

literatura ludowa

1
2020

DWUMIESIĘCZNIK NAUKOWO-LITERACKI

STYCZEŃ – LUTY

PL ISSN 0024-4708 (PRINT)

ISSN 2544-2872 (ONLINE)



Na okładce wycinanka autorstwa Hansa Christiana Andersena:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hans_Christian_Andersen_-_paper_cut,_1874.jpg

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIwersytetu Wrocławskiego**

**NR 1 (64)
STYCZEŃ-LUTY
WROCLAW 2020**

RADA NAUKOWA

CRISTINA BACCHILEGA (UNIVERSITY OF HAWAII)
JERZY BARTMIŃSKI (UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)
PAULINE GREENHILL (UNIVERSITY OF WINNIPEG)
MARIA JAKITOWICZ (UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
JERZY JASTRZĘBSKI (UNIwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
ANTONI KUCZYŃSKI (UNIwersytet Wrocławski)
KATIA MICHAJŁOWA (BULGARSKA AKADEMIA NAUK)
SADHANA NAITHANI (JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI)
MAREK OZIEWICZ (UNIVERSITY OF MINNESOTA)
DOROTA SIMONIDES (UNIwersytet Opolski)
JOHN STEPHENS (MACQUARIE UNIVERSITY)
ROCH SULIMA (UNIwersytet Humanistycznospołeczny SWPS)
LARISA WACHNINA (NARODOWA AKADEMIA NAUK UKRAINY)
RYSZARD WAKSMUND (UNIwersytet Wrocławski)
KATARZYNA WILLIAMS (AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY)
JACK ZIPES (UNIVERSITY OF MINNESOTA)

KOMITET REDAKCYJNY

VIOLETTA WRÓBLEWSKA
KATARZYNA SMYK
JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK

REDAKTOR NACZELNY

JOLANTA ŁUGOWSKA

REDAKTOR TEMATYCZNY (KULTURA POPULARNA)

ANNA GEMRA

REDAKTOR JĘZYKOWY

EWA SERAFIN

SEKRETARZ REDAKCJI I REDAKCJA TECHNICZNA CZASOPISMA

SABINA WALERIA ŚWITAŁA

TŁUMACZENIE I KOREKTA STRESZCZEŃ

JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK I AUTORZY

SKŁAD

ALEKSANDRA KUMASZKA, eBooki.com.pl

Adres redakcji:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl; www.ptl.info.pl

ISSN 2544-2872 (online)

ISSN 0024-4708 (print)

MICHALINA JAWORSKA
Uniwersytet Wrocławski

MIĘDZY PIERWOWZOREM A ADAPTACJĄ. ANALIZA FABUŁ WSPÓŁCZESNYCH WYDAŃ BAŚNI HANSA CHRISTIANA ANDERSENA – PRZEKSZTAŁCENIA TREŚCI RELIGIJNYCH

Baśnie Hansa Christiana Andersena, po raz pierwszy opublikowane w 1835 roku, na stałe weszły do świadomości czytelników jako klasyczne utwory literatury dziecięcej. O ich niezmienną popularność świadczą zaczytane w bibliotekach egzemplarze oraz wielka liczba dziecięcych wydań baśni dostępnych na rynku książki. Od wielu lat twórczość pisarza stanowi także przedmiot zainteresowania naukowców – pedagogów, psychologów, literaturoznawców – proponujących nowe spojrzenie na znane teksty, m.in. z perspektywy religioznawczej, genderowej czy też praktyki szkolnej¹.

Jego baśnie bywają różnie komentowane: jako dydaktycznie przydatne lub szkoldliwe, a werdykt ten często zapada podczas pracy z tekstami oryginalnymi, właściwie nierzadko czytany dopiero przez dzieci szkolne jako lektury obowiązkowe. W rzeczywistości dzieci pierwszy kontakt z utworami Andersena mają zdecydowanie wcześniej. Kolorowe, pełne ilustracji wydania skróconych baśni kierowane są do odbiorcy nawet 4-letniego. Rodzice, widząc na okładce nazwisko słynnego pisarza, sięgają po książkę, nieświadomi marketingowych chwytów wydawców sygnujących w ten sposób zupełnie nowe teksty².

Celem moich badań jest przyjrzenie się najnowszym publikacjom baśni Andersena pod kątem występowania różnic fabularnych między pierwowzorami a ich wariantami dla dzieci w wieku przedszkolnym, z uwzględnieniem problemu jawności parafrazy. Materiał badawczy stanowią 32 polskie publikacje książkowe wydane po 2000 r. Zbiór obejmuje antologie dziecięce gromadzące do kilkudziesięciu utworów Andersena, małe tomy składające się z kilku – często trzech – tytułów oraz pojedyncze wydania omawianych baśni³. Analiza porównawcza skupia się głównie na problemie występowania tematyki religijnej, będącej najczęściej pomijanym rodzajem treści w wydaniach dziecięcych ostatnich dwóch dekad. Tekst kończy opis wydawniczych sposobów upraszczania baśni na użytek dziecięcy oraz refleksja nad zasadnością tego zjawiska z perspektywy pedagogiczno-psychologicznej.

Czytanie Andersena – poczucie nadmiaru?

Baśnie Andersena to utwory trudne dla przedszkolaków nie tylko w znaczeniu skomplikowania treści, ale także samej ich objętości. Długie teksty oryginalnej *Królowej Śniegu* czy *Małej Syrenki* nie pozwalają w pełni skupić uwagi małego dziecka. Świadomi problemu wydawcy dbają zatem o odpowiednią proporcję tekstu do ilustracji oraz grubość książeczki. Najczęstszymi zabiegami w praktyce edytorskiej są filtracja pierwiastka przygodowego od metafizycznego, a następnie swoista detrakcja treści religijnych.

Andersen, jak przypomina Danuta Jastrzębska-Golonka, traktował baśniopisarstwo jako rodzaj posługi kapłańskiej: „chciał, by jego utwory były nośnikami wiary, by w swych tekstach mógł, niczym kapłan, nauczać i tłumaczyć ludziom Boga” (Jastrzębska-Golonka

¹ Do grona badaczy odkrywających nowe sensy w baśniach Andersena należą m.in.: D. Jastrzębska-Golonka, A. Kapuścińska, B. Kurzeja, G. Lasoń-Kochańska, D. Michułka, A. Miernik, E. Ogłóza, S. W. Świtała.

² O zjawisku tym pisała J. Kułakowska-Lis (2017: 230). Autorka skupia się jednak na typograficznym opisie wybranych publikacji (nie ich treści), nie ograniczając się też przy tym do danego zakresu czasu.

³ W materiale badawczym znajdują się wybrane publikacje wydawnictw: Jedność, Legra, Martel, Mea, Media Rodzina, Olesiejuk, Podśiedlik-Raniowski i Spółka, Publicat, Siedmióróg, Świat Książki, Tako, Wilga, Zielona Sowa, Znak Emotikon.

2007: 166). Cnoty chrześcijańskie stanowią naczelną wartość w świecie jego baśni, a wiele utworów przypomina budowę gatunki religijne, takie jak: opowiadanie dydaktyczne (o schemacie winy i kary, nazywana „pokutną” (Kurzeja 2015: 23)), parabola, opowieść hagiograficzna czy exemplum. Odniesienia do świata religii przejawiają się pośrednio⁴ (np. ogólna wymowa tekstu, zgodna z etosem chrześcijańskim) i bezpośrednio. Często występują motywy religijne, opatrzone specjalną symboliką – np. róża, związane ze świętością, cudami, mistyką, męczeństwem, dziewictwem, Chrystusem – lub reprezentacje leksyki religijnej o ustalonym wartościowaniu, np. Bóg, anioły, niebo, diabły, grzech.

W baśniach wczesnego okresu twórczości Andersena treści religijne wypełniają drugi plan fabuły (np. starania małej syrenki o miłość księcia i nieśmiertelną duszę), co czyni je atrakcyjnymi nawet dla dziecka przedszkolnego. Jak bowiem twierdzi Alicja Kalus, w tym wieku pojawia się myślenie symboliczne, które pozwala wyobrazić sobie Boga – najczęściej jako wszechmocnego czarodzieja (Kalus 2006: 60). Późniejsze opowieści, przeważnie pozbawione baśniowej obudowy dla religijnego przekazu, zakładają odbiorcę zdecydowanie starszego, co najmniej 7-letniego, co potwierdza praktyka ks. Huberta Łyseo w nauczaniu dzieci szkolnych (Łysy 2006). Kaznodziejska posługa Andersena jest realizowana w baśniach poprzez środki stylistyczne znane współczesnej dydaktyce religijnej: sugestywne porównania, paralele odsyłające do doświadczeń dziecka, plastyczne metafory, a także kontrasty i hiperbole, często jednak szokujące i budzące lęk, jak np. w *Czerwonych bucikach*⁵.

Krótkie wyliczenie zróżnicowanych sposobów Andersena na przekazywanie treści religijnych pozwala wyobrazić sobie poczucie nadmiaru, które może pojawić się u czytelnika niezainteresowanego dydaktyką chrześcijańską. Niechęć odbiorcy może skutkować odrzuceniem przez niego tekstu – a w rozumieniu wydawniczym: produktu. Potrzeba zatrzymania przy sobie czytelnika-nabywcy staje się jedną z przyczyn przetwarzania baśni.

Braki we współczesnych wydaniach dla dzieci

Punktem wyjścia do przyjrzenia się treściom wydań dla najmłodszych jest dodatkowe badanie mające na celu poznanie współczesnej recepcji Andersena przez dorosłych czytelników – rodziców dzieci przedszkolnych. W kwietniu 2018 r. przeprowadziłam anonimową ankietę w ZSP im. Jana Pawła II w Boguszycach. Skupiłam się w niej na badaniu świadomości występowania tematyki religijnej w baśniach Andersena. Wyniki ankiety pozwoliły stwierdzić, że baśniopisarz pozostaje nieznany nawet wśród grona zadeklarowanych czytelników. Na dwadzieścia osób przyznających się do czytania dzieciom jego baśni tylko cztery potrafiły wskazać w nich przykłady odniesień do religii. Wydaje się zatem, że powszechna praktyka wydawania skróconych wersji baśni Andersena wpływa na postrzeganie pisarza i znajomość jego twórczości nie tylko wśród dzieci, ale i dorosłych.

Mając na uwadze małą objętość artykułu, w analizie porównawczej oryginalnych Andersenowskich baśni⁶ z najnowszymi ich wydaniem dla dzieci ograniczę się do przedstawienia trzech przykładów: *Królowej Śniegu*, *Małej Syrenki* i *Dzikich łabędzi*. Mój wybór

⁴ Ten sposób przejawiania się *sacrum* w utworze literackim Stefan Sawicki nazywa „ciągłą pamięcią o sakralnym horyzoncie odniesienia” (Sawicki 1980: 180). Pojęcie to dobrze opisuje specyfikę baśni Andersena, w których nieustannie pojawiają się elementy świata *sacrum* – nawet w realizacjach takich gatunków jak opowieść fantastyczna czy etiuda baśniowa.

⁵ Zestawienie okrucieństwa fabuły – morderczy taniec dziewczynki w przeklętych trzewikach aż do ucięcia jej nóg przez kata – z finalnym, cudownym obrazem anioła przychodzącego po duszę dziecka.

⁶ Jako podstawę dla porównania wykorzystuję teksty baśni w tłumaczeniu Bogusławy Sochańskiej (z 2005 r.), ten przekład bowiem, tłumaczony bezpośrednio z języka duńskiego, określa się dziś jako najbliższy oryginałowi.

podyktowany jest dużą popularnością⁷ owych baśni oraz silnym nasyceniem pierwowzorów treściami religijnymi, które współcześnie ulegają detrakcji. Wnioski na temat przekształceń fabularnych budują w oparciu o analizę 22 wersji *Królowej Śniegu*, 18 – *Małej Syrenki* i 9 – *Dzikich łabędzi*. Kryterium wiekowe poszczególnych książeczek z baśniami zostało ocenione na podstawie opisu predyspozycji małego czytelnika / słuchacza Hanny Ratyńskiej (Ratyńska 1988: 225-226) oraz pedagogów w badaniach przedszkolu.

Królowa Śniegu

W ciągu ostatnich dwudziestu lat pełny tekst tej baśni był wielokrotnie drukowany w różnych przekładach. Często korzystano z wyraźnie dydaktycznego i raczej krytykowanego (Sochańska 2006: 464-465) tłumaczenia Cecylii Niewiadomskiej. Opublikowany po raz pierwszy w 1899 r. tekst, dziś nieobjęty już majątkowym prawem autorskim, staje się atrakcyjny wydawniczo także ze względów finansowych. Powszechnie publikuje się również tłumaczenie Stefanii Beylin i Jarosława Iwaszkiewicza. W 2005 r. na rynku księgarskim pojawił się przekład Bogusławy Sochańskiej (wyd. Media Rodzina) – uznany za najdoskonalszy z dotychczasowych, gdyż dokonany bezpośrednio z języka duńskiego, inaczej niż wcześniejsze translacje. Jak podkreśla tłumaczka, dawniejsze przekłady zawierały wiele rozbieżności względem oryginału, co wynikało m.in. z powszechnej wówczas pracy z tekstem wtórnym: niemieckim lub angielskim, stosowania przemilczeń lub wprowadzania autorskich zmian przez translatorów⁸.

Wszystkie najpopularniejsze dziś trzy przekłady łączy obecność treści religijnych. W przypadku *Królowej Śniegu* są to: motyw krzywego lustra zbudowanego przez diabła⁹ na kpinę z Boga, leitmotiv – wspólnie śpiewany przez dzieci psalm: „Gdzie rosną róże, gdzie dolina / Tam do nas mówi Boża Dziecina” (Andersen 2006: 301-302)¹⁰, próbę modlitwy Kaya jadącego za saniami Królowej: „Przestraszył się na serio, chciał odmówić *Ojciec nasz*, ale pamiętał tylko tabliczkę mnożenia” (Andersen 2006: 303), modlitwę Gerdy na przedpolach Finnmarku i interwencję zbrojnych aniołów (walka ze śnieżnymi potworami, rozcieranie stóp zmarzniętej Gerdy), czytanie przez babcię wersetu z Biblii w formie pointy: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Andersen 2006: 325)¹¹. Pełne teksty tych przekładów wykorzystywane są najczęściej w zbiorach baśni pomyślanych o starszym odbiorcy, ok. 7-letnim, które wydają m.in. Media Rodzina, Siedmioróg, Świat Książki, Zielona Sowa, Znak Emotikon.

Wyдання dla dzieci młodszych pokazują, że problem jawności parafrazy jest poważny – na 13 książeczek z opowiedzianą na nowo *Królową Śniegu* tylko 3 (wyd. Olesiejuk, Publicat, Siedmioróg) zawierają na okładce przekaz: „na motywach baśni H. Ch. Andersena”. Treści parafraz jawnych nie różnią się wiele od publikacji z parafrazą przemilczaną (wyd. Jedność, Legra, Mea, Podsiedlik-Raniowski i Spółka, Zielona Sowa)¹². Oba typy wydań korzystają z podobnych sposobów redukcji dostosowujących baśni do małego odbiorcy, co pozwala na wspólną ich analizę.

⁷ Tytuły te mają swoje stałe miejsce w zbiorach „najpiękniejszych baśni H. Ch. Andersena”, a ich pozaliteracką popularność poświadcza mnogość adaptacji filmowych (animowanych, aktorskich, serialowych) i scenicznych, a także zjawisko wykorzystywania ich fabuł w grach komputerowych.

⁸ Wyczerpujący opis różnic między dawnymi tłumaczeniami i parafrazami baśni Andersena daje B. Sochańska w tekście *Andersen w Polsce* (Sochańska 2006: 460–461).

⁹ U C. Niewiadomskiej – złośliwego czarodzieja.

¹⁰ U Niewiadomskiej, którą cechuje zmiana nadrzędnej wartości: z wiary na miłość, jest to naiwna rymowanka dziecięca o pochwalę miłości i dobra.

¹¹ E. Ogłóza podaje interesującą interpretację tej ewangelicznej pointy baśni, w myśl której w finale Kaj i Gerda przenoszą się do świata pozaziemskiego, gdzie trwa wieczne lato (Ogłóza 2014: 33).

¹² Wymienione wydawnictwa posługują się parafrazą przemilczaną również przy publikowaniu wielu innych Andersenowskich tytułów.

W baśniach dla 6-latków zachowane zostają wszystkie wątki główne, ale w postaci skróconej, m.in. w partiach dialogowych i opisowych. Zazwyczaj usuwa się też elementy uznane za wywołujące lęk – np. pieśni kwiatów przedstawiające obrazy trumien dzieci czy płonącej na stosie hinduskiej kobiety. Podobnie często rezygnuje się z kreślenia sadystycznego charakteru zbójniczki, który w pierwowzorze objawia się m.in. okrutnymi groźbami śmierci kierowanymi do Gerdy i rena. Treści religijne występują tu wybiórczo: zachowuje się motyw diabelskiego lustra (jako spoiwo wszystkich wątków baśni) i scenę modlitwy Gerdy; zazwyczaj wykreśla się jednak interwencję anielską, a cytowanie psalmu i Biblii nie pojawia się nigdy. Zaskakujące potrafi być wprowadzanie do fabuły zupełnie nowych komentarzy, wariacji na temat myśli Andersena, nieprzystających często nawet do wtórnie opowiedzianej historii¹³.

Wydania dla 5-latków cechuje jeszcze większa kondensacja treści przy równoczesnym zwiększaniu miejsca na ilustracje. Wciąż pojawia się motyw diabelskiego lustra, sporadycznie wspomnienie modlitwy Gerdy, postaci aniołów nie występują wcale, podobnie jak cytaty z ksiąg kanonicznych¹⁴. Czasem dodaje się dydaktyczne zwroty do dziecka, jak np. w poincie wyd. Mea:

A jeśli kiedyś nasz cudowny świat wyda Ci się brzydki, a inni ludzie niemili i źli, może to być znak, że jakiś niedobry diabełek rozbil gdzieś niedaleko czarcie lustro. Nie przejmuj się zatem, przemij szybko i oczyszczaj się, a spróbuj spojrzeć na wszystko radośniej (Andersen 2001b: 35).

W tej przemilczanej parafrazie, wydanej w serii „Perły literatury dla dzieci”, znaleźć można ciekawy przykład zastąpienia ingerencji sił nadnaturalnych (aniołów) wyjaśnieniem logiczno-fizycznym – dziecięcą determinacją i szybkim biegiem: „Była jej bardzo, bardzo zimno, ale zbyt daleko już dotarła, aby zawrócić. Biegła zatem, jak mogła najszybciej, bo w ruchu stopy wolniej jej marzły, a mroź nie mogąc dogonić bosych nóg mniej szczypał” (Andersen 2001b: 30). Zastanawiającym kontr-zjawiskiem jest brak jakichkolwiek religijnych elementów w baśni katolickiego wydawnictwa Jedność¹⁵, ujętej w zbiorze wielu nieznanych, nawet wprost dydaktyczno-kaznodziejskich, opowieści.

Wydania dla 4-latków mało przypominają swoje pierwowzory. Są to historie, w których skrupulatnie odsączono cały pierwiastek metafizyczny. O ile wcześniej zachowywano nazwę diabła¹⁶, o tyle tutaj autor lustra określany jest wyłącznie jako zły czarodziej. Ta redukcja religii i bytów abstrakcyjnych wpływa na zmianę perspektywy czytania baśni: teraz rozumie się ją jako starcie dobra i zła na gruncie magicznym, bezpiecznym, odległym. Przygody Gerdy ograniczają się do wartkiej, emocjonującej akcji rodem z powieści awanturkowej (zachowuje się tylko historię z parą królewską w pałacu i napad zbójców). W walce o uwagę dziecka stają z pomocą kolorowe, zakrawające na kicz ilustracje. Jednowymiarowy świat tej dziecięcej baśni narzuca wyraźnie barwy czarne i białe, co wpływa na zmiany w kreacji bohaterów (jednoznacznie zła Królowa Śniegu, dobra, wzruszona rozbójniczka) i znajduje odzwierciedlenie nie tylko w tekście, ale i obrazie. Groza oczekiwania na pozytywny finał podczas towarzyszenia Gerdzie na przedpolu pałacu tutaj zostaje pominięta („Nagle wszystko ucichło i oczom dziewczynki ukazał się potężny pałac, cały zbudowany z lśniących kryształków lodu. Odważnie weszła

¹³ W kontekście zaangażowania Gerdy w oswobodzenie Kaya i biernego udziału chłopca ciekawie wypadają komentarze opowiadacza: wspominali „spotkanie z Królową Śniegu, którą wspólnie pokonali” (*Skarbnica baśni...* 2006: 293).

¹⁴ Wyjątek stanowi wydanie popularne Legry, w którym baśń zakończono przytoczeniem wersetu z Biblii (Andersen 2009: 64).

¹⁵ W tej wersji brak dylematu, jak rozwiązać (racjonalnie czy metafizycznie) wątek bosej Gerdy resztką sił przemierzającej w zamieci polacie Finnmarku – „Renifer uprzejmie zawiózł Gerdę aż pod oszronioną bramę białego pałacu Królowej Śniegu” (Andersen 2015: 130).

¹⁶ W wydaniach dla 5-latków być może traktuje się go też jako przykład zwykłej postaci fantastycznej – takiej jak trolle, gobliny czy inni magiczni sprzymierzeńcy zła.

do środka” (*Baśnie Andersena...* 2004: 19). Powszechna w baśniach dla najmłodszych detrakcja wszelkich przejawów religii (będącej zarazem główną osią tych opowieści) przy braku jakiegokolwiek propozycji zastąpienia powstałych luk skutkuje zwyczajnie ztracaniem spistości i sensu¹⁷.

Mała Syrenka

Pełna wersja tej baśni jest wydawana w książeczkach dla dzieci 7-letnich we wspomnianych już trzech najpopularniejszych tłumaczeniach (wyd. Media Rodzina, Świat Książki, Zielona Sowa, Znak Emotikon). Wszystkie te przekłady respektują pojawiające się w utworze wątki religijne, które wypełniają drugi plan fabuły. O dodatkowej warstwie sakralnej tej baśni rzadko się dziś pamięta, prawdopodobnie z powodu pominięcia go w niezwykle popularnej Disneyowskiej historii filmowej wydanej w 1989 r. pod tym samym tytułem¹⁸.

W Andersenowskiej *Malej Syrence* refleksje teologiczne wyrażane są wprost. Bohaterka pod wpływem miłości do uratowanego księcia prosi babkę o rozmowę na tematy eschatologiczne. Ta wyjaśnia istotę życia syren: „Nie mamy nieśmiertelnej duszy, nie otrzymamy drugiego życia, jesteśmy jak to zielone sitowie, raz ścięte, już nie może się zazielenić. A ludzie mają duszę, która żyje wiecznie, nawet kiedy ciało zamienia się w proch. Dusza unosi się w powietrzu do nieba, w górę do tych świecących gwiazd” (Andersen 2006: 159). Tym samym rozbudza w syrence marzenia nie tylko o ziemskim szczęściu w miłości, ale przede wszystkim nieśmiertelności w zaświatach: „Oddałabym te setki lat mojego życia, żeby choć jeden dzień być człowiekiem, a potem dostać się do nieba!” (Andersen 2006: 159). Babka podaje przepis na zdobycie duszy: chrześcijański ślub z księciem¹⁹. Gotowa do czynu syrenka („Odważyłabym się na wszystko, by zdobyć jego i nieśmiertelną duszę!” (Andersen 2006: 160)) wybiera jednak czary wiedźmy morskiej – rozwiązanie diabelskie, które w tej dydaktycznie nacechowanej baśni musi sprowadzić na nią ziemską zgubę²⁰. Czarownica ukrywa demoniczne korzenie swej mocy, proponując syrence układ przypominający jedną z wielu prób boskich opisanych u Andersena – ceną są cierpienie i milczenie, a za złamanie postanowień czeka najsroższa kara: śmierć. Bóg jednak nieustannie czuwa nad błądzącą syrenką: w momencie śmierci tylko na chwilę pozwala jej się zmienić w morską pianę, zaraz potem unosi ją do cór powietrza pracujących nad zdobyciem nieśmiertelnej duszy poprzez dobre uczynki.

Wydania *Malej Syrenki* dla dzieci stanowią bardzo okrojone warianty tej długiej i skomplikowanej fabuły, które wielokrotnie już zarzucano nadmierne epatowanie smutkiem i cierpieniem²¹. Przede wszystkim usuwa się więc elementy uznane za straszne i okrutne, m.in. kościane szczątki otaczające dom czarownicy, motywy ucinania języka czy metaforę stąpania po ostrzach noży. Detrakcja trudnych treści religijnych jest zjawiskiem częstym. We współczesnych książeczkach dla dzieci motyw nieśmiertelnej duszy

¹⁷ Przykładem niekonsekwencji fabuły jest najpierw całkowite pominięcie wątku krzywego lustra, a następnie skomentowanie bólu w oku Kaya: „Nie wiedział, że był to odłamek diabelskiego lustra” (działanie typu „deus ex machina” występuje m.in. w: Andersen 2003: 42).

¹⁸ *Mała Syrenka*, [film], reż. J. Musker, R. Clements, Walt Disney Pictures, Stany Zjednoczone 1989.

¹⁹ B. Sochańska dostrzega w formule: „wtedy jego dusza spłynęłaby w twoje ciało i dostąpiłabyś szczęścia ludzi. Dałby ci duszę, a swoją by zatrzymał” (tamże) aluzję do Listu do Efezjan (5, 30–32) oraz Księgi Rodzaju (2, 23–24) (Andersen 2006: 496).

²⁰ O czarach jako szatańskiej pomocy pozwala myśleć wiele czynników: infernalna przestrzeń domostwa wiedźmy (wiry, obrzydliwe ropuchy, wijące się węże), diabelski erotyzm (uwodzenie ciałem), cielesność związana z bólem (taniec pośród cierpień), okrutne antidotum (konieczność przelania krwi dla uzyskania „odkupienia” – o ludowości tego przesądu piszą: D. Michulka, K. Leszczyńska-Niedrygós (Michulka, Leszczyńska-Niedrygós 2017: 333).

²¹ Potwierdza to także praktyka szkolna: w podręcznikach dla młodszych klas szkoły podstawowej znajdują się polecenia dopisywania przez dzieci nowych, szczęśliwych zakończeń, co zdaniem D. Jastrzębskiej-Golonki wskazuje na brak zrozumienia metafizycznego optymizmu rozwiązań (Jastrzębska-Golonka 2007: 170).

pomija się aż w 9 adaptacjach na 11 (z czego tylko 7 to parafrazy przemilczane²²). Rezygnacja z warstwy metafizycznej na rzecz pełnej racjonalności, przy jednoczesnym zachowaniu tragicznego finału, ma swoje znaczące konsekwencje. W zsekularyzowanych wariantach *Małej Syrenki* śmierć bohaterki jest ostatecznym końcem, a zatem pominięcie religijnej konsolacji skutkuje otrzymaniem zakończenia, które napędza jeszcze większym smutkiem niż pierwowzór.

Wtórni opowiadacze *Małej Syrenki* proponują podobne zakończenia dla 6- i 5-latków: ślub syrenki z księciem po pokonaniu wiedzmy przez króla morza, wzięcie bohaterki od razu do nieba (bez transmutacji w córę powietrza i konieczności dalszych starań o duszę), beznadziejną przemianę w pianę morską bez szansy na dalsze życie²³ (najczęściej) czy śmierć od pierwszego promienia słońca po ślubie z inną („Gdy tylko dosięgły jej pierwsze promienie słońca, zapadła w wieczny sen. Do dziś śpi w morskich głębinach, zachowując ludzką postać, o której zawsze marzyła” (Brzezińska, Golisz 2012: 163))²⁴. Wersje dla 4-latków, redukujące całkowicie religię oraz dodające fabule przygodowej dynamiki²⁵, przedstawiają w finale nieprawdopodobne zbiegi okoliczności, sprowadzające ten psychologiczno-metafizyczny utwór do roli pretekstowej opowiadki-pouczenia dla niegrzecznego dziecka²⁶.

Dzikie labędzie

Pomysł na napisanie tej baśni Andersen zaczerpnął z tradycji ludowej, czego świadectwem jest duże podobieństwo do zebranej przez braci Grimm opowieści *Sześć labędzi*. Niemiecki wariant ludowej historii, w przeciwieństwie do duńskiego, nie zawiera żadnych odniesień do religii. *Dzikie labędzie* to baśń rzadko parafrazowana. Częściej niż w zbiorach twórczo adaptujących Andersena występuje w antologiach z pełnymi tekstami trzech omówionych przekładów, a jako publikacja pojedynczej baśni niemal się nie pojawia²⁷. Tylko jedna adaptacja na trzy współcześnie wydane proponuje fabułę zbliżoną do pierwowzoru (wyd. Legra). Pozostałe dwie – jawna parafraza wydawnictwa Publicat oraz reklamująca się Andersenem na okładce Jedność – proponują nowe, wyzbyte treści religijnych warianty.

Dziewiętnastowieczny pierwowzór został zbudowany na schemacie bliskim opowieści hagiograficznej, której fabuła, pełna trudnych prób, wyrzeczeń i cierpienia, służy dowiedzeniu świętości głównej bohaterki. Pobożność Elizy potwierdzana jest przez słowa modlitewnika, a także cud przemiany na jej niewinnym ciele – zakłęcie przez macochę ropuchy stają się makami – będący zarazem metaforycznym triumfem sił boskich nad diabelskimi. Eliza nie ustaje w modlitwie, za co Bóg nagradza ją nawiedzeniem przez wróżkę-przewodniczkę duchową, która podaje sposób odczarowania braci. Eliza bez lęku

²² Parafrazy przemilczane tej baśni wydają: Jedność, Legra, Martel, Mea, Podsiedlik-Raniowski i Spółka, Wilga, Zielona Sowa, natomiast parafrazy jawne: Olesiejuk, Publicat, Siedmioróg. Motyw duszy zachowano w publikacjach wyd. Olesiejuk i Wilga.

²³ Czasem przemiana w pianę morską, zgodna z uczciwie zawartą umową, przywodzi na myśl ciche samobójstwo: „Wspieła się na burtę i skoczyła w błękitną głębinę. Nikt nie spostrzegł, co się stało. Wszystko było jak przed chwilą: śpiewne okrzyki marynarzy, krzyk mew, wesoły śmiech młodych małżonków” (*Moja pierwsza...* 2004: 109).

²⁴ Kreację syrenki na topielicę przypomina nie tylko obraz ludzkiej postaci spoczywającej w morzu, ale i poprzedzająca scenę deklaracja niemal samobójcza: „Wolę nie żyć, niż żyć bez niego” (Brzezińska, Golisz 2012: 163).

²⁵ W scenie znalezienia syreny na plaży książę oświadcza jej, że ma już narzeczoną i zaprasza na ślub (zatem się spóźniła).

²⁶ Np. „Zrozpaczona, wróciła nad morze i rzuciła się w fale. Utopiłaby się, gdyby nie to, że potężny wir zaniósł ją prosto do jaskini czarownicy. Ta ulitowała się nad dziewczyną i odwołała moc magicznego napoju” (Andersen 2001a: 38), „Zamiast nóg syrenka znów miała ogon. Powróciła więc do zamku swojego ojca, a księcia widywała odtąd jedynie w snach” (Andersen 2001a: 40).

²⁷ Wyjątkiem jest zupełnie nowe, indywidualne wydanie tej baśni (Andersen 2017).

przyjmuje na siebie brzemień plecenia w bólu koszul, a za swe poświęcenie i niezłomność zostaje przez lud okrzyknięta świętą. Zdjęciu złego czaru z braci towarzyszy opis boskiego cudu: „rozszedł się zapach jak z milionów róż, bo każde polano w stosie wypuściło korzonki i gałązki” (Andersen 2006: 202-203).

W dwóch współczesnych adaptacjach kierowanych do odbiorcy 5-letniego próżno szukać jakiegokolwiek sceny modlącej się bohaterki. Ponadto, w propozycji katolickiej Jedności brak też lotu rodzeństwa ponad falami²⁸ oraz należącej do świata *sacrum* wróżki, którą zastępuje skrzat. Wersja Publicatu natomiast odrzuca koncepcję boskiej cudowności przemiany ropuch w maki – fakt ten tłumaczy się jako nieumiejętnie rzucony czar macochy, która została kiedyś wydalona ze szkoły magii.

Parafraza dziecięca – perspektywa wydawnicza i pedagogiczna

W ciągu ostatnich dwóch dekad wydano wiele baśni Hansa Christiana opowiedzianych z myślą o odbiorcy młodszym niż pozwalałoby na to prosty przedruk gotowego przekładu. Chęć przedstawienia skomplikowanych Andersenowskich fabuł dzieciom w wieku przedszkolnym niesie ze sobą konieczność zastosowania szeregu uproszczeń, które prowadzą do otrzymania opowieści dostosowanej do rozwoju i umiejętności dziecka w poszczególnych latach życia. Główne mechanizmy uprzystępniania treści dla najmłodszych opierają się na eliminacji elementów uznanych za zbyt trudne i abstrakcyjne (1) lub smutne i traumatyczne (2).

Trudne i abstrakcyjne

Pierwszy z mechanizmów dotyczy rezygnacji z trudnych treści religijnych. Proces detrakcji przebiega w sposób zróżnicowany – od częściowej redukcji do całkowitego pominięcia sfery *sacrum*²⁹, w zależności od nastawienia wydawnictwa i wieku założonego odbiorcy. Tylko wydania pełnych przekładów baśni, adresowane do dziecka co najmniej 7-letniego, zawierają komplet motywów i wątków religijnych, w całym ich oryginalnym „nadmiarze”. W parafrazach dla dzieci przedszkolnych, pozbawionych siły sprawczej w postaci Boga, pojawia się konieczność dodania innego spoiwa dla zachowania kształtu znanej fabuły. Wtórni opowiadacze wprowadzają więc motywację nadnaturalną (magiczną) i naturalną, co często skutkuje zmianą sensu baśni i symbolicznej wymowy.

Wydaje się, że istnieją rozwiązania lepsze od omawianej praktyki, np. pozostawienie fabuły w niezmiennym kształcie i uprzystępnienie treści abstrakcyjnych w postaci ilustrujących je grafik. W *Królowej Śniegu* brak często ilustracji aniołów wspierających idącą w zamieci Gerdę, choć ich pomoc jest analogiczna do działania innych jej przyjaciół: gołębi czy rena i nie powinna być bardziej zadziwiająca od mówiących ludzkim głosem zwierząt. Podobnie w *Małej Syrence* – nawet w pełnych wydaniach baśni – wcale nie występują obrazy przedstawiające przemianę bohaterki w córę powietrza. Nie ulega wątpliwości, że grafika syrenki uśmiechniętej, wreszcie radosnej z powodu dołączenia do nowych sióstr oraz możliwości zdobycia duszy, o której tak marzyła, mogłaby pomóc dziecku zrozumieć w szczególności zakończenia baśni – lepiej niż czynią to abstrakcyjne, trudno zrozumiałe w tym wieku zapewnienia autora³⁰.

Należy dodać, że istnieją także pozawydawnicze sposoby uprzystępniania trudnych treści. Rozwiązaniem ciekawszym od korzystania ze schematycznie zinfantylizowanych,

²⁸ Ta patetyczna scena to innowacja Andersena wprowadzona do znanego przekazu ludowego. Pełni funkcję jeszcze jednej próby religijnej, w której całe rodzeństwo dowodzi bycia godnym wsparcia Boga.

²⁹ Całkowicie zeświecczone utwory Andersena małym czytelnikom proponuje przede wszystkim wyd. Podsjedlik-Raniowski i Spółka.

³⁰ Caroline Sehested opowiada o rozmowie z 4-latką. Dziewczynka nie chciała słuchać bajki, która wydawała jej się straszna. Po przejrzeniu w książce pogodnych ilustracji uwierzyła w pozytywny przekaz opowieści i poprosiła, by jednak ją przeczytać. (Sehested 2012).

gotowych historii jest rozmowa z dzieckiem. Autorskie opowiadzenie przeczytanej uprzednio baśni pozwala zindywidualizować jej treść do potrzeb i wrażliwości emocjonalnej danego dziecka, a tym samym umiejętnie dawkować bodźce lękowe³¹.

Smutne i traumatyczne

Drugi z wydawniczych mechanizmów upraszczania tekstu dla najmłodszych dotyczy usuwania treści smutnych, traumatycznych. Maria Molicka (Molicka 2015: 94), mając na uwadze różnice rozwojowe w psychice dziecka, nawołuje do rozważań w wyborze lektur, szczególnie poruszających tematy trudne, do których należy śmierć – częsty motyw w twórczości Hansa Christiana. Wydawniczym rozwiązaniem w prosty sposób eliminującym problematyczność tematu jest wykreślenie go i wprowadzenie pozytywnego zakończenia. Dowodzi to całkowitego niezrozumienia twórczości Duńczyka, o którym Wisława Szymborska trafnie pisze w *Lekturach nadobowizzkowych*: „Andersen traktował dzieci poważnie. Mówi im nie tylko o radosnej przygodzie życia, ale i o jego niedolach, zgryzotach i nie zawsze zasłużonych klęskach. (...) Andersen miał odwagę pisać baśnie o smutnym zakończeniu” (Szymborska 2015: 94).

Wraz z postępującą detabuizacją³² coraz częściej mówi się dziś, że dzieci z tematami trudnymi trzeba zapoznawać, kiedyś bowiem i tak mogą się z nimi zderzyć, np. ze śmiercią członka rodziny lub domowego zwierzątka czy – choć przypadkowo – w internecie bądź telewizji. Przykładem nieumiejętnego osławiania z tematem śmierci jest współczesna praktyka parafrazowania *Małej Syrenki*. Dzieciom najczęściej proponuje się zakończenie z zachowanym motywem śmierci, lecz wyzbyte równoważącą konsolację religijną. To wydawnicze rozwiązanie, mające na celu eliminację trudnych, abstrakcyjnych treści, stoi w sprzeczności z założeniem redukcji treści smutnych, mogących wywoływać w dziecku lęk czy nawet prowadzić do traumy. Brak przeistoczenia w inny byt czyni bowiem śmierć bohaterki tylko bardziej przynębiającą.

Prawidłowo interpretowane baśnie Andersena, jak zauważa Aleksandra M. Korczak, są przydatne w tanatopedagogice – właśnie ze względu na optymistyczny sposób mówienia o śmierci będącej przejściem do innego rodzaju egzystencji oraz metaforyczne pokazanie samego życia jako cyklu przemian (Korczak 2017: 351). Tak odczytywanym baśniowym odpowiednikiem wędrówki dusz lub nieustannej wymiany komórek w żywym ciele jest ciąg metamorfoz małej syrenki (syrena – człowiek – córka powietrza), który nie musi być wcale odczuwany jako smutny, a tym samym dla dziecka traumatyczny.

Uwagi końcowe

Zaprezentowana analiza pozwala dostrzec różnice między Andersenowskimi pierwowzorami a ich parafrazami we współczesnych wydaniach dla dzieci przedszkolnych. Pierwszym mechanizmem uprzystępniania treści jest redukcja elementów trudnych i abstrakcyjnych, co w praktyce oznacza pominięcie tematyki religijnej. Publikacje dla dzieci przedszkolnych przedstawiają Andersena niemal wyłącznie jako autora trzymających w napięciu opowieści przygodowych – nie metafizycznego pisarza zorientowanego na nauczanie bliskie kaznodziejstwu. Drugi mechanizm upraszczania baśni dotyczy usuwania elementów smutnych i traumatycznych. Należą do nich sceny uznane za okrutne oraz tematy tabu (w tym śmierć). Jak pokazuje praktyka wydawnicza, całkowita detrakcja

³¹ Dzieci w wieku 4-6 lat rozwijają się w bardzo różnym tempie, dlatego nawet w przedszkolach brak ustalonego kanonu lektur. Niektóre dzieci lubią straszne opowieści – przykładem jest wspomnienie z dzieciństwa Marka Niedźwieckiego, który czytał *Królową Śniegu* „No właśnie po to, żeby się bać! Uwielbiałem to uczucie” (*Baśnie: dla dorosłych i dla dzieci...* 2012: 73).

³² Świadectwem tego jest wykwit publikacji poruszających tematy trudne (jak choroby dziecięce, depresja, przemoc w rodzinie, związki partnerskie, wojny etc.), które wydaje Media Rodzina, Czarna Owca, EneDucRabe, Kwiaty Orientu czy Fundacja ING Dzieciom.

treści religijnych, bez dodatkowych przekształceń fabuły, nie pozwala na pełną eliminację smutku z opowieści.

Rozbieżność między pedagogicznymi założeniami w przystosowywaniu utworów dla najmłodszych a dostępnymi w księgarniach parafrazami każe myśleć o dodatkowym czynniku wydawniczym – innym niż troska o prawidłowy rozwój psychiczny dziecka przy jednoczesnej chęci popularyzacji Andersena – względzie ekonomicznym. Analizowane wydania realizują wyznaczniki dobrze sprzedającego się produktu: „prosty, łatwo dostępny, (...) określony tematycznie, interesujący i zabawny” (Oscar 2012: 109). Dominacja materiału ilustracyjnego nad tekstowym, dopisywanie happy endów i redukcja treści religijnych, które skutkiem laicyzacji społeczeństwa mogłyby łatwo zostać odrzucone, to wydawniczy przepis na otrzymanie baśni kupowanych chętnie i trafiających do każdego: dzieci małych i dużych, wierzących i niewierzących w Boga. Różnicowanie jakości i ilości tekstu to dodatkowy chwyt marketingowy mający zachęcić rodzica do kilkakrotnego zakupu tytułu, rzekomo lepiej dostosowanego do potrzeb starszego dziecka.

Powszechna praktyka parafrazowania³³ baśni dla najmłodszych potwierdza zakończony już „proces zamykania Andersena w dziecięcym pokoju” (Sochańska 2006: 464). Infantyilizacja treści i coraz rzadsza recepcja pełnych wersji utworów³⁴ wpływają na zapomnianie o przekazie właściwym, kierowanym do założonego przez Hansa Christiana dojrzałego odbiorcy. O wielu opowieściach Andersena można mówić jako satyrach na dorosłość, a jego kpina z „dorosłego spętanego konwenansem, próżnego, hołdującego głupocie, mamonie, ambicjom” (Sochańska 2006: 474) przypomina uwielbianego, przecież nie tylko przez dzieci, *Małego Księcia* A. de Saint-Exupéry’ego. Silne nasycenie pierwiastkiem religijnym (wyrażonym w łatwo odczytywalnej warstwie symbolicznej) połączone z baśniową kreacją świata budzi natomiast skojarzenie z cyklem C. S. Lewisa: *Opowieści z Narnii*³⁵.

Świadomość czytelnicza na temat baśni Andersena może się jeszcze zmienić dzięki poświęconym mu wieloletnim badaniom interdyscyplinarnym oraz popularyzacji przekładu Bogusławy Sochańskiej przez wydawnictwa Media Rodzina i Tako. Wzrost dostępności tego dobrego tłumaczenia, prezentowanego w bogato ilustrowanych publikacjach dla dzieci, daje nadzieję na spadek czytelnictwa parafraz podpisanych tylko nazwiskiem Andersena, których dotąd na rynku książki dziecięcej nie brakowało.

³³ Do wydawnictw parafrazujących jawnie Andersena należą m.in.: wyd. Olesiejuk, Publicat, Siedmioróg. Parafrazy przemilczane publikują m.in.: wyd. Jedność, Legra, Martel, Mea, Podsiadlik-Raniowski i Spółka, Wilga, Zielona Sowa.

³⁴ Do wydawnictw publikujących pełne teksty baśni należą m.in.: wyd. Media Rodzina, Siedmioróg, Świat Książki, Tako, Zielona Sowa, Znak Emotikon.

³⁵ Co ciekawe, mimo niezwyklej poczytności seria ta nie jest przerabiana na użytek dziecka przedszkolnego, a redukowanie aluzji do religii nie jest popularną praktyką przy jej wydawaniu.

Bibliografia

- ANDERSEN, H.Ch. (2003). *Baśnie dla dzieci* (opow. D. Wróbel). Poznań: Podśiedlik-Raniowski i Spółka.
- ANDERSEN, H.Ch. (2001a). *Baśnie dla najmłodszych* (opow. D. W.). Poznań: Podśiedlik-Raniowski i Spółka.
- ANDERSEN, H.Ch. (2006). *Baśnie i opowieści* (przeł. B. Sochańska), t. 1. Poznań: Media Rodzina.
- ANDERSEN, H.Ch. (2015). *Baśnie znane i nieznanne* (oprac. V. Parker, tłum. S. Stodulski). Kielce: Jedność.
- ANDERSEN, H.Ch. (2017). *Dzikie łabędzie* (tłum. B. Sochańska, red. M. Bosacka). Toruń: Tako.
- ANDERSEN, H.Ch. (2001b). *Królowa Śniegu i inne bajki* (opow. J. Gutry). Warszawa: Mea.
- ANDERSEN, H.Ch. (2009). *Najpiękniejsze baśnie Andersena* (opow. M. Chamów). Kraków: Legra.
- Baśnie Andersena. Nowe szaty cesarza i inne opowieści (2004) (opow. D. Wróbel), Poznań: Podśiedlik-Raniowski i Spółka.*
- Baśnie: dla dorosłych i dla dzieci wybrał Program Trzeci (Andersen, Grimm) (pomysł i red. M. Nogaś, Program Trzeci Polskiego Radia). Kraków: Znak.*
- BRZEZIŃSKA, R., Golisz, M. (red.) (2012). *Baśnie i legendy. Najpiękniejsze opowieści*. Kalisz: Martel.
- JASTRZĘBSKA-GOLONKA, D. (2007). *Kraina szczęśliwości, czyli wątki religijne w wybranych baśniach Hansa Christiana Andersena* (s. 165–178). W: A. Lewińska, M. Chmiel (red.), *Język – Szkoła – Religia*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- KALUS, A. (2006). *Rozwój psychiczny dzieci a recepcja treści religijnych* (s. 51–64). W: D. Krok, S. Pawiński (red.), *Język przekazu religijnego. Perspektywa psychologii i homiletyki*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- KORCZAK, A.M. (2017). *Z kwiatu w pył. Przeobrażenia ontologiczne w wybranych baśniach Hansa Christiana Andersena jako pedagogika śmierci w ujęciu Józefa Binnebesela* (s. 347–354). W: H. Ratuszna, M. Wiśniewska, V. Wróblewska (red.), *Andersenowskie inspiracje w literaturze i kulturze polskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- KULAKOWSKA-LIS, J. (2017). *Kształt edytorski wybranych baśni Hansa Christiana Andersena* (s. 215–232). W: H. Ratuszna, M. Wiśniewska, V. Wróblewska (red.), *Andersenowskie inspiracje w literaturze i kulturze polskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- KURZEJA, B. (2015). *Czy bohater baśni może być zbawiony? Wokół motywów eschatologicznych w wybranych opowieściach J. Ch. Andersena*, „Literatura Ludowa” nr 3, s. 19–28
- ŁYSY, H. (2006). *Język przekazu religijnego w kaznodziejstwie dla dzieci* (s. 91–102). W: D. Krok, S. Pawiński (red.), *Język przekazu religijnego. Perspektywa psychologii i homiletyki*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- MICHUŁKA, D., Leszczyńska-Niedrygós, K. (2017). *Stąpając po ostrzu noża! Mała syrenka H. Ch. Andersena jako szkolna lektura. Rozumienie – doświadczenie – emocje* (s. 327–346). W: H. Ratuszna, M. Wiśniewska, V. Wróblewska (red.), *Andersenowskie inspiracje w literaturze i kulturze polskiej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Moja pierwsza księga bajek (2004) (opow. M. Derwich, A. Krzyżaniak, B. Szczęśniak). Wrocław: Siedmioróg.

MOLICKA, M. (2012). *Terapeutyczne oddziaływanie literatury* (s. 9–18). W: B. Sochańska, J. Czechowska (red.), *Tabu w literaturze i sztuce dla dzieci*. Poznań: Media Rodzina.

OGŁOZA, E. (2014). *Wokół opowieści Hansa Christiana Andersena. O radości czytania*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

OSCAR, K. (2012). *Dzieci nie rozumieją ironii!* (przeł. D. Rozmarynowska) (s. 105–119). W: B. Sochańska, J. Czechowska (red.), *Tabu w literaturze i sztuce dla dzieci*. Poznań: Media Rodzina.

RATYŃSKA, H. (1988). *Rola książki i czasopisma w wychowaniu przedszkolnym* (s. 221–255). W: S. Frycie, I. Kaniowska-Lewańska (red.), *Kultura literacka w przedszkolu*, cz. 1. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

SAWICKI, S. (1980). *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki”, t. 71, nr 3, s. 169–182

SEHESTED, C. (2012). *Tabu w książkach z obrazkami. O rozmawianiu z dziećmi na temat książek* (przeł. J. Hald) (s. 19–27). W: B. Sochańska, J. Czechowska (red.), *Tabu w literaturze i sztuce dla dzieci*. Poznań: Media Rodzina.

Skarbnica baśni. Najpiękniejsze opowieści dla dzieci (2006) (opow. M. Przewoźniak, J. Sokół, A. Sójka). Poznań: Publicat.

SOCHAŃSKA, B. (2006). *Andersen w Polsce*. W: H. Ch. Andersen, *Baśnie i opowieści* (przeł. B. Sochańska), t. 3. Poznań: Media Rodzina.

SZYMBORSKA, W. (2015). *Wszystkie lektury nadobowiązkowe*. Kraków: Znak.

MICHALINA JAWORSKA

BETWEEN THE PROTOTYPE AND THE ADAPTATION: A PLOT ANALYSIS OF THE CONTEMPORARY EDITIONS OF HANS CHRISTIAN ANDERSEN'S FAIRY TALES - TRANSFORMATIONS OF THE RELIGIOUS CONTENT

Hans Christian Andersen's fairy tales, for years regarded as children's literature classics, remain unknown even among the most committed readers. This is indicated by the results of a survey I conducted on the knowledge of the content of Andersen's most popular works. The answers of the parents of preschool children have prompted me to analyze the latest publications including the writer's stories. The article presents my conclusions drawn from the comparison of contemporary editions of fairy tales for children with their prototypes in terms of the occurrence of differences in the plot, especially the presence of the religious content, often overlooked today. The criterion for the selection of the sources, which include 32 Polish books by 14 different publishers, was the date of publication (after 2000) and the requirement to include at least one of the following stories: "The Snow Queen" (22 texts), "The Little Mermaid" (18 texts) or "The Wild Swans" (9 texts). The analysis has enabled indicating certain tendencies in the way changes were introduced to the stories in the editions of the fairy tales for 4-, 5- and 6-year-olds. It has also highlighted the problem of open paraphrasing. The second part of the article contains reflections on simplifying fairy tales for children's use and methods of removing content considered too difficult and abstract or sad and traumatic. The article concludes with an evaluation of this phenomenon from a pedagogical-psychological and publishing perspective.



SABINA RACZYŃSKA

Uniwersytet Warszawski

„STUDIA O LITERATURZE LUDOWEJ” RYSZARDA BERWIŃSKIEGO WOBEC ROMANTYCZNYCH KONCEPCJI HISTORIOGRAFICZNYCH DOTYCZĄCYCH DAWNEJ SŁOWIAŃSZCZYZNY

W badaniach nad twórczością Ryszarda Berwińskiego *Studia o literaturze ludowej* są jednym z najrzadziej omawianych tekstów. Ostatni, wydany drukiem w 1854 roku, utwór autora – najobszerniejszy – najczęściej podsumowywany jest przez badaczy w jeden sposób: rozczerwany doświadczeniami powstań lat czterdziestych XIX wieku Berwiński, który w młodości uległ romantycznej fascynacji kulturą ludową i przekonaniu o drżemiaczej w ludzkie siły zdolnej zmienić sytuację ziem dawnej Rzeczypospolitej, gwałtownie zerwał ze swoimi wcześniejszymi ideałami i stwierdził, że lud polski nie ma żadnej mocy twórczej, jest jedynie podatny na zewnętrzne wpływy i wszystkie jego niesamowite wierzenia, tak eksplorowane przez pisarzy tego okresu, były mu w rzeczywistości narzucone¹. Nie jest to twierdzenie bezpodstawne – ostateczny wniosek Berwińskiego rzeczywiście dotyczy wtórności wyobraźni ludu, lecz czy wyczerpuje to wszystkie wątki *Studiów*, które mogłyby być warte analizy?

Z zainteresowaniem ludowymi wierzeniami w pierwszej połowie XIX wieku – które dla pisarzy tego okresu miały być łącznikiem z prądną rodzimą tradycją – wiąże się silnie temat wyobrażeń dotyczących dawnej Słowiańszczyzny, ich roli w kształtowaniu narodowej mitologii oraz powstających w tym okresie koncepcji historiozoficznych. Nie inaczej jest w przypadku rozprawy Berwińskiego, jednak stosunkowo rzadko wspomina się o niej we współczesnych badaniach nad dziewiętnastowieczną historiografią. Trudno się temu dziwić – autor nie stworzył bowiem żadnego całościowego wyobrażenia na temat społecznego, kulturalnego i religijnego świata przedchrześcijańskiej Słowiańszczyzny. Mimo to w *Studiach* można odnaleźć wiele odniesień do funkcjonujących wówczas teorii o początkach dawnej Rzeczypospolitej, choć nie jest to temat dominujący w całym wywodzie. W tym kontekście wspominał o rozprawie Berwińskiego Andrzej Wierzbicki w *Historiografii polskiej doby romantyzmu*, pisząc o krytycznym stosunku autora do ówczesnych koncepcji dziejowości i wymieniając go w gronie sceptyków słowiańskich teorii:

[...] lud, odznaczający się jakoby nieskażonymi obyczajami i nienaruszonymi przez upływ czasu obyczajami, ubiorami, wierzeniami, językiem itp., i w związku z tym „sam w sobie” mający być najprawdziwszym i najważniejszym dziejowym zabytkiem. W tym sensie ówczesna etnologia podsztyta była szczególnie duchem przeszłości, a jej opowieści o wilkołakach i strzygach mieściły się w tym samym gatunku co inne „starożytności”. Dopiero liczne zastrzeżenia Seweryna Goszczyńskiego, Wacława Aleksandra Maciejowskiego, Józefa Ignacego Kraszewskiego, Ryszarda Wincetego Berwińskiego i w końcu samego Oskara Kolberga rozwiąły złudzenia, iż lud to spetryfikowana historia i godne ślepej wiary źródło do badań nad rodzimością (Wierzbicki 1999: 169–170).

¹ Pisali w ten sposób m.in. Anton Bądzkiewicz (1887: 25), Adam Fischer (1947: 12–13), Maria Janion (1954: 69–70), Józef Ratajczak (1989: 37) czy Jerzy Fiećko (2006: 197–198). Więcej informacji dostarczają opracowania rozprawy Berwińskiego skupiające się na zaproponowanej przez niego metodzie badania ludowych tekstów. Tutaj uwaga skupia się na *Studiach o literaturze ludowej* ze względu na zawarty w nich program analizy wierzeń ludu i model opracowania materiału źródłowego. Szersze uwagi na ten temat poczynił już Adam Fischer (1947: 12–13), formułując pierwsze wnioski dotyczące metody badawczej Berwińskiego: jego postulatów związanych z podziałem pracy nad tekstem ludowym, a także obserwacji dróg rozprzestrzeniania się opowieści folkloru, źródeł wyobrażeń o czarach i demonach oraz roli ludu w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej. Wspominał także o znaczeniu *Studiów* dla ówczesnej rozwijającej się etnologii – jako wyznaczających granicę między starym a nowym podejściem naukowym (Fischer 1947: 14). O *Studiach o literaturze ludowej* w kontekście folklorystyki pisali również Teresa Brzozowska-Komorowska (1970: 90–103 i 1982: 15–21) i Zbigniew Jasiewicz (2010: 194–197).

Jest to jednak dość skąpe stwierdzenie, w dodatku nieskupiające się tylko na rozprawie Berwińskiego. *Studia o literaturze ludowej* nie zaistniały więc w badaniach nad romantyczną historiografią; tylko wcześniejszy tekst Berwińskiego, *Bogunka na Gople*, określany jest jako historiozoficzny (Fiećko 2006: 189), lecz to inne zagadnienie. Mimo to na *Studia* można spojrzeć jako na istotny komentarz do funkcjonujących w pierwszej połowie XIX wieku wizji pradawnej przeszłości i metod ich udowadniania – nie zaś jako na nową koncepcję początków i dziejów Słowiańszczyzny.

„Żywiol/pierwiastek” ludowy

Szczegółowe rozważania o koncepcjach dziejów dawnej Słowiańszczyzny, obracające się w kręgu zagadnień historii kultury i historii idei, wyprowadził Berwiński z ogólnych zagadnień historiozoficznych I połowy XIX wieku, dotyczących znaczenia kategorii ludowości dla ówczesnej kultury, społeczeństwa i tendencji badawczych. Jednym z tematów rozpoczynających *Studia* była koncepcja dwóch nurtów kulturowych, występujących w różnym natężeniu w kolejnych epokach, do której autor odnosił się już we wczesnej twórczości (Berwiński 1852a: 16–17); tutaj służyła mu jednak do wprowadzenia kontekstu współczesnych sobie czasów i dziewiętnastowiecznego zainteresowania folklorem, a w efekcie – oceny przekonania o roli ludu w kulturze. Berwiński nie tworzył już wizji historii, w której dwie siły ścierały się ze sobą, a odejście od tej rodzimej doprowadziło do utraty narodowej tożsamości. W *Studiach* uważał tę ideę za istotną jedynie ze względu na podstawy nowych kierunków badawczych, u których legła, a także ze względu na ukształtowanie przekonania, że nowa epoka – romantyczna – jest epoką powracającą do prawdziwych korzeni narodu, przepełnioną „żywiolem” ludowym²:

[...] jak ważnym stała się literatura ludowa żywiołem w dzisiejszem piśmiennictwie, jak wiele na tem zależy, ażeby i ją, i ducha jej, i całą, że tak powiem, wewnętrzną jej istotę poznać i zbadać gruntownie, nie tylko pod względem naukowym, literackim i artystycznym, ale nawet ze strony historyczno-etycznej narodowego rozwoju. [...] Warto więc zastanowić się nad tem ważnem zjawiskiem, które w literaturze naszej od niedawna spostrzegamy, a mianowicie nad wystąpieniem w niej owego żywiołu ludowego, które to wystąpienie musi jednak mieć swoje nader ważne, racjonalne powody i bardzo doniosłe być w skutkach, skoro aż epokę w historii literatury stanowi (Berwiński 1854: 2).

Berwiński odnosił się dalej do koncepcji literatury słowiańsko-polskiej Michała Wiszniewskiego, a także do teorii Wacława Maciejowskiego, który w *Piśmiennictwie polskim* również wychodził od dwoistego podziału na literaturę łacińską (obcą) i polską (rodzimą), lecz dzielił historię na trzy okresy (tzw. zwroty): literatury ludowej, narodowej i narodowo-ludowej (Maciejowski 1851: 88–89):

Ludową literaturą nazwaliśmy ten wynik przeto, że od ludu wyszedł i pod względem uczucia piękna najartystyczniej obrobiony przezeń został ten umysłowości jego utwór. Obok niego stoi w drugim zwrocie piśmiennictwo, czyli występują wszelkie zabytki pisma i druków, które nie przez podania, lecz od razu przez pismo przekazane nam zostawszy, dziełem są ucywilizowańszej, bo sztukę pisania posiadającej części ludu, narodem nazywanej powszechnie. I ono na dwa rozpada działy. Jeden z nich niższego rzędu dzieła, czyli właściwie tak zwane piśmiennictwo, drugi literaturę, czyli wyższego rzędu twory w sobie mieści; które ze się narodowi spodobały dla wdzięku i sztuki, że pieśń śpiewana na nutę Polakowi właściwą, przedstawiła w sobie obraz rodowości i narodowości polskiej najwyrazistszy, narodową literaturą nazwaną została słusznie. W środku między nią a tamtą stoi ludowo-narodowa, czyli ta literatura, która na tle ludowem usnuta, wzniosła się do najwyższej w piśmiennictwie potęgi przez to, że pióro wieszczego ducha pisarzy, ubrawszy rodowość naszą w szarą najartystyczniej wyrobionego piękna, dało życie dziełom polskością oddychającym najwięcej (Maciejowski 1851: 91–92).

² Takie samo określenie, tzn. żywioł ludowy, stosował w *Studiach literackich* Józef Ignacy Kraszewski, aby określić zainteresowanie ludowością w pierwszej połowie XIX wieku oraz jej elementy w literaturze. (Kraszewski 1842: 93).

Te teorie, dzielące kulturę na kolejne okresy dominacji ducha rodzimego bądź obcego, z uwzględnieniem momentu upadku „żywiołu” polskiego, i wykazujące, że XIX wiek doprowadził do odrodzenia literackiego i szerzej – kulturowego – służyły Berwińskiemu do pogłębienia dalszych rozważań oraz wyznaczenia początków nowego zainteresowania ludem. Za „ojców założycieli” badań nad folklorem w tym okresie uznał Hugona Kołłątaja i Jana Pawła Woronicza, których pierwsze postulaty zainteresowania kulturą ludu zaistniały niemal równocześnie w pierwszym dziesięcioleciu XIX wieku. Niemniej stwierdzał, że z perspektywy sytuacji społeczno-kulturowej nieważne jest, kto pierwszy przedstawił postulat zbierania tekstów folkloru; ważne jest, że zjawisko zainteresowania ludowością oraz poszukiwania „żywiołu” ludowego było tak powszechne i tak silne, że trudno wskazać jego początek (Berwiński 1854: 6).

Berwiński uważał jednak, że „żywioł” ludowy był stale obecny w kulturze – przede wszystkim w literaturze – już w poprzednich wiekach, nie był zatem cechą dystynktywną twórczości XIX wieku. Tym samym polemizował z teoriami o nowej epoce w dziejach odkrywającej rodzimego ducha i podważał zastany schemat periodyczny. Jego zdaniem „żywioł” ludowy we wcześniejszych wiekach nie był co prawda wprost zaczerpnięty od ludu, tylko zawierał częstokroć wyobrażenia warstw wyższych o kulturze gminu, nadto nie znajdzie się go w dziełach najbardziej znanych:

Ale i to pewnie zaprzeczyć się z drugiej strony nie da, że w całym ciągu rozwijającej się naszej literatury pierwiastek <|>udowy zawsze prawie był reprezentowany, choć słabo, nieumiejętnie i nieraz z wielkimi przerwami. Reprezentacji jednak tej w dawniejszych czasach szukać należy nie po dziełach rozgłosnych, mających wzięcie i sławę w narodzie, lecz w pomiatanej i lekceważonej długi czas literaturze broszurkowej. [...] Co za prawdziwe przyjmując, zmodyfikować jednak twierdzenie to trzeba o tyle, że w dawniejszej literaturze nie można pierwiastku tego brać bezwzględnie i bezpośrednio za pierwiastek ludowy. Nie był on bowiem zwykle wprost zaczerpnięty od ludu (Berwiński 1854: 6–7).

Tym samym dowodził, że pisząc o literaturze i wierzeniach ludu, nie można tworzyć mostu ponad wiekami, łączyć obrazu folkloru z wyobrażeniami o dawnej Słowiańszczyźnie, ponadto należy zwrócić uwagę na to, że „żywioł” ludowy kształtował się przez wszystkie stulecia. Podważając to fundamentalne w XIX wieku założenie, wyprowadził we wstępie do rozprawy teorię „atmosfery duchowej” – dominujących w poszczególnych epokach tendencji czy zainteresowań, które stają się powszechne i oddziałują na kulturę. Tym dla Berwińskiego była fascynacja rodzimym folklorem we współczesnych mu czasach, jednak jego ocena tej atmosfery duchowej była zdecydowanie krytyczna:

[...] ja mam przekonanie, że jak jest atmosfera dla organizmu fizycznego, która w pewnych czasach pewne w nim wyraża usposobienia i pewne mu nadaje skłonności, z których się pewna a panująca w tym czasie wywiera choroba, tak i dla organizmu duchowego jest atmosfera duchowa, która w jednych epokach mieści i zawiera w sobie wszystkie warunki moralnego w społeczeństwie zdrowia, w drugich przepełniona jest zaraźliwym jakimś miazmatem, co padając tak na mózgi, serca i dusze, jak zaraza fizyczna na ciało, sprawia pospolicie to, że i w sferze ducha panują pewne w pewnym czasie epidemie i umysłowe choroby (Berwiński 1854: IX).

Berwiński wyrażał zatem przekonanie, że leżąca u podstaw dziewiętnastowiecznego zainteresowania folklorem idea odkrytego na nowo „żywiołu” ludowego oparta była na błędnych założeniach lub nawet wręcz na mrzonkach. Dotyczyły one między innymi niezmienności kultury ludowej przez wieki, a w związku z tym wiary w obcowanie z relikami wspaniałej przeszłości i możliwość odnalezienia narodowej tożsamości. Historiozofia zbudowana na przekonaniu o duchowym połączeniu z przodkami, stanowiąca realizację mrzonek – uzasadnionych sytuacją polityczną i podobnymi tendencjami w innych krajach europejskich, ale wciąż mrzonek – musiała więc skończyć się porażką. Idealistyczne koncepcje siły kulturowej dawnej Słowiańszczyzny, proponowane przez zbieraczy

i badaczy tekstów ludowych, kształtowały i umacniały powszechną atmosferę powrotu do korzeni narodowych, lecz nie miały odzwierciedlenia w rzeczywistości.

Przekonanie o istnieniu konstruktu zwanego „żywiołem” ludowym, występujące w dziewiętnastowiecznych rozprawach o Słowiańszczyźnie i historiach literatury chociażby pod postacią koncepcji słowiańsko-polskiego ducha w piśmiennictwie, stało się jedną z przyczyn powstawania fantastycznych teorii o pochodzeniu narodu polskiego. Nałożyło się na to także wiele innych wspomnianych wcześniej czynników, jak sytuacja polityczna oraz potrzeba znalezienia fundamentu wspólnotowej tożsamości.

Teorie o pochodzeniu narodu – wprowadzenie

W pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku powstało aż kilkanaście koncepcji etnogenezy Słowian. Powód zainteresowania tak mglistą przeszłością, do której badania większość źródeł zaginęła, był częściowo wynikiem wcześniejszych podobnych fascynacji w innych krajach europejskich. Głośne *Pieśni Osjana* Macphersona z 1760 roku³, uważane wtedy za autentyczne dzieło celtyckiego barda sprzed wieków, stały się w XIX wieku dla wielu narodów pozbawionych własnego państwa inspiracją do poszukiwań swojego dziedzictwa. W dawnej Rzeczypospolitej potrzebę poszukiwania rodzimych korzeni w nawiązaniu do Osjana głosił chociażby Dołęga-Chodakowski w *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (Dołęga-Chodakowski 1967: 22). Narody słowiańskie także miały swoje wielkie arcydzieła przeszłości – ruskie *Słowo o wyprawie Igora*, znalezione na przełomie XVIII i XIX wieku, i czeskie *Rękopis królowodorski* oraz *Rękopis zielonogórski*, rzekomo odkryte przez Václava Hanke i Josefa Lindę⁴. Nigdy nie były one jednak słowiańsko-polskie. Informacje o czasach najdawniejszych, zawarte w średniowiecznych kronikach, również były skąpe lub w ogóle się nie pojawiały. Nie istniały takie źródła historyczne, które przedstawiałyby dokładnie historię i kulturę pogańskiej Słowiańszczyzny, zwłaszcza tych regionów, gdzie powstała Rzeczpospolita. Niemieccy uczeni podkreślali znikomą rolę Słowian w czasach starożytnych i wczesnym średniowieczu, ich niewielki udział w kształtowaniu dziedzictwa europejskiej kultury (Szafran-Szadkowska 1983: 70). Stąd wśród Polaków w XIX wieku, rozgoryczonych ostatecznym rozbiorem państwa, rodziło się poczucie marginalności w Europie (Janion 2016: 12), bycia gorszym, oraz poczucie pewnego braku, a razem z nim – próba reakcji i podniesienia statusu swojego narodu nie tylko w dziejach lokalnych, lecz także w dziejach całej ludzkości.

Na kształtowanie się słowiańskiej tożsamości oddziałała silnie teoria Johanna Gottfrieda Herdera, wedle której Słowianie mieli być grupą blisko związaną z naturą, pokojowo nastawioną do świata, która właśnie przez swój łagodny charakter została zdominowana przez inne narody (Ruszczyńska 2015: 30–31). Próbowano jednak umocnić rolę Słowian w historii, zwłaszcza wobec ówczesnej sytuacji politycznej wielu narodów – wspomnianym wyżej niemieckim teozom marginalizującym znaczenie kultury słowiańskiej w historii przeciwstawiał się Paweł Józef Szafarzyk, słowacki historyk i etnograf, w *Starożytnościach słowiańskich* (Szafran-Szadkowska 1983: 70)⁵.

W związku z przekonaniem, że utrata państwowości może doprowadzić do zapomnienia o samym narodzie i jego tożsamości, szukano w historii środka do podtrzymania tradycji, wspólnoty i kultury (Witkowska 1972: 6). Przeszłość, traktowana jako fundament

³ Na język polski jako pierwszy przełożył fragmenty Ignacy Krasicki w 1793, autorem pierwszego pełnego wydania z 1838 roku był natomiast Seweryn Goszczyński.

⁴ Ostatecznie w drugiej połowie XIX wieku udowodniono, że oba teksty są falsyfikatami sporządzonymi przez tych dwóch autorów. Wcześniej uznawane były jednak za dzieła autentyczne.

⁵ Tezy zarówno Herdera, jak i Szafarzyka nie były obce Berwińskiemu szczególnie w okresie jego młodości twórczości.

narodowości, miała zawierać klucz do zrozumienia upadku Rzeczypospolitej⁶ – uważanego przez Polaków za wyjątkowy przypadek w dziejach ówczesnej Europy – a tym samym: być punktem wyjścia do odzyskania wolności i wejściem w nową przyszłość (Witkowska 1972: 8–11). Jednocześnie romantycy sięgający w swoich rozważaniach historycznych do dziejów dawnej Słowiańszczyzny postrzegali ją jako podstawę jedności większości Słowian, niezależną od podziałów i różnic wykształconych na przestrzeni wieków⁷ (Kurczak 2000: 7).

W myśli dziewiętnastowiecznej silnie obecny był historyzm, oparty na kształtującym się już w XVIII wieku modelu, podporządkowujący współczesność zdarzeniom z przeszłości. Przykładano go do rozważań zarówno o ludzkości, jak i o dziejach dawnej Rzeczypospolitej:

Stał się on [historyzm – S.R.] jedną z podstawowych kategorii ówczesnych rozważań o człowieku i społeczeństwie, które zarówno w swej postaci romantycznej, jak i pozytywistycznej odwoływały się nieodmiennie do takich pojęć i problemów historyzmu, jak genetyzm, początek i rozwój dziejów, determinizm, wolność i konieczność, jednostka a zbiorowość, zmiana i rewolucja, granice czynu historycznego, Opatrzność a historia, sens dziejów. Kategorie te, zastosowane również do dziejów Polski, jej przeszłości, jej upadku i jej perspektyw na przyszłość, pozwalały ujawnić wyrazisty historiozoficzny sens ówczesnych zmagania i cierpień narodowych (Janion, Żmigrodzka 2001: 7).

Polska potrzeba uświadomienia sobie znaczenia własnych dziejów i tożsamości, wskazania swojej roli w kształtowaniu kultury europejskiej, spotkała się jednak z niewystarczającymi źródłami do tworzenia narracji historycznej. Herderowski mit Słowianina został co prawda powszechnie przyjęty i uznany za wyraz moralnej wyższości Słowian, lecz dotyczył on charakteru narodu, a nie dziejów i kultury. To, jak twierdził Piotr Boroń, wywołało pewne problemy natury metodologicznej:

Wyraźnie stwierdzana [przez Herdera – S.R.] wyższość moralna ludów słowiańskich wymagała także ukazania ich wyższości kulturalnej. Tutaj jednak napotymano pewne obiektywne trudności, gdyż jeśli łatwo pokazać przewagę moralną jakiegokolwiek ludu nad innymi, to w przypadku rozwoju cywilizacyjnego sprawa ma się zdecydowanie gorzej, gdyż wypada dysponować konkretnymi danymi (Boroń 2004: 36).

Stąd też zwrot ku kulturze ludowej, powszechnie traktowanej jako łącznik z przeszłością, i uznawanie jej wierzeń, opowieści czy zwyczajów za zachowane od pradziejów tradycje (Simonides 1994: 70). Stąd też poszukiwanie nawet najdrobniejszych, choć nieraz niepotwierdzonych nigdzie indziej wzmianek kronikarskich, a także – tworzenie w oparciu o te mgliste wiadomości narracji uzupełnianych własnymi pomysłami o kulturze

⁶ Była to jednak myśl wcześniejsza. Projekt *Historii narodu polskiego* Adama Naruszewicza, a także zbiór dokumentów znany jako Teki Naruszewicza, powstały m.in. w wyniku nakładającej się na historiograficzny rewizjonizm obawy o całość państwa.

⁷ Jednocześnie należy wyraźnie zaznaczyć, że środowisko słowianofilskie w pierwszej połowie XIX wieku było zróżnicowane, od postaw nakierowanych na słowiańskość jako cechę wielu narodów do postaw skupionych wokół słowiańskości polskiej. Różnie postrzegano na przykład udział Rosji we wspólnocie, chociażby ze względu na to, że kraj ten brał udział w rozbiorach Polski. Stawianie Rosjan na równi z chociażby niemieckimi najeźdźcami Słowian mogłoby zdaniem niektórych podważać fundamenty ówczesnego słowianofilstwa, stąd sposobem na zaradzenie temu problemowi było przekonanie, że naród rosyjski rzeczywiście uciskał innych pobratymców, ale dlatego, że sam był uciemiężony: „Ponieważ traktowanie Rosjan na równi z tureckimi czy niemieckimi pogromcami Słowian godziłoby w ideowe principia słowianofilstwa, jego polscy wyznawcy przyjmują, iż naród rosyjski występuje w roli ciemiężcy, będąc zniewolonym przez obce siły i musi zostać wyzwolony, pozbyć się ducha «zdobyczego okrucieństwa», zaszczepionego mu przez plemiona normañskie, mongolskie czy turkotatarskie” (Kurczak 1998: 152). Można w kontekście postaw słowianofilskich przytoczyć przypadek Wacława Maciejowskiego, który nie dzielił tradycji na polską i rosyjską, skłaniał się ku panslawizmowi, przez co uznawany był za rusofila (Kurczak 2000: 92) i przez bardziej radykalnych traktowany był nieraz jak zdrajca. Bardzo krytycznie wypowiadał się o nim Mickiewicz w wykładach paryskich (Bardach 1971: 128–130), zarzucano mu również, że jest „za bardzo słowiański, a za mało polski” (Szafran-Szadkowska 1983: 92).

Słowian lub historiozoficznymi przesłaniami (Boroń 2005: 267). Podobnie z potrzeby znalezienia śladów rodzimej i etnicznej przeszłości wierzono w prawdziwość fałszyfikatów, chociażby wspomnianych wcześniej *Rękopisu krółodworskiego* i *zielonogórskiego* czy tzw. bałwanków prillwitzkich oraz kamieni mikorzyńskich; uznawano je za starożytne obiekty zawierające słowiańskie runy⁸. Badanie historii postrzegano wcale nie tylko w kategoriach naukowych – równie ważne, jeśli nie ważniejsze, były cele społeczne i kulturowe, tworzenie narracji historycznej adekwatnej do potrzeb współczesności:

Wreszcie najbardziej rozpowszechnioną wśród badaczy Słowiańszczyzny była postawa zaangażowania ideologicznego i utożsamienia wręcz z badanym przedmiotem. Związane było to ze świadomością wielu historyków, że ich praca spełniać będzie odpowiednie zadania w kształtowaniu współczesności – odnajdywanie w przeszłości argumentów dla pytań i problemów stawianych przez współczesność (Boroń 2004: 36).

Choć narracja historyczna zawsze jest jakąś subiektywną interpretacją dziejów, to w pierwszej połowie XIX wieku na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej dominowała potrzeba dostosowania mglistej historii do ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej – jeśli nie odnalezienia podstaw wspólnotowej słowiańskiej tożsamości, to stworzenia ich sobie (Boroń 2005: 270). Za kreacją pradawnych dziejów postępowała również mityzacja folkloru.

Elity polskie, bo to właśnie one głosiły przekonanie o łączności między ludem a przeszłością, nie zdawały sobie jeszcze wtedy sprawy, jak bardzo stworzony przez nie mit folkloru nie przystaje do rzeczywistości (Simonides 1994: 69). Powielając narodowy fantazmat o skarbnicy wspólnotowej tożsamości zakłętej w kulturze ludowej, utrwały też katastrofalne w skutkach idee o roli warstw chłopskich w zrywie narodowym, powstałe po niepowodzeniu powstania listopadowego z 1830 roku. Idee podyktowane co prawda sprawą niepodległościową, również stanowiącą podstawę mityzacji kultury ludowej w pierwszej połowie XIX wieku, ale zgubne (Topolski 1996: 268). Lud ostatecznie nie okazał się kwintesencją „narodu”, gotową do podjęcia walki o wolność u boku warstw wyższych, jak powszechnie twierdzono. Dopiero po nieudanych zrywach niepodległościowych lat czterdziestych nastąpiło przełamanie tej postawy i dystans do teorii o znaczeniu kultury ludowej i ludu.

Berwiński wobec koncepcji dawnej Słowiańszczyzny

Odniesienia do ówczesnych koncepcji etnogenezy Słowian w *Studiach o literaturze ludowej* pojawiają się na marginesie głównych rozważań o rozwoju wierzeń ludowych. Berwiński nie wymieniał jednak tych teorii wprost – ale przytaczając fragmenty rozpraw historycznych i historycznoliterackich oraz wyprowadzając wnioski na temat stanu dziejówtnastowiecznej kultury, włączał do wywodu wzmianki o funkcjonujących wówczas wizjach kształtu dawnej Słowiańszczyzny, a także o sposobach ich dowodzenia.

Można by porównać tezy Berwińskiego z założeniami i związanymi z nimi celami politycznymi różnych grup słowianofilskich (np. Ziewonii, grup lwowskich czy wrocławskich) czy pojedynczych literatów (np. Romana Zmorskiego⁹), jednak jest to materiał dotyczący innego tematu, mogący stać się podstawą do innych badań, zwłaszcza porównawczych. Dla

⁸ Pierwsze bałwanki zostały znalezione już w 1771 roku, informację o nich przekazał Andreas Gottlieb Masch. Kolejne pojawiły się w 1794, podane do wiadomości przez Jana Potockiego. Co prawda już w latach dwudziestych XIX wieku ustalono, że to fałszyfikaty, lecz nadal wielu zwolenników teorii słowiańskich wierzyło w ich prawdziwość i to, że zawierają dowód na kulturową wyższość Słowian, świadectwo ich własnego pisma. O autentyczności bałwanków przekonany był w pewnym momencie nawet Lelewel (mimo dużego sceptycyzmu wobec różnych rzekomych starożytności słowiańskich i udowodnienia fałszywości *Kroniki Prokosa*). Kamienie z Mikorzyna odnaleziono natomiast w 1856 roku, lecz niedługo później dowiedziono, że to fałszyfikaty (Boroń 2004: 38–43).

⁹ Szerzej teorie słowianofilskie Zmorskiego przedstawia np. Marta Ruszczyńska (Ruszczyńska 2015: 64–74).

Berwińskiego jednak w *Studiach* istotne pod względem wyobrażenia dawnej Słowiańszczyzny były ówczesne prace naukowe o wierzeniach ludowych i historii słowiańskiej kultury, stąd też zawężam źródła przede wszystkim do tekstów, z którymi Berwiński w swojej rozprawie dyskutował, oraz ogólnych funkcjonujących w XIX wieku teorii o początkach Słowian.

Najszerzej Berwiński odniósł się do koncepcji przedstawionej przez Maciejowskiego w *Pierwotnych dziejach Polski i Litwy*, mówiącej o kolebce Słowian zlokalizowanej dawniej na terenach niemieckich:

Ujarzmieni przez Niemców Słowianie stali się głównymi wrogów swoich nieprzyjaciółmi. Kiedy się w Niemczech chrześcijaństwo szerzyło, Słowianie, a mianowicie owi, który zamieszkiwali dzisiejszą Turynię i Hesję (dawna Westfalia), upórcoźnie obstawali za pogaństwem, nienawidząc nowej wiary z przyczyny, że ich panowie lgnęli do niej mocno. [...] Wcale różna od teraźniejszej panowała wówczas polityka. Dziś starają się najęddzcy łączyć przez małżeństwa z narodami zawojowanymi – wówczas przeciwnie było (Maciejowski 1846: 481).

Maciejowski pisał o osadnictwie Słowian i Germanów na jednym terenie jako o jednej wspólnocie, która w pewnym momencie się podzieliła. Korzenie obu narodów miały sięgać ponadto jeszcze czasów, kiedy plemiona indoeuropejskie rozpoczęły wędrówki z terenów Azji. Maciejowski wiązał z tym również geto-dacką etnogenezę Słowian – uważał, że wpierw osiedlili się na terenach Dacji, na lewym brzegu Dunaju, a potem rozpoczęli dalszą wędrówkę i dotarli na ziemię między Renem a Łabą (Szafran-Szadkowska 1983: 91–92). Tam właśnie zajęli te same tereny co plemiona germańskie i utworzyli swoistą wielonarodową wspólnotę zwaną Swewami (lub także: Swebami). Maciejowski wyraźnie zaznaczał, że Swewowie nie byli grupą jednolitą, zaliczał do nich również Litwinów jako plemię pokrewne Słowianom:

Wprawdzie znaleźli się dziś tacy, którzy wszystkich w ogóle Swewów za lud jednoplemienny, a obcego Niemcom rodu poczytawszy, policzyli ich do słowiańskiego plemienia, lecz nie utrzymali się ze swoim zdaniem. Chociaż wszakże rdzeń Swewów był, jak ze starożytnych pisarzy widać, z niemieckiej ludności utworzony, ogół atoli miał w sobie wiele obcości, co Swewów od innych nader odróżniało Niemców. Niektóre nazwiska swewskich mężów brzmią po słowiańsku i litewsku [...], a to dowodzi, że znajdowali się od czasów niepamiętnych między tymi Niemcami ludzie z naszego i litewskiego narodu pochodzący (Maciejowski 1846: 18).

Maciejowski opierał swoje dowodzenie na lekturze Tacyty; nie był jednak pierwszym badaczem, który podążył w tym kierunku. Wczesne osadnictwo Słowian lokalizował na terenach niemieckich już Paweł Józef Szafarzyk, a zwolennikiem teorii dackiej był w rozprawach o Słowiańszczyźnie Lelewel (Michalski 2013: 121). Berwiński również zgadzał się z koncepcją, że w czasach starożytnych Słowianie mogli żyć na terenach germańskich, ale zostali wynarodowieni i nie ma już śladów po ich dawnej kulturze – w *Studiach o literaturze ludowej* napisał wyraźnie:

I tak w *Pierwotnych dziejach Polski i Litwy* i na wielu innych miejscach utrzymuje [Maciejowski – S.R.], że lud dziś niemiecki, zamieszkujący aż po Łabę, był niegdyś ludem słowiańskim szczepu polskiego, a raczej lechickiego, lecz z czasem został wynarodowiony i zupełnie zniemczony. I ja tak sądzę niestety, i wcale temu przyczynić nie myślę. Wspominam jednak o tem, żebyś mógł powiedzieć, jakie między innymi przytacza Maciejowski na to dowody (Berwiński 1854: 50–51).

Berwiński uznawał więc etnogenezę swewską, ale twierdził, że nie ma wystarczających źródeł, by wykorzystywać ją w badaniach nad kulturą ludową. W związku z tym skrytykował Maciejowskiego za dowody na istnienie słowiańsko-germańskiej wspólnoty, które ten przywoływał. W *Piśmiennictwie polskim od czasów najdawniejszych* Maciejowski twierdził mianowicie, że niemal identyczność niektórych pieśni i podań polskich

oraz niemieckich wskazuje na to, iż naród niemiecki miał korzenie polskie, tylko zostały one zapomniane z powodu wynarodowienia Słowian (Maciejowski 1851: 180). Znane wśród ludu zachodnich sąsiadów opowieści miały być tak naprawdę rdzennie polskie, co miało dowodzić, że Słowianie mieszkali kiedyś na tamtych terenach. Berwińskiemu odnosił się krytycznie do tej tezy; uważał bowiem, że opowieści ludu przenoszą się za pośrednictwem różnych kanałów kulturowych, nie istnieją w niezmiennym kształcie na danym terenie. Stąd tworzenie takiej narracji historycznej, łączącej współczesny lud ze starożytną wspólnotą, po której nie tak naprawdę nie zostało, tylko umacniało narosłe wokół kultury ludowej szkodliwe mity. Co więcej – przekonanie Berwińskiego można uznać za kolejny dowód prowadzący do wniosku o reproduktywności polskiego folkloru, skoro miał zostać zdominowany przez inną kulturę.

Drugim badaczem, do którego odnosił się Berwiński, był Michał Wiszniewski. Autor *Studiów* krytycznie ocenił jego twierdzenia na temat pieśni ludowych, waloryzowanych jako dziedzictwo dawnej słowiańskiej kultury. Berwiński przywołał fragment, w którym Wiszniewski interpretował pieśń o Dunaju:

Z wyrazu „Dunaj”, powtarzającego się w piosnce *Ku Dunaju, ku głębokiemu* i w niektórych innych, śpiewanych prawie w całej Polsce, wywodzi on świadectwo dla Nestorowego podania o pierwotnych siedzibach Chrobatów i Lachów nad Dunajem i mówi, „że ta piosnka potwierdza domysły badaczów naszej historii, którzy Lachów do tej rzeki prowadzą” (Berwiński 1854: 63).

Znów pojawia się tu teoria geto-dacka. Berwiński jednak stanowczo stwierdził, że jedna pieśń ludowa nie może być świadectwem istnienia w danym rejonie konkretnego plemienia. Dość sceptycznie odnosił się do twierdzenia, że Słowianie wywodzili się z terenów naddunajskich, nazywając tę teorię, przywoływaną przez Wiszniewskiego za kroniką Nestora, „najtwardszym węzłem gordyjskim”.

Można również odnieść wrażenie, że – polemizując z przekonaniem Leszka Dunina Borkowskiego¹⁰, iż do poznania źródeł wierzeń ludowych potrzebna jest lektura indyjskiej *Atharwawedy* – wyraził sceptycyzm wobec teorii o indyjskim pochodzeniu Słowian. Prekursorem tej koncepcji na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej był Walenty Skorochód Majewski, autor *O Sławianach i ich pobratymcach* oraz *Rozprawy o języku sanskryckim* (Nowakowska 2016: 75). Koncepcja spotkała się początkowo z akceptacją Lelewela, choć później, w *Cześci bałwochwalczej Sławian i Polski*, badacz odnosił się do niej już negatywnie (tamże: 76–77). Berwińskiego również nie przekonywała wizja Indii jako kolebki kulturowej Słowian. Pisał na przykład:

Pokazuje się z tego, że i Borkowski uważa zaklęcia, zaczarowania, praktyki niektóre czarodziejskie i zabobon o wilkołakach za szczątki zabląkanych podań, które lud nasz wyniósł w pamięci z Indii po rozbiciu „wielkiego duchowego bogactwa” (Berwiński 1854: 130).

Berwiński odnosił się również negatywnie do teorii o pochodzeniu szlachty polskiej od starożytnego ludu Sarmatów, funkcjonującej jeszcze na początku XIX wieku (Szafran-Szadkowska 1983: 61–64). Co ciekawe, w nawiązaniu do tej koncepcji stwierdził, że wiara w mityczne prapoczątki narodu, zamiast na rzeczywistych źródłach oparta na niepotwierdzonych historycznie przesłankach, może przynieść więcej szkód niż pożytku i doprowadzić do problemów wewnątrzpaństwowych, a w efekcie – fatalnych skutków dla społeczeństwa. Jako przykład przywoływał sytuację w siedemnastowiecznej Polsce:

Bo i któż dziś wyjaśnić potrafi, o ile np. pomyłka kronikarska, bratająca Polaków z Sarmatami, którzy, wedle Tacyty, całe życie albo na koniu, albo w gnuśnem lenistwie przepędzali, oddani wyłącznie rzemiosłu wojennemu, inne zatrudnienia około trzody, dobytku i domu na żony i niewolniki składając; któż, mówię, wie i dziś wyjaśnić potrafi, o ile ta pomyłka, tak długo z pewnym rodzajem

¹⁰ Wyrażonym w *O najdawniejszych zabytkach pisemnych* z 1850 roku.

dumy przez naszych pisarzy wygłaszana, przyczynić się mogła przy pomocy innych okoliczności do znarowienia szlachty polskiej, naginając wyobrażenia jej do niewczesnego wzoru dopóty, aż prawie gotową się ona okazała chłopu pobratymca, autochtona, za jeńca wojennego, a ziemię ojczystą, wspólną rodzicielkę, jak gdyby kraj najechany i podbity uważać! (Berwiński 1854: 24–25)

Berwiński odniósł się więc krytycznie do tzw. teorii podboju, mającej wyjaśnić różnice stanowe między szlachtą a chłopstwem, a także przekazać wizerunek Słowian jako silnych, walecznych wojowników. W tej koncepcji Słowianie – autochtoniczni, zamieszkujący tereny, na których później powstało państwo polskie – mieli być podbici przez lechickich najeźdźców (Witkowska 1972: 54). Z plemienia podbitego miały później wykształcić się warstwy chłopskie, z podbijającego – warstwy szlacheckie. Berwiński był jednak wobec tej teorii negatywnie nastawiony, nie znajdując dla niej wyrazistych źródeł historycznych.

Berwiński odniósł się też krytycznie do koncepcji biblijnego pochodzenia Słowian, zaczerpniętej z kroniki Dzierzwy. Średniowieczny kronikarz wskazywał, że dalekim przodkiem Polaków (podobnie jak innych ludów europejskich) był Noe. Jafet, jeden z trzech synów Noego, miał być przodkiem ludów Północy, w tym właśnie plemion indoeuropejskich:

Sfabykowana przezeń [przez Dzierzwę – S.R.] genealogia dowodnie wykazuje, że Polacy pochodzą od Jafeta, jak zresztą wszystkie ludy europejskie. Przegląd antenatów uzupełniają Javan i Philira – Jafetowi potomkowie. Postacie biblijne ustępują miejsca książętom trojańskim: Philira zrodził Alana, ten zaś Anchisesa, ojca Eneasza. Z Eneaszem przenosimy się do drugiej jego ojczyzny – Rzymu, z którym związana jest kolejna trójka: Askaniusz, Numa Pompiliusz – i Rea Silva. Genealogię zamyka syn, wnuk i prawnuk Rei Silvi, tj. Alan, Negno i Wandal. Tylko zewnętrzny ogłód tego zestawienia skłania do wniosku, że było ono budowane z tą myślą, by potwierdzić miejsce Wandala u dołu drabiny genealogicznej i tym samym kreować go na naszego eponima (Banaszkiewicz 1977: 94).

Ta koncepcja genealogiczna, wywodząca Polaków od Wandalów, uważanych w niektórych teoriach za plemię słowiańskie, na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej została w pewnym momencie jeszcze bardziej zmodyfikowana. Na podobieństwo teorii sarmackiej biblijna opowieść Dzierzwy o Noem stała się genealogią już nie ludów europejskich, a polskich warstw społecznych, w dodatku mocno wartościującą. Od Jafeta – wielkiego praprzodka – wywodzono elity, natomiast chłopci stali się potomkami Chama, przekłętogo syna Noego. Berwiński uznał, że ta teoria jeszcze mocniej pogłębiała podział, którego skutki wciąż można było zobaczyć w pierwszej połowie XIX wieku:

Rodowód zaś Dzierzwy czy nie mógł w ciśniejszych głowach ścieśnić się na mniejsze rozmiary i z plemion całych przenieść różnicę ras na stany jednego narodu, kiedy analogia taka prawie pod ręką leży, zwłaszcza dla tych, co się sarmackimi urojeniami obalamucali. Cham z arki Noego, przez Dzierzwę wywiedzion, mógł się stać ojcem, a w dalszej konsekwencji – gatunkową nazwą chłopca (Berwiński 1854: 25).

Stosunek Berwińskiego do różnych koncepcji etnogenezy Słowian był więc bardzo sceptyczny. Autor upatrywał w nich marzenia o wielkości przodków, oparte na fałszywych założeniach metodologicznych. Dotyczyło to uzupełniania mglistych wzmianek historycznych własnymi pomysłami, nieuwzględniania przez badaczy źródeł obalających ich tezy, a także wysuwania teorii o całym narodzie słowiańskim w oparciu o pojedyncze utwory ludowe.

Zakończenie

Wizja dawnej Słowiańszczyzny i jej znaczenia dla kultury polskiej, skonstruowana przez Berwińskiego w *Studiach o literaturze ludowej*, jest obrazem pesymistycznym, opartym na negacji wybranych koncepcji historiograficznych z pierwszej połowy XIX wieku i sposobów ich dowodzenia. Autor reprezentował w rozprawie krytyczny stosunek

do podstaw idei funkcjonujących w tym okresie (podobnie jak m.in. Józef Ignacy Kraszewski czy Joachim Lelewel), odgrywających ważną rolę w kształtowaniu narodowej tożsamości. I mimo że Berwiński uznawał teorię swewską za prawdopodobną, to brak jednoznacznych źródeł sprawiał, że dla badań nad kulturą ludu była ona według niego mało istotna. Tym samym *Studia* stają się nie tylko rozprawą o metodzie badań folklorystycznych, lecz także o metodzie historiograficznej, pisaniu na temat dziejów najdawniejszych. Uzupełnianie niejasnej przeszłości o własne pomysły, mające stworzyć połączenie między dziewiętnastowieczną ludowością a mityczną historią, było zdaniem Berwińskiego niezgodne z zasadami analizy historycznej i co więcej, mogło przynieść (i przyniosło) jedynie negatywne skutki w sytuacji politycznej Rzeczypospolitej, kształtując w świadomości społecznej fantazmaty na temat potęgi własnego narodu. *Studia o literaturze ludowej*, choć krytyczne wobec polskiej kultury ludowej i Słowiańszczyzny, stanowiły więc istotny głos w dyskusji na temat mitycznej historii narodu i metod jej analizy źródłowej i opisywania, choć nieco zapomniany ze względu na skrajność ostatecznych wniosków o reproduktywności wyobraźni ludu.

Bibliografia

- BANASZKIEWICZ, J. (1977). *Kronika Dzierzwy – problem wykładu dziejów ojczystych w XIV wieku*. „*Studia Źródłoznawcze*”, t. XXII, s. 89–95.
- BARDACH, J. (1971). *Wacław Maciejowski i jego współcześni*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- BĄDZKIEWICZ, A. (1887). *Ryszard Wincenty Berwiński. Rys biograficzno-krytyczny*. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- BERWIŃSKI, R. (1854). *Studia o literaturze ludowej ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*. T. 1. Poznań: L. Merzbach.
- BOROŃ, P. (2004). *Między uczciwością, fałszerstwem a nadmiarem fantazji. Postawy etyczne dziewiętnastowiecznych badaczy wczesnych dziejów Słowiańszczyzny*. „*Historioka. Studia metodologiczne*”, t. 34, s. 35–43.
- BOROŃ, P. (2005). *Słowianie – my i nasi przodkowie. Etyczne aspekty poszukiwania pradawnej chwały ludów słowiańskich w pracach historyków polskich I połowy XIX wieku*. W: L. Koczanowicz, R. Nahirny, R. Włodarczyk (red.), *Narracje – (auto)biografia – etyka* (s. 267–277). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- BRZOZOWSKA-KOMOROWSKA, T. (1970). *Berwiński jako folklorysta*. W: R. Górski, J. Krzyżanowski (red.), *Między dawnymi i nowymi laty. Studia folklorystyczne* (s. 85–103). Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- BRZOZOWSKA-KOMOROWSKA, T. (1982). *Ryszard Berwiński (1819–1879)*. W: H. Kapeliś i J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918* (s. 11–24). Warszawa: PWN.
- DOŁĘGA CHODAKOWSKI, Z. (1967). *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem oraz inne pisma i listy*, oprac. J. Maślanka. Warszawa: PWN.
- FIEĆKO, J. (2006). *Berwiński. Tragiczne losy wielkopolskiego romantyka*. „*Kronika Miasta Poznania*”, nr 4, s. 186–205.
- FISCHER, A. (1947). *Ryszard Wincenty Berwiński*. Lublin – Kraków: nakł. Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

- JANION, M. (2016). *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- JANION, M. (1953). *Wstęp*. W: R. Berwiński, *Księga życia i śmierci. Wybór pism*, oprac. M. Janion. Warszawa: PIW.
- JANION, M., Żmigrodzka, M. (2001). *Romantyzm i historia*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- JASIEWICZ, Z. (2010). *Studia nad literaturą ludową, etnografia, etnologia, antropologia. Kierunki zainteresowań kształtującej się w połowie XIX wieku polskiej etnologii/antropologii kulturowej*. „Lud”, t. 94, s. 191–220.
- KRASZEWSKI, J.I. (1842). *Studja literackie*. Wilno.
- KURCZAK, J. (1998). *Antynomia: Polska – Rosja w opinii romantycznych polskich słowianofilów*. „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica”, nr 12, s. 151–168.
- KURCZAK, J. (2000). *Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- MACIEJOWSKI, W. (1846). *Pierwotne dzieje Polski i Litwy*. Warszawa: druk. Komissyi Rządowej Sprawiedliwości.
- MACIEJOWSKI, W. (1851). *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*. T. 1. Warszawa: nakładem i drukiem S. Orgelbranda Księgarza i Typografa.
- MICHAŁSKI, M. (2013). *Dawni Słowianie w tradycji polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W poszukiwaniu tożsamości wspólnotowej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- NOWAKOWSKA, D. (2016). *Indyjska przeszłość Słowian w prelekcjach paryskich Adama Mickiewicza*. W: D. Kalinowski, E. Foltyn (red.), *Kulturowe projekcje Słowian w tradycji polskiej* (s. 73–91). Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- RATAJCZAK, J. (1989). *Poznański Don Juan – Ryszard Berwiński*. Poznań: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- RUSZCZYŃSKA, M. (2015). *Słowianie i słowianofile. O słowianofilskich dyskursach w literaturze polskiego romantyzmu*. Kraków: Collegium Columbinum.
- SIMONIDES, D. (1994). *Folklorystyka wobec mitologizacji politycznej w pierwszej połowie XIX wieku*. W: W. Wrzeński (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, (s. 69–76). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- SZAFRAN-SZADKOWSKA, L. (1983). *Zagadnienie etnogenezy Słowian w historiografii polskiej w okresie od średniowiecza do końca XIX stulecia*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.
- TOPOLSKI, J. (1996). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- WIERZBICKI, A. (1999). *Historiografia polska doby romantyzmu*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.
- WITKOWSKA, A. (1972). *Sławianie, my lubim sielanki*. Warszawa: PIW.

SABINA RACZYŃSKA

RYSZARD BERWIŃSKI'S STUDIA O LITERATURZE LUDOWEJ AND HISTORIOGRAPHICAL CONCEPTS OF THE EARLY SLAVIC WORLD IN THE NINETEENTH CENTURY

The aim of the article is to show how, in his *Studia o literaturze ludowej* (Studies on folk literature), Ryszard Berwiński evaluated the nineteenth-century historiographical concepts of the Slavic world and ancestry. The first part of the article discusses Berwiński's approach to the general theory of "folk element/energy", whose influence manifested itself for example in discussions of the history of literature as divided into Slavic-Polish and Latin-Polish. The second part briefly introduces the nineteenth-century theories of the origin of the Polish nation and their assessment in contemporary research. The third part of the article presents how Ryszard Berwiński commented on those concepts, on the historiography of his time, and on the ideas about the early Slavic world.



MATEUSZ SZUBERT
Uniwersytet Opolski

PIĘTNO (NIE)ZAWINIONE – HISTORIA DZIECIĘCEJ STYGMATYZACJI

Wprowadzenie

Społeczne prześladowanie ofiar epidemii AIDS należy z całą pewnością do wydarzeń, których wspomnienie wywołuje po latach uzasadnione poczucie niedowierzenia i zawstydenia. Poczucie blamażu może okazać się jeszcze większe, jeśli wziąć pod uwagę, że wśród pierwszych ofiar stygmatyzacji znaleźli się chorujący na hemofilię, nierzadko kilku – lub kilkunastoletni pacjenci. To im właśnie, w imię solidarności społecznej (sic!) odmawiano prawa do uczestniczenia w normalnym, codziennym życiu społecznym, to na ich widok pospiesznie opuszczano restauracje, a nawet kościoły; to im, wreszcie, odmawiano prawa do powszechnej edukacji. Nawet pobieżna lektura świadectw wielu hemofilików nie pozostawia żadnych wątpliwości – wraz z początkiem nowej epidemii, cierpiący na skazę krwotoczną pacjenci stali się uosobieniem losu trędowatych. Pospieszne usuwanie chorych dzieci ze szkół i izolowanie ich rodzin przypomina nieuchronnie dawne mechanizmy gettyzacji, doskonale znane społeczeństwu Zachodu z czasu walki z trędem właśnie.

Od początku pojawienia się epidemii AIDS w 1981 roku¹ minie niebawem 40 lat. Pomimo rewolucyjnych wręcz postępów w walce z replikacją wirusa, zespół nabytego braku odporności pozostaje w świadomości społecznej chorobą śmiertelną, fatalnie rokującą. Ta potoczna wizja choroby wyraźnie mija się z aktualnym stanem wiedzy medycznej – od czasu wynalezienia leków antyretrowirusowych (ARV), znacząco zmienił się status medyczny wirusa HIV, który odąd traktowany jest jak „zwykła” choroba przewlekła. Co więcej, w krajach rozwiniętych, w których dostępna jest bezpłatna terapia farmakologiczna, HIV pozostaje problemem bardziej społecznym, niż medycznym. Działania stowarzyszeń i instytucji pacjenckich ukierunkowane są dzisiaj przede wszystkim na zdjęcie stygmatu z choroby i, rzecz jasna, z samych chorych. W krajach Zachodu podejmuje się szereg działań służących przede wszystkim detabuizacji wirusa HIV. Do takich inicjatyw zaliczyć można powszechne w kulturze partycypacyjnej *coming outy* osób seropozytywnych. Internet stworzył doskonałą przestrzeń do budowania nowego wizerunku „nosiciela” wirusa; wizerunku wolnego od uprzedzeń, nienawiści, a przede wszystkim – leżącego u ich źródeł – poczucia zagrożenia. Seria amatorskich wystąpień pacjentów – *My HIV Story* – nie tylko przełamuje utarte wyobrażenia o osobach zakażonych, ale i dostarcza fachowej, aktualnej wiedzy o samej profilaktyce.

Nie ulega jednak wątpliwości, że dla wielu osób HIV/AIDS to choroba o wyjątkowo złej reputacji, od samego początku jej istnienia wiązana z grzeszonym, rozpustnym życiem, z przekraczaniem granic moralnych i obyczajowych. Ta jednostronna, propagowana przede wszystkim w środowiskach chrześcijańskich wizja choroby nie tylko nie oddaje prawdziwego obrazu patogenety wirusa HIV, ale – co szczególnie istotne – uruchamia szereg dodatkowych stygmatów wobec jego nosicieli. W początkowej fazie epidemii AIDS status seropozytywny oznaczał w istocie pewne, bolesne umieranie w wyniku całego szeregu chorób oportunistycznych – chorób, które rozwijały się w niezdolnym już do obrony organizmie. Postępująca degradacja układu immunologicznego prowadzić musiała do nieuchronnej śmierci. Niezliczona ilość tekstów kultury, głównie filmów i dramatów, odnosi się do wczesnego etapu epidemii AIDS, w którym bycie chorym oznaczało podwójną śmierć, najpierw społeczną, później także biologiczną. Znaczną część

¹ Datę tę należy traktować symbolicznie; nie ma dziś bowiem wątpliwości, że wirus HIV pojawił się kilka dekad wcześniej (Crawford 2015).

tych produkcji odczytać dziś można jako wystąpienia rozrachunkowe, z odległej (bezpiecznej?) perspektywy czasu powracające do dramatu tamtych dni.

Stygmat przeniesiony

Koncepcję piętna wprowadził i spopularyzował w naukach społecznych Erving Goffman (1963), odwołując się do znanych już Grekom praktyk „znakowania” konkretnych osób i grup. Idea piętna okazywała się we wszystkich społecznościach niezwykle funkcjonalna, stając się doskonałym narzędziem uprawomocnienia i porządkowania ładu społecznego. Z wykluczającego potencjału piętna korzystano najczęściej „na określenie znaków cielesnych sygnalizujących, że ze statusem moralnym ich właściciela wiąże się coś nadzwyczajnego i złego zarazem” (Goffman 2007: 31). Piętno czy stygmat dotyczył zatem głównie osób wyróżniających się początkowo fizyczną, a z czasem także każdą inną formą nadzwyczajności i odmienności. W tym sensie stygmat rozumieć można jako społeczną odpowiedź/reakcję na jakąkolwiek heterogeniczność. Klasyczna Goffmanowska typologia piętna obejmuje trzy kategorie: deformacje i ułomności fizyczne, wady charakteru oraz grupowe, przypisane „automatycznie” piętna rasy, narodowości, wyznania (Goffman 2007: 34). Przypadek osób seropozytywnych dotyczyć może wszystkich trzech kategorii. Wczesne lata epidemii AIDS odsłaniały chorobę na widok publiczny. Nienaturalnie wychudzone ciała, oszpecone dodatkowo pojawiającymi się w zaawansowanej fazie upośledzenia odporności mięsakami Kaposiego, stawały się oczywistym źródłem piętna. Podobnie jak przypisywana wszystkim ofiarom epidemii moralna ułomność charakteru, będąca w istocie, zdaniem osądzących, zasadniczą i jedyną przyczyną zakażenia. Ostatni, zbiorowy stygmat dotyczył wspólnoty chorych i ich najbliższych, to jest współwinnych nieszczęściu.

Doskonałym kluczem do zrozumienia powszechnego stygmatu, jakim – bez względu na źródło zakażenia – obarcza(ło) się wszystkie osoby seropozytywne są słowa Susan Sontag: „Zachorować na AIDS oznacza zostać zdemaskowanym” (Sontag 1999: 112). Ta trafna diagnoza wyjaśnia generalizującą praktykę stygmatyzacji i wiktymizacji chorych. HIV/AIDS ma odsłaniać wszystkie grzechy i słabości ludzkiej natury, ma wydobywać na światło dzienne wszelkie próby naruszenia ładu moralnego. Idea współuczestnictwa w „winie” – zwłaszcza w przypadku dzieci – wydawać się może niedorzeczna, a nawet paradoksalna; nie zmienia to jednak faktu, że nawet wobec najmłodszych stosowano prawo podejrzliwości i piętna. Casus dzieci pokazuje wyraźnie, że nie trzeba zrobić nic złego, aby paść ofiarą społecznej stygmatyzacji. Sama choroba, bez względu na źródło infekcji, ma już być – by użyć wymownego określenia Goffmana – „atrybutem dotkliwie dyskredytującym”.

Wśród pierwszych ofiar nowej, tajemniczej choroby znaleźli się amerykańscy homoseksualiści, co z całą pewnością przesądziło o ich, trwającej do dziś, stygmatyzacji. Znakiem wymownym wczesnego skojarzenia nowego zagrożenia ze środowiskiem gejów były pierwsze określenia budzącej powszechną groźbę epidemii. W pierwszych latach epidemii AIDS (1981-1984) zarówno media, jak i eksperci od chorób zakaźnych mówili o „raku gejów”, z czasem popularyzując bardziej naukową nazwę: GRID (*Gay Related Immune Deficiency* – związane z homoseksualizmem upośledzenie odporności). Nazwa ta, jak później błędnie sądzono, nie wynikała z homofobii środowiska medycznego, lecz dotyczyła oczywistych skojarzeń z początkowo jednolitym środowiskiem nowo diagnozowanych pacjentów. Dalszy rozwój wypadków sprawił, że łączenie nowej epidemii wyłącznie ze środowiskiem gejów przestawało być aktualne. Już w grudniu 1981 roku do Ośrodka Chorób Zakaźnych w Atlancie zaczęły napływać informacje o nowych zakażeniach wśród osób przyjmujących dożylnie środki odurzające; w lipcu 1982 rozpoznano AIDS u Haitińczyków z Miami; wśród zgłoszonych przypadków nie było homoseksualistów. W tym samym roku lekarz pediatra z Bronxu zgłosił 11 przypadków zachorowań na GRID/AIDS wśród noworodków (Shilts 2007). Sprawa stała się coraz bardziej

tajemnicza. Lekarze próbowali odpowiedzieć na pytanie, co mogło łączyć narkomanów, gejów, Haitańczyków i małe dzieci, chorujące na hemofilię. Władze medyczne stworzyły wówczas koncepcję grupy szczególnego ryzyka, „Grupę 4H”, wśród której znaleźli się właśnie homoseksualiści, Haitańczycy, heroiniści i hemofolicy (Treichler 1999: 20). Rzecz jasna przynależność do tej grupy oznaczała w praktyce dalszą, postępującą stygmatyzację.

AIDS-boy – opowieść Ryana

Z dzisiejszej perspektywy związek łączący wirusa HIV z hemofilią może wydawać się już mniej oczywisty, a nawet nieczytelny. Warto zatem przypomnieć, że chorującym na brak dostatecznej krzepliwości krwi pacjentom podawano od końca lat 70. XX wieku preparat krwiopochodny – czynnik VIII, znacząco poprawiający ich kondycję zdrowotną. Preparat ten pozyskiwany był z donacji krwi wielu dawców, co stwarzało realne zagrożenie infekcyjne. Brak należytych procedur i odpowiedniej kontroli medycznej usprawiedliwiała poniekąd panującą wówczas wśród lekarzy idea mniejszego zła – hemofilia wydawała się bowiem schorzeniem groźniejszym od potencjalnych chorób zakaźnych. Fatalna zbieżność czasu – początek epidemii AIDS i triumf nowego specyfiku hematologicznego, wymagającego krwiopochodnego materiału wielu dawców – sprawiła, że hemofilia stała się nieodłącznym rozdziałem epidemii AIDS.

Wśród młodych pacjentów przyjmujących globulinę antyhemofilową (AHG) znalazł się także Ryan White, którego tragiczne doświadczenia zyskały niewyobrażalny rozgłos społeczny, zmieniając na trwałe nastawienie milionów ludzi nie tylko do hemofilików, ale i do chorych na AIDS. Ryan (1971-1990) dowiedział się o nosicielstwie wirusa HIV w wieku trzynastu lat, gdy niespodziewanie pogorszył się jego stan zdrowia. Pomimo faktu zakażenia poprzez skażony czynnik VIII, chłopiec doświadczył całego ogromu cierpień związanych ze społecznym napiętnowaniem. Sprawa została nagłośniona przez media, gdy władze szkoły, pod naciskiem rodziców i znacznej części nauczycieli, zdecydowały o wydaleniu chłopca ze szkoły „z uwagi na dobro pozostałych uczniów”; rodzicom zaproponowano nawet, by syn pobierał dalsze lekcje przez telefon (France, 2016: 199). Otwarta wrogość i niechęć kierowana do trzynastoletniego chłopca i jego rodziny stała się wkrótce przedmiotem publicznej debaty o zasięgu krajowym.

Niezwykle cennym materiałem, ukazującym siłę społecznej stygmatyzacji, widzianej i doświadczanej od wewnątrz – z perspektywy pacjenta, jest pamiętnik z czasu choroby Ryana – *My Own Story* (White 1992). Ta przejmująca, wydana pośmiertnie autobiografia ilustruje tak naprawdę proces budowania negatywnej mitologii choroby, obnażając jednocześnie jej destrukcyjny potencjał. Z całą pewnością konfesja Ryana jest tekstem z przesłaniem, nad jej właściwym brzmieniem czuwała amerykańska dziennikarka, Ann Cunningham, wzbogacając całość o wymowne ilustracje i wypowiedzi znanych osobistości, które miały okazję poznać chłopca. Warto podkreślić, że edukacyjny charakter *My Own Story* wydaje się w pełni uzasadniony. Wystąpienie młodego hemofilika i ofiary AIDS nie jest łzawą historią o niezawinionym cierpieniu, choć taki tryb lektury jest możliwy i uzasadniony – jego „opowieść” stanowi raczej literacką batalię z demonami strachu, które wyzwalały w ludziach irracjonalne reakcje. Ryan White miał bowiem pełną świadomość, że głównym źródłem żywej wobec niego niechęci jest strach i ignorancja; dlatego właśnie swoją autobiografię rozpoczyna swoistym instruktażem:

Prawda jest taka, że AIDS jest chorobą, którą niezwykle trudno złapać. Nie ma takiej możliwości żeby zarazić się zwyczajnie przebywając obok chorego – nawet używając tych samych talerzy, sztućców i pijąc z tej samej szklanki. Gdyby było inaczej, moja mama i siostra zaraziłyby się już dawno temu. Niestety wciąż wielu ludzi w Kokomo myśli, że mógłbym zarazić ich dzieci całując je na powitanie czy kichając na nie w szkole, albo ocierając pot czy łzy. Nie ma szans.

Pomimo to panika rozprzestrzenia się po całym mieście. Wiele razy słyszałem dzieci opowiadające żarty na mój temat (*Ryan White jokes*). A dorośli przechodzili obojętnie wobec niewybrednych żartów i oczywistych kłamstw o mnie, jak to niby widziano mnie gryzącego ludzi, albo jak pluć na warzywa w miejscowym spożywczym. Nigdy tego nie zrobiłem i nigdy nie zrobiłbym (White, 1992: 1)².

Życie Ryana po diagnozie zmieniło się diametralnie. Rytm każdego kolejnego dnia chłopaka wyznaczała walka z niewiedzą społeczną na temat AIDS. Rzecz znamienna, że w latach 80. XX wieku lawinowo rozprzestrzeniała się pseudowiedza o nowej epidemii; skala problemu była tak duża i znacząca, że nawet dzisiaj, ponad 35 lat od wybuchu epidemii, usłyszeć można szereg teorii o alternatywnych drogach zakażenia, na przykład drogą kropelkową. Ta nadprodukcja mitów wynika(ła) rzecz jasna z braku dostatecznej, naukowo zweryfikowanej wiedzy na temat nowego zagrożenia. Media, gdy już po paru latach zajęły się sprawą, podawały bardzo często sprzeczne informacje, co stanowiło doskonałą pożywkę dla budowania kolejnych teorii spiskowych. Ryan doświadczał społecznych skutków nosicielstwa wirusa HIV w latach krytycznych, gdy AIDS-fobia osiągnęła punkt kulminacyjny (1982-1988). Przemawiając w 1988 roku na Krajowej Konwencji Stowarzyszeń Edukacyjnych w Nowym Orleanie wspominał świeżo zachowane w pamięci doświadczenie odrzucenia:

Byłem napiętnowany jako źródło potencjalnego zagrożenia. Ja i moja mama byliśmy wszędzie nien mile widziani. Kiedy wchodziliśmy do restauracji, ludzie ostentacyjnie wstawali i wychodzili, chociaż nie musieli siedzieć obok mnie. Nawet w kościele nikt nie chciał uściśnąć mi dłoni (White, 1992: 2-3).

Stygmatyzacja młodego chłopca przerodziła się bardzo szybko w skutecznie zarządzaną strategię nękania całej rodziny White'ów, co ostatecznie doprowadziło do ich wyprowadzki z Kokomo, małej miejscowości w stanie Indiana. Mama Ryana otrzymywała anonimowe listy pełne nienawiści i pogroźek od „zaniepokojonych obywateli”; sugerowano nawet karę bożą za niedostateczne praktyki religijne rodziny. W tym samym czasie wieloletni Jerry Falwell, niezwykle popularny amerykański protestancki duchowny i teleewangelista, upierał się we wszystkich rozgłoszeniach radiowych, że AIDS jest zrozumiałą i wyczekiwaną karą za grzechy homoseksualistów, a także wszystkich tych, którzy ich tolerują. Podobne rewelacje trafiały na podatny grunt – pośród mieszkańców Kokomo zapanowała prawdziwa histeria. Typową formą dręczenia rodziny Ryana były stale powtarzające się insynuacje: „Wiemy, jak *naprawdę* twój brat złapał AIDS” (White, 1992: 83) – miała usłyszeć wielokrotnie siostra chorego chłopaka. Wobec jawnej wrogości niemal całej miejscowej społeczności zdumiewać może jedynie siła rodziny, której upór pozwolił przejść Rynowi przez najgorsze chwile:

AIDS może zniszczyć całą twoją rodzinę, jeśli na to pozwolisz. Na szczęście moja mama stawiała zdecydowany opór tej beznadziejnej sprawie, mówiąc mi, żebym się nie poddawał i był zawsze dumny z tego, kim jestem. Nauczyła mnie też żebym nie użalał się nad sobą (White, 1992: 3).

Ryan stał się bardzo szybko symbolem dziecięcej walki z HIV/AIDS; dzięki staraniom organizacji wspierających chorych na AIDS zainteresowały się nim krajowe i zagraniczne media, a z czasem także znani piosenkarze, między innymi Michael Jackson, Elisabeth Tylor czy Elton John, z którym chłopca łączyła szczególna zażyłość. Nie wydaje się przesadą stwierdzenie Davida France'a, że zaraz po hollywoodzkiej gwiazdzie, Rocku Hudsonie, Ryan White był najbardziej rozpoznawalną osobą żyjącą z AIDS w dziejach Stanów Zjednoczonych (France, 2016: 311). Rozgłos sprawił, że chłopiec był częstym gościem programów telewizyjnych; do historii walki ze stygmatyzacją AIDS przeszedł

² Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia pochodzą od autora.

gest amerykańskiej aktorki i piosenkarki, Alyssy Milano, która na oczach widzów pocałowała Ryana, co – biorąc pod uwagę panujące wówczas mity o drogach zakażenia – było czymś nadzwyczajnym i bezprecedensowym jednocześnie. W roku 1989 John Herzfeld nakręcił film biograficzny *The Ryan White Story*, upamiętniający historie tysięcy osób, których Ryan stał się ucieleśnieniem.

W sposób niezamierzony Ryan stał się bardzo szybko rzecznikiem chorych na AIDS, nie tylko dzieci i hemofilików, ale wszystkich, bez względu na źródło zakażenia. Jego przekaz był prosty – chorzy nie zagrażają społeczeństwu, zaś wszelkie formy piętnowania potęgują tylko ich cierpienia. Chłopak próbował wykorzystywać wszystkie media, by udowodnić światu, że chorzy na AIDS zasługują na normalne życie. I właśnie zwykle, normalne życie było jego największym marzeniem. To często pojawiający się motyw w jego autobiografii – tęsknota za światem wolnym od choroby, a jednocześnie wolnym od ciężaru sławy. Ryan nie miał bowiem wątpliwości, co leży u źródeł jego popularności; przeświadczenie to formułował wielokrotnie, pisząc:

Nigdy nie chciałem być sławny. Bycie sławnym z powodu bycia chorym, zwłaszcza na taką chorobę jak AIDS, to naprawdę zawstydzające. Nigdy nie chciałem być kojarzony jako „AIDS boy”, w dodatku pokazywany nieustannie we wszystkich mediach. Ja po prostu chciałem być zwykłym chłopcem, jak inne dzieci w moim wieku (White, 1992: 3)³.

Przypadek Ryana to niezwykle ważne i pouczające świadectwo budzącego dziś powszechną dezaprobatę wrogiego nastawienia większości społeczeństwa do osób chorych, to w efekcie namacalna i pouczająca lekcja, na czym może polegać ich wiktylizacja. Lektura *My Own History* nie jest łatwa, trudno bowiem uwierzyć, że podobne zdarzenia miały miejsce pod koniec XX wieku, a przede wszystkim, że ofiarą prześladowań uczyniono 13-letnie dziecko. Przywołanie historii Ryana, niewinnego chłopca ze stanu Indiana, ma głęboki sens również dlatego, że stanowi ono doskonałą ilustrację społecznego mechanizmu naddanej stygmatyzacji. Przypisanie epidemii HIV/AIDS marginalizowanym grupom społecznym, głównie gejom i narkomanom, oznaczało w praktyce, że każda osoba seropozytywna, bez względu na orientację seksualną, utożsamiana będzie ze środowiskiem homoseksualistów i/lub narkomanów. Relacje tysięcy amerykańskich hemofilików potwierdzają tę zależność; do podobnej sytuacji nawiązuje także amerykański hematolog i onkolog, David Green, pisząc:

Wkrótce hemofilicy i ich rodziny stali się przedmiotem wrogiego nastawienia ogółu społeczeństwa, które dotąd charakteryzowało podejście wobec środowiska homoseksualistów; byli więc wyrzucani ze szkół, dyskryminowani i prześladowani w miejscu pracy, a ostatecznie zostali wyrzutekmi społeczeństwa (Green, 2016: XV-XVI).

Stygmatyzacja osób seropozytywnych okazała się równie destrukcyjna i bezlitosna jak sam wirus.

Doktor Elisabeth Kübler-Ross w służbie odtrąconym

Innym, niezwykle cennym i poruszającym świadectwem wrogiego na ogół nastawienia społeczeństwa do osób żyjących z wirusem HIV są wspomnienia wybitnej amerykańskiej lekarki, Elisabeth Kübler-Ross, ujęte w formie wywiadów i listów. Wydane po raz pierwszy w 1987 roku *AIDS. The Ultimate Challenge* przybiera formę dokumentu, ilustrującego dramatyczne zmagania lekarki i skupionych wokół niej wolontariuszy z pełną agresji i uprzedzeń wobec chorych na AIDS postawą wielu Amerykanów. Odwołując się do faktów z biografii Kübler-Ross, można by stwierdzić, że chorzy i umierający to jej naturalne środowisko. Od czasów wydania niezwykle głośnych i równie chętnie

³ W innym miejscu doda: „To takie zawstydzające i odrażające – bycie sławnym z powodu choroby” (134).

cytowanych *Rozmów o śmierci i umieraniu* w 1969 roku, autorka i lekarka zarazem poświęciła całe swoje życie zawodowe i prywatne oswajaniu umierających i ich najbliższych ze śmiercią. Organizowane przez nią warsztaty tanatologiczne stały się nieodłącznym elementem lekarskiego wykształcenia. Kübler-Ross, szokowana dramatycznym podejściem do umierających w amerykańskich szpitalach, postulowała wprowadzenie na stałe do programu kształcenia lekarzy praktycznych zajęć z zakresu deontologii, skupionych przede wszystkim na wypracowywaniu umiejętności informowania pacjenta o zbliżającej się śmierci, a także – co równie istotne – umiejętności współuczestniczenia w ostatnich dniach i godzinach chorego. Wymienionych przez nią pięć powszechnych postaw wobec umierania: zaprzeczanie i izolacja, gniew, targowanie się, depresja i akceptacja – dotyczy zarówno stosunku do śmierci własnej, jak i najbliższych. Druga okoliczność wyznacza jednocześnie etapy przeżywania żałoby (Kübler-Ross, 1979).

Pojawienie się choroby, która mocą rażenia prześcigała wszystkie dotąd znane, w sposób niemal automatyczny skierowało uwagę lekarki na nowe zagrożenie tysięcy Amerykanów. Fatalna reputacja wirusa HIV przełożyła się od samego początku epidemii na praktyki stygmatyzowania chorych, których nieodległą konsekwencją i perspektywą stało się samotne umieranie. Porzucanie chorych przez najbliższych i jednocześnie odmawianie im prawa do opieki medycznej ilustrują najmroczniejszą kartę w dziejach epidemii AIDS. Dziś trudno sobie wyobrazić, by osoba dotknięta szeregiem biologicznych dysfunkcji, żyjąca z pełną świadomością niedziałającego układu odpornościowego, musiała dodatkowo zmagać się ze społeczną wrogością i odrzuceniem. Praktyki ekskluzji dotyczyły bez wyjątku wszystkich, także najmłodszych. Aktywiści gejowscy i wolontariusze próbowali choć w minimalnym stopniu rekompensować chorym brak opieki medycznej, przynosząc im fizyczną i psychiczną ulgę w cierpieniu. Wyrzuconym na bruk chorującym próbowano znaleźć dach nad głową, zaś umierającym dzieciom stworzyć hospicja. Do akcji tej, której istotą było przywrócenie godności pacjentom, włączyła się bardzo szybko Kübler-Ross, próbując wykorzystać własne doświadczenie, ale i „sławę”, do zmiany dramatycznego losu porzuconych i pozbawionych nadziei na wyleczenie ofiar epidemii AIDS. Jak sama zaznacza, jej celem zawsze było „edukowanie pracowników medycznych, jak również duchowieństwa, by stali się bardziej zaznajomieni z potrzebami, troskami, obawami i lękami osób umierających oraz ich rodzin” (Kübler-Ross, 1997: 1). Rzeczywistość lat 80. XX wieku okazała się prawdziwym testem dla niej samej, jak i dla wielu uczestników jej szkoleń. Powyższy kontekst tłumaczy intencję powstania książki. Zdaniem Kübler-Ross, prawdziwymi instruktorami warsztatów zostali bardzo szybko sami umierający na AIDS pacjenci. To im właśnie – mężczyznom, kobietom i dzieciom, którzy poprzez własne cierpienie pokazali czym jest miłość i zrozumienie – autorka zdecydowała się dedykować własną książkę.

Co istotne, dramat osób seropozytywnych nie dotyczył wyłącznie samych chorych; od samego początku pandemii AIDS był także tragedią wielu rodzin, które nie umiały udźwignąć ciężaru „takiej” choroby. Ujawnienie nosicielstwa bardzo często wiązało się z koniecznością dokonania kolejnej, dla wielu równie trudnej, konfesji. Rodzice dowiadując się, że ich syn jest chory na AIDS, a także, że jest homoseksualistą. Biseksualni mężowie-ojcowie musieli zmierzyć się z faktem zakażenia własnego, nowonarodzonego dziecka. Wszystkie te przypadki dramatycznie komplikowały i tak już trudną do oswojenia sytuację. W społeczeństwie amerykańskim zapanowała powszechna trauma, zaś najczęstszym sposobem jej neutralizowania okazało się zaprzeczanie. Przekonanie, że problem dotyczy wyłącznie tzw. grup marginesu przywrócić miało poczucie komfortu i bezpieczeństwa większości obywateli.

W społeczeństwie, które żyło (lub chciało żyć) w przekonaniu, że nowa choroba dotyczy wyłącznie gejów, narkomanów i prostytutek, pojawiające się coraz częściej w mediach informacje o kilkuletnich dzieciach chorujących na AIDS, wywoływało szok.

Od połowy lat 80. XX wieku społeczeństwo Zachodu zaczęło bardzo nieśmiało, i równie niechętnie, oswajać się z myślą, że nowa epidemia nie jest wyłącznie „pedalskim problemem”. Wówczas właśnie doktor Kübler-Ross, świadoma dokonującej się katastrofy, apelowała do Amerykanów o zmianę nastawienia wobec osób seropozytywnych, w tym szczególnie wobec dzieci, które coraz częściej padały ofiarą społecznego wykluczenia.

Dopóki dyskryminujemy dzieci chore na AIDS i ich rodziny, dopóki traktujemy ich gorzej niż dawniej traktowano wielu trędowatych – rodzice, chcąc chronić swoje pociechy, będą zmuszeni rezygnować z pomocy, którą ich dzieci powinni otrzymać. Dopóki ojcowie obawiają się o utratę pracy, a matki wpatrują się w wystawę sklepów, bojąc się wejść do środka, dopóki rodzice czują się napiętnowani na szkolnych spotkaniach lub w swoich kościołach, cenę za to wszystko poniosą przede wszystkim chore dzieci. I wszyscy jesteśmy winni, dopóki udajemy, że to nie nasza sprawa. To twoja sprawa i moja sprawa! Im szybciej przygotowujemy się do edukowania społeczeństwa, im szybciej pomożemy stawić czoła ich obawom, tym lepiej będziemy przygotowani do sytuacji, gdy epidemia przybierze większe i bardziej druzgocące rozmiary (Kübler-Ross, 1997: 49-50).

Rodziny zmagające się z koszmarem choroby musiały jednocześnie walczyć ze społecznym ostracyzmem. Przewidując reakcję lokalnej społeczności, sąsiadów, a nawet wspólnoty parafialnej, wielu z nich decydowało się na izolację i utrzymywanie w tajemnicy rzeczywistych przyczyn problemów zdrowotnych. Nierzadką praktyką było podawanie raka jako źródła dotykającej rodzinę tragedii. Słowo „HIV/AIDS” wywoływało powszechne przerażenie, mało kto w pierwszych latach epidemii gotowy był spokojnie zmierzyć się z fatalnymi skutkami jej działania, o niesieniu pomocy ofiarom nie wspominając. Rodzice boleśnie przekonywali się, że ich znajomości i przyjaźnie nie wytrzymują presji choroby. Matki, podkreśla Kübler-Ross, zmagaly się z koszmarem choroby własnych dzieci, ze społecznym odręceniem, a także, co w tej sytuacji wydawać się może oczywistą konsekwencją dramatycznego położenia – z postępującą depresją. Choroba dokonywała rewolucyjnych zmian w życiu wielu rodzin, weryfikując wszystko to, co do niedawna jeszcze wydawało się stabilne i pewne. Rodzice znajdowali się w sytuacji, na jaką z pewnością nie mogli być przygotowani; musieli zmierzyć się z decyzjami, w podjęciu których nie mogli liczyć na niczyje wsparcie. „Różnica pomiędzy dzieckiem chorującym na raka lub jakąkolwiek inną chorobę, a chorym na AIDS jest taka – zauważa Kübler-Ross – że w tym drugim przypadku rodzice nie wiedzą, co powiedzieć najbliższemu, a nawet jak wytłumaczyć to rodzeństwu. W ogromie cierpienia pozostają sami” (Kübler-Ross, 1997: 50). Dramatyczną bezradność rodziców potęgować musiała ponadto niemal całkowita inercja ze strony państwa – brak zorganizowanej pomocy medycznej, finansowej, a także psychologicznej.

Wobec tych wszystkich ograniczeń i braku jakichkolwiek skutecznych działań, tak ze strony państwa, jak i lokalnych wspólnot, pełne zaangażowanie doktor Kübler-Ross i jej wolontariuszy okazało się zbawienne dla wielu umierających dzieci-hemofilików i ich rodzin. Amerykańska lekarka swoimi działaniami nie tylko przełamała trwającą w społeczeństwie amerykańskim złą historię milczenia, ale przede wszystkim rozpoczęła niezwykle istotny – trwający do dziś – proces detabuizacji HIV/AIDS.

Zakończenie

Prezentowane historie stanowią nieodosobniony przykład dziecięcej martyrologii związanej z AIDS (Forbes, 1996). Jeszcze innym zagadnieniem, zasługującym z całą pewnością na osobne omówienie, jest dramat wielu dzieci zakażonych przez własne matki uzależnione od narkotyków, najczęściej w trakcie porodu lub w czasie karmienia piersią. Właśnie taką historię prezentuje nowojorska dziennikarka i reporterka, Arlene Schulman, współtworząc i redagując niezwykle poruszającą historię małego chłopca umierającego na AIDS:

Nazywam się Carmine. Mam 10 lat i mam AIDS. Moja mama też miała AIDS. Nazywała się Florence. Zmarła, kiedy miałem rok i trzy miesiące. (...) Moja mama była uzależniona od narkotyku zwanego heroiną zanim jeszcze się urodziłem. Wstrzykiwała go sobie igłami. Ona i jej chłopak dzielili się igłami z innymi ludźmi; jeden z nich musiał mieć AIDS. Oto jak moja mama złapała chorobę. Kiedy mama dowiedziała się, że będzie miała dziecko, natychmiast rzuciła narkotyki, chciała być dobrą mamą. Ale było już za późno. AIDS zdążyło już przejść z niej na mnie. Mieszkam z babcią w Ozon Park niedaleko Nowego Jorku. Mówię na moją babcię Mamo. Mieszkamy w domu prowadzonym dla ludzi żyjących z AIDS (Schulman, 1997: 5-6).

AIDS nie jest czymś, co może przytrafić się tylko gejom i narkomanom. Większość dzieci dostaje AIDS od swoich matek. Zostajemy zarażeni zanim jeszcze się urodzimy, ponieważ nasze matki mają wirusa w swoim ciele. Wiele dzieci zarażyło się AIDS poprzez transfuzję krwi (Schulman, 1997: 11).

Wyznania Carmine'a wpisują się wyraźnie w nurt literatury edukacyjnej. Objawy choroby i mechanizm działania wirusa wyłożony został w książce z dziecinną prostotą. Podobna strategia miała na celu nie tylko uwiarygodnienie dziecięcej konfesji poprzez swoistą infantylizację narracji, lecz przede wszystkim zainteresowanie czytelników mało atrakcyjną problematyką AIDS.

Wiem, że mam AIDS odkąd skończyłem 6 lat. Moja babcia nie chciała mnie okłamywać. „Chcę być z tobą całkowicie szczerą” – powiedziała. Nazywamy to „moją chorobą”. Nie lubię nazywać tej choroby po imieniu (13).

Nie mówię wszystkim, na co choruję. Niektórzy ludzie mogliby nie zrozumieć. Kiedy pewni przyjaciele mojej babci dowiedzieli się o mnie, przestali z nią rozmawiać. „Ich strata, nie moja” – powiedziała babcia. Teraz mówimy naprawdę niewielu osobom. Jeśli nie zrozumieją, nic już nie można z tym zrobić (15).

Nie mogę chodzić do szkoły z innymi dziećmi. Chodziłem do przedszkola i pierwszej klasy, ale teraz nauczyciel przychodzi do mnie. Inni uczniowie nie mogą złapać ode mnie AIDS, ale ja mógłbym złapać od nich przeziębienie czy ospę, a to byłoby dla mnie bardzo groźne. Mój organizm nie umie walczyć z infekcjami. I nie wiem też, jak inne dzieci zareagowałyby wiedząc że mam AIDS (16).

Dodatkową zasługą „Carmine's Story” była próba przełamania typowych skojarzeń łączących nową epidemię z, by użyć eufemizmu, mało popularnymi środowiskami. Ukazanie świata tragicznych losów zaledwie dziesięcioletniego dziecka, nawet jeśli nosiło znamiona manipulacji, wydawało się w pełni uzasadnione, a nawet uświęcone. Wpisanie niezawinionego dramatu wielu dzieci w problematykę AIDS w rewolucyjny wręcz sposób odmieniło fatalną reputację „dżumy XX wieku”. Nowa recepcja choroby polegała przede wszystkim na jej detabuizacji, na uświadomieniu społeczeństwu, że AIDS dotyczyć może każdego, bez względu na wiek, rasę czy status społeczny.

Omawiane przykłady stygmatyzacji i wiktymizacji chorych w żadnym razie nie miały charakteru incydentalnego, co więcej, ich przebieg wyznaczył pewien wzorzec radzenia sobie z podobnymi przypadkami. Lokalne społeczności mitologizowały ryzyko zakażenia, by usankcjonować w ten sposób nadzwyczajne – niedopuszczalne w tzw. normalnym czasie – metody zarządzania ryzykiem. Do uniwersalnych strategii naznaczania należało z pewnością uczynienie z ofiar epidemii jej sprawców. Nic zatem dziwnego, że główny wysiłek wielu „zatroskanych” obywateli koncentrował się wokół wynajdowania kolejnych potencjalnych źródeł niebezpieczeństw. O ile jednak w przypadku nieletnich ofiar AIDS społeczne naznaczenie odbywało się z pewnym, nierzadko sporym wysiłkiem, o tyle ta sama strategia zastosowana wobec społeczności homoseksualnej działała już bez najmniejszego oporu, jakby samoistnie wprawiona w ruch mocą wciąż żywych uprzedzeń i wrogości.

Bibliografia

- CRAWFORD, D. (2015). *Virus Hunt. The Search for the Origin of HIV*. Oxford: Oxford University Press.
- FORBES, A. (1996). *Kids with AIDS*. New York: PowerKids Press.
- FRANCE, D. (2016). *How to Survive a Plague. The Inside Story of How Citizens and Science Tamed AIDS*. New York: Knopf.
- GOFFMAN, E. (2007). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* (przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- GREEN, D. (2016). *Linked by Blood. Hemophilia and AIDS*. Chicago-London-Oxford: Academic Press.
- KÜBLER-ROSS, E. (1979). *Rozmowy o śmierci i umieraniu* (przeł. I. Doleżał-Nowicka). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- KÜBLER-ROSS, E. (1987). *AIDS. The Ultimate Challenge*. New York: Touchstone Rockefeller Center.
- SCHULMAN, A. (1997). *Carmines Story. A Book about a Boy Living with AIDS*. Minneapolis: Lerner Pub Group.
- SHILTS, R. (2007). *And the Band Played On. Politics, People, and the AIDS Epidemic*. New York: St. Martin's Griffin.
- SONTAG, S. (1999). *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory* (przeł. J. Anders). Warszawa: PIW.
- TREICHLER, P. (1999). *How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS*. Chicago: Duke University Press.
- WHITE, R. (1992). *My Own Story*. New York: Berkley Publisher.

MATEUSZ SZUBERT

THE UNEARNED MARK: THE HISTORY OF THE CHILD STIGMA

The aim of the article is to shed light on cases of stigma among the youngest victims of the AIDS epidemic, a topic that Polish readers may not be familiar with. Since the very beginning of the AIDS epidemic, hemophiliacs have been classified as belonging to the so-called highest risk group, next to homosexuals, drug addicts, and prostitutes. In the age of hysterical anxiety centered around HIV, young hemophiliacs quickly became the subject of social repression and persecution.

An extremely valuable material that shows the strength of the social stigma, as seen and experienced from the perspective of a young patient, is Ryan White's diary documenting his illness. Ryan's autobiography illustrates perfectly the development of a negative mythology concerning the disease and reveals its destructive potential. The portrayal of the young hemophiliac is a compendium of knowledge about the social mechanisms of stigmatisation, and in particular of strategies aimed to control fear.

GRZEGORZ TRĘBICKI

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

WALORY ESTETYCZNE I EKSPERYMENTY FORMALNE W FANTASY ŚWIATA WTÓRNEGO

Fantasy świata wtórnego¹ nie bez przyczyny uchodzi w oczach krytyków i literaturoznawców za jeden z najbardziej schematycznych i repetytywnych gatunków współczesnej literatury niemimetycznej. Wydaje się, iż – pomimo niewątpliwego występowania w obrębie SWF dzieł powszechnie uznawanych za wybitne albo przynajmniej „ambitne” – takich jak, choćby, *Władca Pierścieni* J. R. R. Tolkiena czy saga Ziemiomorze Ursuli K. Le Guin – jest on w swym całokształcie rządzony raczej przez mechanizmy kulturowe (komercyjne) niżli artystyczne².

Spśród czterech podstawowych walorów czy też funkcji literatury niemimetycznej, jakie wyróżniłem w innym miejscu (Trębicki 2020) – a więc waloru/funkcji fabulacyjno-rozrywkowego, emocjonalno-poznawczego, spekulatywno-ekstrapolatywnego oraz artystyczno-estetycznego najłatwiej dostrzegalny jest w SWF, oczywiście, ten pierwszy.

Tak więc konstytutywnymi elementami struktury typowej powieści SWF, niezależnie od tego że mówimy o tekstach tak różnych twórców jak J. R. R. Tolkien, Robert Howard, Piers Anthony, Norman Gore lub Joe Abercrombie, okazują się przygodowa akcja obfitująca w bitwy magiczne i konwencjonalne, intrygi, pojedynki, romanse, zdrady, etc. oraz wyraziści, choć niekoniecznie wyrafinowani pod względem psychologicznym bohaterowie, z którymi czytelnik mógłby się identyfikować a w każdym razie im kibicować. Do motywów najczęściej „spinających” fabułę i nadających jej bardziej wyrazisty kształt należą zwłaszcza motyw wojny oraz motyw *quest* – wędrówki której celem jest wypełnienie jakiejś mniej lub bardziej konkretnie zdefiniowanej misji. Fabuła zatem w bardzo wyraźny sposób opiera się na dynamicznych wydarzeniach i jest skonstruowana podług klasycznych schematów, zawierając przejrzyste zawiązanie akcji, rozwinięcie i kulminację; jest też, oczywiście, przedstawiana w sposób chronologiczny.

Warto jednak w tym miejscu zauważyć, że taki a nie inny kształt narracji niekoniecznie musi być motywowany jedynie mechanizmami *stricte* komercyjnymi. Po części wynika on po prostu z silnego zakorzenienia gatunku we wzorcach mitycznych i baśniowych, które narzucają pewien klasyczny kształt opowieści.

Na tak skonstruowaną fabułę w ambitniejszych tekstach SWF nadpisane zostają funkcje emocjonalno-poznawcza i (rzadziej) spekulatywno-ekstrapolacyjna czy też intelektualno-poznawcza. Tak więc perypetie bohaterów zaczynają funkcjonować tutaj w obrębie mniej lub bardziej rozbudowanej metaforyki, odwołując się do mitologii,

¹ Podobnie jak we wszystkich moich dotychczasowych pracach przez fantasy świata wtórnego rozumiem tutaj pewien ściśle określony, egzomimetyczny gatunek literacki, który konstituuje się w latach 50-tych dwudziestego wieku w dziełach Tolkiena i jego naśladowców. Jego podstawowe cechy to przede wszystkim: 1. umiejscowienie akcji w stworzonym przez autora świecie wtórnym pseudo-średniowiecznym lub pseudo-starożytnym o niskim stopniu rozwoju technologicznego; 2. powszechne występowanie magii w świecie przedstawionym utworu; 3. Kształtowanie akcji w oparciu m. in. o motywy „magii i miecza” (*sword & sorcery*), motyw *quest*, motywy inicjacji i przemiany duchowej bohatera, motywy walki dobra ze złem oraz motyw wojny 4. Względne „zamknięcie” parametrów przestrzennych. Więcej patrz: Trębicki 2007: *passim* oraz Trębicki 2014: *passim*.

² W dalszej części mojego artykułu będę używał również wymiennie skrótu SWF (od ang. „secondary world fantasy”).

³ Schematyczność konwencji fantasy była podkreślana, między innymi, przez autorów *The Encyclopedia of Fantasy*, którzy wydają się wręcz sugerować, że artystyczna wtórnosc jest niejako immamentnie wpisana w poetykę gatunku (396). Powtarzalność fabuł typowej epickiej *fantasy* wyśmiewał z kolei Andrzej Sapkowski (1993). Pośledność fantasy w relacji względem SF z kolei krytykowali Darko Suvin (1973, 1999-2001 oraz 2006) a także Stanisław Lem (1983). Krótkiego podsumowania sporu pomiędzy zwolennikami SF a fantasy dokonuję w: Trębicki 2019.

archetypów, rytów przejścia, religii czy też współczesnej filozofii, etyki i psychologii. Jako przykłady można podać dzieła J. R. R. Tolkiena, Ursuli K. Le Guin, Stephena Donaldsona, Tanith Lee a z polskiej SWF – Anny Borkowskiej (*Gar'ingawi Wyspa Szczęśliwa*) oraz Andrzeja Sapkowskiego i Roberta M. Wegnera.

Kwestie związane z występowaniem w fantasy elementów opisanych powyżej oraz głębszych struktur znaczeniowych, a także obecności w niej (lub jej braku) jakkolwiek zdefiniowanych walorów poznawczych były już przedmiotem wielu interesujących analiz oraz polemik³. W tym miejscu chciałbym się zatem skoncentrować na ostatnim z zaproponowanych przeze mnie walorów/funkcji, to jest na walorze artystyczno-estetycznym, któremu jak dotąd poświęcono chyba najmniej uwagi.

Zanim jednak rozpocznę właściwą dyskusję, celem zminimalizowania potencjalnych nieporozumień, spróbuję uściślić analizowane zjawisko i w sposób możliwie jasny określić zakres analizowanego materiału tekstowego. Po pierwsze, chciałbym więc jeszcze raz mocno podkreślić, iż przedmiotem mojego zainteresowania będą wyłącznie dzieła SWF, czyli stosunkowo wąsko rozumianej *fantasy*. Terminem *fantasy*, jak wiemy, potocznie określa się bardzo szerokie spektrum tekstów, obejmujące również pozycje i gatunki⁴ i reprezentujące (z punktu widzenia używanej przeze mnie metodologii) obok supragenologicznej kategorii literatury egzomimetycznej również kategorii literatury antymimetycznej i fantastycznej; teksty często wbrew pozornym podobieństwom (występowanie magii) posługujące się znacząco odmiennym zestawem konwencji. Oczywiście, poszerzenie materiału w pewnym sensie ułatwiłoby moje zadanie – twórczość pisarzy takich jak Neil Gaiman, China Mieville, Steph Swainston, Susannah Clarke czy Catherine M. Valente, pełna różnorodnych innowacji i eksperymentów, co i rusz frustrująca oczekiwania przeciętnego czytelnika, stanowiłaby znacznie wdzięczniejszy obiekt badań. Mnie jednak, jak już zaznaczyłem na początku niniejszego artykułu, interesuje w tym momencie możliwość zaistnienia specyficznie zdefiniowanych walorów estetycznych w obrębie względnie schematycznych i ograniczających konwencji SWF właśnie.

Po drugie, czuję się też zobligowany doprecyzować, co właściwie mam na myśli mówiąc o walorach artystyczno-estetycznych, zwłaszcza że samo pojęcie w większości powszechnie funkcjonujących znaczeń, zarówno tych potocznych jak i obecnych na gruncie krytyki literackiej, estetyki czy teorii literatury, jest przedmiotem różnorodnych sporów i kontrowersji. Nie jest jednak moim celem w tym miejscu dołączać do tej skądinąd fascynującej, tyleż teoretyczno-metodologicznej co również chyba ideologicznej dyskusji, ani wykraczać poza kontekst prezentowanej przeze mnie analizy, tak jak swój zamiar określiłem uprzednio. Opisując walory czy też funkcję artystyczno-estetyczną w literaturze niemimetycznej skoncentruję się zatem na tych elementach struktury tekstów (przede wszystkim na języku utworów oraz kompozycji), które nie służą w wyraźny sposób wyrażaniu i wzmacnianiu pozostałych trzech funkcji – a więc rozrywkowo-ludycznej, emocjonalno-poznawczej i spekulatywno-ekstrapolacyjnej (intelektualno-poznawczej), lecz mają charakter względnie autoreferencyjny.

Pojawienie się tak rozumianej funkcji estetycznej stanowiłoby zatem, w pewnym sensie, dewiację wobec panujących w SWF schematów, które przypisują językowi i kompozycji rolę zdecydowanie służebną. Na początek przyjrzyjmy się więc, jak prezentują się powyższe schematy (w koniecznym uproszczeniu i uogólnieniu).

³ Patrz, choćby, Attebery 1992: *passim*; Godshalk 1975: 149-55; Le Guin 1982: 49-61; Oziewicz 2008: *passim*; Raffael 1968: 218-246 oraz Scholes 1975: *passim*.

⁴ Niektóre takie gatunki – jak choćby „współczesna powieść magiczna” (*contemporary magical novel*) czy „współczesna fantasy metaforyczna” (*the contemporary metaphorical fantastic novel*) wstępnie rozpoznaję i opisuję w: Trębicki 2015.

Jeśli chodzi o kompozycję, to jak już zauważyłem wcześniej, dzieła SWF w zasadzie bez wyjątku odwołują się do klasycznej, zamkniętej kompozycji⁵, z chronologicznie prowadzoną fabułą, o wyraźnym zawiązaniu akcji, jej rozwinięciu, stosownej kulminacji i rozwiązaniu. Narrator w starszych dziełach SWF (do lat 80-tych) często bywa trzecioosobowy i wszechwiedzący, w nowszej SWF przeważa natomiast trzecioosobowy o ograniczonym punkcie widzenia, opowiadający konkretną scenę z pozycji określonej postaci⁶. Stosunkowo rzadko pojawia się narrator pierwszoosobowy o ograniczonym punkcie widzenia⁷. Nowsze dzieła SWF (mam tu na myśli przede wszystkim epicką powieść rzekę, którą opisałem w innym miejscu⁸) charakteryzują się, rzecz jasna, znacznym stopniem fabularnej komplikacji i wielowątkowością, odmiennymi strategiami konstrukcji bohaterów niż w bardziej klasycznej SWF w stylu Tolkiena czy Le Guin, ale nie oznacza to bynajmniej przełamania wspomnianych powyżej tradycyjnych konwencji.

W kwestii języka da się zauważyć trzy najczęściej spotykane operacje. Po pierwsze, jego archaizacja, przede wszystkim w starszych dziełach klasycznej epickiej fantazy (oprócz Tolkiena dostrzec ją można również bardzo wyraźnie w np. *Kronikach Thomasa Covenanta*, *Niedowiarka* Stephena R. Donaldsona). Ma ona przede wszystkim na celu wprowadzenie podniosłego nastroju oraz nawiązanie do tradycji mitu, eposu bohaterskiego czy romansu rycerskiego (choć, na przykład, w *Sadze o Wiedźminie* Andrzeja Sapkowskiego staropolska „rubaszna” stylizacja pełni chyba przede wszystkim funkcję ludyczną). Po drugie, w większości dzieł fantazy widoczna jest tendencja do przejrzystości i względnej jednoznaczności języka, co niekiedy (w tekstach mniej ambitnych) jest związane z dostosowaniem form ekspresji językowej do oczekiwań mniej wyrobionego, masowego odbiorcy, a czasem (w tekstach z „górnej półki” SWF) ma na celu precyzyjne przekazanie określonych znaczeń. Zaznaczyć tu jednak od razu trzeba, że prostota ta bywa bardzo kunsztowna (jak choćby u Ursuli K. Le Guin) i dzięki zastosowanej ekonomii i starannemu dobraniu środków wyrazu nie pozbawiona jakości estetycznej a nawet swoistej poetyckości. Po trzecie, zwłaszcza w najnowszej fantazy, zaznacza się tendencja (w dużej mierze przeciwstawna do pierwszej z wymienionych powyżej) do wulgaryzacji i dosadności języka, co wydaje się zabiegiem typowo komercyjnym, obliczonym na zjednanie wychowanego przez współczesną popkulturę czytelnika.

W tym miejscu warto chyba wspomnieć o jeszcze jednym zjawisku. Wszystkie niemal bez wyjątku dzieła SWF, reprezentujące różne jej odmiany i etapy ewolucji, dążą do względnej jednoznaczności przekazu, to jest unikają niedopowiedzenia jako środka artystycznego wyrazu. Dotyczy to zarówno sfery „faktograficznej”, czyli tego, co się w utworze wydarza, jak i wewnątrztekstowej interpretacji tychże zdarzeń⁹. Tak więc czytelnik fantazy może oczekiwać, iż niezależnie od tego, jak bardzo tajemniczy wydaje się na początku świat przedstawiony i jak bardzo zagmatwane intrygi, w które zostali wplątani bohaterowie, wszystkie kluczowe elementy zarówno fabuły jak i tekstowej rzeczywistości przed końcem lektury zostaną wyjaśnione, zracjonalizowane i uporządkowane przez autora implikowanego (a nierzadko i opatrzone mniej lub bardziej subtelnym i zawoalowanym komentarzem). Oczywiście – z przyczyn czysto technicznych – owo

⁵ Jako rzadki stosunkowo przykład dzieła o kompozycji ramowej można podać *Kroniki Królobójcy* Patricka Rothfussa.

⁶ W przypadku najnowszej epickiej powieści rzeki fantazy – tekstów Roberta Jordana, Stevena Eriksona czy George’a R. R. Martina mamy do czynienia z ogromną ilością takich głosów narracyjnych, przyczyniających się do prezentacji rozległej, epickiej panoramy świata przedstawionego.

⁷ Na przykład *Rok Jednorożca* Andre Norton.

⁸ Patrz: Trębicki 2007: 105-117.

⁹ Farah Mendlesohn dokonuje ciekawej obserwacji, dotyczącej klasy tekstów określonej przez nią jako „portal-quest fantasy” (zasadniczo tożsamej z tym co w ramach niniejszego artykułu określam jako SWF). Badaczka zauważa, że forma ta wydaje się narzucać pewną autorytarną, „jedynie słuszną” interpretację fikcyjnego uniwersum i znacząco zawęża potencjalne możliwości narracyjne. Patrz: Mendlesohn 2007: XX oraz 1-58 oraz moje omówienie tejże w: Trębicki, 2014a.

„wyjaśnienie” świata i fabuły może zostać znacząco odroczone czy też częściowo zaniechane bądź wyegzekwowane nieumiejętnie (mam tu na myśli zwłaszcza nieustannie rosnącą objętość i komplikację współczesnych sag SWF; niekiedy można wręcz odnieść wrażenie, że autorzy zaczynają tracić już kontrolę nad swymi powieściowymi światami i fabułami), ale powstałych w ten sposób niedopowiedzeń nie można raczej traktować jako świadomego zabiegu artystycznego¹⁰. To samo dotyczy sfery przesłań i znaczeń – nawet twórcy SWF uchodzący za najambitniejszych, których dzieła prezentują w powszechnym mniemaniu najwyższy poziom artystyczny – starają się uczynić swój przekaz względnie jednoznacznym i zamkniętym, wbrew pozorom nie pozostawiając wiele osądowi i wyobraźni czytelnika¹¹.

Chcąc uniknąć nieporozumień – o które przecież nie trudno wobec rozmaitych rozbieżności i kontrowersji dotyczących definicji samego pojęcia „wartości artystyczne” – jeszcze raz chciałbym pokreślić pewną kluczową kwestię. Z tego, co napisałem powyżej, mogłoby się wydawać, iż wbrew opiniom wielu uznanych krytyków czy literaturoznawców odmawiam *Władcy Pierścieni* Tolkiena czy *Ziemiomorzu* Le Guin wartości artystycznych, co, oczywiście, byłoby absurdem. Jeśli jednak przyjmujemy takie rozumienie poszczególnych walorów, jakie przedstawiłem na wstępie, to wówczas okaże się, iż ranga tych tekstów wydaje się wynikać przede wszystkim z ich wartości emocjonalno-poznawczych (i w mniejszym stopniu, w przypadku Ursuli K. Le Guin również spekulatywno-ekstrapolacyjnych). Nie negując bynajmniej występowania w powyższych dziełach swoistej „literackości”, a nawet jakości poetyckiej¹², zwracam jednak uwagę, iż nie mają one tutaj charakteru w pełni autonomicznego, lecz wzmacniają przekaz funkcji poznawczych. Kompozycyjnie powieści te stanowią też zbiór bardzo tradycyjnych konwencji, unikając jakichkolwiek innowacji czy eksperymentów. Upraszczając zatem – sposób opowiadania historii jest wyraźnie służebny wobec jej przesłania i innych elementów struktury tekstów. Nie stanowi – sam w sobie – dominanty utworu.

Zasadne staje się zatem w tym momencie pytanie, gdzie leży przyczyna owej, jak się wydaje, wybijającej się nawet na tle innych gatunków współczesnej popularnej prozy niemimetycznej formalnej schematyczności i zachowawczości? W przypadku tekstów typowo komercyjnych odpowiedź wydaje się względnie prosta – wynika ona, oczywiście, z mechanizmów rynkowych, z oczekiwań wydawcy i przeciętnego odbiorcy. Jeśli chodzi natomiast o dzieła ambitniejsze, to można chyba postawić tezę, iż schematyczność, o której pisałem powyżej, jest spowodowana bardzo mocnym (i głębokim) osadzeniem SWF w strukturach mitu, eposu heroicznego, rytów przejścia, baśni. Być może zachowanie tych struktur i ukrytych w nich archetypów i znaczeń, innymi słowy, stworzenie ontologicznie, etycznie i emocjonalnie relewantnej opowieści, narzuca też zastosowanie określonych konwencji formalnych. Tezę tę mogłaby potwierdzać obserwacja, iż utwory

¹⁰ Wydaje się, że właśnie coś takiego przydarzyło się Andrzejowi Sapkowskiemu w samym zakończeniu jego „Sagi o Wiedźminie”.

¹¹ Przyjrzyjmy się, choćby, następującym narratorskim komentarzom: „Teraz, gdy widział przyjaciela i słyszał jego słowa, wątpliwości znikły. I Vetch zaczął rozumieć prawdę: Ged ani nie został pokonany, ani nie zwyciężył, lecz nazywając cień swej Śmierci swoim własnym imieniem, uczynił siebie całością: człowiekiem; kimś, kto znając swoje całe, prawdziwe ja, nie może zostać wykorzystany ani zawładnięty przez żadną inną moc poza samym sobą, i kto przeżywa dzięki temu swoje życie w imię życia, a nigdy w służbie zniszczenia, cierpienia, nienawiści lub ciemności” (Le Guin 1991: 152) lub „Barbayat, przeglądając w swoim kryształach przeszłość Volka, nie pominęła niczego, a Shaina okazała się pojętną uczennicą [...]. To nienawiść jest logiczna, to nienawiść tworzy prawa. Miłość ich nie potrzebuje, miłość wie [...] Moc czarnego boga była złamana, pokonana. Nigdy już nie miała powrócić, gdyż odmieniła ją miłość, miłość równie silna jak nienawiść, równie bezwzględna i nieugięta. To miłość sprawiła, że moc z czarnej stała się białą, jak biały stał się posąg” (Lee 1991: 164-165). W powyższych fragmentach uderza autorytatywność i wszechwiedza narratora, pragnącego najwyraźniej by w głowie czytelnika nie pozostały żadne wątpliwości co do dokładnego przebiegu i etycznego znaczenia prezentowanych wydarzeń.

¹² Patrz, na przykład, omówienie aspektu lirycznego *Władcy Pierścieni* w: Zgorzelski 1975.

otwarcie hybrydalne, których autorzy dążą do bardziej radykalnych eksperymentów tracą wspomnianą relewancję, mimo, iż świat przedstawiony w dużej mierze tworzony jest według prawideł SWF (jako doskonały przykład mógłby tu chyba posłużyć *Rok naszej wojny* Steph Swainston jak i wiele innych dzieł *fantasy* immersyjnej¹³).

Po tak przeprowadzonym rozpoznaniu spróbuję sformułować problem badawczy w sposób następujący: czy i na ile możliwe są teksty SWF, w których, z jednej strony, walor estetyczno-artystyczny we względnie wyraźny sposób stanowi dominantę, z drugiej strony zaś zachowana zostaje opisana wcześniej, charakterystyczna dla dojrzałych dzieł gatunku relewancja ontologiczna etyczna i emocjonalna. Ponadto można uznać, iż teksty te zasadniczo mieszczą się w obrębie przywołanego uprzednio opisu SWF (a nie należałoby je raczej zakwalifikować jako teksty hybrydalne).

W dalszej części artykułu pokrótce omówię dwa teksty, które – jak się zdaje – spełniają powyższe warunki.

Pierwszym z nich jest trzyczęściowa powieść Patrycji McKillip *Mistrz zagadek z Hed*. Na pierwszy rzut oka dzieło to stanowi kombinację dość typowych dla tego okresu konwencji *fantasy* epickiej oraz *fantasy* inicjacji przemiany duchowej, nawiązując z jednej strony do Tolkiena (walka dobra ze złem, ostateczna bitwa, w której rozstrzygają się losy świata) z drugiej do Ursuli Le Guin czy Andre Norton (koncentracja na motywie przemiany duchowej bohatera). Tak więc protagonista, młody książę Hed, Morgon, w znacznym stopniu stanowi kolejną wersję Arrena czy Arragorna: książę posiada ukryte moce i wielkie (aczkolwiek na początku bardzo niejasne) przeznaczenie dzięki czemu skutecznie rozstrzyga wojnę ze złowrogimi i tajemniczymi Zmiennekształtnymi i przywraca równowagę Krainie Najwyższego (Trębicki 2014b: 55-56). Dość nietypowy jest jednak sam sposób opowiedzenia historii.

Po pierwsze, mamy tu do czynienia z czymś, co w innym miejscu nazwałem „poetyką zagadek”. Tak więc

Quest Morgona od początku zostaje zdefiniowany przez zagadki, które protagonista musi rozwiązać, aby z powodzeniem go ukończyć. Wszystko wydaje się niejasne aż do prawie samego końca powieści: Morgon nie zdaje sobie sprawy z ważności swojej misji ani z własnej prawdziwej natury, nie wie, kim są jego wrogowie, co oznaczają trzy gwiazdki na jego czole, kto i dlaczego nastaje na jego życie (i, być może, na pokój całej krainy), jak również, kto prowadzi go i mu pomaga. Nawet tożsamość niektórych pierwszoplanowych postaci nie jest oczywista, jako że wiele z nich okazuje się być ostatecznie kimś zupełnie innym, niż zdawało się na początku. Sojusznicy nieoczekiwanie stają się wrogami, a zdrajcy – przewodnikami. Tożsamość Najwyższego, dobroczynnego strażnika krainy, zostaje przejęta przez zdrazieckiego czarodzieja, Ghisteslwchlohma, zaś za maską jego sługi, harfisty Detha skrywa się z kolei sam Najwyższy. Nawet strategie narracyjne pomagają stworzyć napięcie i przyczyniają się do wzmocnienia tej szczególnej „poetyki zagadek”. Na przykład w drugim tomie narzeczona Morgona, Raederle, zastępuje go jako postać prowadząca, i czytelnik wraz z Raederle zostaje skonfrontowany z zagadką, co naprawdę przytrafiło się Morgonowi na górze Erlenstar. Tak więc motywy inicjacji i przemiany protagonisty służą kreacji pewnej gry literackiej (Trębicki 2014b: 55-56)¹⁴.

Zaznaczyć tutaj trzeba, iż nie chodzi tu jedynie o ilość i stopień komplikacji intryg, lecz o sposób ich przedstawienia: oniryczny, unikający dosłowności, epatujący tajemniczością i niedopowiedzeniami. Dobrze ilustruje to scena, w której Morgon, blakając się w podziemiach pod górą Isig, natrafia na starożytną komnatę, gdzie spotyka widmowe dzieci:

– Jesteś dzieckiem – wyszeptał Morgon, wpatrując się w nieruchomą, zielonkawoszarą twarz. Jasna główka uniosła się, spojrzały na niego białe jak gwiazdy oczy.

¹³ Termin zaproponowany przez Farah Mendlesohn (2008: xx-xi oraz 59-113).

¹⁴ Por. Sapkowski 1999: 8-9.

- Jesteśmy dziećmi – to był ten sam głos, głos dziecka – czysty, senny.
- Wszyscy jesteśmy dziećmi, dziećmi Panów Ziemi [...] Staliśmy się kamieniem w kamieniu. Ziemia nas ujarzmiła.
Morgon uniosł wyżej pochodnię. Wszędzie wokół powstawały z cieni jasne, widmowe postaci dzieci.
- Przypatrywały mu się ciekawie, bez lęku, jakby widziały w nim postać ze swych snów [...] -
- Jak długo... jak długo tu jesteście?
- Od wojny.
- Od wojny?
- Tej sprzed Osadnictwa. Czekaliśmy na ciebie. Obudziłeś nas [...] Masz gwiazdki. – Drobną rączka uniosła się i dotknęła czoła Morgona. – Trzy za życie, trzy za wiatry i trzy za... - chłopiec dźwignął w górę miecz, który trzymał, i podał go Morgonowi wysadzaną gwiazdkami rękojeścią naprzód - ... śmierć. Tak nam obiecano.
Morgon przełknął te słowa jak gorzka pigułkę; ujął miecz za ostrze.
- Kto wam obiecał?
Ziemia. Wiatr. Wielka wojna nas zniszczyła. Obiecano nam więc człowieka pokoju.
- Rozumiem – głos mu drżał. – Rozumiem. – Przykucnął przed chłopcem. – Jak masz na imię?
Chłopiec milczał przez chwilę, jakby miał trudności ze znalezieniem odpowiedzi. Nieruchome rysy jego twarzy znowu drgnęły.
- Miałem... miałem na imię Tirnon – powiedział, zacinając się. – Moim ojcem był Tir, Pan Ziemi i Wiatru.
- Ja miałam na imię Ilona – odezwała się mała dziewczynka [...] Moją matką była... moją matką była... [...]
Tłoczyły się wokół Morgona, nie zważając na ogień, ich głosy były bez troskie, senne. Pozwalał im mówić, obserwując niewiarygodnie delikatne, pozbawione życia buzie.
- Co się stało? – wyrzucił z siebie w pewnej chwili, przekrzykując dziecięcy gwar. – Dlaczego tu jesteście?
Ucichły.
- Zniszczyli nas – powiedział obojętnie Tristan.
- Kto?
Ci z morza. Edolen. Sec. Zniszczyli nas i nie mogliśmy już żyć na ziemi; nie mogliśmy jej ujarzmić. Mój ojciec ukrył nas tu przed wojną. Znaleźliśmy miejsce do umierania (McKillip 1999: 251-253).

W powyższej scenie Morgon zostaje skonfrontowany z mityczną, zapomnianą przeszłością swego świata, która ma jednak wpływ na jego własne przeznaczenie. Otrzymuje jednak od dzieci (a wraz z nim czytelnik) jedynie strzępy informacji. I w dużej mierze (scena ma miejsce w pierwszym tomie) fragmenty te pozostaną fragmentami aż do samego końca powieści. Owszem, później dowiemy się, że ojciec Tirnona był w istocie Najwyższy, ale nie poznamy żadnych dodatkowych szczegółów dotyczących losu jego i innych dzieci czy też faktycznego przebiegu wojny sprzed tysięcy lat, a postacie mitycznych antagonistów, Edolen i Sec, nigdy nie zostaną w pełni zidentyfikowane – Zmiennokształtni aż do samego końca zachowują wiele ze swej enigmatyczności. Sytuacja ta dotyczy nie tylko spraw – z punktu widzenia Morgona – stanowiących zamierzoną przeszłość, ale i całego świata przedstawionego. Wiele spośród występujących w powieści postaci – na przykład władcy Har i Danan, sojusznicy Morgona, również pozostaną postaciami zagadkowymi. W przeciwieństwie do ogromnej większości powieści SWF od Tolkiena czy Howarda począwszy, a na Eriksonie, Jordanie czy Martinie skończywszy, których twórcy dążą do wyczerpującego objaśnienia i uszczegółowienia powieściowego świata, utwór McKillip mnóstwo rzeczy pozostawia wyobraźni czytelnika, tworząc przestrzeń dla bardziej metaforycznego, wręcz „poetyckiego” odbioru. Tak więc „poetyka zagadek” łączy się tutaj z „poetyką niedopowiedzeń”.

Oczywiście, wymienione zjawiska są też ściśle powiązane z określonym użyciem języka, bardzo artystycznego, operującego metaforą, niekiedy tak wieloznacznego jak sama fabuła i postacie Trębicki 2014b: 56). Przyjrzyjmy się, dla przykładu, opisowi ostatecznej konfrontacji Morgona ze Zmiennokształtnymi:

Morgon ruszył przez Wichrową Równinę. Szła za nim armia umarłych Panów Ziemi; rozlewali się po Ymris, szukali żyjących Panów Ziemi, by zakończyć tę wojnę. Wiatry wypłaszały Panów Ziemi spod postaci kamieni i liści, w których się ukryli; umarli wypierali ich z milczącym zdecydowaniem z krainy, którą niegdyś tak kochali. Rozproszyli się po bezdrożach, po wilgotnych, mrocznych kniejach, po nagich wzgórzach, po lodowatych taflach lungoldzkich jezior. Morgon, poprzedzany przez wiatry, postępując na czele umarłych, ścigał ich aż na próg zimy. Ścigał ich z taką samą nieustępliwością, z jaką oni gnali go kiedyś do Góry Erlenstar.

Kiedy spychał ich pod górę, po raz ostatni spróbowali stawić mu czoło. Ale natrafili na mur umarłych, a z góry runęły na nich wściekle wiatry. Mógł ich wtedy zniszczyć, odrzec z mocy, tak jak oni próbowali uczynić to jemu. Ale coś z ich piękna tliło się nadal w Raederle, i to coś podpowiadało mu, jacy niegdyś byli; i nie miał serca ich zabijać. Nie tknął nawet ich mocy. Zepchnął wszystkich pod Górę Erlenstar, gdzie ukryli się przed nim w kształtach wody i klejnotów. Zapieczętował całą górę — wszystkie korytarze i ukryte źródła, zewnętrzne stoki i skalne korzenie — swoim imieniem. Pośród drzew i głazów wokół góry, w świetle i na wietrze, postawił na straży umarłych. Potem uwolnił wiatry od swojej pieśni, a one ściągnęły na całe królestwo zimę z północnych rubieży (McKillip 1999: 290-291).

Podobne w swej istocie operacje zostały również zastosowane w powieści Petera S. Beagle'a *Pieśń oberżysty* z 1993 r. Podobnie jak powieść McKillip dzieło to wydaje się wykorzystywać typowe dla klasycznej SWF konwencje. Widać tu zwłaszcza wyraźnie inspiracje *Ziemiomorzem* Le Guina. Potężny czarodziej, bezimienny nauczyciel Lal i Soukya pod wieloma względami przypomina „późnego” Geda, podczas gdy jego były uczeń Arshadin, zaś główny antagonistą tekstu — Coba, przeciwnika Geda z *Najdalszego brzegu*. Nawet upiorny gebbeth z *Czarnoksiężnika...* odnajduje swój odpowiednik w niemiernie potwornym grigaacie z powieści Beagle'a (Trębicki 2014b: 85-86). Występuje tu również wiele innych, „stockowych” motywów SWF — ukradzione tożsamości, magiczne pojedynki, postaci zmiennokształtnych, najemnych zabójców, wojowników, pieśniarzy, umarłych przywróconych do życia, dzielnych młodzieńców, etc. Jeśli zatem spojrzymy na fabułę i konstrukcję świata przedstawionego w sposób czysto „faktograficzny”, dzieło Beagle sprawia wrażenie wtórnego.

A jednak takim nie jest. Znow, tak jak w przypadku *Mistrza Zagadek z Hed*, wynika to z samego sposobu przedstawienia opowieści. Głównym atutem tekstu, który wyróżnia go spośród setek innych powieści fantasy, jest w tym przypadku unikalna struktura narracji. W tekście wprowadzono bowiem wielość subiektywnych narratorów pierwszoosobowych, na zmianę relacjonujących historię z ograniczonego punktu widzenia określonej postaci. Utwór podzielony został na rozdziały, których tytuły identyfikują opowiadającego — na przykład „Lal”, „Soukya”, „Tikat” czy „Rosseth”. Zabieg ten czyni akcję bardziej dynamiczną, ale też wprowadza operowanie niedopowiedzeniem jako istotnym elementem narracji. Wiedza poszczególnych bohaterów — a więc i czytelnika — nigdy nie jest pełna i zmusza odbiorcę do bardziej aktywnego rekonstruowania historii. Co znamienne, narracja nigdy nie zostaje powierzona dwóm najlepiej poinformowanym postaciom, a więc staremu czarodziejowi i Arshardinowi. Świat przedstawiony, podobnie jak w przypadku *Mistrza zagadek*, choć plastyczny i egzotyczny, pozostaje w dużej mierze niedopowiedziany, mglisty, wieloznaczny.

Oba zaprezentowane powyżej teksty spełniają podstawowy warunek określony na początku niniejszego artykułu, mianowicie funkcje estetyczno-artystyczne, sam sposób prowadzenia narracji oraz specyficzne użycie języka stanowią tu niewątpliwą dominantę, porządkującą pozostałe funkcje (rozrywkowo-fabulacyjną, emocjonalno-poznawczą, w najmniejszym chyba stopniu spekulatywno-ekstrapolacyjną). Ich potencjalna wartość w odbiorze docelowego czytelnika również wydaje się bazować przede wszystkim na aspekcie formalnym — gdyby opowieści te przedstawiono w bardziej konwencjonalny sposób, zostałyby one w znacznej mierze zredukowane do względnie schematycznych

i wtórnych konwencji i utraciły swój niewątpliwie wysoki status. Jednocześnie dzięki wykorzystaniu klasycznych motywów i ich stosunkowo poważnemu, ambitnemu potraktowaniu, skutkującemu zachowaniem charakterystycznej dla dojrzałych dzieł SWF relewancji ontologicznej, etycznej i emocjonalnej, mieszczą się też z pewnością w najbardziej nawet ortodoksyjnie określonych ramach gatunku. Warto też zwrócić uwagę, że innowacje artystyczne nie przekraczają pewnej umownej granicy, za którą nastąpiłby chyba nieunikniony kolaps funkcji fabulacyjno-rozrywkowej oraz emocjonalno-poznawczej czy też, innymi słowy, „dekonstrukcja” tradycyjnie pojmowanej opowieści.

Reasumując, zaprezentowane teksty udowadniają, iż pojawienie się znaczących innowacji formalnych oraz uzyskanie przez funkcję artystyczno-estetyczną pozycji strukturalnej dominancyjnej jest możliwe nawet w obrębie stosunkowo schematycznego gatunku literackiego, jakim jest współczesna SWF. Z drugiej strony, trzeba jednak zauważyć, iż opisany powyżej trend nigdy nie odegrał znaczącej roli w ewolucji SWF – a patrząc już z typowo kulturowego punktu widzenia, nie zyskał sobie większej popularności wśród autorów, wydawców i czytelników i jest, można by rzec, statystycznie nieistotny. Piszącemu te słowa trudno byłoby też wskazać większą ilość tekstów, zwłaszcza nowszych (może poza kolejnymi powieściami Patrycji McKillip), które w sposób wyraźny go kontynuują. Ewolucja współczesnej fantastyki wydaje się zmierzać w zupełnie innych kierunkach, co jednak już przekracza tematykę określoną w ramach niniejszego omówienia.

Bibliografia

- ATTEBERY, B. (1992). *Strategies of Fantasy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- BEAGLE, P. S. (1991). *Pieśń oberżysty* (tłum. Ł. Nicpan). Warszawa: Alfa.
- GODSHALK, W. L. (1975). Alfred Bester: Science Fiction or Fantasy. „*Extrapolation* 16.2”, 149-55.
- LEE, T. (1991). *Czarnoksiężnik z Volkyanu* (tłum. Danuta Górską). Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
- LE GUIN, U. K. (1982). *The Child and the Shadow*. W: *The Language of the Night. Essays on Fantasy and Science Fiction* (s. 49-61). New York: Berkley Books.
- LE GUIN, U. K. (1991). *Czarnoksiężnik z Archipelagu* (tłum. S. Barańczak). Gdańsk: Phantom Press.
- LEM, S. (1983). *Posłowie* do: Ursula K. Le Guin, *Czarnoksiężnik z Archipelagu* (s. 191-198). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- MENDLESOHN, F. (2008). *Rhetorics of Fantasy*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- McKILLIP, P. A. (1999). *Mistrz zagadek z Hed* (tłum. J. Manicki). Warszawa: Mag.
- OZIEWICZ, M. (2008). *One Earth, One People. The Mythopeic Fantasy Series of Ursula K. Le Guin, Lloyd Alexander, Madeleine L'Engle and Orson Scott Car*. Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- RAFFAEL, B. (1968). *The Lord of the Rings as Literature*. W: N. D. Isaacs I R. A. Zimbardo (red.), *Tolkien and the Critics* (s. 218-246). Notre Dame: U. of Notre Dame Press.
- SAPKOWSKI, A. (1993). *Piróg albo nie ma złota w Szarych Górach*. „Nowa Fantastyka”, nr 5, 65–72.
- SAPKOWSKI, A. (1999). *Złotooki potwór wyobraźni*. Wstęp do: P. A. McKillip, *Mistrz zagadek z Hed* (s. 6-15). Warszawa: Mag.

SCHOLES, R. (1975). *Structural Fabulation: An Essay on the Future of Fiction*. South Bend, IN: U of Notre Dame Press.

SUVIN, D. (1973). *Science Fiction and the Genological Jungle*. "Genre 6.3", 251-273.

SUVIN, D. (1999-2001). *Considering the Sense of 'Fantasy' or "Fantastic Fiction": an Effusion*. Academia.edu. – Share Research. https://www.academia.edu/14688975/CONSIDERING_THE_SENSE_OF_FANTASY_OR_FANTASTIC_FICTION_AN_EFFUSION_1999-2001_21_780_words_

SUVIN, D. (2006). *On Ursula K. Le Guin's "Second Earthsea Trilogy" and its Cognitions: A Commentary*. "Extrapolation 47.3". Pozyskano z: Findarticles.com.

The Encyclopedia of Fantasy (1999). Red. Clute and J. Grant. New York: St. Martin's Press.

TRĘBICKI, G. (2007). *Fantasy. Ewolucja gatunku*. Kraków: Universitas.

TRĘBICKI, G. (2014a). *Narratologiczna taksonomia fantasy: propozycje teoretycznoliterackie Farah Mendlesohn*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, t. LVII, zeszyt 1 (113), 107-117.

TRĘBICKI, G. (2014b). *Synkretyzm fantasy. Fantasy świata wtórnego: literatura, kultura, mit*. Kraków: Libron.

TRĘBICKI, G. (2015). *Worlds so Strange and Diverse. Towards a Genological Taxonomy of Non-mimetic Literature*. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

TRĘBICKI, G. (2019). *Debate On The Merits Of Fantastic Literature*. Przyjęty do druku w „Literatura i Kultura Popularna” 2019.

TRĘBICKI, G. (2020). *Merits of Fantastic Literature: A Proposal for Theoretical Framework*. Złożony w „Literatura i Kultura Popularna”.

ZGORZELSKI, A. (1975). *Konwencje gatunkowe i rodzajowe w trylogii J.R.R. Tolkiena*. W: *Kreacje świata sensów. Szkice o współczesnej powieści angielskiej* (s. 53-84). Łódź: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.

GRZEGORZ TRĘBICKI

***AESTHETIC MERITS AND FORMAL EXPERIMENTS IN SECONDARY
WORLD FANTASY***

The secondary world fantasy is quite justifiably regarded by scholars and critics as one of the most schematic, repetitive and commercial genres of contemporary non-mimetic literature. The present paper undertakes a preliminary discussion whether (and to what extent) this genre includes texts in which one can clearly discern a specifically understood aesthetic function (and whether this function can become a text's structural dominant). The article also addresses the question whether various formal experiments are possible in this kind of literature.

RUMUŃSKA CODZIENNOŚĆ W EUROPEJSKIEJ WSPÓLNOCIE

Agnieszka Chwieduk, *Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța*, Poznańskie Studia Etnologiczne nr 22, Instytut im. Oskara Kolberga, Poznań 2018, ss. 309.

Niniejsza książka to rezultat kilkulatnich badań terenowych prowadzonych w Rumunii przez Agnieszkę Chwieduk – filologkę, etnografkę i antropolożkę afiliowaną w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. W monografii porusza aktualny problem życia małych podmiotów lokalnych w jednoczącej się Europie – Jak żyją na co dzień? Jak konceptualizują pojęcie Europy? Jak określić ich specyfikę jeśli funkcjonują na obszarach peryferyjnych, których status ekonomiczny, polityczny oraz kulturowy w szczególności sposób zależy od bardzo złożonej sytuacji, w której znalazł się Stary Kontynent po 1989 roku? Propozycje odpowiedzi na te główne pytania problemowe Autorka formułuje poprzez odniesienie ich do przykładu Rumunii, a w niej do małej wsi Săpânța położonej w regionie Maramuresz, w przygranicznym pasie rumuńsko-ukraińskim ok. 2 km od Cisy. Săpânța wraz z okolicznymi wioskami tworzy wielokulturowy i wielowyznaniowy obszar, na którym współistnieją Rumuni, Węgrzy i Ukraińcy. Z jednej strony ubóstwo i wysoki wskaźnik emigracji, a z drugiej położenie przygraniczne oraz mocno rozwinięta branża turystyczna sprawiają, że jej mieszkańcy na co dzień stykają się zarówno z wewnętrznymi problemami egzystencji wsi rumuńskiej w ogóle, jak i z rzeszami obcokrajowców reprezentujących inne wartości i systemy kulturowe a także diametralnie różny status ekonomiczny (turyści). Taki wybór terenu wpływa oczywiście na formułowane wnioski czego Autorka jest świadoma i którego dokonała w oparciu o kryterium różnorodności wewnętrznej danej społeczności:

Poszukiwałam miejscowości stanowiącej typ „laboratorium etnograficznego”. Wyznaczać go mogło zróżnicowanie etniczne, kulturowe oraz

społeczne, kształtowane w perspektywie długiego trwania. W dalszej kolejności zależało mi na wykorzystaniu wiedzy lokalnej, kształtowanej w sytuacji przemian politycznych Rumunii po II Wojnie Światowej i po 1989 roku (Chwieduk 2018: 32).

Pewien niedosyt odczuwany jest przy próbie wyłuskania informacji, czy i w jakim stopniu wieś ta jest dla Rumunii reprezentatywna? Nie o reprezentatywność chyba jednak Autorce – jak mi nie mam – chodzi a o specyfikę „lokalnego laboratorium terenowego”. Odnalazła w nim i „archaiczność” i sukces materialny w czasach powszechnych trudności ekonomicznych; związek z tradycyjnymi wartościami i jednocześnie silny kontakt ze światem wartości diametralnie odmiennych. Innymi słowy Săpânța to lustro, w którym jednocześnie przeglądają się rumuńskie wzorce i normy prawa obyczajowego oraz europejskie założenia i skodyfikowane wytyczne. I z taką świadomością warto rozpocząć lekturę tej książki – ważnej nie tylko dla świata spod znaku badań antropologicznych. *Rumuński sposób na Europę* powinien się znaleźć na półkach folklorystów, socjologów i politologów, którzy odczytają w nim niezwykłą wrażliwość etnografki współżywej z rozmówcami i współtworzącej z nimi finalny upodmiotowiony tekst jakim jest ta książka. To rzadka umiejętność. W mojej opinii przyczyniły się do jej ukształtowania studia filologiczne Autorki, które silnie wyczułają na język i tworzą za jego pomocą obraz świata. Jej filologicznie wyostrzona narracja zbliża się, zwłaszcza we fragmentach poświęconych opisom analizowanej społeczności, do holistycznej w analizie a precyzyjno-subtelnej w języku narracji Józefa Obrębskiego o macedońskiej wsi lat 30-tych XX wieku¹. Długi i wielokrotnie powtarzany pobyt w terenie oraz bardzo precyzyjny

¹ Tezę tę rozwijam w tekście: *Świeckość transformacyjna, czyli Józefa Obrębskiego narracja o religii i religijności. Na podstawie materiałów z macedońskiego Porecza*. Tekst przyjęty do publikacji w czasopiśmie „Slavia Meridionalis” nr 20, 2020

warsztat etnograficzny umożliwiły zlokalizowanie, wypunktowanie, opisanie i krytyczne przeanalizowanie podziałów lokalnych oraz wzajemnych zależności i relacji. To bardzo ważne, ponieważ stoi u podstaw możliwości uchwycenia oddolnych strategii, praktyk i schematów postępowania organizujących zarówno codzienne życie ludzi, jak i ich stosunek do Europy. Europy rozumianej bardzo szeroko, tj. nie tylko jako Unia Europejska i nie tylko geograficznie w znaczeniu kontynentu, lecz także jako kręgu kulturowego związanego z tak zwaną cywilizacją Zachodu (w jej wymiarze ekonomicznym i kulturowym).

Monografia została podzielona na sześć głównych części, z których każdą można czytać niezależnie od pozostałych. Nie oznacza to zaburzenia chronologii wywodu. Wręcz przeciwnie. Każda z nich stanowi zamkniętą całość problemową wpisaną jednocześnie w główny tok wypowiedzi – poszukiwania kształtu rumuńskiego sposobu na Europę, czyli takiego, który opiera się na własnych, często zaskakujących i w porównaniu z innymi krajami odmiennych warunkach. Na uwagę polemiczną zasługują jednak zastosowane proporcje partii teoretycznych i analitycznych. Układ rozdziałów: 1. *Wymiar lokalny*; 2. *Europa w (kon)tekstach*; 3. *Miejsce badań i metodologia*; 4. *Maramuresz i Săpânța – przekroczyć peryferyjność*; 5. *Podziały lokalne*; 6. *Praktykowanie wolności – ku trwaniu lokalnego?*, ma za zadanie równoważyć części teoretyczną i empiryczną. Równowaga ta nie zostaje jednak zachowana, ponieważ w monografii główny nacisk położony został na aspekty metodologiczne, dla których rumuńska wioska jest polem weryfikacji twierdzeń. Na każdy z rozdziałów składają się silnie w nim obecne (w przeważającej części) rozważania teoretyczne, które jednak nie przytłaczają czytelnika. Ich lekka, czasami wręcz eseistyczna forma sprawia, że bardzo dobrze wprowadzają w odbiór cytowanych materiałów empirycznych i dzięki temu niemal „za rękę” prowadzą adresata wypowiedzi po meandrach pracy terenowej i analizy – tylko pozornie

przecież gabinetowej². Za pomocą konsekwentnie powtarzanych w całej monografii, w każdym z rozdziałów, pytań podstawowych: *kto?*, *skąd?* i *za pomocą czego?* Autorka nie tyle opisuje, co rozważa obrane przez siebie metodologie badawcze.

Rozdział pierwszy skupiony jest na problematyce lokalności związanej z introspekcją, z doświadczeniem wewnętrznym i jego rolą w tworzeniu opisu etnograficznego (Geertz 2000). Dlatego pojęcie lokalny Autorka odnosi najpierw do samego badacza, a nie rozmówców/badanej grupy. Przy czym jednoznacznie podkreśla, że „badacz ma do czynienia nie z całą grupą, lecz z jej reprezentantami. [...] Toteż jego wiedza jest konstruowana dzięki relacjom w małych podgrupach, za to w wyjątkowo intensywny sposób” (Chwieduk 2018: 46). Odpowiedź na inicjalne pytanie: *kto?* uzależnia zatem w przeważającym stopniu od wzorców panujących wśród badanych, a nie od zaplanowanej intencji badacza. Prowadzi to do zlikwidowania ostrego podziału między badanym i badaczem oraz do tworzenia przez nich wspólnego tekstu. W ten sposób, odpowiadając na pytanie: *kto?*, otrzymujemy w odpowiedzi: 1. badacz (oczywiście ze wszystkimi jego/jej uwarunkowaniami społecznymi, płcią, wiekiem, doświadczeniami kulturowymi etc.), 2. jego/jej wyobrażenia na temat tekstu oraz 3. upodmiotowiony współuczestnik rozmowy. Innymi słowy, do grona obserwatorów włączony zostaje sam tekst rozumiany, za Michelelem Foucaultem jako strategia praktykowania Siebie, pisania-Siebie (Foucault 2012). Rozważania o antropologicznym wymiarze kategorii tekstu i inkorporowanie jej do etycznego wymiaru badań skutkuje rozumieniem rzeczywistości jako dostępnej jedynie w trakcie przekazu. Codziennność Săpânței to z jednej strony opowieści i rozmowy jej mieszkańców,

² Silną merytorycznie i bardzo ciekawą czytelniczko propozycją tłumaczeń i rewizji terenów, rzeczowych i metaforycznych oraz ich gabinetowych „kontynuacji” jest tom zbiorowy: *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* pod redakcją Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego, wydany w 2011 roku przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

a z drugiej ciągle świadomość badaczki, że swoją osobą wpływa na sytuację rozmowy i obserwacji uczestniczącej. Stąd kilkukrotne akcentowanie w książce faktu rozbicia sytuacji etnograficznej na czynność (współtworzoną przez badaczkę, nagrywaną, spisywaną) oraz tekst (efekt finalny). To sprawia, że pomimo długiego pobytu oraz wielu powrotów w miejsce badań, Autorka książki wciąż podkreśla zarówno swoje współuczestnictwo, jak i obcość. Końcowy tekst pisany rozumie jako wspólną własność: badaczki i rozmówców/mieszkańców.

Ta konstruowana, wytwarzana lokalnie wiedza niepodzielnie związana jest z dialogiem badacza i badanych, z przekształcaniem działań (które obserwuje i w których z badanymi współuczestniczy) w narrację „zrozumiałą poza kontekstem, który je stwarza” (Chwieduk 2018: 51). Na tym też polega różnica między tą wiedzą a innymi wiedzami (por. Burke 2016). W wiedzy wytwarzanej lokalnie ważny jest udział badacza w przebiegu praktyki. Nie ma już miejsca w i tak wypełnionej po brzeги monografii na Maksa Webera i jego teorii nieistnienia tematów badawczych niezależnych od intencji badacza. Wspominam o tym, ponieważ Weber nie należy do autorów chętnie cytowanych przez antropologów, podczas gdy jego tezy dotyczące kryteriów wyboru tematów badawczych, obiektywności ich analiz oraz typów idealnych i modeli abstrakcyjnych zasługują na naukowe odkurzenie (zob. np. Weber 1985; 2002). Szczególne znaczenie w konstruowaniu lokalności zajmuje wspominana już kategoria tekstu i rzeczywistości dostępnej jedynie w trakcie przekazu. Tekst staje się wspólną własnością. Przy czym Autorka z niezwykle wyczułym merytorycznym porusza się w kręgach przekazów pisanych i ustnych (w tym silnie akcentując dyskurs naukowy i tworzenie przez niego rzeczywistości), nie stawiając ich w opozycji lecz pokazując drogę, którą słowo mówione przechodzi do zapisu i jaki wpływ ma na formę jego upiśmiennienia tzw. „kontrola tekstu”. Słusznie także zauważa i podkreśla siłę sprawczą słowa pisanego, której wpływ społeczny jest znacznie większy i odmienny przestrzennie

od wpływu oralnego. Czytelnikowi trudności nastręcza jednak odnalezienie jednoznacznego wskazania przyjętej w tej książce definicji terminu lokalny. Ostatecznie jest on tłumaczony na stronach 70–72 lecz w sposób bardzo rozbudowany i bez wyrazistego doprecyzowania. Lokalny zdaje się znaczyć tak dużo, że traci na lokalności.

Konkretne i trafnie dobrane przykłady z materiału empirycznego współtworzą rozdział drugi, w którym podjęta została próba (kon)tekstualizacji Europy, czyli wpisania jej w narrację mieszkańców Săpânty. Czym jest Europa? Co znaczy słowo Europa? Gdzie jest Europa? A gdzie jej nie ma? Do jakiego stopnia jest to pojęcie geograficzne, a w którym punkcie narracji zaczyna się kulturowe i ekonomiczne? A co z nie-Europą? Pytania nie zostały w ten sposób przez Autorkę sformułowane, ale taki ich kształt nasuwa się po lekturze tej części. Dzięki metodologicznemu rozróżnieniu pomiędzy Antropologią u siebie (*Anthropology at Home*) a Antropologią Europy otrzymujemy badaczkę-Europejkę, która prowadzi badania nad lokalnością „u siebie”, czyli w Europie lokalnej. Czy do nas, geograficznych Europejczyków, należy jednak cała Europa? Czy w całej: geograficznej, kulturowej i ekonomicznie rozumianej Europie jesteśmy „u siebie”? Przecież pojęcie Europy jest konstruowane przez naukowców, dziennikarzy, pisarzy, ludzi kultury, polityków itd. Przecież bycie Europejczykiem to nie tylko i nie nawet miejsce pochodzenia i zamieszkania lecz wyznawane wartości i sposób życia.

„[I]stota Europy” jest czymś niedosięglym dla „realnie istniejącej Europy”. Istota „bycia Europejczykiem” wyprzedza zawsze istniejące realia, a istota europejskiej rzeczywistości nigdy nie nadąży za istotą Europy. [...] [O] ile „realnie istniejąca Europa”, Europa polityków, kartografów i wszystkich jej oficjalnych i samowolnych rzeczników może być pojęciem geograficznym i przestrzennie ograniczonym bytem – o tyle nie jest nim „istota” Europy. Nie jesteś Europejczykiem tylko dlatego, że zdarzyło ci się urodzić i żyć w mieście zaznaczonym na politycznej mapie Europy. Możesz jednak być Europejczykiem, nawet jeśli nigdy nie byłeś w żadnym z takich miast (Bauman 2012: 11).

Dla Europy Zachodniej „swojskim” Innym, „swojskim” obcym jest, dla przykładu, Europa Południowa. A co z Europą Środkową? Z jej niedookreśleniem geograficznym (linia Huntingtona) oraz багаżem kulturowym (np. twórczość Milana Kundery) i politycznym (krytyczny rok 1989; zob. np. Zieliński red. 2002). Jakie jest miejsce postsocjalistycznych krajów Europy Środkowo-Wschodniej oraz krajów bałtyckich w „nowej” Unii Europejskiej? Dlaczego podział na „starą” i „nową” Unię funkcjonuje także w dyskursie naukowym? Przy tak niejednoznacznym pojęciu jakim jest Europa karkołomnym wręcz zadaniem wydaje się być szukanie tytułowego rumuńskiego sposobu na nią. *Za pomocą czego?* oznacza więc tej książki: za pomocą praktyk językowych. Ich szczególną formą są teksty pisane, a wśród nich zwłaszcza naukowe. Problem życia małego podmiotu lokalnego w jednoczącej się Europie związany jest z dyskursem naukowym kreującym określoną wizję Europy. Autorka już w inicjalnej części monografii konkluduje, że „dyskurs naukowy generujący określoną wizję Europy z jednej strony najintensywniej współtworzy pole nauki, z drugiej jednak włącza w nie uniwersum podmiotów, które nie wytwarzają dyskursu naukowego ale mają wpływ na jego treści” (Chwieduk 2018: 67). W konsekwencji doprowadziło to do uchwycenia dyskursywnego wymiaru rzeczywistości jako dominującego w codziennych relacjach podmiotów identyfikujących się z obszarem Europy, ale jednocześnie deklarujących poczucie odrębności. Jednak właśnie dzięki pokazywaniu tego wielogłosu znaczeniowego otrzymujemy wywód silnie dążący do obiektywizmu. Zawiera się on w poszukiwaniu odpowiedzi na kwestię: „jak społeczność zajmująca we własnym kraju «pozycję peryferyjną» radzi sobie w warunkach «jednoczącej się Europy»” (Chwieduk 2018: 106)? Autorka monografii odpowiedź tę zaczyna konstruować w kolejnej, trzeciej części, w oparciu o obserwację uczestniczącą codzienności oraz celebracji świątecznych zarówno cyklu dorocznego (religijnego), jak i cyklu życiowego jednostki (narodziny, ślub, śmierć).

Fragmenty z Jej dziennika terenowego pokazują niezwykle uważną i skrupulatną działalność badawczą, skupioną na notowaniu tego, co etnografka zauważała i czego doświadczała „na sobie”. Niezwykle istotne jest także pokazanie w jaki sposób podejście do terenu, badanych, pojęcia Europy i jej rumuńskiego wymiaru w niej – jako w badaczce – ewoluowało. Przy czym wciąż – i tak kontynuuje do końca książki, podkreśla niebezpieczeństwo z kategoryzowaniem rzeczywistości zgodnie z zapośredniczonymi we własnej kulturze schematami. Píše między innymi tak: „Istnieje [...] ryzyko, że to, czego nie znamy, może zostać przez nas zignorowane – niedostrzeżone. Jeśli zaś w jakiejś mierze zjawisko (zachowanie) koresponduje z naszą «mapą poznawczą», jego poznanie wiąże się z ryzykiem uproszczeń” (Chwieduk 2018: 143–144). Nagromadzenie tego i temu podobnych cytatów wywołuje u odbiorcy wrażenie autorskiej niepewności, czy też obawy o posądzenie o niedokładność. Moim zdaniem nieuzasadnione. Wyrażna jest w tej publikacji precyzyja etnograficzna Autorki, która wsparta pewnością wnioskania – bez poszukiwań ciągłego uzasadnienia w tak zwanej teorii ugruntowanej – nadałaby tej książce lekkości.

Szczególnie ciekawe i niezwykle barwnie ilustrowane materiałem empirycznym pozyskanym w czasie badań terenowych są strategie pokonywania peryferyjności, wokół których zorganizowany jest kolejny rozdział *Rumuńskiego sposobu na Europę*. Rozumiane są one jako podstawy i działania, które oddają wyobrażenie o tym, jaka jest sytuacja kraju i regionu. Są one także reakcją na warunki peryferyjności. Metodologia Badaczki opiera się na ukazaniu „jak wybrani reprezentanci określonych środowisk, z którymi miałam do czynienia, reagują na tę sytuację, wykorzystując rozmaite struktury: instytucje współtworzące dyskursy popularyzatorskie, naukowe, prolokalne inicjatywy, ruch turystyczny” (Chwieduk 2018: 147). Ważne miejsce zajmują w nich treści wypierane i przemilczane, jak na przykład fakt obecności Romów, czy relacji międzywyznaniowych. Na pierwszym planie strategii przeciw-peryferyjności znalazła się

archaiczność utożsamiana z tradycją, z autentyzmem, z wyobrażeniem o „idealnym” chłopstwie, ze strefą pierwotną (nie prymitywną!), z tym, co naturalne, podstawowe, źródłowe dla danego miejsca lokalnego (por. Brzezińska 2009). Ten swoisty powrót do korzeni charakteryzuje wspólnoty niepewne, małe, peryferyjne właśnie, żyjące w konieczności ciągłego potwierdzania swej tożsamości. Strategię tę wykorzystują współcześnie na przykład państwa powstałe po rozbięciu Jugosławii, spierające się o wyłączność swych języków, dzieł literackich, przekazów folkloru słownego, czy kuchni (zob. np. Ceribašić, Marks red. 2009; Hamersak, Pleše, Vukušić red. 2013). Zarówno w ich przypadku, jak i we wsi Săpânta połączone jest to ze spełnianiem wymagań międzynarodowej opinii publicznej, w tym turystów, którzy w efekcie dostają to właśnie, czego oczekiwali. Kolejne odwiedziny na Wesołym Cmentarzu (w 1999 wpisanym na Listę Światowego Dziedzictwa UNESCO), zakup pamiątki w postaci repliki kolorowego (niebieskiego) nagrobka jak kolejna lampka chorwackiego wina przy chorwackiej kolacji na chorwackim wybrzeżu. Jest to zatem swoista odpowiedź na pytanie *skąd?* odniesiona do wyobrazonego archaicznego wymiaru. Oznacza opis miejsca obserwacyjnego, które już na początkowych stronach monografii nazwane zostało „teatrem pamiątki” (Chwieduk 2018: 61). Przy czym każde z tych miejsc obserwacyjnych jest niezwykle szczegółowo opisane etnograficznie, z odpowiednim materiałem graficznym, umożliwiającym czytelnikowi swobodne poruszanie się w przestrzennych wymiarach badanej miejscowości oraz jej geograficznych kontekstów europejskich. *Skąd?* oznacza zatem współłycie obserwatora, obserwowanego podmiotu (aktorzy społeczni) oraz tworzonego tekstu ulokowane na scenie codzienności. W ten sposób lokalność, której kolejne wymiary wpisane są rozdziały od drugiego do szóstego, zostaje określona jako: odtwarzanie przestrzeni, jako praktyka, działanie, czynność konstruująca granice. Konsekwencją takiego założenia, logicznie i obrazowo uargumentowanego, jest dynamizm lokalności.

Granica, nawet metaforyczna, zawarta w czynnościach i narracjach staje się rozciągłym miejscem tworzenia oraz odtwarzania tożsamości (Bourdieu 2001; Cohen 2001). I nawet jeśli nie ma już ona swego odbicia w przestrzeni, to granica wciąż jest „produkowana” na potrzeby grupy (np. w czasie celebracji świątecznych). Stąd wiele uwagi poświęconej tworzeniu właśnie infrastruktury turystycznej (sklepiki z pamiątkami, pensjonaty, restauracje z „tradycyjnym” regionalnym jedzeniem) oraz akcentowaniu tych elementów obrzędowości i zachowań zrytualizowanych, które wpisują się w oczekiwania turystów. Gościnność, otwartość, czy bardzo rozbudowana obrzędowość weselna i pogrzebowa czynią z Săpânta miejsce obowiązkowe na turystycznej mapie. Na Wesołym Cmentarzu mieniącym się od kolorowych nagrobków z rzeźbionymi, bardzo często żartobliwymi epitafiami chowani są tylko ci mieszkańcy, którzy reprezentują odpowiednio wysoką pozycję społeczną, tj. majątkową. Pochówek w tym miejscu jest bowiem odpowiednio drogi, co eliminuje zmarłych z biedniejszych rodzin. Ci ostatni są grzebani na innych, znacznie tańszych cmentarzach. Niezależnie jednak od zasobności portfela wszyscy przestrzegają niepisanych zasad pogrzebowych, zgodnie z którymi ciało nieboszczyka leży w domu przez trzy dni. I choć ta niepisana zasada stoi w jawnej sprzeczności z dyrektywami europejskimi nie ma to dla mieszkańców Săpânta znaczenia. Taka jest bowiem kwintesencja ich stosunku do Europy. Zarabiają na przemyśle turystycznym, pracują za granicą, dzięki turystyce i emigracji ich pozycja na tle rumuńskich wsi jest wyjątkowo dobra, ale w domu podporządkowują się normom prawa zwyczajowego. Swej „archaiczności”.

Stwierdzeniem, że „Rumuni z Săpânta są przede wszystkim podzieleni” (Chwieduk 2018: 177) rozpoczyna Agnieszka Chwieduk rozważania przedostatniej części książki. W tym wymiarze podzielenia zdają się być Alexa Warleigha miniaturą Unii Europejskiej *à rebours*: „Europejczycy (w znaczeniu «obywateli państw członkowskich Unii Europejskiej») skłonni są raczej podkreślać to,

co ich różni, a nie, to co ich łączy” (Warleigh 2003, za: Bauman 2012: 12). Mieszkańcy Săpânța w swym dążeniu do „archaiczności” i podkreślaniu strategii usilnego powrotu do korzeni starają się na plan pierwszy wysuwać, a tam, gdzie to niemożliwe, bo nieobecne – kreować to, co ich łączy, lub powinno ich łączyć (zgodnie z zapotrzebowaniem społecznym). Niestety ubóstwo, które wymusiło silną emigrację zarobkową doprowadziło do powstania pewnych wzorów zachowań związanych z dyspozycyjnością do zmiany statusu. Mowa przede wszystkim o gotowości opuszczenia środowiska życia w celu wyemigrowania (na stałe lub tymczasowo) oraz „pozostawianie” dzieci przez rodziców na czas ich wyjazdów za granicę. W ten sposób tworzy się grupa społeczna zwana eurosierotami, która gra główną rolę na scenie relacji na odległość. Ekonomiczny przymus emigracji wymusza podziały a jednocześnie jeszcze mocniej cementuje to, co uważane jest za kluczowe, fundamentalne, archaiczne. Dzięki temu trwa lokalne konstruowanie w oparciu o kwestię (nie)istnienia oraz różne wymiary wolności. W *Praktykowaniu wolności* Autorka zadaje pytania:

[C]o znaczy wolność? Jaki to stan człowieka i jakie działania go wyznaczają? Czy jest «bezgraniczna», czy wręcz tych granic potrzebuje? Czy moja znajoma wspominałaby o niej, gdyby nie mogła jej doświadczać z uwagi na istnienie granic? Jak daleko w naszą egzystencję mają prawo one sięgać? Czy tak zanika intuicja tej wartości, a w zamian wkracza instynkt przetrwania? Czym jest wolność dla ludzi z «peryferiów» - także dla mnie, z Polski postkomunistycznej? (Chwieduk 2018: 215).

Lokalne trwa więc poprzez nadzór „oka sąsiada”, w kręgach towarzyskich kobiet, w nieustającym wyczuleniu na kontrolę obcego, w zachwalaniu tego, co nasze, a wreszcie w „eurorumuńskości”. Lokalny jest bowiem zawsze umiejscowiony na osi centrum–peryferie i odnoszony do pojęcia europejskości. Lokalność Săpânța jest peryferyjna geograficznie, politycznie i ekonomicznie. Peryferyjność zaś jest sprzężona z tak zwaną kulturową, światopoglądową i ekonomiczną modernizacją społeczeństw

Europy Wschodniej, które mają „dogonić Zachód”. Mieszkańcy Săpânța i, jak konkluduję na podstawie lektury *Rumuńskiego sposobu na Europę*, Rumuni w ogóle na swój sposób, własny, europejsko-lokalny starają się w przewyższać swoją peryferyjność i w tych działaniach właśnie Autorka monografii umiejscawia ich sposób na Europę: „W ich sprawczości ujawniającej się w wytrwałości, zdolności przekształcania wzorców obcych we własne, ale na swoich zasadach, według reguł, które pojawiały się w procesie długiego trwania” (Chwieduk 2018: 245). Nie opuszcza mnie jednak czytelnicze wrażenie, że nie tyle o rumuński sposób na Europę chodzi, co o lokalny właśnie, spod znaku badań Michaela Walzera i Zygmunta Bauman. Dwa poniższe cytaty „domagają się” w kontekście podjętych w tej monografii badań dopowiedzeń:

[G]dy państwa staną się kiedykolwiek wielkimi społecznościami lokalnymi, wówczas społeczności lokalne przedzierzgną się prawdopodobnie w małe państwa. Ich członkowie będą organizować się w celu obrony polityki i kultury przed obcymi. Historia uczy, że gdy tylko kraj jest otwarty, wówczas [...] społeczności lokalne przekształcają się we wspólnoty zamknięte czy parafialne (Walzer 2007: 71, za: Bauman 2018: 87).

W wyniku globalizacji oraz postępującego wraz z nią podziału i oderwania polityki od władzy, państwa rzeczywiście zmieniają się obecnie w nic więcej, jak tylko leżące na sporym obszarze społeczności lokalne z ledwie zauważalnymi, nieszczelnymi i słabo ufortyfikowanymi granicami – podczas gdy historyczne regiony, które kiedyś miały zakończyć swój żywot tak jak inne *pouvoirs intermédiaires* na śmietniku historii, walczą o objęcie roli „małych państw”, maksymalnie wykorzystując resztki quasi-lokalnej polityki oraz prerogatywę rozróżniania „nas” od „innych” (i odwrotnie), która niegdyś, zazdrośnie strzeżona, niepodzielna i nienaruszalna, leżała w gestii państwa-monopolisty (Bauman 2018: 88).

Oznacza to powrót do jednej z inicjalnych kwestii, a mianowicie reprezentatywności wsi Săpânța. W zależności od optyki badawczej odpowiedź na to zagadnienie będzie determinować zasadność holistycznego, tj. narodowego wnioskowania

Agnieszki Chwieduk. Czy mamy w wyniku Jej badań do czynienia z rumuńskim sposobem na Europę? Czy ze sposobem na Europę mieszkańców Săpânțy?

Moja recenzja nie zawiera uwag dotyczących aspektów technicznych jakości wydania monografii. Jest to zabieg celowy. Nawet mało wprawne redakcyjne oko wychwyci literówki, opuszczenia słów, nieścisłości bibliograficzne, brak aneksu, czy streszczenia w języku angielskim. Są to, w mojej opinii, drobiazgi, które w żaden sposób nie wpływają na merytoryczną wartość tej publikacji. Mam też nadzieję, że właśnie te techniczne braki sprawią, że Autorka zdecyduje się na reedycję książki i opublikowanie jej w języku angielskim. Powinna to zrobić zarówno ze względu na aktualność i wagę podjętego tematu, jak i na jego niepodważalne metodologiczne zaplecze. Dzięki temu Jej głos znalazłaby szersze grono czytelników: antropologów, folklorystów, filologów, socjologów, politologów i mocniej wpisał się w europejskie i światowe badania nad lokalnością.

JOANNA RĘKAS

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu

Bibliografia

- BAUMAN, Z. (2012). *Europa niedokończona przygoda* (przeł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BAUMAN, Z. (2018). *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość* (przeł. K. Lebek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BOURDIEU, P. (2001). *Language and Symbolic Power* (transl. G. Raymond, M. Adamson). Oxford: Polity Press.
- BULIŃSKI, T., Kairski, M. (red.) (2011). *Terren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- BRZEZIŃSKA, A. (2007). *Specjaliści od kultury ludowej?* „Nauka”, 3, 155–172.
- BURKE, P. (2016). *Spoleczna historia wiedzy* (przeł. A. Kunicka). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- CERIBAŠIĆ, N., Marks, L.J. (red.) (2009). *Izazov tradicijske kulture. Svečani zbornik za Zoricu Vitez*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- COHEN, A. (2001). *The Symbolic Construction of Community*. London-New York: Routledge. Taylor & Francis
- FOUCAULT, M. (2012). *Hermeneutika podmiotu* (przeł. M. Herer). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GEERTZ, C. (2000). *Dzieło i życie. Antropolog jako autor* (przeł. E. Dżurak, S. Sikora). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- HAMERŠAK, M., PLEŠE, I., VUKUŠIĆ A.-M. (red.) (2013). *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- WALZER, M. (2007). *Strefy sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości* (przeł. M. Szczubiałka). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- WARLEIGH, A. (2003). *Democracy in European Union: Theory, Practice and Reform*. London: Sage.
- WEBER, M. (1985). *Problemy socjologii wiedzy* (przeł. M. Skieciński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WEBER, M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej* (przeł. D. Lachowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ZIELIŃSKI, B. (red.) (2002). *Europa Środkowa i Półwysep Bałkański*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

SPIS TREŚCI

Artykuły

Michalina Jaworska, Między pierwowzorem a adaptacją. Analiza fabuł współczesnych wydań baśni Hansa Christiana Andersena – przekształcenia treści religijnych	5
Sabina Raczyńska, <i>Studia o literaturze ludowej</i> Ryszarda Berwińskiego wobec romantycznych koncepcji historiograficznych dotyczących dawnej Słowiańszczyzny .	17
Mateusz Szubert, Piętno (nie)zawinione – historia dziecięcej stygmatyzacji.....	29
Grzegorz Trębicki, Walory estetyczne i eksperymenty formalne w fantasy świata wtórnego	39

Recenzje

Joanna Rękas, Rumuńska codzienność w europejskiej wspólnocie	
<i>Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpâta</i> (2018). Agnieszka Chwieduk. Poznań: Poznańskie Studia Etnologiczne nr 22, Instytut im. Oskara Kolberga	49

CONTENTS**Articles**

Michalina Jaworska, Between the Prototype and the Adaptation: A Plot Analysis of the Contemporary Editions of Hans Christian Andersen's Fairy Tales - Transformations of the Religious Content	5
Sabina Raczyńska, Ryszard Berwiński's Studia o literaturze ludowej and Historiographical Concepts of the Early Slavic World in the Nineteenth Century	17
Mateusz Szubert, The Unearned Mark: The History of the Child Stigma.....	29
Grzegorz Trębicki, Aesthetic Merits and Formal Experiments in Secondary World Fantasy.....	39

Reviews

Joanna Rękas, Romania's daily life in the european community

<i>Rumuński sposób na Europę. Antropologiczne studium społeczności lokalnej z Săpânța</i> (2018). Agnieszka Chwieduk. Poznań: Poznańskie Studia Etnologiczne nr 22, Instytut im. Oskara Kolberga	49
--	----

**Zamówienia na numery archiwalne
(do roku 2016) realizowane są przez PTL:**

sprzedaż bezpośrednia w siedzibie PTL;
zamówienia można składać pisemnie, telefonicznie lub e-mailowo.

**Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl
www.ptl.info.pl**

W numerze 2: 2020 między innymi:

JANINA HAJDUK-NIJAKOWSKA

- Badanie opowieści wspomnieniowych o tragedii żydowskiej w czasie II wojny światowej

ADAM MAZURKIEWICZ

- Źródła kreacji postaci Jerzego Paramonowa w poświęconych mu tekstach kultury K

RADOSŁAW SZTYBER

- Sowizdrzalskie rysy portretu lisowczyka w utworach z 1620 roku (recepca – dylematy interpretacyjne)

„Literatura Ludowa” is regularly indexed in IBSS
International Bibliography of Social and Cultural
Anthropology; in IBZ – CD-ROM.



Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze
Indeks 364-07X