

ISSN 1642-9826

Kultura i Historia numer 16/2009



UNIwersYTET MARIi CURIE - SKŁODOWSKIEJ W
LUBLINIE



INSTYTUT KULTUROZNAWSTWA

Kultura i Historia

Redaktor Naczelny:

Andrzej Radomski

Zastępca redaktora naczelnego:

Radosław Bomba

Sekretarz redakcji:

Magdalena Dąbrowska

Rada naukowa:

Jan Pomorski - Przewodniczący
Jerzy Maternicki, Anna Pałubicka, Rafał Stobiecki, Andrzej Wierzbicki, Wojciech Wrzosek,
Krzysztof Zamorski, Andrzej Zybertowicz, Anna Zeidler-Janiszewska

Współpraca:

Andrzej Stępnik, Marek Woźniak

Korekta:

Katarzyna Łęk

Korekta angielskojęzyczna:

Joanna Lach

Wersja elektroniczna:

www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl

Adres redakcji:

„Kultura i Historia”
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin
„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

Wydawca:

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej
Zakład Teorii Kultury i Metodologii Nauk o Kulturze
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin

„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

ISSN 1642-9826

SPIS TREŚCI

Artykuły i Rozprawy / Articles and Treatises

<i>Magdalena Dąbrowska</i> Konwersi w Zakonie Cystersów. Uprzywilejowani czy ciemieni?.....	5
<i>Wojciech Górczyk</i> Elfy – Istoty fantastyczne w mitologii nordyckiej.....	12
<i>Maja Koza-Granosz</i> Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji.....	20
<i>Katarzyna Kozłowska</i> Socjologiczny wizerunek człowieka ruchomego na przykładzie sztuki performance.....	30
<i>Wojciech Kruszelnicki</i> Od interpretowania kultur do interpretowania kultury antropologicznej.....	36
<i>Dorota Majka-Rostek</i> Indywidualizm jako źródło współczesnych przemian rodziny.....	54
<i>Mirosław Matyja</i> System polityczny Szwajcarii: federalizm i demokracja bezpośrednia.....	60
<i>Adriana Molenda</i> Granice języka a problem niewyraźności.....	69
<i>Adriana Molenda</i> Hierarchie a holarchie na celowniku postmoderny.....	74
<i>Janusz Myszczyżyn</i> Rola koksu i żelaza w industrializacji świata.....	83
<i>Janusz Myszczyżyn</i> Wpływ maszyny parowej na rozwój gospodarczy świata w XIX i XX w.....	95
<i>Adam Pomieciński</i> Lokalne wymiary globalizacji.....	103
<i>Marcin Radwan</i> Przyszłość przeszłości obrazowej. Wokół teorii visual history Roberta A. Rosenstone’a.....	114
<i>Paulina Rychlewska</i> Różnice w pamięci zbiorowej mieszkańców warszawskiego Młynowa i podwarszawskiego Pomiechówka.....	138

<i>Jerzy Stachowicz</i> Wizje przyszłości w polskiej międzywojennej literaturze SF.....	156
<i>Agnieszka Ziętek</i> Filozofia wobec 9/11. Jacques Derrida i Jurgen Habermas o terroryzmie.....	163

Recenzje / Noty Recenzyjne / Reviews

<i>Milena Gucma</i> „Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie”. Pod redakcją Marii Dudzikowej i Marii Czerepaniak-Walczak. Tom 4 – RECENZJA.....	171
<i>Marcin Gumiński</i> Sport i budowanie tożsamości grupowej. Uwagi na marginesie pracy W.J. Burszty i W. Kuligowskiego: „Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie”.....	174

Kronika / Chronicle

<i>Agnieszka Skrobas</i> Filozofia słowiańska – wychowanie dla przyszłości Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej.....	183
---	-----

Magdalena Dąbrowska

Konwersi w Zakonie Cystersów. Uprzywilejowani czy ciemieni?

Abstrakt

Rosnąca popularność zakonu Cystersów, który pracą przemieniał oblicze ziemi, doprowadziła do konieczności powołania tzw. braci świeckich, zwanych także konwersami, których zadaniem było zajmowanie się gospodarką i interesami klasztoru. Wyraźnie podkreślana w dokumentach zakonnych równość pomiędzy braćmi świeckimi a mnichami szybko ustąpiła miejsca ograniczeniom i zakazom, podkreślającym szeroko rozumianą wyższość zakonników nad konwersami. W literaturze spotykamy zarówno entuzjastyczne jak i mniej pochlebne opinie na temat braci świeckich, zaś przykłady ich ogromnego wkładu w rozwój potęgi zakonu, przy podobnej liczbie przypadków wszczynania buntów, zostały udokumentowane. Jacy więc byli konwersi? Uprzywilejowani czy ciemieni? Czy jednoznaczna odpowiedź, i co za tym idzie, jednolita ocena braci świeckich w społecznościach cysterskich jest możliwa?

Abstract

Increasing popularity of Cistercian Order, that changed landscapes all over the world, caused a necessity of calling lay brothers (also known as converses). Their task was to manage the cloister finances. The equality of lay brothers and monks, which was underlined primary in the monastic papers, was replaced by restrictions and prohibitions concerning converses. There are both enthusiastic and less flattering opinions about lay brothers in the literature. There are documented many examples of their great contribution to the development of the order, as well as a lot of incidents of rebellious acts. So, how the converses were really like? Is it possible to give the unambiguous answer and uniform opinion about the lay brothers in Cistercian Orders?

Święty Bernard tak pisał o cystersach: *„Uciekaliśmy od tego, czego świat pożąda i pożądaliśmy tego, przed czym świat uciekał. Podobni do kuglarzy i tancerzy, chodziliśmy na rękach głową w dół a nogami do góry – a oczy świata były na nas zwrócone”*. Od czasu wypowiedzenia tych słów minęło już ponad 850 lat, zmieniły się czasy, ludzie a zakon „szarych mnichów” pozostał i trwa do dzisiaj (Wyrwa 2007). Dziedzictwo, które po sobie zostawili zakonnicy, świadczy o tym, jak wielki wpływ wywarli oni na kontynent europejski w wymiarze zarówno kulturowym, duchowym, jak i gospodarczym (Słyszewska 2007).



Ryc. 1

Zgodnie z dewizą „*ora et labora*” („módl się pracuj”), zaczerpniętą z Reguły św. Benedykta, której zakon zobowiązał się surowo przestrzegać, wspólnoty cysterskie – już od momentu pojawienia się w XII wieku – przemieniały pracą oblicze ziemi (Barciak 2005), (Ryc. 1). Obowiązek pracy w życiu zakonnym wyraźnie podkreślają słowa Reguły: „*Mnichami są tylko ci, którzy żyją z pracy rąk swoich jak Ojcowie nasi i Apostołowie*” oraz „*Lenistwo jest wrogiem duszy*”, (Ryc. 2, 3). W efekcie, cystersi jeszcze w średniowieczu znaleźli się w posiadaniu największych, w porównaniu do innych klasztorów, połaci dóbr ziemskich, z licznymi dobrze prosperującymi folwarkami, hodowlami trzody, bydła i owiec, ulami, stawami rybnymi itp.; do nich należały kopalnie, głównie złota i ołowiu, dymarki, huty i koksownie, a także warsztaty budowlane, malarskie i rzeźbiarskie (Stelmach 2005).



Ryc. 2



Ryc. 3

Pracą w klasztorze trudnili się jednak nie tylko mnisi (Borkowska 1998, Stelmach 2005). Zakon cystersów jako pierwszy powołał tak zwanych braci niechórowych, zwanych także laikami, braćmi świeckimi lub konwersami (Borkowska 1998). Dlaczego? Na ten temat istnieją dwa poglądy. Według pierwszego z nich konwersi poprzez zajmowanie się gospodarką i interesami klasztoru mieliby zapewniać mnichom odizolowanie od wpływów świata zewnętrznego i tym samym umożliwić im skupienie się na modlitwie i kontemplacji. Przeciwny pogląd postrzega kategorię braci świeckich jako część systemu, w którym praca konwersów dla zwierzchników-mnichów miałyby odbywać się w bardziej humanitarnych warunkach niż w przypadku chłopów pańszczyźnianych pracujących dla panów ziemskich (Noell 2006).

Bracia świeccy stanowią obecnie problem badawczy wzbudzający liczne kontrowersje (Oliński 2000). W literaturze postrzegani są z jednej strony jako wzór przestrzegania zasad klasztornych, ideał pokory i posłuszeństwa, z drugiej – jako kategoria ludzi zasługujących na krytykę z powodu dumy, nieuczciwości i niemoralnego zachowania. O ile przypadki wszczynania buntów z udziałem konwersów zostały udokumentowane, o tyle zdania co do przyczyny owych buntów są podzielone. Niektórzy dopatrują się jej w skłonności braci świeckich do nieposłuszeństwa, podburzania porządku i braku dyscypliny (Noell 2006 za Knowles 1935, Lekai 1977), podczas gdy inni – w opartej na ucisku polityce zgromadzeń cysterskich, w reżimie, który odbierał wolność braciom i tak pozbawionym możliwości edukacji, odpowiedniego wyżywienia oraz prawa głosu w społeczności zakonnej (Noell 2006 za Van Dijk 1962, Sayers 1990). Jeszcze inni uważają, że akty buntu konwersów inicjowane były w sytuacjach, gdy należne im wynagrodzenie za pomyślne rozporządzenie sprawami opactwa zostawało udaremnione przez zwierzchników zakonnych (Noell 2006).

Pierwsza wzmianka na temat konwersów pojawia się w listach Calixtusa II w 1119 roku, zaś listy Innocentego II do Stefana Hardinga i Bernarda z Clairvaux z 1132 roku podkreślają ważne miejsce zajmowane przez konwersów w społecznościach cysterskich.

Równość pomiędzy braćmi świeckimi a mnichami zostaje wyraźnie zaznaczona przez oficjalny dokument dotyczący powstania Zakonu Cystersów, *Exordium parvum* sprzed 1147 roku, który wyjaśnia, iż przyjmowanie braci świeckich ma umożliwić mnichom pełniejsze przestrzeganie Reguły Św. Benedykta. W późniejszych dokumentach pojawiają się jednak coraz wyraźniejsze

ograniczenia dotyczące miejsca pracy, snu, spożywania posiłków itp. W efekcie doprowadzają one do sytuacji, w której żaden kontakt pomiędzy zakonnikami a laikami nie jest możliwy. Dokument *Ursus conversorum* opisujący działalność konwersów w latach 1120-1202 zabrania braciom świeckim czytać oraz uczyć się czegokolwiek poza *Pater noster*, zaś w 1181 r. zostaje odebrane konwersom także prawo czynnego udziału w wyborach opata (Noell 2006).

W istocie konwersów odróżniało od mnichów to, że mieszkali w opactwie w odrębnych pomieszczeniach, nie brali udziału w życiu klasztorным (Stelmach 2005), jedli osobno, a także uczestniczyli w specjalnie dla nich przeznaczonych, okrojonej liturgii. Co więcej, byli ubrani inaczej niż mnisi i w przeciwieństwie do nich, na znak niższego statusu w społeczności zakonnej, nosili brody (Noell 2006), (Ryc. 4).



Ryc. 4

Ze względu na to, iż cystersi przyjmowali do zakonu tylko ludzi dorosłych, trafiał tam znaczny procent osób niewykształconych, nierzadko analfabetów – przyszłych konwersów. Nie starano się ich uczyć, bowiem to ciężka praca fizyczna uznawana była za środek uświęcenia. Tak oto zrodził się obraz cystersa-odludka, często analfabety, który karczuje las na uboczu i przerywa pracę dla krótkiej modlitwy (Borkowska 1998). Czy tacy rzeczywiście byli konwersi?

W literaturze pełno jest historii, z których wylania się ideał brata świeckiego. Powinien być słuźalczy, pokorny, o ograniczonych horyzontach myślowych, posłuszny i pełen szacunku. W innym wypadku groziła mu kara, śmierć a nawet wykluczenie z królestwa niebieskiego. Jedna z takich opowieści, zapisana w 1220 roku w *Exordium magnum*, mówi o posłuszeństwie: wyruszający w podróż opat obiecuje ciężko rannemu w czasie pracy bratu świeckiemu, że ten nie umrze do czasu jego powrotu. Jednakże gdy opat wraca, widzi przygotowania do pogrzebu konwersa. Chłosta więc zmarłego, ganiąc go, za niewykonanie rozkazu. Wtedy zmarły budzi się, by wypełnić obowiązek wobec swego zwierzchnika. Jest mowa także o karze za nieposłuszeństwo, np. jeden z konwersów myje buty bez zezwolenia, za co zostaje ukarany „dwoma tajemniczymi ciosami”. Przyznaje się do popełnionego ustępstwa, ale i tak niedługo potem umiera (Noell 2006).

Tego typu opowieści, wykorzystywane były przez cystersów do zilustrowania korzyści płynących z bycia pobożnym, posłusznym i skromnym oraz do ukazania tragicznych konsekwencji aroganckiego zachowania, pychy oraz dumy. Stanowiły zatem formę przekazu moralnego (Noell 2006).

Oprócz tych – i podobnych im – historii w literaturze spotykamy także przypadki braci świeckich wymykające się wyżej zarysowanemu stereotypowi konwersa. Przykładowo, brat Szymon, właściciel folwarku w belgijskim zakonie w Aulne, został powołany przez papieża Innocenta II do Rzymu, był wysłannikiem biskupa w Kolonii w czasie misji, a także pełnił funkcję doradcy kardynała w sprawach politycznych. Ponadto uważa się, iż posiadał umiejętność przewidywania przyszłości oraz zdolność ujawniania najskrytszych grzechów, dzięki której pomagał innym w szczerym wyznawaniu przewinień podczas spowiedzi. Podobnych przykładów jest co najmniej kilka (Noell 2006).

Cysterskie folwarki, począwszy od połowy XII wieku, coraz bardziej się rozrastały – w pierwszej kolejności o tereny bliskie poszczególnym opactwom, z czasem zaś o ziemie należące do dzierżawców, dla których pracowali chłopci. Przyjmowano ich więc jako konwersów, którzy nie tylko wykonywali prace folwarczne, ale przede wszystkim pełnili funkcję administratorów posiadłości ziemskich, zarządzali młynami, kopalniami, kuźniami itp. Autorytet konwersów wzrastał. Wraz z rozwojem gospodarki klasztornej i wkraczaniem cystersów do miast zaczęto do zakonu przyjmować braci świeckich wywodzących się z mieszczaństwa. Bracia ci oferowali swoje umiejętności oraz doświadczenie jako wysoko kwalifikowani pracownicy i nadzorcy własności zakonnych. Pierwsza wzmianka o konwersie jako zarządcy folwarku w Pontigny pochodzi z 1138 roku, a w Cîteaux – z 1155 roku. W 1184 roku w Le Miroir w Burgundii mowa jest o bracie świeckim, który reprezentował swój klasztor w czasie dysputy z lokalnym panem ziemskim. Takich przykładów, w których konwersi pełnią funkcję doradców opatów albo angażowani są w sprawy szeroko rozumianych interesów opactwa jako przedstawiciele klasztoru, istnieje wiele, od Włoch po Anglię. W następnych dekadach pojawiają się także wzmianki o – przykładowo – konwersie opiekującym się chorymi na dworze króla Ryszarda w Anglii, czy o innym – zajmującym się końmi króla Francji Filipa Augusta, a także o wielu konwersach będących w służbie arystokracji (Noell 2006).

Wobec tego jak istotni stali się konwersi już w drugiej połowie XII wieku, zrozumieliśmy stąd fakt, iż zapragnęli oni czerpać dodatkowe korzyści z własnej, ciężkiej pracy na rzecz klasztoru. Kapituła potępiła jednak cieplejsze ubrania i pościel braci świeckich, zakazała konwersom zatrzymywania zysków, nadużywania wpływów i określania się mianem *fratres*, które to określenie wskazywało na wysoki status społeczny. Restrykcje wprowadzane przez Kapitułę nie tylko ograniczały wpływy konwersów. Znane są nawet przypadki degradacji braci świeckich i usunięcia ich z wysokich stanowisk. Wszystko to w efekcie doprowadzało do zamieszek. Pierwsza wzmianka o buncie konwersów pojawiła się około roku 1168 w *Exordium magnum*, w którym czytamy, że bracia świeccy w opactwie koło Heidelbergu nie otrzymawszy, jak co roku, nowych butów, zniszczyli buty wszystkim mnichom. W angielskich klasztorach wydarzyły się podobne incydenty, np. konwersi ukradli opatowi konia, gdyż ten odmówił im piwa. W innym opactwie bracia świeccy zamordowali opata, który nosił się z zamiarem wprowadzenia zakazu spożywania alkoholu. Bunt mógł wyrażać się także w łagodniejszych formach – częstym jego przejawem była wyraźna niegościnnosć konwersów w stosunku do opatów odwiedzających folwarki. Miała ona szansę zmanifestować się przy okazji podróży tych ostatnich na zebrania Kapituły do Cîteaux i z powrotem. Taka konfrontacja braci świeckich z wysoką hierarchią zakonną ma wiele cech przywodzących na myśl walkę klas, obecną aż po czasy współczesne (Noell 2006).

Polscy konwersi niestety rzadko stanowili przedmiot zainteresowania historyków (Oliński 2000). Badacze są zgodni co do tego, iż na ziemiach polskich nie stanowili siły roboczej. Pracą na roli trudniła się czeladź najemna, ludność poddańcza a także czynszownicy (Dunin-Wąsowicz

1992). Konwersi natomiast pełnili obowiązki oficjalistów folwarcznych, rzemieślników (byli szewcami, tkaczami, krawcami), jak również należeli do wysoko kwalifikowanych techników (Manteuffel 1950, Dunin-Wąsowicz 1992, Stelmach 2005), którzy – dzięki stosowaniu ówczesnie najnowszych rozwiązań – przyczyniali się do rozbudowy potęgi zakonu (Kołodziejcki 2007). Dla XII i XIII wieku brakuje źródeł pozwalających oszacować liczbę braci świeckich w najstarszych polskich konwentach. W sformułowaniu wniosków na ten temat pomogłyby nekrologi klasztorów cysterskich, te jednak – w przypadku wielu zakonów – nie zachowały się (Oliński 2000). Obecnie uważa się, że liczba konwersów w klasztorach polskich była mniejsza niż w Europie Zachodniej (Manteuffel 1950).

Dobrze poznany przykład działalności na terenie Wielkopolski konwersa Bartosza z Łęgu, który w XIII wieku zarządzał posiadłością cysterek trzebnickich, pozwala przypuszczać, że konwersi w polskich klasztorach wywodzili się z miejscowej społeczności. Z kolei mała ich liczebność we wczesnośredniowiecznych zgromadzeniach cystersów może wskazywać na fakt, iż za wstępowaniem do polskich klasztorów przemawiała raczej indywidualne skłonności konwersów niż sytuacja gospodarczo-społeczna (Dunin-Wąsowicz 1992).

Chwaleni i cieszący się autorytetem z jednej strony, pozbawiani przywilejów i surowo karani z drugiej. W literaturze nie brakuje zarówno pochlebnych, jak i mniej entuzjastycznych opinii na temat braci świeckich, a przykłady ich ogromnego wkładu w rozwój potęgi zakonu przy podobnej liczbie przypadków wszczynania buntów są udokumentowane. Jednolita ocena konwersów w klasztorach cysterskich w Europie wydaje się być zatem niemożliwa. Niemniej jednak ich obecność w zakonie kojarzy się raczej z postępem w produkcji, szczególnie produkcji rolnej – nieodłącznie związanej z pracą wszystkich członków wspólnot cysterskich.

Literatura:

1. Barciak A., 2005, *Cystersi w górnośląskich dziejach [w:] Studia i materiały do dziejów żup solnych w Polsce*, t. XXIV, Muzeum Żup Krakowskich, Wieliczka,
2. Białokórska K., 1960, *Wąchock. Opactwo Cystersów.*, Warszawa, Arkady,
3. Borkowska M., 1998, *Z dziejów opactwa cystersów w Wąchocku*, Agencja JP, Kielce,
4. Dobosz J., Wyrwa A.M., 1999, *Działalność gospodarcza cystersów na ziemiach polskich – zarys problemu [w:] Monasticion cisterciense Poloniae*, t.1, Poznań, s. 189,
5. Dunin-Wąsowicz T., 1992, *Rola cystersów w rozwoju kultury materialnej w Polsce wczesnośredniowiecznej [w:] Cystersi w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Strzelczyk, Seria Historia nr 165, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań,
6. Kołodziejcki P., 2007, „*Górnictwo-hutnicza działalność cystersów wąchockich (1179-1819) [w:] Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich pod red. A.M. Wyrwa*, Biblioteka Śląska, Katowice,
7. Manteuffel T., 1950, *Rola cystersów w Polsce w wieku XII*, Przegląd Historyczny, T. XLI, Warszawa,
8. Noell B., 2006, *Expectation and unrest among Cistercian lay brothers in the twelfth and thirteenth centuries*, *Journal of Medieval History* 32, s. 253-274, Elsevier Ltd.,

9. Oliński P., 2000, *Konwersi pelpińscy w świetle klasztornej nekrologii (z badań nad liczebnością konwersów w klasztorach cysterskich w Polsce) [w:] Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej, Materiały z konferencji naukowej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile, Redakcja naukowa: Wyrwa A. M., Dobosz J., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań,*
10. Słyszewska A., 2007, *Cystersi z Ludem Bożym – wczoraj i dziś, w: [Ingenio et humilitate. Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich pod red. A.M. Wyrwa], Biblioteka Śląska, Katowice,*
11. Stelmach R., 2005, *Frater laborant, czyli o etosie pracy w śląskich dokumentach cysterskich [w:] Studia i materiały do dziejów żup solnych w Polsce, t. XXIV, Muzeum Żup Krakowskich, Wieliczka,*
12. Wyrwa A.M., 2007, „*Wstęp w: [Studia z dziejów zakonu cystersów i Kościoła na ziemiach polskich pod red. A.M. Wyrwa], Biblioteka Śląska, Katowice ,*

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Wojciech Górczyk

Elfy – Istoty fantastyczne w mitologii nordyckiej

Abstrakt

Celem artykułu „Elfy – Istoty fantastyczne w mitologii nordyckiej” jest próba odpowiedzi na pytanie, kim były istoty nazywane w języku staronordyckim Álfar? Odpowiedź na to pytanie jest o tyle trudna, że choć samo pojęcie Elf (Álfar) pojawia się dość często w mitologii nordyckiej, to nigdzie nie ma opisu tych istot.

W części pierwszej i drugiej artykułu przedstawiono nazewnictwo i zarys kosmologii nordyckiej. Część trzecia artykułu przedstawia rolę elfów w mitologii nordyckiej z uwzględnieniem wieloznaczności pojęcia „Álfar”. Część czwarta artykułu jest próbą odpowiedzi na pytanie czy nordyckie określenie „Álfar” jest tym samym, co anglosaskie „Aelf” oraz jakie są wspólne cechy istot określanych tą nazwą.

Abstract

The purpose of the article “Elf’s – fantastic creatures in the Nordic mythology” is an attempt to answer a question: who were creatures called Alfar in the old-Nordic language? Despite the term Elf (Alfar) appears quite often in the Nordic mythology the answer is so difficult, as there is no any description of those creatures.

The first and the second part of the article presents the terminology and overview of Nordic cosmology . The third part describes role of Elfs in the Nordic mythology taking into consideration ambiguity of “Alfar’s” idea. The fourth part of the article is a an attempt to answer a question if a Nordic term “Alfar” is equal to Anglo-Saxon “Aelf” and what is the common characteristic of creatures described by this term.

1. Nazwa

W języku staronordyckim występuje nazwa álfr, liczba mnoga álfar; w islandzkim: álfar, álfafólk; w duńskim elverfolk, czasami ellefolk lub alfer; w norweskim: alv, alven, alver, alvene i alvefolket; w szwedzkim: alv / alf, alver / lub alfer Alvo. Najwcześniejsze wzmianki o elfach pochodzą z języka staronordyckiego, gdzie istoty te występują pod nazwą álfar – w liczbie mnogiej i álfr – w liczbie pojedynczej¹. Elfy pojawiają się w dziele Snorriego Sturlusona Heimskringla², ale przede wszystkim należy sięgnąć do Eddy Poetyckiej zwanej też Eddą Starszą³. Jedna z pieśni Eddy

1 Alaric Timothy Peter Hall, *The Meanings of Elf and Elves in Medieval England*, University Glasgow 2004, s. 56-57.

2 To staronordycki zbiór sag spisany około roku 1225 przez poetę i historyka Snorriego Sturlusona (1179-1242). Sturluson jest także autorem Eddy prozaicznej (młodszej). Heimskringla nie ma tłumaczenia na język polski.

3 Jest to zabytek piśmiennictwa islandzkiego pochodzący z IX w. Składa się z 29 pieśni.

to Völundarkviða. Wśród bohaterów tej pieśni znajduje się Völundr nazwany Alfa ljóð i – czyli pierwszy z elfów⁴ lub jeden z elfów. Jest on określany także mianem księcia z elfy.

2. Pochodzenie

O pochodzeniu elfów trudno jest cokolwiek powiedzieć. Opierając się na Eddzie Starszej, możemy w pewnym zarysie odtworzyć kosmologię Wikingów⁵. Na początku była Ginnungagab – Ziejąca Pustka, która graniczyła z Muspell – Krainą Ognia i Niflheim – Krainą Lodu (z czasem stanie się ona kraina zmarłych). Z Kotła (wulkanu) Hvergelmir wypływało dwanaście rzek, które zalewały Ginnungagab, lód zaczął się topić, tworząc glinę. Gлина ożyła, tworząc z kolei Ymira – pradawnego olbrzyma. W celu zapewnienia olbrzymowi pożywienia powstała kolejna istota: Adhumala – Żywicielka. Adhumala żywiła się, liżąc słony szron, z którego wyłoniła się ludzka postać – Buri. Ymir ze swego żaru stworzył parę pierwszych olbrzymów, zaś Buri miał syna imieniem Bor, który spłodził dziecko z olbrzymką. Tym dzieckiem był Odyn. Odyn wraz z braćmi zabił Ymira, po czym dokonali kreacji świata z jego ciała. Następnie rozpoczęli tworzenie istot, które miały tenże świat zamieszkać. Pierwsze powstały Dverg⁶. Bogowie dali im świadomość i umieścili ich pod ziemią w krainie Nidavellir. Kolejnymi istotami, które się pojawiły, były elfy. Bogowie powołali do życia dwie rasy elfów – Elfy Jasne, Światła: Liosálfar, które zamieszkały w królestwie Alfheim, oraz Elfy Ciemne, Czarne (mroczne) Döckálfar⁷, które zamieszkały pod ziemią wraz z Dverg – karłami. Jako ostatni do życia zostali powołani ludzie, którzy otrzymali krainę Midgard. Po zakończeniu aktu kreacji bogowie zbudowali siedzibę dla siebie – Asgard⁸.

3. Rola i zadania elfów

Mitologia nordycka przedstawia elfy jako istoty ludzkiego wzrostu, urodą dorównujące bogom. Rola elfów jest trudna do ustalenia. Czarne Elfy zaczęto utożsamiać z dverg z krainy Nidavellir. W żadnych pisanych źródłach nie znajdziemy ani informacji na temat roli elfów, ani nic na temat ich natury⁹. Należy zauważyć, że w Eddzie elfy nie są wymienione z nazwy. Prof. Terry Gunnell uważa, że álfar są utożsamiani z Vanir¹⁰. Vanir – Vanirowie – są jedną z dynastii bogów nordyckich, zamieszkujących krainę Wanaheim. Zostali oni pokonani przez bogów z dynastii Aesir

Edda poetycka, ze staroislandzkiego przeł. i oprac. Apolonia Załuska-Strömberg, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1986. Pierwszy polski przekład Eddy pochodzi z 1807 r.: Edda czyli Księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców, przeł. Joachim Lelewel, Wyd. J. Zawadzki, Wilno 1807. Wszystkie pieśni Eddy są anonimowe, prawdopodobnie ich autorzy powtórzyli tylko zasłyszane opowieści. Eddę Starszą odnalazł ok. 1640 roku biskup Brynjolfur Sveinsson.

4 'Pierwszy' w znaczeniu „stojący na czele”.

5 Profesor Terry Gunnell zwraca uwagę, że Edda Starsza składa się z wielu podań, z których autor stworzył jedną wspólną wersję. Por. Terry Gunnell, *How Elvish were the Álfar*, w: *The Thirteenth Saga Conference*, Durham and York 2006, s. 321-328. s 322

6 W polskich opracowaniach bardzo często postacie te nazywane są karłami, co jest błędem. Dverg nie są to istoty ułomne, wręcz przeciwnie – niezwykle silne i utalentowane, podczas gdy karły to ludzie kalecy, niskiego wzrostu. Do XIII w. żadne źródła nie podają, aby dverg mieli być niżsi od ludzi. W kościele w Hylestad (Norwegia), obecnie w Muzeum starożytności w Oslo, znajduje się płaskorzeźba z XII wieku. Scena przedstawia jak Sigurðr (dverg) zabija Reginna (człowieka), gdzie dverg jest wzrostu człowieka. Dopiero od XIII w. dverg są przedstawiani jako mali i brzydki. Por. Rudolf Simek, *Zwerge* w: *Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart, 1984. oraz Andy Orchard, *Dwarves* in *Cassell Dictionary of Norse Myth and Legend*, Londyn 2002. W języku polskim Maria Skibniewska na określenie tych istot wprowadziła słowo „krasnolud” (tłumacząc prozę Tolkiena, który czerpał z mitologii nordyckiej) jako ekwiwalent angielskiego słowa „dwarves”. Angielski dwarf jest odpowiednikiem norweskiego dverg.

7 Taki podział wprowadził Snorri Sturluson. W Eddzie Starszej nie ma wzmianek o Döckálfar.

8 Por. Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994, t. 2, s. 173-174.

9 Terry Gunnell, *How Elvish were the Álfar*, *The Thirteenth Saga Conference*, Durham and York 2006, s.323.

10 Tamże, s. 328 oraz przypis nr 2.

– Aesirów. Po wojnie z Aesirami część z Vanirów zamieszkała na Asgardzie.

Vanirowie byli bóstwami związani z wegetacją i płodnością. Za utożsamianiem elfów z Vanirami może przemawiać fakt, że Freyr z dynastii Vanirów – bóstwo urodzaju, roślinności, pokoju, płodności, bogactwa i radości – był panem (władcą) krainy Alfheim („Krainy Elfów”)¹¹. Zaś prof. John McKinnell uważa, że słowo álfr użyte w stosunku do Völundra oznacza nie tyle boskość, co odmienność od innych bogów, czyli od Aesirów¹². Większość badaczy zajmujących się elfami uważa, że słowo álfr jest synonimem słowa Vanir¹³. Aesirowie z Odysem na czele to dynastia bogów wojowników, zaś Vanirowie to bóstwa przyrody. Wydaje się, że w języku polskim na określenie Vanirów bardziej adekwatnym słowem jest „bóstwo” niż „bóg”, bowiem stoją oni niżej w hierarchii od Aesirów. Przy takim założeniu można przyjąć hipotezę, że słowo álfr („elf”) oznacza mieszkańca Alfheim. Istotnym źródłem do zrozumienia nazwy krainy może być Völsunga saga¹⁴. Jest to o tyle istotne źródło do badań nad elfami, że znajdziemy tam wzmianki o Alfheim.

Według autora sagi Syygier był królem Götaland (Gotlandii), która leżała w pobliżu Alfheim. Można zatem przyjąć, że kraina ta znajdowała się w Północnej Szwecji. Profesor Terry Gunnell uważa, analizując nazwy geograficzne, topograficzne i miejscowości Północnej Szwecji, że jest ona tożsama z obszarem położonym na południowy wschód od Oslo i na północ od Goeteborga, między rzekami Gautelfr (Gotälven) i Raumelfr¹⁵. Jeżeli ta hipoteza jest słuszna, to można przyjąć, że elfy (álfar) są lokalnymi bogami z Północnej Szwecji – obszaru zamieszkałego przez autochtonicznych rolników (Megalithenvölker). Po połączeniu wierzeń ludów z północnej i południowej Skandynawii bogowie ci zostali wyparci przez panteon bóstw najeźdźców (Streitaxvölker, czyli mówiących po aryjsku zdobywców), którzy najpierw opanowali tereny dzisiejszej Norwegii. Lokalni bogowie nie zostali jednak całkowicie zapomniani, a jedynie uznani za stojących niżej od Aesirów. Stali się w ten sposób bóstwami opiekuńczymi zarówno dla autochtonów, jak i dla najeźdźców¹⁶.

4. Álfar i Aelf

Elfy (álfar) w mitologii skandynawskiej zawsze są istotami pięknymi¹⁷. W mitologii Wysp Brytyjskich są określane wręcz jako istoty niebezpiecznie piękne, kusicielskie¹⁸. W Saga Hrolf Kraka¹⁹ oraz w Thidreksaga²⁰ znajdziemy informacje o spotkaniach ludzi z elfami. Ludzie, którzy spotykają elfki uważają je za najpiękniejsze kobiety, jakie kiedykolwiek widzieli. Co więcej, ze związków ludzi i elfów jest możliwe potomstwo. Skuld, duńska księżniczka – według Saga Hrolf Kraka – była półelfem, podobnie jak Högni (Hagen). Widać więc, że jest możliwe krzyżowanie się

11 Jón Hnefill Aðalsteinsson, *Giants and Elves in Mythology and Folktales, in A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík 1988, s. 129-141.

12 John McKinnell, *The Context of Völundarkviða, Saga-Book*, XXIII, 1990, s. 1-27

13 Por. Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, – edited by Einar Haugen – introduction by C. Scott Littleton and Udo Strutynski – 1st paperback edition – Berkeley, CA: University of California Press, 1959, 1973, 1977, s. 26-48. Podobnie uważa prof. Terry Gunnell, op. cit. Por. Stefan Arvidsson, *Aryan Idols. The Indo-European Mythology as Science and Ideology*, University of Chicago Press, 2006.

14 Jest to poemat Saga rodu Wölsungów, spisany w XIII w. w języku islandzkim. Nie ma polskiego przekładu.

15 Terry Gunnell, op. cit. s.325. Na tym terenie odkryto także wiele znalezisk z epoki brązu, przede wszystkim rzeźby bóstw płodności oraz tzw. älvkvam – elfie doły.

16 Mircea Eliade, op. cit., s. 174.

17 Słowo álfar oznacza elfy w ogóle, ale jeżeli pojawia się ono bez żadnego dodatkowego określenia, to jest synonimem Liosálfar (Elfów Jasnych), zaś Döckálfar (Elfy Czarne) nigdy nie są określane jako álfar.

18 Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s 56- 106.

19 *Saga Hrolf Kraka*, jest to zapis podań z VI w, spisany pomiędzy XIII a XV w. Do dzisiaj przetrwała kopia z XVII w. Por. Peter Tunstall, *The Saga of Hrolf Kraki and his Champions*, 2003 oraz Gwyn Jones, *King Hrolf and his champions included in Eirik the Red: And Other Icelandic Sagas*, Oxford University Press 1961.

20 Thidreksaga została spisana w XIII w., znana jest także pod nazwą Vilkinasaga. Por. Edward R. Haymes, *Saga Thidrek of Bern*, New York 1988.

ludzi z elfami. Można zauważyć, że elfy są podobne do ludzi (zarówno, jeżeli chodzi o wygląd, jak i o naturę), ale przewyższają ich urodą i mają zdolności magiczne. Profesor T. Gunnell twierdzi, że istnieje różnica pomiędzy znaczeniem słów *dis* („bogini”) a *álfr*²¹.

Freja jest określana jako *Vanadis*. Bardzo możliwe, że słowo *dis* jest używane na określenie konkretnego bóstwa, zaś *álfr* to określenie grupy bóstw²². Profesor Alaric Timothy P. Hall uważa, że słowo *álfr* jest używane, aby uniknąć bezpośredniego nazywania bóstwa²³. Analizuje on w swojej pracy mity anglosaskie związane z elfami (*aelf*). Angielskie słowo *aelf* pochodzi od staronordyckiego *álfr* i jest związane z przejściem części wierzeń od ludów skandynawskich. Angielskie *aelf* należy utożsamiać z istotą magiczną, niebezpiecznie piękną, ale jednocześnie obcą etnicznie²⁴. Słowo *aelf* oznacza istoty o cechach podobnych do *álfr*, ale z całą pewnością nie te same. *Aelf* zamieszkują wyspy brytyjskie (poza Irlandią), zaś *álfr* pochodzą z terenów północnej Szwecji.

Wierzenia nordyckie pojawiają się na wyspach wraz z najazdami germańskimi. Pomiedzy rokiem 450 a 550 Anglowie, Jutowie i Sasi skolonizowali kraj nizin, w IX w. Duńczycy zajęli północną część kraju, zaś Norwegowie podążali ku Szkocji i Irlandii (a także Wyspom Owczym, Szetlandom, Orkadom i Hebrydom)²⁵. Zapewne słowa *aelf* używano na określenie bóstw z północy wyspy – do 800 roku tylko współczesna Walia, Szkocja i Zachodnia Kornwalia pozostawały w posiadaniu Celtów, zaś Brytowie byli już schryścianizowani. Problem polega na tym, że choć samo słowo *aelf* pojawia się w źródłach w języku staroangielskim, to nie zawierają one żadnego opisu tych istot²⁶. Pojawienie się owych postaci należy łączyć z kręgiem wierzeń anglo-saskim. Samo staroangielskie słowo *aelf* pojawia się już w dziełach *Carmen de virginitate*, *Carmen rhythmicum*, *Carmina ecclesiastica* i *Enigmata*, których autorem był Aldhelm, opat benedyktyński z Malmesbury Abbey, żyjący na przełomie wieku VII i VIII. Wyraz *aelf* jest tutaj użyty do opisu nimf i bogiń²⁷. Niestety, przekaz o elfach jest już schryścianizowany.

Warto zauważyć, że wyraz *aelf* jest rodzaju męskiego. Wydaje się więc, że elfy w Anglii są tylko mężczyznami albo że *aelf* jest męskim określeniem całego rodzaju istot (tak jak np. *man* jest rodzaju męskiego, ale oznacza ogół osób). Za ostatnim sposobem rozumienia tego słowa przemawia fakt, że Aldhelm używa go na określenie nimf (łac. *nymphae*), które są rodzaju żeńskiego. Słowo to w języku angielskim ewoluowało, zmieniając swoje znaczenie na przestrzeni wieków²⁸. Nimfy, podobnie jak nordyckie *álfr*, były utożsamiane z bóstwami niższego rzędu²⁹. Aldhelm, wychowany w kręgu kultury łacińskiej, miejscowe bóstwa niższego rzędu utożsamiał z *nymphae* z mitologii rzymskiej, dlatego słów *aelf* i *nymphae* używał zamiennie³⁰.

Cechą wspólną wszystkich średniowiecznych wierzeń związanych z elfami jest przekonanie, że zajmują się one magią. To również może tłumaczyć, dlaczego Vanirowie są utożsamiani z *álfr*. Vanirowie zajmowali się magią. Freyja była pierwotnie kapłanką Vanirów. Ona pierwsza nauczyła Aesirów wróżebnej techniki *seidhr*, miała też moc porozumiewania się z zaświatami i mogła przybrać postać ptaka³¹. Słowo *seidhr* oznacza tyle, co „wiązanie”³², w języku polskim – tyle, co

21 Terry Gunnell, op. cit. s.

22 Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s. 36 i 45.

23 Ibidem.

24 Ibidem.

25 Tadeusz Manteuffel, *Średniowiecze*, Warszawa 1999, s. 107-113.

26 Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s. 3

27 Ibidem, s. 3, oraz 81-87 i 103- 108.

28 Ibidem, s. 84-87.

29 Nimfy dzieliły się na różne grupy w zależności od miejsca zamieszkania: nimfy wodne nazywano najadami, leśne – driadami, drzewne – hamadriadami, górskie – oreadami, a łąkowe- lejmoniadami.

30 Por. Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s. 82-83.

31 Mircea Eliade, op. cit., s 177.

32 J. de Vries: *Altgermasche Religionsgeschichte*, t. 1, Berlin 1957, s. 333.

„uwodzić”³³. Być może z seidhr należy wiązać źródło podań, że elfy są „uwodzicielsko” piękne. Seidhr zajmowały się przede wszystkim kobiety (magia seidhr łączy się z kultem Freyji). Wieszczyki praktykujące seidhr zwane były volva. Opisy zajęć volva pochodzą z XIII w., z Sagi Eryka Rudego³⁴.

Według Snorriego Sturlusona, pochodząca z Północy żona norweskiego króla Eryka Krwawy Topór (z X w.), Gunhilda, znała się na magii. Gunhilda była tak piękna, że nigdy nie widziano piękniejszej kobiety. Mężczyźni uprawiający seidhr byli surowo karani. Ojciec Eryka, Harald Pięknowłosa, spalił swojego syna, aby ukarać go za uprawianie seidhr. Brak jasnego określenia, kim są elfy, bierze się stąd, że Edda poetycka łączy w sobie mity różnych ludów skandynawskich. I tak, jedna z pieśni Eddy poetyckiej – Skírnismál – najprawdopodobniej pochodzi z obszaru, gdzie Odyn nie był uważany za najważniejszego boga³⁵.

Edda prozaiczna (młodsza)³⁶ właściwie nie może być traktowana jako źródło wiedzy o elfach, ponieważ autor, Snorri Sturluson, „schrystianizował” mity skandynawskie. Elfy w jego dziele są podobne do aniołów, łącznie z podziałem na anioły wierne Bogu i anioły upadłe (diabły). Z tymi pierwszymi utożsamia on Liosálfar (Elfy Jasne) a z drugimi Döckálfar (Elfy czarne). Döckálfar opisuje jako odrażające, podczas gdy w żadnych wcześniejszych podaniach nie ma mowy o odrażających Czarnych Elfach³⁷. Snorri Sturluson jako historyk uważa, że bogowie nordyccy to zmarli wodzowie plemion (Heimskringla). Przedstawia on także dynastię panującą w Alfheim – ostatnim królem tej krainy miał być Gandalf.

Można znaleźć pewne wspólne cechy elfów i w Skandynawii, i na Wyspach Brytyjskich. Są one piękne, zajmują się magią, są obce etnicznie ludom nordyckim.

Álfar jest to termin, który określa nie konkretne istoty, ale istoty „inne”: potężne, piękne, mogące szkodzić ludziom poprzez magię, ale zdolne również pomagać. Nie są one związane z jednym systemem wierzeń, ale wynikiem połączenia wielu systemów wierzeń. Proces odnoszenia terminu Álfar do różnych istot nie zakończy się we wczesnym średniowieczu, ale będzie trwał właściwie do XX w. W Islandii Álfar są określane jako álfafólk, i będą niekiedy, jak się wydaje błędnie, utożsamiane z huldufólk³⁸. Pod koniec XIII w., utożsamiane na terenie Niemiec z duchami wywołującymi koszmar, istoty te w języku staro-wysoko-niemieckim nazywano Alb, zaś koszmar – niem. Albraum – znaczy dosłownie „elfi sen”.

Z kolei angielskie aelf zaczęło znaczyć tyle, co „szatan”, stając się właściwie synonimem tego słowa. W łacińskim tekście pochodzącym z Anglii czytamy: adiuro te satanae diabulus aelfae . diabulus aelfae . per d e um uiuum ac uerum · et per trementem diem iudicii ut refugiatur na d eu m uiuum AC uerum i na trementem Diem iudicii ut refugiatur ab homine illo...³⁹. Pojawia się także

33 K. Wójcik, *Czas legendy. Podanie o Wandzie i jego przemiany w historiografii i literaturze do XIX w.*, w: *Mediewistyka.net*.

34 Eiríks Saga Rauða. Spisana została w XIII wieku przez anonimowego autora, a do naszych czasów przetrwała w 2 manuskryptach pochodzących z XIV oraz XV wieku. Wydarzenia opisane w sadze dotyczą wieku X i XI. Eryk Rudy znany jest także jako Eryk Thorwaldsson. Nie wydano polskiego tłumaczenia. Tekst sagi w języku angielskim można znaleźć w: Jones Gwyn, *The Norse Atlantic saga, being the Norse voyages of discovery and settlement to Iceland, Greenland, America*, Oxford University Press, 1964, s. 163-187. W tej pracy znajdują się także pozostałe sagi należące do grupy sag opisujących skandynawską kolonizację wysp Północnego Atlantyku. Ostatnie wznowienie tej pozycji pochodzi z 1986 r.

35 Terry Gunnell, op. cit., s. 324.

36 Zwana także, Eddą Snorriego, od imienia autora – Snorri Sturlusona, islandzkiego poety i historyka żyjącego w latach 1179- 1241. Nowa Edda, czyli Edda Młodsza Prozaiczna, tłum. J. Lelewel, Wydawnictwo Armoryka 2006.

37 Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s. 33. Terry Gunnell, op. cit., s. 324.

38 Huldufólk, w przeciwieństwie do Álfar, są małymi duszkami. Jon Árnason uważa, że terminy Huldufólk i Álfar są synonimami. Por. Katrin Sontag, *Parallel worlds: fieldwork with elves, Icelanders and academics*, University of Iceland 2007. Taką koncepcję zdecydowanie odrzuca Terry Gunnell, op. cit., który uważa, że połączenie tych terminów ma związek z mieszaniem się wierzeń autochtonów i Wikingów.

39 Alaric Timothy Peter Hall, op. cit., s. 79-80. Zjawisko to autor tłumaczy tym, że w języku staroangielskim nie ma

żeńską formą Aelfe, oznaczającą kobietę zajmującą się czarami, wróżbitkę. Zaś przymiotnik *aelfisc* jest związany z urojeniami⁴⁰, podobnie jak w niemieckim: *Albtraum* – „koszmar”.

Za całkowicie błędne należy uznać utożsamianie irlandzkich *Sídhe* z nordyckimi *Álfar*⁴¹. *Álfar* należy odnosić tylko do kręgu wierzeń nordyckich, zaś *Sídhe* są elementem mitologii celtyckiej, nie zaś nordyckiej.

Równie błędne jest utożsamianie elfów z francuskimi *fairy* (faery). Za sprawą Williama Szekspira⁴² aelf zaczęto utożsamiać z *fairy*: małymi skrzydlatymi duszkami o szpiczastych uszach. Tymczasem *fairy* nie mają nic wspólnego z *Álfar*, i podobnie jak *Sídhe*, są elementem folkloru celtyckiego, a nie nordyckiego.

5. Podsumowanie

Można zauważyć, że elfy w mitologii nordyckiej tożsame są z bóstwami autochtonicznych mieszkańców Skandynawii. Nazwa „elfy” to termin wieloznaczny, określa zarówno bóstwa, jak i całą gamę istot magicznych. Cechą wspólną wszystkich elfów jest ich uroda i zdolności magiczne. Ich siedziba – *Alfheim* – znajdowała się w Północnej Szwecji, na południowy wschód od Oslo i na północ od Goeteborga, między rzekami *Gautelfr* (*Gotälven*) i *Raumelfr*⁴³. Istoty te są ważnym elementem trypartycji nordyckiej. Należą do trzeciej grupy bóstw, które patronują wszelkiej pomyślności w sensie alimentacyjno-gospodarczym⁴⁴.

Od XIII w., wraz z chrystianizacją, nazwa „elf” zaczyna odgrywać rolę negatywną. Słowo to od XVI w. będzie, błędnie, odnoszone – głównie przez pisarzy – także do duchów celtyckich. Postacie z mitologii nordyckiej określane jako *álfar* mają niewiele wspólnego z istotami nazywanymi elfami u schyłku średniowiecza i w czasach późniejszych. Słowo „elf” stało się synonimem wielu istot z różnych podań w różnych językach, jednakże różnią się one zarówno pod względem wyglądu, jak i charakteru oraz spełnianej roli od istot nazywanych *álfar*, które zamieszkiwały w *Alfheim*.

Tematykę badań nad istotami fantastycznymi w mitologii nordyckiej przedstawiono na XIII Międzynarodowej Konferencji Saga, zorganizowanej przez Durham University / University of York, The Viking Society for Northern Research, The British Academy, która odbyła się w Moskwie w roku 2006⁴⁵.

słowa na określenie diabła: *Satanae* pochodzi z języka hebrajskiego, zaś *diabulus* z greckiego.

40 Ibidem, s. 78.

41 James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press 2004, s. 366. Por. także: James MacKillop: *Myths and Legends of the Celts*. Penguin Books, 2006. *Sídhe* to *Tuatha Dé Danann* („lud bogini Danu”). Zostali oni pokonani przez Milezjan i schronili się w ziemi (pod ziemią) *Sídhe*, stąd ich nazwa.

42 Elfy jako *fairy* występują w komedii W. Szekspira *Sen nocy letniej*, powstałej ok. 1595 r.

43 Por. przypis 15.

44 Georges Dumézil zauważa, że na czele różnych panteonów stoi z reguły trójka najważniejszych bogów. Pierwszy przedstawia się jako zwierzchnik pozostałych boskich postaci, wielki dowódca wojskowy i opiekun ładu społecznego, drugi to zawsze heros – wojownik, zaś trzeci patronuje urodzajowi: wszelkiej pomyślności w sensie alimentacyjno-gospodarczym. Ten podział nazywa „trypartycją”, czyli trójpodziałem, i stanowi również zasadę ładu ideowego. Por. Georges Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Oficyna Naukowa 2006

45 Materiały z konferencji są dostępne w: *Sagas and the British Isles. Preprint papers of the 13th International Saga Conference*, Durham & York 6-12 August 2006, John McKinnell et al. eds.

Bibliografia:

- Edda poetycka, ze staroislandzkiego przeł. i oprac. Apolonia Załuska-Strömberg, wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Kraków 1986.
- Edda, czyli Księga religii dawnych Skandynawii mieszkańców, przeł. Joachim Lelewel, wyd. J. Zawadzki, Wilno 1807.
- Nowa Edda, czyli Edda Młodsza Prozaiczna, tłum. J. Lelewel, Wydawnictwo Armoryka, 2006.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson, Giants and Elves in Mythology and Folktales, in *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík 1988.
- Stefan Arvidsson, *Aryan Idols. The Indo-European Mythology as Science and Ideology*, University of Chicago Press, 2006.
- Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, – edited by Einar Haugen – introduction by C. Scott Littleton and Udo Strutynski – 1st paperback edition – Berkeley, CA: University of California Press 1977.
- Georges Dumézil, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, Oficyna Naukowa 2006.
- Mircea Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, tłum. Stanisław Tokarski, Warszawa 1994.
- Terry Gunnell, *How Elvish were the Álfar*, w: *The Thirteenth Saga Conference*, Durham and York 2006.
- Jones Gwyn, *The Norse Atlantic saga, being the Norse voyages of discovery and settlement to Iceland, Greenland, America*, Oxford University Press 1964.
- Alaric Timothy Peter Hall, *The Meanings of Elf and Elves in Medieval England*, University Glasgow 2004.
- Edward R. Haymes, *Saga Thidrek of Bern*, New York 1988.
- King Hrolf and his champions, included in *Eirik the Red: And Other Icelandic Sagas*. tłum. Gwyn Jones, Oxford World's Classics, Oxford University Press 1961.
- James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford University Press 2004.
- James MacKillop: *Myths and Legends of the Celts*. Penguin Books, 2006.
- Tadeusz Manteuffel, *Średniowiecze*, Warszawa 1999.
- John McKinnell, *The Context of Völundarkviða*, Saga-Book, XXIII, 1990.
- Andy Orchard, *Dwarves' in Cassell Dictionary of Norse Myth and Legend*, Londyn 2002.
- R.I. Page, *Norse Myths*, British Museum Press 1993.
- Rudolf Simek, *Zwerge w :Lexikon der germanischen Mythologie*, Stuttgart 1984.
- Leszek Paweł Ślupecki, *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, wyd. NOMOS, Kraków 2003.
- Katrin Sontag, *Parallel worlds: fieldwork with elves, Icelanders and academics*, University of Iceland 2007.

Jaan Puhvel, Comparative Mythology. Baltimore The Johns Hopkins University 1987.

Peter Tunstall, The Saga of Hrolf Kraki and his Champions, Oxford University Press 2003.

Krzysztof Wójcik, Czas legendy. Podanie o Wandzie i jego przemiany w historiografii i literaturze do XIX w, w: Mediewistyka.net. (<http://www.mediewistyka.net/content/view/155/41/>)

J. de Vries, Altgämasche Religiargeschichte, t.1, Berlin 1957.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Maja Koza-Granosz

Analiza pojęcia sacrum w sytuacji współczesnej sekularyzacji

Abstrakt

Niniejszy artykuł przedstawia etymologię terminu „sacrum” i próbuje rozważyć możliwości rozumienia tego pojęcia na przestrzeni współczesnych zlaicyzowanych społeczeństw. Główny przedmiot artykułu stanowią koncepcje sacrum stworzone przez Thomasa Luckmanna i Petera Ludwiga Bergera wywodzące się z nurtu socjologicznego zapoczątkowanego przez Durkheima, Webera i Malinowskiego. Opierając się na definicjach Bergera i Luckmanna twierdzić można, że pojęcie sacrum nieodzownie związane jest z ludzkim definiowaniem świata, tworzeniem światopoglądu, sacrum nie musi jednak oznaczać sfery związanej z Bogiem, lecz każdy rytuał, który zawieszając codzienną rzeczywistość skupia wokół siebie wspólnotę wyznawców.

Abstract

Hereby article presents etymology of the word “sacrum” and attempts to consider possibility of interpretation of the foregoing notion in the sphere of modern laicized society. Main object of this article are the created by Thomas Luckmann and Peter Ludwig Berger concepts of sacrum, which origin from sociological stream initiated by Durkheim, Weber and Malinowski. While resting upon Berger’s and Luckmann’s definitions, one could claim that the notion of sacrum is inseparably bounded to human formulating of the world-view and creating the philosophy of life, however there is no need to limit sacrum to a God-related sphere exclusively; it can be considered as each ritual, which gathers community of believers by temporarily drawing the daily reality aside.

Termin sacrum wywodzi się z łacińskich terminów *sacer* : *sanctus*. Łacińskie pojęcie *sacer* doskonale uwidacznia podział świata na sfery sacrum i profanum – obszary pozostające względem siebie w stosunku absolutnej heterogeniczności. Profanum nastawione jest na życie codzienne, sacrum natomiast rozumie się jako coś nadzwyczajnego, co tę codzienność przerasta. To, co jest *sacer*, nie ma nic wspólnego z ludzkim światem. W pojęciu *sacer* odkrywamy ponadto dwuznaczny charakter sacrum: *sacer* oznaczać może zarówno święte, jak wyklęte. Przy czym dodać należy, że *sacer* stanowi jakoś absolutną, nie znoszącą stopniowania.

Sanctus, w odróżnieniu od *sacer*, nie jest stanem naturalnym. *Sanctus* jest to, co z woli człowieka zostało otoczone ochroną jako wartościowe. *Sanctus* jest bronione przez pewne sankcje, pozostając jednocześnie czymś względnym.

Jeśli (...) pokusimy się o zdefiniowanie tego, co wyróżnia sacer od sanctus możemy rzec, iż jest to różnica pomiędzy święty implicite: sacer i święty expilcite: sanctus. Tym samym sacer

*posiada istotną wartość tajemnicy. Sanctus zaś jest rezultatem zakazu, za który odpowiedzialni są ludzie, przepisu, który wspomaga prawo*¹.

Ta pierwotna różnica znaczeniowa z czasem się zaciera, tworząc wspólne pojęcie sacrum. *Sacer* zyskuje sankcje, *sanctus* natomiast zostaje ten, kto otrzyma jakąś wyższą jakość, a jego moc uczyni go pośrednikiem między człowiekiem a bóstwem. Pojęcie sacrum łączy w sobie zatem terminy *sacer* - jako czegoś jakościowo innego oraz *sanctus* – wiążącego się z tworzeniem pewnych norm².

Dwoistość w naturze samego pojęcia sacrum prowadzi do powstania dwu zasadniczych nurtów w jego definiowaniu: fenomenologicznego, kładącego nacisk na ontologiczną inność oraz socjologicznego, nastawionego na jego funkcje integrujące i normotwórcze.

Zasadniczy przedmiot niniejszego artykułu stanowią będą socjologiczne definicje religii stworzone przez Petera Ludwiga Bergera i Thomasa Luckmanna, wywodzące się z koncepcji Emila Durkheima, Bronisława Malinowskiego oraz Maxa Webera.

Koncepcja religii Durkheima opiera się na podziale świata na sfery sakralną i profaniczną, odzwierciedlającym zasadniczą dychotomię tego, co społeczne i jednostkowe. Według Durkheima:

*religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną (...) religia musi mieć charakter rzeczy w najwyższym stopniu zbiorowej*³.

W definicji tej rzecz święta oznacza coś najbardziej wartościowego, nieredukowalnego, a religia stanowi system wierzeń i rytuałów mający zobrazować i uzasadnić istnienie określonej struktury społecznej.

*Wyobrażenia religijne są wyobrażeniami zbiorowymi wyrażającymi rzeczywistości zbiorowe, a obrzędy to także rodzaj działań, który poczyną się jedynie w łonie zgrupowania ludzi i który ma służyć wzbudzeniu, utrzymaniu lub odnowieniu pewnych stanów umysłowych owej grupy*⁴.

Religie odpowiadają określonym potrzebom społecznym, a ich podstawową funkcją jest wzmacnianie więzi jednostki ze społeczeństwem.

Malinowski rozważa religię pod kątem jej funkcjonalności, uznając ją za stabilizator tradycji i jedności grupowej oraz źródło moralnej kontroli. Według Malinowskiego religia jest czymś, co wykracza poza empiryczne doświadczenie człowieka, jest wartością samą w sobie, ogromną kulturową siłą stanowiącą odpowiedź w kryzysowych momentach ludzkiego życia.

*Religia zapewnia zwycięstwo tradycji i kultury nad czysto negatywną reakcją zagrożonych instynktów*⁵.

Według Malinowskiego na każdą religię składają się jej trzy podstawowe aspekty: dogmatyczny, rytualny i etyczny. W systemie dogmatycznym człowiek potwierdza istnienie jakiejś wyższej rzeczywistości, zaś w rytuale oddaje tej rzeczywistości cześć i nawiązuje z nią kontakt. Obrzędy kultowe mają zawsze charakter zbiorowy,

zawsze wymagają one wysiłku, dyscypliny i podporządkowania się jednostki dobru społeczności (...) [a] (...) członkowie grupy wyznawców mają naturalne zobowiązania wobec siebie

1 Benveniste 1969, s. 191.

2 O pochodzeniu pojęcia sacrum patrz: tamże, s. 187-192.

3 Durkheim 1990, s. 41-42.

4 Durkheim 1990, s. 9.

5 Malinowski 1990, s. 407.

nawzajem⁶.

To w rytuale, jak twierdzi Malinowski, kształtują się zwyczaje społeczne i nawyki myślowe posiadające wartość dla danej grupy.

Centralnym punktem zainteresowania socjologii religii Maxa Webera jest wzajemny stosunek między typem religijności a strukturą społeczną i gospodarką. Według Webera religia stanowi najistotniejszy czynnik w procesie kształtowania się etosu grupy, jednakże instytucjonalizacja i biurokratyzacja – związane z rozwojem tejże religii – doprowadziły do jej zrationalizowania. Racjonalizacja religii przyczyniła się z kolei do powstania współczesnych społeczeństw przemysłowych, w których rangę nadrzędnej idei zyskał sam racjonalizm. Jak twierdzi Weber, wiążący się z rozwojem systemów religijnych proces racjonalizacji powoduje – paradoksalnie – spychanie religii w sferę irracjonalności, a tradycję i moralność pozbawia ich uprzedniej bezdyskusyjności.

Wedle Webera religia odgrywała w dziejach ludzkości zasadniczą rolę. Ale jej rozwój prowadzi do jej samopodważenia. Im bardziej się rozwija i ewoluuje, tym bardziej zwiększa się napięcie pomiędzy nią a światem i innymi sferami wartości (...) Ostatecznie religijna racjonalność zostaje pokonana przez racjonalność naukową, która z niej samej się wylania⁷.

W swoich koncepcjach religii stworzonych na gruncie socjologii wiedzy Peter Ludwig Berger i Thomas Luckmann, czerpiąc inspiracje z wcześniejszych teorii, opierają się na wspólnym założeniu, że w społeczeństwach „prostych”, czyli takich, które nie uległy procesowi instytucjonalizacji, wszyscy członkowie społeczeństwa na równi uczestniczą w wiedzy zawierającej w sobie typizację wszelkich dziedzin życia. Nie można tam mówić o jakimkolwiek rozdzieleniu sacrum od profanum. Stanowią one jedność, z której czerpana jest wiedza obiektywna i pewna. Dopiero instytucjonalizacja i wiążąca się z nią specjalizacja, czyli zróżnicowanie i wyodrębnienie ról społecznych we współczesnym świecie, prowadzą do rozdzielenia tych dwóch porządków. Zarys swojej koncepcji Berger i Luckmann przedstawili we wspólnej pracy:

„Społeczne tworzenie rzeczywistości”. Dowodzą w niej, iż wiedza tworzy rzeczywistość i uprawomocnia ją, a granice wiedzy stanowią jednocześnie granice rzeczywistości⁸.

Podstawę wiedzy, według Bergera i Luckmanna, stanowi życie codzienne, którego rzeczywistość skupiona jest na „tu i teraz” ludzkiej egzystencji. Rzeczywistość życia codziennego przedstawia się jako intersubiektywna i pewna.

W porównaniu do rzeczywistości życia codziennego inne jawią się jako ograniczone obszary znaczeń, enklawy w obrębie rzeczywistości podstawowej, wyróżniające się zawężonymi znaczeniami i sposobami doświadczenia⁹.

Życie codzienne, jak przekonują, opiera się przede wszystkim na komunikacji językowej, która dostarcza gotowych sposobów obiektywizacji indywidualnego doświadczenia. Język posiada bowiem zdolność przekraczania owego „tu i teraz”, dzięki czemu integruje różne sfery życia, a także daje możliwość przekładania innych rodzajów rzeczywistości na rzeczywistość codzienną. Wszystkie ludzkie działania, jak twierdzą Berger i Luckmann, mają skłonność do przechodzenia w nawyk. Działania nawykowe posiadają natomiast dla człowieka charakter znaczący, dzięki czemu zostają włączone w ogólny zasób jego wiedzy. Przypisując znaczenia swoim czynom, człowiek nie jest zmuszany w każdej sytuacji definiować na nowo poszczególnych kroków swego działania. Intersubiektywne typizacje możliwe są, jeśli powstanie możliwość powtarzalnej obiektywizacji wspólnych doświadczeń, tzn. gdy powstanie jakiś powszechnie dostępny system

6 Malinowski 1990, s. 470.

7 Krasnodębski, s. 67.

8 Zob. Berger, Luckmann 1983, s. 8.

9 Berger, Luckmann 1983, s. 57.

znaków. Obiektywizacja doświadczenia umożliwia następnie włączenie go do tradycji teoretycznej, czyli zasobu powszechnie ważnych prawd o rzeczywistości.

Gdy działający dokonują wzajemnych typizacji działań nawykowych, pojawia się instytucjonalizacja. Wszelkie instytucje służą społecznej kontroli, a świat instytucjonalny pojmowany jest jako rzeczywistość obiektywna.

Rozwijający się porządek instytucjonalny wytwarza konstrukcje uprawomocnień rozciągającą się nad nim osłoną interpretacji, zarówno poznawczych, jak i normatywnych¹⁰.

Wraz z instytucjonalizacją, w przekonaniu Bergera i Luckmanna, pojawiają się role społeczne.

Role pojawiają się wraz z procesem tworzenia wspólnego zasobu wiedzy, zawierającego wzajemne typizacje postępowania¹¹. A zasób wiedzy społeczeństwa jest uporządkowany według tego, co jest ważne powszechnie oraz ważne tylko dla określonych ról¹².

Teoria ta wyjaśnia porządek instytucjonalny w całości przez uprawomocnienie *przypisujące jego zobiektywizowanym znaczeniom wartość poznawczą¹³.*

Najwyższy poziom uprawomocnień stanowią „uniwersa symboliczne”, czyli zespoły tradycji, będące podłożem dla wszelkich zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych znaczeń. Uniwersa symboliczne są według słów Bergera i Luckmanna:

kompleksami tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość (...) procesy symboliczne są procesami znaczeń, które odnoszą się do innych rzeczywistości niż rzeczywistość doświadczenia codziennego¹⁴.

Przy czym istotne jest, że uniwersum symboliczne samo uprawomocnia się, dopóki nie staje się problemem, tzn. dopóki przyjmowane jest jako oczywiste. Silnym zagrożeniem dla uniwersum symbolicznego jest zaistnienie alternatywnego uniwersum.

Pojawienie się alternatywnego uniwersum stanowi zagrożenie, ponieważ samo jego istnienie wykazuje empirycznie, że nasze uniwersum nie jest jedynym możliwym¹⁵.

Do tego momentu poglądy obu autorów pozostają zgodne, jednak na bazie wspólnie zbudowanej teorii każdy z nich ostatecznie tworzy nieco odmienną definicję uniwersów symbolicznych, a co za tym idzie – odmienną definicję sacrum.

Jak twierdzi Luckmann, pełna instytucjonalizacja religii, jaka pojawiła się w judeochrześcijańskiej tradycji Zachodu, oraz podział pracy i związana z nim społeczna stratyfikacja doprowadziły do nierówności w dystrybucji wyobrażeń religijnych, co oznaczało, iż odtąd *pewne rodzaje wiedzy będą dostępne tylko społecznie desygnowanym ekspertom¹⁶*. W sytuacji wzrastającej specjalizacji ról religijnych jedynie nieliczni religijni eksperci są w pełni dopuszczeni do „świętej wiedzy”, natomiast *ludzie świeccy uczestniczą coraz mniej bezpośrednio w świętym kosmosie¹⁷*. Poszczególne sfery rzeczywistości rozdzielają się. Rzeczywistość religijna staje się niejako jednym z wielu elementów życia codziennego, w którym zawiera się odtąd zarówno sfera sakralna, jak i profaniczna. Profanum tworzą działania codzienności nastawione na „tu i teraz”, natomiast sacrum – doświadczenia w pewnej mierze wykraczające poza owo „tu i teraz”,

10 Berger, Luckmann 1983, s. 107.

11 Berger, Luckmann 1983, s. 124.

12 Berger, Luckmann 1983, s. 128.

13 Berger, Luckmann 1983, s. 152.

14 Berger, Luckmann 1983, s. 155.

15 Berger, Luckmann 1983, s. 172-173.

16 Luckmann 1996, s. 101.

17 Luckmann 1996, s. 102.

integrujące różne obszary egzystencji i sprowadzające je do podstawowej rzeczywistości życia codziennego.

Rzeczywistość świata życia codziennego jest konkretna, bezproblemowa i, jak to można powiedzieć, świecka. Warstwy ważności, do których ostatecznie odwołuje się życie codzienne, nie są ani konkretne ani bezproblemowe¹⁸.

Sfera sacrum nadaje zatem ostateczne znaczenie zrutyinizowanym działaniom życia codziennego.

Według Luckmanna tworzenie instytucji religijnych, determinujących zachowania i mentalność jednostek, miało zapewnić trwałość i stabilność istniejącego porządku społecznego. Okazało się jednak, że oficjalny model religii, tworzony przez instytucje kościelne, często nie odpowiadał obiektywnym warunkom społecznym.

Oficjalny model religii zmienia się w wolniejszym tempie niż obiektywne warunki społeczne, które współdeterminują dominujące, indywidualne systemy znaczeń ostatecznych¹⁹.

Religia w procesie instytucjonalizacji zmarginalizowała się. Tę

degradację tradycyjnej religii kościelnej można widzieć jako konsekwencję kurczącej się odpowiedniości wartości zinstytucjonalizowanych, w religii kościelnej, dla integracji i legitymizacji życia codziennego w nowoczesnym społeczeństwie²⁰.

Stąd twierdzenia tradycyjnego modelu religijnego często uznaje się za retoryczne i nie mające potwierdzenia w codziennym życiu.

Definicja Luckmanna proponuje bardzo szerokie rozumienie religijności. Religią miałyby być każdy system służący integracji i legitymizacji porządku społecznego. Religijne jest to, co transcenduje biologiczną naturę człowieka. Religia jest zatem czymś, co stanowi o byciu człowiekiem, istotą, która w pewnej mierze tworzy samą siebie.

Organizm ludzki rozpatrywany w ściśle biologicznej perspektywie, byłby jak gdyby spowity w natychmiastowość aktualnych doświadczeń. Mógłby czerpać wiedzę z przeszłych doświadczeń, ale doświadczenie nie mogłoby być osadzone w schematach interpretacyjnych²¹.

Wykraczanie poza bezpośrednie doświadczenia jest swoistą cechą gatunku ludzkiego, dzięki której możliwe jest konstruowanie schematów znaczeniowych oraz internalizacja określonych uniwersów znaczeniowych.

Elementarną społeczną funkcją religii jest, jak twierdzi Luckmann, tworzenie światopoglądu, czyli wszechogarniającego systemu znaczeniowego mającego obligatoryjny charakter. Światopogląd *określa orientację jednostki w świecie i wywiera wpływ na jej postępowanie²²*. Nadrzędną warstwę znaczeniową światopoglądu stanowi „święty kosmos” – pojęcie odnoszące się do sfery rzeczywistości wyraźnie wykraczającej poza doczesność²³.

Gdy religijna wiedza zaczyna być praktycznie niedostępna dla nikogo poza religijnymi ekspertami, społeczeństwo sekularyzuje się. Sekularyzacja u Luckmanna nie oznacza przy tym zaniku religii, lecz raczej jej przekształcenie. Nowa społeczna forma religii staje się „niewidoczna” za sprawą utraty znaczenia przez zinstytucjonalizowane religie związane z publicznymi rytuałami i powszechnie uznawanymi dogmatami. Religia zawiera się w tym, co subiektywne i, przejmując prywatne tematy, odrzuca tradycyjną formę religijnej organizacji. *Tematy religijne (...) opierają się*

18 Luckmann 1996, s. 94.

19 Luckmann 1996, s. 119.

20 Luckmann 1996, s. 73-74.

21 Luckmann 1996, s. 80.

22 Luckmann 1996, s. 87.

23 Luckmann 1996, s. 85-104.

(...) głównie na emocjach i sentymentach²⁴. Jednostka sama tworzy własny system znaczeń ostatecznych. Ta indywidualna religijność

jest wspierana społecznie przez inne osoby (...) rodzina pozostaje najważniejszym katalizatorem »prywatnych« uniwersów znaczeniowych²⁵.

Tak pojmowana religia przestaje być czymś namacalnym. Sam Luckmann nie tworzy zamkniętej definicji tej nowej religii, mówi jedynie, że religijne jest wszystko to, co pozwala człowiekowi wykroczyć poza czysto biologiczne przeżycia.

Berger natomiast w swojej koncepcji lokuje sferę sacrum zupełnie poza obszarem rzeczywistości życia codziennego, będącej dla niego sferą czysto profaniczną. Twierdzi ponadto, iż u podstawy każdego przeżycia religijnego leży fundamentalne doświadczenie innej, można by powiedzieć wyższej, rzeczywistości przeciwstawionej rzeczywistości dnia codziennego.

W swej definicji Berger sięga do skonstruowanej przez Rudolfa Otto kategorii świętości, stanowiącej czystą kategorię a priori, będącą doświadczeniem numinosum. Samo pojęcie numinosum oznacza wartość absolutną – źródło wszelkich możliwych wartości. Numinosum jest przy tym, jak twierdzi Otto, czymś irracjonalnym, nie dającym się pojąć rozumowo, czymś, co *może być dostępne jedynie w szczególnej reakcji uczuciowej, jaką wywołuje w przeżywającej jaźni²⁶.*

Berger definiuje świętość

jako coś wystającego z normalnych zwyczajów codziennego życia, jako coś nadzwyczajnego (...) Na jednym z poziomów przeciwieństwem świętości jest świeckość (inaczej profanum), którą można zdefiniować jako brak świętego statusu. Wszystkie zjawiska, które nie wystają jako święte, są świeckie. Nawyki dnia codziennego są świeckie²⁷.

Według Bergera u źródeł doświadczenia religijnego leży zatem doświadczenie innej – przeciwstawionej codziennej – rzeczywistości. Dla człowieka charakterystyczne jest przeżywanie tejże rzeczywistości *jako całkowicie od niego niezależnej, a jednocześnie takiej, od której on sam – doświadczający podmiot – zależy²⁸.* Berger, twierdząc, iż doświadczenie religijne stanowi swoistą antytezę codzienności możliwą jedynie dla wybranych, uważa, że dopiero instytucjonalizacja czyni doświadczenie religijne dostępnym dla całego społeczeństwa. Dopiero instytucjonalizując religię, wpisujemy ją w porządek życia codziennego.

Religia w takiej postaci, w jakiej jest społecznie dostępna, stanowi kompromis dwóch różnych co do charakteru sił – z jednej strony doświadczenia religijnego, z drugiej zaś – społecznych dążeń do ustabilizowania każdego odcinka rzeczywistości (...) Doświadczenie religijne, (...) w swej klasycznej, radykalnej postaci jest antytezą codzienności (...) w tej formie jest możliwe dla wybranych, natomiast wysiłek społeczny idzie w kierunku instytucjonalizacji doświadczenia religijnego, co czyni je nie tylko przystępnym do przyswojenia, ale także konstruktywnym elementem tworzenia rzeczywistości społecznej²⁹.

Według Bergera wyjście poza codzienność, próba zrozumienia kosmosu, dostępna jest jedynie za pośrednictwem świętości. Jedynie w perspektywie sacrum możliwe jest pojmowanie uniwersum jako bytu znaczącego, posiadającego święty porządek. Dzięki religii społeczeństwo jednoczy się przeciwko nieustannie zagrażającemu mu chaosowi. *Religia odgrywa strategiczną*

24 Luckmann 1996, s. 141.

25 Luckmann 1996, s. 143-144.

26 Berger 1997, s. 57-58.

27 Berger 1997, s. 57-58.

28 Berger 1997, s. 14.

29 I. Borowik [w:] Berger 1997, s. 14-15.

rolę w ludzkim przedsięwzięciu budowania świata³⁰.

Główną funkcją religii, jak twierdzi Berger, jest podtrzymywanie społecznie stworzonej rzeczywistości poprzez ujęcie jej w struktury wiarygodności. Podstawą religijnej legitymizacji jest *transformacja ludzkich wytworów w ponadludzką i nieludzką faktyczność*³¹. Instytucje religijne zyskują potwierdzenie w poza-ludzkich rzeczywistościach.

*We wszystkich swoich przejawach religia stanowi bezgraniczną projekcję ludzkich znaczeń w pusty bezmiar uniwersum – projekcję, która z całą pewnością powraca jako obca rzeczywistość, by nie dawać spokoju swoim twórcom*³².

To człowiek, w procesie eksternalizacji, jak twierdzi Berger, tworzy własny świat, jednak w pewnym momencie ów świat zyskuje status obiektywnej rzeczywistości. Rzeczywistość ta podtrzymywana jest przez instytucje religijne tworzące struktury wiarygodności. Przy czym zaznaczyć należy, iż Berger, definiując religię substancjalnie, podkreślając jej strukturalną odmienność od rzeczywistości codziennego życia, kwestionuje przydatność definicji utożsamiających ją z każdą ludzką działalnością wykraczającą poza sferę czysto biologiczną.

Według Bergera tradycyjne religijne legitymizacje świata utraciły w dzisiejszych czasach swoją wiarygodność, a społeczeństwa wyzwalają się spod dotychczasowej dominacji symboli i instytucji religijnych. Odchodząc zaś od tradycyjnych religijnych legitymizacji świata, człowiek spotyka się z szeroką gamą sposobów definiowania rzeczywistości (zarówno religijnych jak i niereligijnych), stając przed koniecznością dokonania indywidualnego wyboru. *Modernizacja pluralizuje (...) instytucje i struktury wiarygodności*³³. Religia przestaje być oczywistością, staje się natomiast kwestią wyboru, którym kierować może chociażby chwilowa moda. Ta

*prywatna religijność, jakkolwiek prawdziwa dla jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełnić klasycznego zadania religii, a mianowicie budowania wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę*³⁴.

Sekularyzacja oznacza, według Bergera, kolejno: marginalizację i zanikanie religii.

Podążając za koncepcjami religii wyrosłymi na gruncie socjologii wiedzy, uznając, iż podstawową funkcją religii jest integracja wokół wspólnie uznawanego uniwersum znaczeniowego (w naszym kręgu kulturowym owo uniwersum związane było dotychczas z tradycją judeochrześcijańską), dochodzimy do zjawiska sekularyzacji we współczesnym świecie. Obserwujemy sytuację, gdzie oficjalny model religii przestaje obowiązywać na poziomie oczywistości, wypierany przez konkurujące z nim systemy znaczeniowe.

Wobec postępującej sekularyzacji koncepcja Luckmanna, utożsamiająca religię z każdą działalnością człowieka wykraczającą ponad czysto biologiczne przeżycia, odrzuca tradycyjne rozumienie religijności jako związanej z powszechnie uznawanymi dogmatami i publicznie odtwarzanymi rytuałami. Według Luckmanna:

*nowa forma religii nie posiada ani publicznych reprezentacji, ni dostępnych dla ogółu ceremonii, ni powszechnie zapośredniczonych dogmatów religijnych, ni kolektywnie celebrowanych rytuałów*³⁵.

Okazuje się, iż religijne może być wszystko, o ile ktokolwiek to za religijne uzna. Nowa,

30 Berger 1997, s. 60.

31 Berger 1997, s. 134.

32 Berger 1997, s. 145.

33 Wójtowicz, 1993, s. 97.

34 Berger 1997, s. 181.

35 Luckmann 1996, s. 37.

kształtująca się w dobie sekularyzacji, forma religijności staje się treściowo i strukturalnie nierozpoznawalna jako religia³⁶. Dla Luckmanna sekularyzacja wiąże się z poczuciem autonomii jednostki, która, dokonując wyborów, sama określa istotny dla siebie zespół znaczeń ostatecznych. Można przytoczyć tutaj, odnoszące się do sytuacji człowieka we współczesnym świecie, słowa Charlesa Taylora:

Kwestie, w których mieliśmy kiedyś zaakceptować decyzje autorytetu, teraz musimy przemyśleć sami. Współczesna wolność i autonomia odsyłają nas do nas samych, a ideał autentyczności wymaga, byśmy odkryli i wyartykułowali własną tożsamość³⁷.

Bardziej konsekwentne rozumienie sacrum – jako czynnika integrującego i legitymizującego system społeczny w sytuacji współczesnej sekularyzacji – wydaje się cechować substancjalną koncepcję Bergera, odnoszącą doświadczenie religijne do jakiejś innej rzeczywistości, wystającej ponad rzeczywistość codziennego życia. Istotą doświadczenia religijnego jest tutaj jego strukturalna odmienność.

Dla Bergera prywatyzacja doświadczenia religijnego oznacza przesunięcie rzeczywistości sakralnej do rzeczywistości życia codziennego, co jest równoznaczne z jej zanikaniem. Nie posiadające zewnętrznego wsparcia, subiektywne systemy znaczeniowe stanowiłyby bowiem pozbawioną pewników relatywną rzeczywistość. Dla zapewnienia stabilności swego istnienia człowiek potrzebuje wspólnoty skupionej wokół uznawanego systemu znaczeń i wartości³⁸. Według Bergera proces prywatyzacji prowadzi do pozbawienia religii jej podstawowej funkcji budowania powszechnego uniwersum znaczeniowego.

Uznając za Bergerem, iż sacrum jest czynnikiem integrującym i legitymizującym system społeczny, odróżniającym się od rzeczywistości codziennego życia odmiennością struktury, lecz nie utożsamiając sacrum z religią sensu stricte, założmy, iż tym, co konstytuuje sacrum jest: związana z nim obrzędowość, swoistość jego doświadczenia oraz tworzenie się wokół niego wspólnoty światopoglądowo-obyczajowej.

Odwołanie do rzeczywistości sakralnej możliwe jest jedynie w rytuale, zaś u podłoża każdego rytuału leży mit,

stanowiący (...) historię wzorcową grupy ludzi, którzy ów mit zachowali³⁹. Wierzenia religijne artykułowane są w trakcie rytuału, który angażuje całą osobę (...) i przenosi ją do innego sposobu egzystencji⁴⁰.

Rytuał wzbogaca społeczną świadomość o treści wykraczające poza codzienną rzeczywistość. Jest swoistym:

usiłowaniem człowieka, który za pomocą podstawowych czynności fizjologicznych, przekształconych przez siebie w ceremonie, stara się wkroczyć w rzeczywistość sacrum⁴¹.

Konkludując, przyjmijmy, że rytuał jest niecodziennym działaniem zbiorowości nastawionym na dotarcie do sacrum, czyli próbą przekroczenia granic codziennego życia przy pomocy zabiegów o charakterze symbolicznym. Doświadczenie sacrum wiąże się zatem każdorazowo z pewną obrzędową widowiskowością, zaś akcja dramatyczna rytuału stanowi środek umożliwiający przekroczenie granic codzienności⁴².

Doświadczeniu sacrum, czyli powtórzeniu mitycznego archetypu, zawsze towarzyszy

36 Zob. Luckmann 1996, s. 40.

37 Taylor 1996, s. 66.

38 Por. Bauman 1995.

39 Eliade 2000, s. 451

40 Geertz 1998, s. 64.

41 Eliade 2000, s. 49.

42 Por. Wierusz-Kowalski 1977.

zawieszenie świeckiego czasu i przestrzeni. Rytuał odprawiany jest w czasoprzestrzeni mitycznej, przekształca on miejsce, w którym się odbywa, nadając mu wyższą rangę poprzez przypisanie znaczeń. Obecność sacrum waloryzuje przestrzeń. *W świętej przestrzeni dokonuje się akt transcendowania świata świeckiego*⁴³. Przekroczenie progu świątyni skutkuje przekroczeniem granicy między tym, co świeckie, a tym co sakralne. Święta przestrzeń, jako punkt odniesienia, orientuje człowieka w świecie. Każdy rytuał, odtwarzając czas mityczny, zawiesza także linearny czas świecki. Powtarzając archetypowe gesty, człowiek włącza się w ahistoryczny czas sakralny *wprowadzający szczeliny i pozorne sprzeczności do świeckiego porządku temporalnego*⁴⁴. Każde kolejne odprawienie rytuału nie jest przy tym prostym odtworzeniem rytuału poprzedniego, lecz stanowi jego zachowujące łączność przedłużenie⁴⁵.

Światopogląd, cele życiowe i obyczaje składają się na jednolity styl życia człowieka. Proces tworzenia się owego specyficznego sposobu życia jest ściśle związany z aktem walucji⁴⁶. Za podstawowe źródło wartości można uznać doświadczenie sacrum, w którym jednostka internalizuje pewien system znaczeniowy, uznając go za realny i oczywisty⁴⁷.

*Dzięki doświadczeniu sacrum umysł ludzki uchwycił różnicę między tym, co objawia się jako rzeczywiste, potężne, bogate i pełne znaczenia, a tym, co jakości tych nie posiada – to znaczy chaotycznym i niebezpiecznym potokiem rzeczy, strumieniem przypadkowych, pozbawionych znaczenia ich pojawień i zniknięć*⁴⁸.

W doświadczeniu sacrum społeczeństwo jednoczy się przeciwko nieustannie zagrażającemu mu chaosowi, nakładając znaczenia na całość bytu. Z rytuału, będącego próbą odtworzenia idealnego porządku, szczególnie wzory kulturowe istniejące na poziomie symbolicznym, przenikają do wszystkich obszarów życia ludzi, determinując ich postawy. Definiując sacrum w oparciu o koncepcje religii powstałe na gruncie socjologii wiedzy, uznać należy, iż sacrum, jako wykraczające ponad codzienną rzeczywistość, pozostaje konieczną dla ludzkiej egzystencji sferą ważności, do której odwołuje się całe ludzkie doświadczenie. Pojęcie to nie musi jednak z koniecznością odnosić się do wiary w pozaświatowego Boga.

Bibliografia:

1. Benedict 1966: Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 1966.
2. Beneveniste 1969: Benveniste E., *Pouvoir, droit, religion* [w:] *Le vocabulaire des institutions indo – européennes*, Paryż 1969.
3. Berger 1997: Berger P.L., *Święty baldachim*, Kraków 1997.
4. Berger, Luckmann 1998: Berger P.L., T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Kraków 1998.
5. Berger, Luckmann 1983: Berger P.L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

43 Eliade 1996, s.20.

44 Tylor 1999, s. 36.

45 Odnosnie świętej przestrzeni i czasu zob. Eliade 1993, s. 53-124; Eliade 2000, s. 389-430.

46 Por. Pietraszko s. 7-8.

47 Por. Wójtowicz 1993, s. 98-101.

48 Eliade 1997, s. 5.

6. Durkheim 1990: Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
7. Eliade 1996: Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996.
8. Eliade 1993: Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993.
9. Eliade 2000: Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
10. Eliade 1997: Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.
11. Geertz 1998: Geertz C., *Religia jako system kulturowy* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998.
12. Kehrer 1997: Kehrer G., *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 1997.
13. Krasnodębski: Krasnodębski Z., *Max Weber – od politeizmu do postmodernizmu* [w:] „Kultura i Społeczeństwo” R. XXXVI, nr 4, s. 65-77.
14. Luckmann 1996: Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 1996.
15. Malinowski 1990: Malinowski B., *Mit, magia, religia*, Dzieła t. 7, Warszawa 1990.
16. Otto 1999: Otto R., *Świętość*, Warszawa 1999.
17. Pietraszko: Pietraszko S., *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, skrypt niepublikowany.
18. Taylor 1996: Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Warszawa 1996.
19. Taylor 1999: Taylor Ch., *Współczesność a czas świecki* [w:] *Koniec tysiąclecia. O czasie i drogach nowożytności*. Rozmowy w Castel Gandolfo 1999.
20. Weber 1995: Weber M., *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1995.
21. Wierusz-Kowalski 1977: Wierusz-Kowalski J., *Dramat a kult*, Warszawa 1977.
22. Wójtowicz 1993: Wójtowicz A., *Sakralizacja tożsamości. Religijność w procesie transformacji i detradycjonalizacji* [w:] „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 1 (167), s. 95-102.
23. Yinger 1998: Yinger J.M., *Religia, kultura i społeczeństwo* [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Katarzyna Kozłowska

*Socjologiczny wizerunek człowieka ruchomego
na przykładzie sztuki performance*

Abstrakt:

Tekst jest próbą zdefiniowania bądź też ukazania wizerunku człowieka ruchomego na przykładzie sztuki performance. Ciało człowieka w kontekście społecznym należy do społeczeństwa tylko w sensie znaczeniowym, wyrażając się w Mead’owskich postawach. Stąd, na podstawie interakcjonizmu symbolicznego G.H. Meada oraz jego znanej teorii działania, omówię specyfikę i znaczenie postaw ludzkich. Współczesna sztuka performance będzie przy tym „praxis” – celem wyjaśniającym ów fenomen mowy ciała.

Abstract:

The text presents the definition of the gestural position in human body based on body art (strictly in performance). The human body can belong to the community only by being itself meaningful. It is also an interpretation of performance’s actions in frames of Symbolic Interactionism based on George Herbert Mead. While Mead is best known for his work on the nature of the self and intersubjectivity, he also developed a theory of action. Referring to specific gestural actions in human operations – I would like to announce that contemporary performance art will be a “praxis” in this analysis. It is in this context of “performance” in the analysis and understanding of all these human operations.

Socjologiczny wizerunek człowieka ruchomego na przykładzie sztuki performance

Jak nakreślić portret człowieka, który jest – mówiąc metaforycznie – symbolicznie ruchomy? Co dzieje się w przypadku, gdy zbiorowe akty uczestnictwa upodabniają społeczne gesty? Jak uszeregować upodobnione do siebie gesty i tym samym zróżnicować ów frapujący abstrakt?

Przed wszystkim, podejmując powyższy temat, nie należy zawęzić materiału do gesturalnej koncepcji człowieka, lecz lepiej przyjąć założenie o wielości rejestrów (socjologiczny, wizualny, performatywny czy literaturoznawczy...). Najlepszym tego dowodem jest wniosek, iż mowa oraz symbolika gestów przemierza rozległe obszary – biegnie ona poprzez literaturę, filozofię, teatr, performance czy film.

W zaprezentowanym referacie chciałabym omówić w sposób dogłębny teoretyczne zaczątki specyfiki mowy gestu i wytwarzania postaw w kontekście socjologii klasycznej George Herberta Meada. Warto tu nadmienić, iż socjologia wielokrotnie zajmowała się tym problemem w kontekście społeczeństwa w działaniu społecznym. Interdyscyplinarnym pomostem stanie się natomiast współczesna sztuka performance, figurując tutaj jako praxis. W referacie zostanie ona wykorzystana jako praktyka badawcza, cel wyjaśniający fenomen mowy ciała oraz gestykulacji.

1. Procesualna interakcja symboliczna George'a Herberta Meada¹

(„Punktem wyjścia Meada jest otwarty kontekst świadomości, a nie aprioryczne struktury myślowe...” E. Hałas)

Przedstawiając stanowisko amerykańskiego badacza oraz przedstawiciela pragmatyzmu socjologicznego – G. H. Meada, chciałabym skupić się na najważniejszych terminach jego filozofii, będących kanwą do rozpatrywania dalszych zawiłości człowieka symbolicznie ruchomego (na przykładzie performance art).

Przedstawiona przez Meada koncepcja istoty ludzkiej różni się – paradoksalnie – od typowych socjologicznych zapatrywań na tę kwestię. Amerykański pragmatysta tworzy obraz jednostki jako aktora, który posiada jaźń. Wychodzi on od jaźni, która w jego układzie interakcji symbolicznej staje się najważniejszym ogniwem działania społecznego.

Jaźń przekształca istotę ludzką w specjalny typ aktora, przekształca jej stosunek do świata, a jej działaniom nadaje wyjątkowy charakter. Stwierdzając, że istota ludzka posiada jaźń, Mead chciał powiedzieć, że istota ludzka jest przedmiotem sama dla siebie. Dzięki temu może ona siebie postrzegać oraz mieć pojęcie samej siebie, a tym samym udzielać sobie wskazówek. Pojawienie się tej struktury w naszym doświadczeniu wewnętrznym jest warunkiem wykształcenia się umysłu. Jaźń musi dysponować symbolem, który będzie odwzorowywać własne reakcje organizmu tak, jak oznacza reakcje innych. Najważniejszym faktem jest refleksyjność jaźni. Ta cecha jest zachowana w przypadku zdania, iż jaźń jest procesem, a nie strukturą. „Proces oddziaływania na siebie stawia jednostkę wobec jej świata, a nie jedynie w nim, wymaga od niej, by stanęła wobec i radziła sobie ze swym światem w drodze definiowania, a nie jedynie nań reagowała, oraz zmusza ją do konstytuowania swych działań, miast je jedynie wyzwać”².

Jeżeli schemat Meada zasadza się na uznaniu jaźni, to istota ludzka musi w działaniu społecznym definiować sytuację społeczną za pomocą umysłu. Umysł jawi się tu jako forum, na którym za pomocą symboli można poddać kontroli warunki działania oraz konsekwencje własnych i cudzych reakcji. Zauważenie – identyfikacja – przyjęcie linii obrony do danej sytuacji nie pozwala jednostce trwać w biernej reakcji na tę sytuację. Jednostka staje się „istotą działającą”. Jest postrzegana jako organizm działający według swoich własnych praw w obliczu obiektów, które wskazuje, zajmuje się nimi i oddziałuje na nie. W działaniu widzi się postępowanie konstytuowane przez aktora, a nie reakcję wywołaną w nim przez pewnego rodzaju wzór czynności – szereg reakcji – czy determinizm wyrażający się w strukturze społecznej.

Kolejnym istotnym aspektem teorii George Herberta Meada jest interakcja symboliczna – wraz z wrażeniami, gestami, interpretacją oraz definiowaniem przez aktorów relacji czy postaw. Uświadomiona intencja uczestników nie jest koniecznym warunkiem obecności sensu³. Tkwi on już w samych ruchach, implikuje go struktura działania społecznego. Sens nie jest niczym więcej, ale też niczym mniej, jak tylko systemem wzajemnych odniesień rozmaitych elementów działania społecznego⁴.

Zatem interakcja symboliczna obejmuje: interpretację, czyli stwierdzenie znaczenia działań partnera relacji oraz definicję, czyli przekazanie wskazówek jak zamierza się działać innej osobie. W tym momencie aspekt procesualności staje się tym bardziej widoczny, ponieważ uczestnicy muszą nieustannie wytyczać drogi swojego postępowania poprzez ustawiczną wzajemną

1 Głównie w oparciu o sztandarowy tekst Herberta Blumera *Implikacje socjologiczne myśli G. H. Meada*.

2 Blumer, Herbert. *Implikacje socjologiczne myśli G. H. Meada*.

3 Sięgając po przykład sytuacji w walce bokserskiej lub szermierczej, Mead zauważa: „Gdy jednostka zwycięża, duża część jej ataku i obrony nie może być rozważana, musi następować natychmiast; musi się ona przystosowywać do postawy drugiej jednostki”.

4 Coenen, Herman. *Cielesność a życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*. (przełożył Andrzej Kopacki), s. 274 – 5, [w:] Krasnodębski, Zdzisław. 1989. *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Wydawnictwo PWN, Warszawa.

interpretację własnych linii działania. Uwidacznia się także totalna aktywność umysłu, ponieważ zmiana definicji sytuacji jest bardzo powszechna, by utrzymać ustalone reguły związku czy spotkania. W relacyjnych zjawiskach społecznych następuje ciągle dostosowywanie linii postępowania – poprzez obopólny proces definicji i interpretacji, a co ważne – ciągłego przekształcania tegoż.

Można nowocześnie (w stosunku do wywodu Meada) wykorzystać tezę Eriki Fischer-Lichte⁵ – berlińskiej badaczki współczesnego teatru oraz performance – uznając relacyjność interakcji w wersji Meadowskiej: jako swego rodzaju samoregulujący się system. Wykonawcy i widzowie dostarczają sobie nawzajem impulsów („wykorzystują się nawzajem”) w nieustannym i autoreferencjalnym sprzężeniu zwrotnym. W wersji wizualnej wygląda to na ciągłą wymianę gestów i symboli – sugerujemy oraz projektujemy naszą obecność oraz naszą definicję sytuacji. Można nazwać to inaczej „wyłaniającą się raz po raz dynamiką (bądź kinetyką) postaci”. Zatem osadzenie istoty społecznej w interakcji symbolicznej powoduje, że życie ludzkie w grupie jest rozwijającym się procesem, a nie jedynie wytworem struktury psychicznej lub społecznej.

Pojęcie przedmiotu jest następnym koniecznym do zdefiniowania terminem Meada. Dla niego przedmioty są tworam ludzkimi, a nie bytami posiadającymi wewnętrzną istotę. Ich istota zależy od orientacji i działań ludzi wobec nich. Ponieważ – w tym miejscu przytoczę francuskiego myśliciela, Henri Bergsona⁶, który idealnie wyraził tę kwestię – „rzecz jest wynikiem utrwalenia dokonanego przez nasz umysł, nie ma rzeczy innych niż te, które on wytworzył”.

Przedmiot wedle Meada to taki obiekt, do którego można się odnieść i być na niego zorientowanym, niezależnie czy jest to krzesło jako element fizyczny, czy abstrakcja typu doktryna filozoficzna lub pojęcie wolności. Stąd z analizą przedmiotu wiąże się znaczenie, jakie jest nieodłączne dla przedmiotu w chwili, gdy znaczy on coś dla kogoś. Znaczenie przy tym nie jest wewnętrzną właściwością obiektu, lecz konsekwencją tego, jakie działanie człowiek początkowo jest gotów wobec niego podjąć (w sensie zbadania go lub pomyślenia o nim), zamiast bezpośrednio na niego reagować. Przedmioty są także wytworami społecznymi, ponieważ są kształtowane i przekształcane w procesie definiowania, który odbywa się w interakcji społecznej.

Ludzie nie są przywiązani do swoich przedmiotów – mogą zaprzestać działania wobec nich, a także wypracować wobec nich nowe linie postępowania. Warunek ten wprowadza do życia grupowego niewyczerpane źródło przekształceń.

Podsumowując najważniejsze definicje Meada, należy pamiętać, iż działanie ludzkie jest w pełni kreatywne, jednak dalekie od ról i statusów ujęcia psychologii oraz formalnej socjologii. Owe pojęcia włączają się w system Meadowski dopiero jako ostateczność, bowiem dowodzi on z całkowitą pewnością, że interakcja dotyczy człowieka ruchomego i zdynamizowanego, a nie sztywnych ról czy struktur. Potrzebą uczestników jest definiowanie i rozpoznawanie sytuacji, nie zaś dawanie wyrazu swym rodom.

Te czyny nie są zdarzeniami oryginalnymi czy jednostkowymi, a tylko powtórką zrytualizowanego wytwarzania, rytuałem powtarzanym wielokrotnie pod przymusem otaczającej kultury⁷.

Takim współczesnym rytuałem może stać się sztuka performance, inaczej sztuka performatywna, czyli działająca bezpośrednio, a wykonywana najczęściej jednorazowo.

5 Teza Eriki Fischer Lichte została zaprezentowana w tekście Ch. Balme’a. Balme, Christopher. *Zastępcze sceny: teatr, performans i wyzwania nowych mediów*, s. 156 „Dialog” 2007/nr 12.

6 Bergson, Henri. 1988. *Pamięć i życie*, s. 134, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

7 Carlson, Marvin. *Teatr i performance: zmienne paradygmaty, zmienna praktyka*, s. 62, „Dialog” 2007/nr 7 – 8.

2. Performance jako fenomen kinetyczny („Twoje ciało jest tropem twojego ciała...” Octavio Paz)

Dlatego kolejnym i konsekwentnym krokiem będzie teraz pokazanie, iż istnieją metodologiczne oraz teoretyczne związki badania performance z symbolicznym działaniem – interakcją społeczną, czyli – można inaczej powiedzieć – mową gestu zaprzatającą człowieka ruchomego symbolicznie. Komunikacja symboliczna jest możliwa do zinterpretowania dzięki unaocznieniu roli gestów i znaczeń, jakie pojawiają się między innymi w sztuce przeze mnie przedstawianej – czyli w performance.

Sztuka performance byłaby poligonem doświadczalnym dla zrozumienia przepływających emocji – gestów i doświadczeń, jakimi „obdarzają się” uczestnicy gry społecznej. Bowiern sztuka performance odnosi się najbliżej do bezpośredniej komunikacji między ludźmi, dzięki czemu jest szczególnym przypadkiem pola badawczego dla socjologa.

W teorii socjologicznej Meada można było dopatrzeć się próby ukonstytuowania „niepowtarzalnych ekspresji”, które wytwarza performance.

W myśl przedstawionej socjologii Georgea Herberta Meada: „percepcja nie zdarza się nam, ani nie zdarza się w nas. Jest czymś co czynimy...”⁸, stąd działanie społeczne byłoby – obok klasycznej definicji socjologicznej – rozumiane jako doświadczenie, które istota społeczna zdobywa w owym specyficznym stosunku społecznym, jakim jest w tym wypadku performance.

W takim aktywnym układzie „dziania się” performatywnego ogromną rolę odgrywa właśnie świadomość, emocje oraz tworząca się tożsamość widza i performera. Ciało zaś staje się przedmiotem postrzegania – niezwykle wyczulonym narzędziem w odbiorze sytuacji oraz znaczenia.

Przed próbą dokonania oglądu performance – studium przypadku – w szerokim kontekście społecznym, należy uzasadnić owo pojęcie. Najbardziej pojemna definicja performance znajduje się w „International Encyclopedia of Communications” autorstwa Richarda Bauman. Akt działania zachodzi, gdy: „aktualne spełnienie jakiejś akcji porównuje się w m y ś l i z pewną potencją, ideałem lub zapamiętanym modelem”⁹. Tym samym stawia nas to w pobliżu pojęcia świadomości symbolicznej oraz jej przejawów, czyli gestów oraz znaczenia.

Należy też mieć na uwadze, iż performance to nie tylko sztuka sceniczna, pomagająca widzom lepiej nawiązać żywy kontakt z aktorem. To może być dziś także działanie uliczne, protest polityczny oraz wszelkie akty buntu lub kreacji. Mówi się, że żadna sztuka nie ma tak ogromnego arsenału środków wyrazu, jak performance. Począwszy od obrazu, dźwięku aż po przestrzeń performer potrafi umieścić w swoim akcie działania przede wszystkim świadomy umysł, o którym pisał G. H. Mead, a tym samym gesty, znaczenia i konwersację kinetyczną, czyli inaczej mówiąc – komunikację niewerbalną. Procesualność ludzkiego działania – działania człowieka ruchomego – stała się ówczśnie medialna oraz interaktywna. Performance umożliwia nam patrzenie na ciało podmiotowo, ale także przedmiotowo – jako na podwójną i sprzeczną pozycję ciała (co rychło stało się źródłem twórczego napięcia w sztuce performance). Wniosek jest taki, że wraz z performance wraca silny podmiot działający.

W specyficznym działaniu – na scenie lub na ulicy – zderza się wymiar przedstawiający symbolikę i wartości (inaczej: semioza¹⁰) z wymiarem działania i oddziaływania oraz sfera energii,

8 Zarilli, Phillip. *Performatyka i praktyka: ku uaktywnionej analizie fenomenologicznej aktorstwa i performansu*. „Dialog” 2007/nr 12.

9 („actual execution of an action is placed in mental comparison with a potential an ideal, or a remembered original model of that action”) International Encyclopedia of Communication także [w:] Kubikowski, Tomasz. *Czy budujemy rzeczywistość w performance?* „Didaskalia” 2000/nr 37-38, s. 66- 71

10 Sinko, Grzegorz. *Dzieło czy proces? Literatura – scena – krytyka*, s. 66 [w:] Od dokumentacji do interpretacji – od

czy też inaczej emocjonalna.

Fenomen performance to – moim zdaniem – najprostszy sposób wizualnej wersji ruchomego człowieka oraz jego bagażu emocji, postaw społecznych oraz doświadczeń, jakie nam przekazuje dzięki przedstawieniu. Gesty człowieka działającego na scenie bądź wobec innych jednostek społecznych (lub kierowanych ku nim) nie są zamknięte w jednej płaszczyźnie rzeczywistości. Proponuję używać terminu *uaktyniony* wobec działającego na scenie człowieka, by jeszcze dobitniej podkreślić, że poznanie nie polega na tworzeniu przez ukształtowany i niezmienny umysł obrazu gotowego i uprzednio istniejącego świata, ale sprowadza się do aktywnego ustanawiania świata i umysłu w oparciu o historię różnorodnych zachowań i działań, które żyjąc, odgrywamy (tu kłania się Mead).

Tym samym performance jako bezpośrednie zdarzenie może wyrwać nasze pojmowanie wiedzy i doświadczenia poprzez niecodzienny sposób wyrazu. Zwykle rytuały w wyniku zmiany choćby kolejności wykonania stają się absurdalne i ruchome w swojej, wydawałoby się trwałej, podstawie. W tym układzie jaźń, gesty, postawy, zachowanie, także energia, ciało, umysł oraz cała kinetyka pozostają pojęciami tymczasowymi i otwartymi na niekończące się negocjacje z nieoczekiwane pojawiającymi się w danym środowisku nowymi okolicznościami – jak pisze Richard Schechner¹¹.

Nie wymaga to zaangażowania po prostu jakiegoś ciała i jakiegoś umysłu, ale jest aktywnością układów sensorycznie wzbogaconych oraz skomplikowanych struktur psychofizycznych ukształtowanych doświadczeniem złożonych form uczestnictwa¹².

We współczesnej tematyce badającej kulturę wizualną uwaga przesunęła się bardziej na czynności wytwarzania, produkowania, czynienia oraz działania, na procesy wymiany, przemiany i dynamiki, dzięki którym istniejące struktury ulegają rozkładowi, a tworzą się nowe. Wraz z nią na pierwszym planie znalazły się terminy zapożyczone z teatru, takie jak: inscenizacja, gra, wcielenie czy spektakl¹³. Tym samym wszyscy niejako gramy w wielkim społecznym spektaklu, uaktywniając swoje gesty i niewerbalne układy dynamiczne.

Wychodząc od teoretycznych uściśleń, chciałam pokazać, iż sztuka performance polega na specyficznej prezentacji i recepcji gestów oraz symboliki działania społecznego. Akt działania wobec jednostek odbywa się w określonym obszarze znaczeń, w którym wibrująca dynamika ludzkiej postaci oraz jej symbolika stają się kanwą dla prób odtworzenia ulotnej, a zarazem publicznej sceny ludzkich emocji i subiektywnych działań. Owa złożoność i autentyczność performance czyni z niego szczególne laboratorium kulturowych negocjacji...¹⁴.

Wolną refleksją do tego tematu może być zdanie, iż „kultura, w tym także sztuki wizualne czy plastyka, to swoisty nośnik – medium, przez które członkowie przestrzeni publicznej oddziałują na siebie i wpływają, filtrując oraz przekształcając wszelkie akty komunikacyjne”¹⁵. Tym zdaniem Soni Mielnikiewicz chciałam zakończyć powyższe rozważania.

interpretacji do teorii. 1998. pod red. D. Kuźnickiej i H. Samsonowicz, Instytut Sztuki PAN, Warszawa.

11 Zarrilli, Phillip. *Performatyka i praktyka: ku uaktywnionej analizie fenomenologicznej aktorstwa i performansu*. „Dialog” 2007/nr 12.

12 Tenże.

13 Duda, Artur. *Estetyka Performatywności według Eriki Fischer-Lichte*. „Dialog” 2007/7-8 lub [w:] Fischer-Lichte, Erika. 2001. *Aesthetische Erforschung des Semiotischen und des Performativen*, Tuebingen und Basel.

14 Carlson, Marvin. 2007. *Performans*, s. 308-9, Wydawnictwo Naukowe PWN.

15 Mielnikiewicz, Sonia: „*Prawa człowieka w sztuce współczesnej*”, Wrocław 2006.

Bibliografia:

1. Blumer, Herbert. *Implikacje socjologiczne myśli G. H. Meada*.
2. Coenen, Herman. *Cielesność a życie społeczne. O podstawowym problemie socjologii fenomenologicznej*. (przełożył Andrzej Kopański), s. 274 – 5, [w:] Krasnodębski, Zdzisław. 1989. *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Wydawnictwo PWN, Warszawa.
3. Balme, Christopher. *Zastępcze sceny: teatr, performans i wyzwania nowych mediów*, s. 156 „Dialog” 2007/nr 12.
4. Bergson, Henri. 1988. *Pamięć i życie*, s. 134, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa
5. Carlson, Marvin. *“Teatr i performance”: zmienne paradygmaty, zmienna praktyka*, s. 62, „Dialog” 2007/nr 7 – 8.
6. Zarilli, Phillip. *Performatyka i praktyka: ku uaktywnionej analizie fenomenologicznej aktorstwa i performansu*. „Dialog” 2007/nr 12.
7. Kubikowski, Tomasz. *Czy budujemy rzeczywistość w performance?*, „Didaskalia” 2000/nr 37-38, s. 66- 71.
8. Carlson, Marvin. 2007. *Performans*, s. 308-9, Wydawnictwo Naukowe PWN.
9. Sinko, Grzegorz. *Dzieło czy proces? Literatura – scena – krytyka*, s. 66 [w:] *Od dokumentacji do interpretacji – od interpretacji do teorii*. pod red. D. Kuźnickiej i H. Samsonowicz, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1998.
10. Mielnikiewicz, Sonia. *Prawa człowieka w sztuce współczesnej*, Wrocław 2006.
11. Fischer – Lichte, Erika. 2001. *Aesthetische Erforung das Semiotische und das Performative*, Tuebingen und Basel .

Katarzyna Kozłowska: (ur. 1984) absolwentka socjologii UAM w Poznaniu; praca magisterska: „Między Socjologią a Performance. Interpretacja działań Performance w ramach Interakcjonizmu Symbolicznego” pod kierunkiem dr hab. M. Krajewskiego. Obecnie studentka Studiów Podyplomowych w Instytucie Historii Sztuki UAM – „Wiedza o Sztuce”.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

**[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)**

Wojciech Kruszelnicki

Od interpretowania kultur do interpretowania kultury antropologicznej

Abstract

The aim of my paper is to show the development of Clifford Geertz's theory of culture and his methodology of "thick" description from its foundational break with positivistic assumption that ethnography's task is to present and explain reality and cultural facts independently on the interpreting subject to Geertz's program of "interpreting anthropology" in terms of manifold literary means employed by ethnographers to authenticate and objectify their descriptions of a culture. Thus it is argued that interpretive anthropology's critical potential culminates not so much in Geertz's cultural descriptions and not even in his symbolic definition of culture but in a more self-reflexive metadiscourse which, introduced to anthropology, provides it with effective tools for a critique and subversion of the discipline's prevalent objectivist epistemology producing conventional forms of ethnographic writing unaware of its rhetorical and constructional dimension.

Określenie „antropologia interpretatywna” stanowi etykietę, którą daje się przyłożyć do nader szerokiego wachlarza humanistycznych przedsięwzięć. Klucz stanowi tu słowo „interpretacja”, które objawia swą heurystyczną wartość zarówno w hermeneutycznych, jak i symbolicznych, postmodernistycznych, dekonstrukcjonistycznych, krytycznych, refleksyjnych czy nawet literackich podejściach do kwestii opisu i wyjaśniania kultur w ramach szeroko pojętej socjologii. Zaiste, rację ma Shankman (1984, s. 261), gdy zauważa, że podejście interpretatywne stanowi próbę „uwolnienia antropologii – a w istocie całej teorii społecznej – od współzawodnictwa z naukami przyrodniczymi i zintegrowania jej z resztą nauk humanistycznych”. Podobnie o antropologii interpretatywnej wypowiedzieli się Rabinow i Sullivan (1979, s. 9), pisząc w klasycznej już dziś publikacji, że o ile trzymanie się zasad wąskiego racjonalizmu może prowadzić do zubożenia tej nauki, to zwrot interpretacyjny jest w stanie realnie wzbogacić nasze rozumienie fenomenów świata człowieka.

Nie mam aspiracji, by w niniejszym artykule dokładnie prześledzić zawrotną ekspansję interpretatywizmu w humanistyce współczesnej. Za cel stawiam sobie najpierw przedstawienie teoretycznego programu Clifforda Geertza – ojca założyciela antropologii interpretatywnej – następnie zaś namysł nad ambiwalentnym teoretycznym statusem „opisu gęstego” jako metody badań etnograficznych. Metody, co do której trudno ostatecznie ustalić, czy jest sztuką, czy nauką (zob. Schaff 1986; Schneider 1987). Swoje rozważania podporządkowuję głównej tezie, jaką chcę tu przedstawić. Twierdzę bowiem, że dzieło Geertza, obok ożywczych spostrzeżeń poczynionych odnośnie praktyki badań terenowych oraz metodologii sporządzania etnograficznego opisu kultur, mówi jeszcze coś bardzo ważnego o pracy w terenie, o antropologu i o jego fachu. Mówi o istocie relacji, w jaką antropolog wchodzi z przedmiotem swego badania. Mówi też o tekście jako

o ambiwalentnym medium antropologicznej prezentacji obcości kulturowej. Relacja antropologa z badanym(i) wprowadza do badania dialektykę elementów obiektywnych i subiektywnych, opiera się bowiem na rozumieniu i interpretowaniu znaczeń kulturowych. Antropolog próbuje uchwycić symbolikę stojącą za zachowaniami kulturowymi, lecz efekty swych zabiegów interpretacyjnych musi przedstawić w języku, w dyskursie, w swym piśmie. Fakt ten z konieczności rzutuje na etnografię, każąc jej autorowi pytać refleksyjnie o zakres autentyczności i obiektywności własnego badania.

Racje Geertza

Kamieniem węgielnym i najpełniejszym wykładem programu antropologii interpretatywnej jest esej Geertza „Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury” (2005a/1973). Autor wychodzi tu od zdefiniowania kultury jako sieci znaczeń, w których człowiek – ich producent – jest zawieszony wraz z innymi członkami społeczeństwa. Analizę kultury chce Geertz traktować „nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie praw, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia” (tamże, s. 19). Analiza kultury w większym stopniu niż studiowaniem zachowań i wysnuwaniem na ich podstawie praw i związków przyczynowo-skutkowych, winna być analizą znaczeń, więcej nawet – winna być „porządkowaniem struktur znaczenia (...) oraz określaniem ich społecznego podłoża i wagi” (tamże, s. 24). Kultura jest dla Geertza czymś przede wszystkim symbolicznym. Nasze zachowania oraz znaczenia krążące w kulturze są symbolami w sensie, jaki nadawał temu słowu jeszcze Ernst Cassirer, akcentując właśnie symboliczne zapośredniczenie związku człowieka z otaczającym go światem. Oto bowiem ludzie umawiają się, że poszczególne gesty i zachowania znaczą coś raczej, niż nic, i w efekcie tej umowy są one zupełnie „naturalnie” wytwarzane i dekodowane przez członków danej kultury w procesie komunikacji. Posługując się przykładami porozumiewawczych mrugnięć opisywanych przez Gilberta Ryle’a oraz obserwowanej przez samego siebie zaaranżowanej kradzieży owiec, Geertz przekonuje, iż rozpatrując te kwestie, „nie należy zadawać pytania o to, jaki jest ich status ontologiczny. Status ów jest taki sam, jak z jednej strony status skały, a z drugiej – snów: wszystkie te rzeczy należą do «tego świata». Należałoby raczej zapytać o to, jakie jest ich znaczenie: czemu dają wyraz w momencie, kiedy mają miejsce i poprzez swe działanie – czy wyrażają kpinę czy wyzwanie, ironię czy gniew, snobizm czy dumę” (tamże, s. 25). Z tego też powodu największym wyzwaniem stojącym przed etnografem, jest spróbować jakoś pojąć ową „ogromną mnogość złożonych struktur pojęciowych, z których wiele będzie się na siebie nakładać lub spletać ze sobą” (tamże, s. 24). Aby uwyraźnić nadzwyczajne skomplikowanie tego zadania, Geertz posługuje się metaforą odczytywania manuskryptu napisanego w obcym języku i na dodatek „nie w formie skonwencjonalizowanych znaków odpowiadających odpowiednim dźwiękom, lecz ulotnych przykładów uformowanych zachowań” (tamże, s. 25).

Te złożone, nakładające się na siebie i splecające struktury pojęciowe mnożą się w wyobraźni etnografa obcującego z inną kulturą i próbującego zrozumieć zasady działania symbolicznego uniwersum, „w którego ramach podejmowane przez nich [ludzi - W.K.] działania stanowią znaki” (tamże, s. 28). Zobrazowawszy semiotyczny i symboliczny charakter kultury jako manuskryptu, który antropolog uczy się czytać niczym tekst, Geertz może powiedzieć, że „nie jest ona żadną mocą, czymś z czego w sensie przyczynowym wynikają wydarzenia społeczne, zachowania, instytucje czy procesy; kultura jest kontekstem, czymś, w czego ramach wszystkie te rzeczy można w sposób zrozumiały – to jest – posługując się opisem gęstym – opisać” (tamże, s. 29). Ów opis gęsty – pojęcie wprowadzone za Ryle’em – autor przedstawia jako wartościową poznawczo metodę opisu etnograficznego, zdolną – w przeciwieństwie do opisu „rozrzedzonego” – uchwycić zawrotną złożoność i stratyfikację struktur znaczących, w ramach i w odniesieniu do

których – przykładem dwaj mrugający porozumiewawczo chłopcy z esejów Ryle’a – wszelkie zachowania kulturowe są „wytwarzane, postrzegane i interpretowane i bez których istnieć by nie mogły” (tamże, s. 21). Jak wyjaśnia Ann Swidler (1996, s. 300), opis gęsty najlepiej pracuje wtedy, gdy antropolog wybiera małe wydarzenie, sytuację, symbol, rytuał czy ogólnie – zjawisko kulturowe i próbuje „opisać je w kontekście wszystkich innych symboli, ustaleń społecznych, odczuć i pojęć, w odniesieniu do których ma ono znaczenie”. Technikę tę wybornie prezentuje Geertz we wpływowym eseju „Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali” (2005b), gdzie dba o istotnie „gęstą” atmosferę opisu i ukazanie w nim możliwie największej liczby szczegółów. Tekst kończą następujące wnioski teoretyczne: „kultura każdego ludu jest zbiorem tekstów, z których każdy sam też jest jakąś kompilacją, a antropolog wyteża wzrok, starając się czytać te teksty przez ramię tych, którzy są ich prawowitymi właścicielami”; „społeczeństwa, podobnie jak życie indywidualnych ludzi, zawierają w sobie swoje własne interpretacje. Trzeba się tylko nauczyć, jak zdobyć do nich dostęp” (tamże, s. 500).

Kolejnym filarem Geertzowskiej teorii kultury oraz metodologii etnografii jest przekonanie o interpretacyjnym charakterze pracy antropologa. Geertz zwraca na to uwagę, przedstawiając najpierw fragment o kradzieży owiec pochodzący z jego własnego dziennika terenowego. Tekst porównuje do „listu w butelce” – tekstu etnograficznego niepoddanego żadnej obróbce, którego materia jest niezwykle gęsta, a na który składa się mnóstwo przeróżnych elementów. Następnie badacz występuje z zaskakującą tezą, iż w rzeczywistości nie ma nic takiego, jak „surowy” materiał obserwacyjny naniesiony na papier w zeszycie etnografa: „to, co określamy mianem naszych danych, to tak naprawdę nasze własne konstrukcje na temat konstrukcji tworzonych przez innych ludzi, dotyczących tego, czym oni sami i ich rodacy się zajmują” (tamże, s. 23). Badający obcą kulturę antropolog nie widzi „faktów”, lecz ich interpretacje, czyli – powtarzając za Cassirerem – symboliczne reprezentacje, posiadające umówione znaczenie. Dlatego też, jak powie Geertz, już „na poziomie niepodważalnych faktów oddajemy się procesowi eksplikacji: co gorsza, eksplikujemy coś, co jest już czyjąś eksplikacją” (tamże, s. 24). Znaną wypowiedzią i niejako wizytówką autora *Wiedzy lokalnej* były słowa: „antropologiczne pisma same stanowią interpretacje, i to na dodatek interpretacje drugiego i trzeciego stopnia. (Z samej definicji wynika, że tylko tubylec dokonuje interpretacji pierwszego stopnia: w końcu to jego kultura)” (tamże, s. 30).

Twierdzenie, że „kultura to kontekst” oraz rewindykacja interpretatywnego charakteru aktywności etnograficznej łączy się z zaleceniem Geertza, aby antropologiczne tezy odnośnie symbolicznych systemów operujących w danych kulturach zorientować na aktora społecznego. Opisy kultur „należy tworzyć w oparciu o konstrukcje, jakie, naszym zdaniem (...) [aktorzy - W.K.] nakładają na to, co przeżywają, o formuły, którymi się posługują w celu zdefiniowania tego, co im się przydarza” (tamże, s. 30). W eseju „Zmącone gatunki...” Geertz dopowiada, że interpretacja jako pewnego typu wyjaśnianie „ma zwracać uwagę na sens, jaki instytucje, działania, wyobrażenia, eksklamacje, obyczaje, wszystkie te naturalne przedmioty zainteresowania badacza społecznego, mają dla tych, czyje są to instytucje, działania, obyczaje itd.” (2005b, s. 31). Geertz jednocześnie podkreśla w wielu miejscach, że opis nigdy nie może być opisem takim, jaki stworzyłby rzeczywisty członek danej kultury. Dla Geertza opisy nie stanowią części rzeczywistości, którą opisują, lecz są opisami antropologicznymi, dziełami naukowca, dlatego też, jak prowokująco pisze autor, są one „fikcjami; fikcjami w tym sensie, że są «czymś skonstruowanym», «czymś ukształtowanym»” (tamże, s. 30). Jak lubi powtarzać Geertz – a podobnymi słowami zarabia sobie zarówno na miano największego luminarza i „literackiego dandysa” (Spencer 1989, s. 149) antropologii, jak i na miano *enfant terrible* współczesnej myśli społecznej – antropolodzy rzadko zdawali sobie sprawę z tego, że:

„choć kultura istnieje w sklepiku handlarza, w położonym na wzgórzu forcie, czy na pastwisku owiec, antropologia zawiera się w książce, w artykule, w wykładzie, w muzealnej wystawie, czy też, jak się dzisiaj czasem zdarza, w filmie. Uświadomienie sobie tego oznacza

zrozumienie faktu, iż granica pomiędzy sposobem przedstawiania a konkretną treścią jest równie niemożliwa do wytyczenia w analizie kulturowej, co w malarstwie; ten fakt z kolei wydaje się zagrażać obiektywnemu statusowi antropologicznej wiedzy, sugerując, że jej źródłem nie jest wcale określona społeczna rzeczywistość, lecz raczej uczona sztuczka” (Geertz 2005, s. 31).

Przypomnienie węzłowych punktów Geertzowskiej teorii kultury oraz jego poglądów na metodologię etnografii zakończmy na tym cytacie. Powyższa wypowiedź autora *Interpretacji kultur* kieruje już bowiem ku zagadnieniom krytycznej samoświadomości i refleksyjności antropologicznej. Geertz musiał otworzyć horyzont tychże zagadnień w momencie, gdy postawił bardziej na interpretację kultury i jej reprezentację w formie opisu gęstego, niż na tradycyjnie uprawiany opis rozrzedzony z jego wyjaśnieniami i generalizacjami. Zanim jednak podejmiemy się tej kwestii, należałoby zastanowić się nad ambiwalentnym statusem teoretycznym opisu gęstego jako procedury sytuującej się na pograniczu nauki i sztuki.

Opis gęsty między nauką a sztuką

Dekretując, że interpretacja antropologiczna jest konstruowaniem odczytania tego, co się dzieje, Geertz konfrontuje się z podstawowym problemem, który będzie nawiedzał jego dyskurs w niezliczonych wypowiedziach bardziej lub mniej przychylnych interpretatywizmowi krytyków. Problem ten dotyczy kryteriów, jakimi posługiwać się mamy w ocenie wiarygodności danego opisu. W omawianym eseju Geertz podkreśla, że fakt, iż dany opis domaga się uwagi,

„nie wynika ze zdolności jego autora do wyłapywania w odległych miejscach pewnych pierwotnych faktów i przywożenia ich do domu niczym pamiątkowych eksponatów, lecz z tego, na ile etnograf jest w stanie wyjaśnić, co się w owych miejscach dzieje, zmniejszyć poczucie konsternacji – co to za typ ludzi? – które w naturalny sposób jest wywoływane przez pojawienie się nieznanym nam działań na obcym dla nas gruncie” (tamże, s. 31).

Za tą konstatacją idzie kolejna:

„Tego, na ile przekonujące są nasze eksplikacje nie należy mierzyć według wielkości korpusu niezinterpretowanych danych, radykalnie rozrzedzonych opisów; powinniśmy raczej kierować się w tej ocenie tym, jak silna jest moc wyobraźni naukowej, umożliwiająca kontakt z życiem nieznanym nam ludzi” (tamże, s. 32).

Widzimy w tych fragmentach nacisk, jaki Geertz kładzie na elementy opisu oraz kwalifikacje badacza niewiele mające wspólnego z kwalifikacjami ściśle naukowymi, jakie od Boasa przyjęło się stawiać w antropologii na piedestale. Na kanwie tych i podobnych wypowiedzi, co warto zauważyć, powstaje – bezprecedensowy w antropologii sprzed zwrotu interpretacyjnego – korpus sugestywnych wypowiedzi, które tworzą silny front przeciwko stricte naukowemu pojmowaniu dyscypliny antropologicznej. Wygląda bowiem na to, że Geertzowi mniej zależy na weryfikowalności danego opisu, niż na jego poznawczej atrakcyjności, a wręcz – można by powiedzieć za Stephenem Tyler’em – na „ewokatywności”, czyli umiejętności subtelnego „wywołania” inności kulturowej w impresjonistycznym obrazie powstałym przy udziale retorycznego sztafazu. Dlatego unika on podejmowania kwestii weryfikowalności opisu, uciekając się do zaskakująco nieskomplikowanego argumentu: „albo się jakąś interpretację pojmuję, albo nie, albo dostrzega się jej sens, albo się nie dostrzega, akceptuje się ją, albo nie” (tamże, s. 39). Geertzowskie myślenie o interpretacji podobne jest pod tym względem do Diltheyowskiej koncepcji rozumienia, której autor świadomie dbał o to, by nie sprowadzić jej do „metody naukowej” w sensie technicznym. Rozumienie, podobnie jak interpretacja, będąca procesem rozumienia, nie jest, i w założeniu nigdy nie miało być, procesem podlegającym standaryzacji. Jak

świetnie ujmował to Edmund Mokrzycki,

„Rozumienie jest zabiegiem, w toku którego – żeby użyć nieco demagogicznego sloganu – posługujemy się głową zamiast formułek. Ale owe formułki mają to do siebie, że pozwalają na intersubiektywną kontrolę procesu badawczego. Ich eliminacja otwiera furtkę do dowolności. I to jest jeden z głównych mankamentów rozumienia. Intersubiektywna (a nawet zresztą subiektywna) kontrola procesu rozumienia jest w zasadzie niemożliwa” (Mokrzycki 1971, s. 97).

Rozumienie jako metoda badawcza wymaga zatrudnienia empatii, emocji, czasem wręcz intuicji – a wszystko to są przecież podmiotowe, humanistyczne kwalifikacje nie w smak tradycyjnym epistemologiom naturalistycznym, poszukującym podstaw dla wiedzy obiektywnej i pewnej. Geertz zdaje sobie z tego doskonale sprawę, toteż jego wypowiedzi w manifeście programowym zaostrzają się i otwarcie negują naukowe wzorce pozytywizmu bardziej lub mniej świadomie powielane w antropologii:

„Siła naszych interpretacji nie może się opierać, jak się to obecnie tak często forsuje, na ich zwartości, czy też pewności, z jaką są one przedstawiane. Nic, jak sędzę, nie przyczyniło się w większym stopniu do zdyskredytowania analizy kulturowej niż konstruowanie nienaganych opisów formalnego porządku, w którego rzeczywiste istnienie nikt tak naprawdę nie jest skłonny wierzyć” (tamże, s. 33).

Z jednej więc strony Geertz akcentuje precyzyjność, a wręcz obiektywność interpretacyjną „(dobra interpretacja ukazuje nam samo sedno tego, czego jest interpretacją”; niezależnie od tego czym są [...] systemy symboliczne, empiryczny dostęp do nich zyskujemy poprzez badanie zdarzeń); nic nie zdyskredytuje semiotycznego podejścia do kultury w szybszym tempie, niż to, że pozwolimy mu stać się kombinacją intuicjonizmu i alchemii” (tamże, s. 33, 46). Z drugiej jednak strony nie może on, ustanawiając nowy paradygmat myśli społecznej, zignorować faktu przenikania do opisu wszystkich tych czynników oraz elementów „spoza”, na które tenże opis jest narażony właśnie z powodu swojego bycia... interpretacją. Tak więc Geertz zastrzega, że w ramach antropologii nie można liczyć na stuprocentową pewność i sprawdzalność twierdzeń badawczych: „analiza kulturowa jest (czy też powinna być), odgadywaniem znaczeń, ocenianiem naszych domysłów i wyciąganiem objaśniających wniosków z tych domysłów, które okażą się najlepsze, a nie odkrywaniem Kontynentu Znaczenia i sporządzanie map jego bezcielesnego krajobrazu” (tamże, s. 35). Zauważmy, że postawa ta w zaskakujący zrazu sposób koresponduje ze stanowiskiem samego Diltheya. U obu autorów mamy do czynienia z pozostawieniem pewnego marginesu dla – nie obawiajmy się tego słowa – irracjonalności procesu rozumienia. W *Budowie świata historycznego* Dilthey pisał przecież, że:

„we wszelkim rozumieniu jest coś irracjonalnego, podobnie jak irracjonalne jest samo życie; nie sposób przedstawić go za pomocą formuł logicznych. Natomiast ostatecznej, chociaż całkowicie subiektywnej pewności, jaka tkwi w przeżywaniu odtwórczym, nie można zastąpić sprawdzeniem poznawczej wartości wnioskowań, w których daje się przedstawić proces rozumienia. To są granice, które logicznemu podejściu do rozumienia wyznacza sama jego natura” (Dilthey 2004, s. 208).

Do Diltheya zbliża naszego autora choćby i taka, dramatycznie szczerza, konstatacja:

„analiza kulturowa jest ze swej natury niekompletna. I, co gorsza, im głębszych pokładów sięga, tym bardziej niekompletna się staje. Jest to dość osobliwa nauka, której najbardziej znamienne twierdzenia opierają się na najbardziej chwiejnych podstawach, w której doprowadzenie gdziekolwiek poruszanego problemu oznacza tylko umocnienie przypuszczeń, zarówno własnych, jak i wysuwanych przez innych ludzi, że tak naprawdę wcale nie pojmujemy danego problemu właściwie” (tamże, s. 44).

Pamiętać trzeba jednocześnie, że podobne stwierdzenia są u Geertza kontrapunktowane

wypowiedziami dalekimi od defetyzmu i świadczącymi o niezupełnym porzuceniu etosu twardej nauki. Czytamy:

„naszym podwójnym zadaniem, jest odkrycie struktur pojęciowych przenikających działania badanych przez nas osób, tego, co zostaje powiedziane w dyskursie społecznym, a także skonstruowanie systemu analizy, wedle którego to, co dla owych struktur przyrodzone, co do nich przynależy ze względu na to, że są tym, czym są, będzie wyraźnie widoczne na tle innych czynników określających ludzkie zachowanie” (tamże, s. 43).

Przywołuję tak wiele wypowiedzi Geertza, ponieważ chcę przypomnieć, że owa nierozstrzygalność w kwestii, czy opis gęsty i interpretacja kultury jest aktywnością naukową czy też jest to aktywność nie-naukowa i „alchemiczna” – lub, życzliwiej mówiąc, aktywność zupełnie innego rodzaju niż generalizująco-wyjaśniające dociekanie naukowe, bliska raczej rewindykowanemu przez Diltheya i jego szkołę humanistycznemu momentowi rozumienia i wczucia się w obcą nam rzeczywistość – ta nierozstrzygalność stanowiska Geertza, jak mówię, stała się zarzewiem bardzo interesującej debaty w łonie antropologii oraz na szerszej scenie nauk społecznych. Debata owa, tocząca się właśnie wokół pytania: „czy opis gęsty jest nauką czy sztuką?”, ma u swych podstaw jeszcze inny, nie od dziś drążący nauki społeczne, problem naukowej obiektywności ich twierdzeń. Poniżej omówię kilka węzłowych punktów rzeczonyj dyskusji, przywołując najistotniejsze dla prezentacji głosy.

Kwestia: „opis gęsty – nauka czy sztuka?” ogromnie emocjonuje badaczy społecznych. W swych wypowiedziach wysuwają oni liczne argumenty „za” lub „przeciw” danej opcji, żaden jednak nie jest w stanie przesądzić sprawy. Argumentacje można podzielić na te, które starają się odeprzeć i zdyskredytować program interpretatywizmu *in toto* za secesję ze świata nauki w stronę prywatnych i subiektywnych dywagacji, na te, które widzą w rozbracie z nauką ambiwalentny mariaż antropologii ze sztuką i próbują przemyśleć jego dla niej konsekwencje oraz te, które mediują pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, wskazując na nierozłączność „sztuki” i „nauki” w dyscyplinie antropologicznej.

Do pierwszej grupy krytyków zaliczyć można Marviną Harrisa z jego refutacją podejść interpretatywnych (Harris 1979). Po stronie anty-Geertzowskiej walczy również Melford Spiro, (1986) piszący, że „antropologia, która rezygnuje z poszukiwania wyjaśniających teorii kultury i społeczeństwa na rzecz wyłącznie partykularnych interpretacji specyficznych kultur i społeczeństw, staje się antropologią atrakcyjną jedynie dla tych badaczy, których zainteresowania i intelektualne apetyty sprowadzają się do dziwnych zwyczajów egzotycznych ludów i w nich znajdują swą pożywkę” (Spiro 1986, s. 276). Jeśli studia takie mogą „przyczyniać się tylko do wyjątkowego rozumienia tych czy innych wierzeń i zwyczajów tej lub innej kultury prymitywnej czy rolniczej w całej jej partykularności, to jaką możliwą intelektualną wartość mogą mieć takie badania?” – pyta badacz (tamże, s. 278). D’Andrade (1995, s. 4) powiada, że „antropologia bez nauki to doprawdy niewiele: mała, choć interesująca zbieranina podejść humanistycznych (*a small but interesting sample of the humanities*), żenujące opowieści o «prawdziwych politycznych przygodach mnie», trochę szczerych moralnych denuncjacji i wielki zbiór sugestywnych, choć nieweryfikowalnych interpretacji”. Z kolei Reyna (1994, s. 572-573) pisze, że „wygląda na to, iż z opisem gęstym są dwa problemy: pierwszy ma do czynienia z jego niejasnością (*vagueness*) a drugi z wiarygodnością (*validity*)”.

Są jednocześnie komentatorzy, którzy Geertzowski rozbrat z twarą naukowością postrzegają w kategoriach dryfu interpretatywizmu w stronę nowych obszarów już to estetyki i sztuki, już to krytyki kulturowej, już to stosowanej etyki antropologicznej. Ujmują to zaś albo jako zaletę antropologii postpozytywistycznej, albo jako potencjalną słabość tego dyskursu, nie dewaluując jednak samego artystycznego wymiaru, jaki zdaje się posiadać opis gęsty. Rabinow znany jest z optymistycznych twierdzeń, że antropologia ma niewielki wybór: musi być nauką

humanistyczną. Rabinow i Sullivan (1979, s. 6) piszą, że „ścisłość (*exactitude*), jaka dostępna jest naukom humanistycznym, jest całkiem inna od ścisłości dostępnej naukom przyrodniczym”. Z tego rozpoznania, którego proveniencji filozoficznej trudno się nie domyślić, autorzy wysnuwają wnioski, iż w łonie antropologii nie ma co liczyć na pełną naukową obiektywność, toteż lepiej jest otwarcie przyjąć perspektywę „humanistycznego subiektywizmu”. Gruntem dla tegoż subiektywizmu jest twierdzenie, iż w humanistyce „nie istnieje nic takiego, jak uprzywilejowana pozycja, perspektywa absolutna, opowieść kończąca wszystkie inne (*final recounting*)” (tamże, s. 6).

Rabinow i Sullivan to znani admiratorzy i obrońcy interpretatywizmu Geertza. Są jednak komentatorzy podejmujący inne wątki myśli autora *Wiedzy lokalnej* i podchodzący do nich z niejaką nieufnością. Antropologów pragnących podążać śladem Geertza nawiedza myśl, z którą on sam nie do końca potrafił dać sobie radę, a którą dobrze werbalizuje Robert Auger: „ponieważ trudno dojść, czy twierdzenia etnograficzne opierają się na czymś więcej niż osobistych impresjach, wiele etnografii jest przekonujących tylko w takim stopniu, w jakim etnograf opanował sztukę retoryki” (Auger 1995, s. 97). Ann Swidler (1996, s. 299) zabiera głos w tej sprawie, twierdząc, że opis gęsty jest sztuką, nie zaś nauką. Zastrzega jednak przy tym, że dzieło Geertza nie może stanowić modelu dla antropologów i socjologów o mniejszym niż on talencie pisarskim, ponieważ „posuwa się on od intuicyjnego wglądu (*intuitive grasp*) w to, co jawi się jako ważne, a konkluzję osiąga za pomocą eksplozji stylu, która przesłania tok samej procedury (*a flourish that conceals the medium of the procedures*)”. Jerry Moore w swej monografii *Visions of Culture* przedstawia inną argumentację, w której, wyciągając radykalne wnioski z interpretatywnego *dictum* Geertza, bez sentymentu uchyla pytanie o naukowość opisu gęstego:

„Jeśli wiedza kulturowa jest ze swej istoty interpretatywna, to jak możemy kwestionować «prawdziwość» danej interpretacji skoro potencjalnie istnieje tyle «prawdziwych» interpretacji, ile jest członków danej kultury? Według tej logiki, jeśli wszystkie takie twierdzenia są tak samo prawomocne, wówczas wszystkim, na co antropologia może liczyć, jest tworzenie bogatych dokumentów składających się z wielorakich (*multiple*) interpretacji, z których żadnej się nie odrzuca i żadnej nie uprzywilejowuje. Oznacza to, że antropologia nie może być nauką, jako że nie jest ona w stanie wysnuwać generalizacji na podstawie podobnych twierdzeń lub testować ich w oparciu o dane empiryczne. Sama istota kultury wyklucza tę możliwość” (Moore 1997, s. 246).

Moore docenia Geertza za prezentowaną w jego esejach etnograficznych umiejętność balansowania pomiędzy tym, co literalne i tym, co literackie (tamże, s. 246). Ów balans zaiste wydaje się kluczową kwestią w opisie gęstym oraz w interpretacji zdarzeń kulturowych. Można jednak odnieść wrażenie, że surowi krytycy Geertza nie dostrzegają tej możliwości, twierdząc, że retoryka pisarska użyta do tworzenia opisu przesłania to, co stanowi realny materiał obserwacyjny i dlatego musi się – z zasady – z procedurą naukowego wyjaśniania wykluczać. Z drugiej strony, pojawiają się głosy komentatorskie, dla których mniej liczy się afera z naukowością w tle, bardziej zaś zmiany, jakie w ramach podejścia Geertzowskiego postuluje się w postawie samego badacza. Wszak wymagany jest od niego imponujący zestaw humanistycznych kwalifikacji, które antropologia wprawdzie zawsze akcentowała, lecz które z pewnością mają tendencję do zanikania. Uwzględniając rzeczoną perspektywę, bardzo życzliwie pisze o antropologii interpretatywnej Goodall (2003). Dosłownie w stylu Geertza umyka on przed precyzyjnym zdefiniowaniem tak pojętej etnografii, zastrzegając jednocześnie, że antropologia interpretatywna nie jest nieodpowiedzialnym *story-telling* i bynajmniej nie brakuje jej naukowych podstaw oraz takiegoż drylu. Wszelako:

„Nie da się jej nauczyć poprzez opanowanie podręcznika i stosowanie się do gotowych (*canned*) instrukcji. Większość z tego, czego uczysz się interpretować [...] zależy od tego, jaką osobą jesteś, jakie doświadczenia życiowe miałaś (w tym co czytałaś i o czym dyskutowałaś), a także od zdolności do «przesiadania» (*hanging out*) z ludźmi, którzy są inni od ciebie. Zależy

to także od tego, jakie masz zdolności budowania zaufania, skłaniania ludzi do mówienia, jakiego języka używasz, [...] jak widzisz świat, jaki język oraz zdolności komunikacyjne wnosisz do dyscypliny” (tamże, s. 59-60).

Fragment ten dobitnie pokazuje, że można w komentarzu do przedsięwzięcia Geertza akcentować stricte artystyczny charakter praktyki interpretatywizmu, wymagającej mnóstwa czysto ludzkich kwalifikacji autora- kwalifikacji, które z naukową gotowością do generalizujących wnioskowań na podstawie niezaangażowanej obserwacji mają doprawdy niewiele wspólnego, ale nie przestają być z tego powodu receptą na udany *fieldwork*. Z drugiej strony nie można umniejszać wagi argumentów, jakie przedstawiają krytycy zaniepokojeni Geertzowską dezynwolturą. Mają oni sporo racji w swych twierdzeniach, podobnie jak w przypominaniu o tym, że najbardziej antropologia skorzysta wtedy, gdy pierwiastki naukowości i estetyczności/retoryczności uda się w ramach praktyki etnograficznej po prostu ze sobą połączyć.

W tej kwestii pouczająco wypowiada się Lett (1997), który pogodzeniu antropologii „naukowej” z antropologią interpretatywną poświęcił interesującą pracę: *Science, Reason and Anthropology. The Principles of Rational Inquiry*. Jak powszechnie wiadomo, antropologia jest w rzeczywistym kłopotcie, wciąż nie mogąc się samookreślić i zadekretować perspektywy, którą ma obrać jako dyscyplina akademicka. Czy jest nauką humanistyczną w sensie *Geisteswissenschaft*, z jej naciskiem na intuicję, wglądy, wczucia, interpretacje i *Verstehen*, o których pisali Dilthey oraz niemieccy przedstawiciele zarówno Badeńskiej szkoły historycznej, jak i nieco późniejszej socjologii rozumiejącej spod znaku Tönniesa, Simmla i Webera w ich chwalebny planie oderwania humanistyki od przyrodoznawstwa? Czy jest nauką społeczną z ambicją prognozowania, wyjaśniania i generalizowania? Czy może jest właśnie sztuką ewokowania inności kulturowej we własnych – bo któż je potwierdzi? – impresjach rozliczanych podług czysto estetycznych kryteriów?

Z tego dylematu dobrze zdaje sobie sprawę Lett, który wychodzi od skonstatowania radykalnej nieprzystawalności perspektywy nauki i humanizmu (tamże, s. 2). Humanizm zarówno w moralnym, jak i epistemologicznym wymiarze to nieodłączny element antropologii. Jak trafnie zauważa autor,

„w ramach epistemologicznych zasad humanizmu zakłada się, że wiedza jest zarówno subiektywna, jak i relatywna, że najlepiej osiąga się ją poprzez połączenie intuicyjnego wglądu z empatyczną wyobraźnią i że racja konkurujących ze sobą opisów zależy od ich wewnętrznej perswazyjności. [...] Dla kontrastu, w ramach epistemologicznych zasad nauki zakłada się, że wiedza aspirować może zarówno do obiektywności, jak i absolutności, że najlepiej osiąga się ją przez kombinację logicznej analizy i badania empirycznego i że prawdziwość konkurujących ze sobą przekazów zależy od ich wsparcia za pomocą dowodów” (tamże, s. 3).

We wnioskach końcowych Lett ogłasza, że wojna dwóch obozów w antropologii ma się ku końcowi. Jest tak dlatego, że „antropologia naukowa zaczyna uznawać i inkorporować wglądy podejścia interpretatywnego; antropologii interpretatywnej pozostaje więc przyjąć fundamentalne pryncypia badania racjonalnego” (tamże, s. 93). Trudno powiedzieć, czy interpretatywiści rzeczywiście gotowi są do dialogu z podejściami *stricte* naukowymi. Wciąż ogromną popularność mają prace Marcusa, Fishera, Tylera i Crapanzano, czyli antropologów określanych ostatecznie dość sympatycznym mianem „Gangu z Rice” (mowa o Uniwersytecie Rice’a w Houston w Teksasie). W ich pracach, skądinąd ważnych, widać tendencje do zupełnego dewaluowania podejścia naukowego. Tymczasem, jak pisze Lett, dobrze jest dostrzegać fakt, że „antropolodzy naukowcy nigdy nie wątpili w to, że antropolodzy interpretatywni potrafią ewokować i interpretować kultury. Zadawali oni tylko pytania, czy ich koledzy powinni uprawiać ewokację i interpretację jako wyłączne cele etnografii” (tamże, s. 94). Antropologia nie może przecież tracić z oczu swego głównego celu, czyli wyjaśniania zachowań kulturowych – nie tylko pomagającego nam rozumieć

samych siebie – nawet jeśli brzmi to nieco banalnie, ale przede wszystkim pomagającego rozumieć inność kulturową.

Tymczasem krytyka nauki i naukowo uprawianej antropologii w ramach podejść post-Geertzowskich przybiera nieraz zupełnie karykaturalne kształty, o czym wspomina część krytyków. Paul Roscoe świetnie zauważył (1995, s. 500), że najpewniej wynika to z manieri niektórych antropologów, polegającej na dowolnym szermowaniu etykietą pozytywizmu w odniesieniu do opisów etnograficznych, który to scjentyzm utożsamiany jest z naukowością. Trudno nie odnieść wrażenia, szczególnie w trakcie lektury pewnych tekstów Tylera (1986; 1999) i Rabinowa (1999), że – zdaniem niektórych reprezentantów ideologicznej progenitury Geertza – antropologia aż kapie od krwiożerczych roszczeń do statusu nauki eksplikującej wszystko z nieledwie totalitarnym marzeniem o idealnym wtłoczeniu tego, co idiosynkratyczne, ukryte, dziwne, niezrozumiałe, niekoherentne i nieuładzone do tygła jednej, pretensjonalnej teorii kultury. Tymczasem, jak argumentuje Lett (1997, s. 116), wszystkie te nieporozumienia zakończyć może pogodzenie humanizmu i nauki pod hasłem rekonstrukcji antropologicznego rozumu oraz zachęty do obopólnego trzymania się zasad badania racjonalnego. Sprowadza się ono do podążania wybraną ścieżką (interpretacja lub wyjaśnianie), przy jednoczesnym dochowywaniu wierności zasadom racjonalności i intersubiektywnej komunikatywności osiągniętych wyników (tamże, s. 117). Do podobnego poglądu, nazywanego przez siebie „pragmatycznym”, przychyliła się na polskim gruncie Buchowski (2004). W swej książce, upominającej się o dostrzeżenie trzeciej drogi między fundamentalistycznym racjonalizmem a szalejącym w antropologii relatywizmem, pisze, że „rozumienie i opis interpretowanej kultury nie przedstawiają sobą gry «wolnych skojarzeń», lecz są «kontrolowane» przez uzgodnione znaczenie świadectw empirycznych i wymóg bycia rozsądnym badaczem, uwzględniającym normy postępowania i argumentacji danej dyscypliny” (tamże, s. 22). W antropologii jest i musi być miejsce zarówno na sztukę opisu, jego sugestywność oraz dynamikę, jak i na elementy wyjaśniająco-generalizujące, dzięki którym dane jest nam w ogóle pojąć inność, z jaką przez chwilę obcujemy, czytając etnografię, a w jakiej nie chcemy przecież widzieć jedynie atrakcyjnego dziwactwa.

Bardzo wpływowy okazał się artykuł Paula Shankmana dla „Current Anthropology” (1984), w którym dokładnie omówił on program Geertza i bezstronnie wskazał jego słabe punkty. Przytoczę najpierw mniej znany fragment z konkluzji tego tekstu: „[r]uch nie posiadający żadnego kierunku, program nękanym niekonsekwencjami, podejście, które uważa się za nadrzędne wobec konwencjonalnej nauki społecznej, lecz które ograniczane jest przez brak kryteriów, za pomocą których ocenia się teorie alternatywne, i przypadki, które niekoniecznie potwierdzają przypuszczenia teorii interpretatywnej – czy to może stanowić podstawę dla innej antropologii oraz szerszego ruchu intelektualnego?” – pyta Shankman (1984, s. 270). Mamy w tym fragmencie wszystkie z grubsza zarzuty, jakie powtarzają się w antropologicznych debatach nad teorią Geertza. Shankman jest przekonany, że metoda Geertza nie jest w stanie dostarczyć antropologii żadnych generalizacji, że „nie daje on żadnych wyjaśnień co do ontologicznego statusu wiedzy zdobytej w efekcie interpretacji kultury” (tamże, s. 264), wreszcie zaś, że teorii interpretatywnej brakuje kryteriów dla porównywania i oceny” (tamże, s. 265). Nie oznacza to jednak, że Shankman zupełnie dewaluje metodę interpretatywną. Prawda, że w kontekście walk kogucich, teatru i innych zdarzeń na Bali „Geertz jest mniej zainteresowany wyjaśnieniem, niż uchwyceniem samej «esencji», «rzeczywistości» polityki balinezyjskiej” (tamże, s. 268) i trudno przeczyć, że dzieło Geertza „obiera dokładnie ten kierunek, jaki on dla niego przewidział: [powstają] lepsze i bardziej rozbudowane opisy kulturowo usytuowanych fenomenów, przywiązujące niewielką wagę do teoretycznego i metodologicznego rygoru” (tamże, s. 269). Jednakże interpretacja i jej humanistyczne podstawy są antropologii tak samo niezbędne, jak naukowe wyjaśnianie. Podobnie więc, jak czyni to Lett (1997), Shankman optuje za współistnieniem w antropologii obu praktyk. Koncyliacyjnie i przekonująco wypowiadał się w tej kwestii, przywoływany przez Shankmana, Roy

Rappaport (1979; cyt. za: Shankman 1984, s. 270). Pisał on tak: „każde radykalne rozdzielanie tych dwóch wymiarów uważam za błąd, albowiem relacja między nimi, z całą jej trudnością, niejasnością i napięciem, jest odbiciem, lub metaforą, kondycji gatunku, który żyje podług znaczeń w fizycznym uniwersum pozbawionym wewnętrznego znaczenia, lecz podległego prawom przyczyny”.

Nietrudno zauważyć, że u podstaw rekonstruowanej tu debaty nad naukowym statusem metod Geertza leży – w pewnym sensie typowe dla antropologii – pytanie o wkład teoretyczny antropologii interpretatywnej do dorobku całej dyscypliny. Pytanie o to, czy da się jej ustalenia „włączyć w to, co można by określić mianem «teorii kultury»” (Geertz 2005a, s. 41). Podejmując tę kwestię i jak gdyby uprzedzając atak (Geertz to wszakże doskonały retor), autor *Interpretacji kultur* zastrzegł, że jeśli chodzi o antropologię interpretatywną, to „główny wkład teoretyczny zawiera się w poszczególnych, konkretnych badaniach”, których specyfika na tym właśnie polega, że trudno jest wydobyć z nich ową teorię. Dzieje się tak dlatego, że „[s]formułowania teoretyczne są zawieszane na tyle nisko ponad podrzędnymi względem nich interpretacjami, że w oderwaniu od nich nie miałyby większego sensu ani też nie wzbudzałyby zbytniego zainteresowania” – pisze Geertz. Zaraz po tym dodaje: „zasadniczym zadaniem budowania teorii nie jest tu skodyfikowanie abstrakcyjnych prawidłości, lecz umożliwienie powstawania opisu gęstego; nie chodzi o tworzenie uogólnień pomiędzy różnymi przypadkami, lecz wewnątrz konkretnych przypadków” (tamże, s. 41). Z przytoczonej wypowiedzi można wywnioskować, że – według Geertza – jego własna rola w teoretycznym rozwoju antropologii polegałaby właśnie na przedłożeniu jej opisu gęstego jako metody pisania etnografii. Poprzez tworzenie opisów gęstych antropologia miałaby się przyczyniać do „powiększenia uniwersum ludzkiego dyskursu”. Warto zauważyć, że gdy badacz wreszcie decyduje się konkretnie wymieni istotne dlań cele antropologii, to zachowuje w nich pewną symptomatyczną hierarchię: *najpierw* więc mamy „poinstruowanie”, następnie „rozrywkę”, „praktyczną radę” i „rozwój moralny”, dopiero zaś *na końcu* „odkrywanie naturalnego porządku w ludzkim zachowaniu” (tamże, s. 25).

Tyle o teoretycznym znaczeniu interpretatywizmu miałyby do powiedzenia Geertz. Tymczasem dyskusja nad jego „wkładem” do antropologicznej wiedzy o kulturze trwa i na jej podstawie śmiało powiedzieć można, że przeważająca część komentatorów, w większym lub mniejszym stopniu doceniając jakość etnograficznych opisów Geertza, wkład teoretyczny antropologii interpretatywnej uznaje za niewielki. Shankman przywołuje emblematyczną pod tym względem opinię Peacocka (1981, s. 129; cyt. za: Shankman 1984, s. 269), który chwali etnografie Geertza za ich konkret oraz bazę empiryczną, lecz twierdzi jednocześnie, iż „podany w formie oddzielnej, wkład ten może wydawać się trywialny”. Trudno nie zgodzić się z tym twierdzeniem. Jeśli bowiem na serio rozliczyć Geertza z zasług teoretycznych, to na cóż można by wskazać? Wszakże mówienie o symboliczności uniwersum kulturowego i wynikającej z niej konieczności „interpretowania interpretacji” nie jest szczególną rewelacją w nauce wyrosłej na ustaleniach Webera. Analiza kulturowa zawsze przecież polegała na przekładaniu znaczeń obcych na znaczenia nam bliższe w toku interpretacji.

O „reprezentacyjną samoświadomość”. Znaczenie interpretatywizmu w kontekście tezy o refleksywizacji wiedzy antropologicznej

O ile istotnie trudno jest wypunktować znaczące osiągnięcia teoretyczne antropologii interpretatywnej, to można docenić tę teorię na zupełnie innym polu – rozliczając ją nie w kategoriach wkładu, jaki wnosi ona w antropologiczną *wiedzę* o kulturze, lecz w kategoriach roli, jaką odegrała w rozwijaniu antropologicznej *samowiedzy*. Innymi słowy, w antropologii interpretatywnej nie trzeba dostrzegać jedynie teorii i metodologii badania kultury, lecz cenić ją

można za istotne obserwacje meta-antropologiczne. Shankman (1984, s. 269) pisze, że krytyka stanowisk Geertza wskazuje na to, iż możliwe jest uczynienie teorii interpretatywnej „bardziej jasną i być może bardziej naukową”, jednak, jak dodaje z rezygnacją, teoria ta „zdaje się być skierowana w innym kierunku, zwracając się do wewnątrz, ku samej sobie (*turning inward on itself*)”. To ważny moment. Zamiast bowiem – jak Shankman – widzieć w tym fakcie niedostatek, jeśli nie porażkę antropologii interpretatywnej, ja wolę dostrzegać w nim *specificum* dyskursu Geertzowskiego, pozwalające mówić o jego wkładzie w refleksywizację wiedzy antropologicznej. Historia proponowanego przez Geertza paradygmatu, w ramach którego liczył on na „rekonfigurację myśli społecznej”, okazała się nieco mniej spektakularna, niż przewidywał jej twórca. Wciąż jednak można twierdzić, że za sprawą tegoż paradygmatu dokonał się w antropologii przewrót – przewrót innego rodzaju, i – kto to wie – być może o bardziej nawet istotnym znaczeniu. Lett świetnie to ujął, pisząc, że wielu adwokatów interpretatywizmu „porzuca interpretacje kultur na rzecz interpretacji etnografii” (Lett 1997, s. 9). Podobnie stawiali sprawę Marcus i Fisher, choć antropologia interpretatywna była dla nich zawsze przede wszystkim dyskursem krytycznym i refleksyjnym. Dlatego pisali oni po prostu, że „antropologia interpretatywna przesuwaa akcent z prób skonstruowania ogólnej teorii kultury na refleksję wokół antropologicznego badania terenowego oraz pisarstwa” (Marcus i Fisher 1986, s. 16).

W kontekście owej zmiany akcentów w intelektualnym programie interpretatywizmu nie mówimy o nieodpowiedzialnej zabawie kilku myślicieli, którzy z antropologów przemienili się w krytyków literackich, a tym bardziej o ich „szczególnej fiksacji na punkcie samo-krytyki” (Johannsen 1992, s. 74). Mówimy zaś, całkiem po prostu, o ewolucji całego tego paradygmatu oraz o pełnym rozkwicie – rezydującego w nim od samego początku – potencjału krytycznego. Jak dobrze zauważają Marcus i Fisher (1986, s. 26), „sugestywna metafora interpretacji jako czytania tekstu zarówno przez obserwatora, jak i przez obserwowanego, prowadzi do dominującego współcześnie zainteresowania antropologii interpretatywnej tym, w jaki sposób interpretacje konstruowane są przez antropologa”. Warto również przypomnieć, że o potencjał krytyczny swej teorii zadbał sam Geertz. W wielu miejscach pisał on o konieczności rozwijania większej świadomości i samoświadomości antropologów – zwłaszcza co do tego, że opis etnograficzny na mocy swego interpretacyjnego charakteru jest czymś konstruowanym, oni sami zaś piszą etnografię, co nieodmiennie wciąga ich w grę retoryki i figuracji. W ten sposób uświadamiał im konieczność zrezygnowania z części roszczeń do pełnej obiektywności. Dotykamy tu kwestii dla nas najistotniejszej.

Geertz był jednym z pierwszych badaczy, którzy zwrócili uwagę na problem epistemologiczny, jaki wypływa z pisanego charakteru etnografii. W istocie, to od niego wywodzi się idea, wciąż wielce popularnego w antropologii, nurtu tekstualistycznego. Wystarczy wspomnieć przypis czwarty do eseju „Opis gęsty...”, w którym autor rozwija swe słowa: co robi etnograf? On pisze” (Geertz 2005a, s. 35). W uściśleniu Geertz powiada, iż „świadomość dotycząca różnych modeli przedstawiania (nie mówiąc już formach eksperymentowania z nimi), to coś, czego w antropologii bardzo nam brakuje” (tamże, s. 47). W świecie komentatorskim wypowiedzi te zrobiły furorę, a ich autor okrzyknięty został ojcem chrzestnym tekstualizmu oraz inspiratorem przeróżnych dyskursów meta-antropologicznych. Słowa Geertza możemy rozwinąć i na ich kanwie podać (tradycyjnie) kolejną możliwą definicję kluczowej dla nas kategorii. Refleksyjność (w tym wypadku reprezentacyjną) można by zdefiniować jako świadomość tego, że różne stosowane w antropologii modele przedstawiania rzeczywistości kulturowej w dyskursie oddziałują na opis etnograficzny i wedle własnej specyfiki determinują ostateczny wynik badania. Refleksyjność „nie podważa zobowiązania badaczy wobec realizmu” (Atkinson i Hammersley, 2000, s. 28). Podważa ona jedynie „naiwne formy realizmu wraz z założeniem, że wiedza musi opierać się na absolutnie pewnych podstawach” (tamże, s. 28). Mając za sobą te wstępne wyjaśnienia, przechodzimy do omówienia wkładu Geertza w rozwój reprezentacyjnej samoświadomości i refleksyjności

u antropologów.

W książce *Dzieło i życie* Geertz rozważa konsekwencje, jakie dla tekstu etnograficznego ma fakt, iż jest on czymś spisany. Przede wszystkim teksty etnograficzne posiadają swych autorów, którzy konstruują siebie samych oraz swój dyskurs w taki sposób, aby osiągnąć zamierzony efekt: przekonanie nas, iż „nie tylko że osobiście naprawdę «tam byli», lecz gdybyśmy my tam byli, to powinniśmy zobaczyć to, co oni zobaczyli, odczuć to, co oni odczuli, wyciągnąć takie wnioski, jakie oni wyciągnęli” (Geertz 2000, s. 29). Geertz wychodzi od kilku ironicznych obserwacji, piętnując postawę wyniosłego *désintéressement*, jaką przejawiają bardzo poważni antropologowie uważający rozpatrywanie ich dyscypliny od strony jej pisanego, literackiego aspektu za zupełnie niewarte zachodu. I tak, czytamy, że analiza etnograficznego tekstu „to bardzo nieantropologiczne zajęcie. (...) Tym, co chcielibyśmy poznać, są mieszkańcy Tikopii i Tallensi, a nie strategie narracyjne Raymonda Firtha czy retoryczny aparat Meyera Fortesa” (tamże, s. 9). Kolejnym powodem antropologicznego zapomnienia o tekście jest tradycja rozliczania etnografii z tego raczej, jak odbierana jest w środowisku, jakie jest jej oddziaływanie, nie zaś z tego, jakie subtelności stylu sobą prezentuje. „Dobre teksty antropologiczne to teksty proste i bezpretensjonalne – ironizuje Geertz. Nie zachęcają do uważnego krytyczno-literackiego czytania, ani też go nie nagradzają” (tamże, s. 10). Trzeci, najpoważniejszy dla naszego autora powód rzeczony amnezji, wiąże się z obawą antropologów, że „skoncentrowanie naszego spojrzenia na sposobach wysuwania twierdzeń dotyczących poznania podkopuje naszą zdolność do traktowania któregokolwiek z owych twierdzeń poważnie” (tamże, s. 10). Dalej następuje, typowa dla Geertza, inteligentna puenta, efektownie trafiająca w samo sedno problemu: „[u]jawniać, jak coś zostało zrobione, to sugerować – jak w przypadku magicznej sztuczki z kobietą przeciętą na pół – że nie zostało w ogóle zrobione” (tamże, s. 11).

W *Dziele i życiu* postawione zostają po raz pierwszy niewygodne pytania o zabiegi literackie, jakie autor czyni, by skomponować etnograficzną opowieść. Trudno przeczyć, że etnografie to opowieści. Wszakże obserwacje i wnioski nie następują tam jak w dzienniku obserwacyjnym naukowca-technika przyglądającego się, dajmy na to, przemianom substancji w próbówce. Rzeczony zabiegi Geertz dzieli ogólnie na te związane z „sygnowaniem dzieła” i te, które są związane z „konstrukcją dyskursu”. Jak wyjaśnia Zbigniew Pucek: „sygnowanie i implikowany przez nie typ dyskursu w opisie etnograficznym zmieniają zwykłą narrację w zabieg retoryczny, który łączy zasadę konstruowania obrazu badanej rzeczywistości z określonymi intencjami perswazyjnymi” (Pucek 2003, s. XXV). Etnografia musi osuwać się w retorykę, skoro badacz konfrontuje się z wyzwaniem, by zabrzmieć „jednocześnie jak pielgrzym i jak kartograf” (Geertz 2000, s. 21). Aby wytworzyć w nas wrażenie, że etnograf naprawdę „był tam”, autor tekstu stosuje rozmaite techniki mające na celu „uobecnienie” nieznanego czytelnikowi rzeczywistości. Zabieg ten idzie w parze z samo-uobecnianiem się autora, czyli próbą „znalezienia miejsca dla siebie w obrębie tekstu. Tekstu, który powinien odzwierciedlać jednocześnie intymne spojrzenie i chłodne oszacowanie” (tamże, s. 21).

Planując bliższy ogląd pisarstwa Levi-Strauss’a, Evans Pritcharda, Malinowskiego i Benedict, Geertz pragnie uzmysłwić antropologom dwie rzeczy. Po pierwsze: relacja między autorem i tekstem jest jedną z kluczowych kwestii, jakie winno się brać pod uwagę w ocenie etnografii i jakie w ogóle składają się na metodologię jej sporządzania. Po drugie: Geertz chce pokazać, a wywołał tym do dziś trwającą, ognistą debatę, iż sygnowanie – rozumiane jako konstruowanie pisarskiej tożsamości w tekście etnograficznym oraz jako konstruowanie dyskursu, na który składa się choćby leksykon, retoryka i porządek wywodu – w znaczący sposób podkopują ideę obiektywizmu i realizmu w etnografii. Na kanwie tych ustaleń etnografia zaczyna jawić się jako „rodzaj pisarstwa” (Spencer 1989), w ramach którego „idea obiektywizmu wycofuje się wyraźnie, ustępując pola idei obrazu ludzkiego świata jako kreacji” (Pucek 2003, s. XXV). Poniżej przyjrzymy się Geertzowskim lekturom tekstów antropologów klasycznych i wskażemy za

badaczem kilka zabiegów literackich, jakie uznać można za czynniki wpływające na formę oraz obiektywność etnografii.

W przekonaniu Geertza to pisarstwo Levi-Strauss'a bodaj najlepiej nadaje się do analizy krytyczno-literackiej. Przykładu dostarcza tu *Smutek tropików*. Na początek badacz proponuje zwrócić uwagę na retorykę książki podróżniczej, obecną w tej pracy już od pierwszych stron (Geertz 2000, s. 53-54). Następnie Geertz twierdzi, że autor *Smutku tropików* ani przez moment nie porzuca pozycji etnografa, podczas gdy zdecydowanie odżegnuje się od pozycji turysty. Książka ta jest „tekstem filozoficznym w naukowym znaczeniu, mianowicie kieruje się i to z pewną stanowczością, ku centralnej kwestii myśli zachodniej: ku naturalnym podstawą społeczeństwa ludzkiego” (tamże, s. 58). *Smutek tropików* stanowi również w oczach badacza traktat reformatorski: „[s]formułowano już bardzo wiele oskarżeń mówiących o wpływie Zachodu na nie-Zachód, lecz niewiele z nich (...) posiada niszczycielską gorycz i moc *Smutku tropików* Levi-Strauss'a”. Po czwarte, omawiane dzieło Levi-Strauss'a traktować można jako symboliczny tekst literacki w znaczeniu Baudelaire'a, Mallarmego czy Rimbauda: jest ono zapisem umysłowości symbolicznej (Francuza), który napotyka inne umysłowości symboliczne (Borowo, Kaduweo, Nambikwara) i pragnie „przeniknąć ich całościowe związki logiczne, aby odnaleźć w niej replikę samej siebie – najbardziej fundamentalnej formy myślenia” (tamże, s. 65).

Ciekawą rzecz pokazuje Geertz u Evans-Pritcharda. Autor *Religii Nuerów* z wielką werwą opowiada, jak to wysłano go na pogranicze między włoskimi i brytyjskimi terytoriami w Afryce Wschodniej, 600 mil na południe od Chartumu, i jakie pasjonujące przygody stały się tam jego udziałem. Geertz zauważa zrazu, że postać antropologa, z jaką mamy do czynienia w *Operations on the Akobo*, to postać „wyciosana” (tamże, s. 84). Historia opowiadana przez Evans-Pritcharda „wyraźnie ma za sobą zbyt wiele występów w pubach, żeby naprawdę była, tak jak E-P stara się usilnie pozorować, relacją wygłoszoną na gorąco”. (tamże, s. 84). Geertz pyta, w jaki sposób Evans-Pritchard osiąga niczym niezmaconą pewność, z jaką relacjonuje zjawiska. Okazuje się, że subtelną taktyką wytwarzającą wrażenie „realizmu Akobo” (tamże, s. 88) jest „demonstracja, iż nic, bez względu na to, jak jest osobliwe i wyjątkowe, nie oprze się racjonalnemu opisowi” (tamże, s. 89). Evans-Pritchard próbuje swym pisarstwem przekonać nas o swej omnipotencji: pokazuje, mnożąc przeróżne deklaracje, że jest w stanie przekroczyć bariery językowe stawiane mu przez kultury obce (tamże, s. 89), przewyciężyć trudne warunki terenowe oraz zneutralizować własne przesady (tamże, s. 90). Jak wnioskuje Geertz, „takie podejście przeniesione na stronicę pracy etnograficznej prowadzi do szeregu klarownych, jasnych sądów, bezwarunkowych twierdzeń przedstawionych tak dobitnie, że tylko ten, kto za wszelką cenę pragnie pozostać niedoinformowany, mógłby się im oprzeć” (tamże, s. 90). Czytamy dalej:

„nie chodzi tutaj o prawdziwość takich twierdzeń (...) ani też o to, że Evans-Pritchard zawodzi w poparciu ich obszernym i szczegółowym, starannie wyważonym materiałem. (...) Chodzi o to, w jaki sposób taki zalew obwieszczających deklaracji (a spotyka się dosłownie pół tuzina co pół strony) wytwarza (...) wiarygodną relację o Libijczykach, ludach znad Nilu czy – w innych, nie tak już pewnych rękach – o Australijczykach, Polinezyjczykach, mieszkańcach Birmy czy Afryki Wschodniej. Jak (dlaczego? W jaki sposób? O czym?) to całe stanowcze i zdecydowane informowanie informuje? (tamże, s. 91).

Obok zabiegu świadomego konstruowania własnej perswazyjności, Evans-Pritchard robi jeszcze coś innego. Geertz twierdzi, że sławna malowniczość jego etnografii bierze się „z nadzwyczajnej zdolności konstruowania wizualnych reprezentacji zjawisk kulturowych – tworzenia antropologicznych przeźroczy” (tamże, s. 92). Przynosi to efekt w postaci przekonania nas, iż „ustanowione ramy percepcji społecznej, te na których instynktownie polegamy, są całkowicie adekwatne do wszelkich osobliwości, jakie owe przeźrocza mogą przedstawiać” (tamże, s. 92). Strategia ta współtworzy mechanizm Evans-Pritcharda do „oddziwniania” dziwacznych idei poprzez takie o nich mówienie, że przestają jawić się jako obce, lecz tylko nieco inne (s. 99-100).

Przede wszystkim zaś, sprawia ona, że wierzymy, iż to, co antropolog mówi, jest właśnie tym, jak się rzeczy naprawdę mają w opisywanej kulturze.

Rozdział poświęcony Malinowskiemu nazywa Geertz „Zaświadczające ja” – w oryginale: *I-witnessing*. Na początek badacz przytacza obszerny cytat z *Dziennika* Malinowskiego – książki, której wydanie wzbudziło wiele emocji i ujawniło wiadome rzeczy o autorze *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*. Ku czytelniczemu zaskoczeniu Geertz twierdzi, iż „*Dziennik* niepokoi, ale nie z powodu tego, co mówi o Malinowskim. (...) *Dziennik* niepokoi z powodu tego, co mówi o «Byciu Tam»” (tamże, s. 108). Dzieło Malinowskiego posiada trudne do przecenienia znaczenie dla rozważań meta-antropologicznych. Dzieje się tak dlatego, że, jak pisze Geertz, „problem negocjowania przejścia od tego, czego się «tam» doświadczyło, do tego, co się mówi «wróciwszy tu», nie ma charakteru psychologicznego. Należy do literatury” (tamże, s. 111). To literatura – będzie dowodził Geertz – a raczej konwencja literacka, pozwala „stać się przekonującym „zaświadczającym ja”. Właściwym krokiem do osiągnięcia tego celu jest literackie skonstruowanie przekonującego „ja” (por. tamże, s. 111-112) Jak więc Malinowski osiąga ten efekt?

Otóż zaludnia on narrację obrazami siebie. Całkowicie odmiennymi obrazami, jeśli wręcz nie antytetycznymi. Mamy tu bowiem „kompetentnego i doświadczonego etnografa”, „nowoczesnego badacza antropologa”, „wyspecjalizowanego badacza terenowego” oraz „kronikarza i rzecznika” (tamże, s. 112). Z jednej więc strony Malinowski jest totalnie zanurzonym w obcej kulturze ekranem, na którym wyświetlają się jej prawdy i zwyczaje – wszak jego możliwości adaptacyjne pozwalają mu „praktycznie w każdej sytuacji postrzegać tak samo, jak postrzegają tubylcy” (tamże, s. 112) i tak samo myśleć. Z drugiej zaś jest on „Doskonałym Badaczem, postacią rygorystycznie obiektywną, trzeźwą i beznamietną, sumienną i bezkompromisową” (tamże, s. 113). Nietrudno o konkluzję, że umiejętne granie przez Malinowskiego tymi postaciami wzmaga efekt obiektywności jego etnografii. Pamiętajmy jednak: jest to w dużej części obiektywność osiągnięta za sprawą retoryki, co przekonująco pokazywał Anderson (1995), czerpiąc materiał przykładowy z *Argonautów Zachodniego Pacyfiku*. Wracając do eseju Geertza, nasz autor oczywiście zastanawia się, jak to w ogóle jest możliwe: gdzieś w głuszy, pośród totalnej obcości łączyć w sobie wspomniane wcześniej, raczej wykluczające się postawy. Badacz przytacza cytaty z Malinowskiego świadczące o jego rzeczywistej wierze, że jest to możliwe. Tymczasem, jak wiemy choćby z *Dziennika*, fuzja tych diametralnie różnych porządków bytowania: analitycznego zdystansowania possiblybilizującego interpretację oraz obserwacji uczestniczącej, jest niemożliwa. Wspomnienia i zapiski terenowe autora *Argonautów...* ukazują go jako frenetyka klecącego opisy etnograficzne w sytuacjach nadzwyczajnej eferwesencji zmysłów. Człowieka, o którym trudno jest powiedzieć, kiedy jest analitykiem, a kiedy oszołomionym uczestnikiem. Tym samym nie wiadomo, kiedy jest on „obiektywny”, a kiedy „subiektywny” w swej narracji, który z wymiarów pracy terenowej przeważył w takiej właśnie, a nie innej prezentacji/konstrukcji przedkładanego nam opisu.

Esej o Benedict jest jakby nieco mniej spektakularny. Geertza interesuje u niej „skuteczność i dobitność stylu objaśniającego” (tamże, 150). W perswazyjności jej wywodu dostrzega on świadome wykorzystywanie strategii retorycznej rodem z Jonathana Swifta. W ramach tejże strategii przeciwstawia ona to, co bliskie, temu, co egzotyczne w ideologicznej walce o uznanie awantazy relatywizmu kulturowego. W ten sposób to, co znane podlega niejako egzotyzacji w reiterującym motywie *My/Nie-My* (tamże, s. 166, por. s. 161).

Podsumujmy to, co zdaje się wynikać z lektury Dzieła i życia Geertza dla naszej tezy o refleksywizacji i antropologizacji wiedzy antropologicznej. Czy mamy rację, chcąc traktować tę książkę jako jeden z najważniejszych generatorów meta-antropologicznego i refleksyjnego fermentu w antropologii kulturowej, fermentu, którego obliczem jest interpretatywizm? Przede wszystkim, i w zgodzie z programem interpretatywizmu wyłożonym w 1973 w *Interpretacji kultur*, Geertz wydaje się twierdzić, że antropolodzy, „są kreatorami inności, nie zaś jej reporterami”

(Handelman 1994, s. 343). Rozpatrywanie etnografii od strony jej aspektu pisarskiego sprawia, że dewaluje się w teorii antropologicznej idea twardego obiektywizmu i bezrefleksyjnie zakładanego realizmu. Idea dementowana, jak wiemy, jeszcze z kilku innych perspektyw i z ramienia innych teorii, których poręcznym mianownikiem pozostaje postmodernizm. Tekstualistyczny zwrot fundowany przez Geertza w *Dziele i życiu* ma swój konkretny cel. Zwrócenie uwagi na kreacjonistyczny wymiar pisania (o) inności musi się bowiem przekładać na to, co Handelman (tamże, s. 343) akcentuje jako „specjalną odpowiedzialność [antropologów – W. K.] za ich teksty”. Zacytujmy szerzej komentatora: „jako pisarze, powinni oni [antropolodzy – W. K.] posiadać podwyższoną świadomość tego, w jaki sposób konstruują (author), i na tej podstawie autoryzują (authorize) teksty w swoim imieniu” (tamże, s. 343). Dopowiedzieć można, że fenomen nazwany przez autora „podwyższoną świadomością” nie jest niczym innym, jak świadomością reprezentacyjną, czyli zdawaniem sobie sprawy z tego, iż tekstualne reprezentacje i konstrukcje zawiadują sposobem, w jaki jawić się będzie czytelnikowi fenomen obcości kulturowej, a także persona ukazującego ją badacza.

Gdyby wziąć pod uwagę argumenty wyłożone w tym szkicu, zwłaszcza te mówiące, iż zwrot antropologii interpretatywnej w stronę interpretowania nie *kultur*, lecz *kultury antropologicznej*, wynika z naturalnej ewolucji tego paradygmatu i pełnego rozkwitu jego potencjału krytycznego, to należałoby zdecydowanie zgodzić się z Handelmanem, dla którego *Dzieło i życie* również nie stanowi pozycji w dorobku Geertza peryferyjnej, lecz jawi się jako praca o znaczeniu centralnym (tamże, s. 347). Krytyczno-demaskatorski *élan* antropologii interpretatywnej spełnia się właśnie w możliwości użycia jej podstawowych założeń do zakwestionowania błogiej antropologicznej wiary we własną siłę i samowystarczalność, we własne bycie Rortiańskim zwierciadłem natury. W *Interpretacji kultur* dowiadywaliśmy się, że antropolog interpretuje zjawiska już zinterpretowane, a więc w sposób nieunikniony konstruuje swe interpretacje na kanwie innych, podobnie symbolicznych przekazów. Jak komentuje Amanda Coffey (1999, s. 66), „zapiski z pracy w terenie nie stanowią «surowych» danych, albowiem pojawiają się one już w formie zakodowanej przez świadomość autora, jego rozumienie i interpretacje”. W *Dziele i życiu* Geertz stawia jakby „kropkę nad i” w swym konstruktywistycznym dictum, powiadając, że to, co antropolog mówi, jest zawsze już tym, j a k on to mówi. Co oznacza, że prawdy etnograficzne są pochodne wobec praktyk literackich, jakie pozwalają uobecnić się inności kulturowej. Świetnie o tym pisze Van Maanen w artykule *Trade Secrets and Writing Ethnography*, gdzie przyznaje, że „nieformalne, aczkolwiek niezwykle wpływowe przykazanie” antropologiczne mówi wprawdzie, żeby zawsze „traktować naszą etnografię (work) jako fakt, nie zaś fikcję; uważać ją za realną, nie zaś wyobrażoną; metodyczną, nie zaś spontaniczną; techniczną, nie zaś artystyczną”, lecz jednocześnie konstatuje, że gdzieś w tle tej pozy „leży uznanie, że musimy przecież uczestniczyć w jakiejś komunikacji, a komunikacja zakłada intencję perswazji. (...) Mówiąc wprost, nasz fach polega na przekonywaniu innych, że wiemy, o czym mówimy i że powinno się nas słuchać. Robimy to przede wszystkim za pomocą tekstu – słowa pisanego” (Van Maanen 1995, s. 61).

W ścisłej konkluzji posłużę się popularną metaforą. Podejmując się badania i reprezentowania kultur obcych, badacz wnosi do badania całą masę własnych kulturowych bagaży. Bagaże te ciążyą mu pod względem epistemologicznym. Przekonany, że jakoś, dzięki usilnej pracy nad sobą, będzie mógł powściągnąć dezobiektywizujące jego badania uprzedzenia, zauważa, że nawet gdy pokona jednego smoka, to na jego miejsce i tak zjawią się kolejne. Jednym z nich, co pokazywałem w tym rozdziale, jest tekst rozumiany jako miejsce oraz medium etnograficznej opowieści. Tekst odbiera antropologom ich reprezentacyjną pewność siebie, ponieważ nie tylko ingeruje w interpretację/badanie/prezentację, lecz zniekształca je i artefaktuje do tego stopnia, że nie wiadomo już, co jest w nich realnością, a co tej realności tekstualną figuracją. Ujmując rzecz z innej strony, przypomnieć należy za Geertzem, że antropolodzy sami skwapliwie z wehikułu tekstu korzystają, dowolnie posługując się oferowanymi przezeń instrumentami autentyfikowania

własnych przekazów. Tak oto antropologia, biorąc rozwód z realizmem, wchodzi jednocześnie w mariaż – przy Geertzowskim błogosławieństwie (zob. Olson 1991, s. 19; cyt. za: Pucek 2003, s. XXV) – z konstruktywizmem, by nie rzec – fikcjonalizmem.

Rzecz teraz w tym, by nie opłakiwać omówionego stanu antropologicznej sztuki, lecz by nauczyć się dostrzegać w nim zarówno realne ograniczenie obiektywności antropologii jako nauki, jak i powoływaną wskutek tej restrykcji możliwość innego, bardziej pokornego, a z pewnością bardziej dialogicznego i świadomego swych ograniczeń, poznawania inności kulturowej. Aby tę świadomość osiągnąć, warto przyjmować postawę refleksyjną i konsekwentnie refleksyjność uprawiać – zarówno w konstruowaniu teorii antropologicznych, w tym teorii kultury, jak i podczas wykonywania badań etnograficznych.

BIBLIOGRAFIA:

Anderson J. W. 1995, *Rhetorical Objectivity in Malinowski's Argonauts*, [w:] R. H. Brown (red.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences*, Urbana: University of Illinois Press.

Atkinson P., Hammersley M., 2000, *Metody badań etnograficznych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań: Zysk i S-ka.

Aunger R., 1995, *On Ethnography: Storytelling or Science?*, „Current Anthropology”, vol. 36, nr 1.

Buchowski M., 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Coffey A., 1996, *The Power of Accounts: Authority and Authorship in Ethnography*, „International Journal of Qualitative Studies in Education”, vol. 9, nr 1.

D'Andrade R., 1995, *What Do You Think You're Doing?*, „Anthropology Newsletter” vol. 36, nr 7.

Dilthey W., 2004, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
Geertz C., 2000, *Dzieło i życie*, tłum. E. Dzurak i S. Sikora, Warszawa: KR.

Geertz C., 2005a, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, [w:] tenże, *Interpretacja kultur*, tłum. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo UJ.

Geertz C., 2005b, *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*, [w:] jak wyżej.

Goodall H. L., 2003, *What Is Interpretive Ethnography? An Eclectic's Tale*, [w:] R. P. Clair (red.), *Expressions of Ethnography: Novel Approaches to Qualitative Methods*, Albany: University of New York Press.

Handelman D., 1994, *Critiques of Anthropology: Literary Turns, Slippery Bends*, „Poetics Today”, vol. 15, nr 3.

Harris M., 1979. *Cultural Materialism: The Struggle for A Science of Culture*, New York: Random House.

- Johannsen A., 1992, *Applied Anthropology and Post-Modernist Ethnography*, „Human Organization”, vol. 51, nr 1.
- Lett J. W., 1997, *Science, Reason, and Anthropology: The Principles of Rational Inquiry*, New York – London: Rowman & Littlefield.
- Marcus G. E., Fischer M. J., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mokrzycki E., 1971, *Założenia socjologii humanistycznej*, Warszawa: PWN.
- Moore J. D., 1997, *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* Walnut Creek: Alta Mira Press.
- Olson G. A., 1991, *Clifford Geertz on Ethnography and Social Construction*, „JAC”, vol. 12, nr 2.
- Peacock J., 2001, *Anthropological Lens: Harsh Light, Soft Focus*, New York: Cambridge University Press.
- Pucek Z., 2003, *Clifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*, [wstęp w:] C. Geertz, *Zastane światło*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Rabinow P., Sullivan W. M. 1979, *The Interpretive Turn: The Emergence of an Approach*, [w:] P. Rabinow, W. M. Sullivan (red.), *Interpretive Social Science. A Reader*, Berkeley: University of California Press.
- Rabinow P., 1999, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] M. Buchowski, M. Kempny (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Rappaport R., 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.
- Reyna S. P., 1994, *Literary Anthropology and the Case Against Science*, „Man” vol. 29, nr (3).
- Roscoe P., 1995, *The Perils of ‘Positivism’ in Cultural Anthropology*, „Current Anthropology”, vol. 97, nr 3.
- Scheff T. J., 1986, *Toward Resolving the Controversy over “Thick Description”*, „Current Anthropology”, Vol. 27, nr 4.
- Schneider M. A., 1987, *Culture-As-Text in the Work of Clifford Geertz*, „Theory and Society”, vol. 16, nr 6.
- Spencer J., 1989, *Anthropology as a Kind of Writing*, „Man”, New Series, vol. 24, nr 1.
- Spiro M., 1986, *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*, „Cultural Anthropology” vol. 26, nr 1.
- Swidler A., 1996, *Geertz’s Ambiguous Legacy*, „Contemporary Sociology”, vol. 25, nr 3.
- Tyler S., 1986, *Post-Modern Anthropology*, [w:] Ph. P. Chock, J. R. Wyman (red.), *Discourse and the Social Life of Meaning*, Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Tyler S., 1987, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World (Rhetoric of Human Sciences)*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Van Maanen J., 1995, *Trade Secrets and Writing Ethnography*, [w:] R. H. Brown (red.), *Postmodern Representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences*, Urbana: University of Illinois Press.

Wojciech Kruszelnicki – Ur. 1979. Ukończył anglistykę (2003) i kulturoznawstwo (2006) na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się filozofią współczesną i najnowszymi dyskursami w antropologii kultury. Nauczyciel języka angielskiego, autor artykułów z zakresu współczesnej filozofii francuskiej, pedagogiki i kulturoznawstwa. Redaktor numeru specjalnego „Forum Oświatowego” pt. Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu (Warszawa-Wrocław 2008). Członek redakcji kwartalnika „Kultura-Historia-Globalizacja” przy Instytucie Kulturoznawstwa UWrocław. [<http://www.khg.uni.wroc.pl/>]. Pracuje w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Dorota Majka-Rostek

Indywidualizm jako źródło współczesnych przemian rodziny

Abstrakt

Artykuł dotyczy związku pomiędzy indywidualizmem jako cechą społeczeństwa nowoczesnego a procesami kreowania alternatywnych form życia rodzinnego. Przedstawiając zarys współczesnych przemian rodziny skupiam się na specyfice związków homoseksualnych. Traktuję je jako najbardziej wyraźną ilustrację wpływu indywidualizmu na ludzkie wybory i strategie będące zaprzeczeniem tradycyjnych norm społecznych.

Abstract

This article is about relationship between individualism as a modern society's quality and creation processes of alternative family forms. After describing an outline of contemporary family changes I focus on homosexual relationships specifics. I treat them as the most distinct example of individualism's influence on human choices as well as strategies that are a denial of traditional social norms.

1. Wprowadzenie

Obecna specyfika życia rodzinnego najczęściej ujmowana jest w kontekście szybkich przemian, obejmujących formy, strukturę i funkcje współczesnych rodzin. Charakterystycznym elementem tych procesów jest przede wszystkim zwielokrotnienie kreowanych przez ludzi typów relacji i związków. Zrozumienie owych przemian nie jest możliwe bez umieszczenia ich w szerszym kontekście czynników i zjawisk cechujących współczesne rozwinięte społeczeństwa. Kluczowy wydaje się tu przede wszystkim indywidualizm jako ten aspekt nowoczesności, który pociąga za sobą inne, takie jak np. refleksyjność, dążenie do samorealizacji czy konieczność ciągłego dokonywania wyborów. To indywidualizm bowiem powoduje uwolnienie jednostki z tradycyjnych więzi grupowych i związanych z nimi identyfikacji, powinności i sankcji. Wyzwolenie się z konieczności respektowania tradycyjnych wzorców życiowych owocuje ciągłym poszerzaniem obszaru osobistej wolności. Konsekwencje tego widoczne są m.in. w coraz częściej konstruowanych tzw. alternatywnych modelach życia rodzinnego, tworzonych zgodnie z indywidualnymi potrzebami jednostek. Jednym z nietradycyjnych rodzajów seksualno – emocjonalnych relacji międzyludzkich są związki homoseksualne. Ich coraz większa społeczna widoczność również wiąże się m.in. z kulturą dominacją indywidualizmu.

2. Indywidualizm i jego miejsce w społeczeństwie nowoczesnym

Indywidualizm jest pojęciem, które przy analizach współczesności jest chyba najczęściej wykorzystywane. Sam termin ma stosunkowo krótką historię, bowiem zaczął być używany dopiero

w pierwszej połowie XIX wieku. P. Sztompka, definiując indywidualizm, stwierdza, iż jest to przede wszystkim: „podkreślanie znaczenia jednostki, wolnej od narzuconych więzi grupowych i uzależnień, obdarzonej godnością i niezbywalnymi prawami nie tylko jako obywatel, członek społeczeństwa, ale jako osoba ludzka, decydującej samodzielnie o kształcie swojej biografii, mającej do dyspozycji wiele wzorów życia czy kariery, a także ponoszącej wyłączną odpowiedzialność za swoje sukcesy czy porażki”¹. Indywidualizm często rozpatrywany jest jako opozycja wobec kolektywizmu. Przykład takiego ujęcia stanowi koncepcja Geerta Hofstede, który indywidualizm i kolektywizm traktuje jako dwa przeciwstawne wymiary kultury². W kulturach kolektywistycznych ludzie stanowią części wielopokoleniowych rodzin zapewniających poczucie bezpieczeństwa i wymuszających grupową lojalność. Źródłem identyfikacji jest przynależność do silnych i stabilnych sieci powiązań społecznych. Relacje międzyludzkie są istotniejsze niż osiąganie indywidualnych celów, priorytetem jest dążenie do unikania konfliktów i zachowanie harmonii. W kulturach indywidualistycznych natomiast dobro jednostki jest przedkładane nad dobro grupy. Osiągnięcie celu często jest istotniejsze od relacji międzyludzkich. Socjalizacja promuje myślenie nie w kategoriach „my”, ale w kategoriach „ja”. Kultury kolektywistyczne określane są mianem „kultur wstydu” – następstwem wykroczeń społecznych jest wstyd i tzw. utrata twarzy. Specyfika sankcji wyraża się tu w sformułowaniu „co ludzie powiedzą...”. Kultury indywidualistyczne to „kultury winy” – następstwem wykroczeń jest poczucie winy, które jednak cechuje się wysokim poziomem subiektywności i w małej mierze zależy od obecności oraz reakcji innych.

Przeciwstawianie indywidualizmu kolektywizmowi wiąże się z ujmowaniem indywidualizmu jako emancypacji od tradycji i wynikających z niej zależności. Zbigniew Bokszański przytacza listę różnych aspektów takiego uwolnienia:

- emancypacja rodzinna powoduje, że jednostka nie musi być całe życie związana ze swoją rodziną i rodzinnymi tradycjami,
- emancypacja społeczna minimalizuje znaczenie barier stratyfikacyjnych,
- emancypacja ekonomiczna uwalnia jednostkę od konieczności kontynuacji sposobu zarobkowania prezentowanego przez jej przodków,
- emancypacja geograficzna daje możliwość nieograniczonej mobilności przestrzennej,
- emancypacja kulturowa dostarcza szans na indywidualne i niezależne konstruowanie jednostkowych opinii, poglądów i systemów aksjonormatywnych,
- emancypacja moralna wyzwala ludzi z obowiązku świadczeń na rzecz określonych osób czy grup³.

Emancypacja wiąże się z pojęciem autonomii. Elementem indywidualizmu jako zasady organizującej życie społeczne jest autonomiczne definiowanie obszaru indywidualnych możliwości w zakresie decyzji co do kształtu własnego życia. Dominującym czynnikiem staje się tu kryterium samorealizacji bazujące na indywidualnych potrzebach i pragnieniach. Autonomia może być rozpatrywana w wielu wymiarach – przede wszystkim jako refleksyjność i eksploracja – odkrywanie nowych obszarów i form funkcjonowania społecznego, ale również jako aktywne przekraczanie granic wyznaczanych przez naturę i kulturę. Jednostka w dobie indywidualizmu to osoba obdarzona zarówno prawami, jak i odpowiedzialnością – sama kształtuje swoją biografie, ale i sama ponosi konsekwencje swoich wyborów. Jest to następstwo życia w społeczeństwie pluralistycznym, które redukuje rolę przeznaczenia, a wprowadza konieczność wyborów, traktowanych jako podstawowe zadanie życiowe każdego człowieka.

1 P. Sztompka, Socjologia, Kraków 2002, s. 579.

2 G. Hofstede, Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu, Warszawa 2000.

3 Z. Bokszański, Indywidualizm a zmiana społeczna, Warszawa 2007.

Indywidualizm stanowi jedną z cech tzw. osobowości nowoczesnej. Jest to typ idealny osobowości najbardziej funkcjonalnej wobec specyfiki współczesnego społeczeństwa. Osobowość taką charakteryzuje potrzeba osiągnięć i nowych doświadczeń. Wiąże się z tym otwartość na zmianę oraz gotowość do jej świadomej akceptacji. Innym istotnym aspektem jest poczucie sprawstwa, oznaczające wiarę we własne siły i możliwości oraz umiejętność zorganizowania sobie własnego życia. Jednostka jest aktywna i sama kreuje swoją biografię bez ograniczającej wiary w tzw. los czy przeznaczenie. Orientacja antyfatalistyczna łączy się z umiejętnością planowania i wybiegania w przyszłość. Skłonność do podejmowania ryzyka przy jednoczesnej świadomości jego konsekwencji to kolejna cecha osobowości nowoczesnej. Z gotowością do innowacji i transgresji wiąże się skłonność do postaw nonkonformistycznych, sprzyjających niekonwencjonalnym zachowaniom. Nonkonformizmowi towarzyszą takie cechy, jak: zredukowana potrzeba uległości wobec innych, ograniczona potrzeba afiliacji, zmniejszona potrzeba bezpieczeństwa wynikająca z nieurazania innych, zredukowana potrzeba doznawania opieki i oparcia. Człowiek nowoczesny charakteryzuje się ponadto optymizmem i postrzeganiem przyszłości jako źródła możliwości, nie zaś zagrożeń. Sprzyja temu wysoki poziom empatii, który pozwala na „wczucie się” w zasady i możliwości podejmowania wielu zróżnicowanych ról społecznych. Nowoczesna osobowość to całościowy syndrom, czyli zespół cech we wzajemnych specyficznych powiązaniach. Kreują one „...wzorec człowieka racjonalnego, homo transgressivus, zdolnego do przekraczania samego siebie, przełamywania konwencji i standardów, propagującego nowe formy działania, nowe wzorce zachowań etc.”⁴. Z przeglądu cech osobowości nowoczesnej wynika, iż są one bardzo istotne, jeśli chodzi o predyspozycje człowieka do kreowania nietradycyjnych, nowoczesnych wzorców życia rodzinnego. Decyzjom o przekroczeniu barier wynikających z tradycyjnych norm sprzyjają na pewno cechy bazujące na indywidualistycznej percepcji rzeczywistości społecznej.

3. Współczesne modele alternatywne wobec rodziny tradycyjnej

Cechą charakterystyczną indywidualistycznych społeczeństw nowoczesnych jest wyraźnie zwiększona ilość i widoczność form życia rodzinnego. W literaturze spotkać można różne typologie tworzonych współcześnie relacji. Eleanor D. Macklin twierdzi, iż właściwe jest w stosunku do nich używanie pojęcia „nietradycyjne rodziny”. Do tego typu należą wszystkie formy wychodzące poza wzorec legalnego, długotrwałego monogamicznego małżeństwa kobiety i mężczyzny wychowujących wspólne dzieci⁵. Anna Kwak natomiast definiuje alternatywne formy życia rodzinnego jako „...układy wzajemnych powiązań seksualnych i rodzinnych, które nie są usankcjonowane prawnie i/lub nie posiadają biologicznego rodzicielstwa”⁶. Różnorodność tych modeli powoduje trudność z ich wyczerpującą i rozłączną kategoryzacją. Najczęściej spotkać się można z próbami wyliczania rozmaitych możliwości określanych mianem alternatyw wobec rodziny tradycyjnej. K. Slany pisze np. o małżeństwach powtórnym i rodzinach zrekonstruowanych, monoparentalności, różnych formach związków kohabitacyjnych, związkach homoseksualnych – zalegalizowanych i nie, rodzinach wielopokoleniowych, rodach i skupiskach plemiennych, małżeństwach typu seriale, małżeństwach kontraktowych, komunach⁷. Są tu zatem zarówno szerokie formy rodzinne, obejmujące co najmniej dwa pokolenia, jak i modele polegające tylko na małżeństwie bądź niezalegalizowanym partnerstwie. Pewnym rodzajem alternatywy wobec życia rodzinnego jest też życie w samotności, czyli bycie tzw. „singlem” z wyboru.

4 K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych, Katowice 2002, s. 51.

5 E.D. Macklin, Nontraditional family forms: A decade of research, „Journal of Marriage and the Family”, No. 42, 1980.

6 A.Kwak, Alternatywne formy życia rodzinnego w świecie współczesnym. Diagnoza i prognoza, w: Ludzie przelomu tysiąclecia a cywilizacja przyszłości, M. Ziółkowski (red.), Poznań 2001, s. 158.

7 K. Slany, Alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego w ponowoczesnym świecie, Kraków 2002.

Zainteresowanie badaczy tymi różnorodnymi wzorcami owocuje wieloma pojęciami stworzonymi na określenie nowych zjawisk. Spotkać się można z takimi terminami, jak LAT – Living Apart Together (razem, ale oddzielnie) – związek kohabitacyjny bez wspólnego zamieszkania, DINKS – Double Income No Kids (podwójny dochód bez dzieci) – związek dwóch osób skupiających się na zawodowych karierach i rezygnujących z posiadania potomstwa. Inne kreowane w tym obszarze etykiety to np. rodzina układanka (patchwork family), rodzina nomadyczna, czy model „przyjaciele jako rodzina” (friends as family).

Zmiany w obszarze życia rodzinnego spotykają się z dwoma typami interpretacji. Pierwszy typ to idee kładące nacisk na adekwatność nowych form rodzinności do zmieniających się warunków społecznych. Zwolennicy takiego podejścia widzą w nich raczej szanse aniżeli zagrożenie. Dzięki kreowaniu nietradycyjnych związków ludzie mają większe możliwości samorealizacji i spełnienia swoich indywidualnych potrzeb. Drugi typ koncepcji negatywnie wartościuje rodziny alternatywne, postrzegając je jako wynik kryzysu moralnego lub braku odpowiedzialności jednostek. Osoby kreujące te nowe formy traktowane są jako zbyt wygodne i egoistyczne, aby móc zrealizować tradycyjny, czyli pożądaný model rodziny. Bez względu na takie czy inne wartościowanie tego zjawiska, powoduje ono konieczność rewizji naukowych aparatów pojęciowych. Coraz częściej socjologowie rezygnują ze stosowania terminu „rodzina”, sugerującego istnienie oczywistego i uniwersalnego modelu, używając pojęcia „rodziny”, przez co uwydatniają współczesną różnorodność form międzyludzkich bliskich relacji.

4. Związki jedнопłciowe a indywidualizm

Jedną ze współczesnych alternatywnych form życia rodzinnego są związki jedнопłciowe. Procesy emancypacji lesbijek i gejów sprawiły, że związki te zyskują coraz większą społeczną widoczność. Nie jest to z pewnością związane z większą niż kiedyś liczbą osób homoseksualnych, gdyż ich odsetek pozostaje stosunkowo niezmienny. Wyraźny jest natomiast wpływ współczesnego indywidualizmu na ludzkie decyzje dotyczące kreowania jedнопłciowych relacji. Jeszcze niedawno osoby o orientacji homoseksualnej w większości przypadków albo usiłowały negować swoją seksualność albo prowadziły tzw. podwójne życie. Zauważa to Krzysztof Tomasik w książce o homoseksualnych pisarzach i pisarkach polskich XIX i XX wieku. Np. w rozdziale o Jerzym Andrzejewskim twierdzi: „Pisarz pochodził jeszcze ze świata, w którym normę – także dla homoseksualistów – stanowił ślub z kobietą”⁸. Silna heteronormatywność sprawiała, że osoby homoseksualne nie brały nawet pod uwagę możliwości innych niż podporządkowanie się dominującym wzorcom. Obecnie, w czasach indywidualizmu, sytuacja jest odmienna. Tak jak wszyscy, również lesbijki i geje doświadczają konsekwencji funkcjonowania tzw. „imperatywu heretyckiego”. Redukcja roli przeznaczenia sprawia, że dzisiaj różnorodne i ciągłe wybory nie są tylko możliwością, ale wręcz nakazem, koniecznością i podstawowym zadaniem życiowym każdej jednostki. Tradycyjne zobowiązania wyznaczane przez klasę, płeć, pochodzenie czy więzi rodzinne przestają być determinujące dla indywidualnych biografii. W zamian za to pojawiają się inne wyznaczniki ich kreowania, takie jak wartości samorealizacji, autonomii czy szacunku do samego siebie.

Indywidualistyczny wymiar konieczności wyborów w przypadku osób homoseksualnych zyskuje na wyrazistości. Świat „imperatywu heretyckiego” rozpoczyna się tu najczęściej w momencie zdania sobie sprawy z własnej orientacji. W społeczeństwie heteronormatywnym polega to bowiem najczęściej na odczuwaniu dotkliwej inności, z którą coś należy zrobić. Generalnie pierwsze decyzje dotyczą zatem wyboru strategii – życie jawne jako gej/lesbijka czy życie w ukryciu. Jeśli wybór pada na tę drugą ewentualność, proces decyzyjny się nie kończy. Jest tu bowiem wiele możliwości – życie jako osoba samotna, całkowita mistyfikacja i zawarcie

⁸ K. Tomasik, *Homobiografie*, Warszawa 2008, s. 118.

małżeństwa z osobą odmiennej płci czy też ograniczenie ukrywania swej orientacji tylko do niektórych obszarów społecznego funkcjonowania. Np. starania o utrzymywanie tajemnicy przed rodziną skutkować mogą decyzją o zawarciu tzw. „białego małżeństwa”. Na środowiskowych forach internetowych znaleźć można ogłoszenia typu: „lesbijka poszukuje geja do zawarcia białego małżeństwa”, a czasem nawet ogłoszenia pary kobiet szukających do takiego celu pary gejów. Tworzyć się mogą w ten sposób specyficzne konfiguracje rodzinne. Poza tym ukrywanie swojej orientacji – czy to całkowite czy częściowe – polegające na fragmentaryzacji swych światów społecznych, także wymaga ciągłych decyzji dotyczących konkretnych strategii i taktyk. Podobnie sytuacja wygląda w przypadku całkowitej jawności swojej orientacji. Możliwe opcje to m.in. albo nawiązywanie krótkotrwałych i niezobowiązujących relacji, albo korzystanie raczej z szerokiej oferty rynkowej komercjalizującej seks, albo też próba realizacji wzorców tradycyjnej rodzinności. W krajach, gdzie to możliwe, następne decyzje po znalezieniu stałego partnera dotyczyć mogą statusu prawnego relacji – legalizować związek, adoptować dzieci czy nie. W Polsce, choć nie ma możliwości ani legalizacji ani adopcji, decyzje te również mogą dotyczyć planów rodzicielskich. Stanowi to opcję zwłaszcza dla lesbijek, mogących skorzystać z nowoczesnych technik reprodukcyjnych i wspólnie wychowywać dzieci.

Życie w związku z osobą tej samej płci, mimo że jest coraz częstszym zjawiskiem, ciągle wymaga pewnej dozy odwagi. Stanowi bowiem przeciwstawienie się dominującym normom, przyswajanym przez każdego w toku socjalizacji. Na pewno zatem jest wyrazem indywidualistycznego dążenia do realizacji osobistych potrzeb stojących w opozycji do społecznych oczekiwań. Najbardziej problematyczną dla wielu lesbijek i gejów kwestią jest sprzeciw wobec oczekiwań rodziców niemogących zaakceptować ani orientacji, ani związku i partnera swojego dziecka. Ilustracji takich sytuacji dostarczyły mi wywiady z parami kobiet i mężczyzn przeprowadzane przeze mnie na potrzeby pracy o specyfice związków homoseksualnych⁹. Część spośród 56 rozmówców prowadzi podwójne życie i nie informuje swoich rodziców ani o swojej orientacji, ani o swoim związku. Część natomiast mówi o ciągłych problemach wynikających z braku akceptacji ze strony rodziny. Przykładem są wypowiedzi:

„Moja matka kiedy się dowiedziała, to wpadła w histerię, zwulgaryzowała wszystko, obrażała mnie, ojciec się wycofał.”

„Tato ma takie fale. Takie skrajne. Z jednej strony ma taki żal do mnie, do świata, do siebie, za to co się wydarzyło. Czasami w przypływie złości potrafi mi coś mocnego powiedzieć.(...) Tato w ogóle nie rozmawia ze mną na te tematy, nie pada imię P.[partnera – przyp. autorki], pyta czasem o nasze zwierzęta, o mieszkanie, ale nie o P.”

W przypadku takich sytuacji kreowanie adekwatnych do własnych potrzeb relacji rodzinnych, czyli intymnego związku partnerskiego, łączy się niekiedy z koniecznością rezygnacji z relacji tradycyjnych. Ilustrują to słowa rozmówczynie, której partnerka ze względu na swój związek musiała radykalnie ograniczyć kontakty z rodzicami i rodzeństwem:

„... ta wizyta była w okropnym nastroju z powodu ojca, który w ogóle nie wiedział jak się ma zachować i właściwie tym swoim nastrojem zwarzył wszystko. Na Wielkanoc też nie poszliśmy żeby nie narażać nas na kontakt z bratem M., który jest poniżej poziomu w ogóle. To jest facet, który nie podał mi ręki w ogóle w taki ostentacyjny sposób...”

Pomimo tego typu problemów, wszyscy moi rozmówcy postrzegają swoje strategie indywidualistycznego sprzeciwu wobec norm i społecznych oczekiwań jako osobisty sukces. Opowiadając o tworzonych przez siebie związkach, mówią o komforcie psychicznym, o poczuciu sensu życia, o spełnieniu, emocjonalnej stabilności, o szczęściu. Przykładem są słowa:

„Mnie ten związek daje wszystko. Daje mi spokój, daje mi poczucie bezpieczeństwa, ciepło,

9 D. Majka-Rostek, Związki homoseksualne. Studium socjologiczne, Warszawa 2008.

miłość, światło, dobro, wszystko co jest najlepsze. To jest moje oparcie, bezpieczny port, wszystko. W tym środowisku mogę się dobrze, bezpiecznie, naturalnie rozwijać.”

„Dla mnie to jest spełnienie marzeń. W A. mam ogromne oparcie, wiem, że zawsze będzie po mojej stronie, w każdej chwili otacza mnie taką troską, nie umiem tego opisać, to jest całość, która powoduje, że mam ochotę skakać z radości. Odkąd jesteśmy razem jestem bardziej odważna. A. daje mi takie poczucie, że mogę wszystko, jeżeli ktoś na mnie krzyczy czy mnie obraża, to ja mam siłę.”

5. Zakończenie

Alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego nie są całkowicie nowym zjawiskiem rzeczywistości społecznej. Występowały one we wszystkich epokach i w różnych kulturach. Współcześnie jednak mamy do czynienia z nasileniem występowania pewnych ich form oraz z wyraźnym powiązaniem owych procesów z szerszymi zmianami społeczno – kulturowymi. Do najbardziej kontrowersyjnych, a przez to do najbardziej „widocznych” społecznie nietradycyjnych modeli relacji, należą związki homoseksualne. W ich funkcjonowaniu wyraźnie widać wpływ indywidualizmu na decyzje jednostek. Szeroko pojęty indywidualizm oddziałuje bowiem na procesy reorientacji w obszarze systemów wartości, powodując tym samym szansę zaistnienia związku jednopłciowego w sferze możliwych wyborów osób homoseksualnych. Indywidualistyczne procesy emancypacji rodzinnej, ekonomicznej czy kulturowej powodują, że jednostkom wykraczającym poza dominujące normy łatwiej jest znieść ewentualne konsekwencje swojej transgresji.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Mirosław Matyja

System polityczny Szwajcarii: federalizm i demokracja bezpośrednia

Abstrakt

Dla pełnego zobrazowania szwajcarskiego systemu politycznego niezbędne jest przypomnienie, iż funkcjonuje on w specyficznych warunkach geopolitycznych, w obrębie oddziaływania kształtowanej przez stulecia, a dyktowanej koniecznością, tradycji sprawowania bezpośrednich form władzy.

Jest to rodzaj zdecentralizowanego federalizmu, opartego na zasadzie subsydiarności. Oznacza to, iż wszelkiego rodzaju decyzje podejmowane są oddolnie, z bezpośrednim udziałem obywateli. Decyzje, które nie mogą być podjęte na szczeblu gminy, podejmowane są przez władze kantonalne. W wielu dziedzinach regułą jest, że rząd federalny tworzy prawo, ale jego wdrożenie pozostawia kantonom, które dokonują tego w dostosowany do swoich wymogów sposób.

Wyrazem szwajcarskiego federalizmu jest demokracja bezpośrednia, której podstawowymi narzędziami są referendum i inicjatywa ludowa. Praktycznie każda ustawa federalna i lokalna może zostać poddana pod referendum, które pozwala obywatelom zweryfikować decyzje państwowe na szczeblu ogólnospołecznym i zmusić instytucje ustawodawcze do modyfikacji danej ustawy. Dzięki temu naród jest prawdziwym suwerenem, mającym głos praktycznie w każdej istotnej sprawie: od poziomu gminy do inicjowania zmian konstytucji na poziomie Federacji. Nowym wyzwaniem dla szwajcarskiego federalizmu i demokracji bezpośredniej jest proces integracji europejskiej. Im więcej decyzji zapada na szczeblu UE (mają one pośredni wpływ również na sytuację polityczno-ekonomiczną w Szwajcarii), tym większe jest ryzyko utraty politycznego wpływu kantonów, a tym samym obywateli tego kraju.

Pytanie, czy system federalny Szwajcarii, z całą jego kompleksowością, posiada więcej wad czy zalet, pociąga za sobą dyskusję ideologiczną, gdyż brakuje tu bezpośrednich porównań z systemami politycznymi innych krajów.

Abstract

Switzerland is a multi-ethnic, multilingual and multi-confessional nation held together by the desire of its people to be united. Democracy and Direct Democracy in particular, has a long tradition in this country. Switzerland's unique political system is today world's most stable democratic system, offering a maximum of participation to citizens.

The Federal Constitution of 18 April 1999 is the current federal constitution of Switzerland. It establishes the Swiss Confederation as a federal republic of 26 cantons (states), contains a catalogue of individual and popular rights, delineates the responsibilities of the cantons and the Confederation and establishes the federal authorities of government.

The Swiss cantons are the original States which joined together in 1848 to form the

Confederation. Each canton has its own constitution, parliament, government and courts. All the cantons are divided into communes, of which there are currently over 2,700. Around one-fifth of these communes have their own parliament; in the other four-fifths, decisions are taken by a process of direct democracy in the local assembly. The degree of autonomy granted to the communes is determined by the individual cantons and therefore varies considerably.

The Swiss parliament consists of two chambers which, when in joint session, are known as the United Federal Assembly. It is the country's legislative authority. The National Council, with its 200 members, represents the population of the country as a whole. The individual cantons are represented in proportion to the number of their inhabitants. The Council of States represents the 26 cantons (46 members). Both chambers are directly elected by the people: the National Council, (the larger chamber) is elected in accordance with federal rules and the Council of States (the smaller chamber) according to provisions differing from canton to canton. In both cases, the cantons are the constituencies.

The government of Switzerland consists of the seven members of the Federal Council, as well as the Federal Chancellor, and is elected by the United Federal Assembly for a four-year term. The President of the Swiss Confederation is elected each year. He chairs the sessions of the Federal Council and undertakes special ceremonial duties.

Citizens may seek a decision from the people on an amendment they want to make to the Constitution. For such an initiative to be put to the vote, the signatures of 100,000 citizens must be collected within 18 months. People's initiatives do not originate from parliament or government, but rather from ordinary citizens. They are regarded as the driving force behind direct democracy.

Switzerland is not a member of the European Union. Geographically and culturally in the heart of Europe, Switzerland has close political and economic ties with its European neighbours. Switzerland's policy towards Europe is based on bilateral negotiations. Cooperation takes the form of bilateral agreements between Switzerland and the EU in specific areas. This bilateral approach has been the foundation stone for Switzerland's policy of openness and cooperation with its European neighbours.

Dynamic federalism in Switzerland with strong individual states is barely conceivable without effective democracy, both nationally and within member states. Direct democracy, just like federalism, has an important control function, ensuring that a majority of the people are involved in the political problem-solving process. Of course, this control system also has its price. Political decision processes often take longer, but the resultant decisions have a high degree of legitimacy.

Sytuacja geopolityczna

Licząca 41,3 tys. km², z czego dwie trzecie zajmują góry i jeziora, mająca ponad 7,4 miliona ludności, Szwajcaria jest podzielona na 26 odrębnych kantonów o stosunkowo dużej autonomii¹. Jeżeli dodamy do tego silne zróżnicowanie pod względem językowym, religijnym i ekonomicznym, to wówczas funkcjonowanie federalizmu i demokracji bezpośredniej w wydaniu helweckim staje się zrozumiałe.

Namiastki Szwajcarii sięgają 1291 roku, kiedy zjednoczyły się 3 niemieckojęzyczne kantony Uri, Schwyz i Unterwalden. Państwowość Szwajcarii rozwijała się przez wieki, a do państwa

¹ Lista kantonów szwajcarskich (wg przystąpienia do Konfederacji): 1291 – Uri, Schwyz, Obwalden, Nidwalden, 1332 – Lucerna, 1351 – Zurych, 1352 – Glarus, Zug, 1353 – Berno, 1481 – Fryburg, Solura, 1501 – Bazylea-Miasto, Bazylea-Okręg, Szafuza, 1513 – Appenzell Ausserrhoden, Appenzell Innerroden, 1803 – Sankt Gallen, Gryzonia, Argowia, Turgowia, Ticino, Vaud, 1815 – Valais, Neuchâtel, Genewa, 1979 – Jura

związkowego (Federacji) dołączały systematycznie kolejne kantony. Wczesna historia Szwajcarii to historia niepokoju, buntów i częstych wojen między kantonami, jak również historia żmudnego poszukiwania zasad pokojowego rozwiązywania konfliktów w tym stosunkowo małym, ale bardzo zróżnicowanym społeczeństwie. Bez wątplenia federalny system polityczny Szwajcarii pozwolił przetrwać temu państwu i istnieć w harmonii, mimo wspomnianej ogromnej różnorodności regionalnej, religijnej i językowej. W sensie formalnym, według szwajcarskiego prawa, nie istnieją mniejszości językowe, lecz równoprawne języki oficjalne (francuski, niemiecki, włoski) oraz języki narodowe (francuski, niemiecki, włoski, retoromański). Nie istnieje również dominująca religia narodowa. Prawo szwajcarskie nie konstytuuje zasady zależności jednego języka wobec drugiego i nie określa dominacji jednej religii nad drugą.

Konstytucja gwarantem szwajcarskiego systemu federalnego

W 1848 roku, po wiekach konfliktów i wojen wywołanych utrzymującymi się podziałami społecznymi i politycznymi, uchwalona została w Szwajcarii konstytucja, która jest podstawą niewątpliwie najskuteczniejszej demokracji we współczesnej historii. Obecna wersja zmodyfikowanej konstytucji pochodzi z roku 1999². Istotny jest jej art. 3: “Kantony są suwerenne, o ile ich suwerenność nie została ograniczona przez Konstytucję Federalną; wykonują te wszystkie prawa, które nie zostały przekazane Federacji”. Artykuł ten jest w zasadzie podstawą systemu federalnego Szwajcarii.

Szwajcarskie państwo posiada trzy podstawowe filary polityczne: federację – kantony – samorządy (gminy). Jest to rodzaj zdecentralizowanego federalizmu, opartego na zasadzie subsydiarności. Oznacza to, iż wszelkiego rodzaju decyzje podejmowane są oddolnie, z bezpośrednim udziałem obywateli. Decyzje, które nie mogą być podjęte na szczeblu gminy, podejmowane są przez władze kantonalne. W wielu dziedzinach regułą jest, że rząd federalny tworzy prawo, ale jego wdrożenie pozostawia kantonom, które dokonują tego w sposób stosowny do swoich wymogów. Silna tradycja wymaga od kantonów zajmowania się własnymi problemami i powstrzymywania się od krytykowania działań innych kantonów.

Kantonów nie można porównywać do prowincji lub dystryktów administracyjnych w innych demokratycznych krajach (np. polskich województw). Są to w zasadzie niezależne samorządy o charakterze państwa i same używają w stosunku do siebie nazwy “państwo” (niem. staat, franc. etat). Posiadają właściwie wszystkie prawa państwa z wyjątkiem tych, których się zrzekły dobrowolnie na rzecz Federacji. Należy jednak podkreślić, że w praktyce od 1848 roku prawa Federacji wciąż rosną, zaś kantonów maleją, co spotyka się z częstą krytyką tych ostatnich. Zgodnie z ogólną doktryną polityczną Szwajcarii, należy powierzyć jak najwięcej zadań politycznych jak najniższym instancjom. Doktryna ta generuje zachowanie przez każdy kanton własnej konstytucji, parlamentu i rządu oraz suwerenności finansowej i podatkowej. Jednakże, oprócz przestrzegania własnych ustalonych autonomicznie praw, kantony mają obowiązek wprowadzania w życie ogólnych praw federalnych.

Szwajcarska kultura polityczna podkreśla zasadę proporcjonalności i konsensu w reprezentacji politycznej i stosuje ją zarówno do partii politycznych, jak i języków narodowych. W efekcie państwo to wykazuje bardzo niski poziom konfliktowych lub pokrywających się postanowień prawnych Federacji, kantonów oraz społeczności lokalnych. Przynależność lokalno-polityczna jest bardzo głęboko wrośnięta w mentalność obywatela szwajcarskiego, który zdecydowanie na pierwszym miejscu utożsamia się z gminą i kantonem, natomiast Berno jest dla niego w większym stopniu siedzibą rządu, niż stolica państwa.

² Konstytucja szwajcarska została uchwalona 18 grudnia 1998 roku, poddana pod referendum 18 kwietnia 1999 roku, a weszła w życie 1 stycznia 2000. Ogólnie przyjmuje się rok 1999 za datę wiążącą wejścia w życie Konstytucji.

Legislatura: dwuizbowy parlament

Szwajcaria nie ma instytucji głowy państwa. Funkcje reprezentacyjne pełni wybierany na 1 rok przewodniczący Rady Federalnej, czyli rządu, noszący tytuł Prezydenta Federacji. Władzę ustawodawczą sprawuje dwuizbowy parlament, zwany Zgromadzeniem Federalnym, składający się z Rady Narodowej (izba niższa) o kadencji 4-letniej i Rady Kantonów (izba wyższa). W skład Rady Narodowej wchodzi 200 deputowanych wybieranych w wyborach powszechnych i proporcjonalnych. Z kolei Rada Kantonów liczy 46 deputowanych wybieranych na okres od 1 do 4 lat (w zależności od kantonu) przez zgromadzenia ustawodawcze w poszczególnych kantonach. Każdy kanton wybiera po 2 reprezentantów do izby wyższej. Prawa obu izb parlamentarnych są równe. Postępowanie ustawodawcze czy działalność kontrolna może być zainicjowana w każdym z tych zgromadzeń. Jednakże każdy akt prawny musi być zatwierdzony poprzez obie izby parlamentu.

Parlament powołuje rząd, Trybunał Federalny (na okres 5 lat), wybiera co roku prezydenta Federacji, a także generała dowodzącego armią w sytuacjach bezpośredniego zagrożenia narodowego. Pełni również funkcję prawodawczą, wyrażającą się w uchwalaniu poprawek do konstytucji i ustaw. Do funkcji kontrolnej Zgromadzenia Narodowego należy kontrola działalności rządu i Trybunału Federalnego oraz akceptacja planu finansowego. Zgromadzenie sprawuje także kontrole nad kantonami, zajmuje się bezpieczeństwem zewnętrznym i wewnętrznym państwa, ratyfikuje traktaty oraz umowy międzynarodowe.

Egzekutywa: Rada Federalna i prezydent

Rząd Szwajcarii, zwany Radą Federalną, składa się z 7 ministrów i, w porównaniu z innymi demokratycznymi państwami, pełni, praktycznie rzecz biorąc, bardziej rolę koordynatora, aniżeli klasycznego rządu. Rada Federalna, określona w konstytucji, powoływana jest na 4 lata przez Zgromadzenie Narodowe. Przy ustalaniu składu Rady Federalnej bierze się pod uwagę reprezentacje francuskiej i włoskiej mniejszości narodowej dla utrzymania równowagi językowej oraz uwzględnia się przedstawicielstwo wszystkich dużych partii politycznych. Rada Federalna – jako najwyższa władza wykonawcza – przestrzega zachowania równorzędności stanowisk ministrów. Organ ten nie posiada stanowiska premiera, natomiast występuje zasada kolegialności w podejmowanych decyzjach. Do zadań Rady Federalnej należy troska o sprawy zagraniczne (w tym kwestia neutralności), sprawy wewnętrzne, spokój i porządek, prowadzenie spraw związanych z wojskiem federalnym. Do spraw administracyjnych należy sprawowanie nadzoru nad działaniem wszystkich urzędników administracji federalnej. W gestii wykonawczej Rady leży także realizacja przepisów konstytucji, ustaw i uchwał parlamentu. Organ ten posiada również kompetencje prawodawcze: wydawanie przepisów stanowiących prawo w formie rozporządzeń, o ile jest do tego upoważniony przez Konstytucję lub odpowiednią ustawę oraz kompetencje nadzorcze w stosunku do władz kantonalnych. Rada Federalna – jako rząd – posiada specyficzną pozycję, ponieważ brak jest jej odpowiedzialności politycznej przed parlamentem, co znacznie wzmacnia jej pozycję. Parlament w Szwajcarii ogranicza się jedynie do kontroli oraz krytyki rządu i jego posunięć. Konstytucja szwajcarska nie przewiduje możliwości poddania rządu pod wotum nieufności. Brak odpowiedzialności politycznej ma swe uzasadnienie w systemie kooperacji partii politycznych reprezentowanych w rządzie i dążenia za wszelką cenę do konsensu.

Prezydent jest jednym z członków Rady Federalnej, wybieranym co roku przez Zgromadzenie Federalne Konfederacji Szwajcarskiej. Instytucja prezydenta nie ma większego

znaczenia politycznego. Minister piastujący ten urząd nie przestaje być szefem swego departamentu. Prezydent nie ma statusu głowy państwa, nie odgrywa on również roli premiera, aczkolwiek stoi na czele Rady Federalnej. Spośród Rady Federalnej wybierany jest również na okres jednego roku wiceprezydent, który nie posiada praktycznie żadnych uprawnień oprócz zastępstwa prezydenta w wypadku jego choroby.

Do kompetencji prezydenta należy kierowanie pracami Rady i rozpatrywanie wstępne spraw napływających z poszczególnych departamentów. Zdecydowanie najważniejszą funkcją prezydenta jest reprezentowanie państwa szwajcarskiego na forum zagranicznym.

Kantony

Federacja Szwajcarska składa się, jak już wspomniałem, z 26 kantonów bardzo zróżnicowanych pod względem liczby mieszkańców, języka, religii i tradycji. Natomiast sama organizacja gmin w szwajcarskich kantonach wykazuje podobieństwa strukturalne. Mam tu na myśli organy uchwałodawcze oraz wykonawcze poszczególnych gmin.

Organem nadzoru nad gminami jest rząd kantonalny, zaś władzę ustawodawczą posiada rada kantonalna, czyli parlament kantonalny, w przypadku większości kantonów złożony ze 100 radnych. Radę wybiera społeczeństwo kantonu w wyborach powszechnych co 4 lata. Parlament kantonalny zatwierdza budżet i uchwała ustawy przygotowywane przez rząd. Oprócz tego wybiera najważniejszych urzędników kantonalnych i kontroluje istotne operacje finansowe.

Władzę wykonawczą posiada rząd kantonalny, który składa się z reguły z 5-9 członków. Członkowie kierują odpowiednimi departamentami kantonalnymi. Do obowiązków rządu należy wykonywanie decyzji rady kantonalnej, kierowanie pracą aparatu urzędniczego kantonu, doradzanie w istotnych sprawach gminom, przygotowywanie wyborów i referendum ludowych oraz powoływanie niższych ranga urzędników kantonalnych

Gminy

Mówiąc o szwajcarskim systemie politycznym, należy szczególnie podkreślić znaczenie gmin, które stanowią fundament państwa i istniały jeszcze przed jego powstaniem, a swoje prawa zachowały do dziś. Dopiero z upływem czasu, w wyniku zakupu czy podbojów, tworzyły się kantony. Samorządność gmin wiejskich i miejskich jest zagwarantowana konstytucyjnie. W skład zgromadzenia gminy wchodzi wszyscy uprawnieni do głosowania obywatele. W zależności od przyjętego w kantonie systemu organizacji, zgromadzenie ma moc uchwałodawczą lub jest zwoływane w celu powołania organu przedstawicielskiego mającego moc uchwałodawczą. Do kompetencji zgromadzenia należy m.in. uchwalanie budżetu gminy, jak również zatwierdzanie jego wykonania. Istotnym zadaniem zgromadzenia gminy jest uchwalanie podatków, wybór władz gminnych i nadzór nad ich działalnością oraz przyjmowanie sprawozdań z działalności organów gminnych.

Zgromadzenie obraduje na sesjach, które są zwoływane przez organ wykonawczy. Możliwe są sesje zwyczajne i nadzwyczajne. Sesja zwyczajna zwoływana jest w terminach ustalonych przez poszczególne ustawy gminne lub organ wykonawczy gminy. Sesja nadzwyczajna jest zwoływana – w razie zaistnienia takiej potrzeby – z inicjatywy organu wykonawczego gminy lub na wniosek odpowiedniej liczby obywateli. Obrady zgromadzenia prowadzi prezydent gminy. Zgromadzenie o charakterze ogólnym – jako bezpośredni organ uchwałodawczy – występuje w nielicznych, małych gminach. Typowym modelem jest tzw. model „nadzwyczajny” organizacji gminy, który wprowadzony jest w większych gminach. Jego istotą jest zastąpienie zgromadzenia organem uchwałodawczym – parlamentem gminy. Parlament gminny wybierany jest przez zgromadzenie

gminne na czas określony, z reguły jego kadencja trwa od 2 do 4 lat. Liczebność parlamentu zostaje ustalona przez zgromadzenie, parlamentowi przewodniczy prezydent gminy, zaś sposób jego obrad jest zbliżony do trybu obrad zgromadzenia. Kompetencje zgromadzenia zostały więc w większości gmin przekazane na rzecz parlamentu. Jednak kwestie tak istotne, jak rozstrzygnięcia budżetowe, podatki, wybór organów gminy pozostają nadal w gestii zgromadzenia.

Organem wykonawczym gminy jest rada gminy, której członkowie wybierani są przez zgromadzenie gminy w ilości od 3 do 9 osób. Radzie przewodniczy prezydent gminy, który jest równocześnie przewodniczącym zgromadzenia ogółu obywateli. Formalnie rzecz biorąc, prezydent posiada te same kompetencje, co inni członkowie rady. Kadencja rady gminnej jest zbieżna z kadencją organów wykonawczych w kantonie. Organizacja wewnętrzna rady jest podobna do organizacji rządu kantonowego. Jej członkowie – z wyjątkiem prezydenta – kierują wydziałami – departamentami. Obok rady gminnej istnieje możliwość powoływania do życia specjalnych komisji podległych radzie gminnej, np. komisji szkolnych, budowlanych, opieki społecznej itp.

Demokracja bezpośrednia

Należy w tym miejscu jeszcze raz podkreślić, iż system polityczny Szwajcarii funkcjonuje w specyficznych warunkach geopolitycznych, a tradycja sprawowania bezpośrednich form władzy kształtowała się w tym kraju od stuleci.

Wyrazem szwajcarskiego federalizmu jest demokracja bezpośrednia, której podstawowymi narzędziami są referendum i inicjatywa ludowa. Praktycznie każda ustawa federalna i lokalna może zostać poddana pod referendum, które pozwala obywatelom zweryfikować decyzje parlamentu na szczeblu ogólnospołecznym i zmusić instytucje ustawodawcze do modyfikacji danej ustawy. Referendum organizuje się, jeśli przynajmniej 50 tysięcy obywateli uprawnionych do głosowania zgłosi taki wniosek. W rzeczywistości referendum jest swego rodzaju politycznym narzędziem o charakterze hamującym, pozwalającym zablokować ustawy konstytucyjne. Zaś inicjatywa ludowa pozwala obywatelom poddać pod powszechne głosowanie propozycje modyfikacji federalnej konstytucji i w konsekwencji przeforsować nową ustawę. Z inicjatywą może wystąpić partia polityczna lub grupa obywateli, proponując zmianę konkretnego paragrafu konstytucji lub jego nowe sformułowanie. Pod wnioskiem musi się podpisać w ciągu osiemnastu miesięcy co najmniej 100 tysięcy obywateli. Po zarekomendowaniu wniosku przez federalny aparat rządowy, parlament rozpatruje daną propozycję, by później przedłożyć ją narodowi w referendum.

Jest to na pewno system skomplikowany i związany z wieloma kwestiami organizacyjnymi oraz kosztami. W praktyce jednak generuje on rzeczywistą, autentyczną partycypację obywateli w życiu politycznym państwa i daje uprawnionym do głosowania satysfakcję współdecydowania w sprawach, które ich bezpośrednio dotyczą.

Szwajcarski federalizm a proces integracji europejskiej

Proces integracji europejskiej jest niewątpliwie wyzwaniem dla Szwajcarii i federalizmu w tym kraju. Im więcej decyzji zapada na szczeblu Unii Europejskiej, tym większe jest niebezpieczeństwo utraty politycznego wpływu kantonów. Federalizm – jako wyraz „wielości w ilości” – jest w ten sposób potencjalnie zagrożony. Aby się skutecznie bronić przed tym zagrożeniem, rozwinięto w Szwajcarii mechanizmy, które umożliwiają kantonom współdziałanie w negocjacjach z Unią Europejską. Kantony uprawiają politykę zagraniczną w „małym wydaniu”, angażując się w rokowania rządu federalnego z Unią Europejską i broniąc w ten sposób swoich interesów. Rząd federalny z kolei konsultuje władze kantonalne przed podjęciem decyzji

o charakterze europejskim. Można to określić mianem dwustronnego lobbyngu. Są to żmudne i długotrwałe negocjacje, poprzedzone z reguły kampanią medialną i polityczną.

Unia Europejska szanuje specyfikę systemu politycznego Szwajcarii i akceptuje niezależność tego kraju oraz jego niechęć przystąpienia do Unii. Z drugiej strony ramy polityczne szwajcarskiej niezależności wobec Unii zacieśniają się coraz bardziej. Najlepszym przykładem jest aktualna debata na temat szwajcarskiej tajemnicy bankowej, która jest silnie krytykowana przez instancje unijne. Samo przystąpienie do Unii Europejskiej z punktu widzenia Federacji, partii politycznych i większości społeczeństwa jest w chwili obecnej wykluczone. Takie przystąpienie oznaczałoby niewątpliwie zachwianie systemu federalnego helweckiego państwa, rezygnację z demokracji bezpośredniej i naruszyłoby stabilność szwajcarskiej waluty. Dlatego europejską doktryną polityczną rządu szwajcarskiego są dobre, przyjazne stosunki z Unią, oparte na tzw. układach bilateralnych, a nie ubieganie się o przystąpienie do europejskiego ugrupowania.

Oprócz tego trzeba zaznaczyć, iż powiązania gospodarki szwajcarskiej z gospodarkami państw Unii Europejskiej są na tyle ścisłe i kompleksowe, że przystąpienie do Unii czy pozostanie „na zewnątrz” nie odgrywa dla tego kraju – z ekonomicznego punktu widzenia – istotnej roli. Poza tym traktaty międzynarodowe gwarantują Szwajcarii zachowanie jej neutralnego statusu, który pozwala na zachowanie suwerenności politycznej i niezależności w skali międzynarodowej³.

Przyszłość szwajcarskiego systemu politycznego

Pytanie, czy system federalny Szwajcarii ma szansę politycznego przeżycia, pociąga za sobą dyskusję ideologiczną, ponieważ brakuje tu bezpośrednich porównań z systemami politycznymi innych państw. Federalizm tego kraju ma wiele uwarunkowań, które – w zależności od punktu widzenia i sytuacji – można uznać za wady bądź zalety.

Ze względu na wielokulturowość Szwajcarii trudno byłoby osiągnąć społeczno-polityczny konsens bez federalizmu. Dzięki temu systemowi mniejszości narodowe, językowe czy religijne nie czują się pokrzywdzone lub gorzej od innych traktowane. Szereg decyzji podejmuje się na najniższym politycznym szczeblu, co chroni obywatela przed nieuzasadnioną bądź nietrafioną ingerencją państwa.

Faktem jest, iż federalizm hamuje napięcia międzykulturowe i etniczne oraz dopasowuje działalność państwa do różnic międzyregionalnych. Nikłe regionalne napięcia, jak również znikome konflikty polityczne są najlepszym świadectwem tego, iż państwo federalne w szwajcarskim wydaniu funkcjonuje optymalnie. Wprawdzie proces negocjacji na płaszczyźnie międzykantonalnej i na szczeblu federacja-kantony jest niejednokrotnie długotrwały, co jest często z zewnętrznego punktu widzenia niezrozumiałe, to jednak w efekcie końcowym prowadzi on do pozytywnych i bezryzykownych rezultatów.

Z drugiej strony obywatele jakiegoś kantonu mogą czuć się w pewnym sensie poszkodowani, jeśli nie posiadają tych samych praw, jakimi dysponują obywatele innego kantonu.

Do wad systemu federalnego w ujęciu szwajcarskim zdecydowanie należą jego koszty. Każdy z kantonów posiada swój rząd, administrację, uregulowania sądownicze itp. Nawet uniwersytety finansowane są przez kantony. To wszystko obciąża finansowo nie tylko podatnika, ale generalnie całą gospodarkę.

Należy też nadmienić, iż system wyborczy Szwajcarii uprzywilejowuje obywateli małych kantonów (np. Uri czy Glarus) na niekorzyść obywateli dużych kantonów (np. Zurych).

³ Szwajcaria przystąpiła do ONZ 10 września 2002, po przegłosowaniu tej decyzji w referendum minimalną większością 52% głosów.

Zupełnie odmiennym problemem są duże banki szwajcarskie (UBS i Credit Suisse), które w praktyce nie podlegają ani władzy federalnej, ani kantonalej. Ich niezależność, wyrażająca się między innymi w nieproporcjonalnie wysokich wynagrodzeniach kadry bankowej, nie ma nic wspólnego z demokracją, jest jednak tolerowana.

System federalny Szwajcarii, jak każdy system polityczny, nie jest idealny. Jednak biorąc pod uwagę sytuację wewnętrzną i zewnętrzną tego kraju, Helweci nie wyobrażają sobie innego systemu – mimo globalizacji i mimo rozszerzającego się procesu integracji europejskiej. Ostatnie sondaże opinii publicznej potwierdzają w pełni tę tendencję.

Kantonalne kompetencje i bezpośrednia demokracja bronione są w Szwajcarii konsekwentnie, a tam gdzie dochodzi do kontrowersji międzykantonalnych, szuka się pokojowych rozwiązań na zasadzie tzw. konkordatu, czyli umowy międzykantonalnej.

Szwajcarski system polityczny – jak już wspomniałem – różni się od innych znanych systemów demokratycznych krajów europejskich. Poprzez ustawodawstwo konstytucyjne i specyficzne narzędzia, jakimi są referendum i inicjatywa ludowa, naród stał się prawdziwym suwerenem, mającym głos w każdej ważnej kwestii: od spraw na poziomie gminy po wypowiedzenie się na temat zmian konstytucji na poziomie Federacji. Kolektywny system władzy oraz duży wpływ grup interesów i obywateli nie znajdują odpowiednika w żadnym innym państwie. Dlatego też szwajcarskiego federalizmu, z jego całą kompleksowością i specyfiką, nie da się bezpośrednio przenieść, bez uprzedniej dokładnej analizy jego genezy, na system polityczny innych państw.

Wybrana bibliografia:

Monografie i artykuły

Bickel, Hans, Schläpfer, Robert (red.): *Die viersprachige Schweiz*, Aarau 2000.

Blöchliger, Hansjörg: *Baustelle Föderalismus. Metropolitanregionen versus Kantone*, 2005.

Bois du, P., Freiburghaus, R.: «*Le fédéralisme dans tous ses états*», w: *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* 35, 2003, nr 3.

Eichenberger, Reiner: *Starke Föderalismus: Drei Reformvorschläge für fruchtbaren Föderalismus*, Zürich 2002.

Fenner, Martin, Hadorn, Rudolf, Strahm Rudolf H.: *Politszene Schweiz. Politik und Wirtschaft heute*, Basel 2000.

Frey, René L. (red.): *Föderalismus – Zukunftstauglich?!*, Zürich 2005.

Gabriel, Jörg Martin: **Das politische System der Schweiz**, Bern 1997.

Kost, Andreas: *Direkte Demokratie*, Wiesbaden 2008.

Meyer, Thomas: *Was ist Demokratie*, Wiesbaden 2009.

Milic, Thomas: *Ideologie und Stimmverhalten*, Zürich 2008.

Moeckli, Silvano: *Das politische System der Schweiz verstehen*, Altstätten 2007.

Neidhardt Leonhart: *Die politische Schweiz. Fundamente und Institutionen*, Zürich 2002.

Pernthaler, P.: *Allgemeine Staatslehre und Verfassungslehre*, Zürich 1996.

Schmidt, Nicolas: *New Public Management im Parlament*, Zürich/Chur 2008.

Schulte, Christian, Warnke, Ralph: *Direkte Demokratie und repräsentative Demokratie*, Berlin 2004.

Sigg, Oswald: *Die politische Schweiz*, Zürich 1996.

Źródła internetowe:

www.ch.ch

www.gov.ch

www.dhs.ch

www.swisspolitics.org

www.politiktrends.ch

www.parlarating.ch

www.swissinfo.ch

Autor:

Dr Mirosław Matyja, politolog i ekonomista, jest pracownikiem naukowym na Uniwersytecie w Bernie w Szwajcarii.

Studia:

Akademia Ekonomiczna w Krakowie

Instytut Europejski na Uniwersytecie w Bazylei

Doktorat na Uniwersytecie we Fryburgu

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5

Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne

-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Adriana Molenda

Granice języka a problem niewyraźności

Abstrakt:

W artykule podważone zostaje założenie co do ściśle linearnej natury języka. Autorka proponuje alternatywne spojrzenie na językowe formy wyrazu – spojrzenie, które nawiązuje do teorii holonów i jest próbą przeniesienia jej założeń na grunt badań nad językiem. Autorka wykazuje, w jaki sposób takie ujęcie języka koresponduje z odkryciami na temat funkcjonowania i organizacji treści świadomości w psychice ludzkiej, a także pozwala ujrzeć w innym świetle zdarzenia językowe, które zwykle traktowane są jako próby wyrażenia tego, co niewyraźne.

Abstract:

The assumption about the narrowly linear nature of language is shaken in the article. The author suggests an alternative view on the lingual forms of expression. This suggested view refers to the theory of holons and is an effort to apply it on the ground of language studies. The author reveals how this formulation of language corresponds with the discoveries about functioning and organization of contents of consciousness in human psyche. It also enable us to look at the lingual events, which are usually treated as trials to express the inexpressible, from the different perspective.

Granice języka a problem niewyraźności

Najbardziej rozpowszechniona naukowa definicja języka brzmi: “Język to system znaków służący do porozumiewania się w obrębie danej społeczności”¹. Łatwo jednak zauważyć, że przytoczona definicja obejmuje swoim zakresem także zjawiska należące do sfery pozajęzykowej, jak choćby znaki drogowe, gestykulację, czy ubrania. Jakie są więc cechy specyficzne języka, które wyróżniają go spośród innych konwencjonalnych systemów znakowych? Ferdinand de Saussure uważa, że własnością decydującą o specyfice języka jest linearność. Polega ona na tym, że elementy tworzące znak, a także same znaki muszą występować jeden po drugim i to w określonej kolejności. Nie mogą występować równocześnie ani tym bardziej w szyku dowolnym. W języku mówionym nie sposób powiedzieć dwóch rzeczy na raz. Oczywiście koncepcja ta traktuje język bardzo jednowymiarowo. Są takie języki, gdzie wspomniana zależność jawnie nie zachodzi. Chodzi mianowicie o języki migowe, w przypadku których osoba posługująca się danym językiem może równocześnie zamigać dwa niezależne znaki w ich uproszczonej, jednoręcznej wersji. W takim przypadku mamy do czynienia z jawnym odstępstwem od linearności. Łatwo wykazać, że linearne postrzeganie języka jest ujęciem zawężonym do jednego jego wymiaru – tego, który Langacker określa mianem faktycznej warstwy języka, charakteryzującej się “dosłownością”. Obok warstwy

1 Maciej Mroziak: *Powiedzieć wszystko naraz*,

faktycznej Langacker wyróżnia warstwę wirtualną, której przykładem może być metafora². Jednak, jak to łatwo wykazać w praktyce, częściej niż nam się wydaje, interpretujemy dany zwrot wirtualnie. Na przykład zdanie: “Z każdą kolejną stroną książka coraz bardziej się wydłużała” będziemy raczej skłonni interpretować jako to, że z coraz większym trudem przychodziła nam lektura książki, niż że książka rzeczywiście w jakiś magiczny sposób zwiększała swoje rozmiary.

Kiedy Jim Morrison śpiewa: “Girl, we couldn’t get much higher”³, możemy skłonić się do dosłownej interpretacji, która w wolnym tłumaczeniu sprowadzałaby się do: “Dziewczyno, nie moglibyśmy dostać się wyżej” lub odczytać jego słowa jako: “Dziewczyno, nie moglibyśmy bardziej się naćpać”. Przypomina to sytuację, w której patrzymy na czarno-biały obrazek Edgara Rubina przedstawiający słynny dylemat modalności ukierunkowania świadomości w doświadczeniu określonym jako figura-tło, gdzie raz widzimy czarne profile, a innym razem białą wazę. W tym przypadku jesteśmy w stanie percepcyjnie doświadczyć tylko jednej z tych modalności w danym momencie – albo widzimy wazę albo tło.



Rysunek 1⁴

Jednak istnieje jeszcze jedna możliwość, o której już Langacker nie wspomina. Chciałabym ją określić jako holograficzną warstwę języka, choć w tym przypadku to już właściwie nie jest warstwa, ale pewne specyficzne ujęcie języka, które organizuje wyróżniane warstwy – ujmowane tutaj jako specyficzne modalności – w formę pewnego tworu o właściwościach hologramu. Hologram to coś więcej niż trójwymiarowy obraz obiektu. Wykazuje on autentyczne cechy przestrzenne. Zdjęcia holograficzne umożliwiają wybiórcze skoncentrowanie się na różnych płaszczyznach. Na fotografii holograficznej można dojrzeć wewnętrzne struktury sfotografowanego obiektu, zacierać lub wyostrzać dowolne części pola widzenia czy, przenosząc uwagę, zmieniać głębokość postrzegania obrazu. Najnowsza technika holografii pozwala na przykład na wykonanie hologramu dowolnego obiektu organicznego i badanie jego budowy komórkowej pod mikroskopem w różnych powiększeniach. Można też wykonać zdjęcie kilkuset obiektów czy osób przy kolejnych naświetleniach jednej błony fotograficznej. Późniejsze oświetlenie wygeneruje jeden obraz przedstawiający wszystkich równocześnie, ale nikogo z osobna. Potem oczywiście w miarę potrzeby można “pozejmować” dowolne warstwy i uzyskać zdjęcia poszczególnych ludzi. Takie kompleksowe holografie są bardzo ciekawe z punktu widzenia pytań o funkcjonowanie świadomości. Istnieje coraz więcej przesłanek ku temu, że model hologramu w dużej mierze odpowiada pewnym formom organizacji informacji przez świadomość. To tłumaczyłoby na przykład, dlaczego w marzeniach sennych obcujemy z obiektami, które stanowią połączenia wielu

2 Langacker Ronald W., *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, 1991.

3 „Girl, we couldn’t get much higher” – fragment tekstu pochodzącego z utworu The Doors – *Light my fire*. \$

4 Edgar Rubin – *Waza*: www.frontiernet.net/%7Edocbob/goblet.jpg

rozmaitych obiektów i spotykamy osoby, które stanowią połączenie różnych osób. Z tych połączeń wyłaniają się pewne struktury kompleksowe (u Junga mamy w tym kontekście do czynienia z archetypami, które „przedstawiają zasadniczy wzór instynktownego zachowania się”⁵). Stanislaw Grof natomiast zajmuje się eksplorowaniem tak zwanych COEX-ów), nad których zgłębianiem pracują często różni psychoterapeuci, szczególnie z ramienia psychoterapii w ujęciu jungowskim czy psychologii transpersonalnej⁶.

Wittgenstein napisał: „Granice mojego języka są granicami mojego świata”⁷. Czy jednak bardziej ograniczająca od samego języka nie jest pewna określona pula niewyartykułowanych, przedjęzykowych założeń, zasadzająca się na konkretnym paradygmacie? W tym przypadku mamy do czynienia z paradygmatem newtonowsko-kartezjańskim, który – z uwagi na swoje mechanistyczne nastawienie – przyjmuje liniowość jako atrybut rzeczywistości i daje podstawę, na której można formułować pewne problemy, także językowe. Z uwagi na to, że podstawa jest mechanistyczna i liniowa, stawiane pytania też będą miały charakter mechanistyczny i liniowy (to znaczy, że niejako a priori będą zawierały założenie o prawomocności takiego modelu rzeczywistości), a zatem będą tendencyjne. Problem niewyraźności byłby w tym wypadku tożsamy z pewną nieuświadomioną konwencją, która postrzega język jako strukturę tylko i wyłącznie dedukcyjną, z przypisaną mu koniecznie nadrzędną rolą logiki w klasycznym rozumieniu, a nie jako strukturę w pewnych okolicznościach immanentną, gdzie dwie sprzeczne informacje nie dezinformują, ale dają informację pełniejszą. W tym wypadku „Girl, we couldn’t get much higher” Morrisona można by po prostu zinterpretować ani nie dosłownie, ani nie metaforycznie, ale holograficznie, co doprowadziłoby do jednoczesnego uwypuklenia dwóch poprzednich możliwości, do uchwycenia relacji w jakiej występują i zintegrowania tej dwoistości na poziomie pewnego kompleksowego tworu znaczeniowego. Tworu znaczeniowego, który odnosi się nie tyle do materialno-przestrzennej genezy (co w przypadku paradygmatu mechanistycznego jest konieczne) wyrażenia “to get high” w jego niemetaforycznym sensie (czyli choćby czynność wchodzenia na jakieś wzniesienie), ale który odsyła do pewnej – wspólnej różnym interpretacjom tego wyrażenia – formy, w jaką przyobleka je świadomość. W tym sensie czynność wchodzenia na jakieś wzniesienie może stać się metaforą choćby pewnego stanu mentalnego czy procesu psychicznego i stanowić formę jego projekcji na otoczenie zewnętrzne. Oczywiście z tym mechanizmem możemy mieć do czynienia tylko na płaszczyźnie linearnej, która daje nam podstawy, by w ogóle stawiać pytania typu „Co było pierwsze: jajko czy kura?”.

Na płaszczyźnie ujęcia holograficznego poruszanie takich kwestii to tylko pewna możliwa modalność, która ostatecznie niczego nie rozstrzyga, ale stanowi formę zgłębiania pewnej perspektywy poznawczej. Podobny rodzaj ujęcia stosuje się w poezji, kiedy mamy do czynienia z uprawnionym paradoksem, który w tym przypadku wcale nie jest równoznaczny z niedorzecznością. Jednak w tym ujęciu konkretnej poezji nie można oddzielić od konkretnej sytuacji, od kontekstu, w którym się wydarza. Taki kontekst można ujmować jednocześnie w charakterze jego niepowtarzalności (szczegółności i ontologicznej wyjątkowości), kategorialności (przyporządkowując mu pewne kategorie) i archetypowo (co ma w pewnym sensie charakter nie tyle ponadczasowy, co pozaczasowy, bo nie rozgrywa się w warunkach linearności).

Co to znaczy jednak, że mamy do czynienia z problemem niewyraźności? Czy to znaczyłoby, że czujemy się niezrozumiani przez innych ludzi? Że czujemy, że sami siebie nie rozumiemy? Że pewnych treści naszego życia, których doświadczamy, nie możemy zintegrować za

5 Kazimierz Pajor za: Tomasz Olchanowski: *Wola i opętanie*, wyd. Enteia, Warszawa 2008, s. 156.

6 Psychologia transpersonalna to kierunek psychologiczny uważany za “czwartą siłę w psychologii” (obok psychoanalizy, behawioryzmu oraz orientacji humanistycznej). Zapoczątkowany został w roku 1969 między innymi przez Abrahama Masłowa, Stanisława Grofa, Anthony Sutichego w celu stworzenia podstaw naukowych umożliwiających badanie doświadczeń granicznych (mistycznych i transcendentálnych).

7 Ludwig Wittgenstein: *Traktat logiczno-filozoficzny*, teza nr 5.6.

pomocą języka? Dopóki ograniczamy się do linearnego, mechanistycznego ujęcia języka pewne treści doświadczenia nie mogą być w języku wyrażone. Także dlatego, że to ujęcie językowe osadza się na logice klasycznej, gdzie albo mamy do czynienia z prawdą, albo z fałszem. Tymczasem w życiu często doświadczamy stanów ambiwalencji (i czegoś w rodzaju holograficzności) nie tylko na poziomie emocji, ale także poznania. Stanów tych pospolity, intelektualizujący język nie jest w stanie wyrazić. Jeśli staramy się uchwycić pewne przeżycie językowo, często doznajemy wrażenia, że ono nam się wymyka, zawsze jest o krok przed nami. Kiedy już coś wypowiemy, zmieniamy przecież warunki rzeczywistości, nas samych i ostatecznie nasze usilne staranie zintegrowania tego kontekstu za pomocą języka okazuje się być częścią kontekstu, który staramy się zintegrować, wyrazić, zamknąć w języku. Ta odwieczna pogoń przypomina budowę fraktala⁸ – tragicomiczną próbę podniesienia siebie samego poprzez chwytanie się za stopy.



Rysunek 2⁹

Nauczyciele buddyzmu zen od lat eksplorują możliwość, jaką daje problem niewyraźnego. Stał się on przyczynkiem do stworzenia koanu¹⁰. Koan to paradoksalna opowieść lub pytanie stosowane w buddyzmie zen w celu wstrzymania bezustannego toku myśli u osoby próbującej zrozumieć tenże koan intelektualnie. Koany wskazują na ostateczną prawdę, jednak nie mogą być rozwiązane na gruncie logiki, a jedynie poprzez osiągnięcie głębszego poziomu urzeczywistnienia. Ten poziom urzeczywistnienia można by określić jako przekroczenie liniowego i analitycznego postrzegania rzeczywistości. W jakimś sensie także jako przekroczenie języka w jego liniowym i analitycznym ujęciu – wykorzystanie tkwiących w języku twórczych mocy angażujących świadomość na innym poziomie. W tym ujęciu język może być postrzegany holograficznie, zaś jako wielowarstwowe twory archetypowe, które integrują treści z różnych poziomów doświadczenia, występują przede wszystkim mity. Mogą być one interpretowane i wyrażane

8 Potocznie termin używany do określenia obiektu samo-podobnego (tzn. takiego, którego części są podobne do całości) albo “nieskończenie subtelnego” (ukazującego subtelne detale nawet w wielokrotnym powiększeniu). Ze względu na olbrzymią różnorodność przykładów fraktali matematycy obecnie unikają podawania ścisłej definicji.

9 Fraktal: <http://www.qi.com/talk/viewtopic.php?t=14387&start=45&sid=cbee6d68124a69145dd939005e89f493>

10 Koan (chin. *gong-an*): Praca nad koanem jest jedną z podstawowych technik zen, stosowaną szczególnie (choć nie tylko) w szkole rinzai.

wielopłaszczyznowo, jednak tylko od nas zależy czy otworzymy się na możliwości wieloperspektywicznej eksploracji, czy mimo pozornie sprzecznych, niekoherentnych treści, jakich wówczas doświadczymy, pozwolimy je sobie bez uprzedzeń wyrazić w formie równie swobodnej, co marzenie senne. Podobno święty Franciszek zapytał kiedyś drzewo o prawdę o Bogu. Wtedy drzewo zakwitło tysiącem kwiatów. Mogło przecież nie zakwitnąć. Gdyby tak stało sobie po prostu i szeleściło jak zazwyczaj, to czy byłoby to już kłamstwo? A może po prostu problem niewyraźności?

Bibliografia:

1. Capra Fritjof, *Tao Fizyki*, wyd. Rebis, 2001.
2. Fromm Erich, Suzuki D. T., De Martino Richard, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, wyd. Rebis, 2006.
3. Grof Stanislav, *Poza mózg*, przeł. Ilona Szewczyk, Wydawnictwo A, Kraków 1999.
4. Grof Stanislav, *Obszary nieświadomości: Raport z badań nad LSD*, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
5. Jung Carl Gustaw, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
6. Langacker Ronald W., *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford University Press, 1991.
7. Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, UMK, Toruń 1991.
8. Mroziak Maciej, *Powiedzieć wszystko naraz*, http://www.forumakad.pl/archiwum/2006/02/45-powiedziec_wszystko_naraz.html
9. Prokopiuk Jerzy, *W labiryncie duszy: Wieża — od symbolu do archetypu*, http://www.gnosis.art.pl/e_gnosis/w_labiryncie_duszy/prokopiuk_symbol_wiezy.html
10. De Saussure Ferdinand, *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, przekł., wstęp i red. nauk. Magdalena Danielewiczowa, Warszawa 2004.
11. Wilber Ken, *Integralna teoria wszystkiego*, przeł. Cezary Urbański, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2006.
12. Wilber Ken, *Krótką historią wszystkiego*, wyd. Jacek Santorski, 1999.
13. Wilber Ken, *Eksplozja świadomości*, przeł. K. Przechrzta i E. Kluz, Abraxas, Zabrze 1997.
14. Wittgenstein Ludwig, *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. Bogusław Wolniewicz, PWN, 1977.
15. Wittgenstein Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, PWN, 1972.
16. Wikipedia – wolna encyklopedia: http://pl.wikipedia.org/wiki/Strona_główna.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Adriana Molenda

Hierarchie a holarchie na celowniku postmoderny

Abstrakt

W artykule nakreślone zostają podstawowe założenia postmodernizmu i historia ich rozwoju. Autorka stawia tezę, że radykalizacja tych założeń doprowadziła do pogłębienia modernistycznego rozszczepienia na to, co obiektywne i na to, co subiektywne oraz do jeszcze większej marginalizacji tego drugiego. Marginalizacji uległa sfera subiektywnego, czyli sfera interpretacji i wartości, której przywrócenie do dyskursu społecznego było pierwotnie podstawowym postulatem postmodernizmu. Ponieważ postmodernizm za swój główny cel obrał walkę z dominacją jednej perspektywy nad innymi, jego naturalnym wrogiem stała się wszelka hierarchia. Odrzucenie hierarchii doprowadziło jednak do zanegowania sfery wartości w ogóle, a zatem zredukowania dyskursu o rzeczywistości do dyskursu o „czystych faktach”. To przyczyniło się także do bezrefleksyjnego przyjęcia dogmatów nauki.

Autorka zamiast modelu hierarchicznego proponuje model holarchiczny, który – w przeciwieństwie do pierwszego – pozbawiony jest wielu niepokojących inklinacji. Zastosowanie modelu holarchicznego pomaga zrozumieć, w jaki sposób można konstruktywnie i bez marginalizacji mówić o wartościach.

Abstract

The basic assumptions of postmodernism and the history of its evolution are described in the article. The author reveals how the radicalization of these assumptions led to further split of the modernistic ideas of the objective and subjective. As the subjective has been marginalized, the sphere of values and interpretation has been deprived of importance, although reestablishing it as part of the social discourse was the primary aim of postmodernism. Because postmodernists fought against the domination of one perspective above others, any hierarchy became its natural enemy. Although, rejecting the hierarchy led to negation of sphere of values at all. Consequently all discourse on reality was reduced to pure fact. It conduced to thoughtless accepting the scientific dogmas.

The author suggests to use an holarchic model instead of an hierarchic one. With the former not implicating domination or exclusion. The holarchic model allows understanding of how to talk about values constructively and without marginalization.

Hierarchie a holarchie na celowniku postmoderny

Jak twierdzi część badaczy kultury, żyjemy w czasach, które można by nazwać zmierzchem postmodernizmu. Oczywiście w odzewie na tę tezę podniosą się głosy sprzeciwu, które zapewnią nas, że obecnie nic nie ma się równie dobrze, jak postmodernizm. Relatywizm, dekonstrukcja, nihilizm, różnorodność, dowolność, równość – to wszystko i wiele więcej przyniosły ze sobą prądy postmodernizmu.

Choć postmodernistyczne teorie zazwyczaj nie tylko sprawiają wrażenie niespójnych, ale często takie są, można wskazać kilka założeń, które dla większości z nich są kluczowe, a które otworzyły zupełnie nowe perspektywy wrażliwości. Wymienić tu należy przede wszystkim: konstruktywizm, kontekstualizm i perspektywizm.

Konstruktywizm rozumiany jest w tym ujęciu jako wiara w to, że rzeczywistość nie jest po prostu dana, jak zakładali moderniści, ale wiele jej kluczowych aspektów (czy – jak uważają skrajni konstruktywiści – wszystkie) jest konstruowanych. Czynnikiem determinującym w tym przypadku jest przede wszystkim kultura.

Większość filozofii postmodernistycznych silnie akcentuje fakt, że znaczenie (sens) pozostaje zależne od kontekstu. Konteksty, w których rodzi się znaczenie, są niezliczone. Oddają to słowa Fryderyka Nietzschego: „świat jest dla nas nieskończonym stawianiem się w tym sensie, że nie możemy odmówić mu możliwości powodowania nieskończoności interpretacji”¹. W tym samym duchu wypowiada się Wittgenstein, kiedy w „Dociekaniach filozoficznych” odchodzi od modernistycznego paradygmatu przedstawienia (któremu wyraz dał w „Traktacie logiczno-filozoficznym”, gdzie język stanowił dla niego narzędzie do konstruowania obrazu, mapy empirycznego świata, swoiste „zwierciadło natury”) i mówi o „mnogości gier językowych”. Derrida idzie jeszcze dalej i stwierdza: „nie ma poza-tekstu”. Później tłumaczy, że tekst czy pismo nie transcenduje rzeczywistości, ale jest immanentnym składnikiem doświadczenia: „Oznacza to natomiast, że wszelkie odniesienie, wszelka rzeczywistość ma strukturę różnicującego śladu i że odnosić się do tej «rzeczywistości» można jedynie za pomocą doświadczenia interpretującego”². Postmoderniści zwrócili uwagę na to, jak ogromną rolę w doświadczeniu tego, co nazywamy rzeczywistością, odgrywa interpretacja. Jak to ujął Heidegger: „Interpretacja sięga do samego dołu”³. Nie ma takiego poziomu rzeczywistości, na którym mielibyśmy do czynienia z czystymi faktami. Nietzsche radykalizuje ten pogląd i stwierdza: „Nie ma faktów, lecz tylko interpretacje”⁴.

W tym miejscu zrodziło się ostatnie z trzech podstawowych założeń postmodernizmu – perspektywizm. Nietzsche postawił swoistą „kropkę nad i”, nawiązując do leibnizowskiego „punktu widzenia”. Leibniz dokonał – jak to stwierdza Renaut – „uperspektywicznienia wszechświata poprzez przedstawienie”. Monady, rozumiane jako podmiotowe byty, które wyrażają (doświadczają, a zarazem odzwierciedlają) świat z licznych punktów widzenia, przejawiają oddzielne przedstawienia świata. Ile jest monad, tyle mamy podmiotowości; ile jest podmiotowości, tyle perspektyw; ile perspektyw, tyle przedstawień świata. Tak pisze Leibniz w „Monadologii”: „Podobnie jak miasto z różnych stron oglądane wydaje się coraz to inne i stanowi jakby zwielokrotniony perspektywicznie widok, tak dzięki nieskończonej mnogości substancji prostych tyle samo jest jakby rozmaitych wszechświatów, które są wszelako widokami tego samego wszechświata odpowiadającymi rozmaitym punktom widzenia każdej monady”⁵.

1 Cyt. za A. Renaut, *Era jednostki – przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, s. 44.

2 Cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 125.

3 Cyt. za: K. Wilber, *Psychologia integralna – świadomość, duch, psychologia, terapia*, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2002, s. 199.

4 Cyt. za: A. Renaut, *op. cit.*, s. 44.

5 Cyt. za: *ibidem*, s. 43.

Jednak Leibniz wprowadził hierarchię monad, na której szczycie stoi monada – Bóg. Jej perspektywa jest gwarantem obiektywności – prawdy o „mieście z różnych stron oglądanym”. Ona widzi rzeczywistość taką, jaką jest, natomiast inne monady odbijają rzeczywistość, zniekształcając ją niczym krzywe zwierciadła – jedno w większym, inne w mniejszym stopniu. Nietzsche odrzucił wszelką hierarchię poznawczą i przyjął równorzędność punktów widzenia. Odrzucił istnienie Boga – najwyższej monady, której perspektywa stanowiła ideał, wyznaczała prawdziwy obraz świata. Był to kluczowy moment – przejście od modelu horyzontalnego do wertykalnego. Odrzucenie hierarchii, jakie się w tym miejscu dokonało, było przede wszystkim sprzeciwem wobec podziału na lepsze i gorsze, co w praktyce zazwyczaj przejawia się jako walka „my kontra oni”, jako ignorancja i pogarda wobec innych, która znajduje swoje uzasadnienie w przeświadczeniu, że „my jesteśmy lepsi”.

W łonie postmodernizmu zrodził się postulat równości, która nie musi oznaczać identyczności. Postulat ten postmoderniści rozszerzyli na niemal wszystkie dziedziny życia, realizowali go głównie w badaniach z zakresu antropologii kultury, gdzie takie wyrażenia, jak „prymitywny” zostały zastąpione takimi wyrażeniami, jak „pierwotny”. Ta zmiana terminologii nie była przypadkowa, ale ściśle związana z modyfikacją pewnych fundamentalnych założeń leżących u podstaw badań nad odmiennymi kulturami. Zauważono, że obserwacja innych kultur nigdy nie jest bezstronna czy obiektywna, ale zawsze zakotwiczona w kulturze badacza. Słynna jest już metafora „okularów kultury”, które stale mamy na nosie, niezależnie od tego, na co patrzymy, a które stanowią swoisty filtr determinujący nas do percepcji takiej rzeczywistości, jaka przejawia się w ramach naszej kultury. Aksjologia, logika, założenia metafizyczne leżące u podstaw naszej własnej kultury stają się punktem wyjścia i odniesienia dla zjawisk doświadczanych przez innych ludzi na gruncie zupełnie innej wrażliwości.

Postmodernizm wskazał ludzkości drogę do pięknego świata, w którym otwierają się niezliczone możliwości przeżywania, a każda z nich jest swoistym cudem życia. W tym świecie jednak wartościowanie staje się swoistą profanacją, co w przypadku, gdy ktoś nie podziela postmodernistycznego światopoglądu, okazuje się być zgubne. Tym samym postmoderniści popadają w oczywisty paradoks, bo relatywizując wszelkie punkty widzenia, muszą zrobić to samo ze swoim własnym, który staje się sam jedną z możliwych wykładni rzeczywistości. Jednak równocześnie postmoderniści traktują swój światopogląd jako pewnego rodzaju zakamuflowaną metanarrację i, choć postulują równość i względność wizji rzeczywistości, równocześnie zajadłe krytykują te wizje, które – w równym stopniu jak ich własna – pretendują do pozycji metanarracji, lecz zakładają pewne wartościowanie.

W tym miejscu pojawiają się liczne problemy: co mówi postmodernizm na temat rytualnego zabijania kobiet w celu ratowania honoru mężczyzn w pewnych kulturach?⁶ Jaki jest stosunek postmodernizmu do zwyczaju obrzezania dziewczynek?⁷ Czy postmodernizm stawia sobie granice w postaci ludzkiego dobra, poszanowania życia i godności? Czy te granice nie stają się aby w ten sposób narzędziem dominacji kultury, z której postmodernizm wyrasta – kultury Zachodu?

Jak pisze Ken Wilber „... skrajny postmodernizm przeszedł od szlachetnego zrozumienia, że każdej perspektywy należy uczciwie wysłuchać, do wewnętrznie sprzecznego przekonania, że żadna perspektywa nie jest lepsza od innych (wewnętrznie sprzecznego, ponieważ ich własne

6 Rytualne zabijanie kobiet w celu ratowania honoru mężczyzn występuje jako zjawisko powszechne przede wszystkim w wielu krajach, gdzie dominującą religią jest islam. Takie przypadki odnotowuje się między innymi na terenie Afryki, Pakistanu, Afganistanu. Stanowią one szczególnie popularną formę samosądu we wsiach arabskich. Takie rytualne zabójstwo jest zazwyczaj „karą” za cudzołóstwo (domniemane cudzołóstwo). Nader często „karana” jest w ten sposób także ofiara gwałtu.

7 Klitoridektomia (zwana też obrzezaniem kobiet) to częściowe lub całkowite usunięcie łechtaczki (łac. clitoris), czasem również warg sromowych mniejszych, praktykowane ze względów religijnych lub estetycznych wśród niektórych ludów afrykańskich. W przeciwieństwie do obrzezania mężczyzn, obrzezanie kobiet jest uznawane przez wiele środowisk i organizacji za pogwałcenie praw człowieka.

przekonanie uważane jest za lepsze od przekonań alternatywnych)⁸.

Postmodernizm wpada w pułapkę, którą sam buduje. Jest idealnym narzędziem dekonstrukcji, tropienia absurdu i niesprawiedliwości, jednak nic nie daje w zamian. Ludzie pozostają wśród zgłiszczy i pytają: „co dalej?”. Wielu zwraca się w kierunku konserwatywnych światopoglądów, które stanowią oparcie dla skołatanych umysłów. Nauka i zdrowy rozsądek pozwalają funkcjonować, a „postmodernistyczna demolka” jawi się często niczym dzieło Szatana. Czy postmodernizm wyznaczył zmierzch dziejów, otworzył puszkę Pandory? Pokazał granicę, za którą są tylko ruchome piaski, na których nic już nie można zbudować? A może był tylko ślepym zaułkiem, z którego należy się wycofać i wrócić na ścieżkę postępu? Może odpowiedź jest dużo bardziej optymistyczna, niż mogły by to sugerować pytania. Może postmodernizm otworzył ludzkości pewne drzwi, drzwi do wolności, do integracji wszystkich przejawów ludzkiego życia na wyższym poziomie, drzwi, przez które sam postmodernizm nie potrafi przejść.

Może tam, gdzie wszystko co przyczynowo-skutkowe, wszystko co dedukcyjne już nie wystarcza, buduje się jakiś nowy porządek. Może jest to porządek, do którego zdefiniowania należałoby użyć takich słów i odniesień, które już dawno znalazły się poza kanonem wiodących wykładni, jeżeli w ogóle kiedykolwiek tam były. Może zza tamtych drzwi wзира doświadczenie, które znosi klasyczny podział na to, „co boskie i na to, co cesarskie” we współczesnej cywilizacji, na zewnętrzną rzeczywistość obiektywną i sferę umysłu, na to, co realne – co można zmierzyć i policzyć i na to, co nic kluczowego do dyskursu o rzeczywistości wnieść nie może, bo pozostaje subiektywnym doświadczeniem jednostki. Może tego właśnie boją się wszyscy ci, którzy mówią o zmierzchu cywilizacji. Może boją się powrotu do myślenia magicznego, które miałyby doprowadzić do powolnego rozkładu i zaprzepaszczenia wszystkich osiągnięć modernizmu, miałyby nas cofnąć do tego, co pierwotne (w znaczeniu „prymitywne”). A przecież trwanie cywilizacji jest postulatem rozumianym samo przez się. Tylko dlaczego?

Możemy zadać sobie oczywiście pytanie: co jest dobrem nadrzędnym – człowiek czy cywilizacja? W pewnym sensie jest to tylko parafraza dylematu dotyczącego natury człowieka: w perspektywie tradycyjnej ujmuje się ją jako ustaloną, esencjonalną, w perspektywie ewolucyjnej status quo człowieka podlega ciągłej redefinicji, jest dynamiczny, a granice mają naturę umowną. Chyba każda próba jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie byłaby wypaczeniem, przekłamaniem – z jednej strony tego, czym jest cywilizacja, z drugiej tego, kim jest człowiek. Tak, jak nie ma cywilizacji bez człowieka, tak człowiek realizuje się poprzez cywilizację. Jednak gdybyśmy mieli radykalnie rozstrzygnąć ten dylemat na rzecz tylko jednej ze stron, należałoby przyznać, że to człowiek stanowi punkt wyjścia dla cywilizacji w większym stopniu niż ona dla niego. Człowiek może istnieć bez cywilizacji, lecz ona bez niego już nie. Oczywiście trudno rozsądzać, czy ta egzystencja byłaby tak naprawdę pełniejsza, czy byłaby uboższa, trudno w ogóle abstrahować od konkretnej sytuacji, w której się znajdujemy. Sądzę jednak, że trafne będzie stwierdzenie, iż cywilizacja w równym stopniu nas ogranicza, co otwiera nowe możliwości.

Jednak czy – ujmując rzecz z perspektywy pojedynczej jednostki – faktycznie mamy do czynienia z nowymi możliwościami, to już kwestia dyskusyjna. Jednostka może na przykład spędzić znaczną część życia, oglądając telewizję, ale czy to jakościowo ją zmienia? Może ona za pośrednictwem rzeczzonego medium zobaczyć i doświadczyć tego, co dla ludzi żyjących jeszcze sto lat wcześniej pozostawało za nieprzekraczalną granicą, jednak czy to doświadczenie będzie w przypadku tej jednostki konstruktywne czy raczej destruktywne, to już zupełnie inna sprawa. Te same kwestie można podnosić w odniesieniu do innych elementów kultury materialnej czy systemu instytucji, w kontekście których jednostka funkcjonuje, takich jak choćby pismo, transport lotniczy, elektryczność czy produkcja żywności. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że jeśli cywilizację rozumiemy jako formę kulturowego przystosowania się do środowiska naturalnego,

8 K. Wilber, op. cit., s. 208-209.

którą charakteryzuje określony poziom kultury materialnej i struktura instytucji społecznych, to wytwarza ona w bardzo konkretnym sensie nowe środowisko. To nowe środowisko, będące pochodną opanowania środowiska naturalnego, co prawda chroni jednostkę przed wieloma zagrożeniami, na które w innym wypadku byłaby ona bezpośrednio narażona, ale także tworzy charakterystyczne dla siebie nowe zagrożenia. Jeśli kluczowym kryterium kondycji ludzkiej staje się stopień przystosowania do standardów, które z perspektywy danej kultury (i cywilizacji) jawią się jako rozwojowe, to wszystko postawione zostaje na głowie. Na głowie postawione zostaje także pojęcie samego rozwoju cywilizacji, które w tym przypadku jest redukowane do pojęcia przetrwania cywilizacji w kształcie, który z perspektywy założeń i wartości dominujących (czyli paradygmatu) jawi się jako ideał. Gdybyśmy przykładowo przyjęli perspektywę wartości i założeń, jakie dominowały w średniowieczu, nowożytność w jej ostatecznym kształcie wcale nie jawiłaby się nam jako „krok naprzód” – raczej jako „upadek”. Na tym przykładzie widać to, o czym pisał Dilthey, kiedy akt rozumienia ustanowił domeną nauk humanistycznych, czyli interpretacji. Niczego nie możemy zrozumieć, jednocześnie tego nie interpretując. Inna sprawa, że ujawnienie tej zależności doprowadziło – paradoksalnie – do sytuacji, w której akt rozumienia został ostatecznie zdewaluowany. Moment, w którym sfera wartości okazała się być sferą niepodzielnie panującego relatywizmu, stał się jednocześnie momentem, w którym ta sfera doświadczenia, która przejawia się w akcie interpretacji, została zmarginalizowana, zepchnięta w cień. Uznano wówczas, że należy trzymać się tego, w czym interpretacji nie ma, a raczej postanowiono się trzymać naukowego dogmatu, przekonania, że rzeczywiście jej tam nie ma.

Postmoderniści umiejętnie wykazali, że metoda naukowa nie jest pozbawiona elementu interpretacyjnego, bo opiera się na założeniach, które z góry przesądzają pewien sposób rozumienia tego, czym jest rzeczywistość i jak funkcjonuje. Jak to ujął w prostych słowach Albert Einstein: „Przecież dopiero teoria powiada, co się mierzy”⁹. Nietzsche z pogardą pisał o tym, że nauka stała się religią Zachodu. Jednak nauka, mimo wszystkich swoich słabości, prowadziła do tworzenia skutecznych technologii. Nowoczesna medycyna znacząco przyczyniła się do poprawy stanu zdrowia i znacznego wydłużenia życia w krajach, gdzie jej zdobycze zostały udostępnione szerokiemu społeczeństwu. Najnowsze technologie zmieniły życie milionów ludzi na taką skalę, o której do tej pory nikomu się nie śniło. Te osiągnięcia nie mogły pozostać bez znaczenia. Przywiązanie do dogmatów naukowości dawało wymierne efekty, więc paradygmat kartezjańsko-newtonowski stał się swoistym „zdrowym rozsądkiem” współczesnej cywilizacji. Głosy, które chciały wziąć udział w dyskursie na temat „rzeczywistości” i być usłyszane, musiały się z nim liczyć. Z drugiej strony postmodernizm naraził się na szwank, gdy całkowicie zaczął zaprzeczać istnieniu „obiektywnych” komponentów doświadczenia. Jak pisze Wilber: „Diament przetnie szkło, niezależnie od tego, jakimi słowami określimy „diament”, „cięcie” i „szkło” i żaden społeczny konstruktywizm nie zmieni tego faktu”¹⁰.

W ten sposób postmodernizm przyczynił się do umocnienia postaw modernistycznych – do radykalizacji podziału i do marginalizacji tego, co stanowiło jego wyjściowy kontrapunkt dla totalizującej obiektywności. Tym kontrapunktem była perspektywa subiektywna, wewnętrzna, którą tak silnie postmoderniści akcentowali, a która ostatecznie – używając terminologii psychologicznej – została wyparta, pozbawiona znaczenia w rozważaniach nad „rzeczywistością”. Wilber nazywa skrajnych, radykalnych postmodernistów „orędownikami <>”. Nowoczesna cywilizacja uznaje za kryterium rozwoju to, co zewnętrzne – postęp technologiczny i rozbudowę struktur społecznych. Prawie nikt już nie pyta o kondycję ludzką. Nie ma po co pytać, bo tym wszystkim tym, którzy chcieliby odpowiedzieć na te pytania, postmoderniści już dawno pozamykali usta. Whitehead o tym scjentystycznym redukcjonizmie wyraża się w następujący sposób: „...nudna, bezdźwięczna,

9 Cyt. za: T. Olchanowski, *Wola i opętanie*, Eneteia, Warszawa 2008, s. 96.

10 K. Wilber, op. cit., s. 201.

bezwonna, bezbarwna rzeczywistość, wyłącznie materialny pośpiech, bez końca, bez znaczenia”¹¹.

Czy to nie człowiek i kondycja ludzka powinny stanowić kryterium rozwoju cywilizacji? Lepsza cywilizacja, gorsza cywilizacja... Lepsza czy gorsza kondycja ludzka... Komu rozstrzygać? Jakie przyjąć kryterium? Postmoderniści mają odrazę do wszelkich form wartościowania, które implikuje hierarchię. W strukturach hierarchicznych postmoderniści demaskują relacje dominacji, przeciwko którym występują. Jednak odrzucenie jakiegokolwiek struktury zorganizowanej, opartej na gradacji pociąga za sobą zanegowanie rozwoju w ogóle. Postmoderniści tak bardzo zapomnieli się w swojej wojnie przeciwko dominacji, która znajduje uzasadnienie w hierarchii, że odrzucili takie struktury organizacji gradacyjnej, które wcale się na tejże dominacji nie opierają. Wilber stwierdza, że „... postmodernizm (...) zanegował znaczenie rozwoju, zaprzeczył temu, że jakaś postawa jest wyższa lub głębsza od innej, i w efekcie zaprzeczył temu, że postawa świątociocentryczna jest lepsza od etnocentrycznej – krótko mówiąc, całkowicie zanegował własne stanowisko”¹².

Chociaż komórka jest częścią tkanki, tkanka częścią organu, a organ częścią organizmu, trudno tu szukać relacji dominacji. Jest to po prostu swoista „piramida rozwoju”, gdzie element obejmujący swoim zakresem elementy pomniejsze nie mógłby bez nich istnieć, bo w pewnym sensie on nimi jest – jest jakby pewnym „skokiem jakościowym”, a nadrzędność i podrzędność to tylko sformułowania projektowane na ten układ z modelu hierarchicznego, któremu ten układ wcale nie odpowiada. Nie jest to układ hierarchiczny, ale holarchiczny. Istotą układu holarchicznego jest to, że każdy kolejny stopień rozwoju charakteryzuje się skokiem jakościowym w obrębie elementów składowych. Każdy kolejny holon „widzi” to, co zawiera i działa na poziomie tej „świadomości”, ale „nie jest w stanie dostrzec” tego, w czym on sam jest zawarty. Co za tym idzie, komórka reguluje działanie wewnątrz siebie, tkanka na poziomie komórek, organ na poziomie tkanek, a organizm na poziomie organów. Wielu badaczy (między innymi Ken Wilber, Stanislav Grof) podkreśla użyteczność modelu holarchicznego w zastosowaniu do opisu rzeczywistości kulturowej, czyli w sferze wartości. Badacze, którzy zwracają się w stronę modeli holarchicznych, wykazują, że rzecznicy postmodernizmu odrzucając holarchie, tym samym skutecznie odrzucają możliwość konstruktywnej integracji i zharmonizowania różnorodnych głosów, różnorodnych perspektyw. W ujęciu postmodernistów nie można mówić o tym, że jakaś postawa jest lepsza od innej. Według postmodernistów wszystkie hierarchie powinny być odrzucone, ponieważ prowadzą do marginalizacji i osądzania, a wszystkie perspektywy powinny być traktowane w ten sam sposób. Wilber daje wyraz swojemu stanowisku wobec postmodernizmu, uwzględniając jego – jakże cenne – osiągnięcia, ale też wskazując na bolesne ograniczenia, jakie pociąga za sobą fanatyczna radykalizacja szczytnych założeń: „Głosząc ważne prawdy relatywizmu, pluralizmu i kulturowej różnorodności, postmodernizm stworzył świat na bogactwo różnorodnych głosów, ale potem się cofnął, żeby obserwować, jak różnorodność głosów degeneruje się w Wieżę Babel, w której każdy głos zapewniał o własnej ważności, a tylko nieliczne rzeczywiście szanowały wartość innych głosów”¹³.

W takiej sytuacji mamy do czynienia z rozszczepieniem, które często prowadzi do wzajemnego antagonizowania. Z perspektywy skrajnego postmodernizmu można by w tym miejscu zapytać retorycznie: I cóż z tego? Dlaczego zakładamy, że to rozszczepienie czy antagonizowanie jest w jakimś stopniu lepsze od wzajemnego szacunku czy integracji? Te pytania są zobrazowaniem konsekwencji, do jakich prowadzi postawa skrajnie relatywistyczna: jedyna uprawiona metanarracja może wyrażać się tylko pod postacią biernego i – paradoksalnie – pozbawionego wrażliwości „stoicyzmu”. Oczywiście postmodernizm przybiera nader aktywną postawę, jeśli celem jest dekonstrukcja innych modeli pretendujących do pozycji metanarracji. Gdy jednak „wrogi tyran” zostaje obalony, postmoderniści bezradnie rozkładają ręce, bo nie są w stanie nic

11 Cyt. za: *ibidem.*, s. 85.

12 *Ibidem.*, s. 209 – 210.

13 *Ibidem.*, s. 210.

konstruktywnego zaproponować, jeśli konsekwentnie będą trzymać się swoich wyjściowych założeń.

Za pomocą modeli holarchicznych można zobrazować rozwój, nie dewaluując jego poszczególnych etapów, nie przeciwstawiając ich kolejnym, obejmującym je strukturalom organizacji. Można to zilustrować na podstawie etapów rozwoju Piageta. Ten model, jak nie trudno zgadnąć, pozostawał celem ataków postmodernistów. Jednak jego podstawowe założenia okazały się zasadne, a rozwój, taki, jak opisał go Piaget, we wszystkich badanych kulturach okazał się przebiegać w przewidywany sposób (następstwo kolejnych etapów było takie samo, choć pojawiały się różnice w okresie ich rozwoju). Piaget stawia tezę, jakoby rozwój ontogenetyczny (jednostkowy) aparatu poznawczego był swoistym powtórzeniem i odzwierciedleniem rozwoju filogenetycznego (kulturowego) danej społeczności. Tak więc – według Piageta – dziecko, dorastając, przechodzi kolejno: etap poznawczy *sensomotoryczny* (czuciowo-ruchowy), *przedoperacyjny* (wówczas między innymi pojawia się zdolność przedstawiania, symbolizowania, np. klocek reprezentuje w zabawie samochód), okres *operacji konkretnych* (między innymi pojawia się myślenie konwencjonalne – zasada/rola, dziecko staje się mniej egocentryczne, przystosowuje się do społeczeństwa; procesy rozumowania stają się logiczne) i ostatecznie *formalny* (myślenie abstrakcyjne, kształtowanie się ego). W tym miejscu także rozwój kultury Zachodu ma – w ujęciu Piageta – swój obecny finał. Piaget uznaje, że formalny etap poznawczy trwa do końca życia jednostki, która w pełni się rozwinie. Późniejsi badacze dodają do opisanej listy kolejne etapy, które w ich zamierzeniu przekraczają ten status quo i jednocześnie wyznaczają dalsze etapy rozwoju kultury. W tym kontekście wymienia się przede wszystkim: etap *postformalny*, który miałby się charakteryzować wrażliwością światocentryczną, uznaniem innych, odmiennych perspektyw oraz twórczą umiejętnością abstrahowania od własnego punktu widzenia. W rozwoju kulturowym przejawiałby się ów etap – co dość oczywiste – za pośrednictwem takich inicjatyw społecznych, jak działania na rzecz praw człowieka, praw zwierząt, troska o środowisko naturalne, tolerancja wobec innych kultur czy religii itp., a więc za pośrednictwem tego wszystkiego, co zrodziło się w łonie konstruktywnego postmodernizmu. Wilber wyróżnia etap wczesny i późny rozwoju postformalnego, przy czym ten drugi miałby się charakteryzować twórczą umiejętnością integracji pluralistycznych głosów. Następnie Wilber wymienia etap rozwoju, który określa jako *postpostformalny*, a który cechowałaby przede wszystkim umiejętność myślenia paradygmatycznego i holistycznego. Na tym etapie miałaby się także w pełni realizować umiejętność organizacji doświadczenia i myślenia w kategoriach holarchicznych. Wilber nie zamyka w ten sposób listy etapów rozwoju poznawczego (czy świadomości w ogóle), ale spekuluje, jak dalej mógłby on przebiegać.

Na czym jednak polega różnica pomiędzy hierarchią a holarchią? Przede wszystkim na tym, że holarchia – co już wcześniej podkreślałam – nie odrzuca poszczególnych etapów. Są one traktowane raczej jak warstwy, jak wewnętrzne perspektywy, które poszerzają doświadczenie. Żadna z nich nie jest gorsza od innych. Każda warstwa „bardziej podstawowa” jest warunkiem niezbędnym do przejawienia się bardziej rozbudowanych struktur organizacji, rozumianych w kontekście hierarchicznym jako kolejne etapy. W tym ujęciu dopiero niektóre struktury tejże organizacji umożliwiają świadome dysponowanie „pokładami” drzemiącymi w warstwach bardziej podstawowych. W przypadku modelu rozwoju poznawczego byłaby to dopiero warstwa postformalna, na poziomie której rodziłoby się zrozumienie tego, czym jest względność perspektyw poznawczych oraz poszanowanie dla różnorodności.

Holarchie to struktury gradacyjne oparte na modelach holonicznych (holograficznych). Aby w pełni zrozumieć, czym są, warto bliżej zapoznać się z informacjami na temat hologramów. Modele oparte na budowie hologramów okazują się najbardziej odpowiednie do tego, by uchwycić sens doświadczeń, które realizują się w tym, co pozaczasowe, syntetyczne i paradoksalne. To, co potocznie, z perspektywy zdroworozsądkowej jest nielogiczne, przedstawione za pomocą modelu

holonicznego zachowuje swój sens. W tym przypadku dwie informacje pozornie sprzeczne nie dezinformują, ale tworzą informację pełniejszą. Najnowsza fizyka doprowadziła naukę do punktu, w którym to rodzaj postawionego pytania generuje odpowiedź, generuje „rzeczywistość”. Jeśli zadamy inne pytanie, to struktura rzeczywistości automatycznie się przeformułowuje. Poznający kształtuje poznawane poprzez wybiórcze skupianie uwagi na pewnych strukturach, elementach i sam podlega modyfikacjom w oparciu o te struktury. Jak pisze Anthony de Mello: „Znać naprawdę znaczy zostać przemienionym przez to, co się zna”¹⁴.

Modele linearne, obrazkowe i hierarchiczne nie są w stanie uchwycić sensu perspektywy, która w takim doświadczeniu się otwiera. Inne dziedziny nauki zdają się jeszcze zbyt głęboko tkwić w przesądach mechanistycznej fizyki (nawet nie Einsteinowskiej), by móc nadażyć za opisanymi „nowinkami”. Tymczasem wielu postmodernistów pozostaje zahipnotyzowanych rozszczepieniem, pokawałkowaniem świata, który jawi się im jako bezładny chaos i w tym sensie chaosem jest. Nie jest to koniecznie zło, niszczyielski chaos, ale chaos, w którym tkwi potencjał, w którym moc twórcza, Eros powołuje do życia sens, czasem tylko na miarę Gombrowiczowskiego „Kosmosu”. Jednak tego postmoderniści już nie dostrzegają.

De Saussure pisał o tym, że nośnikiem znaczenia nie jest pojedyncze słowo, ale związek między wszystkimi słowami, że „nic nieznaczący element nabiera znaczenia tylko dzięki całej strukturze”¹⁵. Skoro cały język uczestniczy w nadawaniu znaczenia pojedynczemu słowu, to o ile bogatsze stałyby się pojedyncze głosy, z których każdy niesie swoją pieśń, gdyby wsłuchano się w melodię, jaka tworzy się z ich połączenia. Nie jest to przecież hałas i fałsz, od którego puchną uszy, ale muzyka pełna harmonii i wdzięku. O tyle piękniejsza, o ile coraz lepiej potrafimy się nawzajem słuchać.

Bibliografia

1. Capra F., 1994, Tao Fizyki – w poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu, tłum. P. Macura, ZW „Nomos”, Kraków.
2. Fromm E., Suzuki D. T., De Martino R., 2006, Buddyzm zen i psychoanaliza, tłum. M. Macko, Rebis, Poznań.
3. Grof S., 1999, Poza mózg, tłum. I. Szewczyk, Wydawnictwo A, Kraków.
4. Grof S., 2000, Obszary nieświadomości – raport z badań nad LSD, tłum. A. Szyjewski, Wydawnictwo A, Kraków.
5. Jung C. G., 1993, Archetypy i symbole, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa.
6. Leibniz G. W., 1991, Monadologia, tłum. H. Elzenberg, UMK, Toruń.
7. Markowski M. P., 1997, Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura, Bydgoszcz.
8. Olchanowski T., 2008, Wola i opętanie, Eneteia, Warszawa.
9. Renaut A., 2001, Era jednostki – przyczynek do historii podmiotowości, tłum. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
10. De Saussure F., 2004, Szkice z językoznawstwa ogólnego, tłum., wstęp i red. nauk. M. Danielewiczowa, Warszawa.
11. Wilber K., 2006, Integralna teoria wszystkiego, tłum. C. Urbański, Zysk i S-ka, Poznań.

14 Cyt. za: T. Olchanowski, op. cit., s. 138.

15 Cyt. za: K. Wilber, op. cit., s. 203.

12. Wilber K., 2002, Psychologia integralna – świadomość, duch, psychologia, terapia, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co, Warszawa.
13. Wilber K., 1997, Eksplozja świadomości, tłum. K. Przechrta i E. Kluz, Abraxas, Zabrze.
14. Wittgenstein L., 2002, Tractatus logico-philosophicus, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
15. Wittgenstein L., 1972, Dociekania filozoficzne, tłum. Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Janusz Myszczyzyn

Rola koksu i żelaza w industrializacji świata

Abstrakt:

Rewolucja przemysłowa zapoczątkowana w Anglii w XVIII w., zwana także przewrotem technicznym, otworzyła przed Anglią¹, Europą i całym światem nowy etap w dziejach ludzkości – rozwój kapitalizmu. W tym okresie wynaleziono wiele nowych urządzeń i metod wytwarzania w różnych gałęziach przemysłu – najistotniejsze zmiany dokonały się w przemyśle włókienniczym, metalowym, w hutnictwie i górnictwie. Zmiany te nie byłyby możliwe, gdyby nie użycie koksu do wytopu żelaza oraz wynalezienie i zastosowanie w różnych dziedzinach maszyny parowej. Innowacje te można uznać za najbardziej istotne dla pierwszej i drugiej fazy uprzemysłowienia².

Abstract:

Industrial Revolution started in England in the eighteenth century, also known as the technical revolution has opened against England, Europe and the world a new stage in the history of mankind – the development of capitalism. During this period many new devices and methods of manufacturing in various industries have been invented- the most important changes have taken place, however, in the textile, metal, and in the metallurgical industry, mining.

These changes would not have been possible had it not been for the use of coke for iron smelting and the invention and application in various fields of steam machinery. These innovations can be regarded as the most important for the first and second phases of industrialization.

Celem niniejszego artykułu jest popularyzacja wiedzy z zakresu historii gospodarczej ze szczególnym uwzględnieniem zmian, jakim podlegała gospodarka Anglii, a później gospodarki Europy, Stanów Zjednoczonych i innych części świata w XVIII i XIX w. Zmiany te sprawiły, że Anglia odniosła niebywały sukces gospodarczy, będąc od momentu zwycięstwa nad Napoleonem Bonaparte pod Waterloo (1815 r.) do czasów zjednoczenia Włoch i Niemiec (lata siedemdziesiąte XIX w.) mocarstwem politycznym i gospodarczym – centrum finansowym świata. Okres ten jest szczególnym wyzwaniem dla historyków i ekonomistów, ponieważ zawiera się w nim niebywały skok cywilizacyjny, powstanie mocarstw gospodarczych, rozwój ekonomii, wielkie przemiany w społeczeństwie.

1 W artykule autor używa pojęcia „Anglia” dla podkreślenia roli tego kraju, ale i z powodu faktu, że wielu autorów zamiennie stosuje nazwy „Anglia” i „Wielkiej Brytanii” – jest jasne że w 1707 r. po unii realnej Anglii ze Szkocją powstało Królestwo Wielkiej Brytanii, a od 1801 r. Zjednoczone Królestwo Wielkiej Brytanii i Irlandii.

2 Pierwsza faza uprzemysłowienia to, umownie, okres od XVII w. do roku 1850-70. Początki drugiej rewolucji przemysłowej datuje się na rok 1870, zaś koniec na rok 1914, czyli od zjednoczenia Niemiec i Włoch aż do wybuchu pierwszej wojny światowej. Rola Anglii w tym czasie zdecydowanie zmniejszyła się.

Autor proponuje następujące hipotezy badawcze:

- zastosowanie koksu do wytopu rud żelaza wpłynęło w zasadniczy sposób na przebieg rewolucji przemysłowej, rozwój przemysłu hutniczego i budowę wielkich okręgów przemysłowych,
- nowa technologia wytopu żelaza umożliwiła szybki wzrost produkcji surówki i stali, wzrost wydobycia węgla kamiennego, rozwój innych gałęzi przemysłu, spadek zapotrzebowania na drewno, a także zmianę stylu życia całych społeczeństw, dając jednocześnie impuls dla kolejnych wynalazków i innowacji oraz rozkwitu wielkiego przemysłu oraz handlu międzynarodowego i finansów,³ – użycie w hutnictwie węgla kamiennego w postaci koksu ostatecznie umocniło pozycję Anglii w XVIII i XIX w. w konfrontacji z dotychczasową potęgą Holandii⁴.

Rola żelaza i węgla w dziejach gospodarczych

Metale, takie jak złoto i srebro, cyna czy rtęć znane były już w starożytności. Metale szlachetne, a szczególnie złoto, z racji łatwości w obróbce i walorów estetycznych od zarania dziejów były źródłem bogactwa i obiektem pożądania. Ponadto przez wiele setek lat pełniły rolę pieniądza, które to zjawisko można nazwać swoistym bimetalizmem pieniężnym.

Bez metali człowiek nie osiągnąłby tych zdobyczy we wszystkich niemal dziedzinach, które znamionują dzisiejsze czasy⁵.

Historia żelaza jest dość oryginalna. Mimo faktu, że jest to czwarty pod względem rozpowszechnienia pierwiastek chemiczny w skorupie ziemskiej, długo nie znano techniki jego wytopu, a najstarsze żelazne przedmioty wykonane są z kutych bądź klepanych odłamków meteorytów. Brak umiejętności wytopu żelaza miał związek z jego wysoką temperaturą topnienia – wynosi ona 1535 °C⁶.

Mimo tych oczywistych trudności już kilka tysięcy lat przed naszą erą człowiek opanował prymitywną sztukę pozyskiwania żelaza. Miało to miejsce, jak podaje Szpak⁷, już w 1600-1200 r. p.n.e. w państwie Hetytów w Kapadocji. Odkrycie to zainicjowało epokę żelaza (po epoce paleolitu, neolitu i brązu) – wielką erę w dziejach ludzkości. Po upadku państwa hetyckiego ok. 1200 r. p.n.e. technologia wytopu żelaza dotarła do Grecji, państwa Etrusków, a między 500 a 800 r. p.n.e. rozpoczął się okres halsztacki w centralnej Europie. Później żelazo rozpowszechniło się w Europie Zachodniej i na Wyspach Brytyjskich. Żelazo dało możliwość produkcji narzędzi oraz broni – przedmiotów twardszych i trwalszych od tych z miedzi czy brązu. Mimo to metalurgia żelaza jeszcze w XV w. nie odgrywała szczególnie ważnej roli. Powszechną epokę żelaza świat miał ciągle przed sobą.

Węgiel w średniowieczu był wydobywany w Niemczech, w Niderlandach i Anglii. Mimo (jak oceniano) szkodliwych właściwości i zakazu stosowania stał się w XVI w. w Londynie powszechnie używanym paliwem. Stopniowo zaczął przenikać do gałęzi przemysłu charakteryzujących się wysokim zużyciem tegoż paliwa – takich, jak np. rafinacja soli, hutnictwo szkła, wypalanie cegieł. W połowie wieku XVI w Anglii wydobywano około 200 tys. ton węgla, pod koniec XVII w. było to około 3 mln ton rocznie⁸.

3 O tej powszechności możemy mówić dopiero w II fazie rewolucji przemysłowej, czyli po 1870 r.

4 Anglia oprócz sukcesów gospodarczych pokonała Holandię w wojnach. Konflikt z 1781-84 zakończył się katastrofą dla tej ostatniej, a jeszcze w XVII w. Niderlandy były pierwszym krajem handlowym świata i odgrywały pierwszoplanową rolę na wszystkich morzach – kupców holenderskich określano wtedy mianem „królów – panujących nad morzami” czy „przewoźnikami Europy” por. Dzieje gospodarcze Europy Zachodniej T.2: Czasy nowożytne, Kulischer J.M., Wydawca : Gebethner i Wolff, Warszawa, 1926 r. (?), s. 144-145.

5 Kawalerowicz P., *Metale czyli szkielet cywilizacji*, Młody Technik, 2/2004 r.

6 Dla cyny temperatura wynosi około 232°C, złota – około 1064°C, srebra – około 961°C, miedzi – około 1084,5 °C.

7 Szpak J., *Historia gospodarcza świata*, PWE, Warszawa, 2003 r. s. 59.

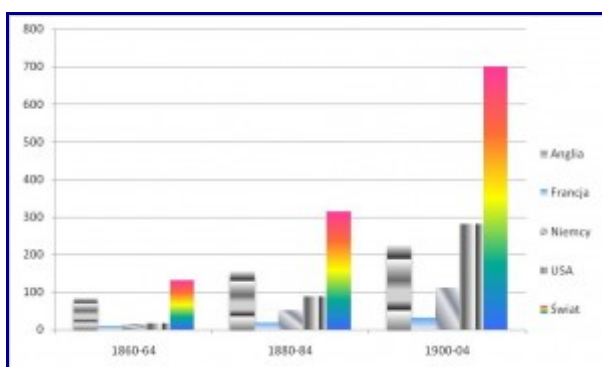
8 Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*. KiW, Warszawa, 2004 r.,

W 1800 r. wydobywano w świecie około 15 mln ton węgla. Na Anglię, Belgię, Francję i Niemcy przypadało wówczas 95% światowego wydobycia. Jeszcze w 1860-1864 r. udział Anglii w wydobyciu światowym wynosił blisko 64% (wydobycie około 85 mln ton rocznie), w latach 1900-1904 udział ten spadł do 32%, ale to tylko ze względu na wzrost wydobycia w Niemczech i USA (tab. 1, rys 1).

Tab. 1. Wydobycie węgla kamiennego średniorocznie w wybranych krajach świata i w latach 1860- 1904 (w mln ton)

Kraj	1860-04	1880-04	1900-04	Dynamika 1860=100%
Anglia	84,9	156,4	226,8	267
Francja	9,8	19,3	31,8	324
Niemcy	75,4	57,3	113,7	123
USA	16,7	88,7	281	1680
Świat	132	314	701	651

Źródło: Cipolla C. M., Historia gospodarki ludności świata, Warszawa, 1965, s. 38, Ashworth W., A short History of the International Economy 1850-1950, London, 1954 r., s. 34.



Rys. 1 Wydobycie węgla kamiennego średniorocznie w wybranych krajach świata i w latach 1860-1904 (w mln ton)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie tab. 1.

Dla porównania: w 1913 r. na terenach polskiego Górnego Śląska, Królestwa Polskiego (Kongresówki) i Małopolski wydobyto blisko 41, 5 mln ton węgla oraz ponad 1 mln ton surówki żelaza⁹. W 1921 r. w II Rzeczypospolitej wydobyto blisko 30 mln ton węgla – to obrazuje najlepiej, jak wiele dzieliło nas od ówczesnych potęg gospodarczych. Nie bez powodu, obserwując rozwój wielkiego przemysłu i hutnictwa, W. Łoziński pisał w 1928 r. w odrodzonej, ale opóźnionej gospodarczo Rzeczypospolitej: „Jeżeli jednak mamy klasyfikować minerały użyteczne według ich znaczenia, to na naczelnym miejscu trzeba mieścić obok dwóch powyższych grup [minerały, dające paliwo i nawozy] co najmniej jeszcze trzecią, a mianowicie rudy żelaza”¹⁰.

Lasy, drewno a produkcja żelaza

Przed użyciem węgla kamiennego do wytopu rud żelaza przez setki lat pozyskiwano ten metal z prostych pieców hutniczych – dymarek. Proces ten polegał na wytopie tlenowych rud żelaza poprzez redukcję, a materiałem, z którego korzystano był węgiel drzewny oraz powietrze. Powietrze służyło do podsycania ognia – stosowano w tym celu miechy, początkowo ze skóry,

s.128-129.

⁹ Przemysł górniczo-hutniczy Polskiego Górnego Śląska, Górnos Śląski Związek Przemysłowców Górniczo-Hutniczych Z.z. w Katowicach, Drukiem barci Böhm w Katowicach, post.1922 r., s. 24-25.

¹⁰ Łoziński W., *Nasze bogactwo mineralne*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa, 1928 r., s. 2, 11.

drewna. W średniowieczu do poruszania miechów używano siły wody (koło wodne).

Po osiągnięciu temperatury około 1600°C otrzymywano żelazo w postaci gąbczastej zwanej „łupką” (zlepek metalu, żużla i węgla drzewnego). Żelazo to – poprzez przekuwanie i prażenie – było w postaci kawałków używane do produkcji narzędzi i broni.

Mimo tego, że w XIV – XV wieku powstały dymarki znacznych rozmiarów, nazywane już „wielkimi piecami”, moce przerobowe były ciągle niskie, a cena żelaza wysoka. W tym czasie światowa produkcja żelaza wynosiła około 60 tys. ton rocznie, zaś najpoważniejszymi producentami były Niemcy, Niderlandy, Hiszpania, później Anglia.

Dla rozwoju hutnictwa niezbędne były lokalizacje, które obfitowały w rudy żelaza, drewno i energię wodną. Ponieważ popyt na żelazo ciągle wzrastał, ceny drewna również, dlatego włączone zostały do pozyskiwania żelaza inne obszary Europy m.in. Szwecja, Alpy Szwajcarskie, Austriackie, Europa Wschodnia, Szwecja.

W I Rzeczypospolitej w 1782 r. były 42 wielkie piece, a dymarek 41. Mimo niskiej żywotności takiej dymarki (około 40 tygodni), produkcja sumaryczna w 1782 r. wyniosła ponad 3 tys. ton kutego żelaza.¹¹

Widmo kryzysu, pierwsze próby koksowania, wielkie piece

W połowie XVIII stulecia ceny drewna wzrastały za sprawą wzrostu produkcji uzbrojenia oraz rozbudowy floty. W ciągu 20 lat (1745 – 1765) węgiel drzewny w Anglii zdrożał o 33%, a rezerwy stworzone dzięki zalesianiu wyczerpały się. Dewastacja lasów doprowadziła do tego, że zakazano rozbudowy hut (panowanie Elżbiety I (1558 – 1603)). Z tego powodu w pierwszej połowie XVIII wieku Anglia miała stosunkowo słabo rozwinięte hutnictwo, ustępujące znacznie np. Szwecji czy Rosji. A zapotrzebowanie na żelazo ciągle wzrastało. Dla przykładu: postęp w angielskim włókiennictwie wymagał budowy maszyn włókienniczych, a te też były uzależnione od kosztownego importu żelaza – przed gospodarką angielską stało widmo kryzysu. W roku 1740 produkcja żelaza w Anglii spadła do 17 tys. ton (por. tab. 2). Dlatego też zaczęto szeroko badać możliwości udoskonalenia własnej produkcji hutniczej.

Przełomowe znaczenie w historii przemysłu hutniczego miało zastosowanie do wytopu żelaza koksu zamiast węgla drzewnego. Koks był produktem suchej destylacji węgla kamiennego w temperaturze 600-1200 °C. W procesie koksowania z surowego węgla usuwane są gazy, ciecze i inne substancje (np. siarka), które ulegają rozkładowi w tych temperaturach¹².

Procesu tego dokonał skromny angielski kwakr – Abraham Darby I (1678–1717) w roku 1709 w zakładach w Coalbrookdale (hrabstwo Shropshire znane z wydobycia węgla jako „czarny kraj” (rys. 2)).

11 Osiński J.H., *Opisanie polskich żelaza fabryk, w którym świadectwa Historyków wzmiankujących miejsca Mineralów przytoczone; Przywileje nadane szukającym Kruszców w całości umieszczone; początek wyrabiania u nas żelaza odkryty; Rudy Kraiowej czterdzieści ośm gatunków w kolorach właściwych wydane i w szczególności wyłożone; Piece i Dymarki w całym Królestwie znajdujące się wyliczone ; z żelaza Kraiowy zysk okazany ; Słownik Kuźniacki, oprócz wyrazów Technicznych, wiele wiadomości zawierający przydany, Druk. IKM i Rzeczypospolitej u XX .Scholarum Piarum, Warszawa, 1782 r., s. 48, dokładnie wytworzono 61717 cetnarów i 15 funtów, s. 45.*

12 Co ważne: produkty uboczne z koksowania węgla np. smoła węglowa zastąpiła smołę naturalną, a gaz węglowy posłużył do oświetlania miast np. w 1812 r. oświetlił ulice Londynu.



W ciągu kilku lat rodzina Darby udoskonaliła cały proces do tego stopnia, że otrzymywała odlewy żeliwne o dobrej jakości¹³. Koks wymagał do spalania większej ilości powietrza, dlatego – aby go dostarczyć – użyto (zamiast miechów i koła wodnego) dmuchaw napędzanych wielkim wynalazkiem przewrotu technicznego – silnikiem parowym.

Początkowo uzyskiwano koks w mielerzach, a koksowanie trwało od kilku do kilkunastu dni – wydajność koksu wynosiła 50%. Później zastosowano piece ulowe, koksowanie trwało 2-3 dni, a uzyskiwana wydajność wynosiła 70%. Od 1851 r. koksownie ogrzewane były gazem własnej produkcji (wcześniej był to węgiel)¹⁴.

Zastosowanie koksu w hutnictwie wymagało przemieszczania kopalni rud i wielkich pieców z okolic obfitujących w drzewo do rejonów węglowych, stąd wolne tempo upowszechniania się metody.

Korzystając z technologii Abrahama Darby'ego, pierwszy wielki piec na koks uruchomił w Anglii w 1754 r. wielki zwolennik żelaza – John Wilkinson (1728–1808).

Wilkinson był prężnym przedsiębiorcą, producentem cylindrów do silników Watta, innowatorem, a przede wszystkim entuzjastą stosowania żelaza do wszelkich celów. To on zlecił budowę pierwszej żelaznej barki rzecznej, mostu, a nawet własnej trumny.

Na początku lat siedemdziesiątych XVIII w. Wilkinson posiadał już kilka wielkich pieców. Zresztą w roku 1788 dostarczył dla Paryża 25 km rur z lanego żelaza. W latach osiemdziesiątych XVIII w. Anglię pokryły setki wielkich i nowoczesnych pieców¹⁵. Prawdą jest, że na tym etapie rozwoju hutnictwa, mimo użycia koksu, stal spod Uralu była ciągle lepsza, jednakże nowy proces wytopu żelaza miał dwie zasadnicze zalety: można było wyprodukować dużo więcej i co najważniejsze – dużo taniej. Powstają więc wielkie zagłębia węglowe, a hutnictwo żelaza rozwija się w szczególności w „czarnym kraju”: Birmingham, Sheffield, Newcastle.

Produkcja surówki żelaza wzrosła z 68 tys. ton w roku 1788 do 124 tys. ton w roku 1798 i do 250 tys. ton w 1806 r.¹⁶. Dla porównania: w Rzeczypospolitej w 1782 r. produkowano około 3 085 ton kutego żelaza¹⁷.

13 Problemem wytopu żelaza przy użyciu węgla zajmowała się cała rodzina Darby, stąd w literaturze spotykamy nazwiska Abrahama I, II, czy III.

14 Por. Kalinowski B., *Koksownictwo*, Państwowe Wydawnictwo Szkolnictwa Zawodowego, Warszawa 1952 r., s. 44-47.

15 Jak wskazuje Bratkowski [w]: *Nieco inna historia cywilizacji: dzieje banków, bankierów i obrotu pieniężnego* Biblioteka „Nowoczesności”, Warszawa, 2003 r., cyt.: „za olbrzymie pieniądze bankierów w „papierze” (banknotach) i wekslach” s. 241.

16 Por. Bratkowski S. *Nieco inna...* op. cit. s. 204-205.

17 Osiński J.H., *Opisanie...* op. cit. s. 45.

Tab. 2. Górnictwo węgla kamiennego i hutnictwo żelaza w Wielkiej Brytanii w latach 1740-1840

Lata	Wydobycie	Produkcja	Produkcja surówki	Przeciętna roczna
	węgla (w mln ton)	surówki żelaza (w tys. ton)	wytapianej przy użyciu koksu (liczba pieców)	produkcja wielkiego pieca (w tonach)
1740	2,5	17	1	300
1760	4	28	20	300
1780	6	40	50	900
1800	10	175	80	1200
1820	18	450	100	2 000
1840	40	1 400	100	3 500

Źródło: Kaczyńska E., Piesowicz K., *Wykłady z powszechnej historii gospodarczej (od schyłku średniowiecza do I wojny światowej)*, Warszawa 1977 r., s. 203.

Proces nowego wytopu żelaza powoli wkraczał również na kontynent europejski. Warto wspomnieć, że w 1780 r. król pruski Fryderyk Wilhelm II mianował na stanowisko dyrektora Królewskiego Wyższego Urzędu Górniczego we Wrocławiu hrabiego von Reden, który, wyjeżdżając w celu studiowania do Anglii, zapoznał się z metodami wytopu żelaza przy użyciu koksu, a także z zastosowaniem maszyny parowej. Rezultatem tej podróży była decyzja króla Fryderyka Wilhelma II, aby w Gliwicach uruchomić pierwszy wielki piec koksujący na kontynencie. Wybór miejsca, jak podają źródła, nie był przypadkowy, bo – oprócz zasobów węgla na Górnym Śląsku – wykorzystano położenie Gliwic, jak również planowaną budowę kanału łączącego to miasto z Odrą, Zabrzem i Chorzowem¹⁸. W 1802 r. postawiono kolejny wielki piec koksujący w Królewskiej Hucie w Chorzowie¹⁹. Rozwijał się w ten sposób wielki okręg przemysłowy: Górny Śląsk, który dopiero po 1850 r. ustąpił innemu okręgowi w (jeszcze) podzielonych Niemczech – Zagłębiu Ruhry.

Na dalszy gospodarczy rozwój okręgu Śląskiego negatywny wpływ miała wojna francusko-pruska zakończona klęską Prus. Z tego też względu niektórzy autorzy budowę pierwszych wielkich pieców koksujących na kontynencie przypisują Belgom²⁰.

W Belgii, w dolinie rzek Sambry – Mozy od dawna istniało hutnictwo żelaza przy tradycyjnym użyciu węgla drzewnego. Obszar ten odgrywał ważną rolę w przemyśle zbrojeniowym, choćby w czasach Napoleona Bonaparte. W 1827 r. właściciel huty Paul Hauart-Chapel oddał pod Charleroi piec opalany koksem. Kolejny potentat – John Cockerill zrobił to samo w 1829 r. – zatrudnił on w swoich zakładach (produkował także maszyny włókiennicze i silniki parowe) niemal 2000 robotników.

Utworzenie banku akcyjnego Societe Generale de Belgique w Brukseli w 1822 r. oraz Banque de Belgique w 1835 r. sprawiło, że nastąpił boom inwestycyjny. Inwestycje w hutnictwo żelaza, górnictwo, włókiennictwo, przemysł maszynowy, sprawiły, że w połowie XIX w. Belgia była najbardziej uprzemysłowionym państwem na kontynencie europejskim.

Budowa nowych pieców nie postępowała szybko ani we Francji, ani w USA. Dla przykładu: jeszcze w 1837 r. spośród 300 pieców w USA tylko jeden pracował z wykorzystaniem koksu, a we Francji w 1850 r. działało ponad 100 wielkich pieców, ale ponad 300 – tradycyjnie²¹.

Po I wojnie światowej w polskiej części Górnego Śląska znajdowało się 5 hut z 22 wielkimi piecami (tylko 15 czynnych), 13 odlewniami żelaza i stali, 9 stalowniami i walcowniami, a wytop żelaza prowadzony był niemal wyłącznie z użyciem koksu. Produkcja surówki wyniosła w 1921 r.

18 Kłodnitzkanal (Kanał Kłodnicki) łączący Gliwice z Zabrzem i Odrą, długości 46 km.

19 Por. *Der Bergbau im Osten des Königsreichs Preussen, Band II., Der Oberschlessische Industriebezirk, Festschrift zum XII Bermannstage in Breslau 1913 r., Kattowitz 1913, Selbstverlag des Oberschlesischen Ber- und Hüttenmaenischen Vereins*, E.V., s. 82-83, Kalinowski B., *Koksownictwo*, op. cit., s. 44.

20 Np. Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza*, op. Cit., s. 243.

21 Por. Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza ...* op. cit., s. 248.

383 tys. ton, czyli tyle, ile Anglia produkowała niemal 100 lat wcześniej²².

Kolejne innowacje w metalurgii żelaza – pudlingowanie, walcowanie

Rewolucja w dziedzinie wytopu surówki z użyciem koksu miała swoje technologiczne “wąskie gardło”. Z pieców otrzymywano kruche żeliwo, które musiało podlegać rafinowaniu za pomocą węgla drzewnego i pracochłonnego kucia – powstawało wówczas żelazo sztabowe. Surówka żelaza zawierała od 2,5% do 4% węgla. Należało tę zawartość zmniejszyć do 1-2% – najbardziej dla stali.

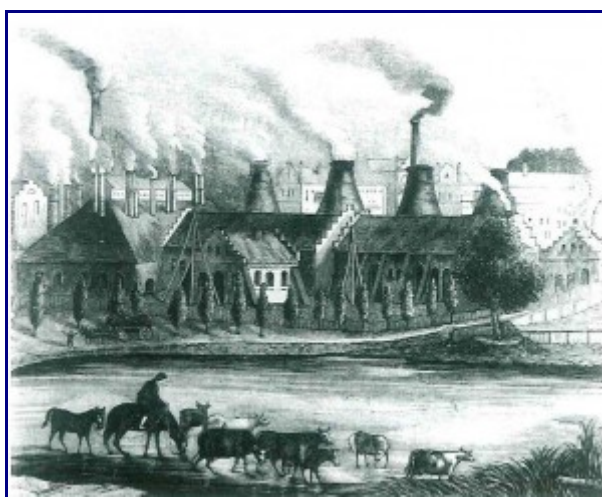
W XIV wieku zaczęto stosować świeżenie surówki w tzw. piecach fryszerskich, w których krople przetapianego ciekłego metalu spadały do zbiornika, przechodząc przez strumień wdmuchiwanego powietrza. Świeżenie w piecach fryszerskich w dobie zwiększonego pozyskiwania surówki było mało efektywne.

Decydującego wynalazku dokonali w 1782 – niezależnie i równocześnie – Peter Onions oraz Henry Cort.

W latach 1783-84 Cort opatentował nowy, bardziej wydajny i – co ważne – tańszy sposób świeżenia surówki w celu jej odwęglenia – nazwano go procesem pudlingowania.

Surówkę żelaza umieszczano w piecu płomiennym opalonym węglem kamiennym. Aby uniknąć kontaktu żelaza z paliwem, palenisko umieszczano tak, by surówka rozgrzewała się pod wpływem ciepła odbitego od sufitu pieca. Mieszanie roztopionej surówki przyspieszało odwęglenie.

Wyjęty z pieca bochen rozbijano najpierw pod młotem parowym. W końcu, dzięki drugiej innowacji Corta, od 1784 r. zaczęto używać do tego walców mechanicznych. Dzięki walcowaniu uzyskiwano sztaby żelaza o standardowym wymiarze i dowolnej grubości. Cały proces pudlingowania i walcowania sześciokrotnie zwiększał wydajność w stosunku do tradycyjnego procesu fryszerskiego. Uzyskiwane tą metodą żelazo sztabowe zawierało mniej niż 1 proc. węgla i doskonale nadawało się do obróbki kowalskiej. Innowacja szybko się rozpowszechniła – np. już w 1817 r. proces pudlarski przeprowadzono na Górnym Śląsku w zakładach w okręgu rybnickim²³.



Rys. 3 Laurhütte w Siemienowicach 1840 r.

Źródło: [http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Plik:Laurah
%C3%BCtte_Oberschlesien_1840.jpg&filetimestamp=20080118205331](http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Plik:Laurah%C3%BCtte_Oberschlesien_1840.jpg&filetimestamp=20080118205331)

²² *Przemysł górniczo-hutniczy...* op.cit., s. 14.

²³ *Der Bergbau...* op. cit., s. 83. Była to Laurhütte.

W 1823 r. John Baildon uruchomił pudlingarnię, co dało początek Hucie Baildon.

Tania stal – powszechne zastosowanie

Począwszy od końca XVIII w. coraz większego znaczenia gospodarczego nabiera stal. Początkowo była ona bardzo droga, a jej produkcja bardzo skomplikowana. Dlatego też do połowy XIX wieku stal była używana tylko w szczególnych przypadkach, jak na przykład do budowy narzędzi tnących o wysokiej jakości.

Krokiem milowym były kolejne innowacje, w tym – opracowana przez Henry’ego Bessemera – nowa metoda pozyskiwania stali (1856 r.). Metoda polegała na wytwarzaniu stali z surówki żelaza poprzez wypalanie węgla oraz zanieczyszczeń za pomocą powietrza przedmuchiwanego przez ciekłą surówkę. Dzięki tej nowej technice, nazwanej procesem Bessemera, możliwe było otrzymywanie dużych ilości kutego żelaza pozbawionego zanieczyszczeń węgla i dającego się w łatwy sposób formować. Cały proces odbywał się w specjalnym pochylonym konwertorze (tzw. gruszcze Bessemera), do którego można było wlewać surówkę przed wdmuchaniem powietrza od spodu.

Proces Bessemera miał jednak wadę – żelazo otrzymywane jego metodą zawierało duże ilości siarki i fosforu. Niestety, powszechnie używane w Europie rudy żelaza zawierały fosfor.

Metodę usuwania niepożądanych substancji opatentował w 1877 r. Sidney Thomas. W konwertorze Thomasa, zawierającym wymienianą okresowo wykładzinę z tlenków wapnia i magnezu, powstawał produkt uboczny – żużel. Żużel po zmieleniu stosowany był jako sztuczny nawóz fosforowy (tomasyna). Zaletami metod konwertorowych były prosta konstrukcja pieców i szybkość procesu, zaś wadami: straty żelaza (ok. 10%) i trudności w regulowaniu składu stali.

Druga metoda pozyskiwania stali opracowana została przez Siemensa i braci Martin. Polegała ona na odwęglaniu surówki przez stapianie jej z wysokoprocentową rudą żelaza, złomem żelaznym i tlenkiem wapnia (w celu usunięcia fosforu).

Proces przeprowadzano w tzw. piecach płomiennych (martenach), przepuszczając przez płynną surówkę powietrze i gaz palny. Wnętrze pieca było wyłożone substancjami o odczynie kwaśnym lub zasadowym, w zależności od składu chemicznego surówki.

Proces martenowski przebiegał wolniej niż proces Bessemera, ale dawał czystsza stal, a straty żelaza nie przekraczały 8%.

Nowe technologie wytopu stali (m.in. Bessemera, Siemensa oraz braci Martin), mimo pewnych różnic, doprowadziły w latach 1850-1870 do spadku cen stali nawet o 50%.

Stal znalazła zastosowanie w budowie maszyn, statków, kolejach żelaznych. Z kolei umiejętność wytopu żelaza z rud zawierających fosfor czy dodawanie innych metali do stali stopowej (wolframu, chromu, manganu, niklu) upowszechniło zastosowanie stali w różnych dziedzinach.

Korzystanie z powyższych innowacji spowodowało, że produkcja żelaza począwszy od połowy XIX w. wzrastała w tempie oszałamiającym (tab. 3). W ciągu zaledwie 50 lat produkcja światowa wzrosła niemal dziesięciokrotnie! W 1900 r. wyprodukowano ponad 41 mln ton żelaza. W Niemczech i USA w ciągu 50 lat dynamika wzrostu przekroczyła 2500 %, w Rosji ponad 1200%.

Tab. 3. Produkcja żelaza (w tys. ton)

Kraj	1850	1870	1890	1900	Dynamika (1850-1900) 1850 r. = 100%
Anglia	2 250	5 960	8 000	9 100	444
Francja	590	1 180	1 962	2 714	476
Niemcy	300	1 240	4 035	7 570	2 516
USA	565	1 670	9 400	14 200	2 513
Szwecja	140	268	460	530	378
Rosja	240	360	890	2 934	1 222
Świat	4 500	11 850	26 750	41 160	914

Źródło: Kurowski S., *Historyczny proces wzrostu gospodarczego*, PWN, Warszawa, 1963 r., s. 54-74.

Wraz ze wzrostem produkcji globalnej warto prześledzić produkcję żelaza w przeliczeniu na 1 mieszkańca (tab. 4)²⁴.

Tab. 4. Produkcja żelaza na 1 mieszkańca w wybranych krajach w latach 1770 i 1870 (w kg)

Kraj	1770	1870	Dynamika 1770 r. = 100%
Anglia	3,7	105	2838
Francja	2,5	17	680
Austria	2,9	-	-
Niemcy	1,2	8,4	700
USA	3,5	24	686
Szwecja	35	-	-
Rosja	2,8	3,7	132

Źródło: Kurowski S., *Historyczny proces wzrostu gospodarczego*, PWN, Warszawa, 1963 r., s. 54-74

Zdecydowanym liderem była Anglia, w której na 1 mieszkańca przypadało 105 kg żelaza, w Rosji były to zaledwie 3,7 kg.

Dla przykładu: w odrodzonej II Rzeczypospolitej, jak pisze Łoziński: „W porównaniu z innymi metalami żelazo wyróżnia się stosunkowo wielką cyfrą rocznego zużycia [w latach dwudziestych zużycie to wynosiło 26 kg/osobę, w I półroczu 1927 r. – 30 kg]”²⁵. Jak wskazuje w 1970 r. Cieplewski (i inni): kraje Europy Wschodniej i Rosja długo będą odczuwać opóźnienie gospodarcze²⁶.

Wobec zastosowania konwertora Bessemera-Thomasa oraz pieców martenowskich w XIX w. wzrasta ilość produkowanej stali w stosunku do produkcji surówki żelaza (tab. 5).

24 Pamiętajmy, że jest to okres szybkiego wzrostu demograficznego.

25 Łoziński W., *Nasze bogactwo mineralne*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa, 1928 r., s. 2, przytacza dane z „Przeglądu Gospodarczego” z 1927 r., Zużycie roczne żelaza z Polsce.

26 Cieplewski J., Kostrowicka I., Landau Z., *Historia gospodarcza świata XIX i XX w.*, PWE, Warszawa, 1970 r., s. 46.

Tab. 5. Udział % produkcji stali w produkcji surówki żelaza wybranych krajach w latach 1865-199.

Kraj/Pokl	1865	1880	1890	1900
Anglia	4	17	45	55
Francja	4	30	35	58
Niemcy	4	36	55	89
USA	1	30	47	72
Rosja	-	68	53	73
Świat	4	23	43	78

Źródło: Clought S.B., Cole Ch. W., *Economic History of Europe*, Boston, 1946, s. 538, Kurowski S., *Historyczny proces wzrostu gospodarczego*, PWN, Warszawa, 1963, s. 54-74

Dane są bardzo wymowne: na początku XX w. produkcja stali z surówki żelaza przekraczała 50%, dla Niemców blisko 90%, w świecie 78%.

Wnioski

Chociaż rudy metali przetwarzano na metale od wieków, zastosowanie węgla w postaci koksu w procesie wytopu żelaza zredukowało jego cenę i przyczyniło się do jego upowszechnienia. Był to ogromny postęp techniczny i ekonomiczny. Nie umniejszając znaczenia innych innowacji (np. Henry'ego Corta, czy Henry'ego Bessemiera), za pioniera nowoczesnej metalurgii żelaza uznać należy Abrahama Darby'ego.

Zastosowanie koksu było zapowiedzią przewrotu w metalurgii żelaza, wyznaczało koniec epoki, w której energią dostarczało drewno, mięśnie ludzkie i zwierzęce oraz wiatr i woda. Nadchodziła era paliw mineralnych, ze szczególnym uwzględnieniem węgla.

Wynaleziona maszyna parowa jako nowe potężne źródło napędu uzupełniła, a w końcu zastąpiła siłę wiatru i energię wodną. Umożliwiło to wzrost popytu na węgiel i metale, zwiększono też wysiłki związane z ich wydobywaniem z kopalni głębinowych²⁷.

Potęgą przemysłu angielskiego oparta była na produkcji przy użyciu maszyn, stosowaniu silników mechanicznych bazujących na rosnącym wydobywaniu węgla kamiennego, na rozwiniętym hutnictwie żelaza, a później także na wykorzystaniu kolei żelaznych.

Rozwój wielkiego przemysłu, bankowości oraz handlu z licznymi koloniami zdecydowały o tym, że powstała nowoczesna struktura gospodarki, która zdecydowała o tym, że Anglia w latach 1815-1870 była najbardziej gospodarczo rozwiniętym krajem świata (tab. 6).

Tab. 6. Udział wybranych krajów w produkcji przemysłowej w latach 1860-1913 (%)

Kraj	1860	1870	1881-85	1891-1900	1913
Anglia	36	32	26,6	19,5	14
Francja	12	10	8,6	7,1	6
Niemcy	16	13	13,9	16,6	16
USA	17	23	28,6	30,1	36
Rosja	4	4	3,4	5	6
Pozostałe	15	18	18,9	21,7	22

Źródło: Rusiński W., *Zarys historii gospodarczej Polski na tle dziejów gospodarczych powszechnych*, Warszawa, 1986 r., s.332, Cieplewski J., Kostrowicka I, Landau Z., Tomaszewski J., *Historia gospodarcza świata XIX i XX w.*, PWE, Warszawa, 1971 r., s. 61

²⁷ W końcu maszyny parowej po raz pierwszy użyto właśnie w górnictwie, por. Myszczyński J., *Maszyna parowa a rozwój gospodarczy świata*, 2009 r., <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/12321>.

W ślad za nią podążały inne kraje Europy, a w szczególności zjednoczone Niemcy, Belgia, Francja oraz – poza Europą – USA.

Jedną z ważniejszych konsekwencji rewolucji przemysłowej stał się wzrost liczby przedstawicieli proletariatu, a tym samym ludności miejskiej. Byli to ludzie, którzy nie posiadali niczego poza rękami do pracy, którzy z racji zmian w rolnictwie utracili kontakt i z rolnictwem, i ze wsią²⁸. Klasa ta była bezlitośnie i nieludzko eksploatowana, choć państwa wspinały się na szczyty potęgi gospodarczej²⁹. Mimo to szacuje się, że w ciągu kilkudziesięciu lat płace realne w Anglii wzrosły o 66% (1850 -1900 r.), w USA o około 20%, w Niemczech i Francji o około 13%. Ponadto uległ skróceniu dzień pracy oraz powstało ustawodawstwo socjalne.

Miasta się rozrastały i zwiększało się ich zaludnienie. Koncentracja ludności w ośrodkach miejskich pociągała za sobą zmiany: m.in. ożywiony ruch budowlany, tworzenie infrastruktury, kanalizacji, wodociągów, komunikacji miejskiej, a także wzrost popytu m.in. na artykuły żywnościowe. W Anglii na początku XX w. już 78% ludności mieszkało w miastach. Zmiany te były przesłanką późniejszej rewolucji agrarnej. W wyniku tych przemian w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych ukształtował się kapitalizm wolnokonkurencyjny³⁰.

W końcu XVIII w. i na początku XIX w. tylko nieliczne państwa posiadały stosunki kapitalistyczne. U schyłku wieku XIX, wraz z II etapem industrializacji, najpoważniejsze przeobrażenia dokonały się w Anglii, Niemczech, Francji, Belgii oraz USA. W tych krajach istniał nowoczesny przemysł i rozwinięte rolnictwo.

Rewolucja przemysłowa umocniła rolę przemysłu hutniczego i górnictwa w gospodarce. Spadał natomiast udział rolnictwa w tworzeniu dochodu narodowego. Wyrosły nowe mocarstwa gospodarcze, a rola metalurgii żelaza była niepodważalna.

Janusz Myszczyszyn
Doktor, Zachodniopomorski Uniwersytet Technologiczny w Szczecinie

Literatura:

1. Ashworth W., *A short history of the International Economy 1850-1950*, London, 1954 r., s. 34.
2. Bazyłow L., *Historia Powszechna 1789-1918*, KiW, Warszawa 1986 r. s. 559.
3. Bratkowski S. *Nieco inna historia cywilizacji: dzieje banków, bankierów i obrotu pieniężnego*, Biblioteka „Nowoczesności”, Warszawa, 2003 r.
4. Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych.*, KiW, Warszawa, 2004 r.
5. Cipella C.M., *Historia gospodarcza ludności świata*, Warszawa, 1965 r., s.38.
6. Cieplewski J., Kostrowicka I., Landau Z., *Historia gospodarcza świata XIX i XX w.*, PWE, Warszawa, 1970 r., s. 46.
7. Cieplewski J., Kostrowicka I., Landau Z., Tomaszewski J., *Historia gospodarcza świata XIX i XX w.*, PWE, Warszawa, 1971 r., s. 61
8. Clought S.B., Cole Ch. W., *Economic History of Europe*, Boston, 1946 r., s. 538.
9. *Der Bergbau im Osten des Königsreichs Preussen, Band II., Der Oberschlessische Industriebezirk, Festschrift zum XII Bermannstage in Breslau 1913 r.*, Kattowitz 1913, Selbstverlag des Oberschlesischen Ber- und Hüttenmaenischen Vereins , E.V., s. 82-83.

28 Np. w Anglii powszechnie „ogradzania” i jego późniejsze skutki, czyli hodowla owiec, zamiast uprawy zbóż.

29 Por. Bazyłow L., *Historia Powszechna 1789-1918*, KiW, Warszawa 1986 r. s. 559.

30 Po roku 1870 kapitalizm monopolistyczny.

10. <http://en.wikipedia.org/wiki/Coalbrookdale>
11. [http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Plik:Laurah
%C3%BCtte_Oberschlesien_1840.jpg&filetimestamp=20080118205331](http://pl.wikipedia.org/w/index.php?title=Plik:Laurah%C3%BCtte_Oberschlesien_1840.jpg&filetimestamp=20080118205331)
12. Kaczyńska E., Piesowicz K., *Wykłady z powszechnej historii gospodarczej (od schyłku średniowiecza do I wojny światowej)*, Warszawa 1977 r., s. 203.
13. Kawalerowicz P., *Metale czyli szkielet cywilizacji*, Młody Technik, 2/2004 r.
14. Kulischer J.M., *Dzieje gospodarcze Europy Zachodniej T.2: Czasy nowożytne*, Wydawca : Gebethner i Wolff, Warszawa, 1926 r.(?), s. 144-145.
15. Kurowski S., *Historyczny proces wzrostu gospodarczego*, PWN, Warszawa, 1963, s. 54-74
16. Łoziński W., *Nasze bogactwo mineralne*, Wojskowy Instytut Naukowo-Wydawniczy, Warszawa, 1928r., s. 2, 11.
17. Myszczyżyn J., *Maszyna parowa a rozwój gospodarczy świata*, 2009 r., <http://wiedzaiedukacja.eu/archives/12321>
18. Osiński J.H., *Opisanie polskich żelaza fabryk, w którym świadectwa Historyków wzmiankujących miejsca Mineralów przytoczone; Przywileje nadane szukającym Kruszców w całości umieszczone; początek wyrabiania u nas żelaza odkryty; Rudy Kraiowej czterdzieści ośm gatunków w kolorach właściwych wydane i w szczególności wyłożone; Piece i Dymarki w całym Królestwie znajdujące się wyliczone ; z żelaza Kraiowy zysk okazany ; Słownik Kuźniacki, oprócz wyrazów Technicznych, wiele wiadomości zawierający przydany, Druk. IKM i Rzeczypospolitey u XX .Scholarum Piarum, Warszawa, 1782 r., s. 45, 48.*
19. *Przemysł górniczo-hutniczy Polskiego Górnego Śląska, Górnośląski Związek Przemysłowców Górniczo-Hutniczych Z.z. w Katowicach, Drukiem barci Böhm w Katowicach, post 1922 r.*
20. Rusiński W., *Zarys historii gospodarczej Polski na tle dziejów gospodarczych powszechnych*, Warszawa, 1986 r., s.332.
21. Szpak J., *Historia gospodarcza świata*, PWE, Warszawa, 2003 r.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Janusz Myszczyzyn

Wpływ maszyny parowej na rozwój gospodarczy świata w XIX i XX w.

Abstrakt:

Rewolucja przemysłowa zapoczątkowana w Anglii w XVIII w., zwana także przewrotem technicznym, otworzyła przed Anglią, Europą i całym światem nowy etap w dziejach ludzkości – rozwój nowej formacji społeczno-ekonomicznej, kapitalizmu. Jednocześnie prekursorzy zmian (głównie Anglia, Stany Zjednoczone, Francja, Niemcy) stały się wyjątkowo szybko mocarstwami gospodarczymi. Zmiany te nie były możliwe, gdyby nie dwie innowacje: wynalezienie i zastosowanie w różnych dziedzinach maszyny parowej oraz użycie koksu do wytopu żelaza. Innowacje te można uznać za najbardziej istotne dla pierwszej i drugiej fazy uprzemysłowienia świata. Stąd autor w niniejszym artykule przedstawił mnogość zastosowań maszyny parowej i oddziaływanie tej innowacji na rozwój gospodarczy ówczesnego i współczesnego świata.

Abstract:

Industrial revolution started in England in the eighteenth century, also called a technical revolution, opened by England, Europe and the world a new stage in the history of mankind – the development of a new socio-economic formation, capitalism. At the same time, changes precursors (primarily England, United States, France, Germany) have become extremely fast economic powers.

These changes have not been possible had it not been for two innovations: the use of coke for iron smelting and the invention and application in various fields of steam machinery. These innovations can be regarded as the most important for first and second phases of industrialization.

Author in this article presented a multitude of uses steam machinery and the impact of this innovation for economic development and then the modern world.

Niemal wszyscy znamy pojęcie rewolucji przemysłowej zapoczątkowanej w Anglii w XVIII w.¹ Następnym etapem rewolucji był nowy etap w dziejach ludzkości – industrializacja. Na jej przebieg istotny wpływ miały dwa wynalazki: użycie koksu do wytopu żelaza oraz wynalezienie i zastosowanie w różnych dziedzinach maszyny parowej.

Maszyna parowa należy do wyjątkowych wynalazków. W epoce nowych technologii jej znaczenie często nie jest doceniane – a wprost zapomniane.

Celem niniejszego artykułu jest popularyzacja wiedzy z zakresu historii gospodarczej, ze szczególnym uwzględnieniem zmian, jakim początkowo podlegała gospodarka Europy oraz Stanów

1 Szpak J., *Historia gospodarcza świata*, PWE, Warszawa, 2003 r., Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*. KiW, Warszawa, 1996 r.

Zjednoczonych, a później także innych części świata w XIX i XX w.

Autor stawia hipotezę, że maszyna parowa wpłynęła w zasadniczy sposób na przebieg rewolucji przemysłowej, rozwój kapitalizmu i rozwój gospodarczy świata. Maszyna parowa przyczyniła się także do zmiany stylu życia całych społeczeństw, dając jednocześnie impuls do dalszego rozkwitu gospodarki światowej.

Pierwsze próby – zastosowanie w górnictwie

Zastosowanie koksu do wytopu żelaza skutkowało rosnącym popytem na węgiel i metale. Człowiek zintensyfikował ich wydobycie. Poważnym problemem związanym z pozyskiwaniem węgla było zalewanie kopalń wodą. Stanowiło to zasadniczą trudność i ograniczało możliwości wydobycia. Można powiedzieć, że było to „wąskie gardło”. Aby je zlikwidować, człowiek dążył do zastosowania maszyny jako alternatywy pracy rąk ludzkich. Pod koniec XVII w. podejmowano wiele prób zastosowania pompy o napędzie parowym, ale kończyły się one niepowodzeniem².

Urzeczywistnieniem dążeń człowieka była w końcu konstrukcja silnika parowego. Silnik taki zbudował około 1710 r. angielski handlarz drobnymi wyrobami żelaznymi i druciarz – Thomas Newcomen.³

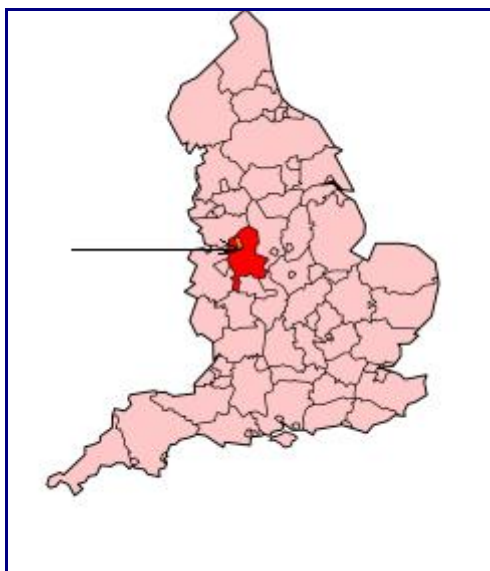
Newcomen z racji wykonywanego zawodu był dobrze obeznany z problemami rozwijającego się górnictwa. Silnik stanowił zwieńczenie jego wieloletnich prób – nie był jeszcze na tyle doskonały, aby znaleźć powszechne zastosowanie, ale do tego brakowało tylko kilku lat pracy.

Cylinder takiej maszyny wykonany był z mosiądzu (później zastąpiono go żelazem). Miedziany kocioł napełniony wodą był podgrzewany. W wyniku podgrzewania para wodna, zbierająca się w cylindrze, unosiła tłok w górę. Kiedy tłok osiągnął najwyższe położenie, do cylindra kierowana była rozpylona woda, która obniżała ciśnienie, co skutkowało powrotem tłoka do pozycji wyjściowej. Cylinder musiał być raz podgrzewany, raz schładzany. Należało jeszcze zwiększyć sprawność takiego silnika.

Pierwsze zastosowanie silnika parowego Newcomena w postaci pompy parowej nastąpiło już w 1712 r. w kopalni węgla w Staffordshire (patrz mapa obok). Silnik miał mosiężny cylinder o średnicy 21 cali (53,34 cm), 7 stóp i 10 cali wysokości (około 2,4 m). Tłok w ciągu jednej minuty podnosił się 12 razy, wypompowując za każdym razem 10 galonów (około 37,7 l) wody z głębokości 51 jardów (około 46,6 m). Silnik znalazł szybko zastosowanie w kopalniach w Griff koło Coventry (1714 r.), w Bilston (1714 r.), w Leeds, Harwarden koło Flintshire (1714/15 r.) oraz Whitehaven (1715 r.).

2 W zasadzie już w 1698 inżynier wojskowy Thomas Savery opatentował pompę parową, która była użyta w kopalniach cyny w Kornwalii. Miała ona jednak wiele wad, w tym skłonność do eksplozowania.

3 <http://www.newcomen.com/thomas.htm>



Pierwsza maszyna Newcomena na kontynencie europejskim została uruchomiona w kopalni srebra w Bańskiej Szczawnicy (1722 r.) na terenie dzisiejszej Słowacji⁴.

Silnik był, niestety, wielki (często wymagał osobnego pomieszczenia), niewygodny w użyciu, drogi w eksploatacji (zużywał mnóstwo paliwa)⁵ – tak można go dziś ocenić⁶. Natomiast, co ważne, był skuteczny w działaniu (usuwanie wody w kopalniach) i zastępował pracę wielu ludzi, będąc w tym sensie nieporównywalnie wydajniejszym.

Poza górnictwem szybko znalazł zastosowanie do podnoszenia poziomu wody, gdy jej naturalny spadek był zbyt mały, by poruszać koło wodne. Silnik parowy wykorzystywany był również w publicznych sieciach wodociągowych.

Dalsze eksperymenty i usprawnienia maszyny parowej – zastosowanie w innych gałęziach gospodarki

Wynalazek Newcomena (zm. 1729 r.) przeżył jego twórcę, wymagał jednak dalszych usprawnień. W latach sześćdziesiątych XVIII w. technik laboratoryjny na Uniwersytecie w Glasgow – James Watt (1736-1819) otrzymał zlecenie naprawy silnika Newcomena. Watt przeprowadził szereg eksperymentów, które znacznie podniosły sprawność maszyny. W 1769 r. opatentował skraplacz pary, który eliminował konieczność podgrzewania i schładzania cylindra. Opatentowanie przez John’ego Wilkinsona nowej wytaczarki do wyrobu luf armatnich zaowocowało możliwością wykonania cylindrów o bardziej gładkiej powierzchni. W 1775 r. spółka Watta i Boultona rozpoczęła produkcję silników parowych na sprzedaż.

Pompy Watta pracowały w kopalniach (głównie cyny w Kornwalii) i hutach oraz w przemyśle tekstylnym jako urządzenia pomocnicze. W 1785 ruszyła pierwsza przędzalnia o napędzie parowym. Pod osobistym nadzorem Watta w Londynie uruchomiono w 1786 roku młyny parowe. W roku 1800 w przemyśle bawełnianym pracowały już 84 maszyny Watta⁷.

Modernizacja silnika dokonana przez Watta przyczyniła się do oszczędności w zużyciu paliwa oraz do zwiększenia sprawności maszyny. Dalsze ulepszenia zastosowane przez Watta –

4 W Polsce (na ziemiach polskich) pierwszą maszyną Newcomena uruchomiono w 1788 r. w Tarnowskich Górach (kopania srebra).

5 Z paliwem w kopalniach, np. węgla, nie było większego problemu, ale w innych zastosowaniach – niekoniecznie.

6 Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*. KiW, Warszawa, 1996r., s.186

7 Kryściak E., *Rewolucja przemysłowa w Anglii*, <http://historicus.pl/content/view/110/47/>

m.in. regulator prędkości silnika, możliwość zmiany ruchu tłoka z postępowo-zwrotnego na obrotowy – umożliwiły wykorzystanie urządzenia w innych gałęziach gospodarki: przy mieleniu ziarna, przędzeniu bawełny⁸.

W roku 1800 na terytorium Wielkiej Brytanii pracowało ponad 500 silników J. Watta i kilkadziesiąt sztuk na kontynencie europejskim.

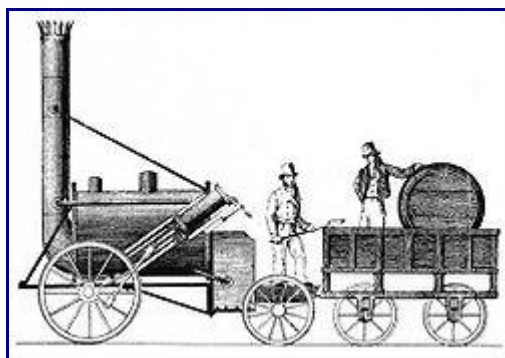
Stopniowe udoskonalanie maszyny parowej, a także powstanie innych wynalazków (przędzarka, mechaniczne krosno i inne) doprowadziło do rozwoju nauk – w tym ekonomii. Dzieło A. Smitha „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” (1776 r.) stało się fundamentem ekonomii klasycznej⁹. Smith, oprócz tego, że wziął pod uwagę zastosowanie wynalazków, źródeł dobrobytu szukał także w podziale i specjalizacji pracy, rzucając nowe światło na proces bogacenia się narodów¹⁰.

Maszyna parowa w transporcie – kolejne zastosowanie

Dzięki zastosowaniu pompy parowej, przy jednoczesnym zastosowaniu koksu do wytopu żelaza, rozwój przemysłu węglowego w wieku XVIII w Anglii stał się faktem.

Z czasem powstał problem dotyczący transportu znacznych ilości węgla. Początkowo węgiel dostarczano do głównego szybu, wykorzystując sanie transportowe i pracę rąk ludzkich (głównie kobiet i dzieci). Już w XVII w. w niektórych kopalniach stosowano do transportu tory i szyny oraz zwierzęta (kucyki, konie). Na początku wieku XIX wykorzystano stacjonarne maszyny parowe do wciągania pustych wagonów do góry¹¹.

Konstruktorzy stanęli przed kolejnym wyzwaniem – produkcją silnika lokomotywowego. W 1801 r. inżynier z Kornwalii – Richard Trevithick (1771-1833) zaprojektował silnik wysokoprężny. Niestety, jego ciężar sprawiał, że nawierzchnie dróg, po których poruszała się lokomotywa, były bardzo niszczone. W 1804 r. Trevithick zbudował parowóz szynowy, który wykorzystany został do obsługi linii kolejowej w zagłębiu węglowym w Walii Południowej. Linia kolejowa o długości 15 km obsługiwana przez jego parowozy używana była do transportu ludzi (robotników) oraz ładunku (około 20 ton). Problemem był ciężar maszyny i słaba jakość żelaza użytego do budowy szyn.



Rys. 1. Parowóz “Rocket” G. Stephensona z 1829 r., Liverpool & Manchester Rly.¹²

8 Pierwsza maszyna przędzalnicza poruszana przez pompę parową została wykonana w 1785 r.

9 Pierwsze polskie wydanie dzieła A. Smitha ukazało się w 1954 r.

10 Pierwszy zwarty nurt ekonomiczny to merkantylizm. Niektórzy jego przedstawiciele uważali, że źródłem bogactwa są kruszce oraz dodatnie saldo obrotów handlowych z zagranicą.

11 Wagoniki wypełnione węglem toczyły się w dół pod własnym ciężarem

12 http://en.wikipedia.org/wiki/Stephenson%27s_Rocket

Największy sukces w dalszej modernizacji parowozu odniósł Georg Stempenson (1781-1848). Zatrudniony jako mistrz parowozowy, był on samoukiem. W 1813 r. skonstruował stacjonarną maszynę parową z liniami do przewożenia pustych wagoników na węgiel. Później skutecznie przekonywał organizatorów linii kolejowej, aby zamiast koni użyli jego lokomotywy (1825 r.). Już w 1830 r. Oddano do użytku pierwszą publiczną kolejową linię towarową pomiędzy miastami Liverpool i Manchester (około 52 km).

Parowóz z urządzeniami pomocniczymi oraz żelazne (lub stalowe) szyny stanowiły kwintesencję rozwoju gospodarczego XIX w. Były to wyraźne symbole industrializacji tamtych czasów.

Brak transportu kolejowego stanowił główną przeszkodę w procesie industrializacji Europy i Stanów Zjednoczonych. Ze względu na brak naturalnych dróg wodnych oraz z racji dużych odległości wielu przemysłowców – ograniczając się jedynie do rynków lokalnych – nie mogło wykorzystywać korzyści płynących ze skali produkcji.

Najlepiej rozwój sieci kolejowych obrazuje poniższa tabela (tab. 1) oraz rysunek (rys. 1).

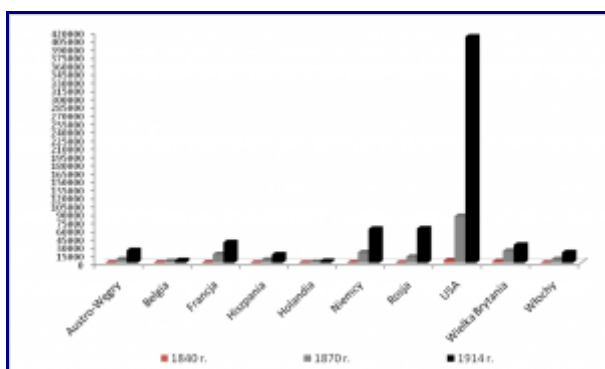
Kraj	1840 r.	1870 r.	1914 r.
Austro-Węgry	144	6112	22981
Belgia	334	2897	4676
Francja	410	15544	37400
Hiszpania	-	5295	15256
Holandia	17	1419	3339
Niemcy	469	18876	61749
Rosja	27	10731	62300
Stany Zjednoczone	4510	84675	410475
Wielka Brytania	2390	21558	32623
Włochy	20	6429	19125

Źródło: Mitchell B., European Historical Statistics 1750-1970, New York 1975, s. 584, Historical Statistics of the United States of America, Colonial Times to 1957, Washington 1960, s. 427, 429

Kolej oferowała tańsze, szybsze i bardziej niezawodne przewozy, ponadto okres budowy kolei ożywił gospodarkę¹³.

Zdecydowane pierwszeństwo w budowie i rozwoju sieci przypada Anglii, w której do 1850 r. wybudowano ponad 25% całej sieci kolejowej i niemal tyle, co w pozostałych krajach europejskich.

Rys. 2. Długość linii kolejowych w wybranych krajach (w km) w latach 1840-1914



Źródło: opracowanie własne

Rozwój linii kolejowych w Anglii szybko rozprzestrzenił się na Europę i Stany Zjednoczone.

¹³ Wzrastał bowiem popyt na żelazo, węgiel, drewno, cegły, maszyny, a także na pracę ludzką.

We Francji, na obszarze Austro-Węgier, w Stanach Zjednoczonych w 1830 roku istniały krótkie linie kolei konnej.

W późniejszym okresie Stany Zjednoczone prześcignęły w budowie kolei i Anglię, i pozostałe kraje europejskie.

Dla przykładu: w 1840 r. w USA linie kolejowe miały długość 4510 km, w ciągu 30 lat wybudowano ponad 80 tys. km nowych dróg szynowych (średnio ponad 2670 km rocznie), kolejne 44 lata to przyrost o blisko 326 tys. km (średnio 7400 km rocznie)! Inwestorami byli prywatni przedsiębiorcy, ale także państwo i samorządy lokalne. Standard linii kolejowych był bardzo zróżnicowany.

Pierwsze parowozy, w tamtych czasach wspaniałe, w rzeczywistości były niewielkich rozmiarów. Stałe ulepszanie doprowadziło na przełomie wieków XIX i XX do budowy wielkich maszyn, ale tutaj zaczynają się już pojawiać konkurencyjne dla parowozów lokomotywy o napędzie spalinowym i elektrycznym.

Innym ważnym zastosowaniem silnika parowego było użycie go przy budowie statków. Parowce jednak odegrały swoją rolę w rozwoju handlu i przemysłu dopiero pod koniec XIX w.

Dalsza ekspansja maszyny parowej – „oświetlenie świata”

Przez kolejne 50 lat XIX w. dokonano znaczącego postępu w produkcji silników parowych. Przyczyny takiego stanu rzeczy to: zastosowanie lżejszych i wytrzymalszych metali, użycie precyzyjniejszych narzędzi mechanicznych, wyższy poziom wiedzy naukowej.

Moc i efektywność silników wzrosła do 40-50KM, a nawet wynosiła 250KM. Moc cieplna była trzykrotnie wyższa niż silników J. Watta. Zaczęto używać silników sprzężonych dwu- i trzysuwowych. W 1860 r. moc wielkiego, sprzężonego silnika parowego przekraczała 1000 KM.

Pod koniec XIX w. osiągnięto granicę możliwości silnika parowego o mocy 5000 KM.

Szacuje się, że w 1850 r. we Francji było ponad 5000 stałych silników parowych, w Belgii i Niemczech po 2000, w Monarchii Austro-Węgierskiej – 1200. W Stanach Zjednoczonych w 1838 r. było mniej niż 2000 maszyn parowych¹⁴.

Kolejnym wyzwaniem dla człowieka i skonstruowanej przez niego maszyny parowej było jej użycie w wytwarzaniu elektryczności.

Samo zjawisko elektryczności było obserwowane przez ludzi od dawna, jednak do XVIII w. traktowano je jako ciekawostkę. Wynalezienie ogniwa galwanicznego (1780 r. – Luigi Galvani), odkrycie elektrolizy (1807 r. – Humphry Davy), badania Hansa Oersteda, Davy’ego Faradaya i André Ampreré’a umożliwiły praktyczne zastosowanie tejże elektryczności. Problemem było jednak wynalezienie efektywnej prądnicy.

W 1873 r. w południowo-wschodniej Francji zastosowano turbinę wodną w połączeniu z dynamomaszyną.

W latach osiemdziesiątych XIX w. wynaleziono i udoskonalono turbinę parową¹⁵. Skutek był taki, że moc pojedynczego urządzenia wzrosła do niewyobrażalnych 136 tys. KM.

Wynalazek ten w kolejnej dekadzie uniezależnił wytwarzanie energii elektrycznej od energii wodnej – kosztem węgla i pary wodnej.

Energia elektryczna znalazła praktyczne zastosowanie w wielu dziedzinach – dla przykładu używano jej w przemyśle galwanizacyjnym, w telegrafii, do oświetlania domów, fabryk,

14 Zob. Cameron ...op.cit. s. 208

15 Ch. Parson i C.Gustaw-de Laval.

magazynów, teatrów itd.

Udoskonalenie żarowych lamp elektrycznych przez Josepha Swana i Thomasa Edisona spowodowało duże ożywienie w przemyśle elektrycznym. Nastąpiło rzeczywiste „oświetlenie świata”. W dalszej kolejności zaczęto używać energii elektrycznej do napędzania silnika elektrycznego, tramwajów elektrycznych, do produkcji energii cieplnej.

Świat końca XIX w. i początku XX w. mógł być z siebie dumny i rzeczywiście był dumny! Wcześniejsze epoki w rozwoju cywilizacji zaczęły być odtąd postrzegane jako prymitywne¹⁶.

Wnioski

Zastosowanie maszyny parowej w różnych dziedzinach przemysłu oraz w komunikacji umożliwiło zwiększenie produkcji przemysłowej, jak również ułatwiło penetrację gospodarczą i polityczną innych, odległych nawet części świata.

Proces industrializacji, szybkiego wzrostu produkcji stał się faktem.

Europa odgrywała w tym czasie rolę przodującą, trwała też jej ekspansja na inne kontynenty. Z czasem wzrastała rola gospodarcza i polityczna państw kontynentu amerykańskiego, szczególnie Stanów Zjednoczonych.

Rozwój nowych gałęzi przemysłu i powstanie klasy robotniczej w przyspieszonym tempie sprawiło, że zwiększyła się liczba ludności świata. Fakt, że na przyrost demograficzny miały też wpływ inne okoliczności (poza industrializacją), ale z całą pewnością rozwój gospodarczy był istotnym czynnikiem wzrostu liczby ludności – zarówno na wyspach brytyjskich, jak i na kontynencie europejskim (tab. 2).

Tabela 2. Ludność Anglii, Walii oraz Wielkiej Brytanii w latach 1750, 1800, 1850 (w mln)

Kraj	1750	1800	1850	Dynamika (1700-1850) 1700=100%
Anglia i Walia	6,2	9,2	17,8	287
Wielka Brytania	7,4	10,7	20,6	278
Europa*	140	187	266	190

* z częścią azjatycką Rosji
Źródło: Mitchell B., Deana P., Abstract of British Historical Statistics, Cambridge, 1962; Cam
Saunders A., World Population, Past Growth and Present Trends, Oxford, 1936

Rozwijający się kapitalizm wolnokonkurencyjny stopniowo wypierał relikty feudalizmu. Od końca XIX wieku można obserwować rozwój społeczeństwa industrialnego.

Gospodarka już nie koncentruje się tylko na produkcji żywności, ale na poszukiwaniu, wydobyciu i przetworzeniu surowców (np. węgiel, ropa, żelazo) oraz na produkcji dóbr konsumpcyjnych. Udział rolnictwa w tworzeniu PKB stopniowo maleje, choć również ta gałąź gospodarki podlega zmianom i postępowi, co skutkuje coraz mniejszym odsetkiem ludności zatrudnionej w tym sektorze.

Wzrasta wydajność, nawet kilkudziesięciokrotnie w ciągu osiemdziesięciu lat, co – w porównaniu z paroma tysiącami lat społeczeństwa agrarnego – wydaje się niewiarygodne w tak krótkim okresie.

Ludność masowo przemieszcza się z obszarów wiejskich do miast. W wyniku masowej produkcji dostęp do dóbr konsumpcyjnych, dawniej uważanych za luksusowe i zastrzeżone dla najbogatszych, staje się powszechny.

16 Por. Bratkowski S., Nowa historia cywilizacji. Dzieje banków, bankierów, obrotu pieniężnego, Wydawnictwo serii „Biblioteka Nowoczesności”, Warszawa, 2003 r., s. 25

Zmienia się diametralnie styl życia. A u podstaw tych zmian leży maszyna parowa, której zastosowanie w różnych dziedzinach gospodarki narodowej (górnictwo, przędzalnictwo, transport, elektryczność) zrewolucjonizowało proces produkcji.

Dlaczego akurat maszyna parowa, mimo ery innych wynalazków? Bowiem maszyna parowa stała się nieograniczonym źródłem energii!

Człowiek przestał być najważniejszym źródłem energii, a zatem stracił atrybut, który decydował o jego przydatności dla społeczeństwa. Zdolność wykonywania prac wymagających użycia energii ludzkiej przestała być potrzebna, ponieważ maszyny wykonywały te czynności lepiej, szybciej i taniej.

Człowiek ciągle był potrzebny w nowym społeczeństwie, ale zmieniła się jego rola. Ważnym i niezastąpionym atrybutem człowieka stała się inteligencja, doświadczenie, wiedza rozumiana jako zdolność podejmowania właściwych decyzji. Ludzka inteligencja była konieczna do posługiwania się maszynami w pracy, do korzystania z dóbr konsumpcyjnych. To przyczyniało się do rozwoju nauki, kształcenia, do kolejnych ulepszeń.

Nauka obejmująca różne dyscypliny była zarówno praktyczna, jak i przekazywalna¹⁷.

Podsumowując – rewolucja przemysłowa zapoczątkowana w Anglii dała podwaliny nowej formacji społeczno-ekonomicznej – kapitalizmu oraz wpłynęła na rozwój autonomicznej dziedziny nauki – ekonomii. I choć dziś człowiek znajduje się na kolejnym etapie rozwoju – w erze postindustrialnej – powinien pamiętać, że to maszyna parowa i mnogość jej zastosowań zmieniła świat na zawsze.

Janusz Myszczyszyn

Doktor, Zachodniopomorski Uniwersytet Technologiczny w Szczecinie

Bibliografia:

1. <http://www.newcomen.com/thomas.htm>
2. http://en.wikipedia.org/wiki/Stephenson%27s_Rocket
3. Bratkowski S., *Nowa historia cywilizacji. Dzieje banków, bankierów, obrotu pieniężnego*, Wydawnictwo serii „Biblioteka Nowoczesności”, Warszawa, 2003 r.
4. Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata od paleolitu do czasów najnowszych*. KiW, Warszawa
5. Kryściak E., *Rewolucja przemysłowa w Anglii*, <http://historicus.pl/content/view/110/47/>
6. Mitchell B., *European Historical Statistics 1750-1970*, New York 1975
7. Mitchell B., Deana P., *Abstract of British Historical Statistics*, Cambridge, 1962
8. *Historical Statistics of the United States of America, Colonial Times to 1957*, Washington 1960
9. Saunders A., *World Population, Past Growth and Present Trends*, Oxford, 1936
10. Szpak J., *Historia gospodarcza świata*, PWE, Warszawa, 2003 r.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

¹⁷ http://www.kti.ae.poznan.pl/specials/nhdr2002/raport/2_przemiany_spoleczne/2.1p_cellary_przemiany_spoleczne.htm

Adam Pomieciński

Lokalne wymiary globalizacji

Abstrakt

Globalizacja zawiera w sobie szczególny rodzaj napięcia pomiędzy „partykularnym” i „ogólnym”, „lokalnym” i „ponadlokalnym”. Choć uznaje się powszechnie, że globalizacja to intensyfikacja ogólnoswiatowych relacji społecznych, które wiążą oddalone od siebie miejsca, to jej immanentną cechą jest partycypacja w lokalnych kontekstach. Sprawia to, że dyskurs o globalizacji może zostać sprowadzony do lokalnego wymiaru kultury. Na dowód tego ukształtowane zostało pojęcie „glocalizacji”, które łączy w sobie dwie zależności: globalną produkcję idei, symboli, dóbr itp. z lokalnym charakterem kultur. Te zależności nie odbywają się jednak symetrycznie i nie są jednoznaczne w interpretacji antropologicznej. Powyższe założenia stały się punktem wyjścia dla niniejszego opracowania. Artykuł skupia się na kwestii lokalnych mutacji globalizacji i prezentuje relacje jakie zachodzą pomiędzy globalizacją a kontekstami lokalnymi. Aby bliżej przyjrzeć się tym związkom autor odwołuje się do badań własnych nad problemem glocalizacji w sztuce nieprofesjonalnej.

Abstract

The globalization contains a special type of tension between „particularistic” and „general”, „local” and „supralocal”. Although it is universally accepted that the globalization is an intensification of worldwide social relations which connect distant places, the immanent feature of the globalization is participation in local contexts. It causes that the discourse on the globalization can be limited to the local dimension of the culture. As a proof of it a notion „glocalization” was formed which is combination of two relations: global production of ideas, symbols, goods etc. with local character of cultures. However, these relations do not develop symmetrically and they are not explicit in anthropological interpretation. The assumptions mentioned above became a point of departure for this study. The article is focusing on the question of the local mutations of the globalization and is presenting relations between the globalization and local contexts. In order to examine these relations closer the author refers to his own research on the problem of glocalization in the unprofessional art.

Globalizacja zawiera w sobie szczególny rodzaj napięcia pomiędzy: „partykularnym” a „uniwersalnym”, „jednostkowym” a „ogólnym”, „lokalnym” a „ponadlokalnym”. Uznaje się powszechnie, że jest to proces polegający na intensyfikacji ogólnoswiatowych relacji społecznych, które wiążą oddalone od siebie miejsca (Sassen, 2007; Hannerz, 2006; Appadurai, 2005; Giddens, 1990), proces powodujący kompresję czasu i przestrzeni, czyli innymi słowy – „kurczenie się świata” (Barker 2005; Bauman 2000; Fukuyama, 1996; Burszta 2004). Jego immanentną cechą jest również partycypacja w lokalnych kulturach i społecznościach. Te dwa wymiary wymagają

wspólnego potraktowania, opisu i interpretacji. Problem relacyjności „globalne – lokalne” stał się obecnie jednym z najistotniejszych zagadnień charakteryzujących proces globalizacji, nie tylko w odniesieniu do studiów z zakresu antropologii, ale też socjologii i innych nauk społecznych. Złożoność tej relacji nasuwa szereg pytań, które nie pozostają obojętne dla antropologa. Na ile i w jaki sposób ponadlokalne wzory kulturowe zakorzeniają się w konkretnych miejscach i rozmaitych kulturach rozsianych po naszym globie? Jak prezentują się owe globalne wzory w konkretnych ludzkich działaniach i lokalnych wspólnotach? Czy uprawniony jest sąd, że poszczególne grupy społeczne, regionalne, etniczne, mniejszościowe oraz narodowościowe są jedynie częścią globalnego terytorium? Z tych między innymi powodów w niniejszym artykule chciałbym skupić się na lokalnych wymiarach globalizacji. Taka perspektywa pozwala bowiem rozpatrywać globalizację jako proces „oddolny” i spontanicznie przejmowany przez lokalne kultury. Tym samym spojrzenie na globalizację przez pryzmat „lokalności” jest bliskie – określiłbym to – „klasycznemu antropologicznemu widzeniu podmiotów poznania”, to znaczy, że skala „mikro” staje się ponownie swoistym laboratorium do obserwacji i interpretacji zjawisk kulturowych o znacznie szerszym zasięgu. Ulf Hannerz napisał dość ironicznie, że globalizacja musi zostać sprowadzona na ziemię (Hannerz, 2006: 33), co należy rozumieć jako konieczność sprowadzenia jej do konkretnych miejsc, kultur i społeczeństw. Podobnie jak nie ma jednorodnego chrześcijaństwa czy islamu oraz nie ma jednakowej kultury popularnej na całym świecie (np. Fabian, 1998; Edensor, 2004), tak i zjawisko globalizacji kulturowej różnicuje się oraz zakorzenia w określonych kulturach. Joana Breidenbach i Ina Zukrigl, pisząc o tożsamościach kulturowych we współczesnym świecie, podkreślają problem globalnego zróżnicowania kulturowego. O ile Boże Narodzenie od początków swojego istnienia w Europie Zachodniej od razu stało się świętem globalnym, o tyle Niemcy mogliby być zdziwieni sposobem, w jaki jest ono obchodzone na Trynidadzie (Breidenbach, Zukrigl, 2000: 194-195). Analogicznie: feminizm, który rozpoczął się na Zachodzie, także uległ globalizacji i przejęty został przez ugrupowania na Południu do obrony form emancypacji wyraźnie odbiegających od tych kształtowanych przez zachodnich liberałów (Ibidem: 217-221). Właśnie takie przykłady ilustrują dwoistość globalizacji, która sprawia, że gros różnic kulturowych zawiera się coraz częściej w jakichś wspólnych ramach. Wszyscy dotąd wymienieni przeze mnie badacze zwracają uwagę na globalizację jako dynamiczny proces oddziałujący na szereg kultur w świecie¹. Nie można jednak zapominać o reakcjach zwrotnych tych właśnie kultur, które przecież wytworzyły określone taktyki „radzenia sobie” z globalizacją. Dlatego w niniejszym artykule skupiłem się przede wszystkim na wypracowywanych przez lokalne wspólnoty kulturowych strategiach wobec globalizacji. Aby bliżej przyjrzeć się temu problemowi, chciałbym odwołać się do konkretnego przykładu, a dokładnie: do współczesnej kaszubskiej sztuki ludowej tworzonej przez wiejskiego artystę Józefa Chelmowskiego mieszkającego w Brusach Jaglie – niewielkiej miejscowości na północy Polski. Zaproponowany przykład będzie stanowił dla mnie swoisty pretekst do bardziej ogólnych przemyśleń dotyczących globalizacji kulturowej. Tym sposobem spróbuję zwrócić baczniejszą uwagę na mechanizmy adaptacyjne kultur lokalnych, na redefiniowanie i poszukiwanie „na nowo” swojej tożsamości przez członków lokalnych społeczności oraz na zacieśnianie związków między odmiennymi kulturami.

1 Należy wyraźnie podkreślić, że globalizacja nie jest procesem wszechogarniającym. Wymienić można wiele koncepcji i stylów życia, które nie są ze sobą powiązane (np. Jasiewicz, 2007); podobnie wiele różnic nie ma ze sobą punktów wspólnych (Breidenbach, Zukrigl, 2000). Nawet na mapie współczesnego świata uda się odnaleźć enklawy, które opierają się globalizacji. Powszechne są postawy sceptycyzmu i krytycyzmu, w ramach których twierdzi się, że żaden z dotychczasowych mechanizmów globalizacji nie ogarnął całego świata i wszystkich żyjących na nim ludzi, że można mówić jedynie o światowej sieci zależności, w której poszczególne społeczeństwa nie tworzą jednej globalnej całości, lecz zachowują się jak część pewnej całości (Golka, 1999, s. 113-115). Przywoływany więc w tekście przykład spędzania świąt Bożego Narodzenia – które w różnych kulturach odbywa się w różny sposób – może być zarówno przykładem globalnych powiązań między kulturami, jak egzemplifikacją pewnego „ograniczenia”, to znaczy, że obchodzenie tych świąt nie ogranicza nikogo w zakresie obchodzenia świąt lokalnych (Lechner, Boli, 2005: 36).

Globalizacja: między kurczeniem a rozszerzaniem świata

Anthony Appiah, definiując globalizację, zauważył, iż kultury i formy życia przenikają się już od pradawnych czasów. W ciągu dziejów ludzie przebywali wielkie odległości, handlowali, rozszerzali wpływy imperiów, nawracali innych na swoją religię, wpływali na politykę obcych narodów i mocarstw. Na czym zatem miałyby polegać nowoczesność globalizacji? Czy wprowadziliśmy dzisiaj jedynie nowe pojęcie na określenie procesu, który rozpoczął się przed kilkoma wiekami? Obecnie, przyznaje Appiah, musimy być zgodni, że zmienił się punkt równowagi i proporcje pomiędzy tym, co osiadłe, a tym, co już podróżowało. Bardziej niż kiedykolwiek przedtem widoczna jest obecność idei, przedmiotów i ludzi „z zewnątrz”. Właściwie dopiero te zjawiska możemy przyporządkować globalizacji. Jej ranga i znaczenie decydują o tym, że stanowi ona novum w dotychczasowych dziejach ludzkości (Appiah, 2007: IX). Dla niezliczonej rzeszy współczesnych nam społeczeństw globalizacja stała się tak samo nieodwracalna, jak i nieuchronna. Brazylijski socjolog Octavio Ianni powiada, że dziś wszyscy jesteśmy obywatelami świata – obywatelami związanymi z Afganistanem, Polską, Paragwajem, Indiami, Stanami Zjednoczonymi. Jesteśmy związani za sprawą ekonomii, symboli, produktów, idei, informacji, które krążą po świecie. (Domosławski, 2002: 112). Kiedy do sądów Appiah’a i Ianni dołożymy refleksję Marca Augé, że dokonuje się na naszych oczach zmiana hierarchii i odniesień oraz, że jesteśmy świadkami przyśpieszenia historii, to wyodrębnimy istotną cechę współczesności. Augé stawia ważne pytania: „Czyż nie można twierdzić, że przekształcenia naukowe i technologiczne z ostatniego półwiecza są bardziej radykalne, niż od czasu pojawienia się ludzkości? Czy na przestrzeni XXI wieku nie będą to przedziały czasu dwudziestoletnie lub dziesięcioletnie, które trzeba będzie studiować, aby zrozumieć wagę zachodzących przekształceń?” (Augé, 2008: 60). Te właśnie pytania korespondują ze stanowiskiem Appiah’a i innych badaczy zajmujących się globalizacją kulturową. Badaczy wymieniających gwałtowny przebieg wielu procesów społecznych i zmiany relacji między nimi jako istotną cechę owego „współczesnego uniwersalizmu”. Czas „przyśpieszył”, można powiedzieć za francuskim etnologiem, a owa akceleracja historii wytworzyła poczucie egzystencji w społeczeństwie ulotności. Z podobną refleksją spotykamy się u Paula Virilio, który napisał, że „pojęcie >tutaj< przestało istnieć i wszystko dzieje się >teraz< . Kontynenty utraciły swoje podstawy geograficzne i zostały zastąpione przez telekontynenty globalnego systemu komunikacyjnego” (Schirato, Webb, 2003: 86). Globalizacja wyraźnie zmienia nie tylko nasze poczucie czasu, ale i przestrzeni. Odległości między państwami i kontynentami „kurczą się”, a dystans przestrzenny odgrywa coraz mniejsze znaczenie. Zygmunt Bauman trafnie zauważa, iż to, co nazywamy odległością, nie jest obiektywną daną natury fizycznej, lecz konstruktem społecznym (Bauman, 2000: 18). Powiązania między granicami państw i narodów oraz między kontynentami spowodowały restrukturyzację przestrzeni. To niejako drugi „parametr” oceny skutków globalizacji. Jej najbardziej znaczącym następstwem jest wzajemna zależność w skali świata powodowana przez transnarodowe procesy, relacje i przepływy. Arjun Appadurai określił to mianem „nowoczesności bez granic” (Appadurai, 2005). W swoich studiach nad globalizacją podkreśla on wyraźnie dynamizm procesu deterytorializacji. Deterytorializacja stanowi przykład „rozchwiania” kategorii przestrzeni, terytorialności i miejsca. Ludzie, pieniądze, obrazy i idee podążają obecnie ścieżkami o coraz mniej izomorficznym charakterze. Tempo, skala i intensywność tych przepływów zdają się narastać. Appadurai napisał: „Japończycy słyną ze swej otwartości na idee i stereotypowo uważani są za skłonnych do eksportu (wszystkich) i importu (niektórych) dóbr, lecz są także notorycznie zamknięci na imigrację, jak Szwajcarzy, Szwedzi i Saudyjczycy. Natomiast Szwajcarzy i Saudyjczycy akceptują populację gasterbeiterów, tworząc tym samym diaspory Turków, Włochów i innych grup z basenu Morza Śródziemnego.” (Ibidem: 58). Opisana sytuacja jest dobrym przykładem tego, co John Tomlinson określił mianem „podróżowania kultury” (Tomlinson, 1999: 29). W podobnym tonie wypowiada się także James Clifford, zauważając, że globalizacja, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, sprzyja fizycznej ruchliwości ludzi. „Egzotyka” – zdaniem Clifforda – jest niesłychanie bliska i wydaje się, iż na

ziemi nie ma już odległych krain, gdzie nie odczuwałoby się obecności „nowoczesnych” produktów, mediów i władzy. Odmienność i różnicę można napotkać w sąsiedniej dzielnicy, zaś to, co znane, odkrywa się na końcu świata (Clifford, 2000: 21). Owa mobilność grup społecznych przekształca i zmienia lokalne kultury, co jest urzeczywistnieniem powszechnie dziś głoszonej idei deterytorializacji. Nastąpił semantyczny przeskok z grupy etnicznej do diaspory. Te ostatnie formy społeczne są konstruktami politycznymi i kulturowymi nastawionymi na realizowanie konkretnych celów, jak chociażby dążenie do uznania ich tożsamości zarówno na arenie międzynarodowej, jak i w miejscu, które zamieszkują. Tworzą one szczególnie rodzaj sfery społecznej, to znaczy znajdują się jednocześnie i wewnątrz danego kraju, i poza nim. Diaspora zatem to rodzaj społeczności, która nie może być definiowana poprzez terytorium, a przynajmniej nie w taki sposób, jak czynimy to w stosunku do grup etnicznych. I tak: emigrujący Kubańczycy reprezentują społeczno-kulturową formację rozciągającą się od Madrytu po Miami. Tworzą oni swoje instytucje polityczne i kulturalne po to, aby wywierać wpływ na rządy w Hawanie. Inny przykład to diaspora indyjska, która rozciąga się od Sydney aż do Doliny Krzemowej. Jest ona w bezpośredni sposób zaangażowana w dysputy polityczno-religijne zarówno w samych Indiach, jak i poza nimi (Berking, 2004: 56-57). Świat jest dzisiaj pełen takich wspólnot. Jeśli od tej strony rozpatrywać proces globalizacji, coraz wyraźniej uwidaczniają się jego lokalne konteksty. Lokalne warunki ulegają zmianie, stają się częścią szerszej globalnej płaszczyzny oraz uczestniczą w przemianach podyktowanych oddziaływaniem globalnych trendów. „Kurczy się” przestrzeń, bądź, jak głoszą inni, następuje „koniec geografii”, wręcz jej „śmierć” (np. Bauman, 2000; O’Brien, 1992, Toffler, 1975). Dokonuje się kompresja czasu. Tym sposobem zaznacza się specyficzna dialektyka, tego, co globalne i tego, co lokalne. Wymiar globalny nabiera znaczenia w relacji do lokalnych warunków. Istnieje tutaj sytuacja ciągłej interakcji pomiędzy lokalnymi elementami kultury i globalnymi wpływami. Równoległe do globalnej interakcji oraz wzrastającej wartości międzynarodowych powiązań odnajdujemy nasilenie się lokalnych tradycji kulturowych oraz intensyfikację lokalnych partykularizmów. Następuje zwrot w kierunku tradycyjnych symboli, wyobrażeń i zachowań, a integracja kultur oznacza również rozprzestrzenianie się różnic (Schuerkens, 2004: 21-22). Globalna różnorodność lub, jak ujmuje to Hannerz, „kulturowa mozaika” (Hannerz, 2006: 140) może być wyrazem umocnienia, odrodzenia lub „wynalezienia na nowo” lokalnych tożsamości i tradycji. Wiele czynników wyjaśnia zresztą pojawienie się tych trendów. Lokalne grupy mogą interpretować globalne zależności i ich wpływ na życie danej grupy jako atak, co prowadzi do obaw o własną kulturę. Prędkość i rozmiar światowych zmian, a także złożoność globalnych systemów może przyczyniać się do umocnienia pragnienia stabilności. Odwoływanie się do wartości lokalnych w poczuciu poszukiwania stabilności jest rodzajem stawiania czoła globalizacji i ujednoliceniu. Jednak zdaniem Schuerkens istnieje również inna tendencja, którą należy rozumieć jako światowy rozwój kulturowej pewności siebie. Ta „kulturowa pewność siebie” wzrasta z powodu globalnego rozprzestrzeniania idei i wartości oraz globalnego uznania kultury i jej elementów jako wartości uniwersalnej. Procesom tym towarzyszy globalne uznanie prawa do własnej kultury i jej kulturowego samostanowienia. Coraz więcej grup uznaje swoją kulturę za polityczne prawo, które należy głosić na zewnątrz, manifestując tym samym własną tożsamość (Schuerkens, 2004: 21-23). Dzięki globalizacji łatwiej dziś usłyszeć o różnicach, powiązaniach międzykulturowych, synkretyzmie i wymieszaniu elementów pochodzących z najodleglejszych zakątków globu. Światowy system, bardziej niż jednorodność kulturową, tworzy dziś – na globalną skalę – nieautonomiczną różnorodność opartą na wzajemnych relacjach i powiązaniach. Doświadczenie różnorodności odbywa się dziś na skalę masową. Sytuacja ta sprzyja efektom nieustannego ścierania się tendencji globalnych z lokalnymi. W tym kontekście istotą globalizacji staje się współlistnienie i splatanie się różnych form życia, co stanowi sine qua non tego procesu. Zdaniem Rolanda Robertsona globalizacja wiąże ze sobą kilka sfer ludzkiej aktywności: indywidualną, lokalną, narodową i światową. Upraszczając jego sąd, można powiedzieć, że globalizacja uzależnia uniwersalizm od partykularyzmu (Robertson, 1992: 100). Na określenie tej

relacji Robertson używa pojęcia „glokalizacja”. Zaproponowany przezeń neologizm jest wynikiem połączenia dwóch słów: „globalizacji” i „lokalizacji” oraz wyraża konkretne przekonanie, że globalizacja realizuje się lokalnie, że wpływa na lokalne kultury, podobnie jak one odciskają swoje piętno na niej. Ma więc rację Yuichi Takeuchi, twierdząc, że globalizacja i lokalizacja nie są procesami unilinearnymi: „Globalizacja napędza lokalizację i lokalizacja napędza globalizację” (Takeuchi, 2005: 208). Glokalizacja jawi się więc nie jako rodzaj napięcia, lecz – coraz częściej – jako symbioza pomiędzy globalnym a lokalnym. Owo „upieranie się” przy odmienności i różnorodności jest wpisane w kontekst globalizacji. Tak samo jak refleksja, że nie jest ona procesem odizolowanym. Można nawet przyjąć, iż cała globalizacja jest w pewnym sensie także procesem glokalizacji, bo siły globalizacji ostatecznie zawsze dopasowują się do określonego miejsca (Bryman, 2004: 160). Tezy głoszone przez Robertsona na temat glokalizacji nie dla wszystkich jednak wydają się oczywiste i jednoznaczne. W krytyczny sposób na jego koncepcję spogląda Edmund Wnuk-Lipiński. Zdaniem tego socjologa nie wszystkie partykularyzmy uniwersalizują się. Jedynie minimalna ich liczba podlega temu procesowi, reszta pozostaje lokalnymi osobliwościami niezależnie od postępów globalizacji. Po drugie, tylko pewna część uniwersalizmów przyjmuje postać lokalnych mutacji i nie jest to z pewnością duża część. Jak pisze Wnuk-Lipiński: większość „globalnych wartości, idei, dóbr czy usług trafia do lokalnych odbiorców w uniwersalnej postaci. Zawartość i opakowanie coca-coli jest identyczne w Chinach, Bułgarii, Izraelu, Południowej Afryce czy Boliwii, podobnie jest z produktami McDonalda, filmami amerykańskimi, produktami muzyki pop czy normami >politycznej poprawności< . Lokalne mutacje ograniczają się najczęściej jedynie do przełożenia globalnych nazw i sloganów reklamowych na miejscowy język, a i to nie zawsze” (Wnuk-Lipiński, 2005: 30). Po trzecie, na mocy definicji poziom globalny jest ekspansywny, a poziom lokalny na ogół pasywny, w pewnych zaś okolicznościach nawet defensywny (Ibidem: 30). Z tak przeprowadzoną krytyką można jednak skutecznie polemizować. Pamiętać bowiem należy, iż „lokalni” odbiorcy kultury globalnej dokonują często jej interpretacji i przypisują globalnym formom odmienne znaczenia, np. ten sam serial emitowany w różnych krajach może budzić wśród jego odbiorców skrajnie odmienne postawy (np. Barker, 2005: 375-380). Kultura w skali całego świata ulega ujednoliceniu jedynie w swych powierzchownych przejawach, zaś w głębszych jej pokładach kwitnie różnorodność. Nawet ci sami bohaterowie kultury popularnej mogą nieść rozmaite symboliczne treści w różnych cywilizacjach (Kozłowski, 2003: 121). Zestawienie tych opinii wskazuje, że termin glokalizacji wymaga wciąż dookreślenia, a relacje między globalizacją a jej implementacją w lokalne kultury mogą być o wiele bardziej złożone.

Glokalizacja: globalne gry, lokalne konteksty

Jak starałem się udowodnić w pierwszej części tego artykułu, globalizacja urzeczywistnia się w lokalnych procesach i uzależniona jest od lokalnych podmiotów. Dzieje się nie tylko „na górze”, ale również „na dole”, przenikając do codziennych praktyk i autochtonicznych strategii. Ten właśnie wymiar globalizacji chciałbym bliżej przedstawić, odwołując się do tak zwanej kaszubskiej twórczości ludowej Józefa Chełmowskiego, z którym kilkakrotnie miałem okazję spotykać się od 2006 roku, prowadząc własne badania terenowe nad globalizacją i sztuką nieprofesjonalną².

Józef Chełmowski urodził się 26 lutego 1934 roku w Brusach Jaglie. Jego życie zawsze było związane z rodzinną miejscowością i Kaszubami. On sam mówi o sobie, że jest „Kaszubem

2 Badania terenowe były prowadzone w dwóch etapach: kwiecień – maj 2006 oraz maj – czerwiec 2007 na obszarze Kaszub. Rozmowy z Józefem Chełmowskim oparte były o skonstruowany kwestionariusz wywiadu dotyczący jego twórczości w ramach ogólnego problemu „glokalizacji kulturowej”. Wszystkie cytaty w tekście – jeśli nie podano inaczej – pochodzą z moich rozmów z artystą. Fenomen twórczości Józefa Chełmowskiego częściowo opisałem już w artykule zatytułowanym *Pomiędzy glokalizacją a świadomością globalną. Kilka uwag na kanwie twórczości Józefa Chełmowskiego* (Pomiciński, 2007: 95-110).

z dziada pradziada”. Twórczością artystyczną zajął się stosunkowo późno, bo tak naprawdę dopiero w latach 70. Choć utarło się mówienie o nim jako o twórcy ludowym, to określenie to nie oddaje w pełni charakteru jego działań. Prace Chełmowskiego sytuują się w wielu obszarach sztuki nieprofesjonalnej jednocześnie. Można wykazać liczne podobieństwa jego obrazów czy rzeźb do wytworów tradycyjnej sztuki ludowej (np. tematyka sakralna dzieł, nawiązania do tradycyjnego wzornictwa kaszubskiego), jak i do sztuki samorodnej i naiwnej (np. własne sposoby konceptualizowania świata czy wreszcie współczesna tematyka). Mimo że Chełmowski traktuje swoją twórczość jako manifestację kultury Kaszub, to jest ona na wskroś przepojona zewnętrznymi wpływami kulturowymi. Można zaryzykować twierdzenie, iż – za sprawą globalnych „wtrętów” – ma ona charakter hybrydyczny. Hybrydyzacja oznacza w tym wypadku zjawisko wszczepiania w tkankę kultur lokalnych pewnych elementów globalnego obiegu dóbr, usług oraz idei. Elementy te są przetwarzane przez lokalne kultury, a następnie przez nie przyswajane. W takim ujęciu proces globalizacji nie niesie za sobą uniformizującego wzorca, lecz – poprzez wzajemne przenikanie kultur i ich wytworów – powoduje narastanie synkretyzmu kultur lokalnych oraz ich łączenie z kulturami krajów tak zwanego rdzenia globalizacji. Proces ten zachodzi zarówno w „centrum”, jak i na „peryferiach” świata, gdzie przejawów synkretyzmu jest na ogół znacznie więcej (Wnuk-Lipiński, 2005: 41).

W domu Józefa Chełmowskiego, która to siedziba jest swoistą otwartą galerią, znajduje się pamiątkowa księga z wpisami w kilku językach świata: polskim, niemieckim, angielskim, japońskim i greckim. Szczególnie w okresie letnich wakacji intensywnie odwiedzają go turyści odpoczywający na Kaszubach. W tym właśnie czasie liczba wpisów w księdze pamiątkowej gwałtownie rośnie. Turyści, dość chętnie przybywający do domu Chełmowskiego, traktują jego posiadłość jako swoiste „muzeum” rodzimej sztuki ludowej. Pobyt w opisanym miejscu sprawia na nich nieodparte wrażenie, że sztuka tego regionu etnograficznego jest wciąż żywa. Twórczość Józefa Chełmowskiego w relacji do masowego turystyki można by nazwać, za Georgem Ritzerem, „glocalizacją czegoś” (Ritzer, 2003). Według mnie przytoczone sformułowanie bardzo dobrze pasuje do analizowanego w tym miejscu przypadku. Zdaniem amerykańskiego socjologa „glocalizację czegoś” sprowadzić można do trzech aspektów. Po pierwsze, produkty „glocal czegoś” sprawiają wrażenie wyjątkowych. Po wtóre, mają charakter dystynktywny i ideosynkretyczny, to znaczy są wyznacznikami określonych kultur, co czyni je niepowtarzalnymi. Po trzecie wreszcie, lokalni rzemieślnicy nie są zmuszeni do troski o zdobywanie większych profitów, ponieważ presja środowiska społecznego jest raczej wewnętrzna niż zewnętrzna. Skupiają się na tym, aby podwyższyć wartość swoich produktów poprzez eksponowanie faktu, iż ich wyrobienie jest czasochłonne i szczególne. Przeciwnością opisanego zjawiska może być „glocalizacja niczego”. Jednym z przykładów „glocal niczego” byłoby znalezienie w dziedzinie turystyki (szczególnie tam, gdzie globalna turystyka miesza się z lokalnym wytwórcą) obszarów produkcji i sprzedaży dóbr bądź usług globalnych. Przejaw rzeczony tendencji stanowią sklepy z pamiątkami, które jedynie w znikomej części odbijają lokalną kulturę. Pamiątki tam oferowane produkowane są najczęściej masowo, w tysiącach lub milionach egzemplarzy. Co więcej, produkcja ta nierzadko odbywa się w innych częściach świata. Dopiero stamtąd wytworzone przedmioty przewożone są, np. statkiem, do lokalnego regionu i tam sprzedawane turystom. Ci mogą nie zauważyć, albo po prostu nie dbać o to, że np. replika Wieży Eiffla nosi etykietę „Made in China” (Ibidem: 201-202). Na tym tle prace Józefa Chełmowskiego stanowią właśnie „glocalizację czegoś”. Można je uznać za specyficzny rodzaj przekładu i translacji kultury globalnej rozumianej w kategoriach kultury lokalnej.

Zasadniczą częścią globalnej ekumeny stał się dziś Internet. – medium, dzięki któremu nie sposób ukryć się przed światem. Również Chełmowski nie plasuje się „poza światem”. Po wpisaniu nazwiska „Józef Chełmowski” w dowolną wyszukiwarkę internetową, pojawia się duża liczba informacji na temat artysty. Większość z nich znajduje się w regionalnych portalach poświęconych

Kaszubom. Na jednym z owych portali można przeczytać następujące zdanie: „Chełmowskiego odwiedza cały świat, bo on sam jest obywatelem świata, a nawet wszechświata”³. Kiedy w kwietniu 2007 roku byłem u Chełmowskiego, w pracowni leżały komputerowe wydruki z Internetu, przedstawiające jego artystyczną sylwetkę. On sam podkreślał, że znają go dziennikarze z Czech, Niemiec i Szwajcarii. Co jakiś czas, nie tylko w prasie regionalnej, ale i w popularnych czasopiśmie, zamieszczane są artykuły o nim samym i jego twórczości. W nocy biograficznej dotyczącej Chełmowskiego odnajdujemy informację, że „dochował się dwóch córek. Jedna z nich – Ewa, wraz z rodziną mieszka w Brusach, druga – Jolanta, z mężem pochodzenia kurdyjskiego, w Szwecji” (Siemiński, bdw.: 6). Zatem nawet biografia artysty i jego życie rodzinne w jakiejś mierze zostały ukształtowane przez globalne procesy. Dobrze pasuje do tej sytuacji myśl Zygmunta Baumana, który napisał, że: „Chcąc nie chcąc, wszyscy jesteśmy w ruchu, z inicjatywy własnej lub cudzej” (Bauman, 2000: 6).

Wśród wielu prac omawianego artysty na szczególną uwagę zasługują te, które obrazują bądź interpretują rozmaite wydarzenia mające miejsce w różnych zakątkach naszego globu. Jest to oczywiście jedynie pewien wycinek artystycznej aktywności Chełmowskiego, niemniej bardzo istotny z punktu widzenia jego światopoglądu. Znaczna część stworzonych przez niego rzeźb, rycin i obrazów o tematyce współczesnej dotyczy tej właśnie problematyki. Zasadniczo w pracach Chełmowskiego przeważa tematyka sakralna i religijna. Motywy religijne są obecne nawet w dziełach, w których artysta stara się – na swój sposób – przedstawić najbardziej charakterystyczne dla obecnych czasów wynalazki – komputer i Internet. Jedna z polichromowanych rzeźb, zatytułowana „Boży komputer”, przedstawia ekran monitora, na którym zlicza się czyny godne i niegodne człowieka. Nad ekranem oraz po jego bokach rozpościera się wizerunek anioła. U dołu całej konstrukcji wyrzeźbionej w lipowym drewnie, na „klawiaturze”, znajdują się hieroglify, które – według autora – „odczytać może tylko Bóg”. Druga z rzeźb przedstawia „Boży Internet”. Widzimy na niej „oko opatrności Bożej”, nad nim firmament, pod nim zaś umieszczony podpis: „Jest stały i niezmienny tam szukaj prawdy swego przykładu życia”. Jak dodaje w rozmowie artysta, „komputer i Internet to wynalazki Boga. Oto siła, jak to się mówi. Człowiek się szczyci wynalazkami, ale przykład pierwszych wynalazków dał Bóg”. U kaszubskiego twórcy współczesność staje się obiektem do przemyśleń i źródłem artystycznych inspiracji. W „ludowo-naiwnej” twórczości Józefa Chełmowskiego załamują się echa globalnych wydarzeń. Artysta stworzył swoisty cykl (przede wszystkim rzeźb, ale także obrazów), które są ich wyraźną artystyczną iluminacją. Wymienić tu można rzeźby takie, jak: „Czarnobyl” – przedstawiająca katastrofę elektrowni atomowej w Czarnobylu, „Wojna w Zatoce Perskiej 1991” i „Irak Wor 20. 03. 2003” – odnoszące się do wojen w Iraku, „World Trade Center Wieża Babel milenium” – obrazująca ataki terrorystyczne w Stanach Zjednoczonych z 11 września 2001 roku, „Hiszpania/Madryt” – dokumentująca podłożenie ładunków wybuchowych w hiszpańskich pociągach 11 marca 2003 roku, czy obraz na płótnie zatytułowany „Azjatycka Apokalipsa” – ilustrujący tsunami, które przeszło pod koniec grudnia 2004 roku na obszarach Tajlandii, Malezji, Sri Lanki, Sumatry i Indii. Nie są to wszystkie prace omawianego autora, które łączą w sobie perspektywy lokalną i globalną.

Sztuka Józefa Chełmowskiego to sztuka należąca zarówno do kultury regionu etnograficznego, z którego autor się wywodzi, jak i otwarta na zewnętrzne impulsy pochodzące z całego świata. Można zgodzić się w tym miejscu z sądem Alana Brymana, iż globalizacja napotyka lokalne procesy w różnych okolicznościach (Bryman, 2004, s. 162), ingerując chociażby w sztukę i kulturę ludową (jeśli oczywiście pozostaniemy zgodni co do współczesnej zasadności tych pojęć), które niejako „na nowo” muszą się odnaleźć w świecie zglobalizowanym. Można tym samym zaobserwować, że postępująca globalizacja stymuluje lokalne procesy na wiele sposobów i, co za tym idzie, staje się ich integralnym ogniwem. W obrazach czy rzeźbach Chełmowskiego

3 http://www.chojnice.pl/news/1032_WARTO_BYc_u_Jozefa_Chelmowskiego.

ścierają się lokalne oraz globalne wyobrażenia o świecie, a świat peryferyjny pozostaje w permanentnej relacji z tym, co niesie ze sobą globalna kultura. Symbioza tego, co lokalne i tego, co globalne może zatem przyjmować rozmaite cechy w zależności od kulturowego kontekstu, w którym zachodzi. Jak wskazuje przykład sztuki Chełmowskiego, lokalne procesy społeczne muszą być rozumiane poprzez związki ze zjawiskami „uniwersalnymi”, „powszechnymi” i dziejącymi się na bardziej ogólnej płaszczyźnie. Współczesne wydarzenia ze świata przekazywane w mediach, czy też heterogeniczne elementy wywodzące się z kultury popularnej i docierające do lokalnych środowisk, ulegają specyficznym interpretacjom, które wynikają z lokalnych światopoglądów. W rzeźbach i obrazach Chełmowskiego zawarte zostało swoiste wyjaśnienie globalnego terroryzmu czy światowych zmian ekologicznych. Owo „wyjaśnienie” czy „interpretacja” wyrastają w dużej mierze z autochtonicznych wierzeń zakorzenionych w ludowej religijności kaszubskiej.

Wydaje się, że dotykamy tutaj pewnego „stałego” mechanizmu charakterystycznego dla społeczności wiejskich, a mianowicie recepcji zewnętrznych treści kulturowych dokonywanej przez owe społeczności. Tendencja ta dotyczy „zeswojszczenia” tych elementów, które trafiły na wieś z zewnątrz, czyli elementów obcych kulturze ludowej. Wyobrażenia kaszubskiego artysty, mimo że dotyczy recepcji „odległych światów”, nie wybiega poza lokalną tradycję, poza własny orbis interior, poza wizję świata „w granicy”. Niegdyś Ludwik Stomma napisał: „Broniąc się przed [*orbis exterior* – A. P.], czyli innymi słowy – chcąc udostępnić chłopom nowe treści bez naruszenia binarnych struktur z >Tablic Mendelejewa< , podjęła kultura ludowa uwieńczony pełnym powodzeniem wysiłek zmiany kontekstu >tamtych< zdarzeń, przeniesienia ich bohaterów w tutejsze, swojskie, zrozumiałe realia” (Stomma, 1986: 216). Globalne wątki obecne w rzeźbach i obrazach Chełmowskiego przeniesiono w kontekst „zrozumiałych realiów”, w obszar „swojskiej ekumeny” i ludowej religijności. Tutaj globalizacja sprowadzona zostaje do poziomu chłopskiej wrażliwości religijnej, która staje się sposobem jej „rozpoznania”. Ludowa religijność jest w tym wypadku sposobem oswojania globalnej rzeczywistości. W zetknięciu tego, co obce, z tym, co znane w końcu wygrywa to, co znajome (Hannerz, 2005: 42). „Cyfry w komputerze – powiada Chełmowski – oznaczają rodzaj grzechu, bo Aniołowie wiedzą wszystko i grzechy ludzkie w komputerze liczą”. Ta wypowiedź zdaje się być tego potwierdzeniem. Jest ona także uzasadnieniem tego, co napisali wcześniej Roland Robertson i Richard Giulianotti: że globalizacja relatywizuje cały partykularyzm, wymusza interpretacje pewnych wierzeń lub tożsamości w celu konfrontacji oraz odpowiedzi na inne partykularne idee (Giulianotti, Robertson, 2004: 547). W tym rozumieniu twórczość Chełmowskiego relatywizuje właśnie kaszubski partykularyzm, odnosi miejscową „ludowość” do odległych kontekstów i wydarzeń dziejących się setki i tysiące kilometrów od niej.

Uwagi końcowe

Globalizacja wyzwala współzależność między różnymi kulturami, tworząc tym samym przestrzeń, w której doświadczenie różnorodności i inności świata stało się bardziej powszechne i transparentne. Dzisiaj lokalność nie musi być wcale lokalna (np. lokalne wydarzenia mogą być rezultatem prowadzonej polityki globalnej), tak samo zresztą jak globalizacja nie musi być też uniwersalna, gdyż lokalne grupy z jednej strony odgrywają aktywną rolę w jej transformacji, z drugiej zaś dokonują przekształceń wzorów własnej kultury. Często członkowie lokalnych kultur manipulują elementami, które napływają do nich „z zewnątrz”, czego przykładem jest twórczość Józefa Chełmowskiego, regionalnego artysty z Kaszub. Zarysowany przykład nie jest przy tym – co należy wyraźnie zaznaczyć – w żadnej mierze jednostkowy czy odosobniony⁴. Podążając dalej za

4 Potwierdzeniem tego sądu może być muzealna wystawa etnograficzna zatytułowana *Popkultura w sztuce nieprofesjonalnej*, która odbyła się w Muzeum Wsi Radomskiej w Radomiu (kwiecień – październik 2007).

obserwacją innych badaczy, takich chociażby jak John Tomlinson czy Frank Lechner i John Boli, nie można zaprzeczyć istnieniu globalnej monokultury. Jest ona widoczna we wzorach konsumpcji, mediach czy sposobach postrzegania rzeczywistości w kategoriach planetarnych. Ale obok globalnych form kultury występuje jednocześnie globalne zróżnicowanie znaczeń i treści. Dokonuje się niezliczonych kombinacji globalnych poglądów, tak samo jak rozwija się światową heterogeniczność. Lokalna recepcja globalnej rzeczywistości w obrazach i rzeźbach Chełmowskiego wpisuje się w takową tendencję. Przypadek kaszubskiego twórcy dowodzi też, że modele globalne nie są akceptowane bezkrytycznie i uniwersalnie, a różnorodność może manifestować się nawet w „wieku” globalizacji. Jak sądzę, twórczość artysty z niewielkiej polskiej wsi na Kaszubach jest tylko jednym z wielu przykładów tego, jak lokalne kultury wyobrażają sobie „kurczący się” obecnie świat.

Bibliografia

Appadurai Arjun

2005 *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków, Universitas (oryginał: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota, 1996).

Augé Marc

2008 *Przyszłość kultury*, przeł. A. Pomieciński, w: *Francuska antropologia kulturowa wobec współczesnego świata*, (red.) A. Chwieduk, A. Pomieciński, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, (w druku).

Barker Chris

2005 *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (oryginał: *Cultural Studiem. Theory and Practice*, London, Sage Publications).

Bauman Zygmunt

2000 *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa, PIW (oryginał: *Globalization. The human consequences*, New York, Blackwell Publisher, 1999).

Berking Helmut

2004 „*Ethnicity is Everywhere*”: *On Globalization and the Transformation of Cultural Identity*, w: *Global Forces and Local Life-Worlds*, (red.) U. Schuerkens, London, Sage, s. 51-66.

Breidenbach Joana, Zukrigl Ina

2000 *Tanz der Kulturen Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, Reinbek, Rowohlt-Taschenbuch-Verl.

Bryman Alan

2004 *The Disneyization of Society*, London, Sage.

Burszta Wojciech, Józef

2004 *Różnorodność i tożsamość: antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.

Clifford James

2000 *Kłopoty z kulturą*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Pokazywała ona wpływ kultury popularnej i globalnej na sztukę nieprofesjonalną w Polsce. Zaprezentowane zostały prace kilkunastu rzeźbiarzy i malarzy nieprofesjonalnych, mieszkających w różnych regionach Polski.

- Domosławski Artur
2002 *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa, Sic.
- Edensor Tim
2004 *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (oryginał: *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Oxford, Berg).
- Fabian Johannes
1998 *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- Fukuyama Francis
1996 *Koniec historii*, przeł. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań, Zysk i S-ka (oryginał: *The End of History and the Last Man*, New York, Avon Books, 1992).
- Giddens Anthony
1990 *Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Giulianotti Richard, Robertson Roland
2003 *The Globalization of Football: A Study in the Glocalization of the "Serious Life"*, „The British Journal of Sociology” vol. 55, s. 545-568.
- Golka Marian
1999 *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Hannerz Ulf
2006 *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (oryginał: *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London, Routledge 1996).
- Jasiewicz Zbigniew
2007 *Antropologia/ etnologia wobec dwoistości globalizacji. Globalizacja jako element świata zobiektywizowanego i jako ideologia (wystąpienie konferencyjne: Antropologiczne spojrzenie na globalizację, 23-24 październik, Poznań)*.
- Kozłowski Paweł
2003 *Oblicza globalizacji (aneks)*, w: Bernard Guillochon, *Globalizacja. Jeden świat różne drogi rozwoju*, Wrocław, Larousse Polska, s. 120-125.
- Lechner Frank, Boli John
2005 *World Culture. Origins and Consequences*, Oxford, Blackwell Publishing.
- O'Brien Richard
1992 *Financial Integration: The/ End of Geography*, London, Chatham House/ Pinter.
- Pomieciński Adam
2007 *Pomiędzy glocalizacją a świadomością globalną. Kilka uwag na kanwie twórczości Józefa Chelmowskiego*, „Lud” t. 91, s. 95-110.
- Ritzer George
2003 *Rethinking Globalization: Glocalization/Globalization and Something/Nothing*, „Sociological Theory” vol. 21, s. 193-209.
- Robertson Roland
1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage.

Sassen Saskia

2007 *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (oryginał: *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, New York, The New Press, 1998).

Schirato Tony, Webb Jean

2003 *Understanding Globalization*, London, Sage.

Schuerkens Ulrike (red.)

2004 *Global Forces and Local Life-Worlds*, London, Sage.

Siemiński Tomasz

bdw *Józef Chełmowski. Człowiek renesansu*, Urząd Miejski Brusy i Muzeum Zachodnio-Kaszubskie w Bytowie.

Stomma Ludwik

1986 *Antropologia wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.

Takeuchi Yuichi

2005 *Glocalization*, w: *Encyclopedia of The City*, (red.) R. W. Caves, London-New York, Routledge, s. 208.

Tomlinson John

1999 *Globalization and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.

Wnuk-Lipiński Edmund

2005 *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków, Wydawnictwo Znak.

Dr Adam Pomieciński
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM Poznań
e-mail: adpom@amu.edu.pl

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Marcin Radwan

Przyszłość przeszłości obrazowej. Wokół teorii visual history Roberta A. Rosenstone’a.

Abstrakt

Niniejszy artykuł dotyczy wizualizacji przeszłości, a także zawiera próbę ich zdefiniowania w oparciu o teorie historiograficzne i filmoznawcze. Koncepcje te rozwinięto na gruncie anglosaskim, dokonał tego m. in. Robert A. Rosenstone. Ukazano relacje pomiędzy historią pisaną a obrazową, zdefiniowaną jako gra kulturowa. Przedstawiono również dyskusje wokół metafory audiowizualnej, a także koncepcji historyka na tropie prawdy zapośredniczonej przez film. Ujęto teorię filmowego źródła historycznego jako nośnika informacji o przeszłości. Zaprezentowano zagadnienie filmu eksperymentalnego ewokującego nowy rodzaj historii poprzez rewidowanie skonwencjonalizowanej przeszłości. Film ponowoczesny, pobudzając pamięć kulturową, kształtuje emocje odbiorców wobec przeszłości. Przedstawiono tym samym techniczny glosariusz służący filmowej analizie historycznej. Punkt ciężkości przeniesiono zatem na grunt konstruktywizmu, gdzie film symuluje przeszłość, nigdy nie stanowiąc jej *mimesis*. Dlatego też historia obrazowa w rzeczywistości postliterackiej może stanowić ekwiwalent słowa pisanego. Film uwrażliwia bowiem na przeszłość.

Abstract

The aim of the thesis is devoted to visualisations of the past and attempts to define them with regard to theories derived from historiography and film studies. These ideas have been developed in Anglo-Saxon circles Robert A. Rosenstone’s. The thesis shows the relationships between historical films and history recorded in the written form. Image history has been recognized as a cultural game. Therefore the historical film affects historical thinking and shapes social consciousness. Film creators face a huge responsibility for calling up the past This thesis opens a discussion on the metaphor of audiovisual history and also the idea of a historian in his search for the truth, borrowed by film. This chapter also deals with theories of historical evidence and attempts to consider film as a new medium carrying information about the past. Chapters presents ideas of experimental film which calls up a new kind of history, i.e. the post-modernist film. Much attention has been paid to revisioning of conventionalised past through mental experiments. Chapter three is devoted to the most prominent practitioner of visual history Robert A. Rosenstone, who created a technical glossary which serves historical analysis of films.

Wstęp

„Kino nie zmieniło świata, ale drogę do jego zrozumienia w XX wieku”

- Carlos Diegus.

Przewartościowanie kultury w XX wieku pozwoliło na szybkie ugruntowanie pozycji nowego nośnika wiedzy oswajającej społeczno – kulturową rzeczywistość. Film jako wytwór kultury odpowiada zatem na zapotrzebowanie zbiorowości ludzkiej. Traktowany jest jednak

w kategoriach kultury popularnej, masowej. Tym samym jego wartość jest ciągle umniejszana. Prawdopodobnie brak większego zaufania dla filmu wynika z faktu, iż ruchomy obraz bardzo długo nie był uznawany za sztukę, a co za tym idzie: także awans pozycji widza filmowego był powstrzymywany – na rzecz chociażby odbiorcy dzieła literackiego. Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego stulecia przyczyniły się jednak do inwazji technik elektronicznych. Percepcja współczesnego świata obiektywnego, ze względu na ogrom informacji jakie niesie, byłaby niemożliwa bez audiowizualnego medium.

Dokąd będzie zmierzać historia w nowym kontekście, jeśli nie chce powtarzać schematów rozwiniętych już na gruncie paradygmatu słowa pisanego? Film jako symulacja rzeczywistości może pozwolić na pokazywanie historii czy też jej przedstawianie. Obecnie jednak dzieło filmowe – jako forma wizualizacji przeszłości – nie może tworzyć historii, a jedynie ją wyobrażać. Film może już teraz ukazywać rzeczywistość pozafilmową, czyli imitację tudzież symbolizację realności. Dzieło filmowe na polskim gruncie nie uzyskało jeszcze statusu źródła historycznego, ponieważ odtwarza historię poprzez rekonstrukcję i kreację wydarzeń. Ta zasada dotyczy się jednak tylko filmów fikcyjnych. Dokumenty bowiem przez swoją specyfikę – współuczestnictwo w wydarzeniu, mogą aspirować do rangi nośnika informacji. Bezspornie film kształtuje świadomość społeczno – historyczną odbiorców. Wpływa zatem na ich postrzeganie współczesnego świata, projektując także na przyszłość odbiór obrazowego komunikatu.

Film przywołujący nieobecną przeszłość staje się grą kulturową, której tekst zależy od stopnia i pola interpretacji. Metafora audiowizualna narusza jednak wszelkie struktury wypracowane w ramach historii pisanej i dyskursu naukowego, wzbudzając strach konserwatywnie zorientowanych historyków. Film będzie przenikał do historii, tak jak historia przenika do filmu. Warto zadać pytanie: czy możliwe jest w ogóle wizualizowanie przeszłości poza tradycyjnym czy też nowym filmem historycznym? Jakie kryteria są przydatne w osądzaniu historii wizualnej? Zapewne w przyszłości dzieła filmowe, nie tylko te rewidujące minioną rzeczywistość, będą mogły zrewolucjonizować podejście do przeszłości. Postmodernistyczny film historyczny zaczyna już tworzyć swoisty dyskurs wizualizacyjny. Dlatego też niniejsza praca mogłaby zawierać *praxis* tylko na gruncie ponowoczesnej historii. Problematyka wykracza jednak poza postmodernizm, choć skupia się na współczesnym dyskursie literackim.

Dlaczego zatem historycy nie ufają dziełu filmowemu? Odpowiedź nie jest trudna. Film zakłóca bardzo często topiczną wiedzę o przeszłości – robi to poprzez trywializowanie tudzież przekształcanie historii. Pytania jakie stawia niniejszy wywód, prowadzą także do rozgraniczenia: co może ukazywać film, a czego nie potrafi konceptualizować słowo pisane?

Tylko historycy są zatem w stanie stworzyć warsztat oceniający dzieło filmowe pod względem jego przydatności dla historii. Za Robertem A. Rosenstonem można stwierdzić, iż filmoznawcy i twórcy filmowi nie zdołają wypracować metod badawczych na gruncie krytycznym

działa filmowego. Stąd też tak istotnym pozostaje pytanie o rolę historyka w kształtowaniu interpretacji wizualizacji przeszłości. Praca próbuje także wskazać tropy współczesnej nauki (sztuki) historycznej oraz sformułować pytanie o możliwości historii obrazowej, tak istotnej w kształtowaniu świadomości społecznej.

Poniższe rozważania ewokują także zagadnienie historii poszukiwanej, którą przynoszą wizualizacje. Poglębienie wiedzy o przeszłości winno odbywać się w oparciu o język filmowy, słowa analizujące ruchomy obraz stają się bowiem swoistym systemem znakowym. W postliterackim świecie historia nie istnieje bowiem, dopóki nie zostanie opisana tudzież zobrazowana. Wizualizacje z kolei pociągają za sobą szereg pytań: kto wypowiada się w imieniu przeszłości, jakimi środkami i podług jakich reguł winien to robić? W końcu też: jak daleko sięgnie zaufanie, którym historycy akademicy będą w przyszłości obdarzali dzieło filmowe? Niniejszy artykuł próbuje także odpowiedzieć na pytanie o to, czy film już obecnie nie konwencjonalizuje myślenia historycznego. Zagadnienia ogniskują się również wokół kwestii możliwego współistnienia filmu i historii pisanej.

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie nurtów współczesnej historiografii, filmoznawstwa a także dyskursu intelektualnego wokół filmu historycznego, zwłaszcza zaś jego pochodnej, jaką jest wizualizacja przeszłości. Artykuł prezentuje koncepcje *visual history*, jakie zostały podjęte przez Roberta A. Rosenstone'a. Amerykański historyk przenosi punkt ciężkości z tradycyjnej historii na jej nowy rodzaj konstruowany poprzez obraz. Praktyka filmowa zostaje jednak przesunięta do dominacji kina ponowoczesnego, zarzucającego sztafaż romantyczności na rzecz spójnego wyobrażenia przeszłości. Historia obrazowa stanowi wypadkową konwencjonalnych strategii, które przywołują emblematy artefaktów konkretnej przeszłości. Celem filmu historycznego nie jest pozyskiwanie masowej widowni, ale pobudzanie myślenia historycznego poprzez stawianie pytań przeszłości. Ponowoczesny film historyczny będzie się zatem zasadzał na kulturotwórczych konstruktach przynoszących prawdy ogólne.

Wyzwania historii obrazowej. Koncepcja wizualizacji przeszłości według Roberta A. Rosenstone'a.

Najwybitniejszym teoretykiem *visual history* w kręgu anglosaskich badaczy jest Robert A. Rosenstone będący profesorem historii w California Institute of Technology w Pasadenie. Wybitny historyk prowadzi badania na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych. W kręgu jego zainteresowań znajdują się: koncepcja historii w filmie, kultura nowoczesna, biografistyka, a także dzieje nowożytne. Praca badawcza Rosenstone'a przebiega w dwóch kierunkach. Rozwija on ponowoczesny dyskurs metodologiczny historii kulturowej, którą wizualizacje i elektroniczne media uzupełniają, w znacznej mierze zastępując paradygmat słowa pisanego i stając się głównym sposobem komunikacji. Z drugiej strony amerykański badacz obserwuje alternatywne sposoby przedstawiania historii zapośredniczonej filmowym obrazem tudzież wirtualnym przekazem. Pociąga to za sobą przywoływanie kwestii wzajemnej relacji pomiędzy faktem a fikcją.

Do najwybitniejszych prac Rosenstone'a należą: *Crusade of the Left: The Lincoln Battalion in the Spanish Civil War* z 1969 r., *Romantic Revolutionary: A Biography of John Reed* z 1975 r., *Mirror in the Shrine: American Encounters with Meiji Japan* z 1988 r., *Vision of the Past. The Challenge of Film to Our Idea of History* z 1995 r. Najnowsza publikacja *History on Film / Film on History. History: Concepts, Theories and Practice* z 2006 r. wywołała ogromną dyskusję w kręgach historycznych, ale także i filmoznawczych. Warto podkreślić również dokonania redaktorskie Rosenstone'a, który kieruje pracami *American Historical Review*. Przewodniczył także wydaniu *Revisioning History. Film and the Construction of a New Past* z 1995 r. oraz *Experiments in Rethinking History* z 2004 r.

Film w chwili powstania pragnie reprezentować rzeczywistość. Amerykański historyk wychodzi z założenia, iż każdy ruchomy obraz ewokuje beczasową przeszłość zderzając tradycyjną świadomość historyczną z wizualnością wiodącą prym w ponowoczesnej zbiorowości ludzkiej. Historycy, a zwłaszcza historycy filmu, najczęściej podchodzą do kinematografii na trzech płaszczyznach. Po pierwsze badają film jako wytwór sztuki, analizując jego poetykę. Po drugie, mogą rozpatrywać ruchomy obraz jako semantyczny zapis gotowy do odczytania wraz z symptomami zapotrzebowania kulturowego i społecznego konkretnej epoki. Trzecią drogę stanowi najbardziej radykalne podejście, gdzie film może zostać uznany za „(...) wizualny środek, zależny od konwencji dramatu i fikcji (...)”¹ przynoszący dominantę relacji do przeszłości.

Człowiek poszukuje widzialności rzeczywistości przeszłej, a zwłaszcza możliwości jej doświadczenia. Jeżeli zatem film zostanie użyty do analizowania zagadnień historycznych, musi pociągać to za sobą krytykę błędów ekranowych przeprowadzaną w oparciu o dokonania historii pisanej. Rosenstone zakłada eksterioryzację paradygmatu słowa przetłumaczalnego na obraz filmowy. Dlatego też dla amerykańskiego badacza tradycyjne formy narracji historycznej ograniczają możliwości wyjaśniania niewytłumaczalnych aspektów przeszłości. Tym samym wszelkie zagadnienia, które wychodzą poza fakt historyczny, stwarzają aporię dla słowa pisanego. Dyskurs teoretyków ponowoczesnych potwierdził przypuszczenia Rosenstone’a, iż tradycyjna historiografia winna pozostawić także dziełu filmowemu pole do interpretacji przeszłości.

Film może zatem stanowić dogodną drogę służącą reprezentacji przeszłości. Rosenstone powiada, iż nie należy pozostawać li tylko na gruncie narracji historycznej, ale warto także zwrócić się w stronę pokazywania, jak twórca filmowy mógłby oddawać przeszłość za pomocą obrazu. Amerykański uczone nie chce tym samym jednoznacznie określać możliwości filmu historycznego. W okresie, kiedy upadła perseweracja twórcza hollywoodzkiego filmu historycznego, reżyserzy zaczęli przeszłości zadawać pytania, które sięgały znacznie dalej niż koncepcje wypracowywane przez historię pisaną. Twórcy filmowi ukazywali bowiem, jak współcześni widzą przeszłość kształtującą świadomość społeczną. Wskrzeszanie minionej rzeczywistości ograniczało się jednak często tylko do kreacji i manipulacji przeszłymi praktykami dyskursywnymi.

Historia obrazowa może stać się konwencją dla myślenia o przeszłości, posiada bowiem własny język, którego nie należy umniejszać, przyznając przywileje jedynie słowu pisanemu. Wiele filmów historycznych, jak powiada Rosenstone, pozostaje jednak nadal na gruncie metod wypracowanych przez „(...) wartości estetyczne powieści dziewiętnastowiecznej”². Dlatego dopiero nowy film historyczny może aspirować do miana wizualizacji przeszłości. Dramat czy też dokument historyczny stają się bowiem bardzo często jedynie artefaktami idolatrii formy właściwej dla danej rzeczywistości przeszłej. Tym samym dzieło filmowe może być zaledwie emblematem ilustrującym bieg historii. Standaryzacja filmu historycznego, jeśli nie zadaje niekonwencjonalnych pytań, może pełnić rolę emocjonalizacji przeszłości dla odbiorcy ruchomego obrazu.

Amerykański historyk wskazuje tym samym domyślnie, iż najistotniejszym zadaniem filmu historycznego nie jest pozyskiwanie szerokiej widowni, ale stwarzanie nowej relacji względem przeszłości. Poprzez zadawanie pytań oraz konstruktywistyczną orientację mogą zostać ukazane genetyczne związki pomiędzy współczesnością a minioną rzeczywistością.

Transparentnymi obrazami pozostają dla Rosenstone’a rewizje historyczne, a zatem filmy, które dopuszczają się nawet przekształcania przeszłości. Odbiorca poprzez aktualizację minionej rzeczywistości (ale nie jej manipulację) zostaje pobudzony do rewindykacji swojej dotychczasowej wiedzy historycznej. Kontrowersyjny historyk nie dokonuje antycypacji, gdy mówi, iż prym we współczesnym społeczeństwie audiowizualnym wieść mogą postmodernistyczne filmy historyczne.

1 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge of Film to Our Idea of History*, Cambridge, Massachusetts, London, 1995, s. 3

2 *Ibidem*, s. 11

Dzieło filmowe nie będzie wówczas aspirować do miana zwierciadła rzeczywistości, ale kulturotwórczego konstruktów ewokującego nową rzeczywistość.

Nierozłączną cechą dzieła filmowego jest tworzenie wielorakich znaczeń wokół jednego faktu. Ruchomy obraz zadaje szereg pytań źródłom wypracowanym na gruncie historii pisanej. Twórcy filmowi bardzo często jednak podchodzą do semiosfery przeszłej w sposób fragmentaryczny, wybierając zaledwie elementy istotne dla poetyki dzieła. Należy podkreślić, iż film może się wyzwolić z linearnego wzorca słowa pisanego, tworząc własne strategie prawd ogólnych. Rosenstone uważa tym samym, że nowa historyczna przeszłość zapośredniczona na ekranie może ujmować w sposób bardziej kompleksowy zagadnienia historyczne. Pozwala bowiem zaobserwować przesunięcia w społecznym uświadomieniu przeszłości. Dzieło filmowe może zatem w wyniku połączenia kilku elementów uzyskać rangę restrukturyzacji wiedzy historycznej.

W niniejszej pracy już wiele razy zostało w najwyższym stopniu podkreślone, że dopiero postmodernizm pozwolił na nową conceptualizację historiografii, a co za tym idzie -na wizualizowanie historii. Takowe stwierdzenie pozostaje jednak emfaticzną konstatacją, stąd też należy dokonać precyzacji, iż dopiero krytyka poststrukturalna aktualnej praktyki historycznej przesunęła granicę metod badawczych humanistyki. Przed historykami otwiera się tym samym nowa droga odnajdywania śladów przeszłości³. Próbuje się bowiem zastąpić historię poszukującą prawdy lingwistycznymi regułami oraz prefiguracyjnymi tropami, które pragną ujmować tylko małe fragmenty przeszłości⁴. Jeżeli zatem nastąpi zwrot w stronę nowego filmu historycznego, pojawią się refleksyjne głosy na temat przeszłości. Odrzucone zostanie tym samym tradycyjne opowiadanie, a zastąpi się je różnorodnymi punktami widzenia bazującymi zazwyczaj na wymieszanych kontradiktorycznych elementach: „(...) przeszłości i współczesności, dramatu i dokumentalnej narracji (...)”⁵.

Filmowa historia ponowoczesna ukazuje, w jaki sposób życie zwykłych ludzi uwikłane jest w wielką historię. W zabiegu tym nie ma jednak zamiaru opowiadania prawdy historycznej, ale jedynie intencja obrazowania poszczególnych reprezentacji przeszłości. Wizualizacja minionej rzeczywistości może stanowić kompozycję, na którą składa się alinearny dyskurs przeszłości podążający w stronę inklinacji ducha czasów. Trend, bardziej tendencja, tworzenia w nurcie historycznego kina postmodernistycznego prowadzi tym samym do podejmowania przez reżyserów – historyków tematów odrzucanych wcześniej przez historię pisaną, takich jak historia kobiet czy też ludzi pracy. Ruchomy obraz może stać się wówczas opisem niezrozumiałych aspektów rzeczywistości kulturowej, pomimo że najczęściej wykorzystuje do tego zabiegu „(...) zwykłą formę [narracji, aby ująć - M. R.] (...) wydarzenia, ruchy i momenty przeszłości”⁶. Filmowcy ponowocześni pragną na nowo pobudzić, conceptualizować przeszłość wyzwoloną od metanarratywizmu oraz dyscypliny historycznej. W konsekwencji film historyczny staje się myśleniem na nowo o historii, myśleniem dokonywanym przez twórczych artystów, jak chce tego Jean – Francois Lyotard⁷.

Hayden White w sposób najbardziej trafny określa, gdzie znaleźć punkt stykowy pomiędzy obiektywizmem a subiektywizmem powstającym w wyniku ponowoczesnego przesunięcia historii na grunt sztuki. Historyk, a zatem także filmowiec, nie musi – według tejże koncepcji – opisywać i analizować wydarzeń przeszłych, ale powinien próbować doświadczyć ich podług własnej interpretacji⁸. Ponowoczesny film historyczny stanowi wówczas alternację faktów i fikcji, pamięci

3 Zob., P. M. Rosenau, *Post – Modernism and the Social Sciences*, Princeton 1992

4 Por., R. A. Rosenstone, *Experiments in Writing the Past*, “Perspectives”, 30 (1992)

5 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 207

6 *Ibidem*, s. 223

7 Zob., J. F. Lyotard, *The Postmodernism Condition*, Minneapolis 1984

8 Zob., H. White, *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, [w:] *Probing the Limits of Representation: Nazism and the >> Final Solution <<*, ed. by Saul Friedlander, Cambridge, Massachusetts 1992

przeszłości oraz odczuć twórcy wobec rzeczywistości historycznej. Pociąga to za sobą zjawisko ekwiwalentyzacji historii pisanej poprzez ruchomy obraz, które dokonuje się w postliterackiej rzeczywistości kulturowej. Film „(...) tworzy świat przeszłości według własnej terminologii”⁹, dlatego też w stanie pierwotnym należy dokonać analizy koherencji ekranowych wartości historycznych. Zabieg ten stał się łatwiejszy, odkąd profesjonalni historycy zaczęli pełnić rolę konsultantów w procesie powstawania dzieła filmowego. Obecnie w kręgu anglosaskim odbywa się także szereg konferencji naukowych wyznaczających kanony dla filmów historycznych.

Problem filmu historycznego prowadzi do zagadnienia zrozumienia przeszłości. Hayden White, pisząc o przywoływanej już koncepcji *historiophoty*, założył *a priori*, iż wizualizacja przeszłości pełni rolę reprezentacji historii oraz myśli społecznej ujętych za pomocą obrazu i słowa¹⁰. Twórca filmowy dokonuje zatem akulturacji wyobrażenia o przeszłości – wyobrażenia odpowiadającego zapotrzebowaniu społecznemu i politycznemu. Ruchomy obraz jest tym samym kulturowym konstruktem odzwierciedlającym moment filmowania. Dla wielu historyków najlepszym merytorycznie narzędziem krytyki hermeneutycznej dzieła filmowego pozostaje porównanie z historią pisaną i zapisem źródłowym. Rosenstone krytykuje takowe podejście, bowiem wielu twórców filmowych, uobecniając przeszłość w teraźniejszości, nie bazuje na wytworach słowa pisanego.

Dla amerykańskiego badacza wizualizacje przeszłości są definiowane poprzez trzy kategorie filmu historycznego. Ruchomy obraz może występować jako dramat, dokument bądź też eksperyment o przeszłości. Pierwsza z kategorii bazuje na źródłach przywołujących wielkie postacie historyczne, druga zaś orientuje się na reguły poszukiwania prawdy i gromadzenia faktów. Powyższe gatunki nie są pozbawione emocji: pierwszy spekuluje bowiem na temat przeszłości, drugi zaś z nostalgią przywołuje minioną artefaktyczną rzeczywistość. Dopiero trzeci rodzaj filmu – eksperyment o przeszłości – łączy immanentne cechy powyższych gatunków. Widz zaś powinien tak odbierać dzieło filmowe, aby nie miał wrażenia, iż jest manipulowany. Dlatego też opracowywana jest strategia konwencji reprezentacyjnych, które mają wywołać w odbiorcy wrażenie realności ekranowej opowieści.

Kino z natury rzeczy posługuje się kodami kulturowymi, które niwelują przeświadczenie o fikcjonalności. Robi to, chcąc wywołać wrażenie doznawania prawdziwego świata przeszłego tudzież obecnego. Tym samym film tworzy wręcz topos antropocentryczny, który ułatwia – poprzez operacjonalizację ludzkiej historii – uzyskanie akceptacji odbiorcy dla ekranowej narracji. Niepokojącym pozostaje jednak fakt, iż „(...) kino posiada [ogromne - M. R.] zaufanie do twierdzeń jakie buduje”¹¹ w toku ekranowej opowieści. Konstatacje te mogą doprowadzić do stworzenia obrazu alternatywnego biegu historii¹². Pociąga to za sobą fałszywą historyczność w postaci błędnie spożytkowanych artefaktów przeszłości, mających *ad hoc* konceptualizować tożsamość minionej rzeczywistości. Dochodzi wówczas do stworzenia mylnej warstwy mimetycznej, a wraz z nią – do stwierdzenia, iż historia stanowi li tylko „(...) spojrzenie na [zaprzese - M. R.] okresy”¹³.

Film historyczny nie może skupiać się jedynie na kreacji przeszłości, ale powinien – co jest najważniejsze – wypowiadać się jednoznacznie w ramach współczesnego dyskursu na temat znaczenia minionej rzeczywistości. Ruchomy obraz nie musi zatem stanowić dysjunkcji wizualizacji i faktów, a tym bardziej realistycznego ujęcia. Wystarczy, iż tworzy wariację na temat przeszłości. *Clou* filmu historycznego polega tym samym na odnajdywaniu „(...) odmiennej drogi

9 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 45

10 Zob., H. White, *Historiography and Historiophoty*, “American Historical Review” 93 (1988)

11 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 58

12 Zob., N. Zemon Davis, *Any Resemblance to Persons Living or Dead: Film and the Challenge of Authenticity*, “Yale Review” 76 (1987)

13 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 60

myślenia o przeszłości”¹⁴. Film pokazuje bowiem, dlaczego historia jest ważna dla terażniejszości. Poprzez eksperyment obrazowy określana jest tożsamość statusu ludzi współczesnych konstytuowanych przez przeszłość. Dlatego też historia filmowa zawsze odzwierciedla poglądy twórcy, podobnie jak historia pisana, która nie pozwala na osobistą wypowiedź wprost.

Ruchomy obraz, ogniskując ducha wydarzeń przeszłych dla potrzeb czasu ekranowego, wybiera zazwyczaj fikcję jako środek wyrazu. Podobne operacje mają miejsce względem postaci historycznych, których przywoływanie od początku stanowi zabieg fikcjonalizacji. Można w nim rozpoznać próbę odbicia prawdy historycznej, często bowiem dzieła filmowe bazują na wiedzy źródłowej. Należy podkreślić, iż jest to prawda posiadająca jedynie pozór historii stojącej na gruncie refleksji krytycznej. Rosenstone powiada, iż zagadnienie fikcji nie jest najistotniejszym, film kondensuje bowiem wydarzenia przeszłe. Na ekranie występuje swoista predyspozycja związku prawdy i fikcji. Film musi bowiem „(...) być fikcyjny, ażeby mógł być [uznany za - M. R.] prawdziwy”¹⁵. Kino historyczne może zatem bardziej wskazywać, niż przedstawiać wydarzenia przeszłe, a robi to poprzez rozbudowaną siatkę symboliki i reasumpcji faktów. W tym miejscu poruszane jest zagadnienie filmu fabularnego, dalej będzie także mowa o filmie dokumentalnym.

Twórca filmowy, mierząc się z profesjonalnym historykiem, musi zweryfikować podstawę źródłową bądź też wykazać rozsądną argumentację dla wyobrażenia ekranowego. Implikacja ta prowadzi bowiem do rozróżnienia pomiędzy filmem historycznym – wizualizacją przeszłości a dramatem kostiumowym, który tylko wykorzystuje sztafaż przeszłości. Ocena filmu pociąga za sobą porównanie z historyczną praktyką dyskursywną, jaka wiąże się z danym fragmentem przeszłości. Stąd też film musi odwołać się do dyskursu naukowego, czyli historii pisanej. Odbiorca filmu pozostaje zawsze w oddaleniu od ekranowego wydarzenia, którego nie może do końca zrozumieć. Dlatego też tak istotną staje się ocena dzieła filmowego wydana przez historyka. Film musi bowiem zostać zdezawuowany z powodu praktyki używania nadmiernych uproszczeń i stereotypów.

Nowy rodzaj historii, jak wizualizację przeszłości nazywa Rosenstone, musi przyjmować empirię za podstawę twórczą. Film jednak nie zastępuje, ani nie uzupełnia historii. Ruchomy obraz, bazując na stereotypach, nie przynosi bowiem prawdy o przeszłości. Zabieg ten nie łamie jednak wszystkich norm ukazywania prawdy historycznej, ale przyjmuje „(...) inny sposób rozumienia naszych wyobrażeń o przeszłości”¹⁶. Dalej film może stać się „(...) ekwiwalentem słowa pisanego w postliterackiej rzeczywistości, ukazując [nową - M. R.] drogę do przeszłości”¹⁷. Ruchomy obraz może zatem bazować na słowie pisanim, które stanie się podstawą źródłową dla implikacji wyobrażania minionej rzeczywistości. Dlatego też film nie powinien naruszać ugruntowanej wiedzy o przeszłości. Może za to włączyć się w dyskurs wokół prawdy historycznej.

Twórcy filmowi, którzy dążą do stworzenia „(...) poważnego sposobu porozumiewania się (...)”¹⁸ z przeszłością, przyczyniają się do powstania nowego rodzaju historii. Konceptualizacja wizualna odchodzi od tradycyjnego opowiadania o przeszłości, porzucając indolencję w przedstawianiu wartości kulturowych. Dodatkowym atutem stają się anachronizmy rzeczywistości minionej, które pozwalają „(...) przeszłości zaistnieć tylko w świetle terażniejszości”¹⁹. Prezentyzm mistyfikowany jest wówczas poprzez wrażenie doznawania przeszłości. Film historyczny może zatem zadawać zwielokrotnione pytania tradycyjnej przeszłości zamkniętej w słowie pisanim. Ruchomy obraz nie odpowie jednak na pytanie o doświadczenie człowieka przeszłego. Może je jedynie zasygnalizować. Rosenstone odrzuca tym samym argument, jakoby

14 *Ibidem*, s. 63

15 *Ibidem*, s. 70

16 *Ibidem*, s. 77

17 *Ibidem*, s. 78

18 *Ibidem*, s. 232

19 *Ibidem*, s. 235

film mówił jedynie o prawdzie przynoszącej emocjonalne wyobrażenie przeszłości, nie mogąc jednocześnie tworzyć intelektualnego konceptu zrównanego z badaniami historycznymi.

Wizualizacje przeszłości nie stanowią li tylko źródła dostarczającego argumentacji przeszłej. Ruchomy obraz zwolniony jest zatem z dokładnej interpretacji faktu historycznego. Film może przyjmować wówczas funkcję modelu przeszłego, konfrontowanego jednak

ze świadomością społeczną i formami właściwymi historii pisanej. Problemy, jakie pojawiają się w toku interpretacji dzieła filmowego, wynikają bowiem *a posteriori* z natury środków, którymi posługują się wizualne wytwory. Tematyka podejmowana przez twórców filmowych uderza bowiem najczęściej w poliwalentne zagadnienia przeszłe znane dotychczas niewielkiemu gronu odbiorców. Przeszłość wywoływana jest wtedy za pośrednictwem ekranu do terażniejszości, by zostać przyswojoną przez szeroką widownię. Nie jest to jednak ujęcie bliskie Siegfriedowi Kracauerowi, który odrzucił przeszłość teatralną, imitującą jedynie rzeczywistość minioną²⁰.

Niektórzy teoretycy historii coraz częściej twierdzą, iż bardziej odpowiednim środkiem dla narracji historycznej jest film – zwyciężający w rywalizacji ze słowem pisanym. W takim duchu utrzymane są prace Richarda J. Raacka, który krytykuje tradycyjną historię pisaną za to, że nie potrafi ona przedstawiać przeszłości w sposób kompleksowy. Wielowymiarowość aspektu antropologicznego może być ukazana tylko przez film. Wizualizacja historyczna przybliża bowiem prawdopodobne emocje, codzienne doświadczenie oraz miejsca przeszłe. Widz doznaje wówczas czegoś na kształt symulacji uczestnictwa w minionej rzeczywistości. Jak powiada Raack, ruchomy obraz rekonstruuje z zaangażowaniem życie ludzi przeszłych²¹. Inaczej kwestię tę rozwija filozof Ian Jarvie, który oskarża film o posiadanie bardzo małego ładunku informacyjnego oraz brak rozwiniętej praktyki dyskursywnej. Historia obrazowa nie skupia się bowiem li tylko na opowiadaniu o przeszłości, ale co najważniejsze – na prowadzeniu z nią dyskusji. Odbiorca ruchomego obrazu nie będzie mógł zatem przeprowadzić krytyki dyskursu historycznego²².

Ruchomy obraz, nawet jeżeli bazuje na historycznej romantyczności – tak bowiem konwencję dramatyczną nazywa Rosenstone – może stanowić reprezentację spojrzenia na reguły gry historycznej. Nie jest zatem potrzebna dyskusja historyczna, jak powiada Seymour Chatman, gdyż film przynosi bardzo wysoki stopień informacji przeszłej²³. W przypadku filmu dokumentalnego historycy uznają prawdę ekranu za zamaniifestowaną, utworzoną, nigdy -za odbitą. Film dramatyczny pozbawiony jest takowego statusu. Konwencja filmowa sama w sobie stanowi źródło krytyki, jaką przeprowadzają historycy. Odbiorca musi bowiem zrozumieć materiał filmowy, aby dokonać aktualizacji konwencji wizualnych. Ruchomy obraz – podobnie jak historia pisana – może tworzyć reprezentację przeszłości, nie zaś samą przeszłość, która posiadałaby status ontyczny²⁴. Film historyczny sprowadza się tym samym do „wizualnych fikcji”²⁵ będących reprezentacjami przeszłości, poddawany ocenie w ramach swojego gatunku. Konceptualizacja dzieła filmowego musi zasadzać się wówczas na fikcjonalizacji, która pozwala budować historyczną konwencję dramatyczną przywołującą przeszłe charaktery.

Reżyser – historyk, tworząc wersję rzeczywistości historycznej, wyzbywa się najczęściej jednowymiarowej narracji linearnej na rzecz złożonego świata przeszłego²⁶. Dramatyzuje w ten

20 Por., S. Kracauer, *Teoria filmu. Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, Warszawa 1975

21 Zob., R. J. Raack, *Historiography as Cinematography: A Prolegomenon to Film Work for Historians*, „Journal of Contemporary History”, 18 (1983)

22 Zob., I. Jarvie, *Seeing through Movies*, „Philosophy of the Social Sciences”, 8 (1978)

23 Zob., S. Chatman, *What Novels Can Do That Films Can't (and Vice Versa)*, „Critical Inquiry”, 7 (1980)

24 Por., H. White, *The Historical Imagination in Nineteenth – Century Europe*, Baltimore 1973

25 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 35

26 Por., D. Andrew, *Concepts in Film Theory*, New York 1984

sposób historyczne świadectwa, przerzucając zagadnienie realizmu na grunt sztuki²⁷, jak chce tego Hayden White. W dobie eksplozji audiowizualności musi bowiem nastąpić przesunięcie paradygmatu słowa pisanego do nowej drogi obrazowej. Takowa perspektywa dotknęła już antropologię, jak podkreśla Bill Nichols²⁸. Kultura wizualna w postliterackim świecie poszerza możliwości historii rewidującej na nowo przeszłość wzbogaconą o kolejne pytania. Film historyczny przynosi zatem prawdę o przeszłości zaopatrzoną w symboliczny wymiar. Dla większości teoretyków film historyczny nie stanowi jednak sposobu myślenia o przeszłości, ale jedynie „(...) odbicie [wyobrażenia, właściwego - M. R.] okresowi, w którym powstał”²⁹. Jak powiada Humberto Solas: film historyczny, nawet jeżeli obrazuje przeszłość, to i tak opowiada o terażniejszości.

Twórca filmowy, kreując minioną rzeczywistość, posługuje się strategiami ekranowymi. Powstają tym samym nowe kategorie historyczne wokół zagadnień społecznych, politycznych i kulturowych. Historia używana jest wówczas jako komentarz do współczesności. Ruchomy obraz *sensu largo* zapewnia zatem ciągłość historyczną i kulturową. Nie może jednak budować wizji historycznej poprzez uogólnienia abstrakcyjnych pojęć, jak czyni to słowo pisane. Film może bowiem stać się wizualnym ekwiwalentem przeszłości – ujmującym moralność, tożsamość ludzi minionych, pozbawionym jednak prawdy historycznej, jak powiada Rosenstone. Filmowe dzieło historyczne nie jest jednak iluzją z odległych czasów³⁰, ale dowodem, iż przeszłość nie może być ujmowana tylko poprzez słowo pisane. Kino nie reprodukuje rzeczywistości, ale tworzy paralelę bądź alternatywę, idąc zaś dalej – prawdopodobną wersję bazującą na obserwacji życia codziennego.

Przeszłość odeszła, dlatego też filmy próbujące odzwierciedlać nieistniejącą rzeczywistość są kłamstwami. Tak daleko idąca krytyka nie jest obca wielu badaczom, nawet wybitnemu historyzującemu reżyserowi Hansowi Jurgenowi Syberbergowi³¹. Dopiero filmy, które zestawiają materiały archiwalne z wyobrażoną przeszłością, zasługują na miano wizualizacji. Rosenstone stara się dezawuować takie podejście, kiedy pisze, iż „(...) świat przeszłości w filmie jest nieliniową mieszanką różnorodnych tekstów: obrazów (...) faktów z życia codziennego (...)”³², które pozostawiają twórcom swobodę w interpretacji minionej rzeczywistości. Wizualizacja przeszłości nie może być jednak wolna od działań montażowych, zabieg ten podnosi bowiem wartość dzieła filmowego. Dzięki temu powstaje spetryfikowany wzorzec niedopuszczający filmu fabularnego do miana wizualizacji przeszłości. W tym miejscu warto zadać pytanie: według jakich kryteriów historycy akademicy będą uznawali szeroko pojęte filmy historyczne za wizualizacje? Środki i reguły gry ekranowej czyniące film odpowiednim dla definiendum wizualizacyjnego nie są przecież nadal określone.

Wokół modelowania *praxis* postmodernistycznego filmu historycznego.

Nowy film historyczny w ujęciu Roberta A. Rosenstone’a winien stać się kompleksowym wyzwaniem intelektualnym dla przeszłości. Ruchomy obraz jawi się bowiem dla większości historyków akademickich jako pozbawiony wartości wytwór sztuki. Film nie zyskuje statusu prawdy historycznej, zwraca się zaś w stronę komercyjnych zabiegów. Stąd też postmodernistyczny film historyczny powinien budować prawdę i realizm ekranowej rzeczywistości wokół strategii narracyjnych odwołujących się najczęściej do technik właściwych filmom dokumentalnym. Dla amerykańskiego badacza strategię tę muszą rozszerzać pole dyskursu w jakim porusza się historia

27 Por., H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978

28 Zob., B. Nichols, *Ideology and the Image*, Bloomington 1981

29 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 172

30 Zob., M. Chahan, *The Cuban Image: Cinema and Cultural Politics in Cuba*, Bloomington 1985

31 Zob., A. Kaes, *From Hitler to Heimat: The Return of History as Film*, Cambridge 1989

32 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 191 – 192

pisana³³. Dlatego też kino nie może bazować na tradycyjnych środkach narracyjnych właściwych literaturze. Film *a priori* pociąga za sobą swobodę wyboru strategii gry ekranowej, musi jedynie: opisywać, wyjaśniać i interpretować przeszłość.

Wizualizacje przeszłości zasadzają się najczęściej na wydobyciu użytecznych faktów przeszłych i osadzeniu ich nie tylko w kontekście społeczno – kulturowym, ale także polityczno – gospodarczym. Wrażliwość estetyczna twórcy może wpłynąć dzięki tym zabiegom na świadomość historyczną stanowiącą paralelę pomiędzy przeszłością a współczesnością. Reżyser – historyk usprawiedliwia bowiem poszczególne działania jednostek przeszłych dla terażniejszości. W przypadku strategii ekranowych film może opowiadać poprzez tworzenie antropocentrycznych emblematów. Kiedy wizualizacja wyjaśnia i interpretuje przeszłość, ewokowane są jednostkowe symptomy moralne i etyczne pozwalające stworzyć możliwy wzorzec człowieka przeszłego. Ruchomy obraz musi posługiwać się ponadto strategiami kondensacji wiedzy o przeszłości. Nie może być także wolny od uchwycenia momentu przemiany społecznej, kulturowej. Tworzy to swoistą powtarzalność reguł filmowych, które winny zasadzać się na eksperymencie myślowym, a dalej – wizualnym.

Rosenstone powiada, iż wizualizacje przeszłości stanowią „(...) drogę reasumowania faktów (albo wydarzeń) historycznych (...)”³⁴. Dlatego też w toku procesu filmowego wybierane są najistotniejsze elementy przeszłości, które pozwolą na stworzenie spójnej wizji. Film nie może bowiem posiadać w stanie pierwotnym osłabionej struktury dramatycznej. Wydarzenia przeszłe poddawane są zatem restrukturyzacji, w toku której możliwe będą zabiegi konstruktywistyczne tworzące nowe elementy przeszłości. W tym też miejscu dopuszczana jest fabularyzacja rzeczywistości, zabiegi filmowania wymagają bowiem specyfikacji. Fikcjonalizacja jest tym samym niezbędna dla dramaturgii ekranowej, musi bowiem dojść do powstania „prawdy historycznej” *in extenso*. Specyfika prawdy ekranowej musi być zrewidowana z punktu widzenia konceptualizacji prawdy historycznej udowodnionej w ramach dyskursu naukowego. Dlatego też film historyczny bardzo często odwołuje się do metaforycznego i symbolicznego ujęcia prawdy historycznej.

Nowy film historyczny, bardziej niż słowo pisane, uzyskuje interpretacyjną złożoność dzięki stosowaniu eksperymentów wizualnych. Reżyser filmowy, inaczej niż historyk, może sugerować pewne elementy przeszłości, nie dowodząc ich. Same alternatywy biegu historii stały się konwencją także dla historii pisanej. Historia filmowa dostarcza jednak wyłącznie przybliżonych obrazów historii. Dlatego też dopuszczane jest stosowanie kontrapunktu wobec rzeczywistości przeszłej, do której w obecnym stanie nie można dotrzeć bez elementów współczesności. Zabieg ciągłości pomiędzy przeszłością a nieistniejącą terażniejszością pogłębia świadomość potrzeby każdorazowego sięgania do minionej rzeczywistości i zadawania jej coraz to nowych pytań. Film nie powinien bazować tylko na tradycyjnych strategiach historyzujących, gdzie główny element stanowi stworzenie iluzji realności. Ekran filmowy nie może bowiem stanowić zwierciadła, w którym odbija się przeszłość.

Praxis postmodernistycznego filmu historycznego zdążyła także w kierunku wizualizacji wykorzystujących świadków momentu historycznego. Nie jest to jednak zabieg tożsamy

z aspektami wypracowanymi w ramach *oral history*. Świadców są bowiem włączani do narracji filmowej będącej bardzo często fikcyjną wariacją o przeszłości. Wywiady przeprowadzane z uczestnikami wydarzeń stają się osądem twórczym, także w przypadku orientacji antropocentrycznej dzieła filmowego. Rosenstone powiada, iż świadkowie w filmie historycznym spełniają

33 *Ibidem*, s. 133 ; *Idem, Walker. The Dramatic Film as (Postmodern) History*, [w:] *Revisioning History. Film and the Construction of a New Past*, ed. by Robert A. Rosenstone, Princeton, New Jersey 1995, s. 202 – 213

34 R. A. Rosenstone, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 145

rolę „(...) współczesnego chóru greckiego”³⁵, który stanowi paralelę pomiędzy czasem współczesnym a minionym. Sfilmowanie uczestników wydarzeń sprawia, iż odbiorca ruchomego obrazu ulega wrażeniu doznawania minionej rzeczywistości – świadkowie pamiętają bowiem przywoływaną przeszłość. Osobisty i bardzo subiektywny wydźwięk wypowiedzi ekranowej przydaje tylko rangi świadkom, stają się oni bowiem „(...) głosami z przeszłości”³⁶. Spersonalizowana ekranowa narracja nakazuje wręcz odbiorcy zadumę nad przeszłością, nawet jeżeli wypowiedzi świadków były niewyraźne tudzież jednobarwne i sprzeczne.

Zabiegi wykorzystywania świadków w filmie są bardzo niebezpieczne, mogą bowiem prowadzić do zrównania pamięci z historią. To jednak dowodzi, iż nikt nie jest w stanie poznać do końca prawdy o przeszłości. Tym samym twórca filmowy może swobodnie wyobrazić rzeczywistość historyczną, jeśli tylko nie dopuści się spłaszczenia wielowymiarowego kontekstu społeczno – kulturowego. Różnorodność interpretacyjna ograniczana jest tylko wymogiem osławiania, uwrażliwiania przeszłości. Stąd też reżyser – historyk może dowolnie łączyć ze sobą fakty historyczne i fikcję. Film stanowi bowiem swoistą mieszaninę interpretacji źródła historycznego ze spekulacją. Epifenomenem dzieła filmowego staje się każdorazowo krytyka zarówno przeszłości, jak i współczesności. Zarzuty, jakie wysuwają na tym etapie historycy, ogniskują się wokół założenia, iż film historyczny stanowi transparentny element tekstu, w tym wypadku scenariusza, który winien bazować na regułach historii pisanej.

Historia w ścisłym znaczeniu stanowi kompilację faktów, stąd też film historyczny z natury rzeczy nie powinien aspirować do miana wytworu historiografii. Film jednak niezaprzeczalnie stanowi artefakt wyobrazający przeszłość poprzez jej interpretację. Tym samym twórca filmowy, który przywołuje minioną rzeczywistość, musi dookreślić „(...) cele, formy i możliwości historycznego eksperymentu (...)”³⁷, kiedy badać będzie zbiór faktów historycznych. W tym miejscu należy zadać pytanie o rodzaj wiedzy historycznej, jaką przynosi ruchomy obraz oraz o stosunek względem historii pisanej. Filmowa historia zawsze bazuje na zagadnieniach, które personalizują, nadają głębię oraz dramatyzują warstwę wydarzeniową przeszłości. Zabieg ten ma bowiem pozwolić „(...) przemówić [dziełu filmowemu - M. R.] do odbiorcy, poprzez przekazywanie wiedzy historycznej oraz oddziaływanie na uwierzytelnienie [przeszłości ekranowej - M. R.]”³⁸. Dlatego też twórca filmowy musi odnaleźć wizualny ekwiwalent dla źródeł historycznych, które zostaną przekształcone przez konwencje ekranowe. Strategie wizualne pociągają za sobą potrzebę zastosowania eksperymentu dramatycznego, ponieważ wydarzenia historyczne bardzo często nie układają się w genologiczną spójność obrazową.

Wydarzenia historyczne bez wątplenia nie posiadają aż tak daleko idącej intensywności, aby mogły wzbudzić w widzach napięcie. Stąd też stosowane są konwencje ekranowej gry historycznej. Historia obrazowa powinna poruszać, wzmacniać emocje odbiorców, upraszczać wydarzenia historyczne do łatwo przyswajalnych struktur. Estetyka dzieła filmowego nieodłącznie związana jest bowiem z wymogiem czasu filmowania ograniczonego montażem. Twórca filmowy, który buduje teorię przeszłej rzeczywistości, musi reasumować poszczególne elementy źródeł historycznych, aby wypracować spójną historię obrazową. Wszystkie elementy, jakie zostaną włączone do procesu filmowania, muszą być przybliżoną reprezentacją – w praktyce będzie to prawdopodobny sposób wypowiedzania się tudzież wybór odpowiedniego ubioru.

Zasadniczą cechą każdego dzieła filmowego stanowi konstrukcja postaci historycznych, które na ekranie zyskują miano fikcyjnych. Użycie aktora do przedstawienia kogoś na ekranie jest bowiem – w całym tego słowa znaczeniu – swoistą fikcją symulującą jednak możliwe zachowania ludzi przeszłych. Fikcja przybliży twórcę filmowego do eksperymentu wizualnego, który to

35 *Ibidem*, s. 89

36 *Ibidem*, s. 90

37 *Ibidem*, s. 121

38 *Ibidem*, s. 123

eksperyment uprawdopodobnia bieg wyobrażonej przeszłości. Tym samym fabularyzowanie rzeczywistości stwarza podstawę do badania historycznego znaczenia filmu, w którym przeszłość jest przybliżana. Film jest zatem wycinkiem przeszłości konstruowanej w oparciu o elementy źródeł historycznych. Rosenstone powiada, iż dzieło filmowe jawi się jako „(...) skoncentrowany wycinek (...) empirii [historycznej - M. R.]”³⁹. Przeszłość jest wówczas weryfikowana poprzez symbole ekranowe, które będą odnoszone do zewnętrznych dokonań historii pisanej bądź też dyskusji społecznej. Jeżeli film wykorzysta elementy dyskursu społecznego, a nie pozostanie li tylko na gruncie sztafażu dramatycznego, będzie mógł włączyć się do debaty historycznej.

Postmodernistyczny film historyczny jest zatem w stanie prowokować rewizję dotychczasowego stanu wiedzy o przeszłości. Poprzez zadawanie kolejnych pytań może zostać otwarta dyskusja nowej generacji wokół problemów minionej rzeczywistości. Wizualizacje pociągają za sobą, jak powiada Rosenstone, interwencję wobec historii⁴⁰. Poszukiwanie tradycyjnie pojętej prawdy historycznej traci wówczas znaczenie na rzecz dyskusji powstającej na jej kanwie. Odbiorca zostaje na nowo zmuszony do zadumy nad znaczeniem poszczególnych wydarzeń przeszłych tudzież ludzi na nie wpływających. Film może stanowić mieszaninę osobistego i społecznego doświadczenia przeszłości, która pozwala zrozumieć współczesny świat. Historia obrazowa ewokuje tym samym pamięć wizualną, która organizuje wiedzę odbiorców w struktury.

Twórca filmowy „(...) używa [tym samym - M. R.] mediów, aby zapamiętać (...)”⁴¹ przeszłość, której bardzo często składa hołd. Ruchomy obraz skupia się w tym celu na historii jednostkowej. Powszechny bieg dziejów musi ustąpić jej miejsca, widzowie bowiem łatwiej identyfikują się z zindywidualizowaną narracją filmową. Dlatego też film stanowi jedynie retrospektywną emocjonalizację twórczą, która winna być poszerzona o naukowy dyskurs. Badacze anglosascy proponują, aby do filmu historyzującego dołączane były wykazy bibliograficzne pozwalające odbiorcy pogłębić wiedzę. Jest to jednak bardzo ryzykowne ujęcie, mogłoby doprowadzić bowiem do zniechęcenia widowni uwrażliwianej na przeszłość. Przeciętny odbiorca kinowy pragnie przecież uzyskiwać nostalgiczną wizję, która pobudzi jego emocję. Pragnie jej bardziej niż historii, która pociągnie za sobą krytyczną operacjonalizację myślową.

W latach dziewięćdziesiątych Robert A. Rosenstone pozostawał tylko na gruncie teorii wizualizacyjnej, której szczegółowe *praxis* rozwinął dopiero w książce *History on Film / Film on History* z 2006 r. Punkt ciężkości badań został wówczas przeniesiony na znużającą analizę historyczno – filmoznawczą. Wybitny amerykański profesor zrównał w swojej pracy twórczość reżyserów z badaniami historycznymi. Reżyser – historyk, obrazując przeszłość, winien tworzyć mieszaninę różnorodnych wizualnych elementów. Poprzez zestawienie faktu historycznego z eksperymentem wizualnym dochodzi bowiem do powstania historii. Twórca filmowy nie rekonstruuje zatem przeszłości, ale ją stwarza. Powstaje bowiem nowa jakość symulująca przeszłość. Historia obrazowa wypełnia wyobraźnię odbiorcy poprzez wizualizowanie prawdy o człowieku, o samym sobie!

Wizualizacja zbliża się do strategii historii pisanej, ale ich nie powiela. Nie jest także studium opartym na dosłownej interpretacji źródła historycznego, może jednak dokumentować moment przeszłości. Prawda historycznych pytań, jakie stawia ruchomy obraz, włącza odbiorców do gry kulturowej. Reżyser, wybierając kontrowersyjne zagadnienia przeszłe, staje się zaś aktywnym uczestnikiem dyskursu historycznego. Jednakże większość historyków akademickich nie podziela zdania krytyków, którzy zwykli nazywać reżyserów przywołujących przeszłość „historykami” tudzież „kinowymi historykami”⁴². Reżyser pozostaje tylko twórcą artefaktu.

39 *Ibidem*, s. 127

40 R. A. Rosenstone, *History in Images / History in Words: Reflections on Possibility of Really Putting History onto Film*, „American Historical Review”, 93 (1988), s. 117

41 *Idem*, *Visions of the Past. The Challenge...*, s. 157

42 R. A. Rosenstone, *Inventing Historical Truth on the Silver Screen*, „Cineaste”, 29 (2004), s. 29 – 33

Zagadnienie to jest bardzo skomplikowane, ponieważ twórcy filmów historycznych sami odziewają się od aspiracji do miana „historyka”, chcąc nadal konstruować wypowiedź artystyczną. Podobnie historyk nie może do końca uczestniczyć w procesie filmowania⁴³. Jego zadaniem pozostaje nadzorowanie ścisłości scenariusza względem faktów historycznych oraz selekcja poszczególnych kadrów filmowych poprzez ocenę zgodności z ikonologią⁴⁴. Prawidłowość ta jest sprzężeniem zwrotnym, ponieważ historyk także nie może uzyskać miana „reżysera”.

Wielu twórców filmowych wierzy, iż historia jest rodzajem nauki dydaktycznej przekazującej materiał informacyjny o przeszłości⁴⁵. Wokół tego założenia wyrósł swoisty nurt kina, począwszy od dokonań neorealizmu. Konwencja filmowa dopuszcza wówczas pewien stopień mistyfikacji przeszłości. Czyni to poprzez odejście od dramaturgii montażowej oraz rezygnację z niedopowiedzeń. Ich zadaniem jest wzbudzenie w odbiorcach poczucia zdystansowania przynoszącego zadumę nad historią. Reżyserzy tworzący w tym nurcie bardzo często skupiają się na zagadnieniach historii i kultury narodowej, korzystając z praktyk wypracowanych przez historię pisaną. Operacjonalizacja przeszłości odbywa się najczęściej poprzez rozważania nad głęboko zakorzenionymi w tradycji narodowej mitami. Stąd też zagadnienie „kinowego historyka” nie może być związane tylko z reżyserami, którzy używają wizualnych mediów, aby wypowiedzieć się o przeszłości⁴⁶. Definicja ta musi zostać rozciągnięta także na twórców włączających się do historycznej debaty bądź ją ewokujących.

Postmodernistyczna historia obrazowa musi zatem przynosić doświadczenie i emocję przeszłości poprzez indywidualizację charakterów właściwych dla minionej epoki, a zwłaszcza poprzez ich interpretację. Rosenstone powiada wręcz, iż idealną wizualizację stanowi film rewidujący minioną rzeczywistość podług „(...) nowych, nieprzewidywalnych konceptualizacji, które odrzucają tradycyjne sposoby mówienia o przeszłości (...)”⁴⁷, film czyniący to w celu wzbudzenia w widowni potrzeby przewartościowania swojej wiedzy historycznej. Przeszłość ekranowa powinna bowiem stanowić prowokację, która zmusi społeczeństwo do debaty publicznej. Praca twórcza wiąże się wówczas z konstatacją ludzkiego zaangażowania w historię wyrażoną dzięki żywym metaforom świata mikrohistorii. Historia instytucjonalna, jak powiada Zemon Davis, zostaje porzucona na rzecz spersonalizowanego historycznego problemu⁴⁸. Następuje bowiem przesunięcie problematyki z aspektu społecznego, narodowego do antropologicznej orientacji indywidualnej. Wizualizacje, odchodząc coraz częściej od historii metaforycznej, mogą stanowić wariację biografistyki historycznej.

Film jako artefakt posiadający wiele znaczeń, pomimo że zatopiony jest w ponowoczesnym dyskursie, musi korzystać z dokonań modernizmu, aby budować metakulturowe perspektywy wydarzeń przeszłych. Twórca filmowy często bowiem przywołuje sprzeczne ze sobą interpretacje. Na tej podstawie powstaje możliwa rzeczywistość przeszła, która oparta jest na „(...) sztucznej i prowizorycznej rekonstrukcji historycznej rzeczywistości”⁴⁹. Przeszłość filmowa stanowi mieszanie fikcji, faktu historycznego, wrażenia iluzji, różnorodnych kontekstów, które wysnuwane są w drodze interdyscyplinarnego poszukiwania prawdy o przeszłości. Reżyserzy filmowi przybliżają się tym samym do rangi „historyka”, tworzą bowiem wiarygodny wzorec portretu przybliżonej przeszłości. Historia obrazowa stanowi dzięki temu wykład moralności dla współczesnego społeczeństwa. W dobie kultury wizualnej prawda metaforyczna jest bowiem coraz częściej wypierana przez prawdę indywidualnych faktów, która pomaga zrozumieć przeszłość. Tak jak

43 N. Zemon Davis, *Slaves on Screen: Film and Historical Vision*, Cambridge, Massachusetts 2000, s. 139

44 Por., P. Burke, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London 2001

45 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History*, Pearson, Harlow, London, New York 2006, s. 114

46 R. Brent Toplin, *Reel History: In Defense of Hollywood*, Lawrence 2002, s. 9 – 34

Por., *Idem*, *Cinematic History: An Anatomy of the Genre*, „Cineaste”, 39 (2004)

47 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 118

48 N. Zemon Davis, *op. cit.*, s. 136

49 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 129

historia pisana metaforyzuje minioną rzeczywistość, tak ruchomy obraz dokonuje konkretyzacji przeszłości poprzez wypełnienie obrazami, wizjami świadomości odbiorcy. Rosenstone podkreśla dobitnie, iż film stanowi ekwiwalent słowa pisanego w postliterackim dyskursie, gdzie wielkie monografie historyczne zostają wyparte przez kulturę audiowizualną!

Historia w filmie / Film w historii. Restrukturyzacja stanu badań nad gatunkami filmu historycznego w XXI wieku.

Robert A. Rosenstone wychodzi z założenia, iż wszelkie rozważania dotyczące historii w filmie oraz filmu w historii nie powinny być ujmowane w ramy słowa pisanego. „Słowa nie oddają [bowiem - M. R.] w pełni doświadczenia wizualnego”⁵⁰. Jednakże u progu XXI wieku nadal nie jest możliwa inna droga konceptualizacji tegoż problemu. Postmodernistyczny dyskurs w ramach humanistyki ewokuje poszukiwanie nowych dróg do przeszłości, aby historia nie stała się niszą dla dysputy akademickiej. Stąd też Rosenstone w swojej pracy powstałej na początku nowego wieku odrzuca indolencję środowisk akademickich obawiających się ruchomego obrazu. Ponowocześni badacze pragną bowiem przybliżyć odpowiednią dla współczesnej wrażliwości intelektualnej oraz współczesnych sposobów wyrażania się formę osławiania minionej rzeczywistości⁵¹.

Filmy historyczne, nawet jeżeli budują fantazmaty wokół przeszłości, to i tak otwierają do niej drogę poprzez zapoczątkowanie dyskusji społecznej. Dlatego też Rosenstone, podobnie jak Natalie Zemon Davis, włączył się do procesu filmowego dwóch wizualizacji: *Reds* z 1982 r.⁵² oraz *The Good Fight* z 1983 r.⁵³ Powyższe filmy oparte zostały na monografiach napisanych przez tegoż amerykańskiego historyka. Pierwszy z filmów powstał na kanwie pracy *Romantic Revolutionary: A Biography of John Reed* z 1975 r. Drugi zaś przybliżył dysertację *Crusade of Left: The Lincoln Battalion in Spanish Civil War* z 1969 r. Rosenstone został także autorem scenariusza filmowego *The Good Fight*. Stworzył tym samym narrację historyczną, która stała się podstawą dzieła filmowego. Dokonania poststrukturalizmu a także prace Haydena White’a oraz Franklina Rudolfa Ankersmita pozwoliły Rosenstone’owi uwierzyć

w nowe możliwości reprezentowania przeszłości. Uczyniły to w momencie, kiedy została już przeprowadzona krytyka ograniczeń tradycyjnej historiografii.

Film jako nowa forma historycznego myślenia może tworzyć fakty historyczne poprzez wydobywanie symptomów przeszłości, takich jak prawdopodobne wzorce ludzkie, przełomowe momenty historyczne tudzież minione wydarzenia. Wizualne reprezentacje pociągają za sobą pytanie o relację pomiędzy historią obrazową a historią pisaną. Dla Rosenstone’a są to dwie niezależne od siebie drogi do zrozumienia przeszłości. Historyczne zrozumienie stanowi zatem przywołanie i włączenie do świadomości współczesnych śladów minionej rzeczywistości⁵⁴. Wizualizacje i historie pisane (sic) muszą tym samym zadawać przeszłości odmienne pytania, uzyskując różne odpowiedzi. Na tym gruncie wyrasta krytyka środowisk akademickich. Z łatwością dezawuuują one błędy dzieła filmowego, nie mogąc określić jak elementy wypracowane przez ruchomy obraz wpływają na historię pisaną oraz jakie symptomy przeszłości obrazowej imputowane są dla współczesności. Dlatego też film historyczny nadal będzie zestawiany z historią pisaną. Warto podkreślić, iż definicja wizualizacji nie aspiruje do rangi historii w tradycyjnym rozumieniu, jednak dla anglosaskich badaczy pewne jej elementy stanowią bezdyskusyjnie specyficzny rodzaj historii.

50 *Ibidem*, s. 1

51 R. A. Rosenstone, *Introduction to Experiments in Narrative*, “Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, 5 (2001)

52 *Idem*, *Reds as History*, „Reviews in American History”, 10 (1982)

53 *Idem*, *The Good Fight: History, Memory, Documentary*, “Cineaste”, 17 (1989)

54 *Idem*, *History on Film / Film on History...*, s. 155

Tak jak Frederick Jameson obawia się dominacji wizualizacji w nauce (sztuce) historycznej, tak Rosenstone wierzy w nowy rodzaj historii, nie obawiając się nazywać reżyserów „historykami”. Nową kategorią metodologiczną staje się „(...) historia jako wizja”⁵⁵. Film może stanowić wypadkową poetyckiej relacji względem przeszłości za sprawą wprowadzenia nowych reguł gry kulturowej, z prawdą ekranu na czele. Możliwy stałby się zatem zwornik pomiędzy perypatetycznym ujęciem historii i poezji. Ruchomy obraz jest także symulowaną rzeczywistością kompleksowej przeszłości, w której kilka elementów, takich jak obraz, słowo, dźwięk następuje jednocześnie. W tym też miejscu wyrasta on ponad historię pisaną. Stanowisko takie jest jednak nieakceptowane nawet przez środowiska anglosaskie, które nie potrafią przeprowadzić analizy dzieła filmowego, wychodząc ponad krytykę i osady ahisteryczne. Nurt ten skupia się wokół redaktora zbioru esencji filmów historycznych Marka C. Carnesa⁵⁶.

Ponowoczesny film historyczny winien zasadać się na aspekcie metaforyzacji przeszłości, która posiada ładunek oddziaływania znacznie silniejszy od tradycyjnych reguł narracyjnych bazujących na faktografii⁵⁷. Założenie to wysnuło z koncepcji Franklina Rudolfa Ankersmita, pomimo iż nie mówi ona o wizualizacjach, ale o języku. Nie ulega wątpliwości, że „(...) jeden z języków (...)”⁵⁸ stanowi film. Podobnie Alun Munslow i Keith Jenkins twierdzą, że historia gatunku, jaką może stanowić ruchomy obraz, będzie bazować na budowie, rekonstrukcji, bądź też dekonstrukcji przeszłości⁵⁹. Nawet jeżeli dramat historyczny tworzy nowe fakty, to czyni to w celu odnajdywania symptomów przeszłości. Proces eksperymentu filmowego nie przesądza zatem o słabości wizualizacji. Film, bardziej niż historia pisana, potrafi operować dwuznacznościami, są one bowiem obrazowane. Ukazywanie historii na ekranie zawsze odbywa się za pośrednictwem metaforycznego i symbolicznego języka filmowego, który konstruuje przybliżony świat przeszły. Nawet pomyłki filmowe stanowią o wartości wizualizacji, budują bowiem *spectrum* metaforyczne.

Doświadczalny tudzież nowatorski film historyczny nieodłącznie związany jest z kulturą amerykańską. Zrodził się on jako kontestacja hollywoodzkiego filmu historycznego. Twórcy tego nurtu lansują koncepcję, iż historia jest zależna od filmu dzięki niestandardowym strategiom ekranowym. Elementy przeszłości filmowej mogą stać się bowiem komponentem historii pisanej. Nowatorskie wizualizacje bardzo często są przecież podstawą świadomości społecznej tudzież historycznej. Tak jak powiada Siergiej Eisenstein, twórca filmowy obrazuje historię podług własnego uznania, nie jest bowiem ograniczany akademickim dyskursem⁶⁰. Dlatego też Rosenstone skłania się do definiowania filmu jako procesu fikcjonalizacji ograniczonego systemem znakowym. Film jako tekst nie może być dekodowany wprost. Ruchomy obraz każdorazowo przybliży tylko rzeczywistość przeszłą. Nie jest bowiem kompendium, które literalnie wypowiada się o przeszłości – przyjmuje bardziej symboliczny wymiar wypełniający lukę historii pisanej.

Ponowoczesny dyskurs nadal nie poradził sobie z wypracowaniem spójnej definicji dokumentalnego filmu historycznego. Pozornie dokument jest odzwierciedleniem rzeczywistości tworzącym wrażenie, iż nie jest fikcją. Nie istnieją jednak artefakty, które oddają przeszłość prawdziwą, zawsze dochodzi do „twórczego leczenia rzeczywistości”, jak to określa John Grierson⁶¹. Obecnie, podług stratyfikacji Billa Nicholasa, wyróżniane są następujące rodzaje dokumentu: wyjaśniający, obserwujący, interakcyjny, refleksyjny, poetycki oraz artystyczny⁶². Kwantum nie obejmuje jednak wprost definicji filmu historycznego, pomimo iż każdy z rodzajów

55 *Ibidem*, s. 160

56 *Past Imperfect: History According to the Movies*, ed. by Mark C. Carnes, New York 1995

57 Por., F. R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles 1994

58 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 36

59 Por., *The Nature of History Reader*, ed. by Keith Jenkins, Alun Munslow, London 2004

A. Munslow, *Deconstructing History*, London 1997

60 Por., S. Eisenstein, *Film From: Essays in Film Theory*, ed. and translator by Jay Leyda, New York 1949

61 Zob., C. R. Plantinga, *Rhetoric and Representation in Nonfiction Film*, Cambridge 1997, s. 10

62 Por., B. Nichols, *Introduction to Documentary*, Bloomington 2001

dokumentu odwołuje się do rzeczywistości przeszłej. Wszystkie one zawierają bardzo wiele informacji o przeszłości, zarówno w skali makro i mikro – historycznych świadectw. Ten gatunek filmu historycznego również nastawiony jest na emocjonalizację doświadczenia odbiorców ruchomego obrazu⁶³. Rosenstone wierzy, iż film dokumentalny zawsze przywodzi prawdę o przeszłości, bazuje bowiem na sprawdzalnym źródle historycznym⁶⁴, które zostaje przekształcone w wiarygodną reprezentację rzeczywistości, jak powiada Alan Rosenthal.

Droga do widzialności przeszłości jako konstatacja dyskusji historycznej w ujęciu R. A. Rosenstone'a.

W jakim miejscu musi znaleźć się „historia”, aby mogła uczynić przeszłość widzialną? Jakie narzędzie metodologiczne będzie w stanie zobrazować przeszłość? Kino od samego początku przywoływało minioną rzeczywistość, która uzyskiwała w nim teatralny sztafaż. Przeszłość była wówczas obrazowana poprzez historyczne przedstawienia. Już ponad wiek od powstania kinematografu uczonych i społeczeństwo nadal frapuje obietnica przywoływania, wręcz ożywiania, minionej rzeczywistości przez film. Trudniejszym pytaniem wydaje jednak antycypacja: czy wizualizacje będą uznawane za historię? Bezdyskusyjnie obrazowanie przeszłości jawi się jako sposób historycznego myślenia, które we współczesnej kulturze dociera do najszerzego grona odbiorców. Historyczna świadomość jest zatem kształtowana przez wizualne media. Ponowoczesny badacz musi zatem przyswoić kody, konwencje oraz strategie filmowania poprzez które przywoływana jest historia.

Doświadczenie przeszłości na ekranie możliwe jest dzięki operacjonalizacji dokonanej w umyśle odbiorcy. Widz włączany jest w sam środek historii, która wywołuje potrzebę krytycznego spojrzenia na przeszłość. Wrażenie doznawania prawdy historycznej zostaje wywołane poprzez wykorzystanie artefaktów oraz symboli przeszłych. Ruchomy obraz dzięki „(...) skupieniu się na doświadczeniu osób lub niewielkich grup społecznych, przesuwa się w stronę biografistyki tudzież mikrohistorii”⁶⁵, czyniąc konstrukcję przeszłości widzialną. Podobieństwo pomiędzy historią pisaną a widzialną zasadza się na regułach narracyjnych. Opowiadanie historyczne musi bowiem składać się ze wstępu, rozwinięcia i zakończenia. Ponadto ewokowana jest także terapeutyczna funkcja historii, która poprzez obrazowanie traumatycznych symptomów przeszłości emocjonalizuje problem, a w konsekwencji doprowadza do jego oswojenia przez społeczeństwo.

Widzialność przeszłości odnosi się zatem do historii linearnej i moralnej. Nie inaczej jest w przypadku filmu dokumentalnego. Z tą różnicą, iż odwołuje się on bezpośrednio do przeszłości, przywołując faktyczne doświadczenie historyczne, włącznie z aspektem ludzkim historii. Należy podkreślić, iż to także jest rodzaj fikcjonalizacji. Dla Rosenstone'a rozliczne filmy historyczne mogą być włączone do świata historii, spełniają bowiem warunki stawiane przez postmodernizm – na czele z porzuceniem tradycyjnej historiografii, próbą problematyzacji narracji, stosowaniem parodii oraz absurdu, w końcu zaś odejściem od jednolitej interpretacji przeszłości. Akademyści historycy ciągle jednak zarzucają filmowi brak empirii. Widzialna historia nie jest poważna, nie respektuje bowiem prawdy historycznej. Coraz częściej jednak, dzięki przesunięciu ponowoczesnemu w ramach humanistyki, podnosi się rangę filmu jako wytworu kultury.

W latach sześćdziesiątych Anglosasi po raz pierwszy zaczęli organizować konferencje naukowe poświęcone filmowi i historii⁶⁶. Początkowo zadawano pytanie o przydatność filmu jako

63 Por., D. Ludvigsson, *The Historian – Filmmaker's Dilemma: Historical Documentaries in Sweden in the Era of Hager and Villius*, Uppsala 2003

64 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 87

65 *Ibidem*, s. 16

66 Warto przeanalizować początkowy stan badań nad filmem i historią. Zob., *History and the Audio – Visual Media*, ed. by Karsten Fledelius, Copenhagen 1979

źródła historycznego⁶⁷. Dopiero później zapoczątkowano dysputę wokół zagadnienia: jak film może wpływać na historię, pomimo iż jest fabularyzowanym dramatem. Pierwszym historykiem, który dopuścił taką możliwość, był profesor oksfordzki D. J. Wenden. W podobnym kierunku poszli przywoływani i omawiani już francuscy historycy: Marc Ferro⁶⁸ i Pierre Sorlin⁶⁹. Przełomem w konceptualizacji problemu widzialności przeszłości stała się konferencja zorganizowana przez *The American Historical Review* w 1988 r. Do najwybitniejszych głosów należały wypowiedzi Roberta Rosenstone'a oraz Haydena White⁷⁰, koncepcje te zostały już zarysowane wcześniej. Każda analiza dzieła filmowego sprowadza się obecnie do jego krytyki. Coraz częściej jednak badacze odpowiadają na pytanie: jakie elementy wprowadzone zostają do myślenia historycznego przez ruchomy obraz.

Bardzo interesujące założenie dla widzialności przeszłości stanowi koncepcja Haydena White dotycząca *historiophoty*. Jako jedyna zastosowała ją obecnie w praktyce Natalie Zemon Davis w omawianej książce: *Slaves on Screen. Film and Historical Vision* z 2000 roku. Marc Ferro, rozważając zagadnienie *historiophoty*, wyszedł od pytania, czy możliwe jest istnienie historii „piszącej” o filmie. Pytanie to można sprowadzić do zagadnienia historii pisanej na podstawie filmu. Dla Zemon Davis jest to po prostu filmowa narracja historyczna⁷¹, jaka powstaje w toku analizy – dramatycznego, fikcyjnego – dzieła filmowego zapośredniczonego słowem pisanym. Historyk może zadawać pytania dziełu filmowemu, podobnie jak czyni to względem źródeł, nie może jednak liczyć na jednoznaczną wypowiedź, film bowiem zawsze pozostanie wytworem artystycznym. Dlatego też Rosenstone konstatuje, iż dzieło filmowe musi ukazywać znaczenie prawdy o przeszłości, wszelkie inne elementy tracą znaczenie.

Rosenstone przywołuje jednak prawdę mającą dla nauki historycznej wiele znaczeń. Może ona bowiem przybierać różne odcienie: psychologizujące, emocjonalne, symboliczne i w końcu narracyjne⁷². Inaczej powadzony jest dyskurs wokół biograficznego filmu historycznego. W tradycji anglosaskiej ukształtował się tym samym odmienny nurt widzialności przeszłości – „biofilm”. Punkt ciężkości zostaje tutaj przeniesiony na stopień kunsztu dramatycznego, kosztem imputowania myślenia historycznego oraz poszukiwania prawdy historycznej. Pomimo że filmy tego nurtu cechują się ogromnym wypaczeniem historii, wprowadzają jednocześnie swoisty rodzaj autentyczności, jak powiada George F. Custen⁷³. Dlatego też Ronald Bergan nawołuje, aby przed przystąpieniem do badania biograficznego dzieła filmowego zgromadzić jak najwięcej faktów historycznych, które zostaną następnie skonfrontowane z wizualizacją⁷⁴.

Biografistyka obrazowa przywołuje osoby, które znajdują się w samym środku historycznego procesu tudzież mogą być skonstruowane jako „wzorce życia”⁷⁵ możliwego. Postawy ludzi minionych kształtowane są jako indywidualne, choć stanowią wypadkową obserwacji współczesnych zachowań społecznych. Stąd też wiele elementów z życia ludzi przeszłych zostało uformowanych poprzez fikcję. Bazowanie li tylko na fakcie nie czyni z biografii fenomenu bliższego historii. Mogłoby wówczas rodzić się przeświadczenie, jakoby oddana została rzeczywistość. Hayden White powiada wręcz o koherencji fikcjonalizacji w biografistyce historycznej,

67 Zob., *The Historian and Film*, ed. by Paul Smith, Cambridge 1976

Feature Films as History, ed. by K. R. M. Short, Knoxville 1981

68 Zob., M. Ferro, *Cinema and History*, Detroit 1988

69 Zob., P. Sorlin, *The Film in History: Restaging the Past*, Totowa 1980

70 Autor ma tutaj na myśli koncepcję *historiophoty*. H. White, *Historiography and Historiophoty*, „American Historical Review”, 93 (1988), s. 1193

71 N. Zemon Davis, *Slaves on Screen: Film and...*, s. 4

72 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 28

73 Zob., G. F. Custen, *Bio/Pics: How Hollywood Constructed Public History*, New Brunswick 1992

74 Zob., R. Bergan, *What Ever Happened to the Biopic?*, „Films and Filming”, 22 (1983)

75 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 90

a zatem i filmowej⁷⁶. Fikcja stanowi tym samym element widzialności, który organizuje sposób tłumaczenia przeszłości stającej się bardziej zrozumiałą dla odbiorców. Widzowie muszą bowiem otrzymać wiedzę, by interpretować życie ludzi przeszłych.

Biograficzne filmy historyczne jawią się jako wypadkowa piśmiennictwa historycznego. Dlatego też środowiska akademickie przeprowadzają krytykę biofilmu. Zasada się ona na odrzucaniu łamanej chronologii poprzez zestawianie w bliskości czasu ekranowego wydarzeń mających miejsce w długim trwaniu. Rosenstone powiada jednak, iż dzięki widzialności film stwarza wrażenie doznawania namacalnej historii, która ukazuje cały zakres antropologiczny przeszłej osobowości. Film biograficzny może nie oddać bogactwa szczegółu minionej rzeczywistości bądź też nie poczynić pogłębionej refleksji o życiu bohatera filmowego, przynosi jednak wycinek widzialnej przeszłości. Film nie musi bowiem stwarzać pogłębionej warstwy psychologicznej postaci. Może wyobrażać mentalność przeszłą, która dla odbiorcy funkcjonuje jako paralela współczesności. Ruchomy obraz stanowi zatem konstrukcję odzwierciedlającą, jak ludzie współcześni postrzegaliby zachowanie postaci historycznej.

Widzialność przeszłości pociąga za sobą zagadnienie praktyki dyskursywnej, jaka powstaje poprzez wyobrażenie minionej rzeczywistości. W tym miejscu rodzi się pytanie: czy wiedza historyczna doznającego przeszłości ekranowej odbiorcy ruchomego obrazu zostaje poszerzona? Rosenstone żąda odpowiedzi na pytanie: czy obejrzenie kilku filmów dotyczących tego samego problemu przeszłego otworzy dyskurs społeczny? Wynika to bowiem z dysonansu, który powstaje wokół wyboru strategii traktowania ruchomego obrazu. Faktyczna tudzież fikcyjna reprezentacja przeszłości może być jedynie prawdopodobną wersją historii. Przeszłość jest bowiem zawsze zmieniana. Każda próba przywoływania rzeczywistości jest jednak jej naruszeniem⁷⁷.

Dyskusja anglosaska wokół projektów i możliwości historii w filmie oraz filmu w historii. Apologeci i polemici R. A. Rosenstone'a.

Założyciel i redaktor pisma *Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*, Alun Munslow w eseju *Robert A. Rosenstone and History and Film / Film on History* zapoczątkował dyskusję wokół koncepcji wizualizacji przeszłości. Munslow jest profesorem teorii historii w Chichester University. Zajmuje się migracją zagadnień nauk społecznych na grunt nauki historycznej. Obecnie zaś otworzył także badania nad koncepcjami narratywizmu w historii oraz dyskursu historii intelektualnej. Do jego najwybitniejszych prac należą: współredakcja *Deconstructing History* z 1997 r. oraz samodzielne publikacje: *New History* z 2003 r. oraz *Narrative and History* z 2007 r. Jest także redaktorem serii: *History: Concepts Theory and Practice*, w której ukazała się najnowsza praca Rosenstone'a.

Wybitny historyk uważa, iż koncepcja Rosenstone'a – rozpatrywana na tle innych prac z zakresu historii i filmu – wyróżnia się najwyższym poziomem, jednoznacznie zrywa bowiem z konwencjonalnym myśleniem historycznym. Odrzucenie dotychczasowej praktyki historycznej pozwala tak przekształcić tradycyjną narrację, aby była przydatna dla współczesnego historyka. Rosenstone dokonał, w myśl Munslowa, zwrotu intelektualnego w stronę nowatorskiego przekładu przeszłości zapośredniczonej przez ruchomy obraz. Film może być wówczas postrzegany jako źródło historyczne. Dla większości badaczy wizualizacja nie może jednak stanowić rekonstrukcji przeszłości. Tylko słowo pisane, pomimo rewolucji wizualnej, jest prawowitym środkiem rekonstruującym przeszłość, którą historyk odkrywa za pośrednictwem faktów. Obrazowanie historii jest dla Munslowa sposobem „wyrażania”⁷⁸ przeszłości.

76 Zob., H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978

77 R. A. Rosenstone, *History on Film / Film on History...*, s. 136

78 A. Munslow, *Robert A. Rosenstone and History and Film / Film on History*, „Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, v. 11, nr 4, (2007), s. 567

Najistotniejszym elementem w analizie filmu historycznego jest określenie jego konwencjonalizacji. Twórca filmowy winien ponadto przyjąć rolę historyka, który jest wszechwiedzącym narratorem. Słabość koncepcji Rosenstone'a leży w ujęciu epistemologicznym, wtedy bowiem każdy tekst historyczny musi być zbieżny z przeszłością. Film z natury rzeczy nie posiada takiego statusu, musi zatem odwoływać się do konwencji. Epistemologia przyznaje tym samym dostęp do przeszłości tylko słowu pisanemu. Film jest jednak pewną formą opowiadania, powinien zatem przynosić prawdę. Rosenstone atakuje wówczas epistemologię, powiadając, iż zatracą naturę historii. Munslow podkreśla, że tylko kino ukazuje prawdziwą naturę historii i nigdy nie może być zestawiane ze słowem pisanym, podlegają bowiem odmiennym regułom.

Munslow twierdzi, iż teoria Rosenstone'a jest bardzo chwiejna i nie powinna zasadzać się na próbie nawoływania historyków, aby przekroczyli normy dotychczasowej metodologii pracy. Przełomowym punktem jest zrównanie filmu z historią pisaną, oba zjawiska posiadają bowiem warstwę fikcyjną. Są zatem reprezentacjami przeszłości, które nie dążą do ukazania, jak było naprawdę. Munslow podkreśla, iż istoty nie stanowi kognicja, ale ukazanie możliwego biegu przeszłości. „Historyk, podobnie jak twórca filmowy, jest tylko autorem”⁷⁹, wybiera bowiem poszczególne argumenty, przywołuje przeszłość przez pryzmat ideologii. Historia pisana nie różni się tym samym od żadnego innego tworu narracyjnego. Jest bowiem subiektywistycznym, odautorskim wytworem, którego tekstowy kod przesądza jedynie o fakcie, iż jest fikcyjny – podobnie jak film. Munslow zaznacza jednak, iż odbiorca świadomy jest strategii historii pisanej, inaczej niż to się dzieje w przypadku konwencji filmowych.

W ujęciu Munsłowa historia filmowa ma zawsze dla odbiorcy nowatorski charakter. Analiza dzieła filmowego nie powinna być zatem przeprowadzana podług reguł właściwych empirycznym i analitycznym wytworom historii pisanej.

Kolejny ważny głos w dyskusji stanowi esej Roberta Burgoyne: *The Balcony of History*⁸⁰. Burgoyne jest profesorem historii w Wayne State University. Zajmuje się teoriami narratywizmu oraz filmem traktowanym w kategorii reprezentacji historycznej. Publikacje profesora ogniskują się wokół filmów kształtujących świadomość społeczną i narodową: *Film Nation: Hollywood Looks at U. S. History* z 1997 r. Wybitną pracę stanowi także: *New Vocabularis in Film Semiotics* z 1992 r.

Burgoyne wychodzi z założenia, iż film nie posiada szeroko rozwiniętego zakresu badawczego, pomimo iż wiąże się z ogromnym wkładem w kulturę. Rosenstone jako pierwszy, według autora eseju, przeprowadził tak gruntowne badania nad filmem w historii. Film ma przywołać przeszłość w mimetycznej formie, która pobudza do krytycznej refleksji nad tym, co przeminęło. Zwycięża tym samym nad tradycyjną historią pisaną, przywołuje bowiem sens śladów minionej rzeczywistości, a robi to poprzez podkreślenie, iż przeszłość odeszła na zawsze. Kino przynosi zatem najwyższą formę doświadczenia przeszłości w kategorii myślenia historycznego. Burgoyne wierzy, że świat historyczny może zostać odtworzony przez przeszłość.

Historia potrzebuje ponownego przemyślenia, a gwarancją tej dyrektywy jest właśnie film. Kino z kolei potrzebuje ustalenia kryteriów gatunku filmu historycznego, aby dookreślić tożsamość wizualizacji⁸¹. Gatunki filmowe przesądzają o pragmatyce filmów historycznych, modelują bowiem rzeczywistość tak, aby była rozpoznana przez odpowiednią widownię, dalej zaś – przez grupę społeczną. Filmy historyczne bazują tym samym na odmiennym składni, jak powiada Burgoyne, mogą być jednak dookreślone w ramach wspólnej cechy semantycznej. Orientacja semantyczna odnosi się do filmowego opowiadania, buduje wzajemną dychotomię pomiędzy znakiem filmowym

79 *Ibidem*, s. 569. Zdanie zostało przetłumaczone poprzez trawestację. W oryginalnym brzmieniu przedstawia się następująco: „*Film makers, just like historians, are authors*”.

80 R. Burgoyne, *The Balcony of History*, “*Rethinking History: The Journal of Theory and Practice*”, v. 11, nr 4, (2007), s. 547 – 554

81 Zob., R. Altman, *Film / Genre*, London 1999

a rzeczywistością. Filmowy świat historyczny jest tym samym świadectwem znaków przeszłości.

Samo ponowne przemyślenie tego, co minione, jak twierdzi Paul Ricoeur, jest już krytycznym myśleniem historycznym, zmusza bowiem odbiorcę, aby na nowo wyobraził sobie przeszłość⁸². Film stanowi wówczas substytut proponujący gotową drogę do myślenia o przeszłości.

Relację pomiędzy filmem a historią określa Guy Westwell w eseju *Critical Approaches to the History Film – A Field in Search of a Methodology*⁸³. Westwell jest profesorem filmoznawstwa na Uniwersytecie Londyńskim. Jego najwybitniejszą publikacją stanowi: *War Cinema: Hollywood on the Front Line* z 2006 r. W swoich badaniach zajmuje się związkiem pomiędzy filmem/fotografią a pamięcią amerykańskiego kręgu kulturowego, zwłaszcza zaś filmowymi reprezentacjami wojny w Wietnamie.

Dla Westwella wizualizację przeszłości stanowi, podobnie jak u Rosenstone'a, *historiophoty*, czyli wypadkowa reprezentacji oraz myślenia historycznego poprzez obrazy filmowe i powstający dyskurs historyczny. Westwell rozciąga jednak zakres tematyczny *historiophoty*, na wszystkie nośniki współczesnej kultury wizualnej. Ruchomy obraz może przynosić wizję przeszłości, która jest równorzędna względem wytworów historii pisanej. Pociąga to jednak za sobą potrzebę przeanalizowania potencjału i specyficznych relacji, jakie wywołuje. Rosenstone tworzy „techniczny glosariusz”⁸⁴, który wskazuje, jak należy czytać filmowe dzieło, aby zostało uznane za historię.

Podobną taksonomię dla filmu i historii zastosował Vivian Bicford – Smith w eseju *Rosenstone on Film, Rosenstone on History: An African Perspective*⁸⁵. Autor pracy jest profesorem historii uniwersytetu w Cape Town. Zajmuje się dziejami miasta, historią kreolskich elit. Jego najwybitniejszą pracą stanowi: *Cape Town in the Twentieth Century* z 1999 r. Punktem wyjścia do badania filmu dla Bicford – Smitha jest gromadzenie wiedzy o zagadnieniu przeszłym, którego dotyczy ruchomy obraz. Film staje się wówczas kategorią historycznego dyskursu kulturowego, zadając znaczące pytania przeszłości. Dramat historyczny przynosi każdorazowo zintegrowaną analizę przeszłości. Badacz ów wierzy także w dydaktyczną funkcję filmu historycznego, zwłaszcza w społeczeństwach, które nie pogłębiły wielu traumatycznych świadectw przeszłości.

Ostatnim głosem w dyskusji wokół publikacji Rosenstone'a jest esej Leen Engelen: *Back to the Future, Ahead to the Past. Film and History: A Status Quaestionis*⁸⁶. Autorka jest doktorem Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Amsterdamskiego oraz współredaktorem publikacji: *Perspectives on European Film and History* z 2007 r. Jako młody badacz Engelen całkowicie popiera słowa Rosenstone'a, a nawet pragnie pójść jeszcze dalej. Historia obrazowa jest dla niej prawowitym modelem tworzącym reprezentację przeszłości. Jest także samodzielną drogą do minionej rzeczywistości, nie zaś uzupełnieniem historii pisanej. Dyskusja filmowa nie powinna być zawężana li tylko do filmoznawstwa oraz historiografii, należy ją przenieść także na inne dziedziny humanistyki.

Film stanie się historią dostępną dla najszerszego grona odbiorców. Wizualizacje coraz bardziej wpływać będą na kształtowanie zrozumienia i interpretację przeszłości. Film pobudza bowiem do osobistego, emocjonalnego zaangażowania w minioną rzeczywistość. Operacjonalizacja świadomości historycznej już dokonuje się za sprawą dzieła filmowego, które staje się nieodłącznym elementem pamięci kulturowej. Odbiorca dzięki ruchomemu obrazowi łączy się z wielką

82 Por., P. Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee 1984

83 G. Westwell, *History Film – A Field in Search of a Methodology*, “Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, v. 11, nr 4, (2007), s. 576 – 588

84 *Ibidem*, 582

85 V. Bicford – Smith, *Rosenstone on Film, Rosenstone on History: An African Perspective*, “Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, v. 11, nr 4, (2007), s. 531 – 545

86 L. Engelen, *Back to the Future, Ahead to the Past. Film and History: A Status Quaestionis*, “Rethinking History: The Journal of Theory and Practice”, v. 11, nr 4, (2007), s. 555 – 563

historią, znajdującą się między innymi w historii pisanej. Film przekraczając granicę czasu i przestrzeni, tworzy paralelę pomiędzy przeszłością a współczesnością. Dlatego też przed twórcami filmowymi stoi ogromna odpowiedzialność: nie tylko za dokładność w przywoływaniu wydarzeń przeszłych, ale zwłaszcza za pobudzanie właściwych emocji podczas modelowania świadomości historycznej.

Podsumowanie:

Pobudzenie dyskursu historycznego jest niezwykle istotne, ukazuje bowiem jak filmowa opowieść wpływa na myślenie historyczne odbiorców. Krytyka akademicka nakłada zaś na film historyczny inherentny cel wyobrażenia przeszłości. Dla wielu twórców filmowych jest nim jedynie wykorzystanie interesującego tematu przyciągającego widownię, bez jednoczesnego dokonywania interpretacji. Jeśli film pozostanie jednobarwnym tworem ludycznym, nie może wówczas prowadzić do refleksji krytycznej. Dla Rosenstone'a fakt, iż dramaturgia filmowa często spełnia funkcję rozrywkową, nie przesądza o każdorazowym braku świadectwa przeszłości oraz niemożności podjęcia dyskursu historycznego. Film przywołuje wręcz feerię szczegółów dotyczących ludzi, miejsc, wydarzeń przeszłych, które w historycznych analizach wizualizacji tworzą rozliczne kwantum.

Film historyczny jako konstrukcja, nigdy zaś spojrzenie w minioną realność, zadaje zawsze pytanie o znaczenie przeszłości. Poprzez stawianie nowych pytań, ale także restrukturyzację już niegdyś dookreślonych, przywołuje dla nowej generacji ważkość historycznego myślenia. Tym samym historia może być dzięki filmom tworzona, a nie rejestrowana. Nie jest bowiem możliwe zamknięcie przeszłości w dziewięćdziesięciu minutach montażu filmowego. Historycy zatopieni w słowie pisanym poświęcają lata na wypracowanie spójnego opisu przeszłości. Dlatego też wizualizacje kreują skondensowaną symulację obrazową. Film może stanowić wówczas systematyzację wiedzy o przeszłości, która ma wzbudzić w odbiorcy potrzebę pogłębienia tejże wiedzy.

Wizualizacje przeszłości dążą do przebudowania struktur wiedzy historycznej. Film każdorazowo przynosi refleksję dla odbiorców, a czyni to poprzez konstruowanie ekwiwalentu słowa pisanego. Dla Roberta A. Rosenstone'a ruchomy obraz to reprezentacja przeszłości, która zasada się na trzech kategoriach dzieła filmowego. Wizualizacje przeszłości jawią się jako nowy rodzaj historii. Historia obrazowa stanowi dyskusję z przeszłością, jednakże najwięcej komunikuje o teraźniejszości. Strategie ekranowe tworzą dla kultury wizualnej nowe kategorie historyczne wokół zagadnień społecznych, politycznych i kulturowych.

Dzieło filmowe samo w sobie stanowi świadectwo, że przeszłość nie może być przywoływana tylko za pośrednictwem słowa pisanego. Ruchomy obraz nigdy nie powinien być ujmowany jako zwierciadło rzeczywistości przeszłej, ale jako jej konstrukt. Gra kulturowa, jaką impetuje film, opiera się zawsze na trzech filarach: opisywaniu, wyjaśnianiu i interpretowaniu przeszłości. Rosenstone bardzo wiele uwagi poświęca zagadnieniu fikcji i prawdy, konstytuują one bowiem kwantum świata wizualnego. Filmy historyczne muszą prowadzić do debaty społecznej na temat przeszłości.

Historia potrzebuje nowej drogi, aby nie stała się niszą dla dysputy akademickiej. Amerykańskiego badacza interesuje także relacja pomiędzy historią obrazową a historią pisaną, stąd ukazuje on odmienne sposoby oceny i analizy tych dwóch źródeł wiedzy o przeszłości. Rosenstone stara się przybliżyć odpowiedź na pytanie: czy wizualizacje zostaną uznane za historię? Obecnie film historyczny już trafia do najszerszego grona odbiorców. Rozwój wizualnych mediów doprowadził do tego, że współcześnie kształtują one świadomość historyczną. Rosenstone porusza także zagadnienie biofilmu i jego znaczenia dla historii.

Dyskurs społeczny, jaki rodzi się wokół filmu historycznego, został podjęty także przez apologetów i polemistów Rosenstone'a związanych ze środowiskiem *Rethinking History*. Amerykański historyk stworzył bowiem techniczny glosariusz, proponując tym samym gotowy sposób odczytania dzieła filmowego – taki, by można je było uznać za historię.

BIBLIOGRAFIA

1. Altman Rick, *Film / Genre*, London 1999
2. Andrew Dudley, *Concepts in Film Theory*, New York 1984
3. Ankersmit Franklin R., *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, Los Angeles 1994
4. Bergan Ronald, *What Ever Happened to the Biopic?*, "Films and Filming", 22 (1983)
5. Bicford – Smith Vivian, *Rosenstone on Film, Rosenstone on History: An African Perspective*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 11, nr 4, (2007)
6. Brent Toplin Robert, *Cinematic History: An Anatomy of the Genre*, "Cineaste", 39 (2004)
7. Brent Toplin Robert, *Reel History: In Defense of Hollywood*, Lawrence 2002
8. Burgoyne Robert, *The Balcony of History*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 11, nr 4, (2007)
9. Burke Peter, *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, London 2001
10. Chahan Michael, *The Cuban Image: Cinema and Cultural Politics in Cuba*, Bloomington 1985
11. Chatman Seymour, *What Novels Can Do That Films Can't (and Vice Versa)*, "Critical Inquiry", 7 (1980)
12. Custen George F., *Bio/Pics: How Hollywood Constructed Public History*, New Brunswick 1992
13. Eisenstein Siergiej, *Film From: Essays in Film Theory*, ed. and translator by Jay Leyda, New York 1949
14. Engelen Leen, *Back to the Future, Ahead to the Past. Film and History: A Status Quaestionis*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 11, nr 4, (2007)
15. *Feature Films as History*, ed. by K. R. M. Short, Knoxville 1981
16. Ferro Marc, *Cinema and history*, Detroit 1988
17. *History and the Audio – Visual Media*, ed. by Karsten Fledelius, Copenhagen 1979
18. Jarvie Ian, *Seeing through Movies*, "Philosophy of the Social Sciences", 8 (1978)
19. Kaes Anton, *From Hitler to Heimat: The Return of History as Film*, Cambridge 1989
20. Krakauer Siegfried, *Teoria filmu. Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, tłum. W. Wertenstein, Warszawa 1975
21. Ludvigsson David, *The Historian – Filmmaker's Dilemma: Historical Documentaries in Sweden in the Era of Hager and Villius*, Uppsala 2003
22. Lyotard Jean – Francois, *The Postmodernism Condition*, Minneapolis 1984

23. Munslow Alun, *Deconstructing History*, London 1997
24. Munslow Alun, *Robert A. Rosenstone and History and Film / Film on History*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 11, nr 4, (2007)
25. Nichols Bill, *Ideology and the Image*, Bloomington 1981
26. *Past Imperfect: History According to the Movies*, ed. by Mark C. Carnes, New York 1995
27. Plantinga Carl R., *Rhetoric and Representation in Nonfiction Film*, Cambridge 1997
28. Raak Richard J., *Historiography as Cinematography: A Prolegomenon to Film Work for Historians*, "Journal of Contemporary History", 18 (1983)
29. Ricoeur Paul, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee 1984
30. Rosenau Marie P., *Post – Modernism and the Social Sciences*, Princeton 1992
31. Rosenstone Robert A., *A History of What Has Not Yet Happened*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 4, nr 2, (2000)
32. Rosenstone Robert A., *Experiments in Writing the Past*, "Perspectives", 30 (1992)
33. Rosenstone Robert A., *History in Images / History in Words: Reflections on Possibility of Really Putting History onto Film*, "American Historical Review", 93 (1988)
34. Rosenstone Robert A., *History on Film / Film on History*, Pearson, Harlow, London, New York 2006
35. Rosenstone Robert A., *Inventing Historical Truth on the Silver Screen*, "Cineaste", 29 (2004)
36. Rosenstone Robert A., *Introduction to Experiments in Narrative*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", 5 (2001)
37. Rosenstone Robert A., *Reds as History*, „Reviews in American History”, 10 (1982)
38. Rosenstone Robert A., *Revisioning History: Contemporary Filmmakers and the Construction of the Past*, "Comparative Studies in Society and History", 32 (1990)
39. Rosenstone Robert A., *The Good Fight: History, Memory, Documentary*, "Cineaste", 17 (1989)
40. Rosenstone Robert A., *The Historical Film as Real History*, "Filmhistoria", 5 (1995)
41. Rosenstone Robert A., *Visions of the Past. The Challenge of Film to Our Idea of History*, Cambridge, Massachusetts, London 1995
42. Rosenstone Robert A., *Walker. The Dramatic Film as (Postmodern) History*, [w:] *Revisioning History. Film and the Construction of a New Past*, ed. by Robert A. Rosenstone, Princeton, New Jersey 1995
43. Sorlin Pierre, *The Film in History: Restaging the Past*, Totowa 1980
44. *The Historian and Film*, ed. by Paul Smith, Cambridge 1976
45. *The Nature of History Reader*, ed. by Keith Jenkins, Alun Munslow, London 2004
46. Westwell Guy, *History Film – A Field in Search of a Methodology*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice", v. 11, nr 4, (2007)
47. White Hayden, *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, [w:] *Probing the Limits of Representation: Nazism and the >> Final Solution <<*, ed. by Saul Friedlander, Cambridge, Massachusetts 1992

48. White Hayden, *Historiography and Historiophoty*, „American Historical Review”, vol. 93, 1988
49. White Hayden, *The Historical Imagination in Nineteenth – Century Europe*, Baltimore 1973
50. White Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978
51. Zemon Davis Natalie, *Any Resemblance to Persons Living or Dead: Film and the Challenge of Authenticity*, “Yale Review” 76 (1987)
52. Zemon Davis Natalie, *Slaves on Screen. Film and Historical Vision*, Cambridge, Massachusetts 2000

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Paulina Rychlewska

*Różnice w pamięci zbiorowej mieszkańców warszawskiego Młynowa
i podwarszawskiego Pomiechówka*

Abstrakt

Celem pracy było określenie różnic w zakresie stanu pamięci dotyczącej miejsca zamieszkania wśród mieszkańców miasta i wsi. Ponadto próbowano znaleźć odpowiedź na pytanie jak dla mieszkańców stolicy i małej podwarszawskiej miejscowości istotna jest jego przeszłość oraz jaki jej wycinek pamiętają najlepiej.

Wyniki wskazywały na znaczne podobieństwo obu badanych grup w zakresie zainteresowania i znajomości dla przeszłości swojej rodziny i miejsca zamieszkania. Ponadto obie zbiorowości najbardziej pamiętały historię drugiej wojny światowej i trafnie określiły skład narodowościowy swojej miejscowości przed wojną.

Abstract

The aim of the article was to identify and analyze the differences between occupants of village and city relating the status of memory connected with place of residence. The author wanted to find the answer on the question how important the past is for inhabitants of the capital and the little village which is situated close to Warsaw and what they remember the best.

The results showed that both of the groups had similar level of interest and knowledge about the past of their families and place of residence. The two communities remember much more the period of the Second War than other occurrences. The composition of population in the city and in the village before the Second War was identified correctly.

Pamięć zbiorowa

Pamięć zbiorową uznać należy nie tylko za stan, ale, przede wszystkim, za proces, opierający się o przekaz międzygeneracyjny dotyczący ważnych dla danej grupy wydarzeń. Bazą są w tym wypadku przekazy ustne, plotki, mity, opowieści, gesty, specyficzny styl danego kręgu kulturowego (Paez, Basabe, Gonzalez, 1997).

Tradycja stanowi mechanizm trwania kultury, gwarantuje powtarzalność struktur, wzorów działania i myślenia, schematów postępowania. Stanowi swoisty łącznik przeszłości i teraźniejszości. Owe związki teraźniejszości z przeszłością, są szansą na przetrwanie kultury (Kempy, 2000; Szpociński, 2000). Kanon ten, stanowiący rdzeń tożsamości wiąże ze sobą kolejne pokolenia, „gwarantując ich identyfikację wokół historycznego przeznaczenia narodu” (Gawin, 2000, s. 194; Kurczewska, 2000; Lewicka, 2008; Szpociński, 2000). Tradycja to niejako „władza

przeszłości nad następnymi pokoleniami żyjącymi w jej okowach [gdyż] (...), narzucone przez tradycję nawyki nabierają cech instynktów” (Kempy, 2000, s. 66-67). Kultura regionalna, determinując przekonania jednostek i kolejnych pokoleń, sprawia, iż jednostka przynależy do danego społeczeństwa, a zarazem pozostaje poza innymi (Szulżycka, 2000).

Poprzez czerpane z tradycji wzorce możliwy staje się proces budowy tożsamości osoby, jak i całej zbiorowości (Kempy, 2000). Gdyby więc więzi tego rodzaju przestały istnieć „*społeczeństwo (...) – rodzaj ciągłego bytu (...) przestałoby być społeczeństwem*” (Kempy, 2000, s. 65).

Mianem zbiorowych wspomnień tym samym objąć możemy szeroko podzielane obrazy i wiedzę o społecznych wydarzeniach z przeszłości (postrzeganych subiektywnie i wartościowanych), które jednostka uznaje za ważne, nie ze względu na fakt bezpośredniego uczestniczenia w nich, ale przypisywaną im powszechnie przez zbiorowość wartość (por. Lewicka, 2008; Paez, Basabe, Gonzalez, 1997). Tym samym odpowiedź na pytanie: Kim jesteśmy? nierozzerwalnie związana jest z ustosunkowaniem się do swojej przeszłości (Kim byliśmy?) (Szmyd, 2004).

Według Szackiej (2000; 2003), która wprowadziła pojęcie pamięci zbiorowej (zwanej również pamięcią społeczną, pamięcią kulturową lub świadomością historyczną) na grunt polski, oznacza ono zespół wyobrażeń (wspomnienia własne jednostki, otrzymane przez nią przekazy) dotyczących przeszłości danej grupy (za członka której się jednostka uważa), wszystkich wydarzeń i postaci historycznych oraz sposoby upamiętniania ich, przy czym treści tej pamięci podlegają nieustannej selekcji, interpretacji i reinterpretacji (Szacka, 2003).

Pamięć zbiorowa, oczywiście, „żywi się” wiedzą historyczną, aczkolwiek wykorzystuje ją selektywnie, jako tworzywo do budowania pożądaných obrazów przeszłości wedle własnych zasad, nie mających wiele wspólnego z prawdziwym obliczem historycznym. Pamięć historyczna jest bowiem zawsze silnie zdeterminowana obecnymi wydarzeniami i procesami społecznymi, których zrozumienie i przyswojenie wymaga pewnego kontekstu dziejowego (Marten-Finnis, 1995).

Nie oznacza to jednak, że pod postacią pamięci zbiorowej dokonuje się całkowita mitologizacja przeszłości. Jakkolwiek ma ona miejsce, to nie polega na jej zupełnym zafałszowaniu, lecz na „*spontanycznym przekształcaniu postaci oraz wydarzeń przeszłości w beczasowe wzory i personifikacje wartości, które sankcjonują zachowania i postawy ważne dla życia zbiorowości*” (Szacka, 2001, s. 8).

Pamięć to, w odróżnieniu od historii, refleksja na temat przeszłości, o niesystematycznym i niesystemowym charakterze, która rozwija się i jest przekazywana cyklicznie (wydarzenia i osoby są wskazywane zgodnie z rozkładem czasowym typu U), przy czym:

- w perspektywie czasowej, ludzie upamiętniają przeszłość cyklicznie co 20 – 30 lat;

- okres dorastania i wczesna dorosłość są krytyczne dla kształtowania się wiedzy, dlatego też wydarzenia mające miejsce w tym okresie życia osoby, wywierają na nią większy wpływ, niż te mające miejsce w innym momencie jej życia. Tym samym wydarzenia o charakterze narodowym najbardziej wpływają na osoby między 12 a 25 rokiem życia, a co za tym idzie na ich pamięć zbiorową i obraz kohorty;

- zdarzenia sprzed 50 – 60 lat są zwykle najlepiej pamiętane i znane przez osoby, które w tamtym czasie były nastolatkami, a coraz słabiej znane przez następne pokolenia (por. Pennebaker i Banasik, 1997).

Od historiografii pamięć kolektywną różni bezpośrednio przeżywane (jednostkowo lub grupowo) doświadczenie przeszłości, przy równoczesnym braku instytucjonalnych ram historii. Najważniejszy przy tym wydaje się być pewien czarter (*charter*), inaczej zapis początków oraz

historycznej misji danej grupy. Stanowi on centralną część reprezentacji historii i stanowi podstawę dla zrozumienia jej tożsamości, gdyż ustala prawa, wartości i rolę grupy w szerszym kontekście społecznym (Liu i Hilton, 2005).

Ważne są przekonania dotyczące istnienia oraz szczegółowej treści własnej przeszłości, nie zaś przeszłość obiektywna, możliwa do ustalenia na drodze badań historycznych (Billig, Condor, Edwards, Gane, Middleton, Radley, 1988). To właśnie selektywny charakter należy uznać za najistotniejszą cechę pamięci zbiorowej (Gabzdilová, 1997). Oczywiście, taka selekcja w kontekście towarzyszących jej ideologicznych interpretacji jest poniekąd konieczna, z uwagi na narastającą wraz z upływem czasu liczbę wydarzeń i zmian kulturowych (Ziółkowski, 2001).

Pamięć zbiorowa a tożsamość społeczna

W badaniach nad pamięcią zbiorową szczególną uwagę poświęca się temu, jak konstruowana (rekonstruowana) i przekształcana, dopasowywana (niekiedy przez znaczne zniekształcenia) do bieżących celów, potrzeby sytuacji i okoliczności jest przeszłość społeczna (Connerton, 1989).

Pamięć grupy oczyszcza się z tego, co mogłoby narazić na szwank reputację danej zbiorowości na zewnątrz bądź też osłabić przywiązanie do niej jej członków (Connerton, 1989; Ziółkowski, 2001). Każde społeczeństwo, grupa społeczna, zbiorowość funkcjonuje bowiem dzięki „*patrowaniu swych granic (...), kształtowaniu swych obywateli, wyznaczaniu stolic, wznoszeniu pomników, nadawaniu nazw (...)* oraz przez budowanie miejsc pamięci i upamiętniania, takich jak cmentarze i symboliczne grobowce, mauzolea i muzea” (Appadurai, 2005, s.279; Demski, 2000; Kociszewski, 2002; Wojciechowski, 1986).

Opisane powyżej zabiegi mają jedno zasadnicze znaczenie – służą definiowaniu, a tym samym wzmocnieniu tożsamości społecznej, grupowej bądź narodowej (Paez, Basabe, Gonzalez, 1997). Zniekształcenia pamięci grupowej opierają się bowiem o fakt, iż ludzie chcą dobrze myśleć o grupie społecznej (odniesienia), z którą się identyfikują. Pamięć zbiorowa jest tym samym nierozzerwalnie związana z tożsamością społeczną (Paez, Basabe, Gonzales, 1997).

Na podstawie powyższych informacji, możemy wskazać następujące, zasadnicze funkcje pamięci zbiorowej:

- przekaz wartości i wzorców pożądaných zachowań,
- legitymizację prawomocności władzy,
- współtworzenie poczucia tożsamości zbiorowej (na bazie wspólnej przeszłości, przodków, losu, stałości symboli, ciągłości istnienia w czasie), a tym samym
- stworzenie jednostce lub grupie szansy zaistnienia w świecie (skąd pochodzi, kim jest, wartości),
- zakorzenienie człowieka i obywatela w społeczności,
- stworzenie oparcia, danie pewności, poczucia trwania, stałości, szansy nie bycia w nicości, pozostawienia materialnego śladu istnienia,
- uczynienie z podmiotu części historii,
- pobudzanie do działania,
- kształtuje poczucie bycia indywidualną, niepowtarzalną jednostką o określonym rodowodzie (odrębność) (por. Lewicka, 2005; Szacka, 2001; 2003).

Równocześnie zaobserwować można wpływ tożsamości na obraz pamięci zbiorowej. Rodzaj

autoidentyfikacji, jak i emocjonalny stosunek do miejsca stanowią o motywacji do nabywania wiedzy o swojej „małej ojczyźnie”, jak i wpływają na wypełnienie luk w wiedzy (por. Lewicka, 2006). Ponadto warto zauważyć, iż sama architektura, nazwy ulic, obecność starej zabudowy, a także zaangażowanie w sprawy miejsca zamieszkania decyduje o kształcie pamięci kolektywnej i wiedzy historycznej mieszkańców oraz minimalizuje tendencyjność wpływu biasu narodowego na postrzeganie dziejów narodu (por. Lewicka, 2008).

Cel pracy

Celem poniższego opracowania jest uchwycenie **rozbieżności w zakresie zbiorowej pamięci miejsca** między mieszkańcami małej podwarszawskiej wsi a mieszkańcami jednego z najstarszych osiedli dzielnicy Wola miasta stołecznego Warszawy – Młynowa.

Hipoteza badawcza

Mieszkańcy Pomiechówka wykazywać będą znajomość większej liczby szczegółów oraz relatywnie większą (w odniesieniu do faktycznej) liczbę postaci, zdarzeń z historii swojej miejscowości niż mieszkańcy Młynowa.

Metody i narzędzia badawcze

1. Deklarowane zainteresowanie historią miejsca zamieszkania oceniane na 13-twierdzeniowej 7-pozycyjnej skali stopniowanej – od „zdecydowanie nie interesuję się” do „zdecydowanie interesuję się”, zawierającej pytania o posiadanie książek o historii swojej miejscowości, czytanie o jej historii, odwiedzanie stron internetowych i oglądanie programów telewizyjnych poświęconych jej przeszłości oraz o to, co według respondenta jest ważniejsze – dbałość o zabytki czy wygodę mieszkańców, czy chciałby zamieszkać w nowym budownictwie itp. Wskaźnikiem zainteresowania dla historii miejsca zamieszkania była średnia uzyskana z odpowiedzi udzielonych na pytania skali.

2. Deklarowane zainteresowanie dla historii rodziny i domu rodzinnego oceniane na podstawie udzielonych odpowiedzi na skali 5-pozycyjnej od „zdecydowanie nie interesuję się” do „zdecydowanie interesuję się” dla pytań o znajomość przodków, opowiadanie historii o przeszłości domu i rodziny oraz o deklarowane zainteresowanie historią rodziny i domu rodzinnego.

3. Skalę Pamięci Miejsca, w której pytaliśmy o to jak kształtował się skład narodowościowy (w procentach) danej miejscowości przed wojną (podano listę narodowości), jakie nazwiska słynnych mieszkańców swojej miejscowości umie wymienić ankietowany i jakie wydarzenia na jej obszarze uznaje za ważne.

Osoby badane – dane demograficzne próby

Poniższe badania zrealizowano w okresie od sierpnia do listopada 2007 roku. Udział wzięło w nim 30 mieszkańców warszawskiego Młynowa i 63 mieszkańców Pomiechówka. Respondenci zostali przebadani pełną baterią narzędzi, diagnozującą stan ich pamięci dotyczącej swojej rodziny i domu rodzinnego oraz miejsca aktualnego zamieszkania, oceniające stopień zakorzenienia w danym miejscu, a także cechy społeczno-demograficzne. Osoby badane wypełniały kwestionariusz indywidualnie w miejscu zamieszkania. Udział w badaniu był dobrowolny, niczym nie wynagradzany. Zajmował około godziny. Badanych pogrupowano według miejsca zamieszkania. Charakterystyka obu grup przedstawiona została w tabeli 1.

Tab. 1. Cechy demograficzno-społeczne badanych prób.

		Pomiechówek	Warszawa
Wiek		39,8 (SD= 17,0)	38,8 (SD= 16,5)
Płeć (w procentach)	Kobieta	73%	57%
	Mężczyzna	27%	43%
Wykształcenie (w procentach)	Podstawowe	1,6	3,3
	Zawodowe	11,1	6,7
	Średnie	50,8	53,3
	Półwyższe (w tym studenci)	11,1	23,3
	Wyższe	25,4	13,3
Długość zamieszkiwania (w latach)	W mieszkaniu/domu	22,3 (SD=14,3)	18,8 (SD=14,2)
	Przy ulicy	23,9 (SD=13,8)	19,3 (SD=14,8)
	Na osiedlu	27,4 (SD=16,8)	19,5 (SD=14,7)
	W gminie	27,4 (SD=16,6)	26,0 (SD=17,9)
Generacja w mieście (w procentach)	0 (przybyły)	55	30
	1 (urodzony w mieście)	5	20
	2 (rodzic urodzony w mieście)	16	20
	3 (dziadek/babka urodzeni w mieście)	24	30
Praca (w procentach)	Pracujący	79,4	83,3
	Niepracujący	20,6	16,7
Ilość godzin spędzanych w miejscu zamieszkania w ciągu doby		19,4 (SD= 6,6)	16,1 (SD= 6,3)

Zródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Jak widać badane próby pod wieloma względami są podobne (np. wieku osób badanych, poziomu wykształcenia). Pod kilkoma względami, niestety, choć nieznacznie (nie istotnie statystycznie – patrz:) różnią się od siebie. Część z tych różnic wynika z różnic demograficznych obu miejscowości i względów organizacji niektórego rodzaju usług (np. medycznych, edukacyjnych, itp.).

Oczywiście, większość różnic i brak odzwierciedlenia realnej struktury demograficznej danego obszaru, wynika przede wszystkim z przypadkowego doboru próby (ankietę wypełniał ten, kto wyraził na to zgodę). W celu wyeliminowania ewentualnych wpływów na zafałszowanie wyników, zmienne demograficzne włączone zostały jako predyktor do większości analiz. Zmiennymi kontrolowanymi były: wiek, płeć, długość zamieszkania na danym terenie oraz czas, który się na nim spędza w ciągu doby, miejsce zamieszkania-miasto/wieś, posiadanie korzeni w miejscu objętym badaniem, wykształcenie respondenta.

Jak widać (tab. 1) zdecydowana większość (niezależnie od badanej grupy) mieszkańców pracowała zarobkowo, legitymowała się w przeważającej mierze wykształceniem średnim bądź wyższym (niemal 90% respondentów). Dość dużo czasu ankietowani spędzali w miejscu zamieszkania. Można wyróżnić wśród zarówno rekrutujących się z Młynowa, jak i z Pomiechówka dwie charakterystyczne grupy, dominujące w badaniu – osoby, których historia rodziny była ściśle związana z danym miejscem (zaliczają się do trzeciej generacji obecnej w zamieszkiwanej miejscowości) i ludność przybyłą. Względnie mało było osób, które stanowią drugą lub pierwszą generację na obszarze objętym badaniem (szczególnie w Pomiechówku).

Zarówno badaną populację Pomiechówka, jak i Młynowa, charakteryzowała dość znaczna zasiedloność w miejscu zamieszkania (ok. 20 lat), przy czym nieco dłuższa była ona w przypadku Pomiechowian. Fakt ten można tłumaczyć przede wszystkim tym, iż respondenci z Warszawy byli nieco młodszy. Jak widać, jednak obie grupy ankietowanych cechowało długie i dość stabilne

zamieszkiwanie terenu, na którym prowadzono badania. Przede wszystkim dotyczy to bytowania na obszarze gminy, w przypadku której średnia długość stałego pobytu wynosiła niemal 30 lat.

Wybór miejsc podyktowany został faktem, iż są one do siebie niezwykle podobne. Przede wszystkim oba badane tereny posiadały bujną, nasyconą ważnymi wydarzeniami przeszłość, jednak dziś zarówno Młynów, jak i Pomiechówek są nieco z boku, nieco zapomniane. Na ich obszarze nie dzieje się już tak wiele jak niegdyś, szczególnie w sensie politycznym. Nie są już jak kiedyś dominującymi w swoim regionie ośrodkami kultury, handlu, podejmowania strategicznych decyzji politycznych czy ekonomicznych. Historia zmieniła radykalnie ich oblicza (por. Jałowiecki, 2000; Lewicka, 2006).

Kolejne podobieństwa, to fakt, iż na terenie obydwu miejscowości niegdyś działały fabryki i jednostki wojskowe, z którymi związana była duża część zamieszkujących je osób. Zarówno na Młynowie, jak i w Pomiechówku odnaleźć możemy też wiele pamiątek z przeszłości i podpowiedzi urbanistycznych, co jest w dużej mierze zasługą władz, dbających, pielęgnujących i podtrzymujących aktywnie pamięć o przeszłości (obchodzone „z pompą” obchody ważnych rocznic, powstające izby pamięci, odsłonięcia nowych pomników, festyny o tematyce historycznej). Fakt ten również nie pozostaje bez znaczenia dla kształtowania się identyfikacji i przywiązania do miejsca (por. Lewicka, 2006).

Na Młynowie niemal na każdym budynku znajduje się jakaś tablica upamiętniająca ważne zdarzenie z przeszłości miasta bądź będąca wspomnieniem lub rodzajem hołdu na cześć osoby istotnej dla losów zbiorowości czy kształtowania tożsamości całego narodu.

Pomiechówek ma podobne zalety. Jak na liczącą tysiąc mieszkańców miejscinę możemy odnaleźć tu naprawdę wiele symbolicznych pamiątek po dawnych czasach. Pomimo to mało kto wie jak ważną rolę odgrywała ta miejscowość w przeszłości, jak wiele istotnych dla losów całej Ojczyzny zdarzeń miało tu miejsce, jak wielu zaszczytnych ludzi gościło w jego granicach.

Oba miejsca, choć tak podobne różnią się jednak pewnymi elementami. To, co przede wszystkim dzieli te dwa miejsca to ich charakter i status administracyjny miejscowości. Młynów to część olbrzymiego miasta, tętniącego życiem centrum decyzyjnego, natomiast Pomiechówek – podwarszawska wieś lata świetności ma obecnie za sobą. Niegdyś rozwijał się prężnie i zdobywał laury na ogólnopolskich scenach, dziś jest tylko małą wsią, choć trzeba przyznać o wyjątkowo miejskim charakterze. Gospodarstwa rolne w tradycyjnej formie nie występują na jego terenie, za to pełno tu sklepów, zakładów usługowych, prężnie rozwija się także edukacja i mieszkalnictwo, a ulice Pomiechówka są nadmiernie obciążone ruchem kołowym.

Drugą, bardzo istotną różnicą jest to, iż przedwojenna Warszawa była zamieszkiwana w przeszłości przez wiele narodowości (przede wszystkim polską i żydowską), zaś Pomiechówek to w gruncie rzeczy osada zdominowana niemal przez mieszkańców narodowości polskiej.

Kolejną niezgodność, którą można wskazać, to fakt, iż na terenie Pomiechówka brak miejsc rozrywki jak kina, teatry czy potężne supermarkety, co potencjalnie może zbliżać mieszkańców do siebie, zacieśniać więzy między nimi, być doskonałym pretekstem do stowarzyszania się i organizowania sobie czasu na własną rękę w gronie najbliższych czy sąsiadów.

Nie można pominąć również kwestii wielkości miejscowości zamieszkania także gdy poddajemy analizie wiedzę historyczną mieszkańców, ich powiązania z własnymi korzeniami, przeszłością. Mniejsze skupiska ludności bowiem pielęgnują mocniej tradycję, a nawet mało istotne wydarzenia wpisują w historię jako ważną, bo świadczącą o ich istnieniu, roli jaką odgrywają, w końcu będące elementem ich wspólnej historii, a więc kształtujące i podtrzymujące w jakimś stopniu tożsamość zbiorową (Michalska, 2003).

Ponadto w mniejszej miejscowości nawet wydarzenia obiektywnie małej rangi są

upamiętniane, w przeciwieństwie do Warszawy, gdzie mieszkańcy często wpisują wydarzenia mające miejsce na terenie stolicy w krąg wydarzeń ogólnokrajowych, ogólnoeuropejskich lub też ogólnoswiatowych, jakoby wyrzucając je poza margines tylko własnej historii, na której gruncie można budować własną, specyficzną, odrębną od innych miejscowości tożsamość (Michalska, 2003).

Zainteresowania dla historii własnej i miejsca zamieszkania

By pielęgnować i móc upamiętniać to, co było, trzeba to poznać, wykazać zainteresowanie tym. Dlatego też spytaliśmy osoby badane o zainteresowanie historią swojej miejscowości.

Zainteresowanie to badane było za pomocą 10-twierdzeniowej Skali Zainteresowania Przeszłością Miejsca Zamieszkania. Na podstawie uzyskanych w niej odpowiedzi, opracowano wskaźnik zbiorczy, którym stała się średnia (por. ryc. 1) z punktów przypisanym poszczególnym pytaniom cząstkowym, które składały się na wspomnianą skalę.



Ryc. 1. Zainteresowanie dla historii miejsca.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Po przeprowadzeniu analizy przy użyciu testu t Studenta okazało się, że nie istnieją różnice w zainteresowaniu dla historii miasta pomiędzy mieszkańcami Pomiechówki i Młynowa, $t(91)=0,599$; $p>0,05$). W obu miejscach określić można je jako ponadprzeciętne, dość duże (por. ryc. 4).

Historia i ważne postaci Warszawy, Muranowa i Pomiechówka w oczach respondentów

Wymienienie znaczących osób czy wydarzeń w historii miejscowości (por. tab. 2) w obu grupach stanowiło problem. W Pomiechówku średnia liczba wymienionych zdarzeń wynosiła 0,49 (SD=0,90), postaci zaś 0,37 (SD=0,68). Na Młynowie przeciętnie wskazywano 2,26 zdarzeń (SD=6,16)¹ oraz 1,52 (SD=4,16) postaci. Tym samym mieszkańcy Pomiechówka wypadli gorzej ($t(91)=-3,406$; $p<0,001$) w liczbie wymienionych zdarzeń, aczkolwiek biorąc pod uwagę całkowitą liczbę wydarzeń mających miejsce w stolicy i w badanej podwarszawskiej wsi, różnica ta nie powinna dziwić. Co tyczy się zaś liczby wymienionych przez respondentów znaczących postaci, nie odnotowano pomiędzy badanymi grupami różnic istotnych statystycznie ($t(91)=0,599$; $p>0,05$).

¹ Mieszkańcy Młynowa pytani o słynne postaci i znaczące wydarzenia tylko w obrębie Młynowa wskazywali średnio po 0,16 osoby i 0,23 wydarzenia.

Warto zwrócić uwagę także na podane w nawiasach liczby (patrz: tab. 2), które odzwierciedlają liczbę odpowiedzi na pytanie o wydarzenia i słynne postacie na terenie Młynowa. Co łatwo zauważyć, osoby badane rozdzielnie traktowały ważne fakty i osoby dla Warszawy oraz dla swojego osiedla i nie podawały nigdy tych samych nazwisk bądź okoliczności w odniesieniu do tych dwóch skal przestrzennych (np. cztery osoby wskazały Wawelberga jako znaną osobę zamieszkujejącą na terenie Młynowa, ale ani jedna nie podała jego nazwiska jako znanego warszawiaka).

Tab. 2. Liczba podawanych faktów (słynnych postaci i wydarzeń z historii miejscowości) w próbie warszawskiej i pomiechowskiej.

	Pomiechówek (N=63)		Warszawa (N=30)	
	Liczba różnych faktów	Ogólna liczba wzmianek	Liczba różnych faktów	Ogólna liczba wzmianek
Słynne postaci	7	23	14 (+1)	28 (+5)
Wydarzenia	9	13	32 (+4)	30 (+7)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Ponadto warty odnotowania jest fakt, że tylko w Pomiechówku deklarowane zainteresowaniem dla historii miejscowości zamieszkania było pozytywnym predyktorem liczby wymienionych zdarzeń ($\text{Beta}=0,480$; $t=4,278$; $p<0,001$; $R\text{-kwadrat}=0,231$). W przypadkach wpływu zainteresowania historią na liczbę wymienionych osób w Pomiechówku oraz wpływu zainteresowania historią na liczbę wymienionych osób i zdarzeń na Młynowie, nie odnotowano istotnych predyktorów.

Znaczące wydarzenia historyczne

W celu ustalenia, jakie wydarzenia składają się przede wszystkim na postrzeganie historii przez mieszkańców Pomiechówka i Młynowa, poproszono badanych o wskazanie najważniejszych spośród nich.

Poniżej przedstawiono wymienione przez respondentów wydarzenia historyczne (tab. 3).

Tabela 3. Wymieniane wydarzenia historyczne w dziejach Pomiechówka i Warszawy.

Wydarzenie	Liczba wskazań	% osób które wymieniły
Pomiechówek		
<i>II wojna światowa</i>	14	22,22
przejście wojsk Napoleona, walki jego wojsk	3	4,76
wojna 1920	3	4,76
I wojna światowa (bitwa pod Czarnowem)	3	4,76
bitwa nad Wkrą (15.sierpnia 1920)	2	3,17
budowa szkoły podstawowej 1935-38	2	3,17
okupacja niemiecka	2	3,17
powstanie osady	1	1,59
opactwo benedyktynów-zakołnienie Pomnychowa	1	1,59
powstanie styczniowe	1	1,59
Warszawa		
<i>Powstanie Warszawskie</i>	14	46,67
<i>II wojna światowa</i>	4	13,33
<i>Cud nad Wisłą</i>	4	13,33
odbudowa stolicy	2	6,67
budowa metra	2	6,67
przeniesienie stolicy	1	3,33
rozwój miasta w epoce XVII-XVIII	1	3,33
I wojna światowa	1	3,33
wyzwolenie Warszawy	1	3,33
Wskazane jako istotne wydarzenia na Młynowie:		
wolne elekcje	2	6,67
egzekucje przy Płockiej	2	6,67
walki uliczne w czasie powstania 1944 r.	1	3,33
obóz koncentracyjny dla mieszkańców Warszawy	1	3,33
atak na Szpital Wolski	1	3,33

Zródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

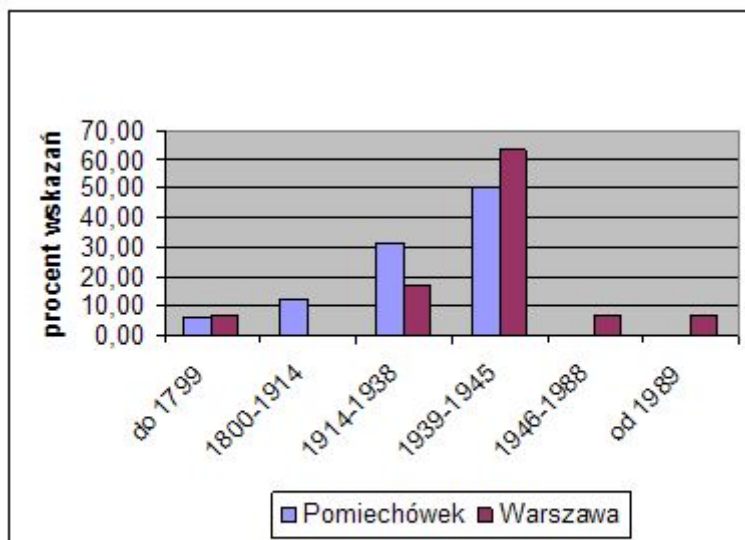
Następnie dokonano periodyzacji dziejów w oparciu o schemat najczęściej stosowany w odniesieniu do historii Polski i Polaków, w oparciu o wydarzenia kluczowe z punktu widzenia narodu (por. Tarkowska, 1992; Szpociński, 2000 – patrz ryc. 2). Powyższe zabiegi pozwoliły na sformułowanie następujących wniosków:

a) mieszkańcy obu miejsc różnili się okresem, który najlepiej został utrwalony w ich pamięci. Mieszkańcy Pomiechówka zdawali się szczególnym sentymentem darzyć wydarzenia do II wojny światowej włącznie, zaś pamięć mieszkańców Warszawy niemal zupełnie zdominowana została tym, co wydarzyło się w latach 1939-1945;

b) zdecydowana większość wskazanych przez respondentów wydarzeń związana była przy tym ściśle z II wojną światową (por. ryc. 6), w przypadku Warszawy ograniczającą się niemal do

Powstania Warszawskiego. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż owa dominacja w pamięci zbiorowości okresu od 1939 do 1945 roku jest specyficzną cechą warszawskiej (a jak widać również podwarszawskiej) pamięci historycznej (por. Lewicka i in., 2007);

c) wydarzenia, które wskazali respondenci w małym odsetku, ale za to obecne w obu badanych grupach to lata do końca XVIII wieku, a więc wydarzenia związane z powstaniem osad lub ich znaczącą zmianą statusu administracyjnego;



Ryc. 2. Najważniejsze wydarzenia historyczne.
Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych

d) w obu miejscowościach powtarza się, przywoływana w literaturze (por. Lewicka, 2008) krzywa pamięci w kształcie odwróconej litery U, z maksimum w okresie II wojny światowej;

e) wśród obu badanych grup występuje szczególny rys batalistyczny – zdecydowana większość odpowiedzi dotyczyła historii wojennej, związanej z jakimś konfliktem zbrojnym (por. tab. 3).

Znaczące postaci

Wśród wymienianych znaczących postaci w Pomiechówku, wszystkie legitymowały się narodowością polską, co nie powinno dziwić, gdyż miejscowość ta charakteryzowała się niemal zupełnym brakiem polifoniczności.

Inaczej było w przypadku osób uznanych za znaczące w historii Warszawy. Wśród ich pochodzenia odnotować można znacznie większe zróżnicowanie, co zresztą pozostaje w zgodzie z obecną na terenie stolicy mieszkanką kultur i nacji. Narodowość polską posiada i tu, co prawda, większość – 8 spośród 14 postaci, ale ponadto wskazano trzy osoby pochodzenia żydowskiego oraz po jednej – francuskiego, szwedzkiego i niemieckiego.

Z punktu widzenia pamięci zbiorowej wydaje się rozsądne zwrócenie uwagi na fakt, z jakiego okresu historycznego najczęściej wskazywano wydarzenia uznane za najistotniejsze dla rozwoju miejscowości (tab. 3).

Dość naturalna wydaje się również potrzeba przeanalizowania osób uznanych za znaczące pod względem wykonywanych przez nie zawodów oraz okresów historycznych, w których żyły. Również nie bez znaczenia jest fakt, kogo mieszkańcy badanych obszarów uznawali odpowiednio za znanego Pomiechowianina, Warszawiaka, mieszkańca Młynowa. W konsekwencji w poniższej analizie zdecydowano się na podział według:

- a) okresu historycznego, w którym postać żyła (tab. 4),
- b) wykonywanego zawodu (tab. 5),
- c) badanego obszaru jako miejsca urodzenia lub spędzania życia (tab. 6),
- d) narodowości (tab. 6).

Wyróżniona następujące okresy aktywności wymienionych postaci:

- a) do XIX wieku,
- b) pomiędzy XIX wiekiem a II wojną światową,
- c) pomostowe-z przełomu I i II połowy XX wieku,
- d) współczesne-po II wojnie światowej.

W zestawieniu tym pojawił się problem z zakwalifikowaniem rodziny Czarnotów, gdyż nazwisko to mogło dotyczyć przynajmniej kilku rodów zamieszkujących Mazowsze. Nie został wskazany ponadto żaden konkretny jej członek. Dlatego też tę odpowiedź zdecydowano się po prostu pominąć w dalszej analizie.

Tab. 4. Wskazywane postaci według okresów historycznych.

Kategoria	Pomiechówek		Warszawa (wraz z postaciami znaczącymi dla Młynowa)		Warszawa (bez postaci znaczących dla Młynowa)	
	wskaźnik					
	jednostkowy	impact	jednostkowy	impact	jednostkowy	impact
Do XIX wieku	0	0	50,00	69,70	46,15	64,29
XIX wiek do II wojny światowej	16,67	9,09	14,98	9,09	15,38	10,71
Pomostowe	33,33	59,09	14,98	12,12	15,38	14,29
Współczesne (okres po II wojnie światowej)	50,00	31,82	21,43	9,09	23,23	10,71

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Ponadto w dalszej części rozważań, zbiorczy ilościowy wskaźnik wiedzy historycznej (por. Lewicka i in., 2003b) uwzględniono:

a) łączną liczbę podanych różnych treściowo faktów (jedno nazwisko to jeden punkt, niezależnie od liczby razy, ile zostało wymienione);

b) wskaźnik sumarycznej liczby wzmianek (tzw. impact factor, będący sumą udzielonych przez respondentów odpowiedzi, np. sześć wzmianek to sześć punktów).

Jak wynika z danych przedstawionych w tab. 4 w Warszawie (w tym również na Młynowie) zarówno liczba wspomnianych osób, jak i wskaźnik liczby wzmianek są wyższe dla postaci historycznych (żyjących do XIX wieku). W Pomiechówku natomiast dostrzec można odwrotny trend. Najwięcej spośród wymienionych osobistości żyje współcześnie, natomiast największa liczba wzmianek przypada na przełom I i II połowy XX wieku. Tym samym możemy stwierdzić, iż pamięć warszawiaków sięga dalej niż pamięć osób zamieszkujących Pomiechówek.

Tab. 5. Wskazywane postacie w podziale na grupy zawodowe.

Kategoria	Pomiechówek		Warszawa (wraz z postaciami znaczącymi dla Młynowa)		Warszawa (bez postaci znaczących dla Młynowa)	
	wskaźnik					
	jednostkowy	impact	jednostkowy	impact	jednostkowy	impact
działacze polityczni	14,29	43,48	64,29	68,75	69,23	78,57
pisarze, poeci	0	0	14,29	9,38	15,38	10,71
wojskowi	28,57	21,74	7,14	9,38	7,69	7,14
naukowcy	14,29	4,35	0	0	0	0
inni	42,86	30,43	14,29	12,5	7,69	3,58

Zródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

W podziale dotyczącym wykonywanych zawodów, kategoryzacji (patrz: tab. 5) niektórych postaci dokonano arbitralnie (np. Składkowski był przede wszystkim politykiem, nie wojskowym, stąd jego przypisanie do kategorii działaczy).

Ponieważ o podzielanych treściach pamięci możemy mówić w przypadku, gdy pojawią się one u większej liczby osób, należy przyjrzeć się postaciom i wydarzeniom cieszącym się największą popularnością (zostały zaznaczone one kursywą w tabeli 6). Arbitralnie przyjęty został próg 10% wskazań. Analiza powyższa prowadzi nas do następujących wniosków:

a) najlepiej zachowana w pamięci obu badanych grup jest II wojna światowa (powyżej 50% wskazań), przy czym w Warszawie często sprowadza się ona do Powstania Warszawskiego (por. ryc. 2 i tab. 3);

b) najpopularniejsze wydarzenia nie pokrywają się z najpopularniejszymi postaciami, którymi w Warszawie generalnie są: Stefan Starzyński, Jan Kiliński, w obrębie Młynowa – Hipolit Wawelberg, zaś w Pomiechówku Sławoj Składkowski, a więc postacie żyjące przed II wojną światową, bądź też których prawdziwa kariera zaczęła się dopiero po jej zakończeniu (por. tab. 6). Postaci te to w przeważającej mierze działacze polityczni, a także swoiści miejscowi bohaterowie, dbający o lokalną społeczność, będący wtopieni w nią, czujący się jej członkami;

c) wśród zasłużonych osób wymienionych przez Pomiechowian najczęściej występują wojskowi i działacze polityczni, co znajduje zresztą ścisłe odbicie w historii i specyfice tego miejsca, brak też postaci historycznych sprzed XIX wieku (por. tab. 6).

Warto jednakże jeszcze zauważyć, iż pamięć ludzka bywa omylna. niekiedy zdarza się bowiem, iż przypominamy sobie fakty, które nie miały miejsca, pomijając jednocześnie te, które się zdarzyły. Być może do takich przypadków zaliczyć możemy wymienienie postaci Jana Jankowskiego, którego związek z Pomiechówkiem nie jest jasny.

Równocześnie interesujące jest także to, iż niektóre osoby uważane są przez różne zbiorowości za „swoje”. Obie badane populacje uważają (słusznie) za taką osobę M. Kotańskiego (por. tab. 7), który urodził się i pracował w Warszawie, zaś na terenie gminy Pomiechówek posiadał działkę (w Czarnowie) i prowadził Monar (w Szczypiornie).

W przypadku mieszkańców Młynowa szokować może uznanie za sławnego warszawiaka Napoleona Bonaparte, który posiadał narodowość inną niż polska i nie został urodzony w Warszawie. Z danych biograficznych wiadomo również, że na dobrą sprawę nieduży fragment swojego życia tu spędził. Jak sądzę w równym stopniu mógłby być warszawiakiem, jak i mieszkańcem każdego innego miasta, w którym toczyły się walki jego wojsk.

Tab. 6. Wymienione zasłużone osoby w dziejach Pomiechówka i Młynowa.

Nazwisko	Opis postaci	Rodowód (miejsce ur./ miejsce zamieszkania/ narodowość)	Liczba wskazań	% osób które wymieniły
P o m i e c h ó w e k				
<i>Stawoj Felicjan Składkowski (1885-1962)</i>	generał brygady Wojska premier RP	<i>Ur. w Gąbinie Narodowość polska (waj. mazowieckie)</i>	10	15,87
Marek Kotański (1942-2002)	psycholog, terapeuta, organizator przedsięwzięć dążących do zwalczania patologii i udzielania pomocy osobom uzależnionym, twórca Monaru i Markotu	Ur. w Warszawie Narodowość polska	5	7,94
Wiktor Thommée (1881-1962)	generał	Ur. w Święcianach (Wileńszczyzna) Narodowość polsko-francuska	3	4,76
Edmund Knoll-Kownacki (1891-1953)	generał	Ur. w Pomiechówku Narodowość polska	2	3,17
Jan Jankowski (1973-obecnie)	dziennikarz	Ur. w Zduńskiej Woli Narodowość polska (niepewne kontakty z Pomiechówkiem)	1	1,59
Grzegorz Pietrzyński (1954-obecnie)	astronom	Ur. w Pomiechówku Narodowość polska	1	1,59
rodzina Czarnotów (—)	---	Ur. częściowo w Pomiechówku Narodowość polska	1	1,59
W a r s z a w a				
<i>Stefan Starzyński (1893-1943)</i>	polityk, ekonomista, publicysta, polityk, prezydent Warszawy	<i>Ur. w Warszawie Narodowość polska</i>	8	26,67
<i>Jan Kiliński (1760-1819)</i>	uczestnik spisków powstańczych, insurekcji kościuszkowskiej, członek Rady Warszawy, z zawodu szewc	<i>Ur. w Trzemesznie (Wielkopolska) Narodowość polska</i>	4	13,33
Julian Konstanty Ordon (1810-1886)	oficer wojska polskiego, powstaniec listopadowy	Ur. w Warszawie Narodowość polska	2	6,67
Mieczysław Jastrun (1903-1983)	poeta, eseista	Ur. w Korolówce (k. Tarnopola) Narodowość żydowska	2	6,67
Jacek Kuroń (1934-2004)	polityk, publicysta	Ur. we Lwowie Narodowość żydowska	2	6,67
Józef Piłsudski (1867-1935)	działacz niepodległościowy, dowódca wojskowy, polityk, Naczelnik Państwa Polskiego, Wódz Naczelny Armii Polskiej, Marszałek Polski, premier Polski	Ur. w Zułowie (k. Wilna) Narodowość polska	2	6,67
Zygmunt III Waza (1566-1632)	król polski, szwedzki	Ur. w Gripsholm (Szwecja) Narodowość szwedzka (polska po matce)	2	6,67
August III Sas (1696-1763)	król polski	Ur. w Dreźnie Narodowość niemiecka	1	3,33
Krzysztof Kamil Baczyński (1921-1944)	poeta	Ur. w Warszawie Narodowość polska	1	3,33
Lech Kaczyński (1939-obecnie)	prezydent Warszawy, prezydent Polski, prezes Najwyższej Izby Kontroli, minister sprawiedliwości, współzałożyciel partii Prawo i Sprawiedliwość i jej pierwszy prezes, senator i poseł	Ur. w Warszawie Narodowość polska	1	3,33
Marek Kotański (—)	psycholog, terapeuta, organizator przedsięwzięć	Ur. w Warszawie	1	3,33

Pamięć przedwojennych ulic

W ramach powyższego badania zapytaliśmy respondentów również o to, kiedy ulica przy której mieszkają pojawiła się na mapie miasta, jaką nazwę nosiła w poszczególnych okresach historycznych, tj.: przed II wojną światową, przed 1989 rokiem oraz od czego pochodzi jej obecna nazwa i to, z czego jest znana, w jaki sposób wślawiła się w historii. Ta część badania, jak się wydaje sprawiła osobą badanym najwięcej problemu.

Tylko jedna osoba na Młynowie potrafiła określić datę pojawienia się ulicy na mapie miasta (1976 roku). Podobną wiedza poszczycić mogło się również dwóch mieszkańców Pomiechówka, którzy wskazali datę 1920 i 1940 rok. Żaden z respondentów nie znał nazwy ulicy przed II wojną światową (por. tab. 7) ani nie uważał, że jego ulica wślawiła się czymkolwiek w swojej historii. Skąd pochodzi obecna nazwa ulicy wiedziała tylko jedna osoba na Młynowie, przy czym sprowadzało się to do wymienienia nazwiska postaci historycznej. Względnie najlepiej ankietowani poradzili sobie z nazwą ulicy przed 1989 rokiem, która na ogół była identyczna z obecną i stosunkowo łatwa do przewidzenia, domyślenia się (np. ul. Kolejowa, biegnąca wzdłuż linii kolejowej) lub też została wytyczona dopiero w XXI wieku. W omawianym aspekcie nie odnotowano jednak istotnej statystycznie różnicy w liczbie wskazań pomiędzy mieszkańcami Pomiechówka i Młynowa ($\chi^2=(1; N=93)=10,040; p=0,186$).

Tab. 7. Nazwa ulicy w poszczególnych okresach historycznych.

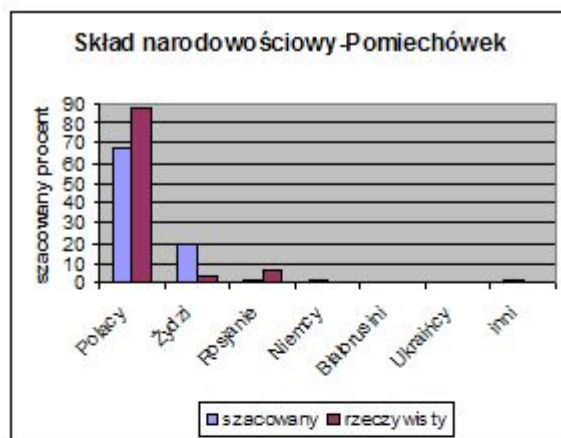
	przed II wojną światową		przed 1989 r.	
	wskazało nazwę lub trafnie określiło, że nie było jej	nie wiedziało	wskazało nazwę lub trafnie określiło, że nie było jej	nie wiedziało
Pomiechówek	0	63	14	49
Młynów	0	30	9	21

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Szacowany skład narodowościowy

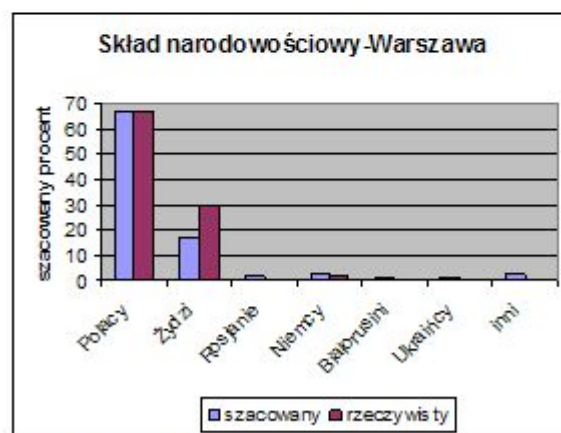
Osoby badane zostały poproszone również o podanie składu narodowościowego ich miejscowości zamieszkania przed II wojną światową.

Ryciny 3 i 4 przedstawiają typowany przez osoby badane skład narodowościowy ich miejscowości zamieszkania przed wojną oraz wielkości rzeczywiste (przyjęte przez historyków, oszacowane na podstawie materiałów przedwojennych i w oparciu o spis powszechny z 1931 roku).



Ryc. 3. Skład narodowościowy – Pomiechówek

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.



Ryc. 4. Skład narodowościowy – Warszawa

Źródło: Opracowanie własne na podstawie przeprowadzonych ankiet.

Otóż, co interesujące, żadna z badanych grup nie przejawia biasu narodowego. Mieszkańcy Młynowa bardzo trafnie ocenili liczbę Polaków, a Pomiechowianie zaniżyli procentowy udział narodowości polskiej i rosyjskiej, przeszacowując przy tym znacznie liczbę mieszkańców pochodzenia żydowskiego. W obu przypadkach przeszacowane są jednak, tak samo jak w podobnych, wcześniej prowadzonych badaniach, inne niż wymienione powyżej grupy narodowościowe.

Zniekształcenia powyższe tłumaczyć można w rozmaity sposób. Po pierwsze faktem stereotypowego myślenia lub skojarzeń typu: „przed wojną musieli przybyć na ziemie polskie Żydzi, skoro byli nękanii podczas wojny”. Po drugie swoistą bezmyślnością – „skoro jakaś narodowość została podana w zestawieniu, znaczy, że musi być coś na rzeczy”.

Kolejnym argumentem przeceniania innych nacji w przypadku Pomiechówka i pomijaniem jego przedwojennej, niemal zupełnej mononarodowości, może być fakt, iż rzeczywiście kilka osób zadeklarowało, iż ich ojcowie, bądź dziadkowie urodzili się za granicą, a ich narodowość nie została uwzględniona w zestawieniu (np. Francja, Litwa). Część osób (szczególnie z młodszego pokolenia) nie kojarzy również dawnego i obecnego zasięgu ZSRR. Ponadto same dane wprowadzają nieco zamieszania, szczególnie w przypadku Pomiechówka, gdzie musimy posiłkować się niemal wyłącznie wyznawaną religią i kilkoma (ustnymi w większości) przekazami. Tym samym możliwe, iż część Białorusinów czy Ukraińców, zamieszkujących ten obszar,

niesłusznie zakwalifikowanych zostało do narodowości rosyjskiej.

Podsumowanie

Mieszkańcy Młynowa znali nieco więcej szczegółów, postaci, zdarzeń ze swojej historii (choć pamiętać trzeba, że i samych wydarzeń, mogących zostać uznanymi za ważne, było na tym terenie nieporównywalnie więcej) oraz trafniej określali skład narodowościowy swojej miejscowości przed II wojną światową, co z kolei może owocować większą szansą odnalezienia w przyszłości i zaszczepienia kolejnym pokoleniom swoistego *genus loci* (ducha miejsca).

W tym miejscu wspomnieć należy, iż badanie pamięci miasta techniką swobodnych wypowiedzi na otwarte pytania na niewielkiej, przypadkowo dobranej próbie obciążone jest zawsze błędem. Wynika on m. in. z faktu, iż nie zawsze precyzyjnie określić można, co osoby badane miały na myśli (np. wskazana przez jednego z respondentów z Pomiechówka rodzina Czarnotów). Ponadto narzędzie zastosowane w pracy nie pozwalało na precyzyjne badanie wiedzy i ewentualnych zafalszowań. Do tego celu niezbędna byłaby bowiem lista nazwisk czy wydarzeń mająca faktycznie związanych z danym miejscem i nie związanych z nim zupełnie. Wykorzystanie metody swobodnych skojarzeń pozwala jednak na przywołanie dominujących treści pamięci.

Z przedstawionych powyżej względów należy z rezerwą podchodzić do przedstawionych w pracy wskaźników ilościowych i zachować ostrożność w ich interpretacji. Nie znaczy to jednak, że jest ona zupełnie pozbawiona sensu i że należy z niej całkowicie zrezygnować, ograniczając się wyłącznie do danych jakościowych. Dlatego też zdecydowano się w obecnym artykule uwzględnić te wyniki (a więc liczbę podawanych nazwisk osób ważnych dla miasta, liczbę ważnych wydarzeń) a także połączyć je z danymi „twardszymi”, gdyż uzyskanymi z pytań zamkniętych (skali wyrażanego zainteresowania dla historii miasta oraz dwóch wskaźników uzyskanych z procentowego oszacowania składu narodowościowego miasta przed wojną).

To co łączy obie badane grupy to czasowe zakotwiczenie wymienionych ważnych zdarzeń. W obu próbach największa liczba istotnych wydarzeń przypadła bowiem na okres II wojny światowej (w Warszawie utożsamianych w dużej mierze z Powstaniem Warszawskim – por. Lewicka, 2006), jak i dominowały w nich wydarzenia związane z batalistyką.

Inaczej wygląda jednak kwestia czasowego zakotwiczenia słynnych postaci. W Pomiechówku wskazywano głównie te uznane za pomostowe (z przełomu I i II połowy XX wieku), zaś na Młynowie te żyjące do XIX wieku. Tym samym uznać możemy, iż pamięć warszawiaków sięga dalej niż osób zamieszkujących w Pomiechówku. Równocześnie na Młynowie najczęściej wskazywano postaci będące działaczami politycznymi, w Pomiechówku zaś równie często wskazywano postaci nie związane z polityką, nauką, sztuką czy wojskiem, np. działaczy społecznych, ludzi mediów. Ponadto osoby żyjące i działające współcześnie, stanowiły większy procent pośród nazwisk wskazanych przez mieszkańców Pomiechówka ogółem niż miało to miejsce w stolicy.

Oczywiście, ze względu na przedstawione na wstępie uwagi metodologiczne i małą liczebność próby niezbędne wydaje się przeprowadzenie badań ponownie na większej, bardziej reprezentatywnej próbie i z większą różnorodnością wykorzystanych narzędzi.

BIBLIOGRAFIA:

- Appadurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas.
- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., Radley, A. (1988). *Ideological dilemmas: A social psychology of everyday thinking*. London, UK: Sage.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Demski, D. (2000). Najważniejsze żeby pamiętać... Cmentarz jako źródło badań tożsamości zbiorowej mieszkańców wsi na Białorusi i ich wyobrażenia na temat śmierci. Warszawa: *Etnografi Polska*, XLIV, z. 1-2, IAIE PAN, s. 79-98.
- Gabzdilová, S. (1997). Historická pamät' – jeden z formatívnych fenoménov interpretácie dejín. [w:] V. Bačová: *Historical Memory and Identity. Sociology – Slovak Sociological Review* (6/1997), s. 19-20.
- Gawin, D. (2000). Od romantycznego narodu do liberalnego społeczeństwa [w:] J. Kurczewska (red.) *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 181-206.
- Jałowiecki, B. (1989). *Rozwój lokalny*. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Kempy, M. (2000) *Kultura narodowa wobec zmienności tradycji* [w:] J. Kurczewska (red.) *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 64-79.
- Kociszewski, A. (2002). Regionalizm mazowiecki. *SRiL*, 1(8), s. 123-134.
- Kurczewska, J. (2000). Kanon kultury narodowej [w:] J. Kurczewska (red.) *Kultura narodowa i polityka*, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 25-63.
- Lewicka, M. (2005). Ways to make people active: The role of place attachment, cultural capital, and neighborhood ties. *Journal of Environmental Psychology*, 25 (2005) 381-395.
- Lewicka, M. (2006). Dwa miasta – dwa mikrokosmosy. Wrocław i Lwów w pamięci swoich mieszkańców [w:] P. Żuk, J. Pluta (red.) *My Wrocławianie. Społeczna przestrzeń miasta*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, s. 99-133.
- Lewicka, M. (2008). Place attachment, place identity, and place memory: Restoring the forgotten city past. *Journal of Environmental Psychology*, I (III) III-III.
- Liu, J.H., Hilton, D.J. (2005). How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics. *British Journal of Social Psychology*, Dec. 44 (Pt 4), s. 537-556.
- Marten-Finnis, S. (1995). Collectiva Memory and National Identities. German and Polish Memory Cultures: The forms of collective memory. *Communist and Post-Communist Studiem Vol. 28, No. 2*, s. 255-261.
- Michalska, A. (2003). Indywidualny i kolektywny wymiar identyfikacji przestrzennej. *Studia Regionalne i Lokalne*, 4(14), s. 77-90.
- Paez, D., Basabe, N., Gonzales, J.L. (1997). A cross-cultural approach to remembering [w:] J.W. Pennebaker, D. Paez, B. Rimé (red.) *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives*. Mahwah NJ: Lawrence Erlbaum, s. 147-174.
- Pennebaker, J.W., Banasik, B. (1997). On the creation and maintenance of collective memories: History as social psychology. [w:] J.W. Pennebaker, D. Paez, B. Rimé (red.). *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. Mahwah, NJ: Erlbaum Publishers.
- Szacka, B. (2001). Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa [w:] A. Jasińska-Kania (red.) *Trudne sąsiedztwa. Z socjologii konfliktów narodowościowych*. Warszawa: Wydawnictwo

Naukowe Scholar.

Szacka, B. (2003). Historia i pamięć zbiorowa, *Kultura i Społeczeństwo*, nr 4.

Szmyd, J. (2004). Tożsamość narodowa w procesie cywilizacyjnym. Uwagi na przykładzie polskiego charakteru narodowego [w:] T. Fałęcki (red.) *Skąd pochodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.

Szociński, A. (2000) Przeszłość jako tworzywo kanonu kulturowego. Kanon kultury upowszechniany w programach telewizyjnych [w:] J. Kurczewska (red.) *Kultura narodowa i polityka*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 393-426.

Szulżycka, A. (2000) Kilka uwag o tożsamości narodowej w perspektywie etnometodologicznej [w:] J. Kurczewska J. (red.) *Kultura narodowa i polityka*, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 101-115.

Tarkowska, E. (1992). *Czas w życiu Polaków*. Warszawa: IFiS PAN.

Wojciechowski, K.H. (1986). Krajobraz jako symbol, jako mit i jako narzędzie socjotechniczne [w:] K. H. Wojciechowski (red.) *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*. Lublin: UMCS.

Ziółkowski, M. (2001). Pamięć i zapominanie. Trupy w szafie polskiej zbiorowej pamięci. *Kultura i Społeczeństwo*, nr 3-4, s. 4.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Paulina Rychlewska

*Różnice w pamięci zbiorowej mieszkańców warszawskiego Młynowa
i podwarszawskiego Pomiechówka*

Abstrakt

W poniższym tekście chcę opisać najciekawsze, moim zdaniem, wizje przyszłości stworzone przez polskich pisarzy fantastycznonaukowych w dwudziestoleciu międzywojennym. Ówczesne powieści fantastyczne, w ciekawy i przystępny sposób obrazują społeczne obawy i nadzieje związane z rozwojem cywilizacji zachodu. Stanowią swego rodzaju przypis, jaki uczyniła kultura popularna do poważnej debaty dotyczącej przyszłości toczącej się w kręgach naukowych w dobie narodzin faszyzmu.

Abstract

In this article I want to describe the most readable, in my opinion, visions of future created by Polish science fiction writers before II World War. SF novels of that time show in an interesting way social fears and expectations relating to progress of the western civilization. Those books are voices of popular culture in serious debate about future.

Jak wyobrażano sobie przyszłość w przed II wojną światową? Odpowiedzi na to pytanie udzielają zapomniane powieści fantastycznonaukowe napisane w latach 20. i 30. XX wieku. Niezwykła wiara w postęp łączy się w nich z narastającą obawą o losy świata. Warto przypomnieć ten fascynujący wycinek historii polskiej kultury popularnej.

Historia polskiej literatury fantastycznonaukowej zaczyna się dla przeciętnego czytelnika po II wojnie światowej – od powieści Stanisława Lema. Z tego powodu warto odkurzyć zapomniane powieści science fiction¹ z okresu międzywojennego. W niniejszym tekście chcę przedstawić ówczesne wizje przyszłości i zastanowić się, dlaczego nikt już nie pamięta, że Antoni Słonimski był nie tylko poetą, ale również autorem prozy fantastycznej.

Ustalenie granic tematycznych międzywojennego sf to kłopot. Przyjąłem za Ivorem Evansem twierdzenie, że fantastyka naukowa zajmuje się „możliwymi, chociaż mało prawdopodobnymi osiągnięciami nauki i techniki lub niespotykanymi wcześniej zjawiskami natury”². Należy jednak zauważyć, że nauka i zjawiska natury prezentowały się w międzywojniu inaczej niż obecnie. Wciąż żywe było zainteresowanie spirytyzmem (kontakt z wirującymi stolikami miewali twardo stąpający po ziemi Boy-Żeleński i sam marszałek Piłsudski),

1 Dalej będę posługiwał się skrótem sf.

2 John Griffiths, Co to jest science fiction?, [w:] Spór o SF (antologia szkiców i esejów o science fiction), red. R. Handke, Wyd. Poznańskie, Poznań 1989, str.87;

podejmowano próby badania zjawisk paranormalnych w sposób naukowy – na uniwersytecie w Warszawie, odbył się nawet światowy kongres poświęcony zjawiskom paranormalnym. Dlatego, rozważając międzywojenne sf, należy wymienić również utwory poruszające tematy właściwe dla dzisiejszej literatury grozy. Najbardziej znanymi pozycjami tego typu są książki Stefana Grabińskiego. Jego thrillery opierały się na obserwacji niewyjaśnionych fenomenów psychologicznych i wyprowadzaniu śmiałych hipotez mających je wyjaśniać. Hipotezy te nie były przy tym jedynie produktami wyobraźni pisarza, lecz wyrastały z filozofii Bergsona oraz Williama Jamesa³. Podobny rodzaj fantastyki uprawiał Antoni Lange w *Mirandzie*, gdzie wątki teozoficzne łączą się z refleksją typową dla fantastyki naukowej – refleksją dotyczącą dalszego rozwoju nauki i techniki. Nawet w tak mocno osadzonej w konwencji sf książce, jak *Miasto Światłości* Mieczysława Smolarskiego, znajduje się miejsce na hipnozę i kontakt z duchami.

Jednym z ważnych tematów podejmowanych przez międzywojenną literaturę sf była przyszłość świata i Polski rozpatrywana w powiązaniu z rozwojem cywilizacji technicznej. Tej właśnie odmianie fantastyki zamierzam przyjrzeć się bliżej.

Wątek przyszłościowy najsilniej łączył fantastykę polską z dominującymi prądami w literaturze światowej. Nie zawsze były to związki chlubne. Wielu mniej ambitnych pisarzy czerpało pełnymi garściami zarówno konkretne pomysły, jak i całe schematy fabularne⁴ od słynnych kolegów z zagranicy. *Czandu* Stefana Barszczewskiego jest spolszczoną wersją *Wojny w przestworzu* (1908) Wellsa (te same „cudowne wynalazki”, bitwy, itd.) uzupełnioną o popularny motyw Polski broniącej się przed najazdem azjatów.

Podczas gdy mniej ambitni kopiowali, pisarze tacy jak Słonimski czy Smolarski za sprawą swych dzieł brali udział w ogólnoswiatowej debacie intelektualnej na temat losu naszej cywilizacji.

Autorzy prozy sf – nastawieni na opisywanie przyszłości – czuli się silnie związani z aktualnymi prądami w nauce i starali się rozwijać popularne teorie oraz wynalazki.

Warto zobaczyć, jak – zdaniem pisarzy międzywojennych – wyglądała codzienność w przyszłości. Zaczęę od wizji futurystycznego transportu. Polscy fanteści nie są tu bardziej oryginalni od popularyzatorów nauki. Zarówno jedni, jak i drudzy wierzyli w dalszy rozwój już wynalezionych środków transportu, przede wszystkim samochodu i samolotu. Ritchie Calder w swojej książce prezentującej wizje przyszłości znanych angielskich naukowców⁵ przekonywał czytelników, że za kilkadziesiąt lat (w latach sześćdziesiątych XX w.) większość mieszkańców Londynu będzie podróżowała własnymi samolotami lub helikopterami. Także w *Jak być mogło* (1926) Barszczewskiego główny bohater jest posiadaczem superszybkiego elektrycznego śmigłowca. Andrzej Wola z *Miasta Światłości* porusza się samolotem i statkiem kosmicznym o napędzie słonecznym⁶. W podobny sposób podróżowanie wyobrażał sobie Słonimski (*Torpeda czasu*). W książkach Smolarskiego odpowiednikiem dzisiejszych dużych samolotów pasażerskich są jednak, zapomniane już dzisiaj, wielkie sterowce.

Bardzo ciekawie prezentują się wizje nowych źródeł energii. Nawet ówczesni naukowcy⁷ dość sceptycznie odnosili się do możliwości pozyskania energii z atomu, chociaż triumfy święciły teorie fizyczne mające doprowadzić do stworzenia bomby atomowej. Pisarze sf przyszłość widzieli w energii słonecznej. To ona miała służyć jako broń, napęd pojazdów (Smolarski), a nawet jako ekwiwalent oświetlenia elektrycznego (Winawer). Produkcja wszelkich dóbr miała zostać w pełni

3 Na podst. Andrzej Niewiadomski, Antoni Smuszkiewicz, Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej, Wyd. Poznańskie, Poznań 1990;

4 Na podst. Andrzej Niewiadomski, Koncepcje zbiorowej zagłady (Z zagadnień polskiej fantastyki naukowej), „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 10;

5 Ritchie Calder, Narodziny przyszłości(w retorcje uczonych), Trzaska, Evert i Michalski S.A., Warszawa brak daty wydania.

6 Mieczysław Smolarski, *Miasto Światłości*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1988;

7 Ritchie Calder, op. cit. , str. 106;

zautomatyzowana (Lange, Smolarski). Ciekawą propozycją Smolarskiego był wideotelefon. Zresztą temu właśnie pisarzowi udało się przewidzieć wiele z przyszłych rozwiązań – jego Warszawa przyszłości była np. miastem wielkich blokowisk. Być może na fali badań medycznych nad hormonami i witaminami⁸, autor *Miasta Światłości* uważał, że w przyszłości będzie można kierować ludzką psychiką za pomocą specjalnych, nieszkodliwych dla zdrowia substancji.

Szokująca z dzisiejszej perspektywy może wydawać się nieświadomość pisarzy dotycząca dalszego rozwoju broni masowej zagłady. Najpotężniejszym orężem, jakim rozporządzają żołnierze przyszłości są zazwyczaj maszyny wysyłające tajemnicze promienie (Słonimski, Smolarski, Lange) – maszyny będące czymś na kształt lasera o niewyobrażalnej mocy (Smolarski) lub emitera niewidzialnej energii (Słonimski, Lange). Poza tym armie przyszłości miałyby wykorzystywać znacznie udoskonaloną broń chemiczną (gazy bojowe – największy straszak militarny międzywojennego świata⁹).

Jednak to nie opisywanie niezwykłych wynalazków, ale wpisanie się w nurt intelektualnej debaty o przyszłości cywilizacji charakteryzuje najciekawsze, według mnie, pozycje polskiej fantastyki omawianego okresu.

W taki właśnie sposób motyw niezwykłego wynalazku wykorzystywał Bruno Winawer. W jego powieści *Doktor Przybram* opis innowacji schodzi na dalszy plan, a głównym tematem staje się „refleksja na temat współczesnej nauki i jej oddziaływania na przeobrażenia kulturowe”¹⁰. Wynalazek tytułowego Przybrama, choć w fazie planów wydaje się cudowny, to, wszedłszy do powszechnego użycia, wywołuje wiele kontrowersji (fosforyzujący nellit nigdy nie gaśnie, pojęcie nocy odchodzi w przeszłość). Autor zauważa też problem dotąd pomijany. Choć wielu pisarzy widziało w ludziach nauki przyszłych władców świata, Winawer pokazuje, jak bardzo naukowcy, ogarnięci pasją wiedzy, oddalają się od problemów zwykłych ludzi.

Kwestia wpływu nauki i techniki na człowieka była bardzo chętnie rozważana przez intelektualistów międzywojennych. Pisarze sf wypowiedali się na ten temat również w powieściach o charakterze utopijnym (utopiach oraz czarnych utopiach – antyutopiach, dystopiach), prezentując tam swoje wątpliwości dotyczące przyszłości. W szkicu poświęconym fantastyce międzywojennej Andrzej Niewiadomski¹¹ próbuje doszukać się korzeni tego nurtu myśli dwudziestowiecznej w pewnym lęku przed nauką i techniką powstałym jeszcze w epoce oświecenia. Zaczyna od Rousseau i powrotu do natury, by dojść do konkluzji, że optymistycznym wizjom, w których nauka i postęp są same w sobie źródłem dobra i szczęścia, zaś zło rodzi się z jedynie z ignorancji, zawsze towarzyszy obawa, iż podobne myślenie to jedynie mrzonka, że postęp materialny może w istocie znacznie wyprzedzić rozwój duchowy i moralny ludzi. Chodzi tu to lęk, że zostaniemy barbarzyńcami wyposażonymi w techniczne umiejętności niegdyś przypisywane jedynie bogom. Co najgorsze, postęp naukowy może nawet doprowadzić do regresu duchowości, a w konsekwencji – do upadku ludzkości. Zgadzam się z Niewiadomskim co do istnienia tak głębokich korzeni debaty intelektualnej prowadzonej w dwudziestolecie, wydaje mi się jednak, że największy wpływ miały na nią czasy późniejsze. Wymieniłbym tu wypalenie się idei pozytywistycznych, przede wszystkim zaś okrucieństwo pierwszej wojny światowej, w której technika odegrała naprawdę kluczową rolę. To pogłębiło istniejące od zawsze wątpliwości. Jednocześnie aktualności dodawała tematowi niesłabnąca fala nowych odkryć naukowych oraz wynalazków technicznych ułatwiających człowiekowi życie. Obok intelektualistów wierzących w utopijną przyszłość -takich, jak np. Lewis Mumford łączący technikę i humanizm¹² – wyrosli sceptycy, a nawet katastrofiści: Spengler, Ortega y Gasset, Bierdajew, a nawet Florian Znaniecki.

8 Ibid., str 55;

9 Patrz felietony Słonimskiego (Antoni Słonimski, Kroniki tygodniowe 1927-1939, PIW, Warszawa 1956);

10 Andrzej Niewiadomski, Antoni Smuszkiewicz, op. cit., str.214;

11 Andrzej Niewiadomski, op.cit.;

12 L. Mumford, Technika a cywilizacja. tłum. E. Daniecka, PWN, Warszawa 1966;

Uważano, że we współczesnym społeczeństwie już istnieją utajone załączki przyszłego upadku, czy wręcz „kataklizmu dziejowego”. Jediną drogą ratunku miałyby być: szybka mobilizacja ludzkości oraz próba budowy nowej kultury zdolnej bezpiecznie współistnieć z rozwijającą się technologią. W takim tonie wypowiadał się Znaniecki w swoim *Upadku cywilizacji zachodniej* (1921): „...cywilizacji tej zagraża w najbliższym czasie zniszczenie, o ile nie zdobędziemy się na świadomy i planowy wysiłek jej ratowania”¹³. Pisał tak, aby następnie dokładnie przedstawić negatywny wpływ wszechobecnego materializmu, którego przejawem była, według niego, m.in. technika. Później, w książce *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934), Znaniecki sformułował receptę na odnowę cywilizacji. Jego zdaniem ideał człowieczeństwa można osiągnąć przez rozwój duchowy (moralny) oparty na odpowiednim wychowaniu młodego pokolenia, nie zaś przez sam postęp naukowy.

Większość powieści sf nie miała ambicji intelektualnych, lecz czysto rozrywkowe. Z debaty o przyszłości cywilizacji zaczerpnęły one jedynie lęk przed maszyną jako czymś obcym, nieoswojonym oraz, powszechną po I wojnie światowej, obawę przed kolejnym wielkim konfliktem zbrojnym. Nie zdobywały się one raczej na żadne refleksje nad kondycją człowieka (książki Adamowicza, Barszczewskiego, Marczyńskiego, Niezabitowskiego...). Wyjątek stanowili Lange, Słonimski i Smolarski.

Lange, kojarzony raczej z Młodą Polską, *Mirandę* opublikował w 1924 roku, zatem można ją bez problemu włączyć do fantastyki międzywojennej. Powieść ta, mająca charakter utopijny, jest kontynuacją utopii, można powiedzieć, klasycznej, bo siedemnastowiecznej: *Państwa Słońca* (1623) Campanelli. Lange zaczyna opowiadać historię fantastycznego państwa tam, gdzie kończy ją włoski autor i snuje swoją opowieść aż do końca pierwszej wojny światowej. Przy okazji przeprowadza krytykę dzieła swego poprzednika, pokazując upadek proponowanego przez niego ustroju. Teraźniejszość Słońcogrodzian to jednocześnie wizja przyszłości reszty ludzkości. Antoni Lange w *Mirandzie* popiera pogląd, że rozwój techniczny bez dbałości o rozwój duchowy prowadzi do upadku społeczeństwa (dlatego upada ustrój proponowany przez Campanellę). Wizja idealnego życia, według Langego, musi zasadzać się na harmonijnym rozwoju obu tych sfer. Pierwszym filarem szczęścia jest osiągnięcie przez człowieka wyższego poziomu rozwoju duchowego (ciało astralne). Zdaniem Janiny Hasiec¹⁴ można to odebrać jako symboliczne przedstawienie procesu doskonalenia człowieka poprzez wykształcenie i wychowanie. Przeistoczenie człowieka w ciało astralne następuje podczas wchodzenia w dorosłość po ukończeniu szkoły. Przyjmując tę interpretację, można uznać, że Lange doszedł do tych samych wniosków, co Znaniecki w *Ludziach terażniejszych...*. Drugi filar szczęścia w *Mirandzie* to ekstremalnie rozwinięta technika i nauka, całkowite panowanie nad przyrodą. Autor uważał, że panowanie takie, przy rzeczywiście zaawansowanych technologiach i głębokim poczuciu moralności ludzi, nie może wyrządzić żadnych szkód naturze. Postęp cywilizacyjny i duchowy rozwój człowieka dopiero wzajemnie się wspierając, gwarantują, zdaniem Langego, szczęście.

Inny, także ciekawy, głos w sprawie przyszłości cywilizacji zachodniej zabrał Antoni Słonimski. Jego *Dwa końce świata* (1937) osadzone były w ówczesnej terażniejszości. Włączając się do dyskusji o tym, co będzie, autor kontynuował zarazem krytykę tego, co jest, którą zajmował się jako publicysta „Wiadomości Literackich”. Jego książka ma charakter groteskowej antyutopii będącej polemiką z inną, najgłośniejszą wtedy antyutopią sf, *Nowym wspaniałym światem* Aldousa Huxleya. Książka Huxleya była najpopularniejszą, zbeletryzowaną wersją omówionego wcześniej pesymistycznego spojrzenia w przyszłość. W *Nowym wspaniałym świecie* technika jest hamulcem duchowego rozwoju ludzkości. Jednocześnie ta antyutopia kryje w sobie wyraźnie utopijną wizję powrotu do natury jako lekarstwa dla ludzkiego ducha. W książkowym świecie ludzie „dzicy”

13 Florian Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] tegoż *Pisma filozoficzne* T. II, PWN, Warszawa 1991, str. 931;

14 Janina Hasiec, *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegląd Humanistyczny” 1977 nr 4;

zachowują najwięcej ludzkich cech: wrażliwość na piękno, potrzebę tworzenia, zasady moralne itp., podczas gdy świat materialnego dobrobytu, osiągniętego dzięki zaawansowanej technice, prowadzi do życia w pozornej szczęśliwości, okupionej stagnacją myślową i zanikiem uczuć.

Słonimski ostro skrytykował dzieło Huxleya na łamach „Wiadomości Literackich”¹⁵. *Dwa końce świata* miały natomiast stanowić literacką odpowiedź na *Nowy wspaniały świat*. Poeta opowiada się tam przeciw przerostowi cywilizacji technicznej i, jednocześnie, przeciw koncepcji powrotu do natury. Uważa, że światu zagrażają przede wszystkim ludzie, a nie technika. Zarówno nowoczesna technika, jak i kierownictwo programu powrotu do natury oddane w ręce szaleńca prowadzą do katastrofy. Retlich, czarny charakter książki, najpierw niszczy ludzi supernowoczesną bronią, aby potem zbudować cywilizację natury posiadającą te same negatywne cechy, co huxleyowska cywilizacja techniczna. Nawet kiedy „ludzie natury” wyzwalają się spod jego panowania, są jedynie głupią masą zdolną głównie do działań destruktywnych. Słonimski zdaje się mówić, że od techniki zawsze niebezpieczniejsza jest idea, a cywilizacja poddana naciskowi jednostki (dyktatora) albo presji mas ulega rozpadowi. Ludzie zawsze, zdaniem Słonimskiego, będą popełniać te same błędy. *Dwa końce świata* miały być jednocześnie krytyką faszyzmu (Retlich jest anagramem nazwiska Hitler) i prawdopodobnie także komunizmu. Może dlatego poeta doszedł do bardziej ponurych wniosków od Huxleya i właściwie nie widział możliwości zapobieżenia katastrofie. Krytyka *Nowego wspaniałego świata* mogła również wynikać z uwielbienia, jakim Słonimski darzył H. G. Wellsa¹⁶. Twórczość Huxleya była w pewnym sensie krytyką wymierzoną w idee słynnego poprzednika (w książkę *Ludzie jak bogowie*), ale na pesymistycznej wymowie *Dwóch końców świata* (Wells był sceptykiem, ale nie pesymistą – choć tak jak Słonimski uważał, że ludzie będą popełniać błędy, wierzył mimo to w szczęśliwą cywilizację przyszłości) zaważyło chyba przede wszystkim przecucie zbliżającej się wojny.

Oryginalną, lecz również ponurą wizję przyszłości stworzył Mieczysław Smolarski w swych dwóch powieściach: *Podróż poślubnej pana Hamiltona* (1928) oraz *Mieście Światłości* (1924). Z tą oryginalnością jest jednak pewien problem. Wszystkie pomysły Smolarskiego znane są światu raczej z książki Huxleya. W 1948 roku polski pisarz oskarżył nawet angielskiego autora o plagiat. Rzeczywiście, książki obu twórców są do siebie bardzo podobne (*Miasto Światłości* opublikowano osiem lat wcześniej niż dzieło Huxleya). Huxley nigdy nie wypowiedział się w tej sprawie, co zdaniem niektórych Polskich badaczy¹⁷ miałoby świadczyć o jego winie.

Smolarski (podobnie jak Huxley) przedstawia w swoich książkach obraz cywilizacji o wysoko rozwiniętej technice doprowadzającej do marazmu w sztuce i do duchowego upadku ludzkości. Tylko „ludzie z puszczy” kryją w sobie ludzkie namiętności. *Podróż poślubna pana Hamiltona* pod groteskową, pełną humoru powłoką kryje takie samo przesłanie. Pozbawione groteskowości *Miasto Światłości* wydaje się wizją o wiele bardziej ponurą od tej zawartej w książce Słonimskiego, mimo że kryje w sobie nadzieję powrotu do natury. Smolarski, jak wielu ludzi w tamtych czasach, zdawał sobie sprawę, że koniec I wojny światowej nie spowoduje okresu długotrwałego pokoju, a w przyszłości czai się o wiele straszniejszy konflikt zbrojny. Ta wielka wojna miała zapoczątkować pasmo krwawych wojen z użyciem broni masowego rażenia (chemicznej), które wyniszczą ludzkość. Niestety, nie było to bezpodstawne przecucie.

Spoglądając w stronę całej cywilizacji zachodniej, pisarze sf (zwłaszcza ci mniej ambitni!) próbowali również wykreować obraz przyszłej Polski. Według Janiny Hasiec¹⁸ nawet *Miasto Słońca* z *Mirandy* Langego stanowi propozycję wyznaczenia kierunku rozwoju nowo powstałego państwa polskiego. Smolarski w *Podróż poślubnej...* kreśli obraz Polski, części Stanów

15 Antoni Słonimski, *Kroniki tygodniowe 1927-1939*, PIW, Warszawa 1956, str.302;

16 Często wychwalał go w swoich felietonach.

17 Szerzej A. Pruska, „Miasto Światłości” Mieczysława Smolarskiego a „Nowy wspaniały świat” Aldousa Huxleya, „Przegląd Humanistyczny” 1983 nr3;

18 Janina Hasiec, op. cit.;

Zjednoczonych Świata, państwa pozbawionego stolicy. Prezydent zjednoczonego świata, niczym pan feudalny, podczas swej kadencji objeżdża wszystkie ważniejsze miasta. U Barszczewskiego (*Czandu*) Warszawa jest stolicą zjednoczonej Europy. Poza tym w literaturze sf krąży stara idea Polski „przedmurza chrześcijaństwa” – wiele książek o tematyce katastroficznej, wykorzystując popularny wtedy wątek zalewu Europy przez żółtą rasę, opisuje bohaterską rolę naszego państwa w obronie kontynentu przed nową plagą (np. Barszczewski *Czandu*, Adamowicz *Triumf Żółtych*). Brukowa literatura fantastyczna bardzo chętnie wykorzystywała głoszoną ówczesznie przez polityków ideę Polski mocarstwowej. Nie było to pozbawione sensu – historia pokazała, że potęga Polski rzeczywiście należała do sfery fantastyki.

Rodzima fantastyka naukowa jest, moim zdaniem, najbardziej zapomnianą częścią literatury dwudziestolecia międzywojennego, chociaż kreśliła naprawdę ciekawe wizje przyszłości. Przyczyny popadnięcia w zapomnienie można szukać w jej niskich walorach literackich – większość książek sf zaliczało się do typowych okazów literatury brukowej. Stanisław Lem we wstępie do *Torpedy Czasu* Słonimskiego¹⁹ słusznie, moim zdaniem, zauważa, że jest to w ogóle problem fantastyki na całym świecie, aktualny chyba do dzisiaj. W zalewie podrzędnych dzieł giną pozycje wartościowe. Ponadto sf tematycznie zajmuje się odległą przyszłością, jednak narracyjnie tkwi w XIX wieku. Rzeczywiście, podczas gdy – dzielący z pisarzami SF fascynację nowoczesnością – futuryści²⁰ eksperymentowali z formą, fantaści przez całe dwudziestolecie międzywojenne za ideał uważali styl młodopolski. Co więcej, autorzy sf zamiast adoracji motoru, do której namawiał Marinetti, wybrali, jak już pisałem, raczej strach przed maszyną jako narzędziem nowej apokalipsy. Jak się okazało, dość uzasadniony.

Wydaje mi się, że jest jeszcze jeden, ważniejszy, powód zapomnienia przedwojennej fantastyki. Polska proza sf podejmowała problemy aktualne dla swoich czasów – problemy, które zepchnięte na margines po wybuchu drugiej wojny światowej, nigdy nie powróciły z taką siłą. Zwrot w fantastyce spowodowało przede wszystkim użycie broni jądrowej przez USA, co wiązało się z prześcignięciem (lub co najmniej dogonieniem) fantastycznych wyobrażeń przyszłości. Wielkie wojny chemiczne opisywane w powieściach fantastycznonaukowych nagle wydały się kuriozalne w obliczu holocaustu i bomby atomowej. Nowa postatomowa fantastyka, zamiast opisywać zagładę świata, zaczęła skupiać się na tym, co stanie się po tej zagładzie, a także z większą energią zwróciła się ku tematowi podboju kosmosu.

Bibliografia:

Ritchie Calder, *Narodziny przyszłości (w retorcie uczonej)*, Trzaska, Evert i Michalski S.A., Warszawa brak daty wydania. (Książki nie ma w żadnej bibliotece, dlatego nie udało mi się ustalić kiedy ją wydano).

Juliusz Garztecki, Tadeusz Gosk, *Zwierciadło trwóg i wątpliwości*, „Miesięcznik Literacki” 1967 nr 4;

John Griffiths, *Co to jest science fiction?*, [w:] *Spór o SF (antologia szkiców i esejów o science fiction)*, red. R. Handke, Wyd. Poznańskie, Poznań 1989;

Janina Hasec, *Wokół „Mirandy” Antoniego Langego*, „Przegląd Humanistyczny” 1977 nr4;

Karol Irzykowski, *Fantastyka (Z powodu książki Stefana Grabińskiego „Na wzgórzu róż. Nowele”* [w:] Karol Irzykowski, *Wybór pism krytycznoliterackich*, Wrocław 1975;
Antoni Lange, *Miranda Universitas*, Kraków 2002;

19 Antoni Słonimski, *Torpeda czasu*, Czytelnik, Warszawa 1967;

20 Na podst. Tadeusz Peiper, *Miasto, masa, maszyna* [w:] Tadeusz Peiper, *Pisma wybrane*, Wrocław 1979;

Bogdan Mazan, *Antyutopia jako negatywna oraz utajona odmiana utopii*, „Prace Polonistyczne” ser. XXXI, Łódź 1975;

Andrzej Niewiadomski, *Koncepcje zbiorowej zagłady (Z zagadnień polskiej fantastyki naukowej)*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 10;

Andrzej Niewiadomski, Antoni Smuszkiewicz, *Leksykon polskiej literatury fantastycznonaukowej*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1990;

Tadeusz Peiper, *Miasto, masa, maszyna* [w:] Tadeusz Peiper, *Pisma wybrane*, Wrocław 1979;

A. Pruska, „*Miasto Światłości*” Mieczysława Smolarskiego a „*Nowy wspaniały Świat*” Aldousa Huxleya, „Przegląd Humanistyczny” 1983 nr3;

Antoni Słonimski, *Dwa końce świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1991;

Antoni Słonimski, *Kroniki tygodniowe 1927-1939*, PIW, Warszawa 1956

Antoni Słonimski, *Torpeda czasu*, Czytelnik, Warszawa 1967;

Mieczysław Smolarski, *Miasto Światłości*, Wyd. Poznańskie, Poznań 1988;

Mieczysław Smolarski, *Podróż poślubna pana Hamiltona. Powieść fantastyczna z roku 2500*, Biblioteka Domu Polskiego, Warszawa 1928;

Bruno Winawer, *Doktor Przybram*, Biblioteka Groszowa, Warszawa 1928;

Florian Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974;

Florian Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, [w:] tegoż *Pisma filozoficzne T. II*, PWN, Warszawa 1991;

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Agnieszka Ziętek

*Filozofia wobec 9/11.
Jacques Derrida i Jurgen Habermas o terroryzmie*

Abstrakt

Artykuł stanowi z jednej strony rekonstrukcję spojrzenia dwóch wybitnych filozofów: Jacques’a Derridy i Jürgena Habermasa na ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku, z drugiej zaś – krytyczną analizę zaprezentowanych koncepcji, jako swoistego „klucza” umożliwiającego opisanie i wyjaśnienie wydarzeń z 2001 roku. Jest to również próba odpowiedzi na pytanie, na ile Derridiańska koncepcja dekonstrukcji (ale również obecności i różnicy) oraz Habermasowska teoria działania komunikacyjnego i społeczeństwa postsekularnego są przydatne do interpretacji omawianych wydarzeń.

Abstract

This article presents, Jacques Derrida’s and Jürgen Habermas’, perspective on the 9/11 terrorist attack. The author makes a critical analysis of the “key” concepts used by such outstanding philosophers for the description and explanation of events which appeared in NY in 2001. It is also an attempt to respond to the question of the advantages of Derrida’s concept of “deconstruction” (also “presence” and “difference”) and Habermas’ theory of “communicative action” and “postsecular society” for the interpretation of 9/11 – one of the most pivotal events in the world history.

Ataki na World Trade Center dokonane 11 września 2001 roku przypomniały nieco „uśpiony” obszar dyskusji naukowej dotyczący eksplanacyjnej funkcji współczesnej filozofii, tj. jej mocy opisu i wyjaśniania aktualnych zdarzeń rozgrywających się w przestrzeni społecznej i politycznej. Wydarzenia z Nowego Jorku stały się przyczynkiem do ponownego zaktywizowania się dyskursu filozoficznego jako komentarza do bieżących wydarzeń i zmieniającej się rzeczywistości. Próby ich wyjaśnienia podejmowali się m.in. tacy autorzy, jak Jean Baudrillard (w pamiętnym i prowokacyjnym „*Duchu terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*”), Benjamin Barber („*Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*”), Paul Virilio („*Ground Zero*”) czy Sławoj Ziętek analizujący wydarzenia z Nowego Jorku m.in. w duchu Lacanowskiej psychoanalizy („*Welcome to the Desert of the Real*”). Do ich grona dołączyli także – reprezentujący na ogół przeciwne poglądy – Jürgen Habermas i Jacques Derrida. Obydwaj obszernie wypowiedzieli się na ten temat w „*Filozofii w czasach terroru*” Giovanni Borradori. Książkę tę traktuję jako punkt odniesienia dla moich rozważań.

Celem artykułu jest prezentacja i krytyczna analiza poglądów Habermasa i Derridy dotyczących wydarzeń z 2001 roku. Konfrontuję je z ich oryginalnymi stanowiskami – teorią działania komunikacyjnego oraz koncepcją dekonstrukcji. W trzech częściach zajmuję się kolejno: najpierw stanowiskiem Derridy, potem – w części drugiej – komentarzem Habermasa. Część trzecią poświęcam krytycznemu spojrzeniu na omawiane teorie w świetle zarysowanych możliwości interpretacyjnych ataków na World Trade Center.

Język, dekonstrukcja, obecność i różnica

Analizę wydarzeń z 11 września 2001 roku francuski filozof rozpoczyna od zwrócenia uwagi na istotne problemy pojawiające się przy próbach ich zdefiniowania. Nie są one bowiem zwykłym przejawem międzynarodowego terroryzmu. Nazwanie w ten sposób wydarzenia niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju byłoby, według francuskiego myśliciela, nieadekwatne, nieprecyzyjne, nieoddające w pełni jego specyfiki i rangi. Problemy definicyjne prowadzą do sytuacji, w której, jak stwierdza Derrida, „być może nie mamy pojęcia, którym moglibyśmy określić w jakikolwiek sposób tę < >, która się właśnie wydarzyła, to przypuszczalne < >”¹. Mamy zatem do czynienia z wydarzeniem jeszcze nienazwanym, niedookreślonym oraz nierozpoznanym, wykraczającym poza dotychczasowy, znany dyskurs na temat terroryzmu. Próbą swoistego „ujarzmienia”, nazwania i zrozumienia faktu wydarzającego się „poza językiem” jest określanie go za pomocą daty „jedenasty września”. Zabieg konstruowania, nadawania tożsamości, wprowadzania w sferę języka dokonuje się zatem z jednej strony przez zapis-symbol „9/11”, „11.09” oraz z drugiej – poprzez nieustanne powtarzanie tego zwrotu, który w rezultacie nabiera charakteru znanego oraz przewidywalnego rytuału. Samo wydarzenie nie istnieje, nie może „zdarzać się” poza językiem. Zgodnie z Derridiańską koncepcją pierwotności pisma wobec mowy niekonwencjonalny sposób zapisu, niestosowany w stosunku do innych zdarzeń, jest również elementem konstytutywnym wydarzenia. Owemu „wielkiemu wydarzeniu” towarzyszy zatem próba umiejscowienia go w znanym i obowiązującym dyskursie określanym przez Derridę mianem *anglo-amerykańskiego idiomu*, a tworzonym przez międzynarodowe prawa i instytucje, kapitalistyczny system wartości oraz sposoby komunikowania: media i *technonaukową władzę*.

Utrwalenie wydarzenia za pomocą znaku/symbolu oraz nieustanne powtarzanie tego znaku/symbolu miały (i nadal mają) na celu z jednej strony uczynienie wydarzenia widzialnym, z drugiej zaś – utrzymanie i podkreślenie wrażenia, że jest ono przełomowe i niezapomniane, wykraczające poza wszystkie znane dotąd zdarzenia. Co jednak wydaje się ważne i decydujące, pomimo licznych prób jego „ujarzmienia”, wydarzenie, jakim jest 11 września, nie może być do końca opisane i dookreślone. Zdaniem Derridy zawsze pozostaje ono nieuchwytnie i niedopowiedziane. Paradoksalnie jednak, ciągły proces i próby jego zidentyfikowania, nazwania, zamknięcia w określonych ramach, nieustanne „stawanie się” są jego niepodważalną częścią, konstruującą 11 września jako niepowtarzalne i „wielkie wydarzenie”. Bezustanne napięcie pomiędzy próbą jego przywłaszczenia poprzez zamknięcie w ramach języka a nieustannym wymykaniem się, nieprzewidywalnością i niemożliwością ostatecznego zdefiniowania decydują o jego nowości i oryginalności.

Konieczność swojego rodzaju „zapanowania” nad atakiem na World Trade Center i uczynienia go zrozumiałym poprzez nazwanie i umieszczenie w dyskursie może być również interpretowana jako potrzeba przywrócenia, obowiązującego przed nim, światowego ładu pozimnowojennego, a wraz z nim – dominującej pozycji Stanów Zjednoczonych. O ile bowiem wydarzenia z 11 września są symbolem destabilizacji globalnego układu sił i „podwójnej katastrofy” (w sensie rzeczywistym i symbolicznym – jako destrukcja ówczesnego uniwersalnego

1 G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jurgenem Habermasem i Jacquesem Derridą*, tł. Andrzej Karalus, Marcin Kilanowski, Bartosz Orlewski, Wydawnictwo Akademickie, Warszawa 2008, s. 116.

porządku / dyskursu), o tyle próby jego identyfikacji poprzez umieszczenie w języku, czyli systemie reprezentacji, są symbolem dążenia do odbudowy istniejącego wcześniej dyskursu, ładu światowego i hegemonicznej pozycji USA. Atak terrorystyczny doprowadza do sytuacji, w której „zagrożony jest też [...] system interpretacji, aksjomatyka, logika, retoryka, pojęcia i wartościowanie [...]”². Warunkiem przetrwania i odbudowy tego systemu jest więc natychmiastowe włączenie wydarzenia w znany system pojęć i reprezentacji.

Przykładem zastosowania Derridiańskiej dekonstrukcji do analizy zdarzeń z 11 września 2001 roku jest również proponowana przez Francuza koncepcja ataku na World Trade Center jako przejawu autoodpornościowego kryzysu systemu, przeciwstawienia systemu samemu sobie, wskazania na wewnętrzne źródła jego zagrożenia. Autodestrukcja dokonuje się tu na dwa sposoby: po pierwsze poprzez ataki dokonane bezpośrednio na terytorium Stanów Zjednoczonych³ przez imigrantów tam wyszkolonych, po drugie – poprzez *podwójne samobójstwo*. Mamy bowiem do czynienia z faktycznym, dosłownie rozumianym, samobójstwem porywaczy, ale również z pewnego rodzaju metaforycznym samobójstwem systemu wynikającym właśnie z owej autodestrukcji, z zaburzenia jego reakcji odpornościowo-obronnych. Jest to zatem swoisty terrorizm wewnętrzny, który, jak zauważa Derrida, „generuje lub przywołuje wewnętrzne zagrożenie w domu, przypominając, że wróg jest zawsze uciepiony wnętrza naruszanego i terroryzowanego przez siebie systemu”⁴.

Analizując przyczynę zachwiania owego systemu immunologicznego dotychczasowego porządku światowego, francuski filozof wskazuje na istotne w tym aspekcie konsekwencje końca zimnej wojny. Dotychczasowy, znany i przewidywalny wróg zmienia się w 1989 roku w rozproszone, nieobliczalne, niezwerbalizowane zagrożenie. Zniesienie dychotomicznego, względnie stabilnego systemu odstraszenia zaburza w sposób istotny istniejącą dotychczas równowagę sił globalnych, skutkując także zachwianiem odporności samego systemu. Jest to efekt zastąpienia niebezpieczeństwa zidentyfikowanego przez siły nieznane, anonimowe i nieprzewidywalne (od tej pory nie wiadomo dokładnie, kto jest głównym wrogiem i przeciwnikiem⁵), a także utratą kontroli nad potencjalnym atakiem. Staje się ono „nieskończenie bardziej niebezpieczne, bardziej przerażające i straszniejsze niż sama zimna wojna”⁶, nic nie jest bowiem pewne – ani jak może wyglądać ewentualny atak, ani co jeszcze może się zdarzyć.

Mówiąc o wspomnianej niepewności dotyczącej możliwości wystąpienia kolejnych ataków, należy zwrócić uwagę na podejmowane w filozofii Derridy zagadnienie *obecności*. Jak zauważa Małgorzata Kowalska, analizująca m.in. myśl Francuza w kontekście (post)dialektycznej współczesnej filozofii francuskiej, koncepcja *obecności* (rozumianej jako „metafizyczna obecność sensu”⁷) składa się z dwóch zasadniczych elementów, tj. z terażniejszości/aktualności oraz bliskości. W sytuacji ciągłej niepewności, wobec hipotetycznej możliwości wystąpienia powtórnych, nieprzewidzianych i jeszcze gorszych w swych konsekwencjach ataków, wobec nieustannej potencjalności kolejnego wydarzenia oraz, jak powiada Derrida, zmienionej/podważonej *chrono-logii* i zakwestionowania terażniejszości jako istotnego elementu Derridiańskiej koncepcji *obecności* mamy do czynienia ze swoistą *nieobecnością*. Zatem wszelkie próby zamknięcia wydarzenia w ramach określonej całości, jego ostatecznego nazwania,

2 Ibidem, s. 123.

3 Po raz pierwszy od czasów II wojny światowej i ataków na Pearl Harbor w 1941 roku zaatakowany został obszar USA, w wypadku WTC nawet w sposób bardziej dosłowny, ponieważ dokonał się bezpośrednio na terytorium.

4 G. Borradori, op.cit., s. 223.

5 Jednym z działań służących przełamaniu owej anonimowości wroga było określenie i wskazanie przez ówczesnego prezydenta Stanów Zjednoczonych Georga Busha tzw. „osi zła”, czyli konkretnych krajów podejrzewanych o wrogi zamiar przeciwko USA.

6 G. Borradori, op.cit., s. 128.

7 M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką: od Bataille’a do Derridy*, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 177.

dookreślenia, a także pełnego zrealizowania, zrozumienia i nadania jednoznacznej tożsamości są skazane na niepowodzenie. Możliwe jest jedynie nieustanne wykraczanie poza wydarzenie, poszukiwanie w nim wieloznaczności, *rozproszenia, rozplenienia*, które w tym wypadku polegać będą na ciągłym napięciu pomiędzy atakiem z 11 września a otwartą przezeń możliwością przyszłych, niemal nieograniczonych, nieobliczalnych działań terrorystycznych. Nieprzewidywalne, niewyobrażalne zdarzenia są bowiem nieodzownym elementem konstytuującym dokonane już działanie.

Nowy wymiar sytuacji międzynarodowej – spowodowany z jednej strony bezprecedensowymi atakami na World Trade Center, z drugiej zaś działaniami podjętymi przez Stany Zjednoczone oraz państwa koalicji antyterrorystycznej⁸ – doprowadził, zdaniem Derridy, do konieczności jej przedefiniowania, ponownego określenia i umieszczenia w systemie znaczeniowym oraz do swoistej re(de)konstrukcji pojęć związanych z wydarzeniami w 2001 roku, takich jak: *akty terrorystyczne, akty wojny, pokojowe interwencje*, a także *terroryzm narodowy i terroryzm międzynarodowy*. Uwikłanie języka w określony system reprezentacji/sposób przedstawiania rzeczywistości, semantyczne i retoryczne konotacje nadały bowiem niektórym z tych pojęć charakter pejoratywny, przekształcając je w narzędzia dominującego systemu władzy (wspomniany już wcześniej *imperatyw anglo-amerykański*). Jak zauważa Derrida, „wyrażenie < > jest jednym z najbardziej mylących, a my musimy przeanalizować obecne w nim błędy oraz dostrzec interesy, którym służy taka retoryka”⁹. Wskazuje on zatem na zaburzenie dotychczasowych relacji (różnicy) pomiędzy wojną a terroryzmem. Odmienność tych dwóch rodzajów przemocy zostaje bowiem zakłócona z dwóch zasadniczych przyczyn. Po pierwsze, w wyniku coraz powszechniejszego stosowania – zarówno w jednym jak i drugim przypadku – nowoczesnych technologii umożliwiających dokonywanie „cichych”, bezkrwawych ataków wymierzonych w systemy i sieci komputerowe, skutkiem których jest destabilizacja polityczna i ekonomiczno-społeczna. Po drugie, działania podjęte przez Stany Zjednoczone, w szczególności zaś tzw. wojna prewencyjna oparta na działaniach wyprzedzających oraz niwelujących potencjalny atak wroga, stają się w swojej istocie egzemplifikacją *terroryzmu państwowego*¹⁰.

Konieczność zrewidowania, przedefiniowania i odwrócenia dotychczasowego binarnego układu pomiędzy wojną a terroryzmem, a także swoista re(de)konstrukcja (demontaż, a następnie odbudowa) stosowanych pojęć stają się przykładem, obok wcześniej wspomnianego stwarzania/określenia wydarzenia poprzez jego *nieobecność*, praktycznego zastosowania Derridańskiej dekonstrukcji do analizy zdarzeń z 2001 roku.

Działanie komunikacyjne i społeczeństwo postsekularne

W Habermasowskiej analizie wydarzeń z 11 września wyróżnić można dwa zasadnicze wątki, tj. rozważania nad źródłem fundamentalizmu islamskiego oraz poszukiwanie przyczyn ataków na World Trade Center.

Islamski fundamentalizm jest dla Habermasa przykładem reakcji obronnej przed „gwałtownym wykorzeniem tradycyjnego stylu życia”¹¹ w społeczeństwach islamskich. Ów tradycyjny styl życia charakteryzuje się, według niemieckiego filozofa, brakiem rozdziału pomiędzy religią a pozostałymi sferami życia (ekonomią czy życiem politycznym), a także niewystępowaniem swoistego pluralizmu światopoglądowego i religijnego, charakterystycznego dla

8 Mam tu na myśli reakcję Stanów Zjednoczonych na zamachy z 11.09.2001 roku, czyli wypowiedzenie tzw. wojny z terroryzmem skierowanej przeciwko państwom z tzw. „osi zła”.

9 G. Borradori, op.cit., s. 130.

10 Jego wyznacznikiem są 1) podjęte z naruszeniem międzynarodowych praw działania wymierzone w ludność cywilną, będące zagrożeniem dla jej życia oraz 2) polityczny cel działań.

11 G. Borradori, s.61.

społeczeństw nowoczesnych. Dokonujący się przez ostatnie stulecia proces modernizacji społeczeństw zachodnich wraz z towarzyszącym mu *restrykcyjnym uniwersalizmem*¹² (tj. zrównaniem w prawach systemów religijnych) objął swym zasięgiem także świat arabski, zagrożając jego naczelnym zasadom i wartościom. Ruchy fundamentalistyczne są zatem w opinii Habermasa swoistym „efektem ubocznym” procesów modernizacji, reakcją i próbą obrony tradycyjnych wartości, w tym również istotnego usytuowania religii względem sfery politycznej i społecznej. Habermas zauważa także, iż „świat zachodni jako całość występuje w roli kozła ofiarnego wobec bardzo realnego poczucia przegranej społeczeństw świata arabskiego”¹³. Reprezentantem zachodniej kapitalistycznej nowoczesności wraz z propagowaną przez nią materialistyczną kulturą konsumpcyjną są w oczach fundamentalistów Stany Zjednoczone i dlatego właśnie one stają się obiektem ataków.

Taki sposób rozumienia fundamentalizmu wpisuje się w Habermasowską koncepcję społeczeństwa postsekularnego, „czyli takiego, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”¹⁴. Modernizacja wiążąca się z postępującą sekularyzacją, czyli stopniowym marginalizowaniem, a w efekcie usuwaniem religii z dyskursu publicznego, zastępowaniem przypisanej jej mocy „tłumaczącej” świat – rozumem komunikacyjnym, doprowadziła do, jak stwierdza Habermas, „niesprawiedliwego usunięcia religii ze sfery publicznej”¹⁵. Fundamentalizm, który w opinii Habermasa jest zjawiskiem nowoczesnym, staje się zatem ilustracją obrony przed sekularyzacją – owym niesprawiedliwym odseparowaniem religii, a także przykładem zacierania (czy nawet braku) różnicy pomiędzy językiem religii a językiem debaty publicznej. Habermas wskazuje także na brak w islamskich społeczeństwach tradycyjnych swojego rodzaju *przemiany duchowej*. Polegałaby ona na refleksyjnym dostosowaniu zasad religijnych do warunków nowoczesnego pluralistycznego państwa konstytucyjnego, na mentalnym i świadomościowym przeobrażeniu tychże społeczeństw, czyli uznaniu zasad moralności świeckiej oraz dominującej pozycji nauk w zakresie wiedzy o świecie, a także na uporaniu się „z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie z innymi wyznaniem i religiami”¹⁶.

W kontekście podkreślanych przez Habermasa ekonomicznych przesłanek działań terrorystycznych (o których piszę w dalszej części) istotne wydaje się również zwrócenie uwagi na fakt, iż zasady znajdujące swój wyraz w religii zabezpieczają współczesne społeczeństwa przed sprowadzaniem wolności jedynie do zasad wolnorynkowego konsumpcjonizmu, do całkowitego utożsamienia nowoczesnego społeczeństwa jedynie ze społecznością konsumentów funkcjonującą w ramach wolnego rynku. Stanowiąc mogą pewnego rodzaju barierę ochronną przed negatywnymi skutkami ekonomicznej globalizacji.

Niemiecki filozof wskazuje na dwie zasadnicze przyczyny aktów terrorystycznych: zaburzenia komunikacyjne w wymiarze międzykulturowym oraz negatywne skutki ekonomicznej globalizacji. Analizując fundamentalizm i terroryzm z perspektywy komunikacyjnej, Habermas zwraca uwagę, iż są one wynikiem poważnych zakłóceń w procesie komunikacji, które z kolei stają się początkiem samonapędzającej się fali wzajemnej przemocy. Brak – w przypadku kultur, narodów czy systemów religijnych – możliwości bezpośredniego (jak w przypadku poszczególnych jednostek) kontaktu staje się przyczyną postępującego braku zrozumienia, utraty zaufania i w rezultacie zupełnego załamania komunikacji. Niezrozumienie, obcość, funkcjonujące stereotypy, a także ograniczona rola prawa międzynarodowego (sprowadzająca się do „formalnych spotkań”) znacznie utrudniają możliwości porozumienia, otwierając jednocześnie drogę aktom agresji i przemocy.

12 Ibidem, s.60.

13 Ibidem, s. 46.

14 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, wrzesień 2002, nr 568.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

Z drugiej strony przyczyną działań terrorystycznych jest także nierówny (w wymiarze ogólnoswiatowym) poziom rozwoju ekonomicznego oraz grabieżczy w skali globalnej system kapitalistyczny, cechujący się bezwzględными zasadami gry wolnorynkowej. Polegają one m.in. na nierównomierniej i niesprawiedliwej redystrybucji korzyści i zysków związanych z procesami modernizacji, tudzież na promowaniu zasad demokratycznych jedynie w perspektywie zysków ekonomicznych. Efektem takiej działalności jest, w opinii niemieckiego filozofa, rozwarstwienie społeczne w wymiarze globalnym, a także podział świata na zwycięzców, beneficjentów oraz przegranych. W tej perspektywie konieczna staje się zatem zmiana mentalności świata zachodniego – rezygnacja z ekspansywnej polityki gospodarczej na rzecz zrównoważonego rozwoju oraz szerokiej pomocy krajom słabiej rozwiniętym, niemogącym udźwignąć ciężaru współcześnie dokonujących się przemian. Habermas postuluje nawet swojego rodzaju upolitycznienie działań gospodarczych, twierdząc, iż „Bez politycznego poskromienia nieograniczonego kapitalizmu, podział dewastujący światowe społeczeństwa nie zostanie zmieniony”¹⁷.

Należałoby jednak w tym miejscu zaznaczyć, iż można, jak sądzę, zgodzić się ze spostrzeżeniem Andrzeja Szahaja umieszczonym we wstępie do „*Filozofii w czasach terroru...*”, a dotyczącym pewnych braków w Habermasowskiej analizie specyficznej sytuacji komunikacyjnej związanej z terroryzmem. Wzajemna komunikacja oraz dyskusja są bowiem jak najbardziej pożądane, jeśli jednak brak wspólnych podstaw i założeń, trudno o porozumienie prowadzące do wypracowania zbieżnych wniosków i wzajemnego zrozumienia. Nasuwa się również pytanie o sposób realizacji owego postulatu komunikacji międzykulturowej. O ile w wymiarze jednostkowym istnieje praktyczna możliwość jego spełnienia, o tyle komunikacja pomiędzy grupami wyznającymi sprzeczne wartości kulturowe budzić może pewne wątpliwości. Jak bowiem miałyby się to odbywać w praktyce?

Pomiędzy Derridą a Habermasem

Krytyczne odczytanie zaprezentowanych poglądów dostarcza dwóch zasadniczych spostrzeżeń. Po pierwsze, w sposobach analizy wydarzeń z 11 września 2001 roku dokonanych przez Derridę i Habermasa można wskazać pewne wspólne treści. Po drugie, nie są oni w swych rozważaniach w pełni oryginalni, powielają bowiem wątki już istniejące w dyskusji na temat terroryzmu. W przypadku Derridy nasuwają się podobieństwa do innego francuskiego filozofa, Jeana Baudrillarda, myśl Habermasa z kolei przypomina w pewnym zakresie poglądy amerykańskiego politologa Samuela Huntingtona, a także Zygmunta Baumana.

Wskazując na wspólne obu filozofom poglądy, podkreślić należy, iż zarówno Habermas, jak i Derrida uwydatniają konieczność przededefiniowania pojęcia i cech konstytuujących zjawisko terroryzmu. Rozproszenie, niedookreślenie, swoistego rodzaju „usieciowienie” oraz nieuchwytność decydują o jego nowym charakterze, wpływając również na możliwość oceny i sprecyzowania ewentualnego zagrożenia. O ile jednak w opinii Derridy dostęp do nowoczesnych technologii powoduje zrównanie stron konfliktu (wszystkie jego strony mają równoprawny do nich dostęp), o tyle według Habermasa wciąż mamy do czynienia z istotną dysproporcją sił pomiędzy nowoczesnymi technologiami z jednej strony, a „archaiczną dzikością brodatych wojowników na ziemi”¹⁸ z drugiej. Ponadto obaj filozofowie podkreślają istotną rolę mediów w wydarzeniach z 11 września 2001 roku, traktując je jako element w pewnym stopniu wpisany w wydarzenie, nadający mu znaczenie przez natychmiastową, bezpośrednią transmisję „*on-line*“, która czyni z ataków wydarzenie globalne.

Stanowisko Derridy, w szczególności powiązanie terroryzmu z kryzysem autoodpornościowym systemu oraz problem z identyfikacją wydarzenia sytuującego się poza

17 G. Borradori, op.cit., s. 64.

18 Ibidem, s. 56.

obszarem dotychczasowego rozpoznania, przywodzi na myśl analizy sławnego francuskiego badacza kultury – Jeana Baudrillarda. Podobieństwa narzucają się w dwóch zasadniczych kwestiach. Po pierwsze, w swych refleksjach na temat 11 września 2001 obydwaj Francuzi definiują ataki jako pochodzącą z wnętrza systemu, swoistą autoagresję. Według Baudrillarda, w wyniku nagromadzenia informacji, obrazów, nie posiadających już żadnej reprezentacji znaków/symulaków system ów osiągnął poziom, po przekroczeniu którego możliwa jest jedynie implozja, czyli zapadanie się w siebie samym. Terroryzm jest więc niejako egzemplifikacją autodestrukcyjnej siły systemu, jego rewersem, nieodzownym efektem i skutkiem działania, wynikiem dążenia do powszechnej standaryzacji i homogenizacji. Po drugie, zarówno Derrida, jak i Baudrillard wskazują na trudności interpretacyjne wydarzenia związane z jego niedookreślonym charakterem, z wymykaniem się jednoznacznym definicjom. Atak na World Trade Center ma bowiem według Baudrillarda tzw. charakter prefiguratywny¹⁹, to znaczy odnosi się do czegoś, co jest nowe, bezprecedensowe (choć ma walor wzoru dla tego, co nastąpi w przyszłości) i dlatego określa sam siebie, sam siebie stwarza i opisuje, nie odwołując się przy tym do wydarzeń minionych. Jest wydarzeniem nowym, niepowtarzalnym, nie posiadającym żadnych wzorów interpretacyjnych czy odniesień historycznych, wymykającym się znanym sposobom opisu i analizy. W opinii Baudrillarda zamach terrorystyczny jest swoistą precesją/wyprzedzeniem zdarzenia w stosunku do jego istniejących modeli. Wydarzenie poprzedza zatem swoją antycypowaną, przewidywaną formę – jest nieprzewidywalne, niewyobrażalne, jest nie do pomyślenia. Zanim się wydarzy, nie jesteśmy w stanie w żaden sposób go przewidzieć, wyobrazić sobie czy chociażby o nim pomyśleć. Nie można porównać go z żadnym innym, wcześniejszym wydarzeniem, wykracza bowiem poza znane wydarzenia oraz sposoby ich interpretacji.

Habermas w swoich poglądach na terroryzm także nie jest odosobniony. Spojrzenie na fundamentalizm islamski jako na sposób obrony przed światem zachodnim jest dość często stosowanym kluczem interpretacyjnym. Znany jest on powszechnie chociażby dzięki Samuelowi Huntingtonowi, dla którego stanowi on jeden ze sposobów, w jaki definiuje się globalny podział sił – na zasadzie dwóch przeciwstawnych, opozycyjnych bloków: My i Oni. Należy jednak zwrócić uwagę, że o ile Huntington w swoim pojęciu *zderzenia cywilizacji* odwołuje się do kultury jako źródła występujących w skali globalnej napięć, o tyle dla Habermasa źródła konfliktów tkwią w przyczynach ekonomicznych i komunikacyjnych. W podobnym kierunku zmierza także interpretacja Zygmunta Baumaną dotycząca skutków globalizacji oraz tzw. deregulacji rynków kapitałowych, które prowadzą do znacznych różnic w poziomie życia mieszkańców świata. Te ostatnie przyczyniają się do powiększania grupy tzw. *ludzi-odpadów*, czyli grup zmarginalizowanych, wykluczonych z globalnej przestrzeni, pozbawionych możliwości korzystania z efektów rozwoju²⁰.

Oba prezentowane podejścia w pewnym stopniu wzajemnie się uzupełniają, stanowią ważny głos w dyskusji nad sposobem interpretacji 11 września 2001 roku w dyskursie filozoficznym. Myśl Derridy, pomimo wspomnianych punktów wspólnych z innymi uczestnikami dyskusji, wydaje się jednak, jak sądzę, bardziej wnikliwa. Proponowana przez niego konieczność przekroczenia tradycyjnego dyskursu i dominującego (hierarchicznego) systemu reprezentacji stanowi interesujący komentarz oraz punkt wyjścia do interpretacji globalnych przemian zapoczątkowanych omawianym wydarzeniem, głównie ze względu na potrzebę przeformułowania sposobu postrzegania dotychczasowych, dialektycznych opozycji, takich jak wojna-terroryzm czy terroryzm narodowy i międzynarodowy. Ponadto szczególnie ciekawe wydaje się Derridiańskie spojrzenie na terroryzm jako zjawisko konstruowane przez swoją *nieobecność*, bezpośrednio w nią wpisane, pozostające w ciągłym procesie definiowania i określania przez przyszłe, nierozpoznane

19 J. Baudrillard, *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, Wyd. Sic!, Warszawa 2005, s. 43.

20 Zob. Z. Bauman, „*Zycie na przemieszczaniu*”, Wyd. Literackie, Kraków 2004, a także S. Bruce, „*Fundamentalizm*”, Wyd. Sic!, Warszawa 2006.

jeszcze wydarzenia. Co ważne, jest to kwestia istotnie różniąca obu filozofów. W przypadku Habermasa mamy bowiem do czynienia ze zwróceniem uwagi i punktu odniesienia nie w kierunku przyszłości, jak u Derridy, ale w przeszłość. To ona bowiem, według niemieckiego filozofa, może stanowić punkt wyjścia do analizy bieżących wydarzeń, do oceny wydarzenia potrzebny jest bowiem odpowiedni dystans czasowy. Jedynie porównując 11 września z wielkimi wydarzeniami z historii, takimi jak chociażby rewolucja francuska czy I wojna światowa, które w wyraźny sposób zmieniły dzieje ludzkości, można będzie mówić o istocie i znaczeniu wrześniowych ataków.

Material udostępniany na zasadach licencji

Creative Commons 2.5
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne
-Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Milena Guema

„Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie”. Pod redakcją Marii Dudzikowej i Marii Czerepaniak-Walczak. Tom 4 – 455 stron, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2008- RECENZJA

„Wychowanie. Pojęcia – procesy – konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie” to już w tej chwili czterotomowy zbiór esejów pod redakcją prof. zw. dr hab. Marii Dudzikowej z Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu oraz prof. zw. dr hab. Marii Czerepaniak-Walczak z Uniwersytetu Szczecińskiego.

Zainteresowania M. Dudzikowej skupiają się na systemie edukacyjnym, tzn. oscylują wokół szkoły jako podmiotu szeregu zmian, szkoły jako miejsca rozwoju ucznia, wokół życia codziennego w szkole, a także procesów autokreacji, wychowania i enkulturacji. Z kolei zainteresowania badawcze M. Czerepaniak-Walczak dotyczą pedagogiki emancypacyjnej, pedeutologii, jak również problematyki poszanowania praw dziecka.

Należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, iż trzy pierwsze tomy „Wychowania” otrzymały „Nagrodę Edukacji XXI”, która honoruje wartości edukacyjno-poznawcze i poziom edytorski.

Trzy poprzednie tomy skupione były na istocie oraz celach wychowywania. Została w nich podjęta próba odpowiedzi na pytania takie, jak: czym jest wychowanie? Czy jest ono w ogóle możliwe w dzisiejszych czasach? Jakie metody powinny być zastosowane podczas procesu wychowania? Kim jest, jaki jest lub jaki powinien być potencjalny wychowanek? itd.

Tom 4 jest kontynuacją trzech poprzednich tomów odnoszących się do wychowania w ujęciu interdyscyplinarnym. Omawiana część zawiera 16 esejów. Autorzy, ponownie próbując sprostać wyzwaniom zagadnienia, starają się odpowiedzieć na kilka istotnych pytań związanych z byciem obywatelem i patriotą we współczesnym świecie. W tej części szkoła jest ukazana jako miejsce, w którym uczeń może doświadczyć takich postaw i wartości, jak patriotyzm oraz obywatelskość. Czytelnik zostaje zaznajomiony z różnymi sposobami wychowywania, ale jednocześnie ma okazję do własnej refleksji.

Autorami recenzowanego tomu są przedstawiciele różnych dziedzin naukowych, co pozwala na odkrywanie interesujących kategorii, które powinny stać się przedmiotem refleksji edukacyjnej wychodzącej poza granice tradycyjnego podejścia do wychowania. Specjaliści różnych dyscyplin podkreślają siłę i zakres oddziaływania nowych miejsc i mechanizmów wychowywania, które nie są stereotypowe i uproszczone. Prezentacja różnorodnych punktów widzenia umożliwia spojrzenie na kwestię wychowywania z różnych perspektyw, nie tylko pedagogicznych. Czytelnik ma także okazję zapoznania się z koncepcjami wychowania różnych autorów i może je skonfrontować ze swoim własnym podejściem do omawianego tematu.

Autorzy poszczególnych esejów mają nadzieję, że ich opinie i refleksje na temat wychowania zebrane w jednym miejscu ułatwią rozważania nad tym specyficznym i skomplikowanym procesem. Przeciwwstawiają się oni jednowymiarowemu myśleniu na temat

rozwoju jednostki oraz przeciw takiemu postrzeganiu świata, które ogranicza horyzonty i utrudnia tym samym samodzielne podejmowanie decyzji. Poszczególne teksty mogą stanowić inspirację, a nawet źródło krytycznej refleksji dla pedagogów, innych specjalistów nauk społecznych oraz studentów.

System edukacyjny znajduje się obecnie w kryzysie, dlatego właśnie intencją redaktorek było prezentacja szeregu idei w celu stworzenia możliwości odnowienia i polepszenia tego systemu. Idee dotyczące wychowywania zazwyczaj są odpowiedzią na bieżącą sytuacją danego kraju. Wzrost niebezpieczeństwa i brak publicznej uwagi w tych kwestiach są jednym z największych problemów naszych czasów.

Niestety, wychowanie obywatelskie i patriotyczne staje się coraz mniej ważne, a przecież jest potrzeba, by poszerzyć konteksty dotyczące zmian społecznych, ekonomicznych i politycznych. To właśnie owe konteksty są tłem dla debaty o wychowaniu i to właśnie one pomagają odróżnić wychowanie od moralizatorstwa. Celem esejów napisanych przez pedagogów, psychologów, socjologów, historyków – zarówno teoretyków jak i praktyków – jest zaprezentowanie kwestii **wychowania ku demokracji i poprzez demokrację**. Demokracja to bardzo ważny termin, który konotuje zarówno patriotyzm, jak i obywatelstwo. Manipulacja owymi procesami spowodowana politycznymi lub innymi bieżącymi problemami zagraża procesowi edukacji ku demokracji.

Kwestie wychowania – w postaci szeregu dyskusji na temat koncepcji i warunków wychowywania – są najbardziej widoczne podczas politycznych przemian. Politycy są twórcami dziedzin związanych z życiem społecznym i bardzo często do ich strategii należy przekonanie ludzi, iż tak zwane „właściwe” wychowanie jest w stanie naprawić „zepsuty” świat. Mają oni do zaoferowania proste i bezpieczne rozwiązania wychowawcze, oparte na gotowych receptach. Problem w tym, że wiele z tych recept to przykłady manipulacji oraz wyraz mitu uniwersalności – propozycja leku na wszystko, na wszelkie trudności związane z wychowaniem. To dość niebezpieczne, ponieważ podejście tego typu jest głęboko zakorzenione w przeszłości i związane z jej afirmacją. W konsekwencji jest ono zdolne jedynie generować nowe zagrożenia. Prof. zw. dr hab. Henryk Samsonowicz w swoim esej z tytułem „*O niebezpieczeństwie manipulacji pamięcią*” wiele uwagi poświęcił takim właśnie zagrożeniom. Prof. zw. dr hab. Marcin Kula w „*Nieznosny ciężar kompleksów. Uwagi o wychowaniu patriotycznym z przeszłością w tle*” daje wyraz wierze, że patriotyzm jest spontanicznym i naturalnym fenomenem. Prof. dr hab. Krystyna Skarżyńska podkreśla, że istnieją różne rodzaje patriotyzmu. Zostają one zaprezentowane w jej esej „*Rodzaje patriotyzmu. Czy i jak osobiste doświadczenia oraz wychowanie różnicują postawy narodowe?*” Z kolei prof. zw. dr hab. Anna Przeclawska przedstawia swoje refleksje nad tym, jak patriotyzm jest rozumiany przez młodych ludzi.

Słowo „obywatel” jest bardzo modne w obecnych czasach i w różnych systemach politycznych, która to kwestia zostaje poruszona przez prof. dr hab. Eugenię Potulicką. Prof. zw. dr hab. Piotr Gliński pisze z kolei o potrzebie partycypacji studentów w demokracji. Prof. zw. dr hab. Maria Dudzikowa przedstawia rozwój społecznego kapitału w szkole, ale jej diagnoza nie jest zbyt optymistyczna. Prof. zw. dr hab. Maria Czerepaniak-Walczak poddaje motto: „Nie myśl, bądź posłuszny” uważnemu namysłowi. Zauważa, że postępowanie według tej dyrektywy jest bardzo żywe w szkołach, a przecież nie można w ten sposób wychować odważnego i odpowiedzialnego obywatela. Temat jest kontynuowany przez dr hab. Marka Andrzejewskiego. Oczywiście wszyscy autorzy zwracają uwagę na fakt, że szkoła nie jest jedynym czynnikiem wpływającym na kształtowanie obywatelstwa i na proces wychowywania. Media i inne pozarządowe organizacje także są za to odpowiedzialne. Wszystkie te kwestie zostają zilustrowane przez prof. zw. dr hab. Bogusława Śliwerskiego i mgr Włodzimierza Paszyńskiego.

Dalsze eseje poświęcone są kwestii doświadczania demokracji w szkole. Rozważa się w nich to, czy jest ono w ogóle możliwe. Wskazuje się także na konieczność wyrównania szans

edukacyjnych dziewcząt i chłopców. Równe szanse umożliwiają dumę z własnych osiągnięć, a także pozwalają na szacunek do siebie. Takie traktowanie wymaga zmian naszego konwencjonalnego myślenia. Pomimo że system edukacyjny przeszedł szereg reform, to zasady demokratycznego wychowywania ciągle nie są w szkole uznawane przez tych ludzi, którzy pozostają we władzy stereotypów. Problem został szczegółowo zaprezentowany w tekście autorstwa dr hab. Marty Zahorskiej. Dr Krystyna Starczewska – jako dyrektorka szkoły – w eseju „*Czy możliwa jest szkoła demokratyczna? Z doświadczeń praktyka*” wskazuje tak na trudności, jak i na pozytywne efekty demokratycznej szkoły w porównaniu z systemem autorytarnym. Dr Lucyna Kopciwicz rozwija kwestię równości praw dla obu płci. W jej tekście „*Grzeczne dziewczynki, niegrzeczni chłopcy – wytwarzanie różnic rodzajowych w dydaktyczno-wychowawczej pracy szkoły*” – wskazuje ona na konsekwencje społeczne nierównego traktowania dziewcząt i chłopców.

Zasobność, będąca jednym z kryteriów podziału społecznego, również powiązana jest z kwestiami wychowania. „*Nie masz kasy, jesteś nikim. O pogłębianiu nierówności przez szkołę*” oraz „*Lepiej urodzeni – lepiej kształceni*” to eseje napisane przez prof. dr hab. Elżbietę Tarkowską i dr hab., prof. APS Barbarę Smolińską –Theiss.

W tomie 4 podjęto wiele tematów powiązanych ze sprawą demokratycznego wychowywania, wskazując jednocześnie na złożoność problemu. Jest on rozważany przez ludzi posiadających odmienne zainteresowania i zajmujących się różnymi dziedzinami naukowymi takimi, jak psychologia, socjologia, historia, prawo, pedagogika itd. Poruszane w poszczególnych tekstach kwestie mogą stanowić pewną wskazówkę lub pobudzić nas do dalszych poszukiwań. Co istotne, we wszystkie esejach wskazuje się na niebezpieczeństwa i braki w polskich szkołach oraz w wychowywaniu. Z jednej strony placówki te mają przygotować młodych ludzi do codziennego życia w społeczeństwie, z drugiej jednak trzymają ich z daleka od takiego życia. Redaktorki podkreślają, że w ten sposób pomyślana szkoła nie tylko chroni uczniów przed „prawdziwym życiem”, ale co gorsza kreuje im inny świat – ten, w którym uczestnictwo jest zastąpione słuchaniem. Czy w podobny sposób można wychować prawdziwego obywatela, mającego swoje własne zdanie i preferencje? Oferujące odpowiedź na to i inne pytania eseje zawarte w tomie 4 pomogą wszystkim osobom związanym z edukacją zrozumieć powagę demokratycznego wychowywania.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Milena Guema

Sport i budowanie tożsamości grupowej. Uwagi na marginesie pracy W.J. Burszty i W. Kuligowskiego: „Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie”.

Wojciech Józef Burszta i Waldemar Kuligowski są autorami książki pod tytułem *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie* wydanej w 2005 roku nakładem wydawnictwa MUZA S.A.. Jak zaznaczają autorzy we wstępie, powstały tom jest kontynuacją rozważań zawartych w innej ich wspólnej publikacji zatytułowanej *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury* wydanej w 1990 roku. Celem książki – jak piszą autorzy – jest dostrzeżenie obecnego stanu kultury w globalnym świecie. Stanu, który wydaje się być najbardziej powszechny, acz nie uniwersalny. Stwierdzają oni:

Powiedzieć, że zglobalizowanie teraźniejszej kultury przyjmuje formy coraz bardziej zaawansowane, byłoby banalne. Dodać należy zatem, że rezultaty owego wielce skomplikowanego procesu nie dają się zamknąć w żadnej (...) prostej formule. Globalizacja nie dzieje się bowiem gdzieś na zewnątrz, nie dotyka li tylko rynków kapitałowych i międzynarodowych konsorcjów, ale rozgrywa się także każdego dnia w naszym codziennym życiu.

Niniejszy tom traktuje więc o zróżnicowanych poziomach fenomenu globalizacji współczesnej kultury i ich przejawach w naszej codzienności. Autorzy zadają sobie pytania takie, jak:

(...) co z nami w globalnej przestrzeni? co z naszym pojedynczym ja i zbiorowym my? co z rozpoznawalnymi dotąd porządkami kulturowymi i ich tradycyjnymi granicami? co z naszą identyfikacją w świecie, którego sprawy uparcie, codziennie i wszędobylsko prowadzą do coraz powszechniejszego roztożsamiania ludzi, zjawisk, rzeczy, a właściwie całego symbolicznego rekwizytorium, jakie składa się na ludzki teatr początku nowego tysiąclecia?

Chcąc udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, autorzy zdecydowali się na opis pewnych zjawisk szczegółowych – został on zawarty w sumie w ośmiu rozdziałach książki. Jeden z nich, zatytułowany *Gra w patriotyzm*, traktuje o futbolu i związanym z nim kibicowaniu jako o społecznych fenomenach, do których funkcji należeć może zarówno dawanie upustu lokalnemu, etnicznemu, bądź narodowemu patriotyzmowi, jak i budowanie bądź umacnianie tego typu postaw we współczesnym świecie, w którym tracą one powoli na znaczeniu. Przyjrzyjmy się więc, jak – według Burszty i Kuligowskiego – w aktywnościach ludzkich związanych ze sportem krzyżować się mogą drogi rozrywki i tożsamości wspólnotowych – etnicznych bądź narodowych.

Piłka nożna we współczesnej formie narodziła się w połowie XIX wieku w Anglii. Uważano ówczesnie, że sport – a w szczególności gry zespołowe – rozwija ducha zespołowego działania, rozsądnego życia i rozważnego myślenia (cechy charakteru uważane zresztą wtedy za przymioty typowo męskie), a także kształtuje jedną z największych cnót obywatelskich XIX wieku – dyscyplinę. Z tego względu zajęcia związane z krzewieniem kultury fizycznej i rywalizacji

sportowej były powszechne w programach nauczania elitarnych szkół. Pod koniec XIX wieku zainteresowanie sportem, a dokładniej piłką nożną, przeniosło się również na robotników fabrycznych, przeradzając futbol w najpopularniejszą wśród klasy robotniczej rozrywkę. Wraz z uzyskaniem przez futbol miana masowej dyscypliny sportowej dało o sobie znać nowe, towarzyszące wielu meczom, zjawisko – stadionowe burdy. Jeszcze pod koniec XIX wieku liczba ofiar sezonowych rozgrywek potrafiła sięgać wśród kibiców setek osób. Już w latach 20-tych XX wieku zdarzały się nawet – i wcale nie były odosobnione – przypadki obrzucania sędziów cegłami i metalowymi prętami. 90% procent kibiców piłkarskich tamtych lat stanowili mężczyźni. O kobietach wśród zawodników nie było nawet mowy. Był to bowiem sport przez długi czas uważany za typowo, a tym samym wyłącznie, męski. Ówczesni kibice w przeważającej części zostali wychowani w czasach i tradycji, wedle których agresja i siła były najlepszymi sposobami okazywania prawdziwej męskości. Oprócz rozrywki, „lepszej nawet niż seks”, walka z kibicami innych drużyn stanowiła dla nich akt manifestacji siły wspólnoty, do której należeli – swojej fabryki, swojego klubu, a także swojego honoru.

Jak piszą Burszta i Kuligowski, w przypadku każdego sportu zespołowego, takiego jak choćby futbol, cechą kardynalną jest grupowa rywalizacja. Tutaj nie ma remisów – w finale jest tylko jeden zwycięzca. Jedni są lepsi, drudzy gorsi. Rzeczywistość futbolowej walki jest czarno-biała. Zasady są jasne. Z chaosu rywalizacji wyłania się klarowna hierarchia – klasyfikacja od pierwszego do ostatniego miejsca. W czasie pokoju boisko futbolowe staje się ekwiwalentem pola bitwy. Drużyny związane są z konkretnymi miastami, regionami, krajami, narodami. Jest tu miejsce dla potyczek na płaszczyźnie patriotyzmu lokalnego (rozgrywki pomiędzy małymi osiedlowymi klubami sportowymi, dużymi klubami miejskimi), a także dla potyczek międzynarodowych (jak podczas rozgrywek Euro lub Mistrzostw Świata). Podsumowując: rozgrywki piłkarskie przekształcają wymieszane lub połączone na co dzień wspólnymi interesami zbiorowości w wyodrębnione grupy narodowe, etniczne lub partykularne wspólnoty interesów (w tym wypadku – interesu wygranej „naszej” drużyny), pozwalając, aby odżyły między nimi wzajemne animozje i stereotypy. Z kolei grupom od dawna nastawionym do siebie antagonistycznie pozwala na wyrównanie rachunków na boisku. W ten sposób Niemcy na czas mistrzostw znowu stają się „przebiegłymi krzyżakami”, a Polacy beczelnymi złodziejami samochodów zza Odry (jak to prezentowano swojego czasu w jednej z niemieckich reklam, właśnie przed meczem Polska-Niemcy na Euro 2008). Świadectwem wojennych klimatów podczas meczów niech będą wojenne właśnie odniesienia komentatorów sportowych: prasa pisze o „bitwach”, „zmaganiach”, przemycia „meldunki z przeciwnych obozów”, wskazuje na „siłę ognia” jednej z drużyn czy „potęgę arsenału” innej. Opisuje działania ataku i obrony. Grać można ofensywnie, defensywnie albo wcale. Narody, grupy etniczne, lokalni patrioci i ich duma przeżywają wtedy swój renesans. Jak wymownie reasumują to Burszta i Kuligowski:

Postawom tego typu sprzyja oczywiście otoczka towarzysząca międzynarodowy zawodom: piłkarze występują w barwach narodowych, przed meczem grzmią hymny poszczególnych państw, komentatorzy relacjonują zaś nie spotkania dwu jedenastek, ale wojny narodów. Rozgrywają się one, co ważne, na oczach ogromnych widowni, o której kultura sprzed epoki globalnej wioski medialnej nie mogła jeszcze marzyć. Niezmiernie wymownym faktem jest w tym kontekście to, że podczas zbrojnego konfliktu o Falklandy angielscy kibice dopingujący swoją drużynę na hiszpańskim mundialu w 1982 roku wznosili nad głowami transparent z napisem „Futbolowa armia”. Niemieccy piłkarze Bertiego Vogtsa okrzyknęli się za to „gwardią”, a ich włoscy odpowiednicy kazali nazywać się „i panzeri”

Jak twierdzą Burszta i Kuligowski, piłka nożna może być nie tylko narzędziem podtrzymywania narodowej świadomości, ale także narzędziem jej kształtowania. Jako przykład podają Nigerię. To afrykańskie państwo powstało dość niedawno, bo w 1960 roku. Zostało utworzone z połączenia ze sobą różnych lokalnych plemion i grup etnicznych, mówiących

odrębnymi językami i wierzących w różnych bogów. Wtedy właśnie piłka nożna dała przykład swojego integracyjnego potencjału – obserwujący zmagania swoich sportowców tłum Nigeryjczyków skandował nazwę nowego państwa. Tego, jak istotny stał się w końcu sport w życiu nigeryjskiego państwa, dowodzi fakt, iż w 2003 roku tamtejsza federacja piłkarska ukarała kilku zawodników reprezentacji narodowej za to, iż zażądali specjalnej premii za występ w meczu przeciwko reprezentacji Kamerunu. Argumentowano wtedy, że piłkarze okazali niepatriotyczną postawę. Jak pokazują autorzy, nie trzeba jednak sięgać daleko poza granice naszego kontynentu, aby dostrzec znaczenie piłki nożnej wagi narodowej lub etnicznej. Odwołać się można choćby do sytuacji panującej w Belgii. Tamtejsze kluby piłkarskie muszą jednoznacznie określać się jako walońskie lub flamandzkie. Ponadto od jakiegoś czasu poważnie rozważa się stworzenie dwóch odrębnych lig. Spójrzmy także na przykład Hiszpanii i wzajemną nienawiść między kibicami klubów Athletic Bilbao i Atletico Madryt. Pierwszy reprezentuje Kraj Basków i zrzesza wyłącznie zawodników baskijskiego pochodzenia. Drugi jest klubem stołecznym, znienawidzonym przez Basków, bo będącym jednym ze sztandarowych reprezentantów Hiszpanii, od której chcą się oni politycznie oddzielić. Kibice Atletico sami zresztą nie dają Baskom powodów do sympatii – jedna z pieśni z repertuaru ich kibiców brzmi: „wynocha, wynocha pedały, czarnuchy, Baskowie”.

Mówiąc o zjawiskach społecznych związanych z rozgrywkami piłkarskimi, takimi jak przenoszenie animozji etnicznych na grunt rozgrywek sportowych i kibicowania, nie należy zapomnieć również o okazjonalnej eskalacji zachowań rasistowskich. Przykład odnaleźć można na gruncie brytyjskim. Kiedy w roku 1981 w groźnym pożarze zginęło 13 czarnoskórych nastolatków, na wielu angielskich stadionach rozbrzmiewała pieśń: „Wiemy to na pewno, czarnuchy palą się lepiej niż ropa”. Wyraźne wpływy ideologii faszystowskiej obserwowano wówczas wśród kibiców takich klubów, jak Chelsea, Leeds United, Arsenal, Newcastle United czy West Ham United. Kiedy w roku 1985 w wyniku tragedii na stadionie Haysel zginęło 39 kibiców odbywającego się tam meczu piłkarskiego, okazało się, że w grupie fanów Liverpoolu znajdowali się także członkowie Brytyjskiej Partii Narodowej. W tym właśnie czasie przejawy stadionowego rasizmu stały się przedmiotem międzynarodowej debaty politycznej. W 1993 roku organizacje związane z europejską piłką nożną zainicjowały akcję pod nazwą „Wykopmy rasizm ze stadionów”, zaś podpisany w Anglii dokument „Football Act” zakazywał śpiewania na stadionach piosenek o treściach rasistowskich.

W kontekście wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, warto jeszcze zaznaczyć, że – jak wykazują Burszta i Kuligowski – kwestia przynależności rasowej zawodników często przestaje być dla kibiców w jakikolwiek sposób istotna. Dopóki żołnierz walczy po słusznej stronie (czyli naszej), dopóty jest jednym z nas. Odejdzie jakiegokolwiek zawodnika z klubu traktowane jest jednak jako niewybaczalna zdrada. Co ciekawe, w sezonie 1993-1994 tylko 1% fanów Premier League określał się jako „nie-biały”, podczas gdy jedna czwarta graczy miała czarny kolor skóry.

Jak czytamy w *Grze w patriotyzm*, dosłowny związek piłki nożnej z działaniami wojennymi można prześledzić na przykładzie Chorwacji i Serbii. Jeszcze przed rozpadem Jugosławii, w której skład wchodziły te dwie republiki, kibice Serbskiej Crveneje Zvezdy i Chorwackiego Dynama Zagrzeb byli śmiertelnymi wrogami. Już od lat 70-tych mecze pomiędzy Chorwatami a Serbami traktowano jak kolejne bitwy w świętej wojnie. To właśnie oni jako pierwsi wznosili hasła rozpadu Jugosłowiańskiej federacji. Ponadto wierność barwom klubowym była równoznaczna z przywiązaniem do idei niepodległości narodowej. Kiedy w 1990 roku proces rozpadu Jugosławii trwał w najlepsze, a Serbia przygotowywała się do wojny z niepodległymi teraz sąsiadami, to właśnie z kibiców Crveneje Zvezdy masowo rekrutowali się najbardziej bezwzględni serbscy żołnierze. To właśnie oni, jako formacja zwana Tygrysami Arkana, przeszli później do legendy, biorąc udział w krwawych masakrach na terenie Bośni i Hercegowiny. Prasa na terenie Serbii opisywała wtedy Crveną Zvezdę jako wzór – symbol istoty serbskości. Zaraz po wojnie władze Bośni i Hercegowiny za swój najważniejszy cel uznały wprowadzenie kraju do FIFA albo UEFA.

Postrzegały to jako szansę na szybkie zaistnienie na arenie międzynarodowej – w ich świadomości piłka miała być kontynuacją wojny, tyle, że innymi środkami. Na pytanie, jak to jest, że stadionowych chuliganów tak łatwo można przekształcić w zdyscyplinowane wojsko, odpowiedzi udzielił francuski etnolog Christian Bromberger. Stwierdził on, że grupy kibiców tylko na zewnątrz przypominają dziką hordę. W rzeczywistości jednak są oni bardzo zdyscyplinowaną mikrospołecznością. Wszelkie ich zachowania jako grupy są ściśle regulowane nie tylko podczas meczów, ale i na co dzień. Podlegają określonym rytuałom, zasadom i ścisłej hierarchii. Ich meczowa aktywność powiela schematy związane z ceremoniałem narodowym: śpiewają hymn, rozwijają flagi, występują w swoich barwach, wznoszą pochwalne okrzyki. Wrogami stają się wszyscy, którzy myślą inaczej. Tożsamość kibica staje się tożsamością patrioty, a energię łatwo jest przekierować z walki z innymi kibicami na walkę z całymi narodami.

Kończąc swój wywód na temat futbolu, Burszta i Kuligowski przypominają, że w fenomenie piłki nożnej nie chodzi o sam wynik na tablicy czy o pasmo chwilowych zwycięstw. Tym, co się liczy, jest „uczestnictwo w długim pochodzie historii” – historii tryumfu, walki przeciwko siłom wroga, bohaterskich wyczynów napastników, poświęceń obrońców i twardej postawy bramkarzy – historii męstwa, uporu i honoru. Są tu święte miejsca świeckich pielgrzymek (np. Stadion Śląski), narodowi herosi (np. Boniek), historyczne daty i miejsca. Symbole, wiara i identyfikacja – „wspólnota pokoleń przeszłych, obecnie żyjących i tych, które dopiero nadejdą”. Futbol i patriotyzm podają nam na tacy proste i zrozumiałe Ja, zanikające powoli w dobie globalizmu.

Jakkolwiek interpretacja Burszty i Kuligowskiego wydaje się przekonywująca, to niektóre jej elementy można poddać w wątpliwość.

W oparciu o relację autorów można by wysnuć wniosek, że część osób określających się mianem kibiców rzeczywiście traktuje kibicowanie jako manifestację swoich sympatii – czy to narodowych, czy etnicznych. Jednocześnie jednak mało prawdopodobne jest, że każdy bez wyjątku kibic ogarnięty jest chęcią zaznaczenia tychże sympatii na gruncie uczestnictwa w wydarzeniach sportowych. Co więcej, w ramach zbiorowości ludzi, którzy śledzą wydarzenia sportowe i dopingują zawodników biorących w nich udział – czyli zbiorowości kibiców – daje się zaobserwować wielość znaczeń, jakie dla konkretnych osób aktywność ta posiada. Wśród zbiorowości kibiców można więc wyróżnić różne grupy ze względu na różne znaczenie, jakie mają dla nich sport i kibicowanie. Nie sposób jednak stwierdzić, że cała zbiorowość kibiców posiada wszystkie cechy, jakie opisywanym przez siebie grupom przypisują referowani tu autorzy. Nie każdy więc sympatyk Athletico Madryt za jedyny cel swojego kibicowania uważa prezentowanie nienawiści do sympatyków Atletico Bilbao. Nie każdy kibic walońskiej drużyny piłkarskiej wyraża w ten sposób swoją chęć oddzielenia się Walonów od Belgii. Zapewne też nie każdy z „grupy kibiców” Crveneje Zvezdy traktował swoje kibicowanie w kategoriach przysposobienia do nadchodzącej wojny. Tak samo fakt, że na stadionie Haysel znajdowali się pojedynczy członkowie Brytyjskiej Partii Nacjonalistycznej nie oznacza, że mieliśmy do czynienia z jakimś nacjonalistycznym, stadionowym, pospolitym ruszeniem. A co z ludźmi, którzy po prostu lubią grać w piłkę nożną lub robili to w przeszłości i z racji zwykłego zainteresowania lub sentymentu uczęszczają na mecze piłkarskie? Czy ich też można wrzucić do jednego worka ze stadionowymi chuliganami, z których część rzeczywiście prezentuje skrajnie prawicowe poglądy i często widywana jest z zasłoniętymi twarzami na „manifach”, Marszach Równości lub Marszach Tolerancji po stronie tych, którzy rzucają wyzwiskami i kamieniami? Oczywiście, że nie. I oczywiście, że takich wniosków nie powinno wyciągać się z opisywanego artykułu, gdyż – przynajmniej w mojej interpretacji – nic takiego bezpośrednio się w nim nie stwierdza. Jednak wykorzystana w nim retoryka i sposób logicznego powiązania sądów – zapewne niezamierzone – mogą niektórym czytelnikom właśnie coś takiego sugerować. Mówiąc bowiem o grupach rzeczywiście – ujmijmy to metaforycznie – „zaangażowanych” kibiców, autorzy robią to tak, jakby ich opis dotyczył wszystkich kibiców w ogóle.

Z traktowaniem różnej wielkości zbiorowości kibiców jako grup, a także z określaniem tym mianem niewielkich zbiorowości kibiców wiąże się jeszcze inny problem. Jest nim kwestia dyskusyjności znaczenia samego terminu „grupa” na gruncie nauk społecznych. Z jednej strony Burszta i Kuligowski, mówiąc o grupach kibiców, wskazują na grupy o dużej liczebności, z drugiej ukazują społeczne funkcje, jakie grupy takie pełnią. Można je więc traktować jako „grupy społeczne”. Jednakże już we *Wprowadzeniu do socjologii* Barbary Szackiej czytamy, że termin „grupa społeczna” odnosi się do zbiorowości stosunkowo niewielkich. Ponadto grupę społeczną charakteryzuje zagęszczenie relacji pomiędzy jednostkami wchodzącymi w jej skład. W ten sposób zakwestionować można nawet sens terminu „grupa narodowa”, gdyż jako całość nie spełnia ona kryterium interakcji społecznej. Grupy takie należy odróżnić pojęciowo i terminologicznie od zbiorowości, które dzięki wyznawanym wartościom charakteryzują się wewnętrzną solidarnością oraz poczuciem moralnego zobowiązania do wypełnienia oczekiwań związanych z ich rolą społeczną. Wszystkie grupy są zbiorowościami, lecz zbiorowości nie spełniające warunku interakcji członków nie są grupami. Aby zbiór ludzi można było traktować jako grupę musi on być wewnętrznie ustrukturywany. Ponadto zwraca się również uwagę na to, że interakcje między członkami grupy zachodzą zazwyczaj wedle stałych wzorców oraz na to, że grupa społeczna to zbiór osób, których pozycje i role są ze sobą powiązane. Posługiwanie się terminem „grupa kibiców” w przykładach odnoszących się de facto do zbiorowości kibiców z punktu widzenia socjologii uznać można za nadużycie językowe. W związku z tym wydaje się, że termin „grupa kibiców” należałoby w ogóle zastąpić terminem „zbiorowość kibiców”, jeśli nie odnosi się on do przypadków jakichś rzeczywiście małych grup, spełniających przytoczone powyżej wymagania.

Aby oddać sprawiedliwość tym kibicom, którzy nie wywieszają w oknach flag z okazji świąt państwowych i nie stają koniecznie po stronie konserwatywnych wartości moralnych i politycznych, należałoby postawić także pytanie o to, co jeszcze motywuje ludzi do duchowego uczestnictwa w wydarzeniach sportowych? Innymi słowy, trzeba zapytać, co skłania ludzi do aktywnego kibicowania? Czy sport to swego rodzaju społeczna instytucja, która spełnia rolę adaptacyjną dla ludzi poszukujących w nim określonego rodzaju emocji? Czy też może jakiś konieczny skutek sposobu urzędowania naszego społecznego świata? Czy ludzką potrzebę kibicowania i ogólne zamiłowanie do aktywności sportowej można tłumaczyć na przykład w adaptacyjnych kategoriach socjobiologii, czy też może wyłącznie kutrowych uwarunkowań? Niezależnie od tego, która z odpowiedzi byłaby prawdziwa, warto się również zastanowić, czy funkcja sportu i kibicowania ma jakieś międzykulturowe znaczenie i czy społeczności, które tego typu aktywności nie przejawiają, posiadają jakieś ekwiwalentne instytucje spełniające tę samą rolę?

Rozważmy na początku uwarunkowania biologiczne. Faktem jest, że zawody sportowe, a szczególnie niebezpieczne sporty zespołowe, jak piłka nożna, hokej czy rugby, przyciągają głównie widownię płci męskiej. Choć i tutaj kobiet kibiców nie brakuje, to stanowią one jednak wyraźną mniejszość w porównaniu do mężczyzn. Szczególnie w okresie adolescencji chłopcy ujawniają znacznie większe zainteresowanie tego typu sportem niż dziewczynki. Z jednej strony możemy się oczywiście odwołać do uwarunkowań kulturowych, twierdząc, że brutalne sporty kontaktowe zawsze były domeną mężczyzn. Z drugiej jednak wypada zastanowić się nad ewentualnymi czynnikami biologicznymi, jakie wchodzą tutaj w grę. W okresie adolescencji wzrasta bowiem u chłopców poziom agresji, co potwierdzają badania empiryczne z zakresu psychologii. U chłopców w wieku 8-10 lat kora nadnerczy pod wpływem podwzgórza oraz przysadki rozpoczyna wydzielanie męskich hormonów płciowych – androgenów. U dojrzewających dziewcząt wzrasta natomiast wydzielanie estrogenu. Powstaje pytanie: jaki jest związek działania hormonów z emocjami doświadczanymi przez młodzież? W badaniach wykazano, że zarówno u dziewcząt, jak i chłopców stan emocjonalny silnie uzależniony jest nie tyle od wieku, co od poziomu poszczególnych hormonów płciowych. Relację pomiędzy działaniem tych hormonów a zachowaniem (a w szczególności rodzajem przeżywanych emocji) tłumaczyć można następująco:

z jednej strony hormony w okresie dojrzewania powodują bezpośrednio obserwowalne zmiany w zachowaniu, z drugiej hormonalnie wywołane zmiany fizyczne wpływają na postrzeganie samego siebie przez dorastających (lub też postrzeganie ich przez najbliższe otoczenie), prowadząc do wzrostu drażliwości, bądź też motywując zachowania agresywne. Ponadto, podsumowując wyniki różnych badań, stwierdzono, że o ile związek między poziomem niektórych hormonów w okresie dojrzewania a zachowaniami dziewcząt nie jest do końca jasny, o tyle w grupie młodzieży męskiej związek pomiędzy hormonami i zachowaniem agresywnym jest niezaprzeczalny. Możemy więc zapytać, czy zainteresowanie sportami o agresywnym charakterze nie bierze się z poszukiwania określonego rodzaju emocji (bodźców, które mogą je wywołać) lub – ekstrapolując dalej – czy uczestnictwo w stadionowych burdach nie jest bardziej sposobem na zaspokojenie agresywnych popędów w kontrolowany sposób niż walką, za którą stoi jakaś głębsza filozofia? Czy ludzie pokroju Tygrysów Arkana zrekrutowanych ze stadionowych zabijaków dołączają do przejawiającej agresję zbiorowości kibiców kierowani przede wszystkim szczególnym poczuciem patriotyzmu, czy też może pierwotne przyczyny takiego zachowania leżą gdzie indziej, bliżej sfery biologicznej? Może większą rolę odgrywa tu chęć zintensyfikowania interakcji ze środowiskiem, które wzmacniałoby naturalne cechy osobowości? Może czynniki te nakładają się na siebie? Na pewno nie można udzielić odpowiedzi na te pytania bez podjęcia stosownych interdyscyplinarnych badań. Każde zachowanie można bowiem postrzegać z perspektywy adaptacyjnej (w rozumieniu socjobiologicznym) lub koncentrować się wyłącznie na wpływach kulturowych. Często osoba obdarzona jakimiś biologicznymi skłonnościami, choćby w niewielkim stopniu, trafić może na społeczny grunt, w którym skłonności te będą wzmacniane przez środowisko. Na przykład, ponadprzeciętnie wysoki chłopiec będzie zapewne namawiany przez rodziców i otoczenie do podjęcia gry w koszykówkę lub siatkówkę, przez co jedne jego cechy zostaną wyolbrzymione (choćby tendencja szybkiego wzrostu była tylko chwilowa, to chłopak i tak będzie dobrze wytrenowanym sportowcem), a inne mogą nigdy nie zostać odkryte i zaniknąć (długie kończyny, a w związku z tym i palce, uważano niegdyś za predyspozycję do gry na pianinie lub gitarze). Tak samo chwilowe tendencje emocjonalne mogą być wzmacniane przez środowisko – poprzez zachęcanie jednostki do udziału w aktywnościach, które zapewnią ujście jej skłonnościom lub nawet konstruktywnie je wykorzystają. Efekt taki nazywa się „efektem mnożnika”. Powoduje on, że nieraz – nawet w badaniach empirycznych – ciężko jest stwierdzić, na którą stronę przechyla się szala biokulturowych uwarunkowań. Częstokroć w takich przypadkach socjobiologowie i psychologowie postulują badania nad odziedziczalnością cech charakteru, by stwierdzić, czy pewne skłonności lub postawy nie przejawiały się w poprzednich pokoleniach. Co ciekawe, okazuje się, że nieraz można wykazać odziedziczalność nie tylko cech osobowości, ale także i postaw społecznych. Jednakże badania odnośnie odziedziczalności często okazują się niejednoznaczne. Na przykład dane odnośnie odziedziczalności inteligencji wykazują rozrzut od 30 do 80%. w zależności od przeprowadzonych badań. Dla cech temperamentalnych jest to około 40%. Badacze Dunn i Plomin dowodzą na przykład, że o ile mamy do czynienia z około 40% odziedziczalnością w zakresie osobowości, to 35% tej odziedziczalności wynika z doświadczeń środowiskowych, 5 % z doświadczeń wspólnotowych, a 20% wariacji można potraktować jako błąd pomiaru. Jak podkreślają badacze, wskaźniki takie uzyskuje się w badaniach grupowych. W odniesieniu do jednostki nie da się stwierdzić, jaki jest udział środowiska i czynników wrodzonych w pochodzeniu danej cechy. Ciekawe, co badania nad odziedziczalnością powiedziałyby nam o genezie naśladownictwa rodziców w sferze kibicowania czy sportowych zamiłowań?

Skoro więc ani socjobiologia, ani psychologia nie wykluczają wzajemnego oddziaływania czynników biologicznych i kulturowych, a nawet, zauważając je, postulują w badaniach właśnie biokulturowe podejście, zastanówmy się, jak środowisko społeczne może kształtować świadomość kibica?

Zacznijmy od klasyfikacji potrzeb ludzkich przedstawionej już w 1934 roku przez amerykańskiego psychologa Abrahama Maslowa. Według niego gwarancją prawidłowego rozwoju osobowości człowieka jest zaspokajanie podstawowych potrzeb – w przeciwnym razie dochodzić może do różnego rodzaju patologii. Istnieją co najmniej 4 podstawowe potrzeby człowieka i są one hierarchicznie uporządkowane. Jako pierwsze zaspokojenia wymagają potrzeby fizjologiczne. Gdy są one zaspokojone, jednostka dąży do spełnienia potrzeby bezpieczeństwa. Gdy i o swoje bezpieczeństwo nie musi się już martwić, następną wymagającą zaspokojenia staje się potrzeba przynależności i miłości (również akceptacji). Czwartą i ostatnią w kolejności jest potrzeba szacunku. Jak wiadomo, w okresie adolescencji większość dzieci siłą rzeczy zaczyna interesować się tym samym, co ich najbliższe otoczenie. Dzieci podatne są na okresowe mody w nie mniejszym stopniu niż dorośli. Często, już w szkole podstawowej, dzieci stają się targetem dla rynku produkującego różnego rodzaju zabawki i gadżety. Nieraz zdarza się, że posiadanie modnych gadżetów wyznacza pozycję dziecka w grupie. Gadżety, gry wideo i oglądane filmy mają również moc integrującą. Dzieci mogą wymieniać się posiadanymi zabawkami, dyskutować o nich, dzielić się ze sobą przeżyciami związanymi z fascynującą grą. Bawiąc się, naśladują postaci z ulubionych filmów. Te dzieci, których rodziców na dane dobra nie stać, lub których tego typu gadżety po prostu nie interesują, wyrzucane są z czasem poza margines tychże grup jako jednostki nienadążające za aktualnymi wydarzeniami. Nie ma z nimi o czym rozmawiać, w co się razem bawić. Także i wspólne zainteresowania sportowe mogą spełniać funkcję integrującą w okresie adolescencji, zaspokajając tym samym potrzebę przynależności i akceptacji wymienianą w klasyfikacji Maslowa. Przejmowanie zainteresowań grupy może chronić przed odrzuceniem. Bywa tak nie tylko z piłką nożną, ale i ze sportem w ogóle, co zresztą autor niniejszego artykułu pamięta jeszcze ze swoich szkolnych lat i uczestnictwa w życiu swojej klasy. Wtedy to wszyscy chłopcy dyskutowali zawsze o meczach i drużynach piłkarskich. Był to temat numer jeden większości rozmów w szkolnych salach, na korytarzach i na boisku. Zawsze było o czym porozmawiać. Można było razem obejrzeć mecz. Fakt „bycia za” różnymi piłkarskimi klubami stawał się nieraz przyczyną bójek w szkole i poza nią. Ci, którzy nie interesowali się futbolem, musieli nadrabiać wiedzę w innych sferach zainteresowań grupy, gdyż inaczej szybko byli alienowani. Kibicowanie stanowiło więc odpowiedź na wpływy środowiska (kibicujesz, gdy żyjesz w środowisku kibiców) oraz wyraz chęci zintegrowania się z nim. Integracja jednostki z grupą poprzez uczenie się praw nią rządzących oraz własnej w niej roli jest zresztą częścią rozwoju społecznego tejże jednostki. Dzieci, wpasowując się w system relacji panujący w małej grupie rówieśników, uzmysławiają sobie znaczenie społecznej wiedzy na temat jej funkcjonowania. Tego typu osiągnięcia są zatem wątkiem rozwoju społecznego – swego rodzaju treningiem przyszłego wpasowywania się w struktury społeczne. Jednakże, jak wskazują badania zarówno z zakresu psychologii, jak i socjologii, środowisko społeczne oraz pełniona rola społeczna silnie wpływają na osobowość jednostki. Jest to mechanizm, w oparciu o który uzasadnić i wytłumaczyć można jedną z funkcji kibicowania ujawniającą się w małych zbiorowościach lub grupach kibiców – funkcję opisywaną właśnie przez Bursztę i Kuligowskiego – funkcję budowania, podtrzymywania i dawania wyrazu lokalnemu patriotyzmowi, etnicznym bądź narodowym sympatiom. Jak już wcześniej zostało wspomniane, grupy charakteryzują się konkretną strukturą interakcji, są wewnętrznie ustrukturyzowane, a pozycje i role poszczególnych członków grupy są ściśle określone. Zbiorowości kibiców, które spotykają się przed meczami w konkretnych miejscach, w pewien sformalizowany sposób umawiają się, jak będą dopingować członków swej drużyny, a następnie wspólnie świętują w umówiony sposób i w umówionym miejscu. Posiadające swoich liderów i strukturę komunikacyjną między członkami, jak najbardziej mieszczą się one w pojęciu grupy. Grupy takie siłą rzeczy dążą do spójności. Tym zaś, co grupie tę spójność zapewnia, jest brak wewnętrznych podziałów, przejawianie takich samych postaw, uznawanie jednakowych norm oraz wzorców zachowań, jak również wspólne działanie. Gdy grupa jest silna, a jej siła opiera się na powyższych cechach, można uznać, że spaja ją silna więź społeczna. Grupy o takich cechach

spójności to grupy kreowane organizacyjnie. Innym zaś elementem spajającym grupę może też być przeciwstawianie się własnej grupy grupom obcym. W takim wypadku możemy o niej powiedzieć, że jest również kreowana strukturalnie. Im bardziej spójna grupa, tym silniejsza jej dominacja nad pojedynczymi członkami. Wraz ze wzrostem spójności wzrasta skłonność – a także możliwość – kontrolowania członków przez grupę. W takim wypadku nastąpić może dezindywidualizacja jednostki i uznanie grupy za wartość najwyższą oraz utożsamianie się z nią aż do ztraty własnej, indywidualnej, tożsamości. Mamy wtedy do czynienia z „syndromem myślenia grupowego” – jednostka tak silnie identyfikuje się z grupą, że powstrzymuje się od kwestionowania jakichkolwiek głoszonych przez grupę poglądów, nie odczuwa żadnych wątpliwości co do trafności podejmowanych przez nią decyzji i ignoruje wszelkie informacje podważające poglądy grupy, wskazujące na możliwości innych, lepszych rozwiązań. Prawidłowość ta może tłumaczyć nam, jak to się dzieje, że czasami zwykli – szczególnie młodzi – ludzie wchodzący w kontakt z zaangażowanymi w walkę o jakieś ideały grupami kibiców, sami zaczynają te ideały przejmować i wyznawać. Środowisko społeczne (tutaj grupa) nieraz motywuje zmiany w osobowości – ludzie mogą chcieć kibicować, bo żyją w środowisku kibiców, ale też, kibicując, mogą w pewnych warunkach stać się podatni na patriotyczne hasła. W takim sensie kibicowanie „zaangażowane” rzeczywiście postrzegać można jako medium budowania tożsamości narracyjnej – jako włączanie swojej osoby w środowisko kultywujące pochod historycznych znaczeń. Kibicowanie może więc iść w parze z patriotyzmem czy też postawami nacjonalistycznymi, czego przykład dają nam Burszta i Kuligowski. Ma ono bowiem moc podtrzymywania więzi wspólnotowych. Wielu kibiców identyfikujących się z lokalnymi drużynami sportowymi bądź nawet konkretnymi sportowcami, traktuje ich jako ambasadorów ich małych ojczyzn. Niejeden lokalny patriota kibicuje więc lokalnemu klubowi sportowemu. Macha szalikiem lub flagą z klubowymi barwami, a ów szalik i flaga symbolizują dla niego zwyczaje, tradycję oraz wiarę jego wspólnoty, jak również braterstwo i sąsiedztwo jej członków.

Reasumując: przedstawiona przez Bursztę i Kuligowskiego funkcja, jaką może pełnić kibicowanie oraz zmagania sportowe, jest jedną z wielu możliwych. Jakkolwiek badania autorów ukazują bardzo ciekawy społeczny aspekt tego zjawiska, to nie wyczerpują zbioru znaczeń, jakie można mu przypisać. Przedstawiona przez autorów koncepcja udziela odpowiedzi na wiele pytań, ale motywuje również kolejne. Ilość perspektyw badawczych, z jakich spojrzeć można na ten fenomen, wydaje się być naprawdę duża. Wielkie pole do popisu ma tu niewątpliwie psychologia, która mogłaby, po pierwsze, opisać związki między emocjami związanymi z duchowym udziałem w wydarzeniach sportowych a emocjami związanymi z normatywną sferą wspólnoty, w której funkcjonuje jednostka, po drugie – prześledzić związki między biologicznymi cechami osobowości a zamiłowaniem do sportu. Nie mniejsze znaczenie miałyby również badania socjologiczne, które mogłyby odpowiedzieć nam na pytanie o charakter funkcjonowania zbiorowości kibiców i sposób istnienia w tym obszarze małych grup. W końcu trzeba by się pokusić o badania kulturoznawcze, aby wykazać, czy istnieje jakieś międzykulturowe znaczenie tego fenomenu. To tylko niektóre z pytań, jakie można tutaj jeszcze postawić. Wydaje się jednak, że zagadnienie znaczenia sportu w życiu społecznym nie przechodzi bez echa wśród badaczy. Przykładem niech będzie Centre for Football Research – naukowy ośrodek badania Futbolu działający przy uniwersytecie w Leicester, o którym wspominają w swoim artykule Burszta i Kuligowski.

Bibliografia:

Wojciech Józef Burszta i Waldemar Kuligowski, *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2005, ss. 306.

Barbara Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003.

Barbara Harwas-Napierała i Janusz Trempała, *Psychologia rozwoju człowieka. Rozwój funkcji psychicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

James W. Kalat, *Biologiczne podstawy psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

Informacje o autorach:

http://pl.wikipedia.org/wiki/Wojciech_Burszta (1.03.2009)

http://www.ispan.waw.pl/content/view/63/108/lang_pl_PL.ISO8859-2/ (1.03.2009)

http://pl.wikipedia.org/wiki/Waldemar_Kuligowski (1.03.2009)

<http://etnologia.amu.edu.pl/go.live.php/PL-H106/dr-hab-waldemar-kuligowski-prof-uam.html>
(1.03.2009)

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

Agnieszka Skrobas

Filozofia słowiańska – wychowanie dla przyszłości

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, pod naukowym kierownictwem prof. zw. dr hab. Wojciecha Słomskiego.

Współczesna rzeczywistość to przestrzeń radykalnych zmian i przeobrażeń. Procesy globalizacji, szybki rozwój technologiczny, postmodernizm i inne zjawiska generują dzisiejszą przestrzeń antropologiczną. Rozwój cywilizacyjny, a zwłaszcza silne aspekty konsumpcjonizmu mają ogromny wpływ na współczesnego człowieka. W takim kontekście niezwykle aktualny zdaje się być problem kondycji współczesnej pedagogii oraz zagadnienie „wychowania dla przyszłości”. Kwestie te znalazły się w centrum rozważań i dyskusji prowadzonych na Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. *Filozofia słowiańska – wychowanie dla przyszłości*, która odbyła się w dniach 28 – 29 maj 2009 roku, w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, pod naukowym kierownictwem prof. zw. dr hab. Wojciecha Słomskiego.

Zgromadzeni uczeni stawiali pytania o przyszłość edukacji, mówili o trudnościach dydaktycznych, słabości dzisiejszej nauki i metod wychowawczych, o „niedostosowaniu” pedagogiki do współczesnych „zawirowań”. Wskazówkę i drogę ku przyszłości upatrywano w filozofii słowiańskiej. O przydatności filozofii słowiańskiej mówił Prof. Wiesław Sztumski w referacie *Elementy filozofii słowiańskiej przydatne w wychowaniu do globalizacji*. Prelegent swe wystąpienie poświęcił rekonstrukcji rzeczywistości „zglobalizowanej” oraz wyzwaniom z niej wynikającym, by następnie ukazać przydatność filozofii słowiańskiej w dobie globalizacji. Pojęcie globalizacji autor zdefiniował jako „zabieg ekonomistów” przeprowadzony celem wzrostu zysków, podkreślił jednakże, iż jest ono nieuchronnym skutkiem postępu wiedzy i techniki, po osiągnięciu określonego stopnia „usieciowienia” – telewizja satelitarna, internet, telekomunikacja komórkowa, oraz „kondensacji czasoprzestrzeni życia”, przez którą rozumie ogromny wzrost ludzkości; natężenie to określa mianem „bomby demograficznej”. Globalizacja zapoczątkowała fazę rewolucji społecznej, wprowadzając nową jakość człowieka i człowieczeństwa oraz nowe środowisko społeczne. Radykalnymi zmianami zaowocowała także w sferach kultury duchowej. Załamały się historycznie ukształtowane wyobrażenia o świecie, nastąpiła dewaluacja tradycyjnych modeli życia i sposobów myślenia. Głęboki kryzys przeżywają również systemy edukacyjne wywodzące się z wielowiekowej tradycji kultury i filozofii Zachodu, zaś szkoła nie przystosowuje do życia w warunkach globalizacji, co rodzi obawy filozofów i pedagogów.

Sytuacja globalności wymaga dostosowania się do egzystencji w nowej rzeczywistości. Dla Prof. Wiesława Sztumskiego jest to jednoznaczne z potrzebą nowego wychowania, charakteryzującego się dywergencją systemów wartości, wierzeń, poglądów filozoficznych i systemów edukacyjnych. Nowe wychowanie winno zatem prowadzić do uformowania „nowego człowieka”, o nowych cechach, innym stylu myślenia i sposobie bycia. Tym celom służy filozofia słowiańska, zwłaszcza filozofia polska XIX i XX wieku, mimo jej ścisłego związku z kulturą i filozofią Zachodu, które zdaniem prelegenta nie są w stanie sprostać wyzwaniom współczesności.

W refleksji zachodniej dominuje bowiem binarne myślenie i widzenie świata w aspekcie sprzeczności i antagonizmów. Natomiast o przydatności filozofii słowiańskiej w „wychowaniu do globalizacji” decydują jej zasadnicze cechy: irracjonalizm, duchowość i intuicjonizm. Według autora wystąpienia, duchowość i irracjonalność bardziej niż pragmatyzm i racjonalność będą sprzyjać rozwojowi w globalnie skomplikowanej rzeczywistości społecznej, w której jedyną pewną tezą jest brak pewności. Kierowanie się wyłącznie rozumem, zimna racjonalizacja niekorzystnie odbijają się bowiem na rozwoju osobowości i kulturze duchowej.

Problemy poruszone przez Prof. Sztumskiego znalazły swą kontynuację i swoiste uzupełnienie w wystąpieniu Prof. Nony Zinowiewy, która podjęła zagadnienie „społeczeństwa informacji” oraz potrzeby nieustannej selekcji, do której zmusza wielość, różnorodność i ogrom informacji i dezinformacji.

O przydatności filozofii słowiańskiej mówił także prof. dr hab. Stanisław R. Bryl, który poruszył zagadnienie panslawizmu w referacie *Panslawizm – geneza i zakres przydatności dla Słowian*. Prelegent podkreślał potrzebę cywilizacyjnej jedności Słowian, tylko zjednoczona słowiańszczyzna jest bowiem w stanie sprostać nowej epoce. Dwa obrazy bytu słowiaństwa przedstawił natomiast prof. Walentyn M. Wandyszew w wystąpieniu *Słowiaństwo – dwa obrazy bytu*.

Walory filozofii słowiańskiej ukazywały kolejni referenci, którzy koncentrowali się na poszczególnych jej zagadnieniach. Dr Barbara Krygier w pracy *Człowiek w ujęciu filozofii kosmicznej* przypomniła postać m.in. Konstantego Ciołkowskiego oraz Aleksandra Czyżowskiego. Autorka zwracała uwagę na istotę i znaczenie zjawisk kosmicznych na sposób postrzegania świata, postulując jednocześnie poszerzenie perspektywy myślenia o perspektywy kosmiczne. W centrum jej rozważań znalazł się zatem problem nowej antropologii, związanej z miejscem człowieka – tworu wszechświata – w kosmosie.

Prof. Lucyna Wiśniewska – Rutkowska przedstawiła natomiast myśl Henryka Kamińskiego w wystąpieniu *Dwie fazy światopoglądu Henryka Kamińskiego*. Autorka podkreśliła zwłaszcza poglądy panslawistyczne, które jednak w ujęciu Kamińskiego nabrały nowego wydźwięku. Według Kamińskiego winna utworzyć się bowiem federacja, w której Rosja zajmie pozycję wspaniałomyślnego partnera, obok autonomicznej Polski. Owa optymistyczna wizja przyszłości wiązała się z koncepcją ucywilizowania Rosji, którą Kamiński pojmował w kategoriach barbarii.

Dr Leszek Kopciuch w pracy *Uwagi o prawach dziejowych Feliksa Konecznego* zreferował model Konecznego, rekonstruując poglądy i ukazując ich źródła, m.in. w myśli Oswalda Spenglera, który kwestionował istnienie praw przyczynowo – skutkowych, twierdząc, iż powstawanie i przemijanie to „powszechny los”. Feliks Koneczny pytał o istnienie jakichś stałych prawidłowości w historii, pragnął „rozpoznać” prawa dziejowe, by je znać i kształtować. Zauważał, iż każda cywilizacja ma szkielet aksjologiczny, określoną hierarchię wartości, tzw. *quincunx*, czyli pięciomian bytu, w skład którego wchodzi: zdrowie, bogactwo, dobro, prawda i piękno. Elementy *quincunx* mogą być różne, ale nie sprzeczne (prawo współmierności). Referent podkreślił także tezę Konecznego, w której autor Praw dziejowych kwestionuje konieczność upadku cywilizacji, kultury nie muszą bowiem umierać, np. cywilizacja żydowska wciąż trwa. Dr L. Kopciuch wzbogacił swą wypowiedź własną interpretacją i oceną poglądów Konecznego.

Wizja społeczeństwa w filozofii Karola Libelta to temat wystąpienia dr Ewy Kuźmy. Autorka omówiła najważniejsze tezy myśli Libelta: powinnością narodu jest wychowanie młodego pokolenia oraz kształtowanie prawdziwych uczuć patriotycznych – Libelt łączył kategorię narodu z kategorią ojczyzny, stąd też kładł nacisk na naukę języka polskiego i historii polskiej. Gruntowne wykształcenie oraz uczciwość stanowiły, według niego, warunki konieczne, by pełnić ważne funkcje w państwie i opowiadać się za prawdą, której przeciwstawiał bojaźń, słabość (też nadmierną grzeczność) oraz ambicję. Prelegentka wyeksponowała także Libeltowski sprzeciw

wobec nierówności społecznej, widząc jego przyczynę w nieodpowiednim wychowaniu oraz hasła emancypacji dzieci.

Myśl epistemologiczną Izydory Dąmbskiej przedstawił natomiast dr Wojciech Rechlewicz w referacie *Instrumentalny charakter poznania w poglądach Izydory Dąmbskiej*. Autor przytoczył koncepcję języka w ujęciu polskiej myślicielki. Język to zespół instrumentalny działania i poznania, który zdaniem Dąmbskiej nie może być traktowany wyłącznie jak system wyartykułowanych dźwięków. Uczestniczy on bowiem w procesach schematyzacji, które ujmują pierwotne dane, wyodrębniając przedmiot z ich chaosu i wprowadzając go do świata człowieka przez nazwanie.

Problem „wychowania dla przyszłości” znalazł się także w centrum rozważań mgr Agnieszki Skrobas, która myśl swą przedstawiła w wystąpieniu pt. *O potrzebie „wychowania ku wartościom” w czasach najnowszych*. Według prelegentki, w dobie licznych przewartościowań i dekonstrukcji, określanych mianem postmodernizmu oraz w kontekście nurtów antypedagogicznych, negujących nie tylko wady współczesnej pedagogiki, ale ideę wychowania w ogóle, koncepcja „wychowania dla przyszłości”, rodzi wiele trudności. Toteż autorka proponuje wychowanie w kategoriach aksjologicznych, reprezentowane przez znanych i cenionych pedagogów polskich m.in. Bogdana Suchodolskiego i Bogdana Nawroczyńskiego, wykazując jednocześnie, iż odwołania do tradycji i obiektywny system wartości nie musi oznaczać „zamknięcia” się na różność i wielość kulturową. Suchodolskiego idea rozwoju osobowości i samodoskonalenia oraz aksjologia Nawroczyńskiego, uwzględniająca różnorodność kultur i zmienność rzeczywistości, przy czym nie dezorientująca człowieka jako jednostki aksjologicznej – zdają się być swoistym remedium na istniejącą próżnię aksjologiczną i problemy współczesnej pedagogiki. „Wychowanie dla przyszłości” winno być zatem wychowaniem w aspekcie aksjologicznym, opartym na wartościach aksjologicznie dodatnich – jest to myśl zwłaszcza istotna w czasach „rozpłynięcia” się granic między wartościowością i antywartościowością.

Głos zabrało także wielu innych znacznych uczonych, których wypowiedzi stanowiły uzupełnienie dla myśli przewodniej Konferencji. Bogactwo tematów wywołało ożywioną dyskusję. Spotkanie ukazało ważność podjętej problematyki oraz jej wielokontekstowość. Potrzeba „wychowania dla przyszłości” w świetle rozważań nabrała nowego wydźwięku, wskazano bowiem filozofię słowiańską jako remedium na wszechogarniający kryzys pedagogii współczesnej, a także innych dyscyplin naukowych, czy też sfer życia ludzkiego. Zwrócono uwagę zwłaszcza na zasobność i wielowątkowość filozofii słowiańskiej, która stanowi interesujący przedmiot badań, inspirację i punkt wyjścia dla współczesnych myślicieli. Podkreślono jej aktualność i znaczenie przekazu myśli słowiańskiej. Spotkanie ukazało także, iż zainteresowanie kulturą i myślą słowiańską w dobie współczesnej jest ogromne, stąd też publikacja książkowa zostanie wzbogacona pracami nie tylko referentów, ale też innych uczestników Konferencji oraz osób deklarujących uczestnictwo.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)
