, „performer” czy na przykład „działający”, wciąż będziemy poruszać się w kategoriach teatrologicznych. To, co teatralne czy widowiskowe, to z pewnością podział – choć bynajmniej nie przebiegający wzdłuż silnej i nienaruszalnej granicy – na „aktora” i „widza”. Nawet jeśli każda z tych „ról” jest przede wszystkim naznaczona współuczestnictwem.

Badanie krzyżowań z perspektywy performatyki – nie tylko tej wypracowanej przez Richarda Schechnera w szkole nowojorskiej – pozwala zachować pewną otwartość myślenia. Słowa wypowiedziane każdego roku przez *Kristo* mają po części moc performatywną (mimo to trudno byłoby je nazwać „performatywami” w znaczeniu, jakie przydawał im J.L. Austin), choć są także formą modlitwy.

Performans gwarantuje swoisty kompromis między sztuką a rzeczywistością, między tym, co teatralne, a tym, co obrzędowe. Nie wolno zapominać o ogromnej roli, jaką odgrywała i nadal

¹⁴ Na podstawie rozmów przeprowadzonych przez autorkę w lutym, marcu i kwietniu 2009 r. z Arwinem Salongą, członkami jego rodziny, jak i osobami spotkanymi 10 kwietnia 2009 r. na *Kalbaryo* – placu, gdzie dokonywał się kulminacyjny punkt performansu – krzyżowań wybranych kilku osób.

¹⁵ Por. V.G. Enriquez, *Filipino values: towards a new interpretation (using local language as a resource)*, „Philippine Studies Newsletter”, October 1988, nr 16/3.

¹⁶ Powołuję się w tym miejscu na określenia („aktor”, „performans”) używane przez S.A.P. Tiatco m.in. w cytowanym już artykule.

¹⁷ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op. cit.*, s. 64.

¹⁸ Por. N.H. Barker, *op. cit.*, s. 23–24: *Liberated from the chains of colonial criticism and ecclesiastical prohibition, flagellation became a dramatic public spectacle, performed predominantly by lower class males as pragmatic supplication, a votive or contractual sacrifice involving literal, or highly realistic re-enactment of the passion of Jesus Christ.*

¹⁹ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op.cit.*; S.A.P. Tiatco, *Ang Ritwal ng Pagpapako sa Krus: Panata at Dulaan sa Bawal Turuk ng Pako (The Ritual of Nailing on the Cross: Faith and Theater in Every Pierce of Nailing)*, MA in Theater Arts 2006, University of the Philippines.

odgrywa religia w „teatrze azjatyckim” (pisanym w cudzysłowie, gdyż po pierwsze – rzadko będzie on ekwiwalentem słowa „teatr” w rozumieniu europejskim, po drugie – nie istnieje jeden teatr Azji).

Jeśli zatem zgodzimy się, iż słowa takie jak „teatr”, „spektakl”, „aktor” nie są wystarczające, by rzetelnie opisać krzyżowania, pozorna „ucieczka” w performatykę wydaje się uzasadniona. Krzysztof Renik, interpretując artystyczno-obrzędowe zdarzenie typu *kalam*, zwracał uwagę na to, jak cenne może być pojęcie „performansu”.

Przy opisie ogromnej liczby działań widowiskowych rodem z Azji pojęcie to staje się niezwykle użyteczne. [...] Pozwala po prostu opisywać interesujący fragment rzeczywistości, której elementem zasadniczym jest działanie, akcja, pozostawiając jednocześnie szerokie pole dla dalszych interpretacji i uszczegółowień²⁰.

Warto pamiętać zatem o socjologicznym „uwarunkowaniu” omawianego tu terminu. Performans otwiera drogę do badania teatru/widowiska/zdarzenia za pomocą narzędzi oferowanych przez inne nauki humanistyczne, jak np. wspomniana już socjologia.

Pisząc o krzyżowaniach, nie sposób jednak uciec od najbardziej kontrowersyjnego problemu – a zatem uwikłania tego artystyczno-religijnego wydarzenia w komercjalizację.

Stragany z balonami i kowbojskimi kapeluszami, przemykający w tłumie sprzedawcy pamiątkowych biczy, budki z lodami, których dźwięk potrafi zagłuszyć transmitowane na zewnątrz kościoła modlitwy – wszystko to sprawia, że wydarzenie, które dla wielu powinno pozostać przepelnione atmosferą religijnego wtajemniczenia i obawą przed naruszeniem *sacrum*, może przynieść rozczarowanie.

Komercjalizacja wkracza tu jednak w dużo głębsze pokłady wielkopiątkowej uroczystości. Zwrócenie na wydarzenie międzynarodowej uwagi towarzyszyło od samego początku włączeniu się w przygotowania lokalnych rządów, w szczególności Departamentu Turystyki²¹. Interesowano się tym, kto odwiedza Cutud w trakcie *Semana Santa*, jak przyjezdny spędza czas, i czy oczekiwania jego oczekiwania są zaspokojone. Krzyżowania stały się kolejną atrakcją turystyczną Filipin, o czym świadczy ilość środków finansowych przeznaczanych na ich promocję²².

Ponadto wielkie kompanie, jak np. Coca Cola, zaczęły przekazywać pieniądze, nazywane przez Rolando Navarro (syna Ricardo; obecnego „dyrektora” grupy przygotowującej krzyżowania w Cutud) „darowiznami”²³. W takiej sytuacji nie powinny nikogo dziwić wszechobecność w miasteczku reklam i swoista wyłączność sprzedawanych napojów owych „sponsorów”.

Kwestią najbardziej drażliwą jest bez wątpienia praktyka poddawania się krzyżowaniom za pieniądze. Według ustaleń Barkera, od końca lat osiemdziesiątych istnieją grupy osób, które zgadzają się ukrzyżować w zamian za pewne „wynagrodzenie”. Ich działanie budzi żywe oburzenie, szczególnie w kręgach purystów z Cutud, którzy, nie przebierając w słowach, oskarżają owe grupy o artystyczno-obrzędową prostytucję²⁴. Niewiele osób zauważa, iż niezasłanianie twarzy przez *Kristo* jest problematyczną kwestią – w przeciwieństwie np. do wszystkich biczowników. Czy zatem krzyżowany *agens* nie jest wystawiony na pokusę sławy, jaką gwarantuje mu ukazanie twarzy przed wielomilionową, medialną publicznością?

Już sama różnorodność pobudek, dla których zostaje podjęta *panata*, pokazuje trudności z opisem wielkopiątkowych praktyk w Cutud. Co więcej, należy pamiętać, iż budzi ona sprzeczne oceny zarówno badaczy, jak i zwykłych obserwatorów, Filipińczyków i obcokrajowców.

Nawet cytowane w niniejszej pracy artykuły Barkera oraz Tiatco i Bonifacio-Ramolete, ukazują niejednoznaczność prezentowanych przez nich ocen. Ich czytelnikom zostaje

²⁰ K. Renik, *Malarstwo jednej nocy*, „Didaskalia” 2001, nr 43–44, s. 114.

²¹ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op. cit.*, s. 67; N.H. Barker, *op. cit.*, s. 17–18.

²² Zaskakującym może dla niektórych okazać się fakt, iż co roku ceny biletów lotniczych ulegają podwyższeniu w okolicach Wielkiego Tygodnia.

²³ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op. cit.*, s. 67.

²⁴ Por. N.H. Barker, *op. cit.*, s. 19–20.

zaprezentowany również pełny obraz tej „ciemniejszej” strony cutudowskiego performansu, by za chwilę mogli oni skonfrontować go z tezą o autentyczności wiary i poświęcenia ukrytego w gotowości na ukrzyżowanie swojego ciała²⁵.

Czy możliwa jest prosta odpowiedź na pytanie o „tożsamość” i status filipińskich krzyżowań? Jak to zazwyczaj bywa w przypadku zjawisk kulturowych, definitywna ocena wydaje się poza zasięgiem. Być może skomplikowanie i ambiwalencja, w których zanurzone jest opisywane wydarzenie, stanowią nie tylko o jego wyjątkowości, lecz również o autentyczności. Czy krzyżowania nie są pewnym specyficznym, zapewne dla wielu zadziwiającym, mikrokosmosem samych Filipin – tego kulturowego tygła, gdzie wszystko wyznacza cezura „przed” i „po” kolonizacji, gdzie to, co chrześcijańskie przenika się z tym, co animistyczne, gdzie w żyłach płynie wieloetniczna krew, a myśli się kilkoma językami jednocześnie?

Bibliografia

1. Barker Nicholas H., *The Revival of Ritual Self-Flagellation and the Birth of Crucifixion in Lowland Christian Philippines*, Japan: Nagoya University 1998.
2. Enriquez Virgilio G., *Filipino values: towards a interpretation (using local language as a resource)*, „Philippine Studies Newsletter”, 16, No. 3, October 1988.
3. Renik Krzysztof, *Malarstwo jednej nocy*, „Didaskalia”, nr 43-44/2001.
4. Tiatco Pineda Anril Sir, Bonifacio-Ramolete Amihan, *Cutud's Ritual of Nailing on the Cross: Performance of Pain and Suffering*, „Asian Theatre Journal”, March 2008.

²⁵ Por. S.A.P. Tiatco, A. Bonifacio-Ramolete, *op.cit.*, s. 72: *For some, the practice is barbarous and backward. Nonetheless, every pierce of the nail, on the part of the devotee, everything he or she does is for faith, for God.*

Katarzyna Wozinska

WSPÓŁCZESNE MITY O UPOŚLEDZENIU UMYŚLOWYM

Wprowadzenie. Metodologia i zarys pracy

Niniejsza rozprawa ma zaznajomić czytelnika z narracjami dotyczącymi sensu upośledzenia umysłowego. Ich analiza służy zwerbalizowaniu mitów, za pomocą których opisuje się współcześnie tego rodzaju niepełnosprawności.

Według koncepcji Leszka Kołakowskiego¹ mit to opowieść o rzeczywistości, w którą należy uwierzyć. Opowieść objaśnia rzeczywistość oraz obdarza nas kluczem do jej wartościowania. Mit daje dyrektywy postępowania, kształtuje postawy i sposób postrzegania świata. Człowiek posługuje się mitami w sposób konieczny, ponieważ każde zjawisko wyodrębnione przez niego musi być uwikłane w sens. Narracja natomiast, jak pisze Katarzyna Stemplewska-Żakowicz², jest powierzchniowym sposobem pracy na głębszych procesach psychicznych, który strukturalizuje doświadczenie ludzkie. Według tej definicji narracja umożliwia nadanie doświadczeniom subiektywnego znaczenia oraz połączenie ich z wiedzą osobistą i społeczną jednostki, a także jej działaniem. Za efekt (i źródło) tej strukturyzującej tendencji można uznać myślenie mityczne. Dzięki niemu jednostka zakotwicza doświadczenie w stałej treści, stanowiącej fundament rozumienia zjawisk i drogowskaz do dalszych działań.

Czasem mit jest wyrażony wprost. Wówczas narracja zawiera słowa takie, jak sens, znaczenie i prawda albo konkretne dyrektywy i objaśnienia, odnoszące się do rzeczywistości pozaempirycznej, zwłaszcza w mitach religijnych. W innych narracjach, zwłaszcza naukowych lub politycznych, pozornie zobiektywizowane pojęcia w rzeczywistości niosą z sobą ładunek mityczny *implicite*, który można werbalizować dopiero wtórnie. Są też narracje, które umieścić można pomiędzy tymi kategoriami.

W niniejszej pracy przedstawiam wyniki analizy cytatów z różnorodnych źródeł. Są to wypowiedzi trzech typów:

1. opracowania naukowe (podręczniki psychologiczne, artykuły pedagogiczne i socjologiczne, zbiory konferencyjne itp.);
2. refleksje etyczne (pisma religijne, filozoficzne itp.);
3. teksty opowiadające o osobistych doświadczeniach (wywiady, wspomnienia, dzienniki, świadectwa itp.).

W poniższym fragmencie pracy chcę zwrócić uwagę na różnice i zależności między „zwykłymi mitami” i „dużymi mitami”, pisanymi od tej chwili wielką literą (Mit). Wszystkie Mity można podzielić na religijne, naukowe, polityczne, etyczne i inne (np. potoczne, nieuporządkowane). Z Mitem pozostają w relacji odnoszenia się różne pomniejsze mity-sensy (pisane małą literą). Sensy stanowią poziom bardziej rozdrobniony, są rodzajem atomów, z których buduje się Mity. Kultura korzysta z tych atomów według własnych potrzeb, więc różne mity mogą sąsiadować ze sobą w rozmaitych konstelacjach. Np. sens *upośledzenie jako cierpienie osoby* może być elementem wykorzystanym do budowy Mitu o rodowodzie chrześcijańskim, politycznym czy potocznym. W ich obrębie może sąsiadować z sensem, który wartościuje upośledzenie zarówno pozytywnie, jak i negatywnie, co prowadzi do skrajnie odmiennych konsekwencji. Medium, z którego abstrahujemy mity, jest narracja.

Jako że zbadałam wyłącznie narracje osób, których nie cechuje niepełnosprawność intelektualna, moja praca może posłużyć do lepszego zrozumienia postaw ludzi zdrowych

¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003.

² K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, pod. red. J. Trzebińskiego, Gdańsk 2002.

w stosunku do upośledzonych oraz do przewidywania następstw różnego rodzaju mityzowania niepełnosprawności intelektualnej dla praktyki życiowej, np. budowania więzi, perspektyw życiowych, sposobu wychowania czy leczenia zaburzeń prowadzących do upośledzenia.

Dokonuję analizy wybranych, najsilniej obecnych nurtów myślenia o niepełnosprawności intelektualnej: religijny typu – chrześcijańskiego (ze szczególnym podkreśleniem działalności Jeana Vaniera), naukowego, polityczny typu socjaldemokratycznego oraz potocznego.

Wokół mitu chrześcijańskiego. Autorski mit Jeana Vaniera

Człowiek, którego działania rozpoczęły nową epokę dla osób niepełnosprawnych, to Jean Vanier. Ów organizator sieci wspólnot życia upośledzonych intelektualnie, ich asystentów i wolontariuszy, jest zarazem twórcą najpełniejszego autorskiego mitu traktującego o upośledzeniu umysłowym i odnoszącego się do Mitu chrześcijańskiego. Narracje, jakimi posługuje się autor, można scharakteryzować jako religijno-psychologiczne. Będąc specjalistą w zakresie upośledzenia umysłowego, człowiek o olbrzymim bezpośrednim doświadczeniu tłumaczy to zjawisko jako część planu Bożego, łączy z rzeczywistością grzechu pierworodnego i zła... na korzyść osób niepełnosprawnych.

Powołując się na fragment Ewangelii, w którym Jezus rozprawia się z powszechnym postrzeganiem upośledzenia jako kary Bożej³, Vanier postuluje uznanie wartości osoby upośledzonej, jako znajdującej się pod wpływem działania Bożego i realizującej Boże plany. Według Vaniera, wszyscy ludzie są w tej samej kondycji duchowej. U osób upośledzonych umysłowo niektóre braki są bardziej widoczne ze względu na warunki psychofizyczne, ale też społeczne, z jakimi spotykają się od swoich narodzin: „[...] człowiek stanowi odbicie spojrzenia, którym obrzuca go otoczenie”⁴.

Dziecko upośledzone, którego wygląd, sposób mówienia oraz inne elementy autoprezentacji odznaczają się niedoskonałością, stanowi dla swoich rodziców rozczarowanie już od chwili narodzin. Często nieprzygotowani do udźwignięcia tego ciężaru rodzice zostają sami, opuszczeni przez wspólnotę. W wyniku tego dziecko uczy się, że jest niepełnowartościowe, niewarte miłości oraz że jest przyczyną cierpienia swoich rodziców. Zaczyna towarzyszyć mu autoagresja, poczucie winy, niska samoocena. Osoba niepełnosprawna intelektualnie jest często bardzo głodna kontaktów z innymi ludźmi – pragnie więzi i akceptacji. Nie uczestnicząc, z racji swoich ograniczeń, w kulturze nastawionej na sukces, produkcję i rywalizację, nie może w ten sposób nadrobić braków duchowych. Swoją dynamizm życiowy wkłada więc w relacje interpersonalne. Vanier widzi w tym olbrzymi dar, jaki stanowią takie osoby dla wspólnoty ludzkiej.

Upośledzenie nie jest przypadkiem, jest przewidziane, celowe i wpisane w porządek świata. Ma do odegrania ważną rolę. W chrześcijaństwie wszystko jest odczytywane jako powód do dziękowania, ponieważ zasadą tworzącą świat i podtrzymującą go w istnieniu jest miłość. Człowiek upośledzony jest darem tej miłości – dla siebie i dla innych. Pomaga uświadomić innym ich własną małość, niedoskonałość i nienawiść, jaką w sobie noszą. Jest to procesem bolesnym, ale stanowi też drogę nawrócenia i powrotu do Boga.

Autor artykułuje swój mit wprost: mówi o prawdziwej wartości i zupełnie nieempirycznej rzeczywistości ukrytej tajemnicy, tajemniczej siły. Objaśnia też rolę, jaką we wspólnocie ludzkiej odgrywają niepełnosprawni umysłowo: tak między ludźmi, jak i w porządku Bożym. Jest to rola nie pragmatyczna, ale nastawiona na realizację wartości

³ „[Jezus – przyp. KW] przechodząc obok ujrzał pewnego człowieka, niewidomego od urodzenia. Uczniowie Jego zadali mu pytanie: »Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?« Jezus odpowiedział: »Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże«. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1995, J 9, 1–3.

⁴ J. Vanier, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, Kraków 1988, s. 27.

religijnej: bycia blisko Boga przez miłość⁵. Vanier dostrzega wyraźnie, że poza wiarą chrześcijańską ta wizja sensu życia osoby intelektualnie niepełnosprawnej nie ma racji bytu: „Rozpatrując go w wymiarze jedynie ludzkim, trudno zrozumieć sens jej życia [...] jej życie wydaje się jedną wielką porażką”⁶. Jednak rola niepełnosprawnych jest kluczowa⁷, niezależnie od tego, jak są społecznie odbierani. Trudna sytuacja człowieka upośledzonego jest wprost uczestnictwem w życiu Chrystusa cierpiącego, który zna najlepiej doświadczenie odrzucenia i wzgardzenia⁸.

Chrześcijański Mit mówi o dobrowolnym przyjęciu na siebie cierpienia i pozwala odnaleźć w nim uzdrawiającą siłę. Tym samym to, co świat odrzuca jako wstrętne i bezwartościowe – w oczach Boga, w prawdziwej perspektywie Mitu chrześcijańskiego, ma wielki sens. Vanier traktuje ludzi upośledzonych umysłowo jako przebywających szczególnie blisko Boga, a zarazem wyraźnie świadczących o ranie, jaka jest zadana (zarówno w sensie przyczyny, jak i zadania z niej wynikającego) każdemu człowiekowi.

Autor krytykuje też Mit polityczny, dotyczący normalizacji. Polega on na zupełnym zrównaniu możliwości i wymagań wobec niepełnosprawnych intelektualnie, bez uszanowania odmienności osób⁹. Dotyczy to m.in. idei równania szans w jednej sferze (np. dostępności satysfakcji seksualnej) z jednoczesnym pominięciem tego, co zdaniem Vaniera jest dla osób upośledzonych najistotniejsze: przyjaźni, która akceptuje i obdarza wiarą we własne możliwości, pomaga oczyścić się z otrzymanych w życiu ran.

Inne sensy w obrębie Mitu chrześcijańskiego

Mit chrześcijański, szczególnie twórczo rozwinięty przez Vaniera, nie wyczerpuje się w jego koncepcji. Można wyodrębnić w nim jeszcze wiele innych sensów, które zasługują na zaznaczenie. Takim jest mit przewodnictwa upośledzonych. W literaturze wyrażają go narracje: „bycie mądrzejszym, dojrzałym” poprzez upośledzenie, „bycie przykładem dla nas” (w domyśle: dla „pełnosprawnych”). Przykładowo, ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski nazywa niepełnosprawnych intelektualnie „ludźmi bez masek” i „ubogimi w duchu”¹⁰. Píše: „jak dzieci, w najlepszym sensie tego słowa. Powiedziałbym: dzieci Boże, które wiele od świata nie oczekują”¹¹.

Inny kapłan katolicki, założyciel wspólnoty Burych Misiów, ks. Jakub Marchewicz w swojej książce *Drobiny życia*, opowiadającej o losach wspólnoty i jej członków, umieścił słowa o stawianiu się braćmi na wzór niepełnosprawnych. „Stają się oni naszymi przewodnikami w poszukiwaniu prawdy”¹². W tym sensie osoby upośledzone żyją inaczej, lepiej, bliżej prawdy: poprzez swoją bezpośredniość, nastawienie na relacje, prostotę. Są przewodnikami dla chrześcijan, kontakt z nimi może być zbawczy.

Osoba niepełnosprawna bywa również postrzegana jako pośrednik działania Bożego: ewangelizator rodziny¹³, mały objawiający chwałę Bożą¹⁴, miejsce zamieszkania Boga lub jako droga spotkania z Nim¹⁵. Poprzez swoją nieporadność, słabość, odsłania nowy wymiar tego, co ważne i pokazuje sens służenia innym.

⁵ *Ibidem*, s. 221.

⁶ *Ibidem*, s. 79.

⁷ N. Livi, *W tej samej łodzi – życie pod jednym dachem z osobą upośledzoną umysłowo*, Kraków 2003, s. 9.

⁸ *Pismo Święte...*, Iz 53, 2b-3.

⁹ J. Vanier, *op. cit.*, s. 79.

¹⁰ *Pismo Święte...*, Mt 5.

¹¹ T. Isakowicz-Zaleski, *Moje życie nielegalne*, Kraków 2008, s. 197.

¹² J. Marchewicz, *Drobiny Życia. Osada Burego Misia 2003*, brak m. wyd. 2003, s. 89.

¹³ N. Livi, *op. cit.*, s. 16.

¹⁴ H. Nouwen, *Świt. Podróż duchowa*, Poznań 1994, s. 196.

¹⁵ *Ibidem*, s. 170.

Podobnie jest z sensem niepełnosprawności intelektualnej jako świadectwa miłości Boga¹⁶. Dla chrześcijanina ten sens ma wielką wagę – odnosi się wprost do naśladowania Chrystusa i Jego miłości. Ci, którzy robią to lepiej, mogą być przewodnikami reszty – i tymi ludźmi są właśnie upośledzeni umysłowo. Niepełnosprawny ciągle mówi o miłości Bożej¹⁷, często mogąc posługiwać się jedynie niewerbalnymi drogami komunikacji i zastępując słowa czynami.

W obrębie Mitu chrześcijańskiego istnieje również perspektywa upośledzenia jako tajemnicy Bożej. Dotyczy ona szczególne cierpienia, pozornie bezsensownego, ale łączącego z Chrystusem. W ten sposób ewangeliczna historia ukrzyżowania i zmartwychwstania nadaje sens życiu osoby niepełnosprawnej intelektualnie¹⁸. Inne, ściśle związane z interpretacjami Słowa Bożego wymiary tajemnicy upośledzenia, to odsyłanie przez niepełnosprawność do Eucharystii¹⁹ czy szczególnie interesujące ujęcie Henriego Nouwena: „[...] tu ciało jest miejscem, gdzie można spotkać słowo. Jest ono w takim związku z kalekim ciałem upośledzonych, którego muszę się nauczyć, aby odkryć Boga”²⁰. Ten sam autor przedstawił sposób patrzenia na niepełnosprawnych przez upośledzonych analogicznie ze spojrzeniem Boga na człowieka²¹.

Kolejnym sensem jest zbawcze znaczenie krzyża upośledzenia umysłowego. Krzyżem jest też życie z niepełnosprawnym, we wspólnocie z nim. Nouwen pisze w swoim dzienniku o życiu „w solidarności z ludźmi, którzy niczego nie mogą zaoferować”²² jako o błogosławionym ciężarze i drodze Bożej. Przebywanie z niepełnosprawnym, towarzyszenie mu jest też opisywane jako droga osobistych zysków duchowych. Może być to ujęte jako ujawnienie własnych, ukrytych i duchowych upośledzeń²³ lub wypełnianie woli Bożej przez opiekę nad upośledzoną osobą²⁴.

Ostatni sens chrześcijański, blisko związany z tajemnicą, ma charakter pokornego milczenia. Dotyczy on niemożliwości wytłumaczenia słowami sensu upośledzenia. Działanie Boga pozostaje niewyjaśnione. Można z tego wysnuć też wniosek o, być może względnej w perspektywie Mitu, wartości poprzednich sensów, które zawsze mogą zostać zestawione z milczeniem i wynikającej z niego pokorą. Te względne mity są przez niektórych autorów krytykowane i traktowane jako „przegadywanie” cierpienia²⁵, związanego z niepełnosprawnością. Ks. Isakowicz-Zaleski ujmując niepełnosprawność jako trudny do zrozumienia Boży plan. Píše też o delikatności względem określania upośledzenia jako daru: „Można powiedzieć, że osoby niepełnosprawne są darem dla Kościoła czy dla społeczeństwa. Ale gdy mowa o konkretnej rodzinie, trzeba być bardzo ostrożnym”²⁶. Milczenie nie zakłada obojętności, lecz wrażliwość na trudne doświadczenie niepełnosprawności.

Mit chrześcijański – najbardziej reprezentatywny dla naszej kultury spośród wszystkich mitów religijnych – jest również najbogatszym w sensy niepełnosprawności. Jego funkcjonowanie wydaje się być pierwotnym, a dziś jednym z najważniejszych czynników tworzących kulturę akceptacji niepełnosprawności. Ponadto nadaje niepełnosprawnym intelektualnie pozytywną rolę do odegrania w samym sercu społeczeństwa, z wykorzystaniem ich możliwości, potrzeb

¹⁶ *Ibidem*, s. 219.

¹⁷ *Ibidem*, s. 243.

¹⁸ N. Livi, *op. cit.*, s. 188.

¹⁹ H. Nouwen, *op. cit.*, s. 40.

²⁰ *Ibidem*, s. 172.

²¹ *Ibidem*, s. 26.

²² *Ibidem*, s. 98.

²³ *Ibidem*, s. 247.

²⁴ N. Livi, *op. cit.*, s. 189.

²⁵ „Lęk przed wysłuchaniem frazesów, a nade wszystko obawa, że znowu będę czuła, jak odsyłają mnie do obrazu Boga, który każe płacić sobie ratami za obiecanie zbawienie”. *Ibidem*, s. 192.

²⁶ T. Isakowicz-Zaleski, *op. cit.*, s. 187.

i doświadczeń. Niepełnosprawność nie jest w tym ujęciu patologią, lecz szczególną szansą. Kolejny Mit, naukowy, przedstawia tę kwestię inaczej.

Mit i sens upośledzenia w nauce.

Upośledzenie jako biopatologia i psychopatologia

Kryterium elementarnym w przypadku nauk medycznych jest wymiar zdrowie – choroba. Przez szereg lat, jak zauważa Otto Speck, pojęcie choroby stosowano zamiennie z takimi określeniami, jak zwyrodnienie, wynaturzenie, anormalność, nienormalność, nieprawidłowość, a więc definicja choroby była negatywna, mówiła o braku. Ten sposób ujęcia uwidacznia się w podejściu biologicznym.

Sens przypisany upośledzeniu można nazwać inaczej biopatologią, rodzajem trwałego uszkodzenia czy niedyspozycji rozwojowej. Ponieważ zdrowie jest cenioną kulturowo wartością, określenie „chory” bywa oceną. Choroby i zaburzenia, w świetle współczesnej nauki opartej na statystyce, są odchyleniem od normy, określanej według wzoru krzywej Gaussa. Upośledzenie umysłowe jest rozpoznawane, kiedy IQ osoby (w Skali Stanfordzkiej Bineta lub Skali Inteligencji Wechslera) znajduje się poniżej 2 odchyłeń standardowych od normy, co odpowiada maksymalnym wynikom 68 i 69 w poszczególnych skalach. Towarzyszy temu szereg postulatów psychometrycznych. Podział według krzywej Gaussa zaowocował rozróżnieniem stopni opóźnienia umysłowego: lekkiego, umiarkowanego, znacznego i głębokiego. Normy te obowiązują w polityce społecznej (służbie zdrowia, edukacji, przyznawaniu świadczeń), co uwidacznia współpracę różnych rodzin Mitów na polu praktyki życia. Aprioryczność kategorii powoduje wątpliwości co do ilościowego mierzenia inteligencji, jednak wciąż podejmuje się próby tworzenia służących do tego narzędzi. Zasadą tego działania jest rodzaj Mitu o nauce obiektywnej (pochodzący prawdopodobnie z tradycji pozytywizmu), który postuluje metody ilościowe jako najpewniejsze. Istotne jest pojęcie inteligencji, która w tym wydaniu jest... tym, co mierzą psychologiczne testy inteligencji²⁷.

Psychopatologia również opisuje upośledzenie umysłowe, zwane też oligofrenią. Według Cierpiałkowskiej upośledzenie:

polega na obniżeniu poziomu rozwoju wielu procesów i funkcji poznawczych, co znajduje odzwierciedlenie z jednej strony w poziomie inteligencji [...], z drugiej w zdolnościach adaptacyjnych jednostki do warunków społecznych i wymagań kulturowych²⁸.

Autorka wspomina dalej o trzech perspektywach ujmowania niepełnosprawności: klinicznej, gdzie jest ono nieodwracalnym zaburzeniem psychicznym, rozwojowej, gdy polega na doświadczaniu niepowodzeń w zadaniach rozwojowych osoby (nieadekwatność do wieku) i wymaga specjalnych warunków rozwoju, rozpoznania możliwości osoby, a wreszcie z perspektywy społecznej.

Upośledzenie skutkiem interakcji czynników wewnętrznych i zewnętrznych

Interesującą koncepcję powstawania upośledzenia umysłowego przedstawiła Małgorzata Kościelska. Jej zdaniem powstaje ono w wyniku interakcji między możliwościami rozwojowymi osoby a reakcją społeczeństwa. Kluczowym czynnikiem jest bowiem ukształtowanie JA jednostki, które, jak potwierdzają liczne koncepcje osobowości (np. teoria relacji z obiektem, teoria

²⁷ O. Speck, *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Podstany ortopedagogiki*, Gdańsk 2005, s. 216.

²⁸ L. Cierpiałkowska, *Psychopatologia*, Warszawa 2007, s. 174.

przywiązania czy teoria kryzysów rozwojowych Eriksona), powstaje pod przemożnym wpływem społeczeństwa i więzi. Zdaniem autorki bardzo wiele z objawów upośledzenia nie wynika ze stanu wpisanego w organizm od początku życia człowieka, ale z utrwalonego odrzucenia, którego osoba upośledzona doświadcza od momentu badań prenatalnych, wykazujących defekt. Tym samym „rodzi się z niejednakowymi szansami na korzystny rozwój”²⁹. Zgodnie z koncepcją Kołakowskiego: ludzie postrzegają sens. To jak ustosunkują się do osoby niepełnosprawnej intelektualnie, zależy od tego, co zobaczą. Następnie współtworzą oni warunki rozwoju osoby, której możliwości są odmienne – warunkując tym samym życie upośledzone bądź nie. „Mamy więc w ich przypadkach do czynienia ze szczególną triadą: upośledzonego Ja, upośledzonego umysłu i upośledzonego życia”³⁰.

Podobną perspektywę interakcjonizmu przyjmuje Otto Speck³¹. Upośledzenie jest wypadkową sytuacji i predyspozycji, zindywidualizowaną i zróżnicowaną na tyle, że trudno o kategoryzację. Można natomiast wskazać na wspólnotę losu, wynikającą z częstej deprywacji więzi w niemowlęctwie, związanej z odrzuceniem dziecka, czy z uniemożliwieniem wykształcenia się takich części osobowości, jak przekonanie o własnej skuteczności i inicjatywa. Mit interakcji postuluje odejście od kategoryzacji i indywidualizm spojrzenia na losy osób opóźnionych, a także starania o dostosowanie warunków do potrzeb osób niepełnosprawnych od najwcześniejszego etapu życia. Kościelska twierdzi wręcz, że dzięki podejściu tego rodzaju liczba osób upośledzonych samoistnie się zredukuje, ponieważ wczesna interwencja sprawi, że niejednakowe szanse na rozwój, jakie ma przyszły upośledzony u progu swego życia, zostaną częściowo wyrównane lub zastąpione alternatywną adaptacją. Speck natomiast nazywa ten sens upośledzenia punktem wyjścia w ograniczeniu psychofizycznym.

Mit polityczny – socjaldemokratyczne postrzeganie upośledzenia

Nie dla wszystkich Mitów politycznych, które inaczej można nazwać orientacjami politycznymi albo filozofiami polityki, upośledzenie jest kwestią należącą do zakresu zainteresowań. W istocie analizuję w tym rozdziale mit socjaldemokratyczny, któremu bliskie jest inkorporowanie strefy prywatnej do publicznej³², a tym samym rozpatrywanie niepełnosprawności jako tematu *stricto* politycznego.

W projekcie socjaldemokratycznym osoba upośledzona jest przedmiotem zjawiska społecznego, jakim jest upośledzenie. Ma swoją reprezentację w świadomości społecznej i docelowo ma być uznana za suwerenny podmiot specyficznych praw. Skoro są one ignorowane, na upośledzonym koncentruje się uwaga opinii publicznej,

[...] podejmuje się również walkę o „upodmiotowienie” i »zrównanie szans« osób z upośledzeniem umysłowym³³.

Spółczesność składa się z rzesz dotychczas „upośledzonych” – kobiet, dzieci, niepełnosprawnych, a nawet więźniów. Stan upośledzenia możliwości można zmieniać przez wprowadzanie programów społecznych i działań obywatelskich. Przedmiotem może być np. język. W literaturze pojawiają się znaczące sformułowania typu: „...w imię...”, kształtujące postawy światłych ludzi we współczesnym świecie³⁴.

²⁹ M. Kościelska, *Oblicza upośledzenia*, Warszawa 1995, s. 171.

³⁰ *Ibidem*, s. 39.

³¹ O. Speck, *op. cit.*, s. 244.

³² S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna”, nr 3, s. 74–89.

³³ *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*, pod red. A. Gustavsson i E. Zakrzewskiej-Materys, Warszawa 1997, s. 22.

³⁴ *Ibidem*, s. 23.

Zgodnie z Mitem socjaldemokracji, jeśli jakiś problem wspólnoty istotnie ją absorbuje, znajdzie to ujście w projektach redystrybucyjnych oraz wychowawczych ze strony państwa. Na przykład Otto Speck przyrównuje krytykę wydatków z publicznej kieszeni na rzecz osób niepełnosprawnych do twierdzeń uczonych, którzy budowali hitlerowską eugenikę – Bindinga i Hochego. Upośledzeni byli przez nich opisywani jako egzystencje – balasty. Problem oskarżenia o marnotrawienie społecznych środków i związana z tym niechęć do niepełnosprawnych skorelowane są jednak z pojawieniem się socjalizmu oraz państwa opiekuńczego. Wątek przejścia od „klótni w rodzinie” do „skazy społecznej” i zrzuceniu na państwo obowiązku opieki nad niepełnosprawnymi intelektualnie, opisywany był przez Znanieckiego i Thomasa³⁵. Dodatkowo pojawił się mit polityczny życia, którego być nie powinno. Ze względu na możliwość badań prenatalnych i instytucjonalizację służby medycznej przez państwo, pojawiają się, ukrywane pod hasłem „odpowiedzialnego rodzicielstwa”, głosy o egzekwowaniu abortowania niepełnosprawnego prenatala po analizie genomu. Małgorzata Kościelska³⁶ wskazuje na trudną sytuację społeczną, w jakiej znajdują się rodzice niepełnosprawnego, wobec faktu dopuszczalności aborcji dłużej w przypadku wykrycia kalectwa. Otto Speck cytuje również sądowe wytyczne dla lekarzy, wykonujących badania prenatalne, by uświadamiali rodziców, z jak „strasznymi i nieznośnymi obciążeniami” wiąże się poród i wychowanie upośledzonego dziecka³⁷.

Mity potoczne

Potoczność mitu oznacza wyodrębnienie narracji niezwiązanych z wyżej wyróżnionymi sferami. Analizowane wypowiedzi to subiektywne, naznaczone emocjami słowa osób zaangażowanych w problem niepełnosprawności. Jeden z ojców opisał tę obecność mitu następująco: „Człowiek musi dorobić sobie filozofię, żeby przetrwać, żeby żyć. Człowiek nie ma alternatywy żadnej”³⁸.

Mity potoczne dzielą się według typu wartościowania niepełnosprawności. Wśród negatywnych, nielicznie występują narracje mówiące o karze i złym owocu³⁹. Dziś mity negatywne są raczej niejawne, i zaznaczają się np. w kłopotach z akceptacją niepełnosprawnego umysłowo potomka. Częstym rodzajem reakcji na narodziny upośledzonego dziecka jest żaloba za „udanym” dzieckiem, które się nie narodziło⁴⁰. Wiąże się ona z mitem dziecka-ciężaru, szeroko w naszej kulturze przydanego upośledzonym, zarówno w wydaniu rozumiejącym rodziców, jak i w wersji stygmatyzującej ich wraz z dziećmi. Mit żalości, reprezentowany przez wypowiedzi w rodzaju: „jakie to smutne, takie dziecko!”, „biedne dziecko!” jest kolejnym elementem dopasowanym do poprzednich wersji negatywnego mitu potocznego. Stąd niedaleko do patrzenia na upośledzonych przez mit patologii społecznej, co odzwierciedla wyraźnie następująca narracja, pochodząca z recenzji filmowej:

Filmy [...] poświęcone są z reguły patologicznemu marginesowi życia [...] pokręconych bohaterów: pijaków, bezdomnych, bezrobotnych, chorych umysłowo, kretynów, debili itd.⁴¹.

Zdarzenie relacjonujące ten sam mit w konkretnej narracji przywołuje ks. Isakowicz-Zaleski:

³⁵ *Ibidem*, s. 48.

³⁶ M. Kościelska, *op. cit.*, s. 203.

³⁷ O. Speck, *op. cit.*, s. 162.

³⁸ M. Kościelska, *op. cit.*, s. 69.

³⁹ A. Sobolewska, *Cela. Odpowiedź na zespół Donna*, Warszawa 2002, s. 20.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 13.

⁴¹ M. Winiarczyk, *Paradoksy werdyktu w Gdyni*, „Najwyższy Czas!”, nr 40 (959)/2008, s. L.

[...] Ksiądz w kazaniu podawał różne argumenty przeciwko picciu. Nagle wskazał na nas i powiedział: „Jak będziecie pili, będziecie mieli takie upośledzone dzieci”⁴².

Jest to myślenie mitem złego owocu, jednak połączonym z perspektywą wynaturzenia, co ma jednoznacznie negatywne konotacje. W języku polskim funkcjonuje też stosowane zamiennie wyrażenie wybryk natury, jednak jego zabarwienie znaczeniowe jest odmienne (wybryk może być też rozumiany jako rodzaj żartu, figła, psoty). Pojęcie wynaturzenia bywa powiązane z perspektywą choroby. Wreszcie najbardziej rozpowszechniony jest sens upośledzenia jako głupoty, wyrażający się w stopniowym zawłaszczaniu przez język potoczny niegdysiejszych naukowych określeń, jako synonimu „głupka” - imbecyl, kretyń, idiota, upośledzony, sprawny inaczej itp. Skutkuje to swoistym wyścigiem „poprawnych politycznie” określeń z ich użyciem jako obelg.

Pierwszy z neutralnych potocznych mitów upośledzenia można streścić wyrażeniem „nic takiego”. Na tym podłożu bazowała kampania społeczna „Niepełnosprawni – normalna sprawa”. Ujęcie to stara się przedstawić upośledzenie jako rzecz zwykłą, mieszczącą się w swojej inności w granicach, w których znajduje się większość ludzi. Jest to podejście nieobce Vanierowi, Annie Sobolewskiej czy Nouwenowi. Mit milczenia w swojej wersji potocznej („po prostu ma szczególnej potrzeby – i tyle”), również nie wartościuje niepełnosprawności. Bliski mitowi ciężaru jest trzeci spostrzeżony w analizie tekstów – mit zadania dla bliskich⁴³. Inaczej niż wspomniany sens negatywny nadaje on faktowi niepełnosprawności rys większej kontrolowalności i wyzwala motywację do podjęcia wyzwania.

Niezwykłe pozytywny i ciepły sens upośledzenia umysłowego oddaje perspektywa, zawarta w nazewnictwie, przyjętym przez wspólnoty Wiara i Światło czy Bure Misie, integrujące osoby niepełnosprawne, ich rodziny i wolontariuszy. Niesie on jednak również pewne zagrożenie infantyлизacją. Mowa bowiem o terminach „bure misie” i „muminki” – spojrzenie to można nazwać mitem milusińskich (choć z pewnością nie jest to charakterystyka funkcjonowania wspomnianych wspólnot, w których występuje bogaty wachlarz postaw i sensów). Osoba upośledzona bywa również w potocznym ujęciu postrzegana pozytywnie jako nauczyciel życia⁴⁴. To pozytywne spojrzenie opisuje np. Sobolewska, cytując matkę dziecka z zespołem Downa, która stwierdza, że jej syn jest niczym osoba po latach psychoterapii, że ma on coś, czego brakuje innym⁴⁵. Również inni autorzy dostrzegają w życiu z osobą niepełnosprawną nieodzowną wartość ze względu na jej właściwości: mowa o uszlachetnieniu⁴⁶, poszukiwaniu autentyczności⁴⁷, odkryciu i lekcji życia⁴⁸. Upośledzony człowiek to człowiek nadprogramowy, nadzwyczajny⁴⁹, jednak do dostrzeżenia tego i doznania szczęścia, jakie przynosi, potrzeba szczególnych umiejętności, głosi inny mit pozytywny.

Podsumowanie

Dlaczego pisanie o mitach, opisujących niepełnosprawność intelektualną, jest tak ważne? Ponieważ mit – pryzmat rozumienia świata przez człowieka – kieruje nim i wyznacza mu cele, zarówno w życiu prywatnym, jak i w polityce; w wymiarze eschatologicznym i w naukowym poznaniu, wykorzystywanym w rozwiązywaniu praktycznych problemów. Mity o upośledzeniu faktycznie wpływają na życie niepełnosprawnych intelektualnie: słabszych, mniej zaadaptowanych. Analogicznie można pisać o motywacjach traktowania niemowląt, starców czy

⁴² T. Isakowicz-Zaleski, *op. cit.*, s. 184.

⁴³ A. Sobolewska, *op. cit.*, s. 20.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 197.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 227.

⁴⁶ M. Kościelska, *op. cit.*, s. 65.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁸ N. Livi, *op. cit.*, s. 11.

⁴⁹ A. Sobolewska, *op. cit.*, s. 229.

jakiegokolwiek grupy, która jest zdana na opinie innych o niej, na to, czego się od niej spodziewają, jakie znaczenie przypisują jej obecności, życiu, specyficznym uzdolnieniom i ograniczeniom. Mowa bowiem o zapośredniczonym przez idee stosunku ludzi do ludzi.

Staralam się pokazać rzeczywistość funkcjonowania mitów: ich potrzebę, narrację i budowę. Moja praca być może umożliwi czytelnikowi konfrontację z faktem stosowania przyzmatu mitu w kwestii niepełnosprawności intelektualnej, uświadomi, jakie mity są opowiadane dziś, a także pozwoli przewidzieć nadzieje i zagrożenia przyszłości.

Bibliografia

1. Benhabib Seyla, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3, s. 74–89.
2. Cierpiałkowska Lidia, *Psychopatologia*, Warszawa, Scholar 2007.
3. Isakowicz-Zaleski Tadeusz, *Moje życie nielegalne*, współpr. W. Bonowicz, Kraków, Znak 2008.
4. Kołakowski Leszek, *Obecność mitu*, Warszawa, Prószyński i S-ka 2003.
5. Kościelska Małgorzata, *Oblicza upośledzenia*, Warszawa, PWN 1995.
6. Livi Natalia, *W tej samej łodzi – życie pod jednym dachem z osobą upośledzoną umysłowo*, wstęp J. Vanier, przeł. D. Wandzioch, Kraków, Wydaw. "eSPe" 2003.
7. Marchewicz Jakub, *Drobiny Życia. Osada Burego Misia 2003*, brak m. wyd. 2003.
8. Nouwen Henri, *Świt. Podróż duchowa*, przeł. J. Gregorczyk, Poznań, Zysk i S-ka 1994.
9. Sobolewska Anna, *Cela. Odpowiedź na zespół Downa*, Warszawa, W.A.B. 2002.
10. Speck Otto, *Niepełnosprawni w społeczeństwie. Podstawy ortopedagogiki*, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2005.
11. Stemplewska-Żakowicz Katarzyna, *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, pod. red. J. Trzebińskiego, Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2002.
12. *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*, pod red. A. Gustavssona i E. Zakrzewskiej-Materys, Warszawa 1997.
13. Vanier Jean, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich do życia w prawdziwej miłości*, przeł. M. Żurowska, Kraków, WAM 1988.
14. Winiarczyk Mirosław, *Paradoksy werdyktu w Gdyni*, „Najwyższy Czas!” 2008, nr 40.

Kevin Gajdziński

KRÓLESTWO PRZEMYSŁA II – KRÓLESTWEM OGÓLNOPOLSKIM CZY WIELKOPOLSKIM?

Wykaz zastosowanych skrótów:

PSB – Polski Słownik Biograficzny
PH – Przegląd Historyczny
MPH – Monumenta Poloniae Historica
KH – Kwartalnik Historyczny

Wstęp

Przemysł II to postać o wielkim znaczeniu symbolicznym. Zarówno historycy współcześni, jak i ci z epoki widzieli w nim odnowiciela zatraconej od czasów Bolesława Szczodrego korony polskiej. Dla patriotów lokalnych z Poznania jego rządy stanowią o stołeczności ich miasta, ustawiając je (w ich oczach) w jednym szeregu z Krakowem i Warszawą. Dla badaczy jest to postać niezwykle kontrowersyjna. Trudny do ustalenia jest charakter władzy Przemysła po koronacji, a odpowiedzi na postawione w tytule pracy pytanie przewijają się w literaturze przedmiotu od ponad stu lat, wciąż nie zamykając sporu.

Stan badań

Do tej pory nie ukazała się żadna obszerna rozprawa na temat charakteru monarchii Przemysła II. Historiografia próbowała na interesujące nas pytanie odpowiedzieć przy okazji ogólnego omawiania postaci naszego bohatera i idei korony polskiej lub rozpatrując tę kwestię na łamach czasopism naukowych. Wyrażną tezę na ten temat wyraził Stanisław Kutrzeba¹, polemizował z nim zaś Oskar Balzer². Ich spór podsumował, dzieląc zdanie tego pierwszego, Stanisław Kętrzyński³, w swoim artykule przytaczając i interpretując wypowiedź Karola Potkańskiego. Spór poszerzył Stanisław Krzyżanowski⁴ oraz Jan Baszkiewicz⁵. Swoje stanowisko w tej sprawie wyraził Zygmunt Wojciechowski⁶, sceptycyzmem podzielił się zaś Konstanty Grzybowski⁷. Krytykę tezy Balzera wyraził też Henryk Łowmiański⁸, z którym zgadza się Bronisław Nowacki⁹. W ostatnich latach ożywioną polemikę na temat przygotowań do koronacji

¹ S. Kutrzeba, *Historia ustroju Polski w zarysie*, t.1: *Korona*, Warszawa 1905.

² O. Balzer, *Królestwo Polskie*, t.1, Lwów 1919.

³ S. Kętrzyński, *O królestwie wielkopolskim*, PH t. 8 (1909), z. 3, s. 129–153.

⁴ S. Krzyżanowski, *Regnum Poloniae*, cz. 1, Sprawozdanie AU Wydziału Historyczno-Filozoficznego, 1909, nr 5; *Regnum Poloniae*, cz. 2, 1913, nr 9.

⁵ J. Baszkiewicz, *Powstanie zjednoczonego państwa polskiego na przełomie XIII i XIV w.*, Warszawa 1954.

⁶ Z. Wojciechowski, *W sprawie Regnum Poloniae za Władysława Łokietka*, Lwów 1924.

⁷ K. Grzybowski, *Spółeczeństwo i państwo polskie na przełomie XIII i XIV wieku*, [w:] *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, z. 2, Poznań 1956.

⁸ H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. VI, cz. 2, Warszawa 1985.

⁹ B. Nowacki, *Przemysł II: odnowiciel korony polskiej (1257–1296)*, Kraków 2007.

Przemysła II, niezwykle istotnych dla naszych rozważań, prowadzą Tomasz Jurek¹⁰ i Jarosław Nikodem¹¹.

Źródła

Źródła dotyczące omawianego problemu są stosunkowo ubogie. Ze źródeł narracyjnych na pierwsze miejsce powinna się wysuwać *Kronika wielkopolska*, pisana w latach rządów Przemysła II. Niestety, zapewne ze względu na śmierć kronikarza, jej narracja urywa się na roku 1260. Być może dzieło to miało stworzyć wielkopolską ideologię zjednoczeniową, co można wnioskować po niezwykle pozytywnym opisie przodków tytułowego Piasta, a szczególnie jego ojca. Ze źródeł wielkopolskich warto wspomnieć również *Rocznik kapituły poznańskiej*.

Niezwykle cenne są informacje w źródłach spoza Wielkopolski, przede wszystkim w *Roczniku Traskim* i *Kronice olimskiej*. Cenna relacja zawarta jest także w *Rocznikach* Jana Długosza, trzeba jednak do tego źródła pochodzić ostrożnie, gdyż jest oddalone od omawianych wydarzeń o ponad sto lat.

Z przekazów o proveniencji zagranicznej warto wymienić przede wszystkim *Kronikę zbrastawską*, mając na uwadze, iż jest to wykładnia stanowiska dworu czeskiego wobec wydarzeń związanych z Przemysłem II.

Problematyka badawcza

Problemy z rozstrzygnięciem, czy Przemysł II był królem Polski czy Wielkopolski uwidaczniają się już w samym jego tytule, mianowicie *Rex Poloniae*. Wynika to z nieprecyzyjnego używania terminu *Polonia* przez pisarzy z XIII i XIV w. Nazwa ta odnosi się raz do samej Wielkopolski, innym razem do Polski jako całości. Dwuznaczność pojęcia wzbudziła wiele dyskusji wśród historyków, w wyniku których zostało ono jeszcze rozszerzone o kolejne znaczenia: 1) terytorium zamieszkałe przez Polaków, 2) wspólnota polityczna (S. Krzyżanowski), 3) całość ziem podległych królowi, całość ziem historycznie polskich (O. Balzer), 4) norma prawno-ustrojowa przeciwstawianej normie ideologicznej (J. Baszkiewicz). Odmienne stanowisko zajął Grzybowski, stwierdzając, że źródła nie pozwalają na oddzielenie w nazwie ideologii politycznej od realizacji prawnej¹². Nowacki zauważył z kolei, że nie jest pewne, czy termin był jednoznaczny dla ludzi z epoki, na poparcie czego przytacza przykład protokołów z zeznań świadków z procesu polsko-krzyżackiego z 1339 roku¹³. Kwestia znaczenia nazwy była dla badaczy oczywistą okazją do opowiedzenia się za uniwersalnością lub partykularnością królestwa Przemysła, a więc odpowiedzi na pytanie przedstawione w tytule. Za ogólnopolskim charakterem władzy naszego bohatera opowiedzieli się m.in. Balzer i Marian Łodyński, przeciw zaś Kutrzeba, Kętrzyński oraz Nowacki¹⁴.

Należałoby się zastanowić, czy możliwe jest wyodrębnienie kryterium, według którego można by jednoznacznie wyrokować na temat uniwersalności królestwa Przemysła II. Biorąc pod uwagę mnogość argumentów za i przeciw z różnych dziedzin, które podnoszą badacze, można dojść do wniosku, że byłoby to niezwykle trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe. Decyzja więc jest zawsze w pewnej mierze arbitralna. Z kryteriów najważniejszych dla próby odpowiedzi na

¹⁰ T. Jurek, *Przygotowania do koronacji Przemysła II*, [w:] *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997; *Kontrowersyjne kontrowersje. Wokół przygotowań do koronacji Przemysła II*, KH CXIII, 2006, nr 1.

¹¹ J. Nikodem, *Kontrowersje wokół przygotowań do koronacji Przemysła II*, KH CXIII, 2005, nr 3; *Jeszcze raz o przygotowaniach do koronacji Przemysła II*, KH CXIV, 2007, nr 3.

¹² Poglądy badaczy za: B. Nowacki, *op. cit.*, s. 195 i n.

¹³ *Ibidem*, s. 196–197.

¹⁴ Poglądy historyków za: *ibidem*, s. 195–197.

tytułowe pytanie wyróżniłbym: 1) zasięg terytorialny państwa Przemysła II, 2) umocowanie prawne monarchii, 3) reakcje ludzi mu współczesnych oraz 4) jego program polityczny.

Terytorium

Przemysł II odziedziczył po swoim ojcu, którego był imiennikiem, władzę nad obszarem określanym czasem przez badaczy jako Wielkopolska właściwa ze stolicą w Poznaniu. Do panowania w całej Wielkopolsce brakowało mu ziem kaliskiej i gnieźnieńskiej, będących w rękach jego stryja, Bolesława Pobożnego. Według przeważających obecnie poglądów w historiografii rządu w swojej ojcowiznie Przemysł objął w 1273 roku, po ślubie z Ludgardą. Nastąpiło wtedy podzielenie Wielkopolski, choć jego stopień, wyrażający się przede wszystkim we wpływie politycznym stryja na młodego księcia, jest niepewny, przynajmniej do 1277 roku¹⁵. Relacje między dwoma Piastami nie były najlepsze, o czym miałyby świadczyć uwięzienie Przemysła przez Bolesława. Po śmierci tego ostatniego w 1279 roku dokonało się ponowne zjednoczenie dzielnic pod panowaniem jednego władcy. Kolejnym ważnym krokiem do powiększenia terytorium była zawarta w 1282 roku umowa kępińska, na mocy której w między 1294 a 1295 rokiem Przemysł II objął Pomorze Gdańskie we władanie (dla naszych rozważań nie jest ważne jaki charakter miała ta umowa¹⁶). Ostatnim przełomem w poszerzaniu zasięgu terytorialnego omawianego państwa, było objęcie przez tego księcia rządów w Małopolsce na mocy testamentu Henryka IV Probusa w 1290 roku. Długo nie zagrzał tam miejsca – został zmuszony opuścić Kraków po zaledwie kilku miesiącach, samą dzielnicę przekazał w 1291 roku na ręce króla czeskiego, Wacława II, od tej pory jego głównego rywala. Podsumowując, maksymalny zasięg państwa Przemysła II obejmował Wielkopolskę, Pomorze Gdańskie oraz Małopolskę. Różnie natomiast wyglądała pozycja księcia w tych dzielnicach. W Wielkopolsce jego władza była legitymizowana tradycją dynastii, choć, jak zauważa Sławomir Gawlas, była to władza słaba, o czym świadczy sojusz księcia z ludnością miast¹⁷ oraz bunt rycerstwa z inspiracji Henryka IV Probusa¹⁸. Na Pomorzu pozycja naszego bohatera była silna, o czym świadczy przejmowanie pewnych elementów władzy jeszcze przed śmiercią Mszczuja II i brak sprzeciwu tamtejszych możnych¹⁹. Najgorzej wyglądała sytuacja Przemysła w Małopolsce – miał tam niewielu popleczników (np. wojewodę, a potem kasztelana krakowskiego Żegotę²⁰), a znaczna część małopolskiego możnowładztwa była mu niechętna. W czasie koronacji i do końca swego krótkiego panowania miał Przemysł II tylko pierwsze dwie z trzech wymienionych dzielnic pod swoimi rządami.

Jak widać z powyższego zarysu rozwoju terytorialnego władztwa wielkopolskiego Piasta, królestwo Przemysła mogło co najwyżej aspirować do miana największej dzielnicy. Poza jego granicami leżały wysoko rozwinięty Śląsk oraz kojarzony z tradycjami stołecznymi Kraków. Taki stan rzeczy skłania do uznania państwa świeżo koronowanego monarchy za partykularne. Lecz jeśli się przyjrzyć panowaniu następnych dwóch królów Polski, to podobny zarzut formułuje się sam. Władysław Łokietek nie tylko nie odzyskał Śląska, ale dodatkowo za jego panowania państwo piastowskie straciło Pomorze. Do zasług Kazimierza Wielkiego zaliczyć trzeba zhołdowanie księstw mazowieckich oraz przyłączenie ziem wschodnich (m.in. ziemi przemyskiej, halickiej, zhołdowanie Podola Litewskiego i Księstwa Włodzimierskiego). W odniesieniu do zdobytych obszarów trudno jednak mówić o „ziemiach historycznie polskich”, Kazimierz Wielki rzekł się za to permanentnie Śląska. Za tymi władcami przemawiają posiadanie Małopolski oraz

¹⁵ *Ibidem*, s. 70 i n.; PSB, t. 28, 1985, s. 730.

¹⁶ Więcej na temat charakteru umowy kępińskiej por. np. PSB, t. 28, s. 731.

¹⁷ S. Gawlas, *Polityka wewnętrzna Przemysła II a mechanizmy społecznych dążeń i konfliktów w Wielkopolsce jego czasów*, [w:] *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997, s. 80.

¹⁸ B. Nowacki, *Zabiegi o zjednoczenie państwa i koronację królewską w latach 1284–85 na tle rywalizacji Przemysła II z Henrykiem IV prawym*, w: *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997, s. 155 i n.

¹⁹ *Kronika oliwska*, MPH, t. VI, s. 315.

²⁰ B. Nowacki, *Zabiegi o zjednoczenie państwa*, Poznań 1997, s. 153–160.

to, że od 1320r. tradycja korony polskiej jest zasadniczo nieprzerwana (przynajmniej w porównaniu z czternastoletnim okresem jej braku po śmierci Wacława III w 1306 roku). Posiadanie dzielnicy krakowskiej to argument zdecydowanie mocny, aczkolwiek dyskusyjne jest, czy wobec pozostawiania pozostałych „ziem historycznie polskich” oraz „ziem zamieszkałych przez” Polaków można uznać władanie któregoś z monarchów, przynajmniej aż do Kazimierza Jagiellończyka, za „uniwersalne”. Królestwo Przemysła II, wobec argumentu niesprawowania władzy nad Małopolską, wypada zdecydowanie słabo na tle innych królewskich panowań, nie można jednak pozbyć się wrażenia, że wykluczanie naszego bohatera z grupy „władców Polski” jest przejawem stosowania podwójnych standardów. Być może należałoby się raczej skłonić ku odrzuceniu kryterium terytorialnego.

Podstawa prawna

W średniowieczu podstawą prawną aktu koronacji było uzyskanie korony z rąk jednego z dwóch uniwersalistycznych władców: cesarza lub papieża. Z czasem, wraz z rozprzestrzenianiem się prawa rzymskiego, pojawiła się trzecia droga – uzyskanie władzy od ludu, jednak w omawianym przez nas okresie, przełomie XIII i XIV wieku, nie mogło o czymś takim być mowy²¹.

W *Kronice zbrastawskiej*²² i *Kronice oliwskiej*²³ możemy znaleźć informacje o tym, że Przemysł II uzyskał zgodę na koronację ze Stolicy Apostolskiej. Wokół tematu narosło wśród historyków wiele kontrowersji. Wątpliwości budzi w ogóle kwestia, czy taka zgoda miała miejsce – gorącym zwolennikiem tej tezy jest Jurek, niepokojem zaś wyraża Nikodem²⁴. Zastanawia przede wszystkim to, że – poza lakoniczną wzmianką w *Kronice oliwskiej* – milczy na ten temat większość rodzimych źródeł. Natomiast trudno ustosunkować się do faktu, że wzmiankuje o tym aż dwukrotnie zdecydowanie wroga Przemysłowi II *Kronika zbrastawska*, związana otwarcie z dworem czeskim Wacława II²⁵. Nie sposób powiedzieć na ten temat cokolwiek pewnego, natomiast domysły (czy też, jak się o nich wyraził Nikodem, „sploty domysłów”) Jurka o tym, że zgoda papieska była wynikiem przekupstwa, nie wytrzymują krytyki, przeprowadzonej bardzo przekonująco w artykule Nikodema²⁶.

Zarzutem pojawiającym się w źródłach czeskich był fakt nieposiadania przez Przemysła II Krakowa, historycznej stolicy Polski²⁷. Nad stanem faktycznym nie ma się co rozwodzić: Przemysł w momencie swojej koronacji nie posiadał jej od niespełna 5 lat. Natomiast sam argument pod względem prawnym jest nieprzekonywający, choć ważki pod względem politycznym – można by się domyślać, że – gdyby Przemysł dzierżył w swoim ręku dwie główne dzielnice Polski – ogólnopolski charakter jego władzy nie ulegałby wątpliwości. Znamienne jest jednak to, że Wacław, posiadając Kraków, koronował się w Gnieźnie, a zatem podążał za precedensem stworzonym przez wielkopolskiego monarchę, który nie posiadając „prastarej stolicy królów polskich”²⁸ wybrał właśnie siedzibę arcybiskupstwa na miejsce ceremonii.

Kolejną kwestią jest problem insygniów. Jakkolwiek Przemysł odnosił się do idei odnowienia korony utraconej w wyniku zbrodni Bolesława Szczodrego, nie mamy żadnej pewności, czy właśnie insygnia z Krakowa były użyte w ceremonii w 1295 roku. Posłuzenie się

²¹ Rozwój koncepcji oddolnej legitymizacji władzy pod wpływem prawa rzymskiego w średniowieczu opracował dogłębnie W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1986.

²² Za: T. Jurek, *op. cit.*, s. 172 i n., oraz Z. Dalewski, *Ceremonia koronacji Przemysła II*, w: *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997, s. 206.

²³ MPH, t. VI, s. 315.

²⁴ J. Nikodem, *op. cit.*, s. 133.

²⁵ Za: B. Nowacki, *Przemysł II: odnowiciel korony polskiej (1257–1296)*, s. 181.

²⁶ J. Nikodem, *op. cit.*

²⁷ A. Barciak, *Czeskie echa koronacji Przemysła II*, [w:] *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997, s. 229.

²⁸ *Ibidem*.

nimi byłoby świetnym posunięciem propagandowym, gdyż przepowiadany w *Żywocie większym św. Stanisława* król-odnowiciel miał używać właśnie insygniów Bolesława Chrobrego, pierwszego króla Polski²⁹. Za tą tezę opowiada się Jurek, jego stanowisko krytykuje za to Nikodem, wykazując że źródła nie pozwalają na przesądzenie tej sprawy³⁰.

Ważny udział w kształtowaniu wrażeń ogólnopolskiego charakteru władzy wielkopolskiego Piasta miała sama ceremonia koronacji. Na uroczystości obecni byli wszyscy biskupi gnieźnieńskiej prowincji kościelnej poza Janem Muskata i Janem Romką (według Jurka³¹) lub poza Janem Muskata i Konradem, biskupem lubuskim (według Balzera³²), nieobecność tego ostatniego podważał Kazimierz Tymieniecki. Jak sugeruje Nowacki, przybyli oni na żądanie arcybiskupa Jakuba Świnki, bliskiego współpracownika nowego króla. Obecność niemal wszystkich hierarchów kościelnych miała podkreślać ponaddzielnicową władzę koronowanego. Kontrowersje wśród badaczy wzbudza ewentualny udział w uroczystości niektórych książąt piastowskich³³. Sama ceremonia odbyła się według zwyczaju obowiązującego w całej Europie, związanego z obrzędem sakry. Sakralna legitymizacja władzy, jak już wspomniano wyżej, była dla Przemysła niezwykle ważna.

Ciekawą wzmiankę na temat legitymizacji władzy króla z Wielkopolski podał w swoich *Rocznikach* Jan Długosz. W księdze ósmej stwierdza:

kiedy się zatem [pralaci i panowie polscy – K.G.] przyjrżeli świetnym postaciom jego przodków oraz jego własnym czynom, które mu zapewniły powodzenie w czasie sprawiedliwej wojny i w czasie pokoju, i wreszcie jego umiarkowaniu we wszystkich poczynaniach, wszyscy uznali za rzecz słuszną powierzenie jemu jednemu narodu polskiego i jego bezpieczeństwu³⁴.

Takie ujęcie sprawy przez dość odległego opisywanym czasom kronikarza jest co najmniej intrygujące. Zastanawia, z jakich materiałów korzystał Długosz, ponieważ w dostępnych nam źródłach jest mowa tylko o koronacji lub o staraniach Przemysła o koronę (*Kronika zbrastawska*), natomiast nie ma żadnych informacji o elekcji na króla polskiego. Znaczenie ogólnopolskie tego terminu raczej nie ulega wątpliwości, trudno bowiem mówić o wielkopolskim separatyzmie i tworzeniu oddzielnego narodu, zwłaszcza w relacji kronikarza z Małopolską. Wzmianka, jakkolwiek intrygująca, z powodu niemożności znalezienia potwierdzającego ją źródła, nie może być raczej podstawą domysłów na temat elekcji Przemysła II.

Na podstawie wyżej rozpatrzonych kwestii jesteśmy w stanie stwierdzić jedynie, że poza użyciem insygniów Bolesława Chrobrego, czego raczej nie sposób zweryfikować, żadna podstawa prawna nie upoważniała króla Przemysła do władzy nad całą Polską. Pozostałe aspekty prawne mogą służyć budowaniu królestwa partykularnego, lecz nie pozwalają stwierdzić, czy tak istotnie było.

Reakcje współczesnych

Źródła różnie określają interesującego nas króla. Z przyczyn omawianych wyżej nie będziemy rozpatrywać źródeł, w których występuje on jako *rex Poloniae*, bowiem nie można na ich podstawie wyrokować, czy odnoszą się do niego jako króla Polski czy Wielkopolski.

Zapisków, świadczących o ograniczoności władzy króla piastowskiego, jest niewiele. *Rocznik Traski* pod rokiem 1296 notuje m.in.: *6 idus Februarii rex Primislius maioris Polonie occiditur a suis militibus*³⁵. Jest więc wyraźnie napisane, za kogo autor uważał rocznika naszego bohatera.

²⁹ Z. Dalewski, *op. cit.*, s. 210.

³⁰ T. Jurek, *op. cit.*, J. Nikodem, *op. cit.*

³¹ T. Jurek, *op. cit.*, s. 180.

³² Za: B. Nowacki, *Przemysł II: odnowiciel korony polskiej (1257–1296)*, s. 188.

³³ *Ibidem*, s. 189, przyp. 143.

³⁴ *Jana Długosza Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*, ks. 7–8, Warszawa 1974, s. 363.

³⁵ MPH, t. II, s. 853.

Uwagę badaczy zwróciła też zapiska kronikarza czeskiego, Dalimila, w której ów nazywa rzeczonoego królem poznańskim. Jak udowadnia Antoni Barciak, nie jest to określenie rodzime i świadczy o skuteczności czeskiej propagandy sugerującej partykularność omawianego królestwa³⁶. *Kronika zbrastawska* z kolei nazywa Przemysła księciem oraz królem kaliskim. Takie postawienie sprawy nie może dziwić, gdyż autorzy tego źródła byli mocno związani z dworem czeskim, dążącym do zdobycia polskiej korony³⁷.

W pozostałych źródłach Przemysł występuje jako *rex Poloniae*. Wspomniana dwuznaczność nazwy *Polonia* pozwala tylko domyślać się, że ich autorzy widzieli w świeżo koronowanym monarsze odnowiciela królestwa bolesławowego, lecz nie można tego w żaden sposób udowodnić.

Program polityczny

Historycy, badający panowanie króla z Wielkopolski, zawsze poświęcali wiele uwagi jego programowi politycznemu. Pod tym względem Przemysł II jest zaliczany do najbardziej utalentowanych politycznie władców. Swoje plany propagował przede wszystkim za pomocą pieczęci, herbów, a być może i monet.

Działalność wielkopolskiego władcy znalazła szczególnie wnikliwe opracowanie w pracach sfragistycznych. Uwagę badaczy zwróciły trzy pieczęcie, będące manifestem politycznym władcy: jedna sprzed śmierci Henryka IV Probusa, druga z 1290 i ostatnia, majestatyczna z 1295 roku.

Pierwsza ze wspomnianych powstała w okresie przed śmiercią śląskiego księcia (ta miała miejsce 24 kwietnia 1290 roku). Jest to pieczęć pieszka, przedstawiająca stojącego rycerza z proporcem i tarczą, otoczonego dwiema wieżami z trębaczami na szczycie. Nad głową postaci widnieje ręka boska w geście błogosławieństwa. Legenda głosi, że pieczęć należy do księcia Polski lub Wielkopolski (o dwuznaczności terminu *Poloniae* była mowa wyżej)³⁸. Najważniejszym dla nas elementem tej pieczęci, będącej zresztą kopią pieczęci Przemysła I z lat 1252–1257 jest godło umieszczony na tarczy – Przemysł II w miejsce ojcowskiego lwa umieścił tam orla bez korony. Jak zauważył Zenon Piech była to zmiana wynikająca z większej atrakcyjności dla Polaków drugiego symbolu. Kolejna pieczęć, wydana już po śmierci Henryka IV Probusa, zawiera znacznie bardziej rozwinięty program polityczny. Jest to ponownie pieczęć pieszka, podobna do poprzedniej, jednakże bogatsza symbolicznie. Postać stoi tym razem na grzbiecie smoka, końcem proporca godząc w paszczę gada (takie przedstawienie to *novum* w polskiej sfragistyce tamtego okresu). Nad jej głową ukazana została gołębica symbolizująca Ducha Świętego. Sakralnej wymowy dopełnia wieńczący motyw architektoniczny – na podobieństwo sklepienia świątynnego. Na proporcu widnieje nieukoronowany orzeł, natomiast tarczę zdobi tym razem orzeł w koronie, wzbogacony o śląski półksiężyc na piersiach. Książę, przedstawiony w czasie triumfu nad bestią (smok miałby w tym kontekście symbolizować przeciwników politycznych), z bardzo czytelną symboliką godła na tarczy ukazuje wyraźnie chęć Przemysła, by zjednoczyć dzielnice i sięgnąć po koronę. Piech zwrócił uwagę na wspomniane elementy religijne, wskazując, że w związku z małopolską ideologią zjednoczeniową, opartą na postaci św. Stanisława, niezwykle ważna była boska akceptacja poczynań władcy³⁹. Wymowę całości dopełnia legenda, identyczna jak w przypadku wcześniejszej pieczęci, przy czym wzdłuż drzewca proporca jest ona kontynuowana przez lakoniczne ET CRA. Zagadką dla badaczy jest ów skrót, tym bardziej, że poniżej jest miejsce do napisania całego słowa CRACOVIAE. Piech wysunął stąd hipotezę, że przyczyną

³⁶ A. Barciak, *op. cit.*, s. 231.

³⁷ Za: *ibidem*, s. 230.

³⁸ Dla szerszego omówienia tej pieczęci por. Z. Piech, *Studia nad symboliką zjednoczeniową pieczęci książąt piastowskich w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1987, z. 84, s. 47.

³⁹ Szerszy opis pieczęci i jej interpretacja: *ibidem*, s. 48 i n.

mógł być pośpiech, wynikający z błyskawicznego rozwoju wypadków rozpoczętego przez śmierć Henryka IV Probusa. Badacz zwrócił również uwagę na podobieństwo kompozycyjne z pieczęciami miast Bonn i Neuss, które to podobieństwo może wynikać ze wspomnianego sojuszu Przemysła z mieszczanami i wskazywać na pochodzenie projektanta pieczęci. Zauważył również, że obie pieczęcie należą do miast będących własnością arcybiskupa kolońskiego, stąd istnieje możliwość, że zapożyczenie miało związek z osobą arcybiskupa Jakuba Świnki⁴⁰. O wielkim znaczeniu tej pieczęci świadczy decyzja Przemysła z 1295 roku, aby wszystkie dokumenty opatrzone pieczęcią z lwem zatwierdzać omawianą pieczęcią – pod rygorem groźbą nieważności.

Ostatnia pieczęć omawianego monarchy to jego pieczęć majestatyczna, wydana po koronacji w 1295 roku. Jest ona wzorowana bezpośrednio na pieczęciach królów węgierskich, a kompozycyjnie odwołuje się do pieczęci królewskich i cesarskich. Przedstawia króla siedzącego, trzymającego w rękach atrybuty swojej władzy: w prawej berło, w lewej jabłko, na głowie ma zaś koronę. Jest to nowy typ przedstawienia władcy w polskiej sfragistyce – król-pomazaniec zastępuje księcia-rycerza, widocznego na poprzednich pieczęciach omawianego Piasta. Jak zauważył Piech, po prawej stronie władcy stoi hełm z klejnotem – typowy atrybut władzy książęcej, którego występowanie badacz interpretuje jako typowe dla okresu przejściowego⁴¹. Na rewersie widnieje tarcza herbowa z przedstawieniem orła w koronie. Jednak najbardziej ciekawa dla omawianego przez nas tematu jest legenda na awersie: S/IGILLVM/ PREMISLI DEI GRACIA REGIS POL/ONIE ET DOMINI POMERANIE/. Do interpretacji nazwy *Polonie* jako Wielkopolski w tym kontekście skłania wyodrębnienie w tytulaturze Pomorza jako osobnej części jego władztwa. Jeśli więc wziąć pod uwagę zasięg państwa Przemysła II w czasie koronacji, to można by śmiało uznać go za króla Wielkopolski, pana Pomorza.

Przed zbyt łatwym przyjęciem tej tezy należałoby się zastanowić nad programem politycznym na pozostałych pieczęciach. Czy można by uznać, że Przemysław, dążący konsekwentnie do zjednoczenia i koronowania się na króla Polski, tworzyłby partykularne Królestwo Wielkopolskie? Taka tytulatura zdecydowanie utrudniłaby mu zbieranie pozostałych ziem polskich, gdyż, przyjmując ją, zrzekałby się niejako jakichkolwiek roszczeń do nich. Ukoronowany orzeł na rewersie świadczy o nieporzuceniu przez tego Piasta ambicji politycznych. Również legenda na tej stronie pieczęci i odniesienie do elementów sakralnych opisanych wyżej świadczą o ich konsekwentnej kontynuacji („Sam wszechpotężny zwrócił Polakom ich zwycięskie znaki”⁴²). Z drugiej strony, Kętrzyński wysunął przeciwny pogląd – przyjęcie tytulatury ogólnopolskiej doprowadziłoby do obaw ze strony władców pozostałych księstw piastowskich, utrudniając Przemysłowi osiągnięcie ambicji, w które ów badacz zresztą wątpi⁴³. Znaczące było jednak powiązanie orła w godle z ideą królestwa zjednoczonego – w tej wersji przynajmniej za panowania dwóch ostatnich Piastów – co Łowmiański podsumował słowami „tak przygotowano zwycięstwo koronowanego orła, symbolu jedności państwowej nad lwem – symbolem partykularyzmu”⁴⁴.

Uwagę badaczy przykuwają również dwa brakteaty, przypisywane temu królowi. Wizerunek na obu monetach przedstawia głowę z profilu oraz ramię unoszące miecz. Nakrycie głowy postaci na jednym z numizmatów jest zdecydowanie koroną, drugie nakrycie Piech zinterpretował jako mitrę książęcą. Wbrew mitrze napis w tle brzmi REX. Z tego powodu oraz z przyczyny podobieństwa do denaru Bolesława Szczodrego można by pierwszą z tych monet uznać za emisję monarszą, dodającej powagi jego panowaniu, drugą zaś za kolejny przykład manifestacji programu politycznego wielkopolskiego księcia⁴⁵.

⁴⁰ Z. Piech, *O pieczęciach, herbach i monetach Przemysła II*, [w:] *Przemysław II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań 1997, s. 192.

⁴¹ Z. Piech, *Studia nad symboliką zjednoczeniową pieczęci*, s. 52–53.

⁴² Według lekcji przyjętej przez Z. Piecha za H. Andrulewiczem: *ibidem*, s. 52.

⁴³ S. Kętrzyński, *op. cit.*, s. 136.

⁴⁴ H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 870.

⁴⁵ Z. Piech, *O pieczęciach, herbach i monetach Przemysła II*, s. 196–197.

W swoich ambicjach politycznych, ukazanych wyraźnie w przykładach sfragistycznych i jednym numizmatycznym, Przemysł II zdecydowanie celował wysoko – chciał zostać królem całej, zjednoczonej pod jego berłem Polski. Należałoby się natomiast zastanowić, czy sama jego wola, ukazywana w sposób oryginalny, energiczny (co widać w wspomnianym wyżej nakazie wymiany pieczęci na aktualną) i wyraźny, wystarczy do uznania go za władcę królestwa polskiego w sensie uniwersalnym. Ambitne plany i energiczność młodego władcy pozwalają spekulować nad jego ewentualnym sukcesem, gdyby jego panowanie nie zostało tak szybko przerwane. Fakt koronacji oraz stworzenia szerokiego zaplecza propagandowego przemawia zdecydowanie na korzyść tezy o ogólnopolskim, w teorii, zasięgu królestwa, choć trzeba podkreślić że nie może o niczym przesądzić. Jest ona bowiem oparta na chwiejnym domysle, że jego władza jedynie nad Wielkopolską i Pomorzem była stanem chwilowym i że stan ten byłby się najpewniej zmienił, gdyby nie doszło do tragedii w Rogoźnie. Trzeba wreszcie zauważyć, że samo przekonanie o energicznych działaniach Przemysła i kontynuacji jego zamysłu zjednoczeniowego, wyrażonego w 1290 roku, nie jest podzielane przez wszystkich historyków. Wątpi w to Kętrzyński⁴⁶. Według niego wielkopolski Piast porzucił swoje ambicje, zaś jego koronacja miała wymiar tylko partykularny. Badacz, podsumowując spór o charakter omawianego królestwa między Balzerem a Kutrzebą, zanalizował użycie tytułu *rex Poloniae* w czasach późniejszych. Zauważył, że pogląd Balzera, iż *Poloniae* w tytulaturze miało dwa znaczenia, jako ogół państwa polskiego i sama Wielkopolska, jest błędny, ponieważ Balzer odnosi do realiów średniowiecznych praktykę stosowaną w czasach nowożytnych. Wtedy to władcy używali pojęć wyrażających pewną ideę określającą całość ich ziem⁴⁷. Kętrzyński przytacza spostrzeżenie Potkańskiego, iż Władysław Łokietek ilekroć podnosi roszczenia względem Wielkopolski, tytułuje się *dux regni Poloniae* lub *haeres regni Poloniae*. Badacz na tym nie poprzestaje, analizując tytulaturę kolejnych królów. Zwraca uwagę, że po tytule *rex Poloniae* następuje wyliczenie wszystkich ziem, nad którymi panuje monarcha, acz z istotnym pominięciem Wielkopolski. Obala następnie pogląd Balzera o „niestosowności” powtarzania tej samej nazwy w tytule, wykazując jej niedorzeczność. Owo prześledzenie tytulatury kolejnych władców prowadzi go do intrygującego wniosku – tytuł króla czy dziedzica Polski był związany wyłącznie z tronem wielkopolskim. Znaczenia uniwersalnego, odnoszącego się do ogólnej zwierzchności nad Polską, tytuł ten nabierał powoli i raczej nieświadomie⁴⁸. Z kolei Nowacki zauważa, że w jednym z dokumentów Przemysł tytułuje się jako *rex Polonorum*, co ma już jednoznaczny zjednoczeniowy wydźwięk i wyraża roszczenia do zwierzchnictwa nad wszystkimi Polakami⁴⁹.

Należałoby również się zastanowić nad tym, czy powinniśmy odpowiadać na tytułowe pytanie, opierając się na teoretycznych podstawach. Przemysł II tytułował się królem (Wielko)Polski, posiadając stosunkowo niewielką część władztwa poprzedniego króla polskiego, Bolesława Szczodrego. Kontrowersje narastają zwłaszcza, kiedy porówna się sytuację wielkopolskiego monarchy z sytuacją Luksemburgów w pierwszej połowie XIV w. Oni to bowiem posiadali odziedziczony po Przemysławie tytuł króla (wielko)polskiego, sprawując władzę jedynie nad Śląskiem. Jana Luksemburskiego żaden z historyków nie uznałby wszakże za króla Polski – nie posiadał on również Wielkopolski. Tym niemniej kłopoty dla Kazimierza Wielkiego, wynikające z używania przez czeskiego władcę tego tytułu, były najwyraźniej spore, skoro zgodził się zapłacić Janowi ogromną sumę w zamian za zrzeknięcie się go. To zaś świadczy o tym, że na arenie międzynarodowej, mimo braku rzeczywistej władzy nad Polską (choć być może jest to wyrażenie nieco anachroniczne), powodowało uznanie Jana Luksemburskiego właśnie za króla polskiego i respektowanie wynikających z tego praw. Przedstawione wyżej poglądy Kętrzyńskiego przekonują jednak do opowiedzenia się za tezą o królestwie partykularnym. Skłaniają jednak również do zastanowienia się, czy tytuł króla Polski nie miał

⁴⁶ S. Kętrzyński, *op. cit.*, s. 136.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 133 i n.

⁴⁹ B. Nowacki, *Przemysł II: odnowiciel korony polskiej (1257–1296)*, s. 198.

czasem takiego charakteru już w monarchii pierwszych Piastów, wszak z Wielkopolski wywodziła się panująca dynastia. W tym kontekście dziwi również natarczywe rozpatrywanie przez historyków znaczenia słowa *Poloniae*. Władcy z pierwszej i drugiej monarchii piastowskiej używali tego tytułu, jednakże nikt nie podważa ich pozycji jako królów Polski. W przypadku Przemysła może lepiej byłoby go postrzegać przez pryzmat jego nawiązywania do tradycji wcześniejszych królów z dynastii, aniżeli widzieć w nim twórcę nowego tworu politycznego w postaci Królestwa Wielkopolskiego. Późniejsi władcy piastowscy, używając tytułu *rex Poloniae*, po którym następowało wymienienie ziem panującego, nie wspominali dalej o Wielkopolsce. Świadczyłoby to o tym, że wspomniana dzielnica była bezpośrednio związana z koroną, a władcy Polski byli (pod względem formalnym) królami Wielkopolski, panami i/lub dziedzicami innych ziem.

Próba odpowiedzi

Powyższa analiza, mimo że często prowadziła na manowce klaruje nam pewien obraz Przemysła II jako króla. Doszliśmy do wniosku, że kryterium terytorialne jest tak nieścisłe, że trudno uczciwie na jego podstawie wyrokować w kwestii postawionej w temacie pracy. Podstawy prawne również nie pozwalają wyrokować na temat partykularności królestwa Przemysła. Użycie insygniów Bolesława Szczodrego byłoby niezwykle mocnym argumentem na rzecz ogólnopolskiej władzy naszego bohatera, lecz to nic pewnego. Program polityczny, głoszony w sposób niezwykle oryginalny, informuje nas raczej o motywach działania i celach monarchy z Wielkopolski, a nie o jego realnym statusie jako władcy, jednak potrafi znacząco zaważyć na naszym postrzeganiu charakteru jego monarchii.

Jedyną rzeczą, która może nas naprowadzić na odpowiedź na tytułowe pytanie, jest tytułatura Przemysła II – a więc paradoksalnie najbardziej kontrowersyjna. Większość badaczy, zastanawiając się nad tytułem *Rex Poloniae*, rozważała, co *Poloniae* ma w tym wypadku znaczyć. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że tak tytułowali się władcy zarówno wcześniejsi, jak i późniejsi. Chcąc nawiązać do tradycji Bolesława Szczodrego, Przemysł musiał używać tego tytułu. Gdyby planował stworzyć partykularne królestwo, bez roszczeń wobec innych dzielnic (wszak Kętrzyński stwierdza, że wyzbył się on wcześniejszych ambicji) raczej nie przyjmowałby takiej nomenklatury.

Z powyższych rozważań można wysnuć zatem wniosek, że najprawdopodobniej władza Przemysła II miała charakter ogólnopolski, a król był władcą odnoszącym się do tradycji wcześniejszych monarchii, odnowicielem korony polskiej, nie tworzącym nowego królestwa.

Bibliografia

Wydawnictwa źródłowe

1. *Jana Długosza Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*, ks. 7–8, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1974.
2. *Kronika oliwska*, MPH, t. VI, Warszawa 1960.
3. *Kronika wielkopolska*, przeł. K. Abgarowicz, wstęp i komentarze oprac. B. Kürbisówna, Warszawa 1965.
4. *Rocznik Traski*, MPH, t. II, Warszawa 1960.

Opracowania

1. Jurek Tomasz, *Kontrowersyjne kontrowersje. Wokół przygotowań do koronacji Przemysła II*, KH CXIII, nr 1, 2006.
2. Kętrzyński Stanisław, *O królestwie wielkopolskim*, PH t. 8 (1909).
3. Łowmiański Henryk, *Początki Polski*, t. VI, cz. 2, Warszawa 1985.
4. Nikodem Jarosław, *Jeszcze raz o przygotowaniach do koronacji Przemysła II*, KH CXIV nr 3, 2007.
5. Nikodem Jarosław, *Kontrowersje wokół przygotowań do koronacji Przemysła II*, KH CXIII nr 3, 2005.
6. Nowacki Bronisław, *Przemysł II: odnowiciel korony polskiej (1257–1296)*, Kraków, Avalon 2007.
7. Piech Zenon, *Studia nad symboliką zjednoczeniową pieczęci książąt piastowskich w drugiej połowie XIII i początkach XIV wieku*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, Kraków 1987, z. 84.
8. *Przemysł II: odnowienie Królestwa Polskiego*, pod red. J. Krzyżaniakowej, Poznań, IH UAM 1997.

Jakub Szendzielorz

PEKIŃSKA WIOSNA 1989. PRZYZYNY, PRZEBIEG, KONSEKWENCJE

Zdjęcie bezbronnego, samotnego młodego człowieka z teczką w ręce, stojącego na przeciwko nadjeżdżającej kolumny czołgów, jest bez wątpienia jedną z najbardziej znanych fotografii na świecie. Ten bezimienny bohater, rebeliant, został później uznany przez amerykański tygodnik „Time” za jednego z dwudziestu przywódców politycznych i rewolucyjnych, którzy wywarli największy wpływ na zmianę oblicza globu XX wieku.

Nikt nigdy nie usłyszałby o nim, gdyby wszystko nie działo się przed włączoną kamerą jednej z zachodnich stacji telewizyjnych. Takie kamery znajdowały się wówczas praktycznie wszędzie – wszystkie najtragiczniejsze wydarzenia rozgrywały się przed nimi. To dzięki tym często zupełnie przypadkowo włączonym obiektywom wydarzenia zostały utrwalone. Choć w Chinach w przeszłości miały miejsce morderstwa większe niż tragedia z czerwca 1989 roku, to właśnie tamten dzień zapamiętał cały świat. Wtedy wszyscy spojrzeli na Pekin.

Zdjęcie zostało zrobione, gdy tak naprawdę było już po wszystkim. Rankiem, 5 czerwca 1989 roku, w dobie po pacyfikacji buntu studentów, ulicami krążyły uzbrojone po zęby wojskowe patrole. Plac Tiananmen, Plac Niebiańskiego Spokoju, dwadzieścia cztery godziny wcześniej był świadkiem rzezi prawie trzech tysięcy osób. Jak do tego doszło? Gdzie sięga historia tego protestu? Co kierowało studentami? O co walczyli? Dlaczego partia zareagowała w taki sposób? Czy mogła zareagować inaczej? Co zrobili zachodni przywódcy? Jak zmieniły się Chiny w skutek wydarzeń z 4 czerwca 1989 roku?

Po raz pierwszy studenci pojawili się na placu Tiananmen w 1919 roku. W wyniku podpisania traktatu wersalskiego prowincja Szantung miała stać się terytorium japońskim. Podobną tajną umowę podpisał z Japonią rząd w Pekinie, kontrolujący północną część państwa. Wskutek tego, 4 maja 1919 roku, na placu Niebiańskiego Spokoju pojawiły się trzy tysiące studentów. Protestowali przeciwko podpisaniu traktatu wersalskiego, żądali przyłączenia Szantungu do Chin i zdymisjonowania projapońskich przedstawicieli rządu. W pierwszym momencie rząd próbował stłumić wystąpienie studentów, jednak doprowadziło to jedynie do rozszerzenia protestu na inne prowincje. Do demonstrantów przyłączyli się kupcy i robotnicy, a w dniach 4–5 czerwca proklamowano strajk generalny w Szanghaju. W obawie przed dalszym rozprzestrzenianiem się protestów rząd w Pekinie uwolnił aresztowanych studentów, zdymisjonował trzech najbardziej projapońskich ministrów i odmówił podpisania traktatu wersalskiego¹.

Tak narodził się ruch „4 maja”, który z jednorazowego, patriotycznego wybuchu uczuć przerodził się w antyimperialistyczny program polityczny. Niósł modernizację i postęp. Doprowadził do ogólnonarodowego „przebudzenia” i do rewolucji w myśli, sztuce, literaturze, w której główną rolę odegrały środowiska inteligenckie oraz akademickie. Na stałe zapisał się w chińskiej pamięci, wszedł do historycznych annałów. Właśnie do tych tradycji chcieli wrócić protestujący w 1989 roku.

To właśnie studenci są najczęściej główną siłą demonstracji. Tych jednak w Chinach było niewielu. Po Rewolucji Kulturalnej egzaminy wstępne na studia wprowadzono ponownie w 1977 roku. Mogły do nich przystąpić osoby do trzydziestego roku życia, zamiast zwyczajowych dwudziestu jeden. Ta szczupła elita, która później odegrała tak dużą rolę, stanowiła mniej niż 0,2% ludności Chin².

¹ J. Polit, *Chiny*, Warszawa 2004, s. 14.

² J.K. Fairbank, *Historia Chin. Nowe Spojrzenie*, przeł. T. Lechowska i Z. Słupski, wstęp P. Gillert, posł. R.M. Sławiński, Warszawa – Gdańsk 2003, s. 394.

Drugim, negatywnym bohaterem wydarzeń Pekińskiej Wiosny został Deng Xiaoping. Przejął on władzę nad partią i państwem w grudniu 1978 roku. Zapoczątkował w Chinach epokę reform i „otwarcia na świat”. W 1981 roku, z inicjatywy Denga, partia potępiła Rewolucję Kulturalną i poddała krytycznej ocenie dorobek Mao Zedonga. W tym samym roku rozpoczęto proces reform gospodarczych i modernizacji kraju, zgodnie z zaproponowanym przez Denga modelem socjalizmu o chińskiej specyfice. W ramach polityki czterech modernizacji (rolnictwa, przemysłu, obrony narodowej i nauki) przeprowadzona została reforma rolna, która zlikwidowała kolektywny system na wsi. Równocześnie Deng rozpoczął stopniowe wprowadzanie w Chinach gospodarki rynkowej. Otwarta została droga dla sektora prywatnego w gospodarce, zreorganizowano także metody zarządzania sektorem państwowym.

W końcu 1981 roku Dengowi udało się przejąć kontrolę nad trzema filarami chińskiej władzy: armią, rządem i partią. Pamiętając o tym, jak skończył podejmujący arbitralne decyzje Mao, nie objął osobiście żadnego z najwyższych stanowisk. Do rządzenia wykorzystywał swoich protegowanych. Zhao Ziyang został premierem jeszcze w 1980, a Hu Yaobang od 1981 roku był sekretarzem generalnym partii. Deng pozostawił sobie kontrolę nad Centralną Komisją Wojskową. Dzięki temu odpowiadał za armię i jego pozycja władcy Chin była nienaruszalna³.

Pod koniec lat osiemdziesiątych było już jasne, że siły uwolnione przez reformę Denga zaczynają wymykać się spod kontroli rządu. Przywódcy byli zgodni w kwestii kontynuowania liberalizacji gospodarki i pozyskiwania inwestycji zagranicznych, dzielił ich jednak zakres planowania gospodarczego, który należało utrzymać. Wskutek tego polityka społeczna, gospodarcza i działania polityczne były bardzo niejasne.

Plony zbóż na wsi spadły po 1985 roku. Duże areale ziemi uprawnej i niskie ceny zbóż w skupie państwowym spowodowały, że chłopci woleli uprawiać tytoń czy trzcinę cukrową. Inni farmerzy przenosili się do miasta. Tu do wyboru mieli nieefektywne przedsiębiorstwa państwowe i źle opłacane posady w przedsiębiorstwach prywatnych. Niezadowolenie ujawniło się ostatecznie w 1988 r., kiedy to w całych Chinach wybuchły strajki. Grupy bezrobotnych i nowych imigrantów były potężne – w samym Pekinie i Szanghaju znajdowało się po milion bezrobotnych. System pomocy społecznej nie mógł sobie z nimi poradzić. Ponadto, pod koniec 1988 roku inflacja sięgnęła 26%.

Korupcja i łapówkarstwo nie słabły. Połowa firm i 80% indywidualnych przedsiębiorców znajdowało sposoby na uniknięcie płacenia podatków. Dzieci i krewni dygnitarzy partyjnych wykorzystywali swoje kontakty do monopolizacji kontroli w firmach. Frustracja i złość wzrastały w młodych, wykształconych, ale nie posiadających odpowiednich koneksji Chińczykach⁴.

Starsi przywódcy partyjni zaniepokojeni byli przede wszystkim rosnącym wpływem popkultury docierającej ze świata zewnętrznego. Styl ubierania się, czesania, jazz i rock, swoboda seksualna i pornografia... To wszystko sprawiło, że konserwatyści organizowali kampanie przeciwko „liberalizacji burżuazyjnej”, a następnie przeciwko „skażeniu duchowemu”. Atakowali przede wszystkim pisarzy, artystów, studentów – ich styl życia i trendy myślowe⁵.

Sama częstotliwość kampanii przeciwko „skażeniu duchowemu” dowodziła jednak bezsilności władz w walce z niewidzialnym wrogiem, który wdzierał się do Chin dzięki nieznanym dotąd turystyce, coraz częściej słuchanym zagranicznym rozgłośniom, antenom satelitarnym, kasetom wideo czy przekładom książek. To studenci odczuwali najboleśniej pogłębiające się rozbieżności między ekonomiczną transformacją a politycznym marazmem, zwłaszcza że dziesiątki tysięcy z nich po 1979 roku wysłano za granicę⁶.

Zdawało się, że nurt ten znajduje odzew wewnątrz partii za sprawą Hu Yaobanga. To on podjął wiosną 1986 roku próbę oddzielenia aparatu państwowego od partyjnego i zachęcał Kongres Pisarzy do wolności twórczej. Wreszcie sugerował, by Deng Xiaoping, ze względu na

³ W. Scott Morton, Ch. M. Lewis, *Chiny. Historia i kultura*, przeł. B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 263.

⁴ *Ibidem*, s. 273.

⁵ J.K. Fairbank, *op. cit.*, s. 392.

⁶ J. Polit, *op. cit.*, s. 309.

swój wiek, ustąpił. W rezultacie w listopadzie rozpoczęła się studencka rewolta. Jej centrum stanowił Szanghaj, gdzie demonstracje stłumił brutalnie, lecz bez rozlewu krwi, burmistrz. W wyniku tego nie tylko studenci, lecz i partyjni „reformiści” ponieśli ciężką klęskę⁷.

Wydarzenia te miały jednak ogromne znaczenie. To podczas demonstracji w 1986 roku studenci zdobywali praktyczne doświadczenia: jak się organizować i jak wspólnie występować z postulatami wobec władz. Wtedy wypracowali model postępowania, zgodnie z którym szli z patriotycznymi i rewolucyjnymi pieśniami na ustach, niosąc jednocześnie transparenty o wyraźnie antykomunistycznych hasłach. Nie byli jeszcze jednak na tyle zdeterminowani, by decydować się na otwarte starcie. Poza tym Deng Xiaoping nie wyczerpał jeszcze społecznego poparcia⁸.

Przekonany o swoich racjach, Deng wydał decyzję o odsunięciu „protektora partyjnych liberalów”, czyli sekretarza generalnego, Hu Yaobanga. Choć jednak odrzucał „burżuazyjną liberalizację”, nie zamierzał zaniechać przemian ekonomicznych, czego przejawem było mianowanie na stanowisko sekretarza generalnego partii Zhao Ziyanga, uważanego powszechnie za reformatora.

W takich nastrojach, latem 1988 roku, wyemitowano serial *Elegia z nad rzeki*, opowiadający o głównych mitach i symbolach Chin (takich jak tytułowa Żółta Rzeka). Młodzi twórcy poruszyli chińską publiczność do żywego. Udało im się uderzyć w chińską monotonię, stagnację i zaściankowość, wyrwać kraj z letargu. Zmierzch chińskiej cywilizacji został ukazany w kontraście do tego, co dzieje się za granicami państwa. Zauważali na przykład, że upadek kapitalizmu, zapowiadany przez Marksa, wygląda na wyjątkowo przewlekły⁹.

W tym samym czasie studenci zaczęli się organizować. Powstało między innymi Stowarzyszenie Badania Współczesnych Problemów Społecznych na Uniwersytecie Pekińskim. Był to najszybciej rozwijający się „salon dyskusyjny”. Stowarzyszenie próbowało wydawać swoje pismo („Nowy 4 maja”) i organizować spotkania z przedstawicielami Ruchu Demokratycznego. W odpowiednim momencie do akcji wkroczyły jednak służby bezpieczeństwa i, choć nie dokonały aresztowań, udało im się storpedować inicjatywę¹⁰.

Bezpośrednią przyczyną sześciotygodniowej „studenckiej wiosny” była żaloba po zmarłym 15 kwietnia Hu Yaobangu. Wszyscy pamiętali, że to on poparł studentów trzy lata wcześniej. Stał po stronie ludu i sprzeciwił się użyciu przemocy. Powszechnie uważano, że był, jeśli nie jedynym, to jednym z niewielu nieskorumpowanych przywódców w kraju, a za swoją postawę musiał ponieść karę odsunięcia od stanowisk. Dlatego studenci postanowili samodzielnie oddać mu hold.

Pierwsi żalobnicy pojawili się na placu Tiananmen jeszcze tego samego dnia, 15 kwietnia. Natychmiast pojawiły się transparenty i hasła. Gdy jedni wracali do swoich domów, zastępowali ich inni. Protest przeniósł się z dyskusyjnych salonów na ulice, stał się masowy¹¹.

16 i 17 kwietnia poruszenie objęło wszystkie najważniejsze uczelnie w Pekinie. W ślad za studentami ruszyli uczniowie szkół średnich. Dzień później wznoszono już hasła o jawnie politycznym charakterze. Tego dnia również zmieniono formułę zachowania – zaczęto protest siedząc na samym placu. Tłumy szybko się radykalizowały, wykrzykiwane hasła miały co raz bardziej skrajny charakter.

W końcu żądania zebrano i zamknięto w siedmiu postulatach. Miały one zostać przekazane Stalemu Komitetowi OZPL. Studenci wzywali władzę, by (1) przewartościowały ocenę Hu Yaobanga; (2) zrezygnowały z krytyki poprzednich ruchów intelektualnego ożywienia, które tępieno w ramach kampanii przeciwko „duchowemu skażeniu”; (3) pozwoliły na publikację nieoficjalnej prasy i zrezygnowały z cenzury; (4) ograniczyły place i przywileje członków partii;

⁷ *Ibidem*, s. 310.

⁸ B. Góralczyk, *Pekińska Wiosna 1989. Początki ruchu demokratycznego w Chinach*, Warszawa 1999, s. 95.

⁹ *Ibidem*, s. 105–106.

¹⁰ *Ibidem*, s. 115.

¹¹ *Ibidem*, s. 118.

(5) zniosły przepisy dotyczące ulicznych demonstracji; (6) zwiększyły wydatki na szkolnictwo wyższe; (7) zapewniły obiektywizm relacji w środkach masowego przekazu na temat studenckich demonstracji. Jak widać, już po trzech dniach ruch wystąpił z konkretnymi postulatami politycznymi¹².

Tak sformułowaną petycję próbowano przekazać władzom, w bardzo specyficzny zresztą sposób – klęcząc na schodach do Parlamentu, trzymając ją nad głową. Studentami nikt się nie zainteresował.

W związku z pogrzebem Hu Yaobanga władze próbowały zamknąć plac. To spowodowało tylko przybycie na miejsce jeszcze większej rzeszy studentów. Ocenia się, że w nocy z 21 na 22 kwietnia na placu znajdowało się 100–150 tysięcy osób¹³.

Oficjalny pogrzeb trwał 40 minut. Był transmitowany przez radio i telewizję, nikt jednak nie wspominał nic o tym, co dzieje się na placu tuż pod gmachem Parlamentu. Naturalnie nikt z demonstrujących nie został zaproszony na tę ceremonię.

Już po pogrzebie studenci próbowali raz jeszcze wręczyć sformułowaną wcześniej petycję, w ten sam sposób. Po raz kolejny nikt do nich nie wyszedł. Nie wrócili już do tej metody.

Wrocie nastawienie do władz potęgowały także informacje dochodzące do manifestujących z kraju. W mieście Xien, na przykład, doszło do regularnej bitwy między demonstrantami a policją. W jej wyniku zginęło 11 osób. Informacje na ten temat docierały do Pekinu przez kilkanaście dni i mocno podgrzewały atmosferę¹⁴.

Najważniejszymi wówczas przywódcami studentów byli dwudziestolatkowie: Wang Dan, Wuer Kaixi oraz Chai Ling. To oni wzięli na siebie ciężar organizacji życia na placu. Uderzała jednak w oczy ogromna niedojrzałość tego ruchu. O jego sile na początku stanowiła tylko spontaniczność i masowość. Bez wątpienia ważnym momentem było wystąpienie Liu Xiaobo, znanego, młodego intelektualisty. Zwrócił on uwagę, że jeśli ruch ma zmierzać do prawdziwej demokracji, nie może opierać się na oświeconej frakcji wewnątrz rządzącej partii. W związku z tym należy nie tylko żałować „tragicznych bohaterów” takich jak Hu Yaobang, ale także przejść do akcji zbiorowego nieposłuszeństwa¹⁵.

24 kwietnia powstało niezależne zrzeszenie uczelni, pod nazwą Tymczasowej Federacji Studentów Wyższych Uczelni i Szkół Średnich Stolicy. Wysuwała ona trzy postulaty: (1) dialog z zaproszonymi przedstawicielami władz; (2) znalezienie odpowiedzialnych za pobicie studentów przed siedzibą Zhongnanhai 20 kwietnia oraz (3) zaprzestanie kłamliwego informowania o demonstracjach w prasie. Przywódcy Federacji cieszyli się wśród demonstrantów dużym posłuchem. Gdy jednak na plac zaczęła zjeżdżać młodzież z innych miast, ruch przybrał zbyt duże rozmiary i zaczął wymykać się spod kontroli¹⁶.

Milczenie ze strony władz przerwał dopiero dziennik partyjny Renmin Ribao 26 kwietnia. Oficjalna wersja wydarzeń mówiła o garstce osób, kierujących się podejrzanymi interesami, która wykorzystwała do własnych celów spontaniczny zryw młodzieży po śmierci Hu Yaobanga. Ich celem miało być zniszczenie stabilności i jedności państwa.

Jak się później okazało, tekst poprzedzały gorące narady najwyższego kierownictwa. Deng Xiaoping miał wówczas mówić: „Musimy stanowczo działać i zastosować efektywne środki, by przeciwstawić się temu, co się dzieje oraz położyć kres zamieszkom. Nie możemy dopuścić do tego, by studenci osiągnęli swoje cele”.

To bardzo błędne odczytanie ludzkich nastrojów sprawiło, że studenci – opisani jako zorganizowana szajka dążąca do obalenia systemu – zaczęli się radykalizować. Od tej chwili byli

¹² *Ibidem*, s. 120.

¹³ *Ibidem*, s. 121.

¹⁴ *Ibidem*, s. 122.

¹⁵ *Ibidem*, s. 126.

¹⁶ *Ibidem*, s. 130–131.

zainteresowani przede wszystkim gabinetem Li Penga, traktowanym początkowo jako przeciwnik, a później jako wróg¹⁷.

1 maja do stolicy wrócił sekretarz generalny KPCh, Zhao Ziyang. Jako przedstawiciel bardziej liberalnej frakcji, przyjął dość porozumiewawczą postawę. Jak mówił, chciał skorzystać z demokratycznych i prawnych rozwiązań, by rozstrzygnąć kwestie poruszane przez studentów. Z tą postawą nie zgadzał się jednak premier Li Peng, który przyjął zupełnie inne stanowisko.

4 maja, w tak znaczącym dniu, przewodniczący Federacji Pekinских Studentów, Wuer Kaixi, przeczytał „Manifest Nowego Ruchu 4 maja”. W tym tekście jawnie odwoływał się do doświadczeń płynących z „Ruchu 4 maja” z 1919 roku. W tekście żądał przyspieszenia reform politycznych, zagwarantowania ludziom prawa w formie ustaw, pozwolenia na wydawanie prywatnych gazet czy ograniczenia korupcji. Wbrew obawom dzień ten upłynął w mieście bardzo spokojnie¹⁸.

Bezpośrednio po 4 maja na placu uspokoiło się. W większości uczelni studenci wrócili na zajęcia. Przywódcy ruchu mieli co raz większe problemy z mobilizacją studentów. Wtedy pojawił się nowy pomysł – strajk głodowy. Do akcji wkroczyła dotychczas mało widoczna studentka psychologii – Chai Ling. Udało jej się zebrać ponad kilkuset chętnych. 13 maja odczytano „manifest głodujących”, dokonano zaprzysiężenia i rozpoczęto głodówkę.

Demonstrantom pomógł trochę również przypadek. Ich strajk głodowy pokrył się w czasie z historyczną, bo pierwszą po 30 latach, wizytą sekretarza generalnego KC KPZR, Michaila Gorbaczowa w Chinach. Jego reformy właśnie znajdowały się na ustach całego świata. Skoncentrował na sobie uwagę mediów na całym globie. W związku z tym, do Pekinu udało się ponad dwa tysiące reporterów i obserwatorów. Wielu z nich, przybywając, nie miało pojęcia o manifestacji. Demonstranci potrafili to wykorzystać¹⁹.

Dopiero wtedy, 14 maja, przedstawiciel władz (a właściwie pewnej ich części) spotkał się ze studentami. Był to Yan Mingfu, zaliczany do liberalistów sekretarz KC, działający z polecenia Zhao Ziyanga. Obiecał, że będzie zabiegał o kompromisowe rozwiązanie, jednak sama rozmowa była zupełnie bezowocna. Studenci byli rozczarowani.

Tymczasem strajk głodowy działał. 17 maja na ulice wyszły tłumy, których nie sposób było policzyć. Do manifestacji przyłączali się przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości i milicjanci. W końcu jednoznaczniego poparcia manifestującym udzielili intelektualiści, wcześniej ostrożni i wstrzemięźliwi²⁰.

W tym czasie w prasie pojawiały się najbardziej obiektywne opisy wydarzeń na placu Tiananmen. Dziennikarze znaleźli się po stronie demonstrantów. W takich warunkach stworzono kolejny kluczowy dla tamtych dni dokument. „Deklaracja 16 maja”, czyli petycja inteligencji twórczej, zawierała tezę, że ruch ten stanowi wielkie narodowe przebudzenie, zgodnie z intencjami „Ruchu 4 maja”. Żądali uwzględnienia woli ludu, a w przyszłości otwartego dialogu z narodem, wolności, demokracji i rządów prawa²¹.

Decyzja o siłowym rozwiązaniu konfliktu i wprowadzeniu stanu wyjątkowego zapadła w nocy z 17 na 18 maja. To właśnie wtedy miał miejsce dialog między Dengiem Xiaopingiem a Zhao Ziyangiem. „Mam za sobą armię” miał stwierdzić Deng, na co Ziyang odparł, że „ma za sobą ludzi”. – „To znaczy, że nic nie masz” – skończył rozmowę Deng. Przegrany Zhao Ziyang osobiście wyszedł 19 maja do studentów i wyraził swój smutek. To było jego ostatnie publiczne wystąpienie. W związku z nagłą zmianą sytuacji, 19 maja, postanowiono przerwać strajk głodowy i kontynuować strajk siedzący²².

¹⁷ *Ibidem*, s. 129.

¹⁸ *Ibidem*, s. 138.

¹⁹ *Ibidem*, s. 142.

²⁰ *Ibidem*, s. 146.

²¹ *Ibidem*, s. 151–152.

²² *Ibidem*, s. 157–158.

Stan wyjątkowy został ogłoszony 20 maja o godzinie 10.00. Swoją decyzję Li Peng argumentował tak jak zwykle – stolica państwa pogrążyła się w chaosie, a stan obecny przypomina anarchię. W takiej sytuacji to jedyne, co można zrobić. Na Pekin w zorganizowanych kolumnach ruszyło wojsko, a helikoptery zrzucały na plac Tiananmen ulotki o wprowadzeniu stanu wyjątkowego.

Wtedy uaktywnił się utworzony już pod koniec kwietnia, lecz mniej widoczny, Związek Pekińskich Robotników. Powstały również dwa nowe, podobne związki. W swoich ulotkach wyraźnie stwierdzali, że robotnicy są ze studentami i popierają ich postulaty. Byli jednak zbyt słabo zorganizowani, a klasa robotnicza nie miała jeszcze wystarczającej świadomości²³.

Wprowadzenie stanu wyjątkowego pozornie nie przyniosło żadnych większych zmian. Studenci nadal demonstrowali i oblegali Tiananmen. Przełom nastąpił jednak w psychice – dopiero teraz Pekin stał się miejscem rewolty. Skończył się kolorowy festiwal i festyn, a na wielu ulicach pojawiły się barykady. Napięcie i strach zastąpiły wzajemną życzliwość i uśmiechy.

Bardziej niż poprzednio uwidoczniły się również ciemne strony „ruchu demokratycznego”. Przywódcy, którzy nie do końca wiedzieli, jak reagować na wprowadzenie stanu wyjątkowego, zaczęli się dzielić – momentami byli wręcz skłóceni. Na samym placu dochodziło do różnic między studentami z Pekinu i prowincji – niektórzy z napływających studentów mieli pretensje, że ruch został w całości zdominowany przez stołecznych aktywistów.

Mimo wszystko studenci nie chcieli się poddawać. Gdy wieczorem 27 maja przeprowadzono głosowanie, w którym każda szkoła miała jeden głos, na 288 głosów aż 162 osoby opowiedziały się za „otwartym starciem”. Tylko 8 głosów uzyskała opcja opuszczenia placu.

Wcześniej, 24 maja, rozwiązano Federację Pekińskich Studentów i utworzono „Sztab Obrony Tiananmen”, na czele z Chai Ling. Właśnie ona w wywiadzie, który udzieliła jednemu z zachodnich dziennikarzy, mówiła, że studenci „czekają jedynie na rozlew krwi”. Naród zjednoczy się dopiero, gdy „rząd sięgnie dna zdeprawowania, spowoduje rzeź w naszych szeregach i utopi plac w morzu krwi”²⁴, jak stwierdzała. Jej słowa miały się okazać poniekąd prorocze.

Gdy ruch zaczął zamierać, a życie w mieście – wracać do normy, na nowy pomysł wpadli studenci Akademii Sztuk Pięknych. Wyrzeźbili w styropianie kopię amerykańskiej „Statuy Wolności. 29 maja, wieczorem, stanęła w centralnym punkcie placu, na przeciwko portretu Mao Zedonga. Razem z „Boginią Wolność” na plac wrócił entuzjazm, którego zaczynało brakować.

2 czerwca pojawiła się nowa inicjatywa. Tym razem ze strony tajwańskiego piosenkarza, Hou Dejian. Wraz z wspomnianym już Liu Xiaobo, socjologiem Zhou Duo i dziennikarzem Gao Xin, chciał ponownie zorganizować głódówkę. W ich manifestacji pojawił się apel, by Chińczycy zrezygnowali z maoistowskiej mentalności, mówiącej o „walce” i „wrogach klasowych”. Proponował zastąpić ją mentalnością *non violence*, sięgania po swe cele bez użycia przemocy²⁵.

Jeszcze w końcu maja Deng Xiaoping spotkał się z premierem Li Pengiem i po raz kolejny stanowczo przeciwstawił się tendencjom „liberalizującym” w partii i opowiedział się za spacyfikowaniem „demokratycznego ruchu”²⁶.

3 czerwca premier Li Peng pojawił się w telewizji i wygłosił przemówienie na temat ochrony środowiska. Po powrocie z telewizyjnego studia, około godziny 22, wydał trzy rozkazy. Po pierwsze, zezwolił armii na użycie broni. Po drugie, nakazał dowódcom czołgów zająć plac do świtu 4 czerwca. Po trzecie, do osób stawiających opór kazał strzelać bez ostrzeżenia.

Pierwsze strzały do tłumu padły po godzinie 22.00, kilka kilometrów na zachód od placu Tiananmen. Według świadków strzały padały bez ostrzeżenia, najpierw w powietrze, później w zebrany tłum. Strzelający, często na osłep, żołnierze ruszyli w stronę placu z każdej strony. Nie

²³ *Ibidem*, s. 164.

²⁴ *Ibidem*, s. 169.

²⁵ *Ibidem*, s. 171.

²⁶ *Ibidem*, s. 173.

zważali na zmasowany opór i ustawione barykady. Na przestrzeni kilku kilometrów trwały regularne uliczne walki, tłumy broniły się z niebywałą determinacją. To właśnie w ogniu walki zdarzały się pojedyncze przypadki samosądów nad żołnierzami.

Pierwsze jednostki na placu znalazły się około 1.00 w nocy. W tym momencie z Parlamentu wyszło kilka tysięcy uzbrojonych żołnierzy i obstawilo jego główne wejścia. Dokładnie o 1.30 przeczytano przez megafon „Dekret nr 1 Ludowego Rządu Miasta Pekinu”, który stwierdzał, że zamieszki przekształciły się w kontrewolucyjną rebelię.

Na placu znajdowało się wówczas jeszcze około 20–30 tysięcy osób. Czwórka głodujących zaczęła przekonywać studentów, by opuścili plac, bo dalszy opór nie ma sensu – Tiananmen było całkowicie otoczone. Pojedyncze osoby stawiały ciągle opór, większość z nich jednak udało się przekonać. Około 5.00 nad ranem, z *Międzynarodówką* na ustach, wszyscy opuścili plac Niebiańskiego Spokoju. Nie wiadomo jednak, co stało się, gdy go opuścili. Rozproszyli się na alei Qianmen. Część z nich już wtedy aresztowano, do części strzelano, bo strzelano wtedy wszędzie²⁷.

Ile było ofiar 4 czerwca 1989 roku? Chińskie władze utrzymują, że na placu Tiananmen nie było ani jednej ofiary śmiertelnej, co może być prawdą. Prawdą jest jednak również to, że na sąsiadujących z placem ulicach zastrzelono z karabinów maszynowych prawie trzy tysiące próbujących uciekać manifestantów. Jak się okazało, ginęli nie tylko studenci, lecz również przechodnie i robotnicy, pracujący na sąsiednich budowach, czy chłopci dostarczający warzywa do stolicy... Do dziś nie można o tym mówić, nie można również prowadzić żadnych dochodzeń w tej sprawie²⁸.

Ostateczne stanowisko partii w sprawie listy ofiar zostało przedstawione przez Li Penga w 1992 roku. Lista ofiar nie zostanie opublikowana, ponieważ rodziny życzą sobie zachować milczenie i chcą, by nazwiska pozostały utajone. Ding Zilin, matka jednego z zabitych na placu studentów, próbuje stworzyć listę ofiar na własną rękę. Rząd, wykorzystując policję, uniemożliwia jej to za wszelką cenę²⁹.

Zaraz po tej feralnej nocy, Deng Xiaoping mówił:

Ci z którymi się zetknęliśmy, nie byli wcale wprowadzonymi w błąd zwykłymi ludźmi, lecz rebeliancką kliką i stanowiącą nawet pokąźną grupę społeczną szumowiną³⁰.

Już trochę później, 1 grudnia, tłumaczył całą sytuację:

Świat zachodni, szczególnie USA, ustawił na pełne obroty maszynę propagandową i posługując się mechanizmem wicherzycielstwa, z zaangażowaniem wspierają tzw. „demokratów” i „opozycjonistów” wewnątrz Chin, w rzeczywistości odszczepieńców narodu chińskiego. W rezultacie, zaistniała sytuacja doprowadziła do zamieszek. Ich inicjatorzy, prowokując w podobny sposób zamieszki w wielu krajach, w rzeczywistości prowadzą politykę przemocy i hegemonii po to, aby wprowadzić nad tymi państwami kontrolę. [...] Niektóre państwa zachodnie, pod płaszczykiem praw człowieka i rzekomej niesprawiedliwości ustroju socjalistycznego, w rzeczywistości chcą naruszyć naszą suwerenność³¹.

W istocie użyte środki były zupełnie niewspółmierne do skali zagrożenia, co przyznał nawet autorytarny rząd singapurski. Możliwe, że był to środek do zastraszenia konkurencyjnej frakcji partyjnej³². W samej partii jeszcze w 1989 roku zaczęła się czystka, tzw. *qincha*, mająca na celu pozbycie się osób o „niewłaściwych poglądach”. Chodziło oczywiście o osoby, które „szerzyły i broniły burżuazyjnej liberalizacji oraz sprzeciwiały się partyjnym czterem zasadom”.

²⁷ *Ibidem*, s. 180.

²⁸ G. Sorman, *Rok koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji*, przeł. W. Nowicki, Warszawa 2006, s. 24.

²⁹ *Ibidem*, s. 161–162.

³⁰ B. Góralczyk, *op. cit.*, s. 186.

³¹ D. Xiaoping, *Chiny na drodze reform w XXI wieku*, przeł. J. Rowiński i in., Toruń 2008, s. 247.

³² J. Polit, *op. cit.*, s. 315.

Części chińskich opozycjonistów udało się – przy pomocy zachodnich ambasad i przy cichej zgodzie chińskiego kierownictwa – uciec za granicę. W wielu krajach świata zachodniego zaczęły się pojawiać organizacje na rzecz demokratycznych Chin, do których przystąpili mieszkający za granicą naukowcy i studenci chińscy. Szczególnie w pierwszych latach po krwawych wydarzeniach na placu Tiananmen domagały się bezwarunkowego zniesienia systemu partyjnego, a także przestrzegania praw człowieka i demokratyzacji systemu politycznego³³.

Jak zareagował świat zachodni? W Stanach Zjednoczonych, choć opinia publiczna domagała się wsparcia studentów, ostatecznie zwyciężył polityczny pragmatyzm. Podjęto decyzję, że bez względu na to, jak surowo chińscy przywódcy potraktują studentów, nie będą napiętnowani zbyt długo. Oczywiście, zostaną oficjalnie potępieni. Ale nic ponadto: stosunki polityczne, wojskowe i ekonomiczne z Chinami miały zbyt wielkie znaczenie, by Stany Zjednoczone chciały je zakłócić³⁴.

W Wielkiej Brytanii, posiadającej rozległe kontakty handlowe z Chinami, Margaret Thatcher wypowiedziała się jednoznacznie. Nie chciała, by cokolwiek zagroziło tym kontaktom. Ta postawa była symptomatyczna dla wszystkich państw europejskich, w których rządy aprobowaly olbrzymie transakcje handlowe z Chinami, przynoszące milionowe zyski³⁵.

W Europie i w Stanach Zjednoczonych wydawało się, że obojętność (podszyta poczuciem winy), będąca reakcją na faszyzm, nazizm, stalinizm czy Czerwonych Khmerów już się nie powtórzy. Okazuje się, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku pamięć polityków była bardzo krótka. Jedyną konkretną reakcją było embargo na handel bronią.

Już w 1992 r. w Pekinie pojawili się Borys Jelcyń i cesarz Japonii, Akihito. Rok później Chiny odwiedzili prezydent Korei Południowej (którą przecież ChRL chciało zniszczyć w 1950 roku) i izraelski premier, Ichaak Rabin. W 2005 roku, w czasie wizyty w Chinach, Jacques Chirac opowiedział się za zniesieniem embargo na broń, uzasadniając swoją decyzję tym, że „ten rozdział jest już zamknięty”³⁶.

Inną ważną kwestią są prawa człowieka. Trzeba sobie uświadomić, że są one w Chinach postrzegane zupełnie inaczej niż na zachodzie. Podczas gdy tu mówi się o prawach jednostki do życia, wolności czy majątku, Chińczycy mówią o prawach grupy lub społeczności. Indywidualne interesy zawsze pozostają w harmonii z interesami grupy. Wolność uczestniczenia w polityce jest wolnością, którą obywatele jako całość uzyskali względem rządu. Od momentu dojścia KPCh do władzy dyskusje na temat demokracji kontynuowano w tym duchu. Dlatego studenci na placu Tiananmen dążyli jedynie do większej otwartości w procesie rządzenia, a nie do stworzenia rządu opartego na demokracji pluralistycznej. W Chinach prawo nigdy nie chroniło indywidualnych dysydentów.

W 1991 roku po raz pierwszy opublikowano w Chinach białą księgę o prawach człowieka. Rząd chiński czuł się zmuszony zająć stanowisko wobec wydarzeń Pekieńskiej Wiosny. Była ona pomyślana przede wszystkim jako odpowiedź na te liczne zarzuty, które stawiały zachodnie rządy. Można tam przeczytać, że między „powszechnym ideałem” praw człowieka, a tymi, które w rzeczywistości są respektowane lub mogą być respektowane, istnieją jednak duże różnice. Władze deklarowały: „Szerokie korzystanie z praw człowieka jest ideałem, na który ludzkość oczekuje od dawna z utęsknieniem, gdy jednak weźmie się pod uwagę sytuację na świecie, dostrzeże się, że dzisiejszy powszechny cel praw człowieka jest jeszcze daleki od urzeczywistnienia”. Wolność jednostki, według chińskich władz, jest jedynie tak długo nienaruszalna, jak długo obywatele nie kwestionują interesów państwa. Dodatkowo, rozumiane są przede wszystkim jako troska o dostateczną ilość żywności, odzieży, pracy dla ludu oraz stabilizację i siłę państwa³⁷.

³³ *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, pod red. K. Tomali, Warszawa 2001, s. 162.

³⁴ G. Thomas, *Zarzewie ognia. Chiny i kulisy ataku na Amerykę*, przeł. J. Kozłowski, Warszawa 2002, s. 153.

³⁵ *Ibidem*, s. 151.

³⁶ G. Sorman, *op. cit.*, s. 162.

³⁷ *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform*, s. 153.

Kolejne białe księgi publikowano w 1992 (prawa człowieka w Tybecie) i w 1999 roku (prawa mniejszości). Ich analiza dowodzi, że niemal nic nie zmienia się w oficjalnej interpretacji praw człowieka. Nadal używana jest argumentacja, że Chiny są krajem rozwijającym się z dużą liczbą ludności i długą własną cywilizacją, dlatego w polityce praw człowieka kroczą własną drogą. W ten sposób godność narodu, suwerenność pozostaje ważniejsza niż prawa indywidualnych osób.

Aktualnie dochodzi do ponownej interpretacji wydarzeń lata 1989 roku. Krytyk literacki i czołowy dysydent tamtych czasów, Lu Xiaobo, zauważa, że nie zastanawiano się nad konsekwencjami, wysuwając wobec rządu coraz to nowe żądania. Część z nich wykraczała poza realia polityczne. Dodatkowo panowało przekonanie, że ruch otrzyma ochronę ze strony zachodnich demokracji. Sądono, że obecność licznej grupy zachodnich dziennikarzy oznacza poparcie całego świata. Nie uświadamiano sobie faktu, że w Chinach demokracji nie można wprowadzić z dnia na dzień³⁸.

Bez wątpienia ten protest był jednak potrzebny. Otworzył oczy zachodniej opinii publicznej, zwrócił uwagę świata na Chiny. Zaczęto interesować się prawami człowieka w Państwie Środka, prześladowaniem mniejszości, Tybetem. Ludzie dostrzegli, że Chiny to nie tylko państwo, w którym można zarobić pieniądze, ale również miejsce tragedii setek milionów ludzi.

Obecnie nikt nie jest zainteresowany gwałtownymi zmianami politycznymi. Stworzenie demokratycznych Chin jest bez wątpienia dalekosiężnym celem chińskiej opozycji i dlatego popiera ona zmiany ewolucyjne, nie zaś rewolucyjne. Duże znaczenie mają tutaj również represje, które spowodowały, że opozycja ujawnia się rzadko i spontanicznie – jest rozbita i najczęściej działa w podziemiu. Musi się jednak zaangażować nie tylko w walkę o prawa człowieka i demokratyzację, lecz również myśli stanąć w obronie ludzi pracy przeciw bezwzględności „nowobogackich” i korupcji działaczy partyjnych. Dopiero wtedy może się spodziewać poparcia ze strony społeczeństwa.

Podobnie jak w latach osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych podstawowym problemem chińskich przywódców jest to, jak wykorzystać siły gospodarki rynkowej, jednocześnie utrzymując w ryzach wynikające stąd napięcie społeczne i zachowując swoją potęgę polityczną. Istnieje jednak przekonanie, że Chiny przekraczają pewną historyczną barierę. Stają przed wyzwaniem, z którym dotąd nie miały do czynienia.

Tymczasem *Tiananmen* jest ciągle jednym ze słów, które oprogramowanie cenzorskie blokuje w wiadomościach SMS.

³⁸ *Ibidem*, s. 162.

Bibliografia

1. *Chiny. Przemiany państwa i społeczeństwa w okresie reform 1978–2000*, pod red. K. Tomali, Warszawa, Trio 2001.
2. Fairbank John, *Historia Chin. Nowe Spojrzenie*, przeł. T. Lechowska i Z. Słupski, wstęp P. Gillert, posł. R.M. Sławiński, Warszawa – Gdańsk, Marabut 2003.
3. Góralczyk Bogdan, *Pekińska Wiosna 1989. Początki ruchu demokratycznego w Chinach*, Warszawa, Familia 1999.
4. Morton W. Scott, Lewis Charlton M., *Chiny. Historia i kultura*, przeł. B.S. Zemanek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007.
5. Polit Jakub, *Chiny*, Warszawa, Trio 2004.
6. Sorman Guy, *Rok koguta. O Chinach, rewolucji i demokracji*, przeł. W. Nowicki, Warszawa, Prószyński i S-ka 2006.
7. Thomas Gordon, *Zarzewie ognia. Chiny i kulisy ataku na Amerykę*, przeł. J. Kozłowski, Warszawa, Magnum 2002.
8. Xiaoping Deng, *Chiny na drodze reform w XXI wieku*, przeł. J. Rowiński i in., Toruń, Adam Marszałek 2008.

INTERPRETACJE

mgr Marta Gąsowska

MIĘDZY JAKUBEM A JAŚNIE PANEM. *PAŁAC WIESŁAWA* MYŚLIŃSKIEGO W PERSPEKTYWIE TEORII RENÉ GIRARDA. ZARYS INTERPRETACJI

René Girard to jeden z najbardziej kontrowersyjnych antropologów XX wieku. Jego najważniejsza teoria określa funkcję kolektywnych aktów przemocy na niezawinionej ofierze jako odnowicielską dla kultury. Choć teza jest niełatwa do zaakceptowania, nie będę starała się z nią polemizować. Mechanizmy, które Girard opisuje i interpretuje w swych licznych publikacjach, potraktuję jako narzędzia do badania tekstu literackiego. Dziełem, którym się zajmę, będzie druga powieść Wiesława Myślińskiego, wydany w 1970 roku *Pałac*.

Przemoc, jako problem kulturowy, jest ujmowana przez francuskiego antropologa przede wszystkim w perspektywie zbiorowości. W swojej myśli wychodzi on od pewnego stałego łańcucha reakcji społecznych na sytuację kryzysową. Najpierw musi pojawić się powszechny konflikt określanego przez Girarda jako kryzys odróżnorodnienia (czyli zaniknięcia różnic). Dochodzi do niego w wyniku tak zwanego pragnienia mimetycznego, które stanowi jeden z najważniejszych elementów Girardowskiej koncepcji. Według badacza pragnienie człowieka jest zapośredniczone. Jak pisze Anna Urbańska:

rozgrywa się [ono] zawsze w przestrzeni społecznej, nie może istnieć bez zjawiska rywalizacji, prestiżu i współzawodnictwa. Jest to pragnienie bycia kimś innym¹.

Jednostka pożąda czegoś, ponieważ pożąda tego inny. Don Kichot zapożycza swoje pragnienia od powieściowego Amadisa z Galii, pani Bovary od bohaterów romansów, a Julian Sorel od Napoleona². Nie jest to ruch jednostronny. Francuski antropolog dzieli pragnienie na zewnętrzne, gdy bezpośredni kontakt z wzorcem jest niemożliwy, toteż nie dochodzi do konfliktu (wzorami literackimi są chociażby wyżej wymienieni bohaterowie) oraz wewnętrzne – jednostki żyją w tej samej przestrzeni³ (przykładem jest Jakub-jaśnie pan z *Pałacu*). Badacz wartościuje pierwsze pozytywnie, drugie zaś negatywnie, gdyż jest ono przyczyną realnych konfliktów. W przypadku pragnienia wewnętrznego mechanizm działa także na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Pożądanie „drugiego” wzmaga się, gdy spostrzeże on pragnienie „pierwszego”. Ale „pęd ku przedmiotowi jest w istocie pędem ku pośrednikowi”⁴. Skutkiem tego jest upodabnianie się do rywala, a mówiąc językiem Girarda – prowadzi to do powstawania relacji sobowtórów, a tym samym do odróżnorodnienia.

Mechanizm ten staje się stopniowo coraz bardziej pociągający w kategoriach mimetycznych, dla wszystkich stykających się z nim: jeśli dwie osoby walczą o ten sam przedmiot, jego wartość rośnie

¹ A. Urbańska, *Koncepcja mimesis René Girarda*, [w:] „Etnografia Polska” XLI, 1997, z. 1–2, s. 24.

² Por. R. Girard, *Prawa powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001, s. 7–15.

³ *Ibidem*, s. 14–15.

⁴ *Ibidem*, s. 16.

w oczach osób trzecich, które przyglądają się tej rywalizacji; w ten sposób gromadzi on wokół siebie coraz więcej jednostek⁵.

Inaczej mówiąc – „kryzys związany z zatarciem się różnic nie tylko się zaognia, ale też rozprzestrzenia, zarażając otoczenie”⁶. Niejednokrotnie współtworzą go też innego typu czynniki jak na przykład epidemia, klęska żywiołowa czy wojna, co dodatkowo wzmacnia społeczny konflikt. Dochodzi do eskalacji przemocy, grupowe relacje ulegają destabilizacji, zbiorowość zaczyna się rozpaść. W tym momencie docieramy do drugiego, po pragnieniu mimetycznym, fundamentalnego ogniwa teorii Girarda. Remedium na zagrożenie jest skupienie się agresji wspólnoty na wybranej jednostce (lub grupie, ale stanowiącej mniejszość) zwanej kozłem ofiarnym. Wyznacza się go nieprzypadkowo, jednak kryterium nie jest rzeczywista wina (choć grupa jest o niej przekonana⁷). Trzeba w tym miejscu wspomnieć o trzech stereotypach prześladowczych, które wyróżnia Girard. Są to:

1. Stereotyp kryzysu odróżnorodnienia;
2. Stereotyp zbrodni odróżnorodniających (oskarżycielski);
3. Stereotyp znaków selekcji ofiarniczej⁸.

Pierwszy stereotyp polega na bezzasadnych przeświadczeniach dotyczących przyczyn kryzysu, zaś drugi – nierozłącznie związany z pierwszym – dotyczy wykroczeń, o które się oskarża⁹. Ofiarom zarzuca się zbrodnię „odróżnorodniającą”, by obciążyć je winą za kryzysowe odróżnorodnienie¹⁰. Stereotyp trzeci odnosi się do sposobu wylaniania „winnego”. Girard wyróżnia trzy kryteria selekcji: kulturowe, religijne i fizyczne¹¹. Krótko mówiąc, typuje się na podstawie odstępstw od normy w tych aspektach. Takimi przykładowymi postaciami są Edyp, Sokrates czy Chrystus¹². Jednostka obciążona odpowiedzialnością za występki, który miał zapoczątkować rozpad społeczności, zostaje w kolektywny sposób odłączona od grupy, a następnie zamordowana (lub wypędzona). „Zabicie kozła ofiarnego kończy kryzys, ponieważ dokonuje się jednomyślnie”¹³. Wszystko wraca do dawnego ładu. Moment ten jest związany z jedną z najbardziej kontrowersyjnych części koncepcji francuskiego antropologa. Twierdzi on, iż zbiorowe zabójstwo, kończące opisany wyżej mechanizm, posiada odnowicielską i kulturotwórczą moc. Zachodzi przy tym jeszcze jedno interesujące zjawisko. Ofiara po śmierci zostaje uświęcona, gdyż jej unicestwienie okazało się ratunkiem. Winny staje się wybawicielem, przechodzi w sferę kultu i *sacrum*. „Ofiara nie byłaby święta, gdyby nie została zabita”¹⁴ – pisze antropolog.

Takie kolektywne mordy – według Girarda – leżą u początków naszej kultury. Podobnie pisze o tym Wolfgang Sofsky: „nigdy jeszcze żadne państwo nie powstało w wyniku konwencji i umowy. Jego początkom najczęściej towarzyszyły akty zmasowanej przemocy i podboje”¹⁵. Świadectwem tych zbrodni są rytuały. Po pierwszym zbiorowym zabójstwie ustanawia się obrzęd,

⁵ R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006, s. 76.

⁶ *Ibidem*, s. 63.

⁷ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 40.

⁸ *Ibidem*, s. 21–37.

⁹ Ujmując to najprościej, stereotypy kryzysu odróżnorodnienia i zbrodni odróżnorodniających polegają na tym, że społeczność tłumaczy sobie, iż powodem kryzysu jest zbrodnia dokonana przez odszczepieńca (może być to na przykład występki przeciwko bogom, który zesłał ich gniew na wspólnotę).

¹⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 33.

¹¹ *Ibidem*, s. 28–30.

¹² Współcześnie wiele się mówi o ofierze zbiorowej przemocy połowy XX wieku, jaką byli Żydzi. Chciałabym natomiast zwrócić uwagę na kozła ofiarnego czasów obecnych, mianowicie na imigrantów. Szeroko rozwija tę kwestię Zygmunt Bauman w swojej książce *Życie na przemieszczaniu*. Socjolog opisuje, jak we współczesnych rozwiniętych państwach przy okazji kryzysów gospodarczych i politycznych przyjezdna, „inna” ludność zostaje niesłusznie obciążona winą za problemy natury ekonomicznej i nie tylko.

¹³ R. Girard, *Początki kultury*, s. 77.

¹⁴ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 3.

¹⁵ W. Sofsky, *Traktat o przemoc*, przeł. M. Adamski, Wrocław 1999, s. 25.

symbolicznie powtarzający pierwotne wydarzenie¹⁶. Niczym innym jest powszechnie znane w praktycznie wszystkich kulturach składanie ofiary. Taki rytuał odprawiany cyklicznie ma za zadanie zażegnawać kryzysy oraz niwelować te już zaistniałe.

Jak tłumaczy autor *Kozła ofiarnego*:

Ludzie nie mogliby umieścić własnej przemocy poza sobą, uczynić jej czymś odrębnym, niezależnym i odkupicielskim, gdyby nie ofiara zastępcza, gdyby sama przemoc nie dawała im chwili oddechu będącego początkiem nowego cyklu, jaki następuje po cyklu przemocy¹⁷. Trzeba także wspomnieć o tym, w jaki sposób Girard w traktuje literaturę. Przede wszystkim wyróżnia dwa rodzaje tekstów: prześladowcze i ukazujące prześladowanie.

Jak wyjaśnia antropolog:

Zanim w związku z jakimś tekstem odwołamy się do pojęcia kozła ofiarnego, powinniśmy zadać sobie pytanie, czy mamy do czynienia z kozłem ofiarnym tekstu (ukrytą zasadą tworzącą jego strukturę), czy też z kozłem ofiarnym w tekście (z tematem zdecydowanie w nim widocznym). Jedynie w pierwszym przypadku tekst winien być określany jako prześladowczy. Tekst taki jest sterowany przez efekt kozła ofiarnego o którym nie mówi. W drugim przypadku sytuacja jest odwrotna; tekst mówi o efekcie kozła ofiarnego, któremu nie jest poddany. Taki tekst [...] ujawnia prawdę o pewnym prześladowaniu¹⁸.

Realizacją pierwszego rodzaju są na przykład początkowe fragmenty *Sądu króla Nawarry*¹⁹ napisanego w XIV wieku przez poetę Guillaume'a de Machaut albo wiele mitów (jak stwierdza Sofsky, „żaden mit nie mówi o tym, co zdarzyło się naprawdę”²⁰). Girard jako taką typową historię omawia mit o Zeusie uratowanym przez Kuretów²¹, gdzie rzeczywiste wydarzenia zostały przetworzone, tak by zamaskować kolektywny mord. Tekstami realizującymi drugi typ są na przykład *Malowany ptak* Jerzego Kosińskiego, *Biesy* Fiodora Dostojewskiego czy *Pałac*, co rozwinę w dalszej części pracy.

Akcja *Pałacu* zaczyna się symptomatycznie. „Wojna miała nadejść już dawno. Spodziewano się jej rok za rokiem, miesiąc za miesiącem, dzień za dniem”²² – stan wojny jest uosobieniem konfliktu społecznego i kryzysu. Jego genezy w powieści Myślińskiego nie znamy. Nie wiemy nic prócz tego, że przychodzi w słoneczny dzień, z gwizdem, błyskiem i wielkim hukiem. Nic nie wskazuje na konkretny konflikt zbrojny znany z historii. Co prawda, opis wybuchu, choć oszczędny, wskazuje, że był to dość współczesny pocisk (np. artyleryjski bądź zrzucony z powietrza), więc może to sugerować drugą wojnę światową. Jednak taki domysł nie ma w tym wypadku większego znaczenia. Wojna w powieści Myślińskiego jest wcieleniem wojny „w ogóle”. Nie istotne, z kim czy kiedy. Ważna jest istota wszystkich wojen, które – jak pisze Roger Caillois – wnoszą w ludzkie życie podobne mechanizmy jak święto, unicestwiają ład, likwidują obowiązujące prawa²³. Cechują je też masowa przemoc, powszechne skłócenie i – związane z każdą rywalizacją – odróżnorodnienie. Uderzenie pocisku wywołuje ogólną panikę. Ludzie podnoszą krzyk, lamentują, a następnie rzucają się do ucieczki. Nie ma między nimi różnicy. W popłochu uciekają lokaje, pokojówki, kucharki i jaśnie państwo. Każdy pragnie tego samego – wydostać się z zagrożonej przestrzeni.

W takich okolicznościach poznajemy głównego bohatera, a zarazem pierwszoosobowego narratora, Jakuba. Dowiadujemy się zaledwie tyle, że jest chłopem, pasie owce i kiedyś pracował na dworze jako posłaniec. Chociaż posiada imię, zdaje się być anonimowy. We dworze każdego służącego mężczyznę nazywano Jakubem. Z bohaterem jest podobnie jak z wojną, nie mamy do

¹⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 132.

¹⁷ *Ibidem*, s. 187.

¹⁸ R. Girard, *Kozłot ofiarny*, s. 173.

¹⁹ Por. *ibidem*, rozdz. 1.

²⁰ W. Sofsky, *op. cit.*, s. 9.

²¹ Por. R. Girard, *Kozłot ofiarny*, rozdz. 6.

²² W. Myśliński, *Pałac*, Szczecin 1988, s. 7.

²³ Por. R. Caillois, *Wojna i sacrum* [w:] *idem, Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973.

czynienia z konkretnym człowiekiem, lecz po prostu z uosobieniem wszystkich chłopów, a może nawet Everymanem. Ciekawy pomysł interpretacyjny ma Czesław Dziekanowski:

Wolanie na każdego Jakub wskazuje, iż jaśnie państwo – w ogóle dwór – nie widzą człowieka w tych, którym przypadł niski społeczny status. Nie widzą człowieka, czyli nie indywidualizują²⁴.

Czyli – dodam – nie różnicują, a więc odrębności zanikają, co prowadzi do odróżnorodnienia. Mamy więc, w połączeniu z wojną, pełny kryzys.

Pierwszą czynną reakcją Jakuba na rozpoczęcie się wojny jest chłosta dokonana na stadzie gospodarskich zwierząt:

Nagle złapałem bat porzucony na ziemi i ruszyłem do obór, otwierając na oścież drzwi, i zacząłem wyganiać zwierzęta na dwór. [...] zacząłem prac batem po grzbietach, po łbach, ślepiach, nogach, gdzie popadło. Nie czulem najmniejszej litości, czulem tylko wściekłość, żal, gorycz, jakby mi te Bogu ducha winne krowy jakąś wielką krzywdę wyrządziły²⁵.

Już tę niewielką część *Pałacu*, mieszczącą się zaledwie na pierwszych czterech stronach powieści, można zinterpretować jako girardowski kryzys odróżnorodnienia i mechanizm kozła ofiarnego. Nim zajmę się tym gruntownie, nakreślę parę kwestii metateoretycznych. Przede wszystkim w żadnej z publikacji Girarda nie spotkałam się z rodzajem interpretacji, którego podejmuję się w tej pracy. Najbliższym mojej koncepcji tekstem jest *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, pierwsza opublikowana praca tego badacza. Jednak nie pojawia się w niej jeszcze teoria kolektywnej przemocy. Całość stanowi omówienie kilku dziewiętnastowiecznych powieści w oparciu o filozofię pragnienia „trójkątne”, później zwanego już pragnieniem mimetycznym²⁶. W *Koźle ofiarnym, Sacrum i przemocy, Dawnej drodze, którą kroczyli ludzie niegodziwi* czy *Początkach kultury*” Girard przykłada swoją filozofię do mitów i podań oraz tekstów prześladowczych (częstokroć opisujących wydarzenia, które miały miejsce w rzeczywistości). Zaś moim zamiarem jest użycie antropologicznych narzędzi do zbadania i zinterpretowania utworu *stricte* literackiego, fikcyjnego, którego podstawowym wyróżnikiem jest funkcja artystyczna. Trudno mi powiedzieć, czy sam antropolog byłby przychylny takim procedurom ani czy uznałby ich wartość. Nie jest to jednak w tym przypadku zbyt istotne. Mam świadomość, że w tym momencie reguły stosowania elementów filozofii Girarda w badaniu powieści Myślińskiego ustalają wyłącznie ja, toteż chciałabym je w kilku zdaniach opisać.

Najważniejszą różnicą między moją analizą *Pałacu* a Girardowskim dekodowaniem tekstów o strukturze ukrywającej mechanizm kozła ofiarnego, jest niedosłowne odczytywanie przeze mnie poszczególnych fragmentów utworu. Podam przykład: zbrodnia wynikająca z kryzysu winna być kolektywna. Sokratesa uśmierca społeczność Aten, Szatowa z *Biesów* Dostojewskiego mordują koledzy z rewolucyjnego kółka, a średniowiecznych heretyków skazują przedstawiciele Kościoła. Natomiast tutaj to stado zwierząt zostaje niewinną ofiarą narastającej agresji Jakuba, który działa w pojedynkę. Teoretycznie porównanie okazuje się być bezzasadne. Nie szukam jednak elementów, które ukrywałyby prześladowanie, a akcją powieści nie musi być analogiczna do schematu ofiary, który traktuję raczej jako symboliczną matrycę, formę pomagającą kształtować interpretację. W związku z tym uważam też, że nie ma konieczności ograniczania się do ukazywania danego bohatera w jednej tylko roli. Jakub, jedyny niepragnący, porzucony przez wszystkich, wydany na pastwę dalszego ostrzału, okazuje się jednocześnie wykonującym niesprawiedliwy wyrok i niewinną ofiarą zbiorowości. Można to odnieść do chłopskiego doświadczenia i losu, których wyrazem jest cała twórczość autora *Widnokręgu* (chłop jako niewinny, a ciemni i ulegający przy tym mechanizmowi narastającej przemocy). Ciekawą rzecz dopowiada Dziekanowski – „bite przezeń zwierzęta, rozpędzone bezrozumnie, są tu

²⁴ C. Dziekanowski, *Życie jaśnie pana*, Warszawa 1994, s. 10.

²⁵ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 11.

²⁶ Por. R. Girard, *Prawda powieściowa...*, rozdz. *Pragnienie „trójkątne”*, s. 7–57 i R. Girard, *Początki kultury*, s. 61–62.

nieświadomie myślane jako substytut jaśnie pana”²⁷. Ten wypływający z założeń psychoanalizy²⁸ pomysł świetnie dopełnia moją wcześniejszą myśl. Jakub jest ofiarą dworu i zarazem sam wydaje wyrok na pana. Wracając jednak do kwestii metateoretycznych, warto by cofnąć się na moment do girardowskiego rozumienia struktury mitów. Według antropologa „religie i kultury ukrywają przemoc, żeby się ustanawiać i trwać”²⁹, toteż „ewolucją mitologii kieruje wola zatarcia przedstawień przemocy” – ostatnie stadium tego procesu polega na wymazaniu wszelkiej przemocy, „wyeliminowaniu śladów śladów”³⁰. Jak powszechnie się uważa, mityczne struktury i symbole przenikają do artystycznej działalności człowieka, w tym także – co chyba najczęściej odnotowywane – do tekstów literackich. W tym wypadku zasadnym jest badanie literatury, którą można rozumieć jako właśnie taki „ślad śladu”, narzędziami przeznaczonymi do analizy mitów. Do takiego podejścia upoważnia mnie też Roch Sulima, antropolog oraz znawca kultury i literatury wiejskiej, pisząc, iż *Pałac*

odwołuje się bardzo wyraźnie do uniwersalnych emblematów człowieczego losu, symboli kulturowych, obrazów przeniesionych jakby ze scen biblijnych³¹.

Również Bogumiła Kaniewska zauważa, iż *Pałac* przywołuje wiele archetypów i symboli funkcjonujących w polskiej tradycji i kulturze ludowej, a sam Myśliwski rozumie kulturę antropologicznie³².

Wkrótce po wychłostaniu zwierząt Jakub staje przed pałacem. Co interesujące, trafia tam w sposób nieświadomy, podążając za śpiewem kosa. Ten bajkowy i mityczny motyw wytwarza już na początku powieści specyficzny klimat baśni. Gdy bohater dociera do progu, zatrzymuje się przed wrotami. „Drzwi były szersze od niejednej chałupy i zdobne jak główny ołtarz w kościele”³³. Te porównania poprzez swoje konotacje (ołtarz i dom – jedna z najważniejszych w życiu człowieka sfer *sacrum*³⁴) sugerują jakąś przestrzeń uświęconą. Chłop nie poważy się przez nie przejść. Wchodzi tylnymi drzwiami dla służby, a przechodząc przez kolejne pokoje nieśmiało puka. Pojawia się następny bardzo znaczący element. W salonie Jakub dostrzega swoje odbicie w lustrze. Chociaż wie, że odbijająca się postać to on sam, traktuje ją jako kogoś obcego. Inny w zwierciadle nie może nie przywołać na myśl sobowtóra, ostatniego stadium pragnącego człowieka. Niewielka wypowiedź bohatera odkrywa głęboki sens sceny:

W końcu podejrzenie zaczęło mnie dręczyć, że może nas jest dwóch, jakby na duszę tam i ciało tu rozdzielonych, albo odwrotnie, na pragnienie siebie i lęk przed sobą [...]”³⁵.

Oto i pełne rozdwojenie w obawie i pożądaniu oraz wynikające z pragnienia siebie odróżnorodnienie, zatarcie różnic między dwoma „ja” bohatera. Jego zachowanie przed odbiciem sugeruje coś więcej niż tylko rozszczepienie osobowości, jak sugeruje Dziekanowski³⁶. Dwie postaci tej samej osoby to chłop-sługa oraz jaśnie pan. Scena z lustrem wskazuje tożsamość między nimi, ich zlanie się w jedno w wyniku pragnienia i rywalizacji (tak wyraźnie widoczne w sposobie prowadzenia narracji, która rozpocznie się już kilka stron później).

²⁷ C. Dziekanowski, *op. cit.*, s. 15.

²⁸ Praca Dziekanowskiego stanowi, o czym muszę wspomnieć, przykład dość marnej, miejscami wręcz prymitywnej psychoanalitycznej interpretacji, niegodnej polecenia. Jakkolwiek cytuję ten tekst, gdyż nie jest on w całości bezużyteczny i zasugerował mi kilka ciekawych pomysłów odczytania *Pałacu*.

²⁹ R. Girard, *Koźioł ofiarny*, s. 138.

³⁰ *Ibidem*, s. 111.

³¹ R. Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982, s. 223.

³² Por. B. Kaniewska, *Wiesław Myśliwski*, Poznań 1995.

³³ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 15. Podkr. – M.G.

³⁴ Por. M. Eliade, *Przestrzeń [w:] idem, Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996.

³⁵ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 20.

³⁶ C. Dziekanowski, *op. cit.*, s. 26.

Postawioną tezę interpretacyjną wzmacnia też fakt, iż Jakub zaczyna w myślach przeistaczać się w jaśnie pana tuż po spotkaniu z sobowtorem. Początkowo jawa jeszcze często miesza się z drugą jaśniepańską rzeczywistością. To jednak się szybko zmienia po jednym zdarzeniu:

w tym momencie na całą komnatę rozlega się bicie zegara. Ogromne, dostojne, dźwięczne, aż w mózgu gdzieś dżga. Brzmi jak dzwon na trwogę. [...] Ołtarz, nie zegar! Bóg zamknięty w sobie³⁷.

Zegar symbolizuje czas i przemijanie – tu wyraźnie w sakralnym wymiarze. Bohater dostrzega małe ciężarki na łańcuszkach i nie może uwierzyć, że coś tak drobnego odmierza czas:

Zwykle mosiężne ciężarki i miałyby ważyć życie człowiekowi? I człowiek nic na to? Człowiek żeby nawet przypilnować nie mógł, czy go nie oszukują, nie zdzierają z niego, nawet wstawić się za sobą, że co to za życie? Ani się naje, ani naśpi, ani nacieszy. Więcej się napragnie niż nażyje³⁸.

Wynika z tego, że okres, który ma do swojej dyspozycji jednostka nie wystarcza na pełne życie. Jeśli zaś spojrzeć na to z perspektywy Girarda, to problemem są niezaspokojone, zmienne, rosnące pragnienia, które przepełniają egzystencję. W szczytowym momencie pożądania sam jego obiekt traci na znaczeniu³⁹, toteż wydaje mi się, że stąd bierze się poczucie wiecznego niezaspokojenia, jak zresztą można wnioskować z wypowiedzi bohatera. Nie – jak mu się wydaje – ze zbyt krótkiego życia. Po chwili chłop podchodzi do mechanizmu i zaczyna ciągnąć za ciężarki, kręcić wskazówką. Robi to gwałtownie, z zacięciem, aż w końcu coś pęka. „Jakub zepsuł zegar, zniszczył czas”⁴⁰ – interpretuje Dziekanowski. Zniszczył? A może tylko zatrzymał? Uczynił lukę w czasoprzestrzeni, by nie być ograniczanym przez te wymiary. Objawi się to złaniem dwóch postaci, dwóch żyć, dwóch światów. Chłop nie śni pana, lecz się z nim stapia. Przestrzeń i czas znikają, więc i odległość przestaje istnieć. Nieco podobnie rozumie to Leszek Żuliński, pisząc, iż w *Pałacu*:

[...] rozsiada się owczarz Jakub, który niczym Hamlet z czaszką w dłoni będzie przez kilka godzin wiódł wewnętrzną dysputę niwelującą przepaść między nim a rozległymi obszarami niedostępnej kultury⁴¹.

Nim nastąpi przeistoczenie, bohater powspomina parę wydarzeń ze swojego życia i wyjawi kilka pragnień, które łączą się w jedno większe – posiadanie tego, czym dysponuje jaśnie pan, bycie takim jak jaśnie pan, bycie jaśnie panem. Chciałby być sportretowanym na wszelkie sposoby, chciałby stać się skrajnie otyły, przesadywać całymi dniami w łóżku lub fotelu, móc kapryścić. Wszystko to jest odwrotnością doli chłopskiej – ubóstwa, głodu, pracy, przymusu. W mimetycznej rywalizacji między sługą i panem pożądanie pierwszego dochodzi już do stadium odróżnorodnienia, co zostaje w powieści Myśliwskiego doprowadzone do skrajnej postaci stania się jedną osobą. Dzieje się to dopiero po rozgoszczeniu się Jakuba w pałacu, ponieważ musi on najpierw jak najbardziej zbliżyć się do jaśnie pana. Jak wyjaśnia Girard, „im bardziej zmniejsza się dystans między pośrednikiem a podmiotem, tym bardziej zanika różnica”⁴².

Dalsza narracja coraz mniej przypomina wiejską mowę, coraz więcej w niej pana, który teraz staje się narratorem i snuje opowieść o życiu w pałacu. Zmiana perspektywy obnaża jego

³⁷ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 31.

³⁸ *Ibidem*, s. 31. Podkr. – M.G.

³⁹ R. Girard, *Prawda powieściowa...*, s. 49.

⁴⁰ C. Dziekanowski, *op. cit.*, s. 37.

⁴¹ L. Żuliński, *Mity konieczne*, Łódź 1989, s. 46.

⁴² R. Girard, *Prawda powieściowa...*, s. 80.

pragnienia. Nie trudno zauważyć, iż marzy⁴³ mu się to, co bez ograniczeń dostępne jest ludowi. Pragnie nie być sam, nie czuć dystansu i obcości stosunku do własnej żony, spać twardym snem. Pożąda zwyczajnych kobiet, służebnych dziewczek, miłości z nimi w zupełnie „nie jaśniepański” sposób:

Widzę się to z tą, to z tamtą, z tą w pościelach, z tamtą w sianie, a z tamtą na ziemi, w roli, w bruździe świeżo rozoranej. [...] najlepsze są te zwyczajne. Te pospolite. Te czerwone. Tłuki, bo tłuki, ale krew w nich pieje⁴⁴.

Gdy dopada go głód, pożąda posiłku także niczym chłop:

A wiesz, co mi zszykuj? – [mówi do lokaja – przyp. M.G.] – Coś takiego, żeby było dużo, dużo. [...] Chcę czuć sytość w sobie wielką ciężką. Niech mnie nawet boli, gniece, ale niech czuję, żem najedzony. Niech mnie i zamuli, ale najem się jak wieprz⁴⁵.

Nawet dobór potraw odpowiada temu, czego dopominają się od swych żon wiejscy mężczyźni: „I skwarków [do ziemniaków] mi nie żałuj. [...] Jak tak skwarki w gębie chrupią, to jesz niby kartofle, a jesz wszystko, na co smak masz, czego pragniesz”⁴⁶. Na żądany jadłospis składają się jeszcze kluski, pierogi, prażucha i mięso w ogromnej ilości. Pan pragnie mieć chłopskie, a chłop pańskie. To pożądanie uobecniło się już w scenie z lustrzanym odbiciem. Pragnienie mimetyczne doprowadziło do zatarcia różnic i wytworzenia się sobowtórów. Stąd odczucie bohatera, który przecież wiedział, czym jest lustro, że odbija się w nim ktoś inny).

Pierwotny podmiot staje się wzorcem, pośrednikiem. Mimetyczne współzawodnictwo obejmuje już dwie jednostki. Jednak to nie chłop stał się panem ani też pan – chłopem. U Myśliwskiego dochodzi do symbolicznego zjednoczenia się dwóch stron odwiecznej dychotomii społecznej. Zjednoczenia się w byciu... człowiekiem? W świetle Girardowskiej koncepcji Jakub i jaśnie pan nie tylko przestają się różnić, ale i nie różnią się jako ludzkie istoty. Obaj podobnie uwikłani w mimetyczne pragnienie, obaj w tym pragnieniu przegrani. Spostrzega to też Henryk Bereza:

w *Pałacu* narrator Sługa, przestąpiwszy po raz pierwszy niedostępny próg, ogarnia wyobraźnią i myślą nieskończoną niedoskonałość kondycji Pana, któremu w świecie społecznym mogło spełnić się najwięcej z tego, czego człowiek wewnętrznie pragnie⁴⁷.

Z wyżej opisanych pragnień chciałabym powrócić jeszcze do pożądania wiejskich kobiet. Najdrastyczniejszym tego przykładem jest historia o wygzekwowaniu prawa pierwszej nocy:

Kazałem jej przyjść prosto z kościoła, prosto od ślubu. Żeby nawet do domu nie wchodziła, niech sobie wesele poczeka, ale prosto do mnie żeby przyszła. [...] Prawie niewinna, nawet z ciała rozgrzeszona ten jeden jedyny raz w życiu, ten jeden jedyny raz odkłęta z wszelkiego cierpienia, prawie święta ten jeden jedyny raz. [...] Zanim wytańczą jej ciało w weselisku do cna, że nie zostanie z niej nawet suknia biała, zanim ją wybrudzą, wymęczą, zanim naprzepijają się do niej, nagwałcą ją w swoich myślach, w swoich łóżach, w stodolach⁴⁸.

Noc ze świeżo poślubioną, dziewiczą małżonką ma w sobie jakąś świętość. Akt inicjacji właśnie ze względu na prymarność i nieodwołalną zmianę jest czymś szczególnym, niepospolitym

⁴³ Czasownik ten, semantycznie niezbyt pasujący do teorii Girarda, stosuję dla stylistycznej różnorodności, używany zaś jest w rozumieniu synonimu do „pragnąć” i „pożądać”.

⁴⁴ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 62, 64.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 70.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 71.

⁴⁷ H. Bereza, *Bięć rzeczy*, Warszawa 1982, s. 71.

⁴⁸ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 141.

(w odróżnieniu od większości wiejskiej codzienności). Tego ważnego, pożądanego przez przyszłego małżonka („Z bolącym sercem ci ją daję, ze łzami ci ją daję, bo choć moja jest ona, twoje jest prawo”⁴⁹.) wydarzenia pragnie też jaśnie pan. Pragnie nie tylko dla samej panny młodej, ale na przekór rywalowi: „A ja mu na to po dobroci prawię, [...] że mu ją zhańbię, że zhańbię mu ją tak, że nic w niej dla niego nie zostanie, prócz bólu i winy”⁵⁰. Po godzinach oczekiwania pod drzwiami jaśniepańskiej alkowy na powrót małżonki chłop wychodzi przed pałac i wiesza się na drzewie. W *Pałacu* dochodzi do kondensacji mimetycznego i ofiarniczego schematu. Niewinny rywal w momencie przesilenia staje się ofiarą.

Dla prezentowanego przeze mnie widzenia powieści wyjątkowo istotna wydaje się scena polowania. Ważny jest charakter tego zwyczaju:

Takie polowanie [...] to było święto. Święto, rozumiesz? Nie jakieś tam Boże Narodzenie, Wielkanoc, ale święto prawdziwe, podniosłe⁵¹.

Jak rozumieć tę różnicę? Chyba w ten sposób, że polowanie to już nie obrzęd, który wielokrotnie bywa świecki, lecz rytuał, zanurzony w sacrum. Wybiera się na nie cała grupa, czego znaczenie oświeśla Girard pisząc, że kryzysowe prześladowania osłabiają normalne instytucje i sprzyjają formowaniu się tłumu⁵². Na pewien girardowski trop naprowadza też Dziekanowski pisząc, iż „wygląda na to, że panowie poszukują zwierzyny do zabicia zamiast siebie”⁵³. Jaśnie pan widzi oczami wyobraźni, jak zabity jego strzałem karciany rywal spada z konia:

O, na pewno coś by się stało, bo już dojeżdżaliśmy do zachodu, a zwierzyny dalej ani śladu. Tylko wciąż ten pusty las. Pusty las. Pusty las. I my w nim piekłem napelnieni [...]. Może nawet tęskniliśmy już za czymś, choćby i najgorszym⁵⁴.

Jak twierdzi francuski antropolog, nienasycona przemoc szuka ofiary zastępczej i zawsze ją znajduje⁵⁵. Najkrócej definiując, łowy to typowanie ofiary, kolektywna przemoc, mord, po którym następowała radość i usatysfakcjonowanie. Te opisane przez Jakuba-jaśnie pana nabierają szczególnego znaczenia. Ofiarą myśliwych jest spokojny, nieruchomy jeleni. Nie boi się ludzi ani hałasu, co odróżnia go od innych leśnych zwierząt. To, co go wyodrębnia, jest jednocześnie jego zbrodnią – nie ucieka, by móc być zwyczajowo zabitym. Łowcy oskarżają go też o posiadanie sił demonicznych („To czart, nie jeleni”⁵⁶.) Brak strachu można także rozumieć inaczej, nieco antropomorfizując jelenia: nie lęka się, gdyż w żaden faktyczny sposób nie zawinił i ma tego świadomość. Zbrodni na niewinnej ofierze dokonuje główny bohater. Podchodzi blisko i strzela prosto w leb. Odbiera jej życie tak, jakby zabijał skrupowane zwierzę ofiarne, które się nie broni; tak jak w polowie wieku mordowano strzałem w tył głowy niewinne ofiary wielkiego konfliktu. Jeleni to symboliczna ofiara w *Pałacu*, a jego uśmiercenie to skutek przesilenia walki między panami a chłopstwem. Warto zaznaczyć, że w powieściowym polowaniu biorą udział zarówno możni, jak i wieśniacy, którzy pełnią funkcję naganiaczy. W krytycznym momencie obie grupy cofają się przed tak łatwym mordem, by w końcu popelnić go razem przez osobę Jakuba-jaśnie pana.

Kilkadziesiąt stron później motyw łowów powraca, lecz tym razem role się zmieniają. Chłopi otoczywszy jaśnie pana obwieszają mu swoje plany:

⁴⁹ *Ibidem*, s. 142.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 48.

⁵² R. Girard, *Koźioł ofiarny*, s. 21.

⁵³ C. Dziekanowski, *op. cit.*, s. 53.

⁵⁴ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 50.

⁵⁵ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, s. 5.

⁵⁶ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 51.

Uradziliśwa, że my teraz będziemy polowanie urządzać. Wielkie polowanie. Z psami. Z panami. Ze zwierzyną. Z graniem na rogu. Dośćceśwa się już naklusowali na tym świecie. Dość stworzenia namęczyli [...]. Masz tu róg i zagraj, bo nikt z nas nie potrafi. A za to nie będziesz nam zając, ale jelen, jak ci każemy uciekać⁵⁷.

Lud pragnie tego, czego panowie. Znow pojawia się przesilenie w mimetycznej rywalizacji. Chłopi mówią „dość!” i szukają ofiary

Kuzyn się śmieje, skąd zwierzynę wezmą? – pyta jaśnie pan – przyp. M.G. – A my, kuzynie, przecież my jesteśmy. Zapomnieliśmy o sobie. Z nas będzie zwierzyna. Cha! Cha! Cha! I to żywa, prawdziwa, płochliwa, bezradna⁵⁸.

Polowanie spełnia tym razem dwie funkcje w Girardowskiej teorii. Jest nie tylko obiektem pożądania, ale – tak jak i wcześniej omówione łowy – symbolizuje ofiarę. Ciekawie brzmi w tym kontekście jedno z założeń Girarda: „ofiara zaprowadza porządek, symbolizuje ów porządek, a nawet staje się jego wcieleniem”⁵⁹. Pan (w omawianym już rozumieniu idei pana) w świecie rzeczywistym przez długi czas stanowił na wsi rodzaj wyższej instancji. W *Pałacu* spełnia tę funkcję podwójnie – również poprzez skupienie na sobie kolektywnej przemocy. Można zastanawiać się także, czy to właśnie nie przez ten fakt dziedzic był postrzegany, jako podtrzymujący ład. To jednak już wychodzi poza tematyczny zakres tej pracy.

Pragnienie mimetyczne w *Pałacu* nie ogranicza się do relacji między chłopem i panem. Pod koniec utworu pojawia się zaskakująca scena. Jaśnie pan napotyka na drodze osobliwy korowód weselących się wieśniaków. Wśród nich jest jeździec, który podróżuje na szczególnym rumaku – innym mężczyźnie:

Łatwo nas pomylić, choć się wydaje, że on koń, a jam jeździec. Bo to ja za niego padam ze zmęczenia, a on mnie tylko wiezie, [...]. Bo żaden z nas nie wie, czy swoją, czy drugiego dołę znosi. Nie wie z nas żaden przez to, który jest on naprawdę. [...] I tak z dwóch staliśmy się jedną osobą. A nawet ty, jaśnie panie, nie odróżnisz, kto z nas jest on, bo i my sami już się nie odróżniamy⁶⁰.

Ta scena jest alegorią całej sytuacji narracyjnej. Chłop i pan, ciemieżony i ciemieżca, tak pochłaniają się w mimetycznym pędzie ku sobie, że nie wiedzą już sami, czy w tej rywalizacji są jeszcze sobą, czy już tym drugim. Nie wiedzą, który z nich jest prześladowcą, a który ofiarą. Odpowiedź brzmi – różnicy już nie ma. Odróżnorodnienie, a wraz z nim kryzys w *Pałacu* osiągnęły najwyższe stadium: zespolenie sobowtórów w jednej istocie. Pozostaje już tylko złożenie ofiary. Myśliwski pisze:

Zaprawdę, jak tu żółto, czerwono, kwieścicie od kwecia. Jak pachnie. Aż dech zapiera. W oczy gryzie. [...] Ze wszystkich stron otoczyły mnie lisy, lisy, wygłodniałe lisy, dotknięte wścieklizną lisy czerwone⁶¹.

W pożodze wojny płonie też pałac a w nim odróżnorodniony Jakub-jaśnie pan – nie tylko rywal, ale i kluczowa ofiara w powieści. „Do rytuałów oczyszczających należy także samospalenie”⁶² – pisze Wolfgang Sofsky i wspomina również o istocie całopalnych ofiar. Szczególnie ważny wydaje się opis zakończenia obrzędu:

⁵⁷ *Ibidem*, s. 98–99.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 99.

⁵⁹ R. Girard, *Koźioł ofiarny*, s. 67.

⁶⁰ W. Myśliwski, *op. cit.*, s. 171. Podkr. – M.G.

⁶¹ *Ibidem*, s. 196.

⁶² W. Sofsky, *op. cit.*, s. 129.

pomocnicy kata rozbijali pałkami zwęglone kości, a popiół rozsypywano do rzeki lub zawierzano wiatrom. Oczyszczenie społeczności kończyło się tym, że wina zniknęła bez śladu⁶³.

Bibliografia

1. Bereza Henryk, *Myślenie*, [w:] *idem, Bieg rzeczy*, Warszawa, Czytelnik 1982, s. 70–73.
2. Bolewski Jacek, *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda*, Warszawa, Biblioteka „Więzi” 2007.
3. Caillois Roger, *Wojna i sacrum* [w:] *idem, Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa, PIW 1973.
4. *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, pod red. J. Chrobaczyńskiego i W. Wrzeńskiego, Kraków, WAM 2004.
5. Dziekanowski Czesław, *Życie jaśnie pana*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper 1994.
6. Eliade Mircea, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa, KR 1996.
7. Girard René, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska Łódź, Wydawnictwo Łódzkie 1991.
8. Girard René, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków, Znak 2006.
9. Girard René, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa, KR 2001.
10. Girard René, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. Plecińska i J. Pleciński, Poznań, Brama – Książnica Włoczęw i Uczonych 1993.
11. Hubert Henri, Mauss Marcel, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków, Nomos 2005.
12. Kaniewska Bogumiła, *Wiesław Myśliński*, Poznań, Rebis 1995.
13. Kociuba Maciej, *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9, s. 137–157.
14. Lorenz Konrad, *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, Warszawa, PIW 1972.
15. Mamzer Hanna, *Przemoc i tekst*, [w:] *Formy przemocy w kulturze współczesnej*, pod red. H. Mamzer, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2006, s. 27–45.
16. Myśliński Wiesław, *Pałac*, Szczecin, Glob 1988.
17. Sofsky Wolfgang, *Traktat o przemocy*, przeł. M. Adamski, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie 1999.
18. Sulima Roch, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1982.
19. Tarnowski Karol, *Pragnienie metafizyczne*, „Logos i Ethos” 2000, nr 1, s. 88–101.
20. Urbańska Anna, *Koncepcja mimesis René Girarda*, „Etnografia Polska” 1997, XLI, z. 1–2.
21. Woźniak Marek, *Między antropologią a historią czyli mechanizm kozła ofiarnego w historiografii*, „Kultura i Historia” 2001, nr 1.
22. Żuliński Leszek, *Opoka na opoce*, [w:] *idem, Mity konieczne*, Łódź, Wydawnictwo Łódzkie 1989, s. 43–58.

⁶³ *Ibidem*.

Kamil Szmid

MIEJSCE I FUNKCJA RZECZY W POEZJI ZBIGNIEWA HERBERTA

Rzecz nie stanowi być może centralnego zagadnienia w twórczości Zbigniewa Herberta, aczkolwiek zajmuje w niej szczególne miejsce. Jest dopełnieniem Herbertowskiej filozofii; występuje wszędzie tam, gdzie zarysowuje się konflikt między tym, co duchowe, a tym, co materialne. Do tej pory przedmiot w twórczości autora *Pana Cogito* był interpretowany głównie w kontekście podmiotowego poznania. Oczywiście jest to słuszny punkt widzenia, jednakże niepełny. Niewielu krytyków zasygnalizowało oczywiste konotacje między przedmiotozofią¹ a filozofią Leibniza oraz myślą buddyjską. Warto więc spojrzeć na zagadnienie rzeczy z nieco innej perspektywy, a wyciągnięte wnioski skonfrontować z pozostałą twórczością Herberta, pozornie niezwiązaną z kwestią przedmiotu.

Poezję Herberta zawsze cechowała pewna obojętność, jeśli nie niechęć, wobec metafizyki. Wszystko, co niematerialne – dusze, anioły, a nawet uczucia i myśli – jest dla podmiotu lirycznego równoznaczne z niepewnością i niestalością. Niemożliwe jest empiryczne zbadanie sfery metafizycznej, a zatem musi ona zostać odrzucona na rzecz materialnego konkretnego.

Upodobanie do przedmiotu stanowi również sprzeciw wobec ideologii – wytworu wyobraźni, który nie może znaleźć swojego materialnego odzwierciedlenia. Sam Herbert pisze:

Przeżyłem, jeśli nie osobiście, to na pewno jako świadek, niejedną kompromitację ideologii, załamanie się sztucznie stworzonego obrazu rzeczywistości, kapitulację wiary wobec faktów. I wtedy domena rzeczy, domena przyrody wydawała mi się punktem oparcia, a także punktem wyjścia umożliwiającym stworzenie takiego obrazu świata, który byłby zgodny z naszym doświadczeniem. Po odejściu fałszywych proroków, rzeczy, aby tak rzec, ukazywały swoją twarz niewinną, nieskalaną kłamstwem².

Przedmiot staje się więc jedynym oparciem w czasach komunizmu, ratunkiem przed wszechogarniającym kłamstwem i uludą. Kiedy zanika wiara w słowo, rzecz staje się jedynym pewnikiem:

unosił się rzadko
na skrzydłach metafory
potem spadał jak Ikar
w objęcia wielkiej matki

uwielbiał tautologie
tłumaczenie
idem per idem

że ptak jest ptakiem
niewola niewolą
nóż jest nożem
śmierć śmiercią
kochał
płaski horyzont
linię prostą
przyciąganie ziemi

(*Pan Cogito i nyobrażenia* z tomu *Raport z obłąkanego miasta*, 1983)

¹ Termin użyty w przez D. Utracką w artykule „*Serca rzeczy*”. Zbigniew Herbert – *studia przedmiotów*, „Prace Naukowe. Filologia Polska” 1998, z. 7.

² Z. Herbert, *Rozmowa o pisaniu wierszy*, [w:] *idem, Poezje wybrane*, wybór i oprac. R. Krynicki, Kraków 2007 s. 15–16.

Podmiot liryczny w wierszach Herberta jest przeciwnikiem wszelkiej abstrakcji, charakteryzuje go predylekcja do szeroko pojętej „rzeczowości”. Ufa tylko temu, co fizyczne i przedmiotowe. Zmysły są więc najlepszym narzędziem do poznania rzeczywistości – przedmioty jako byty wyłącznie fizyczne są przeznaczone do sensualnego badania. Niektórzy krytycy oskarżali Herberta o skrajny empiryzm, jednakże, jak podkreślał Stanisław Barańczak, w poezji Herberta „wszystkie zmysły rozczarowują swoją zawodnością i podatnością na złudzenia, jedynym wyjątkiem jest dotyk”³:

wtedy przychodzi pewny dotyk
rzeczom przywraca nieruchomość
nad kłamstwo uszu oczu zamęt
dziesięciu palców rośnie tama

(*Dotyk* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, 1957)

Świadectwa zmysłów, takich jak słuch, węch, wzrok bądź smak, zawsze pozostają subiektywne. Wrażenia odbierane przez jednostkę zostają automatycznie przefiltrowane przez jej osobowość. W związku z tym każda reprezentacja rzeczywistości otrzymywana za pośrednictwem zmysłów jest silnie zindywidualizowana. Dlatego też „bohaterowie wierszy Herberta uznają prymat dotyku nad wszelkimi innymi drogami poznania”⁴.

Rzeczy w poezji Herberta są bardzo bliskie człowiekowi – przechowują ludzki dotyk i dzięki temu poświadczają „ludzkie istnienie w jego opieraniu się czasowi”, bowiem „rzecz jest tym, co streszcza nasz świat”⁵. Przedmiot stanowi nieodłączny element codziennej egzystencji. Rzeczy milcząco koegzystują z jednostką w ciągu całego jej życia. Czasem tylko da się słyszeć ich niewyraźny głos wieszczący okrutną prawdę:

pozostał tylko bęben
i bęben gra nam dalej
odświętny marsz żałobny marsz
proste uczucia idą w takt
na sztywnych nogach dobosz gra
i jedna myśl i słowo jedno
gdy bęben wzywa stromą przepaść

(*Pieśń o bębnie* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, 1957)

Właśnie na tym polega wyższość przedmiotów: są nieprzemijalne. Śmierć jest im właściwie obca, choć również odczuwają upływ czasu, bytując w swej paradoksalnej martwocie. Jak stwierdza Dorota Utracka, „rzeczy widziane przez Herberta w swych materialnych formach kryją znane człowiekowi cnoty: trwałość, niezmiennność, niezależność”⁶:

Przedmioty martwe są zawsze w porządku i nic im, niestety, nie można zarzucić. Nie udało mi się nigdy zauważyć krzesła, które przestępuje z nogi na nogę, ani łóżka, które staje dęba. Także stoły, nawet kiedy są zmęczone, nie odważą się przykłęknąć. Podejrzewam, że przedmioty robią to ze względów wychowawczych, aby wciąż nam wypominać naszą niestałość.

(*Przedmioty* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, 1957)

Doskonałość jest w tym przypadku równoznaczna ze śmiercią:

w przeciwieństwie do martwych przedmiotów człowiek [...] jest niedoskonały, bezustannie przekracza własne granice, na oślep szuka sensu swego istnienia, pelen jest bezładnych lęków

³ S. Barańczak, *Uciekinier z utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wrocław 2001, s. 78.

⁴ T. Cieślak, *Symbolika ręki w twórczości Zbigniewa Herberta*, „Prace Polonistyczne” 1993, ser. XLVIII, s. 179.

⁵ A. Franaszek, *Ciemne źródło. Esej o cierpieniu w twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków 2008, s. 187.

⁶ D. Utracka, „Serca rzeczy”. *Zbigniew Herbert – studia przedmiotów*, „Prace naukowe. Filologia Polska” 1997, z. 7, s. 254.

i pożądań, naraża się na błędy i upokorzenia, bywa podły i fałszywy [...] w podziwie wobec doskonałości martwego przedmiotu, ukrywa się przerażenie jego obojętnością wobec ludzkiego cierpienia, samotności i śmierci⁷.

W związku z tym ujawnia się podstawowa słabość przedmiotu – w przeciwieństwie do człowieka nie posiada on uczuć, jest zimny i obojętny. Wyłącznie jednostka jest w stanie nadać przedmiotowi tożsamość, jedynie podmiot może przydać rzeczy jakiegokolwiek emocjonalne znaczenie.

Aktywność ludzka przejawia się również w wytwórczości przedmiotów; informacje o przodkach czerpane są jedynie z materialnych twórców ich rąk. Brak fizycznych pozostałości po danej jednostce jest równoznaczny z jej historycznym niebytem. W ten sposób przedmioty tworzą kulturę – są pozostałościami po ludziach, którzy je wykonali. Dzięki nim możliwa jest rekonstrukcja *mentalité* minionych czasów. Herbert również uznaje wkład rzeczy w kształtowanie kultury, co szczególnie przejawia się w wierszach *Mona Liza* czy *Pan Cogito spotyka w Lwówce posążek Wielkiej Matki*.

Przedmioty, tak doskonale na zewnątrz, kryją w swoim wnętrzu tajemnicę, swoją przedmiotową esencję – Herbertowskie „serce rzeczy”. Wnętrze przedmiotu jest tym, co najbardziej pociąga podmiot liryczny:

poezja Herberta żywi się pewnym mitem poetyckimi – mitem o tajemniczym życiu wewnętrznym przedmiotów. Ta piękna idea była rodzajem przypuszczenia, niejasną intuicją⁸.

Pragnienie to chyba najlepiej widoczne jest w prozatorskim fragmencie prozie *Drewniana kostka*:

Drewnianą kostkę można opisać tylko z zewnątrz. Jesteśmy zatem skazani na wieczną niewiedzę o jej istocie. Nawet jeśli ją szybko przepołowić, natychmiast jej wnętrze staje się ścianą i następuje błyskawiczna przemiana tajemnicy w skórę.

Dlatego niepodobna stworzyć psychologii kamiennej kuli, sztaby żelaznej, drewnianego sześcianu.
(*Drewniana kostka* z tomu *Studium przedmiotu*, 1961)

Podmiot liryczny charakteryzuje „szczególna nieufność do zewnętrznych pozorów”⁹. Wierzy on tylko w to, co znajduje się wewnątrz rzeczy – wyłącznie tam może ukazać ona swoją prawdziwą istotę. Mimo prób poznania esencji przedmiotu, w chwili rozwarcia jego wnętrza widoczna jest tylko drewniana ściana – kostka dzieli się na dwa odrębne byty. Psychologia rzeczy okazuje się więc utopią.

Podobny wizerunek przedmiotu pojawia się w wierszu *Kamyk*:

kamyk jest stworzeniem
doskonałym

równy samemu sobie
pilnujący swych granic

wypełniony dokładnie
kamiennym sensem [...]

- Kamyki nie dają się ośwoić
do końca będą na nas patrzeć

⁷ S. Barańczak, *op. cit.*, s. 84.

⁸ A. Nasilowska, *Trzy kręśla*, [w:] *Pisanie Białoszewskiego. Szkice*, pod red. M. Głowińskiego i Z. Łapińskiego, Warszawa 1993, s. 195.

⁹ J. Bożyk, *Studia przedmiotów prozie poetyckiej Zbigniewa Herberta*, „Prace Polonistyczne”, Wrocław 1990, ser. XLVI, s. 43.

okiem spokojnym bardzo jasnym
(*Kamyk* z tomu *Studium przedmiotu*, 1961)

W kilku wersach zawiera Herbert ponownie całą treść swojej przedmiotozofii – kamień stanowi odrębny byt, obcy człowiekowi, niemożliwy do poznania „od wewnątrz”. O wyższości kamienia nad ludzkością świadczy jego nieśmiertelność. W wierszu tym widoczne jest jednak pewne *novum* – w ostatnich wersach ujawniony zostaje ściśle sakralny charakter kamienia. Jak pisze Mircea Eliade:

kamień bowiem, to objawienie bytu, jego hierofanta jest *par excellence* ontofanią [...]. W kamieniu – łączącym boską absolutność i dotykálną materialność – można usłyszeć głos Boga¹⁰.

Stwierdzenie to prowadzi do ciekawych wniosków dotyczących postrzegania rzeczywistości w poezji Herberta. Nawet jeśli określone byty nie są ze sobą związane fizycznie lub duchowo, to łączy je jedna wspólna cecha – wszystkie są boską emanacją, każdy z nich jest przeniknięty boską energią. Łączność ta istnieje, jednakże jest nieświadoma. Największym marzeniem podmiotu lirycznego analizowanych wierszy jest, poprzez stłumienie percepcji, usunięcie granic między bytami i włączenie się w panteistyczną jednię.

Kamyk jednocześnie odwołuje się do równie znanego utworu poetki bardzo bliskiej Herbertowi:

Pukam do drzwi kamienia
- To ja, wpuść mnie.
Chcę wejść do twego wnętrza,
rozejrzeć się dokoła,
nabrać ciebie jak tchu.

- Odejdź – mówi kamień. –
Jestem szczelnie zamknięty.
Nawet rozbite na części
będziemy szczelnie zamknięte.
Nawet starte na piasek
nie wpuszczymy nikogo [...]

- Jeżeli mi nie wierzysz – mówi kamień –
zwróć się do liścia, powie to, co ja.
Do kropli wody, powie to, co liść.
Na koniec spytaj włosa z własnej głowy.
Śmiech mnie rozpiera, śmiech, olbrzymi śmiech,
którym śmiać się nie umiem.

Pukam do drzwi kamienia.
- To ja, wpuść mnie.- Nie mam drzwi – mówi kamień.
(W. Szymborska, *Rozmowa z kamieniem* z tomu *Sól*, 1962)

Szymborska zawarła w *Kamieniu* refleksję kluczową dla jej filozofii przedmiotu. Myśl ta jest w pełni podzielana przez Herberta i przewija się w wielu jego wierszach. Nie tylko wnętrze kamienia jest niemożliwe do zbadania, również wnętrze liścia, kropli wody, a nawet – włosa. Szymborska korzysta obficie z Leibnizowskiej teorii monady: bytu w pełni odrębnego, samodzielnego i niemożliwego do przeniknięcia przez jakiegokolwiek inne istnienie. Jak pisze Utracka:

¹⁰ A. Franaszek, *op. cit.*, s. 189–190.

Dramat rzeczy [...] polega na tym, że nie mogą się one wypowiedzieć. Dramat człowieka [...] na tym, że nie został mu dany inny, pozajęzykowy sposób porozumiewania się z milczącym światem materii¹¹.

Każda z monad tkwi samotnie w oceanie innych istnień (por. *W rzęce Heraklita* Szymborskiej) i tylko ona zna swoją esencję. Jednocześnie niemożliwe jest poznanie przez jedną monadę wnętrza innej. W ten sposób wszelki byt – czy to kamień, czy krzesło, czy drewniana kostka – stanowi swoją własną tajemnicę. Niemożność ujawnienia tego sekretu warunkuje wieczną samotność każdego z istnień, również człowieka. W wierszach Herberta ukryte jest jednak pragnienie przełamania tego dystansu:

Myślałem
znam ją przecież dobrze
tyle lat żyjemy razem [...]
aż pewnego razu
w zimowy wieczór
usiadła przy mnie
i w świetle lampy
padającym z tyłu
ujrzałem różowe ucho [...]
nic wtedy nie powiedziałem
ale nocą kiedy leżeliśmy razem
delikatnie próbowałem
egzotyczny smak
różowego ucha
(*Różowe ucho* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*, 1957)

W wielu utworach Herberta pojawia się w ten sposób kontekst egzystencjalistyczny: podmiot liryczny odczuwa pustkę i samotność. Myśli i uczucia pozostają zakryte dla innych istot, jednostka zaś skazana jest na niezrozumienie; przez swoją egzystencję musi przebrnąć sama. Nawet w przypadku wyjątkowej bliskości z innym bytem granica jest nie do przełamania, można poczuć tylko „egzotyczny smak/ różowego ucha”. Ta świadomość jest dramatem każdego istnienia. Nadzieją pozostaje więc jedynie sakralna Jednia. Wyłącznie ona zapewnia połączenie z innymi bytami, wkroczenie w święty wszechbyt. Poeta poszukuje sposobów osiągnięcia tego stanu w różnych filozofiach i religiach: czerpie z panteistycznych teorii Kierkegaarda, idealizmu Platńskiego, odwołuje się do hinduizmu, a także do buddyjskiego Oświecenia prowadzącego do *nirwany*. Istnieje jeden wiersz, w którym te wszystkie dążenia znajdują wspólną realizację:

dwa może trzy
razy
byłem pewny
że d o t k n ę istotę rzeczy
i będę w i e d z i a ł [...]
siedziałem nieruchomo
z zalzawionymi oczami
czułem jak stos pacierzowy
wypełnia trzeźwa pewność

ziemia stanęła
niebo stanęło
moja n i e r u c h o m o ś ć
była prawie d o s k o n a ł a

¹¹ D. Utracka, *op. cit.*, s. 254.

zadzwoił listonosz
musiałem wylać brudną wodę
nastawić herbatę

wróciłem do pokoju
gdzie ten pokój doskonały
idea szklanki
rozlewała się na stole [...]
jeśli zdarzy mi się to raz jeszcze
nie ruszy mnie ani dzwonek listonosza
ani wrzask aniołów

będę siedział
nieruchomy
zapatrzony w serce rzeczy

martwą gwiazdę

czarną kroplę nieskończoności
(Objawienie z tomu *Studium przedmiotu*, 1961)

Ten niesamowity wiersz stanowiący kompilację poglądów europejskich i dalekowschodnich zajmuje szczególne miejsce w rozważaniach nad przedmiotem w poezji Herberta. Zazwyczaj pomijany przez krytyków, zawiera w sobie niesamowity ładunek Herbertowskiej filozofii i przez pryzmat rzeczy ukazuje światopogląd poety – charakteryzuje jego nadzieje i lęki.

Pozornie doskonały przedmiot wraz z jego nieprzeniknionym wnętrzem pociąga autora *Pana Cogito*. Z czasem Herbert uświadamia sobie analogię pomiędzy relacją człowiek–przedmiot, a człowiek–człowiek. Współczesny europejski światopogląd, ukonstytuowany w znacznej mierze przez kartezjański podział na *res extensa* i *res cogitans* uniemożliwia utożsamianie się z jakimkolwiek innym bytem – to „ja” tworzy otaczający go świat, nie zaś na odwrót. Taki sposób myślenia warunkuje wyalienowanie jednostki. Dlatego też poeta pragnie powrotu do dawnych czasów – do ery przed Kartezjuszem, a nawet wcześniej – do epoki, kiedy jeszcze podział na „ja” i „nie-ja” nie istniał. Wobec niemożności cofnięcia czasu, Herbert sięga do innych filozofii i religii. Nawet w tym przypadku pełne objawienie okazuje się niemożliwe – wszystko zostaje zniszczone przez szarą codzienność: „zadzwoił listonosz/ musiałem wylać brudną wodę/ nastawić herbatę”. Próby osiągnięcia *nirwany* kończą się porażką w życiu powszednim. Wobec tego pozostaje tylko jedna droga: „będę siedział/ nieruchomy/ zapatrzony w serce rzeczy/ martwą gwiazdę/ czarną kroplę nieskończoności”. Serce rzeczy ukaże się wyłącznie w momencie śmierci – tylko ona zapewnia zjednoczenie ze wszechbytem.

Bibliografia

1. Barańczak Stanisław, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wydaw. Naukowe PWN, Wrocław 2001.
2. Bożyk Joanna, *Studia przedmiotów w prozie poetyckiej Zbigniewa Herberta*, „Prace Polonistyczne” 1990, ser. XLVI.
3. Cieślak Tomasz, *Narzędzie i odrębne „ja”? Motyw i symbolika ręki w twórczości Zbigniewa Herberta*, „Prace Polonistyczne” 1993, ser. XLVIII.
4. Franaszek Andrzej, *Ciemne źródło. Esej o cierpieniu w twórczości Zbigniewa Herberta*, Znak, Kraków 2008.
5. Herbert Zbigniew, *Wiersze wybrane*, wybór i oprac. R. Krynicki, Wydaw. a5, Kraków 2007.
6. Nasiłowska Anna, *Trzy krzesła*, [w:] *Pisanie Białosześńskiego. Szkice*, pod red. M. Głowińskiego i Z. Łapińskiego, Wydaw. IBL, Warszawa 1993.
7. Szymborska Wisława, *Wiersze wybrane*, wyd. 3, Wydaw. a5, Kraków 2007.
8. Utracka Dorota, „Pamięć rzeczy”. *Mityzacja i demityzacja świata rzeczy w poezji Zbigniewa Herberta*, „Prace Naukowe. Filologia Polska” 1997, z. 7.
9. Utracka Dorota, „Sera rzeczy”. *Zbigniew Herbert – studia przedmiotów*, „Prace Naukowe. Filologia Polska” 1997, z. 7.

RECENZJE

Anna Kołos

RESENTYMENTY PRZY DRODZE.

O POWIEŚCI TADEUSZA ZUBIŃSKIEGO

Dobry przepis na powieść historyczną? Należy wziąć dramatyczny moment z historii Polski, możliwie najlepiej uobecniiony w świadomości zbiorowej, możliwie najbardziej uwikłany w spory ponadnarodowe, następnie uruchomić stereotypy kulturowe i resentymentalne wyobrażenia, a na koniec doprawić do smaku Sienkiewiczem. Wymieszać, wystawić na talerz i podpisać „Tadeusz Zubiński, *Ogień przy drodze*”.

Pewne wzorce powieści o aspiracjach erudycyjnych, przeznaczonych dla średniej inteligencji, która w czytanej literaturze szuka potwierdzenia swojego statusu, nie zmieniają się przez lata. Książka Zubińskiego, jak w soczewce, skupia tematy, wartości i mechanizmy ich prezentacji, które mają siłę przyciągania czytelników z tych grup społecznych, w których literatura ostatnimi siłami utrzymuje się jeszcze w roli nośnika społecznego uznania. A właściwie chodzi tu o rolę iluzji. Zubiński kontentuje, utwierdza w klasycznych gustach literackich, reprodukuje znane i powszechne wzorce kulturowe – słowem, wpisuje się w tradycję i przyczynia się do jej silnej pozycji w obiegu literackim. Jak można go zatem nie lubić?

Da się. Przynajmniej jeśli przyznać literaturze rolę wyższą niż powtarzanie na różne, estetycznie zmienne, sposoby *status quo*, jeśli pozwolić jej na dysonowanie z pokładami pamięci i tożsamości narodowej. Wreszcie – jeśli przyznać jej zdolność polifonii, a nie pozwalać rozbrzmiewać echemi XIX wieku.

Zubiński przegrywa z takim rozumieniem literatury. Kultywuje wzorce retorycznej i malowniczej, starannej i kunsztownej narracji powieściowej, ale nie sposób nie dostrzec, iż warsztat zawodzi pisarza niejednokrotnie. Wrażliwego na słowo czytelnika o rozpacz doprowadzać będzie predylekcja autora do stosowania porównań, najbardziej konwencjonalnych – jak ze szkolnych podręczników – zwiastowanych spójnikami „jak”, „niczym”, „jakby”. Przykład jednozdaniowego akapitu, w którym pojawiają się trzy takie przyrównania:

Błoto codzienności miesiły psy, ujadły zawzięcie, jakby z żalu, za uciekającym dniem, a tu jeszcze te krowy niewydojone porykiwały jak skarcone dzieci, jeszcze kury łąą sobie jak panny wzdłuż płotka, nadąsane i zalotne [OPD 23]¹.

Podobnych konstrukcji odnaleźć można setki na ponad trzystu pięćdziesięciu stronach powieści. Poetyka Zubińskiego podtrzymuje dualistyczny opis świata przedstawionego, nudny, przewidywalny, niczym nie zaskakujący. Deskrypcja realistycznych, prawdopodobnych wydarzeń i detali powieściowej rzeczywistości, jak wspomnienie ujadających psów, uzupełniana jest stale bądź o wysublimowane skojarzenia, bądź o metafory i wyobrażenia różnej trafności. Z poziomu opisu „realistycznego” czytelnik

¹ Podkr. – A.K.

przenoszony jest – w najprostszy, niewymagający kompetencji lekturowej sposób – na drugi poziom metaforyczno-symboliczno-wyobrażeniowy, gdzie czają się pokłady stereotypów. Czemu mają służyć? Chyba tylko ukontentowaniu czytelnika, który w swojskiej, „biernej” literaturze może poczuć się jak u siebie na zapiecku, znając konwencje, sposoby opisu i przedstawiania, rozpoznając wyobrażenia kulturowe z książek różnych epok. Powstają z tego metaforyczne potworki językowe.

Dla przykładu – jesień na Ukrainie roku 1939. Lasy chowańskie zdążyły już przystrajać się w „barokowe kolory sytego miodu” w czasie mieszania się tragizmu wojny z fatalizmem przyrody. Objawiało się to w duszących aromatach i bezsenności mieszkańców. Narrator, oczywiście idealnie auktorialny, ma dostęp do świadomości i podświadomości bohaterów, skoro napomyka:

Jak się zasnęło, dusiły zmyły i śniły się nagie kobiety, to mężczyznom, a kobiety nawiedzały wizje rogowatych diabłów z nabrzmiałymi, purpurowymi fallusami z kępkami spermy na szczytach [OPD 149].

Czy tego typu – nieudane zresztą – ornamenty metaforyczne wnoszą coś do treści powieści opartej na polsko-ukraińskich losach Podola i Wołynia w czasie II wojny światowej? Czy mówią coś o folklorze i potocznych wyobrażeniach „prostych” mieszkańców tamtych stron? Nie, ten aspekt prawie w ogóle nie jest poruszany w opowieści. Mimo że Żubiński ucieka przed zbyt dużą tendencyjnością w przedstawianiu wydarzeń z historii czterech narodów (Polaków, Ukraińców, Niemców, Rosjan), narracja pozostaje polonocentryczna, a Kresy stają się przestrzenią polskich resentymentów.

Początkowy rozdział powieści przedstawia los Polaka, Łukasza Winnickiego, który mieszka w polskiej wiosce, otoczonej przez ukraińskie osady. Rudawka jest swojska, antyurbanistyczna, antycywilizacyjna – stanowi kwintesencję tak dobrze znanych polskich nostalgii za miejscem nieskażonym złem kultury, a już – nie daj Bóg! – kapitalizmem. Miejsce, gdzie można wieść „życie człowieka pocziwego”. Winnicki staje się jasnym nośnikiem wartości, które towarzyszą semantyce ukraińskiej wioski. Krewnych pozostawił w Kielcach, a sam przeniósł się na Podole, by tam zakochać się i poślubić najpiękniejszą (czy mogłoby być inaczej?) ukraińską kobietę z okolicy, Aleksandrę. W nacjonalizmie dwudziestolecia międzywojennego Winnicki, choć nauczyciel i przykładny obywatel, mógł być podejrzany o niejasny stosunek do spraw narodowych. Sytuację życiową bohaterów z konieczności utrudniał również fakt, iż Aleksandra wywodziła się z wyjątkowo nacjonalistycznie usposobionej rodziny. Już w czasie wojny jej brat, Teodor, stał się jednym z najwyższej postawionych Ukraińców w nowej rzeczywistości współistnienia niemieckiej okupacji z hodowaniem ideału wolnego państwa ukraińskiego.

Rozdarcie Winnickich między polskość a ukraińskość znalazło swój najpełniejszy wymiar w osobie ich syna, Wiktora. Ku niezrozumieniu ojca młody człowiek, od kiedy tylko zyskał świadomość narodową, ostentacyjnie uważał się za Ukraińca i sympatyzował z ruchami nacjonalistycznymi. W czasie wojny jednak również on uległ rozdarciu, kiedy poślubił najpiękniejszą (czy mogłoby być inaczej?) Polkę we wsi, Wandę Podkańską, pochodzącą z Warszawy.

Pierwsza śmierć w powieści, antycypująca dalszy bieg wydarzeń, to morderstwo Łukasza Winnickiego, który został odnaleziony martwy pod bukiem Gonty. W tym symbolicznym miejscu przecinają się różne tory narracji o Podolu, które stanowią oś ideową *Ognia przy drodze*. Gonta był „krwawym mścicielem” ludu ukraińskiego podczas koliszczyzny, miejscowym odpowiednikiem Jakuba Szeli. W okolicach buku Gonta, zbuntowany poddany

państwa Potockich, prawdopodobnie zakopał skarb, którego nikt z miejscowych nie miał zamiaru i nie chciał szukać. Drzewo stanowiło „znak pokutny, wyrzut sumienia” zarówno dla katolików, prawosławnych, jak i unitów. Zła pamięć jednoczyła wyobraźnię różnych narodów i wyznań. Aż do września 1939 roku. Zabójstwo „dobrego Polaka”, Winnickiego, zakończyło okres względnie pokojowego współistnienia i strachu przed powrotem zła do miejscowych stosunków. Pod bukiem Gonty krzyżują się historie kozackie, pamięć o koliszczyźnie i konflikt polsko-ukraiński II wojny światowej.

Winnicki umiera dziko i malowniczo, zapowiadając ogień przy drodze, który miał wybuchnąć ze szczególną mocą cztery lata później. Jego śmierć jest bezsensowna, ponieważ nie zostaje wyjaśnione, która ze stron za to odpowiada. Czy Polacy mścili się na bohaterze za uratowanie kilku Ukraińców przed śmiercią z rąk polskiego wojska? Czy Ukraińcy chcieli wyeliminować polski pierwiastek z rodziny Teodora z Tuzubińców? Winnicki, który mógł odegrać znaczącą rolę w obronie Rudawki przed narastającym konfliktem, zginął nagle i bez sensu, jak zginąłby Chmielnicki, gdyby na czas nie pojawił się Skrzetuski.

Niemniej jednak to paralele historyczne decydują o symbolicznym wymiarze powieści o polsko-ukraińskich „niesnaskach”. Obraz bolszewickich Rosjan nie odbiega w niczym od kanonicznych wyobrażeń w pamięci narodowej, natomiast w bardziej subtelny sposób przedstawieni zostali okupujący Podole Niemcy. A właściwie tylko jeden Niemiec, Rudolf Klinghorn, o którym dowiadujemy się:

I wydarzyło się to, co stać się nie miało prawa. Zakochał się, jak to mówią Polacy, na zabój. Aha, zakochał się na zabój. On, porywczy i o przeciętnej aparycji Niemiec, sentymentalista, w pięknej Ukraince, wdowie po Polaku, którego nie wiadomo, kto i za co zabił. Zakochał się szaleńczo, jak muzyk, dziko wręcz po kozaczemu, na zabój i zatracenie duszy, całkiem nie po niemiecku, a już zupełnie nie po europejsku [OPD 184]².

Rudolf Klinghorn nie jest przeciętnym Niemcem o sympatiach nazistowskich i chwała za to autorowi. Jednak nie można zapomnieć, że Klinghorn obrazowany jest jako nieprzeciętny Niemiec tylko dzięki podtrzymywaniu poglądu o jakiejś „statystycznej” germańskości. I rzeczywiście wyjazd bohatera do faszystowskiej Bydgoszczy na pogrzeb krewnej żony przynosi kilka sylwetek nieczułych, umiarkowanych, racjonalnych i drobnomieszczańskich Niemców, reprezentujących „cywilizację” na „nieucywilizowanym” Wschodzie. Klinghorn nie kocha po europejsku, ani tym bardziej po niemiecku, kocha jak muzyk – dzięki swojemu uczuciu staje się bardziej „tutejszy”, mniej obcy. Bohater jest z pewnością jedną z ciekawszych postaci w powieści Żubińskiego. Szkoda tylko, że jego niezwykłość musi wspierać się na stereotypowych kliszach na temat Wschodu i Zachodu, niemieckości i „kozaczności”.

Taka jest w całości książka Żubińskiego, oparta na konwencji i powszechnym wyobrażeniu. Cokolwiek umyka tej regule, ma wartość wyjątku tylko na tle wszechobejmującej zasady. Romantyzm i Sienkiewiczowski, heroiczny tragizm z minimalną dawką rubasznego, sarmackiego humoru, który wyraźnie nie leży w stylu autora. Dodać do tego trzeba jeszcze niestrawną dla współczesnego czytelnika, skrajnie maskulinistyczną erotykę, jeszcze gorszą niż u autora *Trylogii*. Wszystko, co dotąd znaliśmy z literatury, opowieści z dzieciństwa, kinematografii polskiej.

Obok Sienkiewiczowskiej malowniczości zwracają uwagę ponadto sensacyjne sceny, w których krew leje się na sposób detektywistyczno-kryminalny, a nie heroiczno-

² Podkr. – A.K.

patriotyczny. Wątek śledczy, mający za zadanie zamordowanie Klinghorna, a wreszcie jego śmierć – to motywy rodem z opowiadań Jerzego Andrzejewskiego. Być może w końcowym rozdziale major Uxakowski również zdradza uderzające podobieństwo do towarzysza Szczuki z *Popiołu i diamentu*.

Podsumowując, stare i dobre wzorce powieści historycznej i romantycznej narracji na temat dramatycznej historii aktualizowane są przez odwołania do nowszych, bardziej sensacyjnych wyobrażeń. Opis przelewanej krwi wydaje się rozbitý przez te dwie tendencje w obrazowaniu.

Dzięki bogatej warstwie wyobrażeń kulturowych na temat Kresów Zubiński ma szansę trafić w gusta i intelektualne oczekiwania stosunkowo szerokiej rzeszy czytelników, szczególnie tych, którzy jeszcze wychowali się na opowieściach kresowych i kultywują w sobie polski resentyment za utraconymi ziemiami i sprzeciw wobec „jałtańskiego kłamstwa”, jak w *Zasłonie* pisał Milan Kundera.

Czytelnik, dla którego nazwisko Sienkiewicza wydaje się równoznaczne z etnocentryczną narracją i przemocą symboliczną, pozostanie nieusatisfakcjonowany ciągłym słońcem paradygmatu romantycznego w literaturze.

**Tadeusz Zubiński, *Ogień przy drodze*,
Poznań, Zys i S-ka Wydawnictwo 2009.**

mgr Stanisław Krawczyk

Mit bohaterski w *Avatarze* Jamesa Camerona

Poniższy tekst nie jest recenzją *Avatara*, lecz analizą jego fabuły i fundamentów świata przedstawionego; zdradzam w niej między innymi zakończenie utworu. Kto jeszcze nie oglądał dzieła Jamesa Camerona, niech się czuje ostrzeżony.

Wychodząc z seansu, byłem zachwycony. „*Avatar* obudził we mnie dwunastolatka”, tak powiedziałem przyjacielowi. I rzeczywiście: magia Pandory (planety, na której dzieje się akcja filmu) przewyższa swoim rozmachem wszystko, co zobaczyliśmy dotąd w kinie. Nic dziwnego, że w ślad za utworem tak istotnym dla kultury popularnej współczesnego Zachodu, nadto tak doskonale wypromowanym, poszły wielorakie interpretacje. Przesłanie ekologiczne, apologia transhumanizmu, odkrywanie drugiego dna ideologii kapitalistycznej, krytyka inwazji na Irak, ślady zamachów z 11 września 2001 roku, rozliczenie z kolonialną przeszłością, celebrowanie pamięci i tradycji, pochwała światostwórstwa – czegoż w tym filmie nie widziano!

Jedna rzecz mnie w tym wszystkim zastanawia: u żadnego z rodzimych krytyków nie znalazłem dokładniejszej analizy fabuły *Avatara*. Zbywano ją machnięciem ręki jako wtórną i mało znaczącą, kładąc nacisk na estetyczne bogactwo wykreowanego świata; w internecie pojawił się nawet (znakomity!) krótki film, w którym na ścieżkę dźwiękową trailera Cameronowskiego dzieła z powodzeniem nałożono odpowiednie fragmenty *Pocahontas*. Tymczasem ja właśnie w planie fabularnym dostrzegam rzecz zarówno ciekawą, jak i budzącą pewien niepokój. Chodzi mi mianowicie o sposób wykorzystania mitu bohaterskiego.

Podstawowa struktura fabularna *Avatara* wyraźnie nawiązuje do tego właśnie mitu, dokładnie opisanego przez Josepha Campbella w *Bohaterze o tysiącu twarzy*. Jake Sully, najważniejsza postać filmu, przypomina protagonistów starożytnych eposów (takich jak *Gilgamesz*, *Enuma Elisz* czy *Odyseja*), a jeszcze bardziej ich następców – bohaterów współczesnych fantastycznych uniwersów: *Gwiezdnych Wojen*, Harry’ego Pottera, *Władcy Pierścieni*. Tak jak i ci ostatni, Jake wkracza w akcję jako człowiek mało znaczący i osamotniony. Sytuację tę zmienia pierwszy przełom fabularny (w tym wypadku przyjęcie przez Sully’ego powłoki awatara), którym jest separacja – oddzielenie od dawnej społeczności i wkroczenie w nowy świat, co prawda niebezpieczny, lecz także dający protagoniście szansę rozwoju.

Dzięki podróży w głąb tej rzeczywistości, gdzie bohaterowi niezbędny jest mentor-przewodnik (taką funkcję spełnia córka tuziemczego wodza, Neytiri z ludu Na’vi), młody żołnierz dociera do kolejnego, inicjacyjnego etapu heroicznej podróży. Pomyślnie przebyta próba zmienia jego status w nowym świecie – ujarzmiwszy dzikiego ptaka-wierzchowca, Jake staje się pełnoprawnym członkiem plemienia. Następnym momentem zwrotnym jest klęska, gdy Sully bezwiednie przykładą rękę do zniszczenia świętego drzewa Na’vi i zostaje odrzucony przez współplemieńców. Powraca jednak umocniony, dosiadając Toruka, legendarnej latającej bestii. Zjednoczywszy ludy Pandory, w końcowej bitwie walnie przyczynia się do pokonania przeciwnika, na zawsze zapisując się w historii Na’vi. W finałowej scenie przechodzi zaś decydującą transformację, ostatecznie przyjmując swoje nowe ciało. Przemiana tożsamości bohatera splota się z wątkiem ratowania świata.

Avatar wydaje się zatem wierny mitowi heroicznemu. Są to jednak tylko pozory. Po pierwsze, bohater charakterystyczny dla realiów *fantasy* został tutaj umiejscowiony w świecie objaśnianym na sposób naukowy – czy raczej quasi-naukowy. Takie wytłumaczenie

praw rządzących filmową rzeczywistością zostało nam przedstawione jako równoprawne mistycznym poglądom Na'vi; co więcej, zmiana ciała przez Sully'ego nie byłaby możliwa, gdyby nie program badawczy, w którym powstały tytułowe awatary. A przecież bohaterowie heroiczni, których znamy (przypomnijmy sobie Harry'ego Pottera i Luke'a Skywalker), przekraczają swoje ograniczenia nie dzięki nowożytnie pojmowanej nauce, lecz w wyniku transformacji duchowej, podporządkowania się najwyższym wartościom oraz sile potężniejszej od nich samych. U Jake'a ten aspekt przemiany został odsunięty na dalszy plan: w modlitwie do świętego drzewa widać głównie sceptycyzm Sully'ego (ba, sama Neytiri przekonuje go, że nie ma co liczyć na pomoc!), zaś gdy w ostatecznej bitwie sama planeta zdaje się wspierać Na'vi w walce z ludzkimi najeźdźcami, reakcja młodego *marine* ogranicza się do entuzjastycznego okrzyku.

W tym miejscu rodzi się pytanie: w jakim stopniu można pogodzić naukowe i redukcjonistyczne podstawy świata (*Avatar* w dość znacznym stopniu racjonalizuje transcendencję, a istotę człowieczeństwa jasno sprowadza do przepływu prądu w neuronach) z modelem mitu heroicznego, do jakiego twórcy filmu – czy to świadomie, czy bezwiednie – nawiązują? Być może mamy tu do czynienia ze świadectwem lub zapowiedzią pewnego trendu w zachodnim kinie popularnym. Jeszcze trzy pierwsze części Gwiezdných Wojen, zrealizowane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, nie mogłyby się obyć bez Mocy, której o wiele bliżej do magii i duchowości aniżeli do nowożytnej nauki. Z drugiej strony w kolejnej odsłonie filmowego uniwersum George'a Lucasa, tak zwanej Nowej Trylogii, pojawiły się już midichloriany: wyraźna, choć jeszcze dosyć słaba oznaka wypierania magiczno-mistycznych fundamentów rzeczywistości przez uzasadnienia quasi-naukowe. *Avatar*, film przede wszystkim rozrywkowy, nie tworzy wprawdzie nowej jakości z umieszczenia mitu bohaterskiego w świecie fantastycznonaukowym; kto wie jednak jak potoczą się dalsze losy tego mariażu w kulturze popularnej, zdolnej przecież do poszerzania repertuaru swoich konwencji.

Drugą tradycyjną częścią dziejów bohatera heroicznego, której nie zobaczymy w *Avatarze*, jest cierpienie. Gilgameszowi umiera przyjaciel, Luke Skywalker musi się zmierzyć ze złem we własnym ojcu, Frodo Baggins na zawsze zapamięta noszenie Pierścienia i ostrze króla Nazguli na Wichrowym Czubie – a Jake Sully? Nie traci nic, co byłoby dla niego ważne (ginący członkowie pandorańskiego ludu to tragedia przede wszystkim dla Neytiri, nie zaś dla protagonisty), niczemu nie musi poświęcać wysiłku, niczego nie żałuje, zaś dramatyczny potencjał odrzucenia go przez Na'vi został zupełnie zmarnowany. Bardzo szybko okazuje się też, że niepełnosprawność bohatera nie ma *de facto* żadnego znaczenia – i tak wszystko, co naprawdę istotne, dzieje się wtedy, kiedy Jake przebywa w błękitnej powłoce awatara. Krótko mówiąc, film Camerona sugeruje, że można pokonywać zło z uśmiechem na ustach, nie brudząc sobie przy tym rąk. To wizja świata właściwa raczej nie dla dwunasto-, a czterolatka.

Nazwa „Pandora” okazuje się zatem aż nadto trafna. Piękno planety budzi dziecięcą ciekawość, warto jednak zejść nieco głębiej, aby przyrzeć się rzeczom od środka. Wtedy okaże się, iż *Avatar* skłania widza do wiary, że uładowana bajka może zastąpić mit. W pewnym sensie nie ma się czemu dziwić – żyjemy przecież w kulturze, która wynosi hedonizm na piedestał, która w każdych niemalże okolicznościach stawia przyjemność ponad cierpieniem. Dobrze jest jednak rozpoznawać, w jaki sposób ten światopogląd się utwierdza, a dzieło Camerona to jeden z najdonioślejszych tego przykładów.

Na koniec zastanówmy się, jak można byłoby sobie poradzić z dwoma problemami, które wyniknęły w *Avatarze* z odejścia od tradycyjnego kształtu mitu heroicznego. Jeden

z nich rozwiązać łatwo: Sully nie byłby postacią papierową, gdyby kazano mu się zmierzyć z realnymi trudnościami. Można było na przykład wprowadzić znacznie bliższego Jake'owi niż Grace przyjaciela, który zginąłby z winy bohatera, a następnie konsekwentnie pokazywać zmiany w życiu i światopoglądzie gwiazdnego herosa. Jednakże problem drugi – czyli współistnienie heroicznego modelu fabularnego oraz świata *science-fiction* w jednym tekście kultury – nadal czeka na eksplorację. Czy istnieje dla niego dobre rozwiązanie?