



życie

 **maska**
magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

45 (2/2020)

życie

Kraków 2020

**„Maska” nr 45 (2/2020)
Kraków 2020**

ISSN: 1898-5947

Nakład: 100 egzemplarzy
Egzemplarz bezpłatny

„Maska” jest recenzowanym czasopismem naukowym. Zgodnie z wymogami MNiSW pełna lista recenzentów artykułów w danym roku jest dostępna na stronie: www.maska.psc.uj.edu.pl/maska/listy-recenzentow.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym (Creative Commons BY-NC 4.0).

Pełne teksty oraz streszczenia opublikowanych prac są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl).

Adres redakcji

ul. Grodzka 52
II piętro, s. 102
31-044 Kraków
redakcja.maska@gmail.com
www.maska.psc.uj.edu.pl

Publikacja finansowana przez



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Druk

AT Wydawnictwo
www.atwydawnictwo.pl



Redaktor naczelny

Adam Woźniak

Redaktorka prowadząca

Agnieszka Urbańczyk

Kolegium redakcyjne

Dominika Ciesielska
Tomasz P. Bocheński
Agnieszka Kiejziewicz
Aleksandra Łozińska
Paweł Łyżwiński
Klaudia Makles
Maciej Nawrocki
Magdalena Stonawska
Natalia Tołsty
Agnieszka Urbańczyk
Adam Woźniak
Agnieszka Wójcik

Redakcja językowa

Tomasz P. Bocheński
Dominika Ciesielska
Agnieszka Kiejziewicz
Aleksandra Łozińska
Maciej Nawrocki
Magdalena Stonawska
Agnieszka Urbańczyk (kierowniczka)

Redakcja techniczna, skład i łamanie

Izabela Pisarek

Okładka

Paweł Kalina

Spis treści

Lidia Karbowska	5
Życie, które (nie) znaczy. Butler/Jelinek	
Karolina Rojek	21
<i>Todos somos iguales, pero unos más que otros.</i> Racism in the Lima's Upper Class in the Art of Daniela Ortiz de Zavallos and Claudia Coca	
Igor Łataś	37
Życie i śmierć cywilizacji – perspektywa teoretyczna	
Alicja Dusza	47
Patrząc przez podszewkę. Gdzie biegnie ścieg w powieści <i>W czerwieni</i> Magdaleny Tulli	
Anna Spiechowicz	57
Świadectwo lat osiemdziesiątych i historia NSZZ „Solidarność” w <i>Dzienniku</i> Jana Józefa Szczepańskiego	

Table of contents

Lidia Karbowska	5
(Un)livable Life. Butler/Jelinek	
Karolina Rojek	21
<i>Todos somos iguales, pero unos más que otros.</i> Racism in the Lima's Upper Class in the Art of Daniela Ortiz de Zavallos and Claudia Coca	
Igor Łataś	37
Life and Death of Civilisations. A Theoretical Perspective	
Alicja Dusza	47
Looking Through the Lining. Where Does The Stitch Go in the Magdalena Tulli's Novel <i>In Red?</i>	
Anna Spiechowicz	57
The Testimony of the Eighties and the History of the Solidarity Movement in the <i>Diary</i> of Jan Józef Szczepański	

Lidia Karbowska

Życie, które (nie) znaczy. Butler/Jelinek

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

„Zachód” i jego inni

W artykule zamierzam przedstawić proponowaną przez Judith Butler koncepcję językowej konstytucji podmiotu w kontekście narracji wokół „kryzysu uchodźczego”. Narracjom tym przyjrę się przez pryzmat dramatu *Podopieczni* Elfriede Jelinek. Pragnę wykazać słuszność postawionej przez Butler tezy o pierwotności języka/dyskursu względem podmiotu. W tej optyce podmiot posiada polityczną sprawczość jedynie na mocy swego wtórnego usytuowania. Niemożliwa jest zatem ucieczka z dyskursu przy jednoczesnym zachowaniu podmiotowego statusu. Butler podkreśla jednak, że możliwe są działania na rzecz destabilizacji i przemiany opresyjnego dyskursu. Ważnym wątkiem pracy będzie kryzys praw określanych jako uniwersalne (praw człowieka, praw kobiet). W pewnych przypadkach odwoływanie się do tych praw – mam tu na myśli zwłaszcza prawa kobiet – stanowi dla USA oraz krajów europejskich uzasadnienie dla stosowania przemocy i używane jest w celach militarno-propagandowych. Ugruntowane jest to w założeniu o istnieniu dychotomii Zachód–Wschód, Zachód–islam czy Zachód–reszta świata¹. „Zachód” utożsamiony zostaje z tym, co cywilizowane i bardziej

1 W popularnych zachodnich narracjach Wschód jako anti-Zachód zostaje utożsamiony ze światem muzułmańskim (widzianym jako jednorodny i „zapóźniony”). Kwestię tę krytycznie omawia Saba Mahmood. Badaczka stwierdza, iż „współczesna troska [zachodnich społeczeństw – L. K.] o muzułmanki jest w paradoksalny sposób powiązana z, i ukształtowana przez, dyskurs cywilizacyjny określający formę spotkania Euro-Ameryki z islamem” – S. Mahmood, *Religia, feminizm i imperium: nowe ambasadorki islamofobii*, tłum. J. Bednarek, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 4 (26) [on-line:] <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/15227/14983> [24.08.2020]. Naczelnym teoretykiem-propagatorem dyskursu „zderzenia cywilizacji” jest Samuel P. Huntington, który cywilizacji wyróżnił aż dziewięć. Zob. P. Napierała, *Samuel Huntington – Zderzenie cywilizacji* [on-line:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7995> [24.08.2020].

(czy w pełni) ludzkie, zaś drugi biegun – z tym, co barbarzyńskie, prymitywne, mniej ludzkie lub jawnie zagrażające temu, co ludzkie.

Jak twierdzi autorka *Ram wojny*, uznaje się, iż

[pewne niezachodnie – L. K.] populacje jeszcze nie osiągnęły koncepcji racjonalnego człowieczeństwa. Z takiego poglądu wynika z kolei, że zniszczenie tychże populacji, ich infrastruktury, domów oraz instytucji religijnych i wspólnotowych oznacza zniszczenie tego, co dla człowieczeństwa stanowi zagrożenie, ale nie człowieczeństwa jako takiego. Jednocześnie to ten sam konkretny moment pychy w historii postępu wskazuje na „Zachód” jako na artykulację paradygmatycznych zasad człowieczeństwa – miejsca zamieszkania ludzi godnych wartościowania, których życie zasługuje na ochronę w swojej kruchości, a utracone – na publiczne oplakiwanie².

Owa *hybris*, pycha tragiczna³, realizuje się w tym, co filozofka określa jako „barbarzyństwo misji cywilizacyjnej”⁴ – misji z definicji cywilizującej, mającej wyrugować to, co barbarzyńskie i nieludzkie właśnie.

Butler poddaje analizie tortury, jakich amerykańscy żołnierze dopuścili się w Abu Ghraib. W zarysowanym wyżej ujęciu sceny tortur stanowiąc muszę „apoteozę pewnej konkretnej koncepcji wolności”⁵ – czyli wolności pełnej, totalnej, wolności od prawa i tym samym wolności do jego przemocowego narzucania i kreowania. Fakt tortur nie jest tu ujęty jako aberracja, niewinny błąd w systemie – lecz jako konsekwencja pewnego sposobu myślenia, sprawowania polityki, wytwarzania ram uznawalności tego, co w pełni ludzkie i tym samym żywe, wartościowe, cywilizowane. Jest to także konsekwencja projektowania określonych prymitywnych, barbarzyńskich cech, zachowań, sposobów myślenia, podlegania pewnym tabu – spod których my, jako cywilizowani, jesteśmy całościowo i niejako automatycznie wyjęci – na tych innych, drugich, niecywilizowanych (czyli na tych, wobec których „my” jako „Zachód” możemy się określić, zdefiniować).

Jako przykład takiego propagandowego i w założeniu cywilizującego użycia dyskursu uniwersalnych praw przywołać można argument na rzecz interwencji zbrojnych w krajach muzułmańskich (Irak, Afganistan) mówiący o potrzebie – czy raczej: swoiście rozumianym obowiązku – ochrony praw muzułmańskich kobiet. Jak pisze Monika Bobako: „[g]łównym problemem z dyskursami posługującymi się wizerunkiem muzułmanki-ofiary i akcentującymi »konflikt cywilizacji« jest to, że instrumentalizują one argumenty feministyczne i często cynicznie używają odwołań do praw

2 J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 199.

3 To określenie wydać się może nietrafne o tyle, że w dramacie antycznym pycha tragiczna prowadzi bohatera do katastrofy, zaś pycha Zachodu prowadzi do katastrofy nie-zachodnich Innych. Jednakże skutki tej pychy dotyczą także samego Zachodu – terroryzm i różnego typu kryzysy są tego przykładem.

4 Ibidem, s. 207.

5 Ibidem, s. 208.

kobiet jako uzasadnienia polityki militarnej czy antyimigranckiej”⁶. Argumentacja tego typu, prezentowana przez rząd USA za czasów George’a W. Busha⁷, używana jest też obecnie między innymi w kontekście syryjskich uchodźców. Przedstawiani są oni w europejskich (w tym polskich) mediach jako spójna tożsamościowo grupa młodych, w pełni sprawnych (także, a może przede wszystkim, seksualnie) mężczyzn, będących zagrożeniem dla „naszych” kobiet, a „swoje” kobiety traktujących jak poddane, w sposób przedmiotowy i niecywilizowany⁸. Warto zauważyć, że kobiety-uchodźczynie w tym sensie *de facto* nie posiadają statusu uchodźcy, a jedynie stanowią własność mężczyzn-uchodźców – własność, którą, dla jej własnego dobra, należy przejąć/wyzwolić, lub może, dla dobra wszystkich (wszystkich tych, których życia są znaczące i „w pełni żywe”), pozwolić usunąć ją z pola widzenia-istnienia.

Butler apeluje, by pamiętać o tym, „jak łatwo wykorzystuje się retorykę wolności w imię państwowego samouprawomocnienia”⁹. Porusza ona tę kwestię w kontekście przyznawania obywatelstwa w państwach europejskich (Francja, Holandia), które swój postulat tolerancji i wolności, pojmowanej w wymiarze laickim i liberalnym, wykorzystują w ramach legitymizacji „obrony granic” przed obcymi-muzułmanami. Powstaje sytuacja, w której pewna szczególna wizja wolności konstytuowana jest wobec/przeciwko wolności w innym ujęciu – w tym przypadku wolności wyznania. Filozofka nawołuje zatem, by przemyśleć na nowo samo pojęcie wolności i zastanowić się nad przyczynami i implikacjami paradoksów jej liberalnego kultu.

Język a podmiotowość

Kryzys „cywilizowanych”, „zachodnich” praw oraz ewidentna rzekomość ich uniwersalności i niezbywalności opisane zostały przez Elfriede Jelinek w dramacie *Podopieczni*. Punkt wyjścia dramatu stanowi sytuacja z 2012 roku, kiedy to grupa uchodźców zaczęła koczować w jednym z wiedeńskich kościołów. Czyniła to ramach protestu wobec anty-uchodźczej polityki Austrii. Jelinek w niezwykle przenikliwy sposób pokazuje rzeczywistość tragicznych, przemilczanych – bo kłócących się z wizją racjonalnej, cywilizowanej przestrzeni „Zachodu” – paradoksów. W ramach tej rzeczywistości możliwe (czy wręcz konieczne) staje się bycie człowiekiem tolerancyjnym, lecz, w określonych przypadkach,

6 M. Bobako, *Feminizm islamski*. Niechciane dziecko islamu politycznego, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2 (8) [on-line:] <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2928/2911> [23.08.2020], s. 228.

7 Zob. ibidem. Ten typ argumentacji przetrwał rządy Busha i używany jest w USA (jak i w Europie) także dziś.

8 W tego typu narracje obfituje portal euroislam.pl. Omówienie tematu „patriarchalnej wojny” znaleźć można w artykule: M. Bobako *Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27, ss. 83–112.

9 J. Butler, *Ramy wojny...*, s. 212.

nie tolerującym. Możliwe jest także wypowiedzenie przez pewne nie-osoby słów: „[n]as nie ma. Dotarliśmy, ale nie ma nas wcale”¹⁰. W dziwnym, wielogłosowym monologu¹¹ Jelinek poddaje krytyce wybiórcze i nieefektywne działanie praw człowieka. Tym samym demaskuje i ośmiesza „cywilizowane uniwersalizmy”, wedle których „tutaj należy wyrażać się po ludzku i otwarcie, otwartość umożliwia naukę, nauka umożliwia zrozumienie, a zrozumienie znaczy demokracja”¹². Bo przecież „tutaj wszystko się opiera [...] na uczestniczeniu, na zabieraniu i oddawaniu głosu, żyje dzięki współdziałaniu, współtworzeniu, współdecydowaniu i współodpowiedzialności”¹³.

W owym „tutaj” obowiązuje język, który jest warunkiem upodmiotowienia i uczłowiczenia. Jak twierdzi Butler:

[j]eśli mówiący podmiot jest zarazem ustanawiany przez język, którym mówi, to język jest warunkiem możliwości mówiącego podmiotu, nie zaś tylko narzędziem jego lub jej ekspresji. To oznacza, że »istnienie« podmiotu jest uwikłane w język, który go zarazem poprzedza i wyprzedza¹⁴.

Owa pierwotna, fundamentalna „zależność od języka” jest tym, co umożliwia uzyskanie „prześciowego ontologicznego statusu” i decyduje o „językowej konstytucji podmiotu”¹⁵. Na tym tle wyjątkowo mocno wybrzmiewają słowa zbiorowego podmiotu *Podopiecznych*: „[b]łagamy was i nawołujemy w tym języku nam nieznanym i niesłużącym do porozumiewania się, który wy jednak umiecie opanować, tak jak siebie umiecie opanować”¹⁶. Justyna Lipko-Konieczna stwierdza, iż mowa w dramacie ukazana zostaje jako narzędzie ujarzmiania. Oznacza to także, że

[z]apanować nad sobą w języku, to znaczy zapanować nad afektywną sferą wypowiedzi [...]. Odsłaniając strategię władzy-wiedzy realizujące się w języku Jelinek nie tyle dystansuje się wobec najważniejszego medium swojej ekspresji, ile wchodzi z nim w swoistą grę rozszczelniania i różnicowania znaczeń¹⁷.

10 E. Jelinek, *Podopieczni*, tłum. K. Bikont, „Dialog” 2015, nr 4, ss. 120–121.

11 Tak o strukturze *Podopiecznych* pisze Iwona Uberman: „Utkany przez nią [autorkę] współczesny chóralny wielogłos adresowany jest do europejskich odbiorców i zawiera objaśnienia indywidualnych sytuacji oraz opowieści dotyczące przeżytych przeżyć i doświadczeń. Monolog, krążący pomiędzy formą „ja” i zbiorowym „my” jest także apelem, poszukiwaniem pomocy i zrozumienia, a niekiedy błaganiem o ratunek. Szkieletowane przez dramatopisarkę jedynie urywkowo i składane niczym obrazy w kalejdoskopie losy przybyszów z krajów Afryki, regionów wokół Afganistanu, Bliskiego Wschodu i ich późniejsze, tragiczne momenty podczas ucieczki w stronę Europy [...] to jeden z wątków dramatu. Inny stanowią przeżycia imigrantów we wrogim im labiryncie świata europejskich urzędów” – I. Uberman, *Poszukujący pomocy* [on-line:] <https://e-teatr.pl/poszukujacy-pomocy-a202160> [18.03.2018].

12 E. Jelinek, op. cit., s. 101.

13 Ibidem.

14 J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2010, ss. 38–39.

15 Ibidem, s. 37.

16 E. Jelinek, op. cit., ss. 76–77.

17 J. Lipko-Konieczna, *Kryzys praw* [on-line:] <https://e-teatr.pl/kryzys-praw-a260394> [23.08.2020].

To, co Butler określa jako ramy (nie)uznawalności człowieczego, które stanowią o nierównej dystrybucji kruchości, Jelinek komentuje następująco:

godność człowieka [...] nie jest naturalną właściwością, nie, ona wynika z uwarunkowania egzystencjalnego istoty ludzkiej, a jeżeli nie jesteśmy istotami ludzkimi, nie mamy też godności, a skoro nie mamy godności, nie jesteśmy ludźmi, ojej, żaden człowiek nie jest jednym z nas, ojej, ojej, a przecież tego właśnie tak bardzo pragniemy¹⁸.

Umieszczenie pewnych nie-osób poza człowieczeństwem wyraża się często w animalistycznych porównaniach¹⁹. Znajdują one w dramacie swoje literackie przetworzenie na przykład we fragmentach: „naszych grozą napawających człekoniekształtnych postaci oglądać wam nie godzi się, nasze ciała pół zwierząt, pół ludzi, jak ciało Europy czy Io”, a także: „my, błędni podopieczni, pół zwierzęta, pół ludzie, nawet w połowie nie ludzie, nawet nie coś, nic”²⁰.

Waluty uczłowieczające

W ramach krytyki podstaw i rzeczywistych skutków obowiązywania „europejskich wartości” dramatopisarka przywołuje kwestię precedensów, czyli tych przypadków, gdy obcy-wykluczony zostaje włączony do wspólnoty na specjalnych zasadach. Precedensy te demaskują przygodność ustanawianych wykluczeń. Na gruncie terminologii Butlerowskiej zjawisko to, jak sądzę, ująć można jako działanie walut uczłowieczających. Jedną z nich – obok oczywistej waluty pieniężnej – okazuje się waluta talentu. Wyjątkowy talent niejako automatycznie nobilituje i uczłowiecza, wywyższa ponad innych, wyrывa z przestrzeni nie-osób, nie-podmiotów, plasując po stronie „tych, co to nie muszą robić za instrument, gdyż posiadają dar”²¹. Jak opisuje ten wątek Iwona Uberman:

przykłady błyskawicznego nadawania obywatelstwa – jak stało się to w wypadku śpiewaczki Anny Netrebko czy bogatej córki Borysa Jelcyna – są dalszym dobitnym komentarzem odnośnie [do] rozdźwięku w sprawach korzystania z litery prawa w sytuacjach potencjalnych interesów gospodarczych czy prestiżowych korzyści i w przypadkach koniecznej pomocy humanitarnej²².

Za swoistą walutę uczłowieczającą uznać można także to, co określane jest jako wspólne wartości chrześcijańskie. Na polskim gruncie uwidacznia się to obecnie chociażby

18 E. Jelinek, op. cit., ss. 89–90.

19 Por. J. Lipko-Konieczna, op. cit.

20 E. Jelinek, op. cit., s. 116.

21 Ibidem, s. 107.

22 I. Uberman, op. cit.

w programach informacyjnych telewizji publicznej²³. Uchodźcy chrześcijańscy (w odróżnieniu od islamskich, nierzadko niepoprawnie określanymi jako „islamistycznych”) przedstawiani są tam jako ci, którym pomoc jak najbardziej się należy i którym jest ona przez państwo polskie i Kościół rzymskokatolicki udzielana. Należy przy tym pamiętać, że w ramach „porządku miłosierdzia” nadrzędnym postulatem jest jednak wzajemna pomoc wewnątrz wspólnoty bądź państwa²⁴.

Przykład narracji ustanawiającej jako obowiązek Polaka-chrześcijanina pomoc głównie – czy wyłącznie – uchodźcom-chrześcijanom stanowi artykuł Tomasza Grabowskiego, przedstawiający „podstawowe punkty programu” tego typu dyskursu, takie jak dyskredytowanie prouchodźczego dziennikarstwa jako opartego na emocjach oraz definiowanie uchodźców jako młodych, sprawnych mężczyzn. Autor zadaje wiele mówiące pytania – pytania, które, jak sądzę, mieszczą już w sobie pewne odpowiedzi i deklaracje: „kim są migranci? od czego uciekają? kogo zostawili na pastwę wojny i jej okrucieństwa?”; „komu w pierwszym rządzie mamy udzielić pomocy i dlaczego?”; „z kim mamy się solidaryzować, czy z państwami Unii czy prześladowanymi w krajach Bliskiego Wschodu chrześcijanami?”; „kto zyska na dyskredytowaniu państw o wyrazistych tradycjach religijnych? co wzmacnia a co osłabia naszą tożsamość narodową? czy istnieje realne zagrożenie terroryzmem islamskim?”²⁵.

Pogłos takiego myślenia zdaje się w *Podopiecznych* wszechobecny. Dzieje się to już na poziomie stylizacji i przywoływanych motywów biblijnych, takich jak: pomieszanie języków, hiobowa skarga, tułaczka narodu wybranego oraz Maryi z Józefem. A także: poprzez bezpośrednie cytaty, parafrazy lub zwroty do Boga/Jezusa i, w zależności od kontekstu, także do ziemskich bogów-panów. Przykładem tego może być fragment:

23 Zob. kf, *Przyjmujemy 60 rodzin z Syrii. „Zasługują na pomoc chrześcijańskiej Polski”*, <https://www.tvp-parlament.pl/aktualnosci/przyjmujemy-60-rodzin-z-syrii-zasluguja-na-pomoc-chrzeszcijanskiej-polski/20213616> [23.08.2020]. Materiał ten pochodzi z 2015 roku, kiedy partią rządzącą była Platforma Obywatelska. Przykład antyuchodźczej narracji – z 2017 roku, czyli za rządów Prawa i Sprawiedliwości – podaje Piotr Osęka: „Kilkuminutowy materiał, autorstwa Jana Koraba, w głównym wydaniu serwisu informacyjnego telewizji publicznej poświęcono szczeniowi na emigrantów. [...] Uchodźców pokazano jako groźne zwierzęta, które hordami ciągną ku Europie ośmielone zdradziecką postawą polityków po” – P. Osęka, *Język, którym posługują się „Wiadomości”, kiedyś prowadził do ludobójstwa* [on-line:] <https://www.newweek.pl/opinie/skandaliczny-material-o-uchodzcach-w-wiadomosciach-tvp/b6q2mjz> [23.08.2020].

24 Ks. Antoni Bartoszek naucza: „nie jest niechrześcijańską postawą dać pierwszeństwo w pomocy naszym braciom w wierze, często prześladowanym. Ten ład i racjonalność w pomaganiu są ważne, bo społeczeństwu, które ma pomagać, daje to poczucie bezpieczeństwa i uspokaja je” – *Porządek w miłości* [wywiad z A. Bartoszkim przeprowadzony przez T. Jaklewicza] [on-line:] <https://www.gosc.pl/doc/3265173.Porzadek-w-milosci/2> [23.08.2020].

25 T. Grabowski, *Uchodźcy a miłosierdzie* [on-line:] <https://info.dominikanie.pl/2015/09/uchodzcy-a-milosierdzie/> [23.08.2020] [pisownia cytatów – oryginalna].

czy może nam pan powiedzieć, kto, jaki Bóg tutaj mieszka i za wszystko odpowiada i za swoją niesprawiedliwość też? W tym kościele to wiemy, jaki Bóg mieszka, ale może są inni, gdzie indziej, pan prezydent, pan kanclerz, pani minister, no a są też srogie organy od srogich kar, poczuliśmy je na własnej skórze, i wcale nie tam w dole w Hadesie, nie, oni wszyscy są tu zaraz obok, ty na przykład, który jesteś, kimkolwiek jesteś, Jezusem, odkupicielem, mesjaszem, mass mesjaszem, masowym okupicielem wszystkiego, i domu, i rasy, i rodzaju, i płci, a do tego maniacko zbierasz wszystkich swoich wiernych pod swój dach, akurat ty naszej trzody przyjąć nie zachciałeś²⁶.

W innych miejscach padają znowuż słowa: „wasz Bóg kończy się tam, gdzie nasz ma swój początek, trochę jak z wolnością”²⁷ i „[n]ie jesteśmy synami Boga, musi chodzić o jakichś innych”²⁸.

Ukazana tu zostaje okrutna względność chrześcijańsko-cywilizowanych fundamentów. Swój jednoznaczny wyraz znajduje ona także w chyba najbardziej wstrząsającym cytacie, będącym parafrazą słów Jezusa:

ależ proszę, proszę przychodzić, zostawcie dzieci w spokoju i nie zabraniajcie im przychodzić do mnie!, setkami tysięcy proszę przychodzić, ostatecznie w morzu jest całe mnóstwo miejsc, wielu się dostanie, nie zabraniajcie im przychodzić do mnie!, tak mówi morze, wychodząc nam naprzeciw, my ze swej strony też mu wychodzimy naprzeciw, i tak oto się spotykamy, tak oto stajemy naprzeciwko siebie i stajemy się sklejoną, sprasowaną rzeczą, jednym kłosem ludzkim w wodzie²⁹.

„Język Antygony”

Podstępnych powiązać można z Sofoklejską *Antygoną*. W obu dramatach zabierają głos osoby wykluczone, sytuowane poza dyskursem władzy, które mimo to – co wydać się może paradoksem – mówią z jego wnętrza. Antygona wedle Butlerowskiej interpretacji „chce zabrać głos w imieniu polityki i prawa. Zawłaszcza sobie w tym celu język zastrzeżony dla państwa, przeciwko któremu się buntuje, dlatego jej udziałem nie staje się czysta polityka opozycji, lecz skandalicznej nieczystości”³⁰. Owa polityka „skandalicznej nieczystości” objawia się także w tym, co cytuje/przetwarza Jelinek – i co dzięki temu robi poprzez posługiwanie się swoistym „językiem Antygony”. Język ten ma na celu zakłócenie dyskursywnego porządku, naświetlenie i destabilizację jego granic. Nie chodzi więc wyłącznie o przywoływane przez autorkę postacie-głosy, lecz także o samą strukturę dramatu. Jelinek mówi z wnętrza dyskursu, który określić można jako europocentryczny, a w swoich zawłaszczeniach – uniwersalistyczny.

26 E. Jelinek, op. cit., s. 76.

27 Ibidem, s. 86.

28 Ibidem, s. 117.

29 Ibidem, s. 100.

30 J. Butler, *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 16.

Jednocześnie wypowiada się jako ci, którzy są tego dyskursu rewersem czy definiującym odnośnikiem, dzięki którym dyskurs ów może się wytworzyć jako jednoznaczny i spójny, wreszcie – którzy na gruncie tych właśnie wykluczających uniwersalizmów domagają się „prawa do praw”, odsłaniając tym samym sedno i fundament tegoż gruntu. Wyrazem tego mogą być słowa: „my nigdy nie wkraczamy, my wykraczamy, jesteśmy jednym wykroczeniem i mamy się wynosić, a nie wnosić czegoś od siebie”³¹, a także: „wszyscy ludzie są równi wobec prawa, ale prawo jest bez znaczenia dla was, którzy jesteście wobec niego równi, tylko nie wiecie, z kim na tej równi jesteście”³².

Można uznać, że – w ramach przedstawionej przez Jelinek struktury – tytułowi „podopieczni” nie są w stanie wyjść poza obszar możliwych działań i zapośredniczonej (prawnie, językowo i tym podobne) sprawczości, fundamentalnej nie-suwerenności. U Butler taka kondycja zostaje przedstawiona na przykładzie interpretacji postaci Antygony. Bohaterka Sofoklesa „działa w języku i poprzez język”, a tym samym „decyduje się wcielić normy ustanawiane przez tę władzę, przeciwko której protestuje. Nic innego nie potrafi bowiem nadać koniecznej mocy jej aktom mowy niż normatywne operacje władzy”³³.

Łączy się to z tym, iż bohaterka wychodzi poza klarowny podział prywatne–publiczne. Umieszcza ona swój czyn – czyn przeciwko temu, co państwowe i publiczne – właśnie w sferze całkiem jawnego, publicznego³⁴. Zasadnicze jest jej usytuowanie wobec sfer prawa i języka, do których nie należy, lecz z których w przedziwny sposób przemawia. Butler formułuje to następująco:

Antygona mówi z wnętrza języka, do którego nie ma prawa, bierze udział w performatywnym akcie mowy, gdzie niemożliwa jest pełna identyfikacja. [...] [J]eśli relacje rodzinne stanowią warunek wstępny człowieczeństwa, Antygona staje się okazją dla wyłonienia się nowego pola człowieczeństwa, otwartego przez polityczną katachrezę. Dzieje się tak wówczas, kiedy mniej niż człowiek zabiera głos jako człowiek, kiedy *gender* ulega przemieszczeniu, zaś relacje rodzinne obracają się w ruinę na gruncie ustanawiających je praw³⁵.

Wstrząsająco wyraźne staje się to w przypadku tych, którzy nie są stąd, nie są spokrewnieni z określonymi „nami”, co w jakimś sensie koresponduje z kwestią problematycznych

31 E. Jelinek, op. cit., s. 115.

32 Ibidem, s. 88.

33 J. Butler, *Żądanie Antygony...*, s. 23.

34 Butler przeciwstawia się powszechnym odczytaniom bohaterki Sofoklesa jako tej, która reprezentuje sferę prywatną w kontrze do publicznej. W owych ujęciach utrwalona zostaje opozycja męskie/kobięce, przy odpowiednio przypisanych obszarach tego, co publiczne (obywatelskie), oraz tego, co domowe, znajdujące się poza polityczną areną *polis*. Taki obraz wyłania się m. in. z interpretacji Hegla, wedle której „Antygona reprezentuje związki krwi i ich unieważnienie, podczas gdy Kreon stoi po stronie rodzącego się porządku etycznego i autorytetu państwa opartego na zasadach uniwersalności” – ibidem, s. 13.

35 Ibidem, s. 101.

genealogii w *Antygonie*. Są oni „poza wartościami ustanowionymi przez innych”³⁶. Posiadają wprawdzie „imiona i nazwiska”, są one jednak, przez brak kulturowego zacze-
pienia, nierozczytywalne, nierozpoznawalne, a zatem – nieznaczące. Przez to ich istnie-
nie – istnienie nie-podmiotów, istot jakby żyjących – jest „niezręczne i nieporęczne”³⁷.

Życie (nie)prawdziwie żywe

Z figurą Antyfony Butler wiąże kwestię śmierci za życia. Kwestia ta stanowi, jak sądzę, sedno sztuki Jelinek. Bohaterom-uchodźcom, podobnie jak Antygonie, zo-
stał przyznany status „martwych żywych”³⁸, jako że są oni krewnymi umarłych – tych umarłych, po których niemożliwa jest żałoba, którzy właściwie nie umarli, bo ich życia już wcześniej nie były „prawdziwie żywe”. „Prawdziwie żywe” nie było też życie brata Antyfony, Polinejesa, który *de facto* stracił je już w momencie buntu wobec prawowitej władzy. Butler wiąże potencjał żałoby danego istnienia z przypisaniem mu wartości i uwzględnieniem jego kruchości, a także z dostrzeżeniem kondycji fun-
damentalnej współzależności. „Możliwość żałoby poprzedza i umożliwia ujmowanie żywej istoty jako żyjącej, od samego początku narażonej na nie-życie”³⁹.

W takim sensie kwestię owej możliwości należy pojmować jako ściśle polityczną. Jest ona bowiem konsekwencją tego, na jakich zasadach wyróżniamy te konkretne życia, które znaczą, są w pełni żywe, czyli, innymi słowy, życia, które stają się człowie-
cze lub chociaż człowieczopodobne, spójne i bliskie temu, co ludzkie (jak dzieje się to np. w przypadku zwierząt domowych). Określenie „martwy za życia” odwołuje się do faktu wyłączenia ze wspólnoty – ze wspólnoty żywych, czyli tych, którzy znaczą, których życie postrzega się jako cenne i godne opłakiwania. Takie wyłączenia biorą się, najogólniej mówiąc, z powodu nieprzystawania czy celowego wyłamania się z określonych norm. Butler uznaje, że Antygonia dopuszcza się czynu, który wyrzuca ją poza obszar tego, co definiowane jest w kategoriach życia wartościowego – czyli

36 E. Jelinek, op. cit., s. 116.

37 Ibidem, s. 109.

38 Kwestię tę powiązać można z Agambenowską kategorią „nagiego życia” – życia pozbawionego praw, lecz politycznie zarządzanego. Ucieleśnienie tej kategorii stanowią osoby pozbawione narodowości (jak miało to miejsce w przypadku Żydów w nazistowskich Niemczech) oraz uchodźcy. Włoski filozof twierdzi, iż „Jedną z podstawowych cech nowoczesnej biopolityki [...] jest konieczność ciągłego redefiniowania w ramach życia progu wydzielającego i separującego to, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz. Kiedy niepolityczne życie naturalne [...] przekracza mury *oikos* i coraz głębiej penetruje państwo, przekształca się jednocześnie w ruchomą linię, którą bezustannie trzeba wytyczać na nowo” – G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 180. Warto dodać, że w myśli Michela Foucaulta – z której Butler dużo czerpie – życie jawi się „zarówno jako wytwór dziedzin wiedzy/władzy w służbie nowożytnego państwa – demografii, medycyny, seksuologii – jak i korelat praktyk oporu” – J. Bednarek, *Upolitycznienie życia: produkcja i negocjacje*, „Czas Kultury” 2010, nr 6, s. 48.

39 J. Butler, *Ramy wojny...*, s. 59.

uznawanego za cenne i znaczące. Miłość bohaterki wobec Polinejesa uznać można za rodzaj nienormatywnej miłości, niemożliwej i nieuznawanej przez władzę. Znajduje to wyraz w zakazie żałoby i jawnego pogrzebania ciała brata⁴⁰.

Antyгона umieszczona zostaje zatem w marginalnej przestrzeni tych żyć, które znaczą mniej lub nie znaczą wcale. Stoją one bowiem w sprzeczności z tym, co naprawdę żywe/ludzkie – czyli z tym, co jest wyznaczane, reprezentowane i chronione przez władzę. Można jednak uznać, że już wcześniej, przed popełnieniem czynu, córka Edypa była *de facto* (choć może nie jawnie) po stronie owego marginesu. Miało to miejsce z uwagi na jej pozycję genderową i rodzinną. Na specyficznie rozumianą winę bohaterki składa się też jej „niekobiecość”, przekroczenie ram tego, co nakazane i dozwolone w obrębie jej własnej płci, w tym wejście w obszar działań publicznych, a więc *stricte* męskich. Utrata przez Antygonę wartości (użytkowej) jako kobiety/przyszłej żony zostaje podkreślona w słowach Kreona skierowanych do syna: „Musisz wiedzieć, / że mroźne bywają objęcia złej kobiety w łóżku”⁴¹. Natomiast po jego rozmowie z siostrami, gdy wychodzi na jaw czyn jednej z nich, władca stwierdza: „W przyszłości / niech, jak przystało na kobiety, żyją / nie według swej woli”⁴². Wina Antygony wyraża się także w „nieforemnych” formach pokrewieństwa. Jawna jest bowiem jej pokretna genealogia: ojciec Edyp jest zarazem jej bratem, matka Jokasta – babką, rodzeństwo – wujostwem. Interpretacje tragedii bardzo często jednoznacznie stawiają bohaterkę w roli obrończyni tradycyjnych wartości, więzów rodzinnych i związanych z nimi boskich nakazów. Zdają się one jednak ignorować zawilść form, jakie ujawniają się w tej niestandardowej, bezsprzecznie wymykającej się schematom (także psychoanalitycznym) rodzinie.

Uchodźcy/uchodźczynie

Myszę, że warto przywołać tu słowa Marka Woszczyka w kontekście interpretacji biblijnej opowieści o Kananejce:

[s]twierdzając [...], że problem Antygony jest „homeomorficzny” z problemem Kananejki, chciałem podkreślić, że zarówno w przypadku pierwszej, jak i drugiej usiłuje się przedstawić ich działania jako *przedpolityczne*, oddelegowane do sfery czystej negatywności irracjonalnego, uczuciowego aktu (rzecz jasna „kobiecego”), który ma być jedynie ukrytym warunkiem działania dostojnej sfery symbolicznej (*Prawa czy polis*) i autorytetu⁴³.

40 Filozofka proponuje ciekawy kontekst, łącząc to z niemożliwością publicznej żałoby wobec ofiar epidemii AIDS w USA. Por. eadem, *Żądanie Antygony*..., s. 93.

41 Sofokles, *Antyгона* [w:] *Trzy dramaty*, tłum. N. Chadzinikolau, Poznań 2008, s. 55.

42 Ibidem, s. 52.

43 M. Woszczyk, *Czy rabbi Jezus przyjął do nas „suczki”? Epistemologia obelgi i queerowo-postkolonialne strategie w studiach biblistycznych* [w:] *Nowe studia kulturowe*, red. J. Kochanowski, T. Wrzosek, Warszawa 2014, s. 20.

Owe irracjonalność i uczuciowość dotyczą więc zarówno postaci biblijnej Kanaanekki, jak i Sofoklejskiej Antygony. W *Podopiecznych* zaś, jak sądzę, irracjonalność zostaje przełożona na „barbarzyńskość”. Wiąże się ona z nierozumnością oraz z byciem masą, hordą, „falą”. Masa ta sama w sobie jest nierozróżnialna na jednostki-ludzi, czyli na tych, którzy posiadają wolną wolę, sumienie czy określone osobiste przekonania. Jest ona zatem przedstawiana jako irracjonalna, apodmiotowa. Dochodzi do tego zarzut związany z nieposkromieniem w sferze seksualności. Oddaje to fragment: „odprowadzają nas, [...] żebyśmy nie wezbrali, żebyśmy im brzegów nie rwali, żebyśmy im panienek nie rwali”⁴⁴.

Barbarzyńskość zdaje się dotyczyć wyłącznie męskości. Nieokiełznanie, prymitywna przemocowość czy rozseksualizowanie zostają ściśle skojarzone z tym, co męskie. Co za tym idzie, w narracjach antyuchodźczych, o czym już wspominałam, kobiety zostają właściwie z grona uchodźców wykluczone. Są one raczej tym, co uchodźcy-mężczyźni posiadają i w określony sposób traktują. Z drugiej strony, „barbarzyńską męskość” potraktować można jako przełożenie tego, co w innych przypadkach stanowi argument na rzecz wykluczenia kobiet (tego, co definiowane jako kobiece) z przestrzeni publicznej, politycznej. Oznacza to umieszczenie kobiet/kobiecego po stronie nie-podmiotowego, *quasi*-człowieczego. Bywa to uzasadniane „naturalną” niezdolnością do uczestnictwa i współdecydowania w ramach tego, co publiczne, typowo męskie, w domyśle: prawdziwie istotne. Rysuje się tu zatem ciekawa opozycja między pewną wizją męskości, projektowaną na uchodźców, a męskością „zachodnią”, prawidłową i niewynaturzoną. Męskością, którą (mniej lub bardziej jawnie) autoprojektuje się w opozycji do tej pierwszej.

Uniwersalność otwarta

Można przyjąć, że dana władza, cywilizacja czy kultura z konieczności wyznaczają sferę tego, co jawi się jako niezrozumiałe lub też: nie jawi się wcale, jako konieczny obszar (do)określenia. Wyrazem tego może być wypowiedź zbiorowego podmiotu-pomiotu *Podopiecznych*: „podział obowiązków w państwie wymaga, żebyście wy nie byli martwi, ale my w miarę możliwości tak, bo wtedy nareszcie jesteście nieobecni, a przynajmniej przerzedzeni”⁴⁵. Można też, tak jak Butler, tego nie przyjmować lub przyjmować nie w pełni, w nadrzędnym nawiasie czy cudzysłowie. Filozofka przedstawia taką strategię wobec pojęcia uniwersalności. Pojęcie to, jej zdaniem, obciążone jest historią generowanych przez nie wykluczeń. Możliwe jest ono jednak do odzyskania i używania w dobrej sprawie, lecz tylko jako pojęcie z definicji niedomknięte, z gruntu podatne na przekształcenia, rozszerzenia.

44 E. Jelinek, op. cit., s. 78.

45 Ibidem, s. IIII.

Twierdzić, że to, co uniwersalne nie zostało jeszcze w pełni wyartykułowane, to obstawać przy tym, że owo »jeszcze nie« wpisane jest w rozumienie uniwersalności jako takiej, że to, co pozostaje w uniwersalności »niespełnione«, stanowi właśnie jej istotę. Wszelka artykulacja tego, co uniwersalne, ma za swój punkt wyjścia właśnie ograniczenia jej istniejących sformułowań⁴⁶.

Niemniej polityczna rzeczywistość prezentowana przez Jelinek nie ma z tą wizją nic wspólnego. Jest to rzeczywistość, w której granica między „żywymi” a „martwymi” jest nie do przekroczenia, bowiem „nie jest napisane, że martwi będą obywatelami, nie ma też nic o żywych trupach”⁴⁷. Bohaterowie dramatu apelują jednak: „[m]y, umarli, krewni umarłych, którzy żyliśmy pośród martwych, teraz chcemy wypełnić wasze wartości życiem, żeby przynajmniej one były żywe, chcemy wypełnić życiem podstawę wartości, której fundamentem jest różnorodność”⁴⁸. Zatem to „martwi”, przemawiają tutaj ludzkim głosem, z wnętrza tego dyskursu, którego (rzekomo) stanowią rewers – ci, którzy zostali wyjęci z podmiotowości/człowieczeństwa, a tym samym z istnienia. Wyjęci w sensie zarówno społeczno-politycznym, jak i – jeśli nie dosłownym – niewiarygodnie dosłowności bliskim.

Stawką jest to, by cywilizowane wartości i uniwersalne prawa były realne i „żywe”, by nie okazały się pewnym konstruktem, stworzonym na potrzeby konkretnych jednostek i populacji, w gruncie rzeczy pozbawionym faktycznej racji bytu ustanowionej czy to na gruncie racjonalizmu, religii, czy też „społecznej metafizyki” (tam, gdzie funkcjonować mogą takie pojęcia jak ludzka godność, wartość czy równość). By urealnici uniwersalne wartości, należy objąć nimi także podmioty-pomioty, owe żywe pograniczniki. Bowiem właśnie na ich przykładzie z całą mocą objawia się przygodność i nieścisłość norm tego, co uznawane za człowiecze.

Powiązzać to można z tym, co w kontekście historii o Kananejce pisze Woszczek:

zarówno jej [Kanejki] agresywne żądanie wobec Prawa, jak i [...] powtarzalna obelga [„suka”], którą znosi w zamian, odkrywając zakryty iluzją suwerenności sekret tego Prawa – jego całkowitą historyczną i performatywną partykularność, opartą na długich seriach interpelacyjnych powtórzeń w czasie⁴⁹

Kobieta ta staje wobec Jezusa „jako mówiący jego nauczycielskim językiem i zagrażający mu drogę podmiot”, jest więc „cielesnym wytworem Prawa”, które *rabbi* „sam ma performatywnie wypełniać i dzięki któremu, wskutek procedur cytowania, sam w ogóle mówi”⁵⁰. Sądzę, że na gruncie dramatu Jelinek za „cielesny wytwór Prawa” –

46 J. Butler, *Walczące słowa...*, s. 106.

47 E. Jelinek, op. cit., s. 117.

48 Ibidem, s. 89.

49 M. Woszczek, op. cit., s. 18–19.

50 Ibidem.

jak i „prawa”⁵¹ – należy uznać bohaterów-uchodźców, nie-żywych, lecz w podstawowym sensie nie-martwych. Wyraża się to chociażby w słowach: „umarli nie mają żądań, ale ja, [...] ja jeszcze o coś proszę, kawałek ubrania, trochę jedzenia, wody, miejsca dla siebie”⁵².

Prawo „zabrania się przystawiać do niego”⁵³ nie-podmiotom, które jednak w przedziwny sposób produkuje i które są w stanie mówić z jego wnętrza, a nie, jak zdawałoby się, spoza, z obszaru „bezprawia”. W takim ujęciu żaden bóg-suweren nie jest w stanie włączyć jakichkolwiek „podopiecznych” w obszar działania prawa. Każdy podmiot bez wyjątku jest bowiem, jak utrzymuje Butler, uwikłany w obszar prawa-języka, który go ustanawia i przekracza. To prawo-język zostało przedstawione w dramacie Jelinek właśnie jako przekraczające i ustanawiające. Wydobyte zostały jego sprzeczności i pozorności poprzez ukazanie „posklejanej” narracji-dyskursu. Owo „posklejanie” staje się tu ściśle definiujące dla prawa-języka jako takiego, w sensie niemożności oddzielenia od siebie różnorodnych głosów, narracji i sensów, dotarcia do jakiejś jednolitej, fundującej nad-struktury.

Wnioski

Butler podejmuje wnikliwy opis uwikłania podmiotu w dyskurs. Uwikłanie to określić można jako fundamentalne, bowiem umożliwia wszelką podmiotową sprawczość. Nie sposób wyobrazić sobie podmiotu w pełni suwerennego, autonomicznego, niezapośredniczonego poprzez dyskurs czy władzę. Celem autorki *Walczących słów...* nie jest wyznaczanie normatywnych ram tego, co w pełni podmiotowe czy *stricte* ludzkie. Autorka dąży za to do ukazania „jawnie niejawnej” przemocowości wiążącej się z byciem w języku i w samym konstruowaniu takich pojęć jak „podmiot” czy „człowiek”. Teza o języku jako konstytuującym podmiot – a nie będącym dla niego jedynie pewnego rodzaju narzędziem, atrybutem – pociąga za sobą twierdzenie o fundamentalnej zależności podmiotu od innych użytkowników i użytkowniczek języka. Tym samym przemoc zawarta i czyniona w języku pokazana jest nie jako preludeum, które może do aktów przemocy dopiero doprowadzić, lecz jako przemoc w pełni rzeczywista – bo wywłaszczająca z podmiotowości, unicestwiająca poprzez odebranie jednostce statusu podmiotu/człowieka. Ukazanie przemocy językowej jako rzeczywistej oraz podmiotu jako ściśle uwarunkowanego społecznie, współzależnego, ma, jak sądzę, wielką etyczną wagę. Postrzegając podmiotowość w ten sposób, można w pełni pojąć i przyjąć odpowiedzialność uczestniczenia w języku/dyskursie – jako bezpośrednio przekładalnego na czyjeś być i nie być.

51 Czyli prawa małą literą, w sensie ludzkim, nie boskim. Choć, dodajmy, można by przemyśleć w kontekście *Podopiecznych*, jak ta granica prawodawstw ludzkich/boskich (czy ludzko-boskich) funkcjonuje.

52 E. Jelinek, op. cit., s. 81.

53 Ibidem, s. 98.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Bednarek J., *Upolitycznienie życia: produkcja i negocjacje*, „Czas Kultury” 2010, nr 6.
- Bobako M., *Feminizm islamski. Niechciane dziecko islamu politycznego*, „Praktyka Teoretyczna” 2013, nr 2 (8), [on-line:] <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2928/2911> [23.08.2020].
- Bobako M., *Płeć, rasa, seksualność w kolonialnych ekonomiach władzy*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnačka, Warszawa 2011.
- Butler J., *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2010.
- Butler J., *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010.
- Grabowski T., *Uchodźcy a miłosierdzie* [on-line:] <https://info.dominikaniec.pl/2015/09/uchodzczy-a-milosierdzie/> [23.08.2020].
- Jelinek E., *Podopieczni*, tłum. K. Bikont, „Dialog” 2015, nr 4.
- kf, *Przyjmujemy 60 rodzin z Syrii. „Zastługują na pomoc chrześcijańskiej Polski”* [on-line:] <https://www.tvpparlament.pl/aktualnosci/przyjmujemy-60-rodzin-z-syrii-zasluguja-na-pomoc-chrzescijanskiej-polski/20213616> [23.08.2020].
- Lipko-Konieczna J., *Kryzys praw* [on-line:] <https://e-teatr.pl/kryzys-praw-a260394> [23.08.2020].
- Mahmood S., *Religia, feminizm i imperium: nowe ambasadorki islamofobii*, tłum. J. Bednarek, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 4 (26) [on-line:] <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/15227/14983> [24.08.2020].
- Napierała P., *Samuel Huntington – Zderzenie cywilizacji* [on-line:] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7995> [24.08.2020].
- Oseka P., *Język, którym posługują się „Wiadomości”, kiedyś prowadził do ludobójstw* [on-line:] <https://www.newsweek.pl/opinie/skandaliczny-material-o-uchodzcach-w-wiadomosciach-tvp/b6q2mjz> [23.08.2020].
- Porządek w miłości* [wywiad z A. Bartoszkim przeprowadzony przez T. Jaklewicza] [on-line:] <https://www.gosc.pl/doc/3265173.Porzadek-w-milosci/2> [23.08.2020].
- Sofokles, *Antygona* [w:] *Trzy dramaty*, tłum. N. Chadzinikolau, Poznań 2008.
- Uberman I., *Poszukujący pomocy* [on-line:] <https://e-teatr.pl/poszukujacy-pomocy-a202160> [18.03.2018].
- Woszczek M., *Czy rabbi Jezus przyjął do nas „suczki”? Epistemologia obelgi i queero-wo-postkolonialne strategie w studiach biblistycznych* [w:] *Nowe studia kulturowe*, red. J. Kochanowski, T. Wrzosek, Warszawa 2014.

Streszczenie

W artykule analizowane są takie kwestie jak „wojna cywilizacji” oraz „kryzys uchodźczy”, który widziany jest tu jako kryzys praw człowieka. Filozofia Judith Butler stanowi bazę teoretyczną dla tych rozważań, fundującą definicje takich pojęć jak „człowieczeństwo” i „podmiotowość”. Kluczowym terminem jest Butlerowskie „życie, które znaczy” (lub inaczej: „życie prawdziwie żywe”), opisane w książce *Ramy wojny*. Kwestia języka – czy szerzej: dyskursu – warunkującego istnienie podmiotu oraz moment, w którym „mniej niż podmiot” zabiera jako podmiot głos, zostają omówione zarówno na przykładzie opisującego dyskurs medialny wokół uchodźców i uchodźczyń dramatu Elfriede Jelinek *Podopieczni*, jak i w kontekście zaproponowanej przez Butler interpretacji *Antygony* Sofoklesa.

Summary

(Un)livable Life. Butler/Jelinek

The article focuses on issues such as the „clash of civilizations” and the „refugee crisis”, seen here as a human rights crisis. The theoretical basis for these considerations is Judith Butler’s philosophy, founding definitions of such concepts as „humanity” and „subjectivity”. The key term is Butler’s “livable life” („life that matters”) described in the book *Frames of War*. The issue of the language – or more broadly: the discourse – that determines the existence of the subject, and the moment in which „less than the subject” speaks as the subject, are discussed on the example of Elfriede Jelinek’s drama describing the media narratives around refugees, as well as in the context of Butler’s interpretation of *Antigone*.

Karolina Rojek

Todos somos iguales, pero unos más que otros. **Racism in the Lima's Upper Class** **in the Art of Daniela Ortiz de Zavallos** **and Claudia Coca¹**

Instituto Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego

Peru is called *the country of every blood*. It comes from the novel *Todas las sangres* by the renowned Peruvian anthropologist Jose Maria Arguedas from 1965. Arguedas portrayed a conflict between peasants, traditional landowners, and modern businessmen. The outcome of the story is far from the ideal of social harmony.² The Nobel Prize writer Mario Vargas Llosa considered Arguedas as one of the few Peruvian authors that one would read and reread and add to their spiritual family.³ Arguedas, according to the writer, would reiterate that the biggest crime committed by *white Peru* was ignoring the voice of its past, turning its back on its history, and forgetting that the country is ancient.⁴ And he was right; racism is still visible and acceptable in Peru, although nowadays politicians are using the phrase *el Perú de todas las sangres* to stress “the ideal of a multicultural society where different social groups can live in harmony, maintaining their cultural heritage and enjoying equally the benefits of economic development.”⁵ What was initially intended as irony is interpreted as a compliment. Sulmont and Callirgos admit that the problem results from the burden of the colonial legacy that has slowed down the formation of social equality: “The region’s elites were and are not

1 This article was written during the author’s stay in Arequipa, Peru (financed by the PROM grant programme).

2 Sulmont, David and Juan Carlos Callirgos. “¿El país de todas las sangres? Race and Ethnicity in Contemporary Peru.” *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Ed. Edward Telles. Chapel Hill: The University of North Carolina, 2014, p. 126.

3 Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Madrid: Penguin Random House, 2019, p. 9.

4 Ibidem, p. 216.

5 Sulmont, David., op.cit., p. 126.

sufficiently modern, liberal, or nationalistic, stubbornly clinging to their positions of hierarchy.”⁶ Peruvians are taught that *we are all equal before law* and that racism should be tolerated under no circumstances. Yet, subtle but efficient methods of discrimination, usually covert and disguised, still exist. Especially in Lima ethnic and gender discrimination and racism persist to this day as a lasting legacy of colonialism.⁷

During the last six months, I have been conducting research on contemporary Peruvian feminist art, and as I have lived both in Lima and in the south of the country, in Arequipa, I could examine the phenomena closely. I have been interested in the works of the artists who reside in the capital or lived there for many years as well as in the techniques and social themes they bring forward.

I believe that to understand the contemporary mechanisms that ensure the persistence of racism, ethnic discrimination, hierarchical intolerance and hatred, it is crucial to recall the colonial past of Peru. And as my main theoretical interest lies in how a difference (ethnic, racial, gender, social etc.) structures today the concept of rights and the notion of citizenship in various societies in the American hemisphere, I decided to analyse the works of two Peruvian visual artists, Daniela Ortiz de Zevallos and Claudia Coca, who understand the law as an instrument that should equal and protect the entire population, and thus racism plays a vital role in their art. I was able to reach and interview Claudia Coca, and I had met before Daniela Ortiz de Zevallos during her stay in Warsaw in 2016.

97 Housemaids (97 empleadas domésticas)

Daniela Ortiz de Zevallos had lived and studied in Lima before she decided to move to Europe. She asked her family for financial help to cover some of the travel expenses. The wealthy relatives, however, were unwilling to hand in a blank cheque with no strings attached;⁸ instead, they opted to assist her in finding employment that would match her artistic skills and which would allow her to earn enough for her trip to Barcelona.⁹ Thus in January and February 2007 the artist spent time on Playa de Asia (a beach that overlooks the Pacific Ocean, a popular summer getaway for the residents of Lima) filming Peruvian upper-class families on their holidays. “Daniela

6 Ibidem, p. 131.

7 Oboler, Suzanne. “Raza etnia, nación y ciudadanía en el imaginario de las Américas.” *El racismo peruano*. Ed. Suzanne Oboler and Juan Carlos Callirgos. Lima: Ministerio de la Cultura, 2014, p. 20.

8 Expósito, Marcelo. “D-o 1-5. In 2006, the young Peruvian artist Daniela Ortiz de Zevallos approached the wealthy branch of her family for help in order to be able to move to Europe.” *97 House Maids*. Ed. Daniela Ortiz de Zevallos. <https://www.scribd.com/doc/316731983/97-empleadas-domesticas-ortiz-publicacio-n-pdf>, 11 June 2020.

9 Ibidem.

Ortiz enjoyed a great deal of freedom when carrying out this work, but she was given one particular instruction: when she filmed the children playing, she should take care to ensure housemaids did not appear in the footage,¹⁰ explained the Spanish artist and political activist, Marcelo Expósito Prieto. But why was that? Were the upper-class families ashamed of the people who worked for them or rather the mothers did not want to show that they were not so perfect, patient and loving?

For centuries biological mothers from the Peruvian upper class did not have to bring up their offspring on their own. During the Spanish conquest of Peru, the role of a nanny was forced upon enslaved women, mostly of African origin. It did not take long for them to realise that the white woman, the mistress, did not want to spend her time raising children, a situation seen as *fashionable* in Europe at that time, commented Zelmira Aguilar, the Afro-Peruvian social activist.¹¹ There was a high demand for slave women to breastfeed the newborn babies of Spanish women. But to obtain such a *prestigious* position, the Afro woman had to be no younger than 19 and not older than 26; it was expected of her “to be of strong build, sometimes robust, of good moral conduct, raising the second or third child, maximum 90-day milk, not having raised foreign children, being vaccinated, neither she nor her husband, nor relatives of both have suffered from skin diseases, preferred that the husband’s occupation is cultivation of the field.”¹² The announcements were clear, although the Catholic Church opposed to that practice. There was a prejudice that the biological mother was guilty of the transmission of diseases and vices of the enslaved due to her reluctance to breastfeed her children.¹³ Mariemma Mannarelli, a historian from the Columbia University, explains in *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana* that according to the hierarchy system of that time, it was thought that female slaves lacked honour. A slave could not claim the status of a maiden even if she had never been with any man. Virginity was not a condition of such women. Their limitations came from the system itself: in principle, no type of virtuous conduct was expected of them, unless this conduct threatened the public order. This fact explains part of the alleged sexual availability of female slaves.¹⁴ Since historically a woman hired as a nanny and a housemaid did not possess any virtue, she could not aspire to be treated as a member of a family, which can be observed even in today’s society that Ortiz portrayed.

10 Ibidem.

11 Aguilar, Zelmira. *Negra, esclava y religiosa*. Lima: Zelmira Isabel Aguilar Cadiotti, 2018, p. 42.

12 Ibidem, p. 47.

13 Ibidem, p. 57.

14 Mannarelli, Mariemma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos, 2018, p. 46.

The videos made in Playa de Asia by the artist served her as a starting point of her installation. The project consists of a series of 97 photographs of the Peruvian upper class in everyday situations. In the background of each photograph, out of focus or as a cut fragment, we can see domestic workers. Apparently, the families regarded them unimportant and so discarded them from their representation and memory. All the photographs have been taken from the social network (Facebook). In the project entitled *97 Housemaids* (2010) Ortiz reveals the colonial strategy of suppressing the element of ethnic discrimination in family group photographs, having been inspired by the photographic portraits of the 19th century Peruvian infants where a nanny was covered. Ortiz describes the images as those which

retrace the path of the colonial eye, whose virtue is rendering invisible that which is already socially missing from the representation of the national turned private. Through a gesture in which the photographic condition has been renewed to the point of not even requiring a material intervention, the mere fact of conceptual accrual of evidences and ways of evincing the socially invisible margin, resolves and restates new ways of challenging what is public and national from and through photography.¹⁵

Daniela Ortiz's work is an artistic way of filing a report for social injustice. Thus her art and her political and social protest coincide; they cannot be treated separately as they are a part of the same activity. In this case, her *artivism* denounces the mistreatment of the Peruvian female domestic workers by both the upper class and the state. The installation was exhibited in Zaragoza, Spain, but mostly it gained popularity on the internet, which made the message even more powerful. Yet Ortiz was strongly criticised for her project. The families shown in the pictures threatened to sue her – the central problem was the rights to photos. In 2013 she had to publish an open letter commenting and explaining why she would use Facebook in the first place. This letter deserves to be mentioned. Daniela Ortiz wrote:

Within the criticism expressed (...) by people that appear in the project, a constant reference is made to the fact that the images do not show any type of aggression, submission, violence or discrimination towards the domestic workers. Precisely the project aims at this type of labour as a regime in itself, a situation of violence, submission, aggression and discrimination due to a labour condition that is not recognised or controlled by the state and which is always in the hands of employers as unique guarantors of the rights of these workers. (...) Finally, I would like to tell all those other people who have written to me in an imperative and threatening tone that if they believe that the risk generated by the project deserves a complaint, do so, because I, unlike their innumerable employees, who due to the unfortunate socioeconomic situation in Peru depend on you, I do not receive orders.¹⁶

15 Ortiz de Zevallos, Daniela. "97 empleadas domésticas." *Arte Contemporáneo. Colección Museo de arte de Lima*. Ed. Sharon Lerner. Lima: MALI, 2013, p. 308.

16 Santamaría, Alberto. *El arte (es) propaganda: Muckraker VIII*. Cápitán Swing, 2016 (e-book).

Indeed, Daniela Ortiz de Zevallos did not infringe the law, nor she offended anyone. The question is then why did the people whose public photos were used by the artist feel offended?

A sociologist Robin DiAngelo in her article *White Fragility* reveals the inability of white people to tolerate racial stress which causes in them discomfort and defensiveness. When the white part of the society – in the case of Peru, it would quite often mean the upper class – is confronted with racial inequality and injustice, it will be unwilling to discuss it. White people, states DiAngelo, are scared to have a conversation about racism, and at times their discomfort changes into anger.¹⁷ That is what happened when Daniela Ortiz's project became well known outside art galleries. "Everyone has racial bias but, as DiAngelo is determined to establish, 'when you back a group's collective bias with lingering authority and institutional control, it is transformed.'¹⁸ In other words, it will be deep-rooted and ever-presented if certain institutions, like universities, or authorities, like politicians, keep turning a blind eye to discrimination.

What is more, DiAngelo explains where racism can lead us. Racism means an unequal distribution of privileges, resources and power that benefits whites and disadvantages people of colour. She states that racism influences all our possibilities in life, or rather the lack of them: in which neighbourhood we live, how much we earn, what school we will choose for our children – everything depends on our social status and the status is often dictated by the race¹⁹. Michelle Fine, a psychologist and professor at City University of New York, adds that white people are "surrounded by protective pillows of resources and/or benefits of the doubt; how *Whiteness* repels gossip and voyeurism and instead demands dignity."²⁰

I believe that like DiAngelo, Ortiz not only wishes to handle this uneasiness when facing discriminatory remarks, but she also makes us remember that the status quo reproduces racism. Therefore a serious academic discussion about it, inside the white upper class of Peruvian society, is needed.

17 DiAngelo, Robin. "White Fragility." *International Journal of Critical Pedagogy* 3,3 (2011), p. 54. <https://libjournal.uncg.edu/ijcp/article/viewFile/249/116>, 11 June 2020.

18 Iqbal, Nosheen. "Academic Robin DiAngelo: We have to stop thinking about racism as someone who says the N-word." *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/16/white-fragility-racism-interview-robin-diangelo>. 16 Feb. 2019.

19 DiAngelo, Robin., op.cit., p. 56.

20 Fine, Michelle. "Witnessing Whiteness." *Off White: Readings on race, power, and society*. Fine, Michelle et al. New York: Routledge, 1997, p. 57.

The Other (La otra)

Claudia Coca's (b. 1970) *The Other (La otra)*, an oil painting on canvas from the 2002 collection *Que tal Raza* presented at the Forum Gallery in Lima, reflects on the same issue as Daniela Ortiz's installation. Coca's work is based on the image of the visual artist Natalia Iguñiz who photographed various women from Lima alongside their domestic workers. Coca portrayed herself as the owner of the house and a worker simultaneously, thus representing the almost feudal regime which is taken for granted by the Peruvian upper class. As the owner, with her chin pushed forward, her lips tightened in a grimace and her look of superiority, she is posing for the picture as if her servant, who is standing beside her, was invisible or not even there. In fact, the task of the maid is to follow the orders, not to be seen by the members of the family; for this reason, she is wearing a simple uniform and flat shoes. She is slouching a bit, as if exhausted of hard physical work, looking straight at the viewer, she seems sad and resigned.

The housemaid symbolises the informal economy, which supports the neoliberal system in the neo-colonial times. What is more, "this confrontational exposition highlighted the roles of power and inequality, which, although based on economy, is emphasised on the racial and cultural aspects; from the issue of representation and from within upper-class families the question 'Who is the other?' could highlight this relativity of value,"²¹ observed the art critic Juan Peralta Berríos.

In July 2020 the quarantine because of COVID-19 was again implemented in the district of Arequipa, hence I could not meet Claudia Coca in Lima. Nevertheless, she responded to my questions via e-mail. The artist said that she was interested in the subject raised by Natalia Iguñiz and had given it a twist by placing herself in two roles, pointing towards the construction of social classes that were intimately related to racism. She admitted that domestic workers in Peru did not have the same rights as other workers. There were even cases where they were subjected to semi-slavery situations. Two months before that the law changed so that the hired women could have labour rights, but it will still take a long time for it to be carried through. Coca claims that the racial issue is essential in all areas and that art misplaces concepts and images in order to examine the problems that are vital for Peruvian society.²²

In 2005 in Latin America, 12 million women and girls were employed as paid domestic workers who constituted more than 15 per cent of the economically active population.²³ But domestic workers are considered invisible, and their effort goes unnoticed. This kind of employment resembles a feudal system because the employee is

21 Peralta Berríos, Juan. *Revelada e Indeleble. Antología 2000-2011*. Lima: Museo de Arte de San Marcos, 2007.

22 Coca, Claudia. *La otra*. E-mail interview from the 20th July 2020.

23 Blofield, Merike. "Feudal Enclaves and Political Reforms: Domestic Workers in Latin America." *Latin American Research Review* 44.1 (2009), p. 158. <https://www.jstor.org/stable/20488173>. 17 May 2020.

expected to respect their employer, who, however, will not do the same for their worker. What is more, the majority of housemaids' labour is informal, without written contracts or social security, so the real number of women hired in this field remains unknown. In 2003 in Peru an 8-hour workday applied only to live-in domestic workers, yet they did not receive the national minimum wage.²⁴ Currently, Law No. 27986 establishes the general provisions for the hiring of daily help, which contemplates that the payment and working hours should be agreed between the employee and the employer. At the end of 2017, the rate of domestic workers without any contracts nor health insurance was as high as 92.4 per cent, which represents a total of 365,330 staff members, according to the data from the Ministry of Labour.²⁵

Fortunately, the situation of domestic workers will change. In the first two months of the state of emergency implemented in Peru in 2020 because of COVID-19, six out of ten domestic workers were dismissed. On the 9th May 2020, a new law was passed that guarantees contracts for the workers. From now on, they have the right to work no more than eight hours a day (or forty-eight hours a week). Furthermore, the prediction establishes that the minimum age of employment is eighteen, the payment cannot be less than the minimum remuneration, and the workers will receive a social security number. Besides, the employer is obliged to provide food and accommodation according to their socio-economic level, in such a way as to ensure the dignity of the domestic worker.²⁶ For the first time in many years, the word *dignity* was used, and I hope that it soon will be converted into



Figure 1. Claudia Coca, *The Other (La otra)*, oil painting, 200 x 125 cm, 2002, private collection. Photograph by Claudia Coca

²⁴ Ibidem, p. 165.

²⁵ Chávez, Lucero. "Empleadas del hogar: Proponen elevar costo laboral pero solo 7% trabaja en la formalidad." *El Comercio*, 03.04.2019. <https://elcomercio.pe/economia/peru/buscan-congreso-trabajadores-hogar-empleadas-accedan-beneficios-laborales-cts-gratificacion-sueldo-minimo-noticia-622638-noticia/>. 17 May 2020.

²⁶ Pereyra Colchado, Gladys. „Trabajadoras del hogar: los 15 cambios en las condiciones laborales que propone el predictamen de la nueva ley." *El Comercio*. 23.06.2020. <https://elcomercio.pe/lima/sucesos/coronavirus-peru-trabajadoras-del-hogar-los-15-cambios-en-las-condiciones-laborales-que-propone-el-predictamen-de-la-nueva-ley-cuarentena-covid-19-noticia/>. 21 July 2020.

action. As Suzanne Oboler pointed out, it is useless for the individual to know that she is a citizen or insist that despite being a woman, being black or Indian, she has “the right to have the rights” if that knowledge and insistence are not recognised and legitimised by the State, institutions and society as a whole.²⁷

De castas y mala raza

Throughout the 18th century in the viceroyalty of New Spain so-called *caste-paintings* (*cuadros de casta*) were produced. According to Anne Ebert, they were “expressions of power relations and constructions of differences.”²⁸ They were commissioned by high-rank Spanish authorities in order to be exhibited in Europe. The very famous example is the set created in Peru.

On the 13th May 1770, a ship with twenty peculiar canvases left Lima. They were sent by the viceroy of Peru, Don Manuel Amat y Junyent, to the king of Spain, and represented different *mixes* of the population known in Peru. As the letter from Don Manuel says, it was about painting a *colonial reality*, depicting how people from different ethnic groups *mixed* with each other.²⁹ The pictures maintain the same pattern: a portrait of a nuclear family composed of a father, mother and son or daughter. In the second canvas, the figure that in the previous one was a child here is the father or the mother of the following *mix*.³⁰ Specific clothing and physical characteristics, such as hair and complexion, are used to differentiate and identify the different groups of the Peruvian population. A Spaniard would be recognised for his very light-coloured skin and jacket, while an Indian woman would be identified by her typical shawl and headdress as well as by the darker colour of her skin.³¹ The aim of the set was to rank the *mixed* individuals according to their assigned origin: white Spaniards had a higher social position, *indios* and *black* a lower one,³² but the caste-paintings produced throughout the 18th century in the viceroyalty of Peru were also treated as *Wunderkammer* or cabinet of curiosities, where odd objects brought from the New World served as trophies for private contemplation and pleasure. After all, the illustrations and the diversity of the population fit in with the European fantasies of the exotic.³³

27 Oboler, Suzanne., op.cit., p. 27.

28 Ebert, Anne. “La representación de las Américas coloniales en los cuadros de castas.” *Scientia. Revista del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma*, N° 10, vol. X, Lima, 2008, p. 139.

29 Ibidem, p. 140.

30 Ibidem, p. 143.

31 Ibidem, p. 144.

32 Ibidem, p. 145.

33 Ibidem, p. 148.

In Claudia Coca's painting *De castas y mala raza* (2009) the artist makes an apparent reference to what has been described above.

Coca's work also shows a mestizo family: the father, reserved and little involved in what happens in his domestic environment, accompanies the mother, sad and absent-looking who is holding a child in her arms. The toddler, unaware of the situation, is smiling, being the only one who seems to be happy and enjoying the moment spent with his parents. The artist added a caption: "Quarterón de mestizo con tresalba produce mestizo salta atrás." *Salta atrás*, which literally means *jump back*, was a child born from a *chino/a* (who has nothing to do with the Chinese nationality but is rather a person born to parents of different races³⁴) and an *india/o*. A child born from a Spaniard married to a mestizo/a is referred to as *quarterón*. *Tresalba* is a mare which has three white legs. So taking into account the genetic heritage of the child, his parents hoped that they would have been able to *improve the race* and that the baby would have been born white. Unfortunately for the parents, it was not the case, as *salta atrás'* skin tone is everything but white. The artist states a question if miscegenation is actually *a bad race*. In the caste paintings, like in the one from the National Museum of the Viceroyalty of New Spain, Tepotzotlán, Mexico, the depicted children were given ridiculous names (Fig. 6, pictures 15 and 16), for example, *No te entiendo*, which means *I don't understand you*, or *Torna atrás – Turn back*. Hence Coca's inspiration with the *cuadros de casta* is not a pure coincidence; she calls racism by its real name.

Moreover, once we realise to what extent the life of a woman depended on a man during colonial times, it comes to no surprise that the mother from Coca's painting is looking bitter and melancholic. Lives of women in Peru were limited by the legal order of codes such as the Siete Partidas, the Laws of Toro, the Ordinance of Alcalá and the Ordinances of Castile, which kept them under parental authority (subject to the will of their father) until they turned twenty-five, which was when they were given some rights, such as writing their own will without parental interference if they remained single. To get married, women required parental consent, and later on, they were under the legal protection of their husbands. They needed the consent and permission of their spouses to carry out any legal operation.³⁵ The house belonged to the husband. There he had to supply his wife and offspring with everything necessary, but it was him who were to decide what is it. The husband was associated with a type of house what we could call *the house-castle*. The husband in Peruvian society was a small sovereign who exercised power without any public interference.³⁶ The

34 According to the definition provided by the Royal Spanish Academy, which is Spain's official royal institution with a mission to ensure the stability of the Spanish language.

35 Lavrin, Asunción. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 43.

36 Mannarelli, Mariemma., op.cit., p. 61.

confinement of women was a more or less explicit masculine ideal that was synthesised in the code of honour. Being able to keep women out of the street was a sign of male power, controlling them at home was an expression of the ability to dominate.³⁷ What is more, Mannarelli reminds us, it was not an easy task for a woman to get divorced if, at some point, she decided that she had been unhappy in her marriage. Human nature was deplorable and could only be corrected through the immutable prescription of the sacrament. The human soul was not made for the flexibilities of the law.³⁸ The diocesan bishop, unlike a judge, did not act in the name of the Peruvian law that “changes at the whim of the parties, but (it acts in the name) of the universal Church, which law is eternal, its procedures are fixed, its doctrine remains invariable, its constitution in short, is firm and indestructible, like the sublime stone that serves as its foundation.”³⁹ Thus the civil code of 1852, in force until 1936, established that male adultery was not a ground for divorce for women, while female adultery was not only the basis for a divorce, but it empowered a man to save his honour by taking his wife’s life, the life of her lover, or both.⁴⁰

Although it might seem unlikely, even today, a woman from a lower class aims to marry a man of fairer skin hoping that their children will inherit his characteristics. Therefore a lineage could gain a position in postcolonial society, and the conquered could become a conqueror.⁴¹ At least her daughter will not become a domestic worker and will not suffer from abuse and humiliation.

According to Mónica Carrillo Zegarra and Giovanna Sofía Carrillo Zegarra, the pressure of the Peruvian families on their children concerning the choice of a spouse can be called psychological violence. The inappropriate comments or insults come mainly from parents and grandparents who insist on *mejorar la raza* (improving the race) and “not marrying a person of African origin because it is a symbol of backwardness, ‘going from the kitchen to the corral’ or ‘weakening the race.’”⁴² Therefore it should come to no surprise that the phenomena of *whitening utopia* came into being in the Peruvian society.

37 Ibidem, p. 62.

38 Ibidem, p. 92.

39 Herrera, Gonzalo. *Apreciaciones sobre la ley de matrimonio civil y divorcio observada por el gobierno*. Lima: Imprenta La Tradición, 1921, p. 17.

40 Mannarelli, Mariemma., op. cit., p. 94.

41 Portocarrero, Gonzalo. „La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje.” *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Eds. Alejandro Grimson and Karina Bidasca. Buenos Aires: CLACSO, 2013, p. 168.

42 Carrillo Zegarra, Mónica and Giovanna Sofía Carrillo Zegarra. *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú. Análisis y propuestas de políticas públicas para la Mesa de Mujeres Afroperuanas*. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, 2011, p. 80.

The whitening utopia

“The association between the white colour of the skin, economic prosperity and family happiness are the foundation of the *whitening utopia* as a trans-generational project to *improve the race*,” clarifies the sociologist from Essex University and Pontificia Universidad Católica del Peru, Gonzalo Portocarrero.⁴³ Back in the colonial times, the Peruvian women would use cosmetics to make their skin or hair look fair. Today women do precisely the same; a fact I realised looking for a face cream in Arequipa that would not have a label saying *clarifying your skin effectively*. The advertisements seen on the Peruvian streets, in commercial centres, on television or the internet suggest that these products lead to happiness. The images are framed in the contemporary capitalist discourse; they aim to create the desire for goods which consumption promises well-being that the images crystallise so forcefully. Hence the companies insert in their advertising smiling couples or families with the European facial features. As Portocarrero says, white symbolises purity and innocence, modesty and happiness. There are no stains, no sins, nor dark undertones. Everything is as it looks.⁴⁴ So it seems prosperous, successful, wealthy, no lie is needed nor an act of corruption as your grey/blue/green eyes (every shade but brown or black) and white skin are the guarantee of your higher status and transparency in business. Being white makes you a good Christian, perfect mother and wife. *White is always, unconditionally, better*, the companies seem to suggest. These commercials have been often criticised for being racist because phenotypic characteristics of the models have little to do with the physiognomy of the vast majority of Peruvians who are neither white nor blond but brown and brunette. Advertising agencies answer these criticisms saying that they should care for interests of their clients. So, given this goal, one has to challenge the public not in their current reality, but in their standards and aspirations. That is in what one admires and wants to be. And what the Peruvian population admires as ideal and desirable is white and blonde. But it can also be said that these advertising images not only reflect the tastes and ideals of people, but they also institute and regulate them.⁴⁵ Coca claims that “we have a society whose models of beauty are not representative of the reality of its inhabitants, and that we have to realise that the aesthetic canons from which we judge our appearance are unfair and arbitrary and that in a world where dominates both the white and youthful aesthetics, the dark and older people are relegated to the insignificant. They simply cannot be appreciated.”⁴⁶ The example of numerous billboards and

43 Portocarrero, Gonzalo., op. cit., p. 168.

44 Ibidem, p. 166.

45 Ibidem.

46 Ibidem, p. 192.

posters that promote this kind of beauty and which I have seen myself in many Peruvian cities confirms her statement.

Claudia Coca, in her works, points to the fact that to appreciate the beauty of a *mestiza* woman, this kind of beauty has to be more attractive than the European one. Regrettably, though, the archetype of Peruvian charm and attractiveness comes from the colonial period which places natives and Afros in a deficit situation, lowering and undermining their self-esteem. The artist recommends a change of the role. If a society, like the Peruvian one, creates a caste system, then the changes of social place, being able to climb the corporate ladder, are perceived as pathetic, because the longing for various social classes dominates and everyone must have a place according to their racial type.



Figure 2. Caste painting, Anonymous from the 18th century, INAH/ the National Museum of the Viceroyalty of New Spain. Photography by the author

But as this longing stays in tension with the functioning of the market that produces an economic differentiation, already superimposed, and diffuses racial difference, then a compromise is reached. The economic success of those *below* can allow you to clean your *stain*, your original colour. This commitment – on which the caste system is based – allows *the whitening* of the lower class and the enrichment of the upper one.⁴⁷

Conclusion

The identity of one is always constituted and defined by the difference from the other: the woman knows she is not a man; a white person that they are not indigenous; the poor that they are not rich; therefore by defining oneself one has their perception of the other internalised as part of their own identity. Claudia Coca proved in her art that racism is experienced by the individual as an internal conflict because when

⁴⁷ Ibidem, p. 169.

the Peruvians discriminate someone for being 'Indian', they have to deny the probable 'Indian' part of themselves, which means the denial of one's identity. On the other hand, Daniela Ortiz de Zevallos fiercely criticised the racism of Lima's upper-class society and its *white fragility*.

Some of the derogatory labels such as Highlander and Indio, which were very commonly used twenty years ago,⁴⁸ have been replaced by the terms *provincial* and *indigenous* more

acceptable today. Nevertheless, throughout centuries the promise of future equality justified present inequality. Ironically, because of the epidemic outbreak, the future of at least some women who have been discriminated will change for the better.



Figure 3. Claudia Coca, *De castas y mala raza* (On caste and bad race), oil painting, 145 x 180 cm, 2009, Banco Central de Reserva de Perú Collection. Photography by Claudia Coca

48 Oboler, Suzanne. "El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea." *El racismo peruano*. Ed. Suzanne Oboler and Juan Carlos Calligros. Lima: Ministerio de la Cultura, 2014, p. 55.

References

- Aguilar, Zelmira. *Negra, esclava y religiosa*. Lima: Zelmira Isabel Aguilar Cadiotti, 2018.
- Blofield, Merike. "Feudal Enclaves and Political Reforms: Domestic Workers in Latin America." *Latin American Research Review*, 44.1 (2009). <https://www.jstor.org/stable/20488173>. 17 May 2020, 158–190.
- Carrillo Zegarra, Mónica and Giovanna Sofia Carrillo Zegarra. *Diagnóstico sobre la problemática de género y la situación de las mujeres afrodescendientes en el Perú. Análisis y propuestas de políticas públicas para la Mesa de Mujeres Afroperuanas*. Lima: Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, 2011.
- Chávez, Lucero. "Empleadas del hogar: Proponen elevar costo laboral pero solo 7% trabaja en la formalidad." *El Comercio*, 03.04.2019. <https://elcomercio.pe/economia/peru/buscan-congreso-trabajadores-hogar-empleadas-accedan-beneficios-laborales-cts-gratificacion-sueldo-minimo-noticia-622638-noticia/>. 17 May 2020.
- Chávez Yacila, Rosa. "Claudia Coca: Debemos reconocernos como somos: mestizos." *El Comercio*, 05.07.2015. <https://elcomercio.pe/viu/actitud-viu/claudia-coca-debemos-reconocernos-mestizos-171825-noticia/>. 13 May 2020.
- Coca, Claudia. "Mejorando la raza" en *Artes visuales. Globo pop*. Web. 11 Mar. 2009.
- DiAngelo, Robin. "White Fragility." *International Journal of Critical Pedagogy* 3.3 (2011), <https://libjournal.uncg.edu/ijcp/article/viewFile/249/116>, 16 Feb. 2019. 54–70
- Ebert, Anne. "La representación de las Américas coloniales en los cuadros de castas." *Scientia. Revista del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma*, Nº 10, vol. X, Lima, 2008. 139–152.
- Expósito, Marcelo. "D-O 1-5. In 2006, the young Peruvian artist Daniela Ortiz de Zevallos approached the wealthy branch of her family for help in order to be able to move to Europe." *97 House Maids*. Ed. Daniela Ortiz de Zevallos. <https://www.scribd.com/doc/316731983/97-empleadas-domesticas-ortiz-publicacion-pdf>. 11 June 2020.
- Fine, Michelle. "Witnessing Whiteness." *Off White: Readings on race, power, and society*. Fine, Michelle et al. New York: Routledge, 1997. 57–65.
- Herrera, Gonzalo. *Apreciaciones sobre la ley de matrimonio civil y divorcio observada por el gobierno*. Lima: Imprenta La Tradición, 1921.
- Iqbal, Nosheen. "Academic Robin DiAngelo: We have to stop thinking about racism as someone who says the N-word." *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2019/feb/16/white-fragility-racism-interview-robin-diangelo>. 16 Feb. 2019.
- Lavrin, Asunción. *La Mujer Latinoamericana. Perspectivas Históricas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Mannarelli, Mariemma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*, Lima: La Siniestra Ensayos, 2018.

- Oboler, Suzanne. “El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea.” *El racismo peruano*. Ed. Suzanne Oboler and Juan Carlos Calligros. Lima: Ministerio de la Cultura, 2014. 45–82.
- Oboler, Suzanne. “Raza etnia, nación y ciudadanía en el imaginario de las Américas.” *El racismo peruano*. Ed. Suzanne Oboler and Juan Carlos Calligros. Lima: Ministerio de la Cultura, 2014. 15–44.
- Ortiz de Zevallos, Daniela. “97 empleadas domésticas.” *Arte Contemporáneo. Colección Museo de arte de Lima*. Ed. Sharon Lerner. Lima: MALI 2013. 308–309.
- Peralta Berríos, Juan. *Revelada e Indeleble. Antología 2000–2011*. Lima: Museo de Arte de San Marcos, 2007.
- Pereyra Colchado, Gladys. „Trabajadoras del hogar: los 15 cambios en las condiciones laborales que propone el predictamen de la nueva ley.” *El Comercio*. 23.06.2020. <https://elcomercio.pe/lima/sucesos/coronavirus-peru-trabajadoras-del-hogar-los-15-cambios-en-las-condiciones-laborales-que-propone-el-predictamen-de-la-nueva-ley-cuarentena-covid-19-noticia/>. 21 July 2020.
- Portocarrero, Gonzalo. “La utopia del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje.” *Hegemonia cultural y políticas de la diferencia*. Ed. Grimson Alejandro and Karina Bidaseca. Buenos Aires: CLACSO, 2013. 165–200.
- Santamaría, Alberto. *El arte (es) propaganda: Muckraker VIII*. Cápitan Swing, 2016 (e-book).
- Sulmont, David and Juan Carlos Calligros. “¿El país de todas las sangres? Race and Ethnicity in Contemporary Peru.” *Pigmentocracies. Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Ed. Edward Telles. Chapel Hill: The University of North Carolina, 2014. 126–171.

Summary

Peru is often referred to as *the country of every blood*, yet there are subtle but efficient methods of discrimination, usually covert and disguised. Especially in Lima ethnic and gender discrimination and racism persist to this day as a lasting legacy of colonialism. By analysing the works of two Peruvian visual artists, Claudia Coca and Daniela Ortiz de Zevallos, the author intends to reveal these mechanisms and discuss the situation of women in the contemporary Peruvian society taking as an example the vulnerability and discrimination of domestic workers.

Streszczenie

Todos somos iguales, pero unos más que otros. Krytyka rasizmu wyższej klasy społecznej Limy w sztuce Danieli Ortiz de Zavallos i Claudii Coki

Peru jest często określane jako kraj wszelakiej krwi, ale istnieją subtelne, za to skuteczne metody dyskryminacji, zwykle ukryte i zamaskowane. Szczególnie w Limie dyskryminacja etniczna i płciowa oraz rasizm są obecne do dziś jako trwałe dziedzictwo kolonializmu. Analizując prace dwóch peruwiańskich artystek wizualnych – Claudii Coki i Danieli Ortiz de Zevallos – autorka zamierza ujawnić te mechanizmy i omówić sytuację kobiet we współczesnym społeczeństwie peruwiańskim na przykładzie dyskryminacji służby domowej.

Igor Łataś

Życie i śmierć cywilizacji – perspektywa teoretyczna

Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego

Żadna z dawnych cywilizacji nie przetrwała do dzisiejszych czasów. Przeszły przez cykl życiowy i załamały się, w większości z wywołanych przez siebie same przyczyn¹.

Powyższa opinia, wygłoszona przez Daniela Schmachtenbergera podczas wywiadu dotyczącego przyszłości nowoczesnego społeczeństwa globalnego, stanowi dobre odzwierciedlenie perspektywy postrzegania cywilizacji dosyć często przedstawianej zarówno w wypowiedziach medialnych, jak i w tych będących częścią dyskursu naukowego². Zgodnie z nią do dzisiejszych czasów nie przetrwała żadna z dawnych cywilizacji, a wszystkie przeszły przez swoisty cykl życiowy, którego nieuchronnym końcem była śmierć. Z pozoru wydaje się to sprawą oczywistą: nie ma wątpliwości co do tego, że żadna z wczesnych cywilizacji nie trwa do dziś w swojej oryginalnej formie. Klasyczne cywilizacje starożytnego Rzymu i Grecji upadły dawno temu, podręczniki do historii podają nawet konkretne daty tych upadków. Można jednak argumentować, że współczesna cywilizacja zachodnia jest niejako dziedziczką spuścizny cywilizacji klasycznych, do dziś kultuwującą podobne wartości. Jeśli pewne elementy

1 „None of the previous civilisations are still here. They go through a life cycle, and they mostly collapse through self-induced reasons” – D. Schmachtenberger, *Daniel Schmachtenberger on The Portal (with host Eric Weinstein), Ep. #027 - On Avoiding Apocalypses* [on-line:] https://youtu.be/_b4qKv1Ctv8 [6.08.2020], przekład filologiczny własny – I. Ł.

2 Schmachtenberger stoi na czele projektu „Civilization Emerging”. Jego celem jest znalezienie takich rozwiązań dla problemów współczesnego świata, które pozwoliłyby cywilizacji globalnej na uniknięcie upadku i utrzymanie potencjalnie nieograniczonego, zrównoważonego rozwoju. Więcej na temat Schmachtenbergera i jego projektu na stronie *Civilization Emerging* [on-line] <https://civilizationemerging.com/> [5.09.2020].

starożytnych kultur, takie jak chociażby filozofia, logika, prawo czy język, do dziś pozostają żywe, to czy możemy faktycznie mówić o śmierci tych cywilizacji?

Jeśli rozszerzymy naszą perspektywę poza świat europejski, sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Współczesne potęgi globalne, jak Chiny czy Indie, choć przez kilka stuleci znajdowały się pod jarzmem kolonializmu, dziś – na nowo niezależne – mogą być przez niektórych uważane za przykłady cywilizacji, które zmieniały się z biegiem czasu, ale sięgają swoimi korzeniami starożytności, i to w sposób jeszcze łatwiejszy do prześledzenia, niż ma to miejsce w przypadku powiązań między cywilizacją zachodnią a Rzymem i Grecją. Być może należałoby zatem stwierdzić, że cywilizacje nie tyle umierają, ile przepoczwarczają się, jak owad przechodzący przez kolejne stadia rozwoju – od jaja, przez larwę, kokon, aż po dorosłe imago? Albo że zachodzi między nimi relacja pokoleniowa – późniejsze cywilizacje są niejako córkami dawniejszych, niosącymi ze sobą elementy odziedziczone po rodzicu, ale też posiadającymi cechy unikalne?

W niniejszym artykule postaram się odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Przytoczę poglądy na ten temat głoszone przez najważniejszych w mojej ocenie badaczy oraz zaproponuję własną perspektywę, posługując się zaproponowaną przez Richarda Dawkinsa kategorią memu.

Na przestrzeni kilku minionych dziesięcioleci daje się zauważyć rosnąca popularność czegoś, co można by nazwać dyskursem cywilizacyjnym. Korzeni tego zjawiska możemy doszukiwać się w myśli oświecenia i ówczesnych koncepcjach rozwoju moralnego i duchowego, a także postępu technologicznego³. Jednakże prawdziwie zawrotną karierę w naukach społecznych pojęcie cywilizacji zrobiło w XIX i XX wieku⁴, kiedy wielu uznanych badaczy pochyliło się nad nim w swoich pracach. Uznawali oni je bowiem za ważne i użyteczne; mimo to jednak przez lata nie wykształciła się żadna specyficzna dziedzina nauki zajmująca się tym zagadnieniem. Co więcej, nie zdołano nawet jednoznacznie określić, czym cywilizacja tak naprawdę jest – choć prób sformułowania jej definicji (wedle kryteriów różnych dziedzin naukowych, takich jak antropologia, filozofia, historia czy socjologia) podjęto wiele, to żadna z nich nie zyskała powszechnego uznania i wciąż tworzone są nowe⁵.

Z początku na gruncie antropologii przyjęło się mówić o cywilizacji w liczbie pojedynczej, tak jak czynił to Lewis Henry Morgan⁶. Cywilizacja była dla niego najwyższym etapem rozwoju, do którego powinny dążyć społeczności znajdujące się na

3 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007, s. 695.

4 Por. ibidem.

5 Por. A. Kowalska, *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3, s. 14.

6 Por. P. Arnason, *Civilizational Analysis, History of [w:] International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001, ss. 1909–1915.

niższych szczeblach, czyli w dzikości lub w barbarzyństwie⁷. Podobne poglądy dominowały aż do początku XX wieku, kiedy to do głosu zaczęły dochodzić teorie zakładające istnienie wielu różnych cywilizacji. Oznaczało to rezygnację z jednoznacznie pozytywnego wartościowania tego pojęcia.

Oswald Spengler był jednym z pierwszych filozofów, którzy postulowali właśnie takie rozumienie cywilizacji. W swoim dziele *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej* zaprezentował on całkowicie nowatorskie podejście: wysnuł tezę o zbliżającym się upadku kultury zachodniej, cywilizację pojmował zaś jako ostatnią, agonalną fazę rozwoju kultury. W jego rozumieniu wielkie kultury były organizmami, doświadczającymi wzrostu, dojrzałości, ale i śmierci⁸.

Socjologię na gruncie badań cywilizacji może reprezentować z kolei Norbert Elias. W odróżnieniu od Spenglera pojmował on cywilizację jako proces – trwającą w czasie zmianę⁹. Rozumienie to jest bliskie potocznemu znaczeniu wyrażen „cywilizowany” i „niecywilizowany”. Cywilizacja zdaniem Eliasa to przechodzenie społeczeństw od niskich do coraz wyższych, bardziej wysublimowanych poziomów organizacji wszystkich przejawów życia. Naczelną zasadą tego procesu było przekształcenie przymusów zewnętrznych w wewnętrzne, czyli internalizacja wymogów społecznych¹⁰. Wraz z nim społeczeństwa prawdziwie się cywilizują, przyswajając sobie stopniowo coraz wyższe formy funkcjonowania.

Próbę zdefiniowania cywilizacji na gruncie historii jako jeden z pierwszych podjął natomiast Arnold Joseph Toynbee. W swojej analizie zawartej w *Studium historii* dowodził on, że dzieje społeczności czy narodów dają się w pełni zrozumieć dopiero po ujęciu ich w szerokiej perspektywie czasowych i przestrzennych relacji z innymi społeczeństwami. Tę szeroką perspektywę, czyli jednocześnie najmniejszą, samowystarczalną jednostkę badań historycznych, nazwał on właśnie cywilizacją¹¹. Kamieniem węgielnym koncepcji Toynbeego było prawo „wyzwania i odpowiedzi”, które dotyczy zawsze i wszędzie wszystkich cywilizacji. Warunki geograficzne i zmienne koleje losu stale stawiają cywilizacje przed wyzwaniami, na które te muszą odpowiadać w sposób adekwatny, aby zapewnić sobie przetrwanie. W przeciwnym wypadku cywilizacja pogrąży się w kryzysie, który ostatecznie może prowadzić nawet do jej upadku¹². Warto również wspomnieć, że Toynbee był przeciwnikiem prezentowanego przez Spenglera poglądu, jakoby cywilizacje można było porównać do żywych organizmów,

7 Por. J. Szacki, op. cit., s. 695.

8 Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, passim.

9 Por. N. Elias, *O procesie cywilizacji*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011, ss. 77–84.

10 Por. idem, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 368.

11 Por. J. Szacki, op. cit., s. 709.

12 Por. ibidem, s. 712.

które czeka nieuchronna śmierć. Mimo to jednak w swoich pracach często posługiwał się metaforą „pokoleń” do opisu następujących po sobie cywilizacji, pisał również o ich pokrewieństwie¹³. Z kolei cywilizację, która we wczesnej fazie swojego istnienia stanęła przed wyzwaniem, któremu nie podołała, określał mianem embrionu albo cywilizacji poronionej¹⁴.

Jedynym jak dotąd polskim twórcą oryginalnej koncepcji cywilizacji jest historyk i historiozof Feliks Koneczny. W swoich pracach używał on tego pojęcia w dwóch znaczeniach. Pierwsze odnosiło się do największych istniejących zreszeń ludzkich, ponadnarodowych i ponadpaństwowych, a zatem bytów realnych, geograficznie definiowalnych i mających swoje jasno określone miejsce w czasie i przestrzeni¹⁵. W drugim zaś znaczeniu Koneczny definiował cywilizację jako „metodę ustroju życia zbiorowego”¹⁶, a zatem swego rodzaju konstrukt aksjologiczno-etyczny. Była to interpretacja niezwykle oryginalna, gdyż wedle jej założeń teoretycznie możliwa jest sytuacja, w której ta sama metoda ustroju życia byłaby stosowana przez różne zbiorowości ludzkie, niezależnie od kontekstu historycznego czy geograficznego¹⁷. Stąd też Koneczny dowodził na przykład, że III Rzesza w latach trzydziestych XX wieku była przedstawicielką cywilizacji bizantyjskiej¹⁸.

Począwszy od drugiej połowy XX wieku tematykę cywilizacji w naukach społecznych zdominowały zagadnienia związane z powolnym upadkiem cywilizacji zachodniej¹⁹. Przejawem tego są zarówno nowe publikacje, na przykład prace polskiego badacza Krzysztofa Jarosława Broziego²⁰, jak i renesans zainteresowania poglądami takich autorów jak Spengler, Koneczny czy Toynbee. Do najbardziej znanych przedstawicieli tego nowego nurtu należy z pewnością Samuel P. Huntington, którego artykuł *Zderzenie cywilizacji?* opublikowany w 1993 roku wywołał wielkie poruszenie nie tylko w świecie nauki, lecz także polityki. Główną jego tezą jest prognozowane przeformułowanie stosunków globalnych z międzynarodowych w międzycywilizacyjne²¹. Później myśl ta została przez autora rozwinięta w książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* wydanej w 1996 roku. Huntington jasno formułuje tam sąd o zmierzchu cywilizacji zachodniej, przychylając się do ocen Spenglera czy

13 Por. A. J. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000, ss. 19–28.

14 Por. ibidem, s. 148.

15 Por. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów [1996?], s. 153.

16 Por. ibidem, s. 154.

17 Por. J. Gockowski, *Konecznego model dziejów powszechnych* [w:] *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, passim.

18 Por. F. Koneczny, *Bizantynizm niemiecki*, Warszawa 2018, s. 9.

19 Por. J. Szacki, op. cit., s. 750.

20 Por. J. K. Brozi, *Powstanie i upadek wielkich cywilizacji*, Lublin 1996, ss. 27–28.

21 Por. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, Vol. 72, No. 3, ss. 22–49.

Konecznego, oraz sygnalizuje potrzebę pielęgnacji zachodnich wartości, co jego zdaniem może zapobiec upadkowi cywilizacji²².

Ten krótki przegląd szczególnie wpływowych i popularnych poglądów dotyczących pojęcia cywilizacji pozwala nam dostrzec, że metafory żywego organizmu i śmierci nie były obce badaczom zajmującym się tym tematem. W szczególności warto zwrócić tu uwagę na teorie Spenglera i Toynbeego, których istotnym elementem są organicystyczne porównania, odpowiednio cywilizacji do istoty żywej i cywilizacji (w liczbie mnogiej) do bytów połączonych więzami pokrewieństwa. Spengler mówił wprost: „Kultury są organizmami”²³. Jego zdaniem każda z nich ma swój moment narodzin, w którym rozpoczyna rozwój, następnie dojrzewa, urzeczywistniając swój wewnętrzny potencjał, a kiedy już tego dokona, przeobraża się w cywilizację, czyli ostateczną formę, która spełniła już swoje przeznaczenie i jest skazana na śmierć. Cykl rozwoju kultury można jego zdaniem przyrównać do faz rozwoju człowieka: dzieciństwa, młodości, wieku dojrzałego i starości²⁴. Proces ten jest nieunikniony i nie dopuszcza wyjątków. Miejsce obumarłych cywilizacji będą mogły zająć nowo rodzące się kultury.

Toynbee z kolei w swoich badaniach wyróżnił trzy podstawowe pokolenia cywilizacji: pierwsze – pierwotne, drugie wyróżnione przez formowanie się, jak to określał, „wyższych religii”, i wreszcie trzecie – pokolenie wyższych społeczeństw²⁵. Do ostatniej kategorii zaliczał on współczesne cywilizacje, a zatem zachodnią, prawosławną, muzułmańską, hinduską i dalekowschodnią²⁶. Każda z nich miała w jego mniemaniu swego przodka w którejś z dawniejszych; na przykład cywilizacja zachodnia byłaby usynowiona przez helleńską. Toynbee wyróżniał też kategorię cywilizacji bliźniaczych – jak arabska i irańska, będące potomkami syryjskiej²⁷, oraz poronionych – celtycka i skandynawska, które poczęły swój żywot jako potomstwo cywilizacji chrześcijańskiej, ale już we wczesnej fazie rozwoju napotkały wyzwania, których nie zdołały przezwyciężyć i w związku z tym padły ofiarą „śmiertelności niemowląt”²⁸. Mimo tak wyraźnych inspiracji kategoriami biologicznymi, Toynbee odrzucał teorię Spenglera, głównie ze względu na to, że nie zgadzał się z poglądem, jakoby cywilizacje były skazane na śmierć. Jego zdaniem w idealnych warunkach dana cywilizacja miałaby potencjał do przezwyciężania wszystkich kolejnych wyzwań i mogłaby

22 Por. idem, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998, passim.

23 O. Spengler, op. cit., s. 98.

24 Por. ibidem, ss. 100–101.

25 Por. A. Toynbee, op. cit., ss. 29–38.

26 Por. ibidem, s. 47.

27 Por. ibidem, s. 29–38.

28 Ibidem, s. 147.

w teorii trwać wiecznie²⁹. W mojej opinii, za wyjątkiem tego jednego punktu rozbieżności, teorie Toynbeego i Spenglera są zasadniczo kompatybilne. Metafora cywilizacji jako organizmu w sensie ogólnym dopuszczałaby „rozmnażanie się” tych organizmów, a zatem naturalne jest, iż moglibyśmy pomiędzy nimi zaobserwować relacje pokrewieństwa i następstwo pokoleń. Idąc dalej w tę stronę można by rozbudowywać tę metaforę, włączając w nią konkretne jednostki ludzkie – pojedynczych przedstawicieli cywilizacji, którzy zgodnie z zastosowaną logiką odpowiadałoby komórkom tworzącym organizm. Ich zgrupowania zaś, takie jak społeczności lokalne, subkultury i kultury czy też instytucje, można by interpretować jako organy wewnętrzne cywilizacyjnego organizmu. Jest to w mojej opinii perspektywa ciekawa i otwierająca wiele możliwości dalszych interpretacji. Potencjalnie taki punkt widzenia mógłby pozwolić na zidentyfikowanie zależności pomiędzy naszymi metaforycznymi komórkami i organizmami, które umykają badaczom stosującym inne paradygmaty.

Powyżej omówiłem pokrótce dwie perspektywy posiłkujące się metaforami porównującymi cywilizacje do żywych organizmów. Teraz zaś chciałbym zaproponować trzecią, moją własną perspektywę, która również posługuje się naturalistyczno-organicystycznymi metaforami, ale nie może zostać pogodzona z dwiema powyższymi. Zasadnicza różnica polega na poziomie analizy taksonomicznej, albowiem moim zdaniem cywilizację najlepiej postrzegać jako gatunek.

Perspektywa ta czerpie inspirację z wczesnych prób przełożenia teorii ewolucji Karola Darwina na realia kulturowe, podejmowanych przez społecznych ewolucjonistów takich jak Edward Burnett Tylor, John Lubbock czy John McLennan³⁰. Znacząco różni się jednak od poglądów wspomnianych badaczy, ponieważ nie próbuje wartościować poszczególnych cywilizacji ze względu na ich domniemany stopień rozwoju. Prawdziwe korzenie mojej propozycji tkwią w memetyce: dyscyplinie, której ojcem jest Richard Dawkins, autor pojęcia memu, zdefiniowanego po raz pierwszy w 1976 roku w książce *Samolubny gen* jako jednostka transmisji kulturowej³¹. Zdaniem Dawkinsa mem miałby być swego rodzaju kulturowym odpowiednikiem genu, czyli najmniejszej części informacji genetycznej, podlegającej selekcji naturalnej³². Można by go zatem interpretować jako część informacji kulturowej, podlegającą mechanizmowi selekcji. Tak jak czynniki naturalne wpływają na to, które geny zostaną przekazane dalej i będą mogły być replikowane w procesach rozmnażania i następstwa pokoleń, tak podobne czynniki – zarówno naturalne, jak i kulturowe – wpływałyby

29 Por. J. Szacki, op. cit., s. 714.

30 Por. J. J. Tehrani, *The past and future of the evolutionary taxonomy of cultures*, „Journal of Evolutionary Psychology” 2010, No. 8, s. 174.

31 Por. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, New York 2006, s. 192.

32 Por. ibidem, s. 29.

na to, które memy będą replikowane przez kolejne pokolenia ludzkich społeczeństw³³. Zgodnie z założeniami tej perspektywy ludzie byłiby nosicielami memów, tak jak organizmy są nosicielami genów, zaś odpowiednikiem grupy organizmów przejawiającej skłonność do rekombinowania genów między sobą, czyli gatunku, byłaby w mojej opinii cywilizacja.

Moim zdaniem na cywilizację należy patrzeć jak na oddzielne gatunki, bliżej lub dalej ze sobą spokrewnione, podobnie jak ma to miejsce w przyrodzie. Tak jak na ewolucyjnym drzewie taksonomia stara się przyporządkować poszczególne kłady do odpowiednich gałęzi³⁴, tak postuluję próbę stworzenia analogicznego drzewa ewolucji dla cywilizacji. Podstawową różnicą między tymi dwoma drzewami byłby fakt, że gałęzie biologiczne nieomal nigdy nie przeplatają się ze sobą – za wyjątkiem bakterii, gatunki organizmów stosunkowo rzadko się ze sobą krzyżują, prowadząc do powstania płodnego potomstwa i nowego gatunku. Z kolei gałęzie cywilizacji łączyłyby się ze sobą często i licznie – niczym niezwykłym nie byłoby zaliczenie do grona przodków danej cywilizacji kilku innych³⁵. Wedle założeń mojej koncepcji rolę badacza cywilizacji można wyobrazić sobie analogicznie do tej biologa ewolucyjnego. Polegałaby ona zatem między innymi na katalogowaniu różnic i podobieństw między populacjami pod względem replikowanych przez nie memów, badaniu ich pokrewieństwa, próbach odtworzenia historii cywilizacji i ich wspólnych przodków. Ważnym zadaniem byłoby również podejmowanie prób tłumaczenia istniejących fenomenów kulturowych z uwzględnieniem ich funkcji adaptacyjnych dla danych społeczeństw.

Głównym problemem, który wiązałby się z takim spojrzeniem, byłby fakt, że definicja podstawowej jednostki systematyki, jaką jest gatunek, jawi się jako niezwykle trudna do sformułowania. Jak pisze John S. Wilkins, istnieją trzy główne podejścia do klasyfikacji gatunków: reproduktywne – biorące pod uwagę zdolność rozmnażania się organizmów³⁶, ewolucyjne – przyjmujące jako główny wyznacznik kryterium czasu³⁷, oraz filogenetyczne – kładące nacisk na podobieństwa i różnice między genomami organizmów³⁸. Wszystkie one, niezależnie od przyjętego kryterium, borykają się zasadniczo z podobnym problemem: granice między gatunkami są nieostre, ewolucja postępuje bowiem stopniowo i trudno jest wyznaczyć dokładny punkt, w którym dwie populacje wywodzące się z jednego gatunku stają się na tyle odmienne, żeby zasadne było ich rozdzielne klasyfikowanie. Pewne różnice występują już pomiędzy rodzicami a ich potomstwem, ale biolodzy są zgodni, że nie można dzieci i rodziców zaliczać

33 Por. ibidem, s. 192.

34 Por. T. C. Narendran, *An Introduction to Taxonomy*, Kolkata 2006, s. 32.

35 Por. R. Boyd, P. J. Richerson, *The Origin and Evolution of Cultures*, New York 2005, s. 316.

36 Por. J. S. Wilkins, *Species. A History of the Idea*, Berkeley–Los Angeles–London 2009, s. 198.

37 Por. ibidem, s. 202.

38 Por. ibidem, s. 205.

do odrębnych gatunków. Z drugiej strony, niejaki podobieństwa można dostrzec pomiędzy organizmami tak różnymi, jak ludzie i bakterie, ale nikt nie postuluje, aby w związku z tym zaliczyć do wspólnej kategorii na przykład *Homo sapiens* i paciorkowce³⁹. Jest to, jak sądzę, sytuacja analogiczna do tej związanej z cywilizacjami. Po szczególności ludzie, będący ich przedstawicielami, różnią się częściowo pod względem memów, które replikują, a częściowo są w tej płaszczyźnie podobni. Granica pomiędzy oddzielnymi kategoriami jawi się jako nadzwyczaj trudna do klarownego wyznaczenia. Niemniej nie uważam tego za wadę mojego modelu teoretycznego, a raczej za jego zaletę. W takim kształcie odzwierciedla on ogromną złożoność rzeczywistości społeczno-kulturowej. Na chwilę obecną kwestia życia i śmierci cywilizacji byłaby zatem w moim modelu rozwiązana połowicznie. Zgodnie z prezentowaną przeze mnie perspektywą cywilizacje byłyby podatne na wymieranie, podobnie jak gatunki biologiczne. Jednakże jednoznaczne stwierdzenie, w którym dokładnie momencie ma miejsce koniec żywota jednego gatunku, a początek innego, nie byłoby póki co możliwe. W tak skomplikowanej i pełnej niuansów dziedzinie należy spodziewać się trudności związanych z formułowaniem ścisłych definicji, co nie powinno jednak odwozić nas od podejmowania prób. Jakkolwiek trudne byłoby to zadanie, dalsze studia mające na celu klasyfikację cywilizacji z użyciem kategorii memu prezentują się w moich oczach jako obiecujący i ekscytujący obszar analizy, który zapewnia szerokie pole badań i potencjalnego postępu naukowego.

W ocenie Luisa Beníteza-Bribeski memetyka jest dziedziną o wielkim potencjale, stanowiącą realne zagrożenie dla paradygmatów obecnie uważanych za dominujące w naukach społecznych⁴⁰. Posługując się tym samym aparatem pojęciowym i analitycznym, co jej przedstawiciele, starałem się w niniejszym artykule wzbogacić tę perspektywę o pojęcie cywilizacji, które w mojej ocenie może stać się terminem bardzo użytecznym i pozwalającym na eksplorację pól studiów dotychczas niedostępnych dla badaczy. Ponadto, moja propozycja stanowi kolejny głos w debacie nad naturą cywilizacji jako kategorii analitycznej, w szczególności w podkategorii poglądów pośiłkujących się przy opisie tego zagadnienia metaforami zaczerpniętymi ze świata biologii. Tak jak Spengler postrzegał cywilizacje jako żywe organizmy, a Toynbee jako krewnych, przodków i potomków, tak ja postrzegam je jako gatunki – trwające i wymierające, spokrewnione ze sobą i podlegające ewolucji. Pragnę wyrazić nadzieję, że ta interdyscyplinarna próba połączenia memetyki i studiów nad cywilizacjami okaże się sukcesem i znajdzie uznanie w oczach społeczności naukowej.

39 Por. *ibidem*, s. X.

40 Por. L. Benítez-Bribiesca, *Memetics: a dangerous idea*, „Interciencia” 2001, vol. 26, núm. 1, s. 30.

Bibliografia

- Arnason P., *Civilizational Analysis, History of* [w:] *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, eds. N. J. Smelser, P. B. Baltes, London 2001.
- Benítez-Bribiesca L., *Memetics: a dangerous idea*, „Interiencia” 2001, vol. 26, núm. 1.
- Boyd R., Richerson P. J., *The Origin and Evolution of Cultures*, New York 2005.
- Brozi J. K., *Powstanie i upadek wielkich cywilizacji*, Lublin 1996.
- Civilization Emerging* [on-line] <https://civilizationemerging.com/> [5.09.2020].
- Dawkins R., *The Selfish Gene*, New York 2006.
- Elias N., *O procesie cywilizacji*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980.
- Goćkowski J., *Konecznego model dziejów powszechnych* [w:] *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000.
- Huntington S. P., *The Clash of Civilizations?*, „Foreign Affairs” 1993, Vol. 72, No. 3.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Warszawa 1998.
- Koneczny F., *Bizantyzm niemiecki*, Warszawa 2018.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Komorów [1996?].
- Kowalska A., *Wybrane koncepcje badań cywilizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2012, nr 3.
- Narendran T. C., *An Introduction to Taxonomy*, Kolkata 2006.
- Schmachtenberger D., *Daniel Schmachtenberger on The Portal (with host Eric Weinstein), Ep. #027 - On Avoiding Apocalypses*, [on-line:] https://youtu.be/_b4qKviCtv8 [6.08.2020].
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2007.
- Tehrani, J. J., *The past and future of the evolutionary taxonomy of cultures*, „Journal of Evolutionary Psychology” 2010, No. 8.
- Toynbee A. J., *Stadium historii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.
- Wilkins J. S., *Species. A History of the Idea*, Berkeley–Los Angeles–London 2009.

Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy cywilizacje można traktować jako byty żywe, a zatem śmiertelne. Zaprezentowano w nim w zarysie poglądy najważniejszych teoretyków cywilizacji ze szczególnym uwzględnieniem Oswalda Spenglera, posługującego się do opisu cywilizacji metaforą żywego organizmu, i Arnolda Josepha Toynbeego, opisującego cywilizacje jako połączone więzami pokrewieństwa. Przedstawiono także, w oparciu o terminologię zaczerpniętą z dziedziny memetyki, propozycję nowej teorii traktującej cywilizacje jako metaforyczne gatunki.

Summary

Life and Death of Civilisations. A Theoretical Perspective

The article is an attempts to answer the question of whether civilisations can be considered living, and thus mortal beings. It presents an outline of views of the most important civilisation theorists with particular emphasis on Oswald Spengler, who used a living organism metaphor to describe the civilisation, and Arnold Joseph Toynbee, who depicted civilisations as connected by kinship. It also introduces a new theory, regarding civilisations as metaphorical species, with the use of terminology inspired by the field of memetics.

Alicja Dusza

Patrząc przez podszewkę. Gdzie biegnie ścieg w powieści W czerwieni Magdaleny Tulli

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

W czerwieni, druga powieść Magdaleny Tulli, zostało wydane i nominowane do nagrody Nike w 1998 roku. Niewielka objętościowo książka opowiada o dziejach Ściegów, miasta na „zaborze szwedzkim”. Miasto, położone w mitycznej przestrzeni nieodkreślenia, jest scenerią dla historii wzrostu i upadku zarządzanych przez dynastie potęg przemysłowych. Rytm powieści wyznaczają kolejne zawody miłosne i śmierci głównych bohaterów. Wyróżnić można trzy części, koncentrujące się odpowiednio na wojnie (w domyśle I wojnie światowej), rozwoju ekonomicznym i pogrążaniu się miasta w upadku.

W niniejszym artykule analizuję *W czerwieni* z perspektywy motywu szycia, a co za tym idzie, badam potencjał tej powieści w kontekście krytyki feministycznej. Stworzona przez Nancy K. Miller koncepcja arachnologii¹, wysnuta z mitu o Arachne i Atenie, rozdziela kobiecą twórczość w oparciu o dwie skrajności: po pierwsze postawy buntowniczej, a po drugiej strzegącej patriarchy i jego symbolicznej przemocy. W kobiecym, zdecentralizowanym w swojej strukturze tkaniu, ukazującym krzywdę innych kobiet, Miller upatruje emancypacyjną nadzieję. Arachne staje w obronie ziemianek, za co zostaje ukarana, ale historia przemocy systemowej zostaje dzięki jej aktowi choć na chwilę utrwalona. Szycie i tkanie są metaforami, którymi posługują się zarówno mit, jak i Miller. Uważam, że te czynności dzisiaj mogłyby być zamienione na inną sztukę, intuicja jednak kieruje mnie wciąż ku niciom. Dzieje się tak z dwóch powodów: ponieważ tkanie jest kulturowo utrwalone jako kobiece zajęcie oraz ze względu na odradzające się we współczesnym społeczeństwie oddolne ruchy buntownicze z nim związane.

¹ Por. N. K. Miller, *Arachnologie: kobieta, tekst i krytyka*, tłum. K. Kłosińska, K. Kłosiński [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2007, ss. 487–513.

Poetycka, hipnotyzująca proza Tulli zanurzona jest nie tylko w czerwieni, ale również w muzyczności. Motywy, choć zmieniają się jak w suicie, w istocie bardziej przypominają fugę. Kolejni bohaterowie co kilkadziesiąt stron giną, historia tak naprawdę się powtarza. Nieszczęśliwa miłość krąży między mieszkańcami Ściegów jak fatum, przekazywana niemal z rąk do rąk. Bohaterki *W czerwieni* powoli odchodzą z miasta i z opowieści, zostawiając po sobie jedynie skrawki papieru i strzępy materiału. Umierają lub odpływają z kochankami i zostawiają mężczyzn w ruinie, którą sami dla siebie stworzyli. Nowe motywy, włączane przez narratora do opowieści, przedstawiają te same schematy. Nieszczęśliwi mężczyźni, uwikłane w niechcianą sytuację kobiety, fortuny zarabiane i tracone na przestrzeni pokoleń, dewastacja miasta. „Dźwięki bliższe i dalsze mieszały się ze sobą i wchodziły sobie w paradę. Melodia nie miała zakończenia”² – pisze Tulli. Tak samo losy poszczególnych postaci raczej się rozmywają, niż kończą, zahaczając może jedynie o innych bohaterów. Wszyscy przeżywają to samo, uwięzieni w tej samej niemożności. W tym powtarzaniu odsłania się niezdolność do wytworzenia nowej historii, istota powieści tkwi więc nie w wydarzeniach fabularnych, ale emocjach, w niemożności zaspokojenia pragnień.

Oniryczna atmosfera i mieszczańska fabuła splatają ze sobą klimat *Stu lat samotności* Gabriela Garcíi Márqueza³ i *Ziemi obiecanej* Władysława Stanisława Reymonta. Realizm polskiego miasta fabrycznego został spleciony z rozmytą, magiczną rzeczywistością Macondo. Wrażenie to wypukla fakt, że Ściegi, jak Łódź, związane są z przemysłem włókienniczym. Można nakreślić jeszcze jedną parabolę: dysfunkcyjność związków międzyludzkich – żadna historia miłosna nie kończy się szczęściem zakochanych, kobiety odchodzą z kart powieści, niemal znikając między linijkami tekstu, mężczyźni zaś pogrążają się w upadku miasta.

W czerwieni nie spotkało się z entuzjastycznym przyjęciem przez krytyków. Tulli zarzucano fasadowość i ornamentacyjność powieści, tekst miał być „pustą dekoracją”⁴, nieniosącą ze sobą głębszego znaczenia. Jan Błoński w recenzji dla „Tygodnika Powszechnego” nie negował tych cech powieści, ale rozpatrywał je jako poetycką właściwość pisarstwa autorki:

Jej świat jest naprawdę „papierowy”, literacki. Buduje się jawnie za pomocą słów. [...] Proza Tulli jest mocno nacechowana, wyraźnie rozpoznawalna i to zbliża ją do poezji. Czytając, słyszymy jakby głos, który prowadzi nas po meandrach miasta i po ludzkich pojęciach o mieście⁵.

2 M. Tulli, *W czerwieni*, Warszawa 1998, s. 81. Dalsze cytaty z tego wydania lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając numer strony w nawiasie kwadratowym.

3 Por. M. Zapędowska, *Słowa, słowa, słowa...*, „Czas kultury” 1999, nr 1, ss. 125–127.

4 Por. M. Orski, *W dekoracjach*, „Nowe Książki” 1998, nr 12, s. 38.

5 J. Błoński, *Słowa i upiory*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 5 [on-line:] https://opoka.org.pl/biblioteka/I/IL/w_czerwieni.html [21.07.2018].

Co ciekawe, Błoński w swoim tekście również rozkładał *W czerwieni* na jego literackie odpowiedniki, przywoływał jednak powieści Brunona Schulza, *Buddenbroków* Tomasa Manna i *Romantyczność* Adama Mickiewicza. W wydanym pięć lat po ukazaniu się powieści studium pozytywnie wypowiadała się o niej również Maria Janion. Badaczka podjęła wielowątkową analizę utworu Tulli, wyszczególniając motyw szycia przez Stefanię. Kierując się tytułem, skupiła się jednak tylko na jednym hacie bohaterki, nie zaś na niuansach tego motywu, interpretując powieść jako parabolę o śmierci⁶.

Sama autorka nie była usatysfakcjonowana odbiorem powieści przez czytelników⁷. Po latach kluczem do twórczości Tulli okrzyknięto książkę *Włoskie szpilki*, zawierającą elementy autobiograficzne. Próbę odczytania *W czerwieni* poprzez tę właśnie powieść stanowi artykuł Kamili Dzikiej-Jurek *Jedwabna czerwień. Kolor i materiał w powieści W czerwieni Magdaleny Tulli*⁸, analizujący wątki cielesności (identyfikowanej z kolorem w tytule) i postpamięciowe odwołania dotyczące – jak twierdzi badaczka – Holocaustu. Poniższy tekst dotyczyć będzie jednego wybranego motywu: szycia, tkania i wyszywania. Celowo pomijany jest więc podpowiadany przez biografę pisarki aspekt Zagłady i osobistych doświadczeń, skupiam się bowiem na wydobyciu historii kobiecych. Artykuł nie ma więc na celu całościowej interpretacji powieści, ale wydobyć z tekstowego świata Tulli historii i głosów kobiet, sprzężonych z igłą i nitką.

„Kto był już wszędzie i wszystko widział, powinien na ostatek udać się do Ściegów” [5], głosi pierwsze zdanie *W czerwieni*. Nazwa miasta sugeruje zarówno motyw szycia, jak i pewną grę z czytelnikiem. Ścieg, jak wiadomo, jest sposobem przewlekania nici przez materiał. Wydaje się, że takie pierwsze słowa inicjują gest wbicia igły – szycie zdaje się organizować narrację powieści. Czytelnik „wchodzi” do niej w tym momencie, ale kiedy może się z niej wydostać? Jedyne „między wielką literą a kropką” [158]. Tulli fastryguje świat powieści, wiążąc szycie z tekstem i trwaniem świata przedstawionego, niemal modelowo wykazując, że tekstowe jest tekstualne. Tak jak wydostać się można między zdaniami, tak w Ściegach wszystko odbywa się między jednym a drugim wbiciem igły w materiał. W związku z tym oprócz punktu splotu tworzy się także czasowa i przestrzenna płaszczyzna „pomiędzy” – we *W czerwieni* oprócz gestu przetykania jest też moment na zaciągnięcie nitki i zwrotny ruch z powrotem ku tkaninie, a także na krótką, niemal niezauważalną przerwę między nimi. W tych szczelinach utkanej rzeczywistości można się do niej wemknąć, albo od

6 Por. M. Janion, *W śmierci* [w:] eadem, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001, s. 372.

7 Por. M. Tulli, *Polaku, nie pomiataj sobą. Będziesz lepszy*, rozmawiała D. Wodecka, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 246, ss. 15–16.

8 K. Dzika-Jurek, *Jedwabna czerwień. Kolor i materiał w powieści W czerwieni Magdaleny Tulli* [w:] *Proza polska XX wieku. Przeglądy i interpretacje*, t. 3: *Centrum i pogranicza literatury*, Katowice 2014, s. 62.

niej uciec. Przez kartkę papieru, przez ścieżańskie szczeliny, znalezione kiedyś przez oficera w tropikalnym kasku, znikając między chmurą a chmurą, w otwartych nagle prześwitach, między wielką literą a kropką – tak tylko można wydostać się z miasta. Czytelnikowi oferuje się możliwość wyjścia i wejścia, podkreślając tym samym literackość świata przedstawionego. Szwy autorskie, doskonale widoczne, wydobywają z powieści majstersztyk jej konstrukcji, nie jej fabułę. Tu właśnie krytycy, usiłujący stematyzować i ukonkretnić ścieżańską historię, przycinając ją do własnych szablonów, rozminęli się z sensem *W czerwieni*.

Szycie w Ściegach jest domeną kobietą, a sposób podejmowania się tej czynności jest ściśle związany z klasą społeczną. Podział przebiega między bezimiennymi pracownicami fabryki i uprzywilejowanymi kobietami pochodzącymi z miejskich elit. Te pierwsze szyją za niewielkie pensje i z kiepskich materiałów to, na co aktualnie jest po pyt; te drugie haftują dekoracyjne wzory i reperują szykowne części garderoby. Wydaje się, że szukanie subwersywności w tych schematach skazane jest na porażkę. Buntowniczego sensu arachnologii nie neguje ani wyzysk kobiet w fabrykach, ani obyczajowy przymus zajmowania się robótką. Wykorzystywane pracowniczki tworzą w dobrych czasach luksusową konfekcję, w złych – mundury z przegniłych, rwących się nici. Ich szycie w istocie ma kluczową rolę dla życia Ściegów – napędza fortunę Loomów i kapitał zgromadzony w mieście. Narracja jednak podpowiada, że to właśnie sztywna bielizna wychodząca z fabryki podtrzymuje w pionie bogaczy tego miasta:

Do Looma należała ponadto większość kapitału akcyjnego słynnych miejscowych szwalni. Pochodziły z nich damskie gorsety, rozchwytywane na pniu przez zagraniczne domy handlowe i równie chętnie kupowane przez miejscowe damy, które dzięki fiszbinom mogły siedzieć prosto także wówczas, gdy fale sennej nudy unosiły je ku wyspom popołudniowych drzemek. Panowie, wspierając podbródki o sztywne kołnierzyki koszul uszytych tamże, drzemali w ciszy, której nie mogły zakłócić armaty wojny rosyjsko-japońskiej, a tym bardziej – karabiny niemieckich wojsk kolonialnych, odzywające się w Afryce [8].

Produkowane przez szwaczki koszule i gorsety podtrzymują w pionie nie tylko klasę wyższą, ale również zbiedniałe, zamierające miasteczko. Pracujące fabryki wytwarzają struktury konieczne do jego funkcjonowania. Nie jest jednak gestem subwersywnym samo uwypuklenie drugoplanowej roli szwaczek w Ściegach. Szwalnie wyznaczają rytm życia miejscowości, najpierw szyjąc dla miejskiej elity, później rwącymi niemi tworząc żołnierskie mundury, wreszcie strajkiem zwiastując koniec i miasta, i historii. „Katastrofa ogarnęła całe miasto, jakby wiatr sychnął piaskiem w tryby fabrycznych maszyn, zdmuchnął z witryn dekoracje, po czym ucichł, pozostawiając kanały obrotu towarowego zastygłe w martwym ruchu” [103]. Ściegi zamierają, gdy strajkują szwaczki. W momencie, w którym Felek Chmura stwierdza, że zamiast odpawy należy się im „guzik z pętelką” [74], podpisuje tym samym na siebie wyrok. „Nowe czasy

potrzebują nowych nici” [76], a gdy ich brak, brakuje również nadziei. Bez działającej fabryki można czekać jedynie na ostatni akt, w którym miasto na zawsze pogrzeży się, nie doczekawszy wiosny.

Motywy życia uzależnionego od nici kieruje interpretację w stronę mitu. Ścieżańskie Mojry w istocie jako jedyne mieszkanki miasta dostają szansę na szczęście, paradoksalnie właśnie przez lata spędzone w kieracie szwalni.

Najstarsze [szwaczki] oślepyły w czasie wojny, gdy wiązały rwące się nici, młodsze – gdy śleczyły nad kałesonami dla cywili, ostatnie zaś nie zdążyły utracić wzroku przez załamaniem koniunktury. Niektóre coś jeszcze widziały – kontury, światło – i wygrażały pięściami fasadzie domu Neumanna. Te, które nie widziały już nic, tłukły tylko białymi łaskami o bruk [102].

Wielka gala czerwieni rozsadziła teatr i zawiadnęła całym miastem.

– Jak pięknie – cieszyła się szwaczka. W mrokach, w jakich żyła, widać już było tylko to, co świeciło własnym światłem [154].

Jedynie niewidome kobiety, które straciły wzrok, szyjąc, dostępują możliwości zobaczenia piękna w płonących Ściegach. Tym samym Tulli odwraca perspektywę tego motywu literackiego, znanego między innymi z *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza i *Rozmów z katem* Kazimierza Moczarskiego – na pożar, widząc piękno, nie patrzy jego sprawca, ale ofiara wyzysku. Utrata wzroku otwiera przed szwaczką nową perspektywę, wyróżnia ją w powieści. Paradoksalnie, niewidomy widzi więcej, zgodnie z ikonicznym przedstawieniem bogini Temidy z przewiazanymi oczami. Ostatecznego osądu Ściegów dokonała niewidoma osoba, operując kategoriami estetycznymi. Po raz kolejny do głosu w narracji dochodzi tu fikcjonalność świata.

Zgoła innym motywem jest szycie i haftowanie kobiet pochodzących z majątnych rodzin. Ich aktywność funkcjonuje w innym polu semantycznym. Nie muszą walczyć o utrzymanie, usiłują więc decydować o swoim losie, co niestety nie przynosi wymiernego skutku. Najbardziej znaczącą dla powieści jest scena, w której Stefania, odrzucona przez Kazimierza Krasnowolskiego, haftuje kwiaty:

Kiedy niebieskie i liliowe kwiaty na tamborku Stefanii rozrastały się w najlepsze, Kazimierz jedynym szarpnięciem pozrywał nitki, który omotywały jego serce. Odjeżdżał, by zapomnieć. [...] Stefania nie doczekała się listu. – To nic nie znaczy – szeptała, nawlekając igłę. [...] Ciemna czerwień rozkwitła na tamborku i wniosła nagły zamęt między lilie. Robótka zdawała się splamiona. Stefania zlekka się róży, która wymknęła się spod jej zręcznych palców. W rumieńcach gorączki wypruła jedwabne nitki. Prądy powietrzne porwały je i rozniosły po świecie. Posłuszne siłom elektrostatycznym nitki osiadały na dachach pociągów wojskowych i na mundurach. Każdego, kto nosił na sobie strzęp czerwonego jedwabiu, dosięgła na wojnie kula [29–31].

Haft Stefanii można interpretować w kontekście dwóch tradycji odczytywania tego motywu. Pierwszą z nich jest szycie i haftowanie związane ze standardowym

wykształceniem kobiety w wieku XIX i na początku wieku XX. Było to oczywiście przeciwieństwem emancypacji i zamykaniem umiejętności kobiet w stereotypowych ramach⁹.

Pozostało mu tylko jedno: sprowadzić pierścionek i oświadczyć się, co też uczynił, w nadziei, że zdoła zatrzymać Stefanię w kręgu światła lampy, ślęczącą nad haftami. Ale ona nie chciała mu obiecać, że zgodzi się spędzić życie w czterech ścianach, z robótką w ręku [26].

Tradycja haftowania jest związana z praktykami obyczajowego zniewolenia kobiet. To, co Stefania szyje, jest również wyznacznikiem jej statusu społecznego. Kiedy oświadcza jej się Kazimierz, kobieta pochyła się nad jedwabnym tamborkiem; kiedy z pierścionkiem przychodzi Felek Chmura, bohaterka reperuje rękawiczki. Od czysto estetycznego wytworu do naprawiania podziurawionego ubrania – w szyciu zawiera się też historia upadku rodziny Neumannów. Zdolności twórcze Stefani odzwierciedlają również jej stan psychiczny – po pierwszym, nieudanym małżeństwie „stroni [ona] od robótek i niczym się zająć nie potrafi” [23]. Jej zdolność do haftu bądź szycia jest jak papierek lakmusowy – odbija jej status społeczny, stan psychiczny i emocjonalny.

Z drugiej strony to właśnie nici Stefani są elementem spinającym całą fabułę; performatywnie dotykają ludzi, zmieniają ich los. Stefania szyje, tekst zrywa nici. Trauma odrzuconej miłości prowadzi bohaterkę do sięgnięcia po czerwony jedwab¹⁰, który z kolei staje się zmaterializowanym fatum. Afekt doprowadził do wyhaftowania róży, która zaważyła na losach miasta. Historia podąża więc za kobiecym poczuciem odrzucenia, które jedynie na chwilę zaistniało w świecie materialnym. Stefania w swoim żalu ominęła zupełnie język, początkowo milcząc, później tkając, a na koniec prując kwiat. Żałość i ból wydały jej się zbyt dosłowne, kobiece, związane z krwią. Niewinność lilii została zaburzona przez intensywną czerwień róży, która wymyka się palcom bohaterki. Jest to więc kolejna forma manifestacji kobiecego pozajęzykowego doświadczenia, które, nie znajdując miejsca w języku, uchodzi inną drogą. Nieszczęśliwa miłość stygmatyzuje całe miasto.

Innym tropem może być natomiast rozpoznanie czerwonych nici jako żył¹¹. Somaticzne zorientowanie haftu stawia *W czerwieni* blisko arachnologii. Z jednej strony daje ono możliwość zaistnienia w tekście kobiecej cielesności i podejmuje motyw użycia krwi menstruacyjnej jako środka wyrazu doświadczenia, z drugiej jednak ustawia kobiece życie jako niebezpiecznie uzależnione od fizyczności, co można interpretować zarówno subwersywnie, jak i stereotypowo. Jednak fakt, że Stefania, jak mityczna

9 Por. E. Orzeszkowa, *Cham*, Warszawa 1970. Buntownicza główna bohaterka, Franka, odrzuca umiejętność tkania jako męczącą i zniewalającą.

10 O znaczeniu czerwieni w tej powieści pisze K. Dzika-Jurek, op. cit., s. 67.

11 K. Dzika-Jurek, op. cit., s. 69.

Filomela, nie mówi, a szyje, w dodatku tworząc coś, co zmienia losy Ściegów, jest wyjątkowy i skłania do rozpoznania gestu obnażającego w tej powieści kobiecą sygnaturę.

Tulli przetyka narrację licznymi nawiązaniem do szycia i materiałów: młody Augustus Strobbel wykrztusza z siebie strzęp jedwabiu, Felek go z siebie strząsa, Stefania przekazuje smutek w genach, sprawiając, że jej syn „pogrąża się w bezmiarze czerwieni”, w końcu każdy, na kogo spadnie skrawek nici, ginie. Gdy domknięty zostaje wątek fabryk i haftu, róże powracają, podobnie jak strajk zwiastując ostateczne nieszczęście:

W garderobie Natalie Zugoff zawsze było ciasno od kwiatów: kosze azalii od starego Strobbla [...], wyzbyte fantazji wiązanki goździków od prefekta policji, pełne egzaltacji orchidee od pana Lapidusa [...]. I patetyczne ciemne róże od Raucha.

– Nigdy nie wie, co można, a czego nie można – narzekała. Wierzyła, że róże od dyrektora teatru przynoszą nieszczęście.[...] – Cóż kwiaty winne? – odpowiadała garderobiana i zmieniała różom wodę [116–117].

Fatum unosi się nad bohaterami powieści. Czerwień kroczy wraz z haftem, kwiatami, nićmi, chorobą i pożarem. Ostatnim bastionem jest płomienna czerwień, która ukazuje się dopiero po zniszczeniu miasta. Prawda ukazuje się w zniknięciu, w przekazywanej oralnie opowieści, nie ukonstytuowanych w języku słowach. „Pamięć najłatwiej poddaje się szablonom wykroju” [157]). Na koniec Tulli dekonstruuje więc w derridiańskim odruchu nie tylko własną opowieść, ale i metakategorię prawdy. Jedyną szczerą i spontaniczną reakcją pozostaje zachwyty niewidomej szwaczki nad płonąącym teatrem.

Słowa, tak samo jak prawda, wydają się niewystarczającym medium. Mieszają się z krwią i nićmi, płoną, więzną w gardle, nie spełniają funkcji komunikacyjnej. Historia toczy się dzięki skrawkom papieru, zdjęciom, pierścionkom i materiałom, które są ośrodkami pamięci. Opowieść operuje zlepkiem przedmiotów, ale tylko czytelnik ma dostęp do ich emocjonalnego znaczenia – przechodzą one bowiem bezwiednie, często niezauważenie, z rąk do rąk kolejnych bohaterów.

Język w powieści nie spełnia swojej funkcji, słowa stają się barierą nie do pokonania, a emocje przenosi się na przedmioty. Arkusiki papieru zalane są łzami – to jedyny sposób przekazania emocji. Niewymawialność doświadczenia potęguje narracja, skupiająca się na zachowaniu bohaterów i opisie czynności, nie na dialogach. Wytwarza się więc cała przestrzeń domniemanego, w której dojmujące nieszczęście przemawia silnym głosem. Zapisane wyznania tracą na wartości, papier nie służy do zapisywania słów, a język do wyrażania emocji. Podkreśla to też rosnąca w zastraszającym tempie inflacja, spowodowana przez Felka Chmurę, która zaczyna się, gdy ten wydaje fałszywy banknot, który nosił w portfelu na szczęście. Jego fortuna przemienia się w bezwartościowy stos wyblakłych banknotów. W końcowej scenie płoną nieotwarte listy miłosne, które są ostatnim symbolem niemocy pisma w powieści. Tylko skrajność doprowadzona do niewymawialności znaczy coś w świecie Ściegów.

Szycie, związane z krwią od chwili, gdy radczyni pozostawiła po sobie poplamioną poduszeczkę do igieł, wyznacza pozajęzykowy tor rozumienia tej powieści, wymykając się milczącym, niezdolnym do wyrażenia słownie swoich uczuć bohaterom. Świadczy o tym też dojmujące milczenie Stefanii, która dowiaduje się o porzuceniu – i wtedy właśnie decyduje się wyhaftować różę, która jej się przecież „wymknęła”. Ten chłód bohaterów współgra z wieczną zimą panującą w Ściegach, którą w końcu przełamuje ogień. To on otwiera listy, wydobywa z miasta piękno.

Historia Ściegów wyszła z pożaru cała. Opowieści są niezniszczalne. [...] Trwały, pozszywane byle jak, byle tylko grube nici utrzymały przyczyny i skutki w stosownym porządku. Pamięć najłatwiej poddaje się szablonom wykroju. Jeśli nawet zetlała materia naciągała się ponad miarę i darła z trzaskiem, to mniejsza o dziury, nie do nich bowiem lgnie oko. [...] Skąd brać nowe opowieści? Ich liczba jest ograniczona, wszystkie bez wyjątku znane na wylot od niepamiętnych czasów. Nie żądają uwagi. Tylko sił, żeby je dźwigać, stare szmaty butwiejące w ciężkich tobołach, które urywają ręce. [...] Opowieści nie ulegają niczyjej woli, mają bowiem własną, niezłomną, niezłomnym ukryta w mechanicznym instrumencie stalowa sprężyna, która prędzej czy później rozwinie się cała i Walek odegra do końca swoją melodię [157–158].

Tulli kończy *W czerwieni* metatekstową kodą, przedstawiając wprost tekst jako tkaninę, której nici wyznaczają fabularne koleje. Obnaża szwy autorskie, jednocześnie projektując tekstylną metaforę na strategię pamięci, która „poddaje się szablonom wykroju” – tak jak Stefania przycięła obraz Kazimierza, by pasował do Felka Chmury. *W czerwieni* staje się powieścią o opowiadaniu tego, czego nie ma w języku, słowa bowiem oferują jedynie narzędzia do przekazania tego, co już było – dlatego pulsuje rytmem tych samych nieszczęśliwych historii. Pomędzy nimi – między ściegiem a ścięciem – rozgrywa się natomiast pozajęzykowe doświadczenie, wspólne dla przedstawionych postaci.

Czy można jednak mówić o zdecentralizowanej strukturze, pewnej rozproszonej narracji, powodującej pewne poczucie niedomówienia? Janion, pisząc o tej powieści, wspominała, że kobieca literatura ze względu na rozpoznane w niej uczucie braku często przez krytykę odbierana jest jako „niedokończona, niedopowiedziana, niewyrazista”¹². W istocie jednak owo niedopowiedzenie, odebranie czytelnikowi bądź czytelniczce kataraktycznego uczucia oczyszczenia, wydaje się siłą kobiecej powieści. Nie chcę bronić tezy, według której „dziury w tkaninie” są typowe dla literatury tworzonej przez kobiety. Kobiecość to nie przyrodzona tajemnica, której nie sposób przedstawić w logosie. Jednak to właśnie przeswity i niedokończoności odsłaniają przemocowy wymiar języka, w którym za pełne i doskonałe uznaje się tylko część doświadczeń, bez trudu i niedomówień wyrażalnych w słowach do tego stworzonych.

¹² M. Janion, op. cit., s. 376.

Janion wyrażała przekonanie, że ostatnim słowem, o którym mowa w zakończeniu, jest „śmierć”. Ale jest to po prostu „słowo”:

Akwizytorze szukający szczęścia albo ratunku, jeśli chcesz się wydostać ze Ściegów, nie zwlekaj ani chwili: musisz to zrobić między wielką literą a kropką, nie czepiając się urwanej myśli, nie czekając na ostatnie słowo [158].

Ostatnie zdanie, stanowiące klamrę kompozycyjną, zwraca się jeszcze raz ku językowi. Być może wykazanie, że narracja *W czerwieni* szukała głosu, na który brak języka, powiąże ze sobą interpretację związaną z Zagładą, prywatnym doświadczeniem Tulli i feministyczną arachnologią.

Bibliografia

- Błoński J., *Słowa i upiory*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 5 [on-line:] https://opoka.org.pl/biblio/teka/I/IL/w_czerwieni.html [21.07.2018].
- Dzika-Jurek K., *Jedwabna czerwień. Kolor i materiał w powieści W czerwieni Magdaleny Tulli* [w:] *Proza polska XX wieku. Przeglądy i interpretacje*, t. 3: *Centrum i pogranicza literatury*, Katowice 2014.
- Janion M., *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001.
- Miller N. K., *Archnologie: kobieta, tekst i krytyka*, tłum. K. Kłosińska, K. Kłosiński [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2007.
- Orski M., *W dekoracjach*, „Nowe Książki” 1998, nr 12.
- Orzeszkowa E., *Cham*, Warszawa 1970.
- Tulli M., *Polaku, nie pomiataj sobą. Będziesz lepszy*, rozmawiała D. Wodecka, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 246.
- Tulli M., *W czerwieni*, Warszawa 1998.
- Zapędowska M., *Słowa, słowa, słowa...*, „Czas kultury” 1999, nr 1.

Streszczenie

W artykule zostaje omówiona powieść Magdaleny Tulli *W czerwieni* z perspektywy koncepcji archnologii Nancy K. Miller. Przeanalizowany zostaje motyw szycia i tkania, ze szczególnym uwzględnieniem treści subwersyjnych wobec patriarchalnego języka. W tekście zbadany jest związek szycia ze strukturą wątków fabularnych oraz metafory szycia jako pozajęzykowego doświadczenia.

Summary

Looking Through the Lining. Where Does The Stitch Go in the Magdalena Tulli's Novel *In Red*?

The paper discusses Magdalena Tulli's novel *W czerwieni* [*In Red*] in the perspective of the archnologies concept by Nancy K. Miller. The paper analyses weaving and sewing motifs, particularly emphasizing the content subversive towards the patriarchal language. The paper shows how sewing connects with a narrative structure and suggests that sewing metaphor in literature can be an expression of a non-language experience.

Anna Spiechowicz

Świadectwo lat osiemdziesiątych i historia NSZZ „Solidarność” w *Dzienniku* Jana Józefa Szczepańskiego

Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wstęp – typologia dokumentu osobistego

W niniejszym szkicu pragnę podjąć temat opisywanych w *Dzienniku* Jana Józefa Szczepańskiego narodzin „Solidarności”, relacjonowanych przez autora szczegółowo w czwartym (obejmującym lata 1973–1980) i piątym (1981–1989) tomie jego diariusza. Wiele informacji na temat ówczesnej sytuacji zapisał autor również na kartach *Kadencji* – jedynej książki wydanej w drugim obiegu (bez zgody i wiedzy autora¹) odnoszącej się do zmagania o przetrwanie Związku Literatów Polskich. *Dziennik* nie powiela jednak treści zawartych w *Kadencji*. Oczywiście pewne wydarzenia są opisywane zarówno w książce, jak i diariuszu Szczepańskiego, niemniej wymienione dzieła ze sobą korespondują i wzajemnie się uzupełniają.

Zanim jednak zrekonstruuję szczegółowo świadectwo lat osiemdziesiątych, ze szczególnym uwzględnieniem „wydarzeń sierpniowych”, przywołam typologię dokumentu osobistego zaproponowaną przez Pawła Rodaka na podstawie prac Philippe’a Lejeune’a, Béatrice Didier, Małgorzaty Czermińskiej, Henriego Gouhiera i Jerzego Lisa – będzie ona bowiem pomocna w toku dalszych rozważań. Warszawski teoretyk literatury proponuje następujący podział dzienników: dziennik prywatny pisarza, dziennik pisarski oraz dziennik literacki. W każdym z wymienionych rodzajów na pierwszy plan wysuwa się jedna z trzech wyróżnionych przez Czermińską postaw autobiograficznych (świadectwo, wyznanie lub wyzwanie). W dzienniku prywatnym dominują świadectwo i wyznanie z przewagą wyznania i jest on pisany przez autora

¹ Tę informację podaje Andrzej Sulikowski – por. A. Sulikowski, *Nie można świata zostawić w spokoju. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*, Lublin 1992, s. 275.

przede wszystkim dla niego samego, bez zamierzeń ewentualnej publikacji. Charakteryzuje go silne skontekstualizowanie ze względu na czas powstania oraz związek z osobą piszącego. Dziennik prywatny jest potrzebny w danym okresie, później pisanie zostaje przerwane lub bywa zarzucane, co może wynikać albo z podjęcia przez pisarza głównego przedsięwzięcia literackiego, albo z zaniknięcia stanowiących powodów prowadzenia diariusza przyczyn pozaliterackich. Dziennik pisarski autor również prowadzi na własny użytek, zwłaszcza w punkcie wyjścia, jednak dopuszcza myśl o możliwym wydaniu w przyszłości; pojawia się w nim zarówno świadectwo, jak i wyznanie, jednak przeważa to pierwsze, zaś jego język jest zbliżony do języka literackiego. Tego rodzaju dokumenty są prowadzone przez długi czas i kończą się najczęściej wraz ze śmiercią pisarza. Zarówno w przypadku dziennika prywatnego, jak i pisarskiego ważną rolę odgrywają przypisy wydawnicze, które pomagają w odczytaniu kontekstów – historycznego oraz związanego z życiem autora. Dziennik literacki natomiast już w punkcie wyjścia jest przeznaczony do druku i kierowany bezpośrednio do czytelników (jak na przykład *Dziennik Witolda Gombrowicza*). Zwykle bywa pisany jak pozostałe utwory literackie lub teksty o charakterze krytycznym, eseistycznym czy publicystycznym. Wyznanie w nim praktycznie nie występuje, często pojawia się świadectwo, dominuje jednak postawa wyzwania, czyli gry toczonej z czytelnikiem. W dwóch pierwszych przypadkach performatywność jest nakierowana na piszącego, w przypadku dziennika literackiego zostaje ona przeniesiona na czytelnika, do którego zwraca się autor².

Jak nietrudno zauważyć, *Dziennik Szczepańskiego* jest charakterystyczny dla drugiego z wymienionych wyżej typów – i tak też klasyfikuje go Rodak. Rozpoczęty w 1945 roku, kończy się niemalże ze śmiercią pisarza (autor zmarł na początku roku 2003). Ostatni wpis – opublikowany szóstym tomie – urywa się 29 grudnia 2001. Szczepański pisał jeszcze na początku roku 2002, niemniej niewyraźny charakter pisma uniemożliwił odczytanie niniejszych notatek³. W punkcie wyjścia diarysta nie zakłada publikacji, jednak już we wpisie z 1974 roku notuje stwierdzenie:

Zaczynam liczyć się z tym, że ten pamiętnik będzie kiedyś publikowany. Po mojej śmierci. Może uda mi się zachować mimo to jego szczerość. Jeśli nie czuję teraz skrupułów, to dlatego, że widzę iż ma on szansę być dokumentem naszych czasów – w większym pewnie stopniu niż moje książki [D IV, 211]⁴.

2 Por. P. Rodak, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku*, Warszawa 2011, ss. 66–71.

3 Por. „Trzeba wierzyć, że życie coś znaczy”. Z Michałem Szczepańskim rozmawiają Anna Mateja i Anna Spiechowicz, „Konteksty Kultury” 2019/16, z. 3, s. 415.

4 Wszystkie cytaty z *Dziennika* Jana Józefa Szczepańskiego lokalizuję bezpośrednio w tekście, posługując się skrótem D oraz numerem tomu (cyfra rzymska) i strony (cyfry arabskie). Korzystałam z wydań: J. J. Szczepański, *Dziennik*, t. 1: 1945–1956, Kraków 2009, t. 3: 1964–1972, Kraków 2013, t. 4: 1973–1980, Kraków 2015, t. 5: 1981–1989, Kraków 2017, t. 6: 1990–2001, Kraków 2019.

Można więc założyć, że Szczepański przeczuwał wartość własnego świadectwa. Należy jednak podkreślić, że przyjmowane w poszczególnych częściach *Dziennika* postawy autobiograficzne nieco się od siebie różnią. W tomie pierwszym czytelnik odnajdzie wiele zapisków o charakterze intymnym (a więc postawę wyznania), między innymi szczegółowe opisy rodzącego się uczucia pisarza i jego przyszłej żony Danuty Wolskiej. Natomiast na piąty tom, który omówię w niniejszym artykule, składają się przede wszystkim zapiski kronikarskie: relacje z bieżących wydarzeń oraz dokumentacje ówczesnej rzeczywistości. Tego rodzaju zmiany narracji stanowią integralną część dziennika, gdyż uzależnione są od rytmu życia piszącego⁵.

„Żywiół fikcji” i narodziny „Solidarności”

W tym miejscu warto również zarysować tło życia pisarza w rzeczywistości Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, bowiem dla Szczepańskiego i wielu jemu podobnych stan zniewolenia był wyjątkowo nieznośny. Autor *Kłpu* nigdy nie wstąpił do partii, nie uległ też, jak pisze Andrzej Werner, „pokusie choćby stosunkowo niewinnego flirtu z komunistyczną władzą czy inaczej – z komunistyczną ideologią zyskującą w swoim czasie tak wielu zwolenników w jego pokoleniu”⁶. Taka decyzja skutkowałą oczywiście pewnym wykluczeniem z życia literackiego. Przez osiem lat od zakończenia wojny Szczepański publikował w różnych czasopismach, głównie w „Tygodniku Powszechnym”, w którego redakcji pracował, jednak kiedy gazetę zamknięto w 1953 roku, pozostał bezrobotny. Pierwsza książka autora ukazała się dopiero w 1954 roku zaś *Polska jesień* – powieść o kampanii wrześniowej – czekała na wydanie od 1949 do 1955 roku⁷. Podobny los spotkał *Buty i inne opowiadania*, gdyż Szczepański nie zgadzał się na wprowadzanie zmian proponowanych przez cenzurę⁸. W przypadku autora *Przed nieznanym trybunałem* tego rodzaju postawa wynikała głównie ze szczególnego pojmowania roli pisarza, którą uznawał przede wszystkim za zobowiązanie etyczne i rodzaj służby⁹.

5 Por. H. Kirchner, *Wstęp* [w:] Z. Nałkowska, *Dzienniki czasu wojny*, oprac. H. Kirchner, Warszawa 1972, s. 13. Kirchner zwraca uwagę na tego rodzaju zmiany narracji w *Dzienniku czasu wojny* Nałkowskiej.

6 A. Werner, *Pisarza dziennik intymny*, „Dwutygodnik” 2009, nr 13 [on-line:] <https://www.dwutygodnik.com/artukul/453-pisarza-dziennik-intymny.html> [11.07.2020].

7 Por. A. Sulikowski, op.cit., ss. 32–33, 77–78.

8 O postawie Jana Józefa Szczepańskiego i wynikającym z tego rodzaju wyboru milczeniu pisałam szczegółowo w artykule pt. *Oblicza milczenia. Postawa pisarska Jana Józefa Szczepańskiego i jego Dziennik w rzeczywistości zniewolenia (1945–1989)*, „Maska” 2019, nr 41: *Milczenie – Tabu – Tajemnica*, ss. 61–89.

9 Por. A. Werner, *Wysoko. Nie na palcach. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*, Kraków 2003, ss. 108–110. Pisze o tym również Beata Gontarz, która przytacza fragmenty artykułów, w których autor formułuje tego rodzaju stanowisko, jak np.: „sztuka jest rodzajem służby, a jej cel jest wyższy niż egoistyczne zadowolenie artysty” (ALI [J. J. Szczepański], *Sobie a muzom. Rozmowy i rady*, „Tygodnik Powszechny” 1950, nr 39, [cyt. za:] B. Gontarz, *Pisarz i historia. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego*, Katowice 2011, s. 116).

Dziennik wydaje się więc ważną dla jego praktyki „przestrzenią wolności”, dzięki której prawdopodobnie „nie umilkł na dobre”¹⁰. Życie w nieznośnej rzeczywistości określał następująco: „Okropnie niewygodnie żyć w takim świecie” [D I, 214], „[...] ten ustrój nie znosi prawdy jako takiej. Nie znosi niczego, co autentyczne. Może prosperować tylko w żywiole fikcji” [D III, 89].

Biorąc pod uwagę powyższe przywołania, jak również inne niedogodności (brak wolności słowa, propagandową narrację, niedobór podstawowych produktów, ubóstwo, kolejki do wielu miejsc, trudności ze zrealizowaniem urzędowych spraw i inne trudności) oraz tragiczne wydarzenia, które miały miejsce na przestrzeni lat życia w PRL (na przykład Czerwiec 1956, Marzec 1968, Grudzień 1970), nie dziwi fakt, że coraz większa liczba ludzi podjęła kolejne działania mające na celu „odwrócenie katastrofy” [D V, 34–35]. 17 sierpnia 1980 roku w *Dzienniku Szczepański* notuje:

Trwa wielka konfrontacja polityczna – może najpoważniejsza z dotychczasowych, ale w milczeniu i jakby w bezruchu. Robotnicy oprócz rewindykacji ekonomicznych żądają – ni mniej ni więcej – zmiany systemu. A władze nie tylko nie sięgają do pałek, ale nie mają nawet żadnego sloganu pod ręką. To musi jakoś trzasnąć w najbliższych dniach [D IV, 628].

W kolejnych wpisach brak jednak entuzjazmu i naiwnej wiary w szybkie obalenie systemu, przepełniają je raczej (biorąc pod uwagę późniejsze wydarzenia, jak najbardziej uzasadnione) obawy. Pojawiają się takie stwierdzenia jak: „Sytuacja jest w najwyższym stopniu niebezpieczna” [D IV, 628]. Szczepański pozostaje nieufny wobec władz, co widać szczególnie wyraźnie w zapisie z 23 sierpnia 1980:

Władze przystąpiły jednak do rozmów z Komitetem Międzyzakładowym. To wielki sukces strajkujących. Ale, znając mechanizm tego ustroju, należy – niestety – przewidywać, że będzie to sukces efemeryczny. Zmieni się ekipa, trochę się poluzuje, a potem zacznie się proces fałszowania wszystkiego na nowo [D IV, 629].

Nieufności Szczepańskiego nietrudno się dziwić – pisarz miał za sobą już trzydzieści pięć lat życia w zniewolonej rzeczywistości. Wspomniana „zmiana ekipy” nastąpiła w bardzo krótkim czasie. Z Biura Politycznego odeszli Edward Babiuch, Jan Szydłak, Jerzy Łukaszewicz, Tadeusz Wrzaszczyk, Zdzisław Żandarowski. Premierem został Józef Pińkowski, wrócił też wyrzucony w lutym Stefan Olszowski¹¹. Zapisom dotyczącym wydarzeń sierpniowych towarzyszą szersze refleksje na temat Polski powojennej, które warto w tym miejscu przytoczyć¹²:

¹⁰ Por. D IV, 109.

¹¹ Por. D IV, 629.

¹² Na oryginalność refleksji Szczepańskiego dotyczących historii (także tej z lat 80.) i społeczeństwa notowanych w *Dzienniku* zwraca również uwagę Andrzej Werner w artykule *Towarzysz powracającej*

Cały dzień przeglądałem moje zapiski z lat 50-tych. Co za różnica! Wtedy jedyną nadzieję lokować można było w odległej przyszłości, przyszłości następnych pokoleń. [...] Próbowaliśmy – w każdym razie ja próbowałem – rozumieć komunizm jako bicz Boży, dotkliwy, ale konieczny dla uzdrowienia ludzkości. Może było w tym jakieś ziarno prawdy, przynajmniej jeżeli chodzi o Polaków, bo w końcu ten system wychował takich ludzi jak stoczniovcy Wybrzeża. Zmieniła się jakość świadomości narodowej i jakość świadomości społecznej. Wbrew temu systemowi, ale także i dzięki niemu. Po tylu dramatycznych doświadczeniach, tylu zawodach, poziom tej jakości podnosi się, a nie załamuje. Oczywiście daleko jeszcze do upadku imperium kłamstwa, ale i też mniej pewny wydaje się ostateczny jego triumf [D iv, 630].

W powyższym wpisie autor zwraca uwagę na ludzi, którzy mimo dorastania w danym ustroju (młodość większości strajkujących przypadła już na czasy PRL), znajdują w sobie siłę, aby sprzeciwić się reżimowi i podjąć próbę odmiany własnego losu. Lata pięćdziesiąte przyniosły poczucie historycznego fatalizmu¹³. „Żywiół fikcji” oraz „imperium kłamstwa” zdawały się nie do pokonania, a myśl ta towarzyszyła wielu pokroju Szczepeńskiego przez prawie cztery dekady. W latach osiemdziesiątych zakiełkowała jednak nadzieja na – pierwszą od dłuższego czasu – odmianę losu Polaków. Coraz więcej osób realnie włączało się w próby zmiany rzeczywistości, co autor konsekwentnie odnotowuje na kolejnych stronach *Dziennika*. Relacjonuje on szczegółowo rozwój wydarzeń sierpniowych – strajki się rozszerzają, władze odkładają rozmowy, do głosu dochodzi propagandowa narracja o „rewanżystowskich ośrodkach zachodnich” i „siłach antysocjalistycznych” [D iv, 631], Lech Wałęsa podaje do publicznej wiadomości komunikat o ustalaniu szczegółów dotyczących związków zawodowych i zbliżającym się końcu protestu, zaś kolejne doniesienia opisane w *Dzienniku* obejmują informacje o strajkach w zagłębiu miedziowym oraz w kopalni w Wałbrzychu¹⁴. Koniec sierpnia natomiast to w *Dzienniku* czas dobrych wiadomości – ugoda w sprawie związków zawodowych zostaje zatwierdzona:

Doszło do ugody w sprawie związków zawodowych. Komitety zgodziły się na formułę o „przodującej roli partii”, ale zagwarantowano im wolne wybory do władz związkowych i prawo do strajku. Okaże się, jak to będzie wyglądało w praktyce, można jednak spodziewać się, że przynajmniej na początku umowa będzie respektowana. A wtedy fakt istnienia w systemie enklawy prawdziwej demokracji nie może nie oddziaływać na inne dziedziny. Prawdopodobnie władze zabiorą się teraz do izolowania opozycji inteligenckiej [D iv, 631–632].

nadziei. O „Dzienniku” Jana Józefa Szczepańskiego, „Gazeta Wyborcza” 2015 [on-line:] https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,18110445,Towarzysz_powracajacej_nadziei__O__Dzienniku_Szczepanski.html [11.07.2020].

13 O latach 50. w *Dzienniku* Jana Józefa Szczepańskiego pisze ciekawie Beata Gontarz w artykule *Krytyka kultury PRL-u. Na podstawie „Dziennika” Jana Józefa Szczepańskiego* [w:] *PRL-owskie re-sentymenty*, red. A. Kisielewska, A. Kisielewski, M. Kostaszuk-Romanowska, Gdańsk 2017, ss. 149–167. Autorka na podstawie pierwszego tomu diariusza pisarza formułuje rozważania na temat uczestnictwa Szczepańskiego w ówczesnym życiu kulturalnym.

14 Por. D iv, 631.

Powyższemu wpisowi, podobnie jak poprzednim, daleko jednak do bezkrytycznego optymizmu. Nie oznacza to oczywiście podważania osiągnięć strajkujących, a raczej wynika ze znajomości rzeczywistości, w której przyszło żyć pisarzowi i jemu współczesnym. Wyważenie wypowiedzi oraz pewien dystans do opisywanych wydarzeń stanowiły zresztą cechę charakterystyczną pisarstwa Szczepańskiego, przez co jego twórczość była często określana jako zimna i autorowi zarzucano brak emocji¹⁵. Nieufność wobec władzy oraz niepewność dotycząca poczynionych ustaleń są również podtrzymywane przez diarystę w kolejnych zapisach odnoszących się do sierpnia 1980 roku:

Wczoraj o 6-ej rano zawarto ugodę z górnikiem na Śląsku. Władze przyjęły wszystkie żądania. Mimo to nie czuje się nastroju euforii. To nie jest zwycięstwo nad potężnym tyranem, tylko nad bandą oszustów i złodziei. W dodatku nikt jeszcze nie wierzy w jego trwałość [D IV, 633].

Nadzieja udzielała się jednak wielu ludziom, często niezależnie od piastowanych przez nich stanowisk, co unaocznia się w następującej notatce: „Dwóch milicjantów z radiowozem. Okazali się jednak b. sympatyczni. [...] wzięli mandat w najniższym wymiarze, a przy okazji wyrażali swoją sympatię dla robotników i nadzieję, że »może nareszcie będziemy mieć prawdziwą demokrację«” [D IV, 634]. To jeden z wielu przykładów pokazujących, że Szczepański w każdym starał się dostrzegać w pierwszej kolejności człowieka – podobnie funkcjonowało jego pisarstwo, w którym, jak zauważa Werner, autor dobrotliwie lub przynajmniej ze zrozumieniem patrzy na swoich bliźnich¹⁶. Pisarz wydawał się więc w swoim życiu i twórczości realizować zasadę całkowitego poszanowania autonomii Drugiego, o której Jacek Kuroń pisał jako o niełatwej. Zasada ta jest silnie zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej, opiera się na wymaganiu bezwarunkowego, a niekiedy nawet następującego wbrew samemu sobie zaakceptowania drugiego człowieka takim, jaki jest¹⁷. Po rozmowie ze Zbigniewem Herbertem o pisarzach, którzy ulegli stalinizmowi, autor zanotował: „On jest surowszy w sądach ode mnie. Nie wybacza. Nawet »nawrócenia« Wata nie akceptuje” [D V, 45]. Także ksiądz Tischner w *Etyce Solidarności* nawoływał, aby nie postępować według zasady odwetu, gdyż ta „[...] pomnaża ilość grobów, ale nie przyczynia się do wzrostu prawdy”¹⁸. Należy zaznaczyć, że wszystkie trudne przeżycia czy represje ze strony władzy powodowały w Szczepańskim także uczucia złości oraz bezsilności, lecz mimo tego rodzaju doświadczeń wydawał się kierować imperatywem, aby „nie dobijać żadnym słowem, żadnym czynem [...], ani zuchwałością [...]”¹⁹, nawet tych,

15 Por. A. Werner, *Wysoko...*, s. 117.

16 Por. ibidem, s. 121.

17 Por. M. Gajka [J. Kuroń], *Chrześcijaństwo bez Boga*, „Znak” 1975, nr 250–251, s. 534.

18 J. Tischner, *Etyka Solidarności oraz Homo Sovieticus*, wyd. 2 rozsz., Kraków 2005, s. 104.

19 Idem, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, red. A. Bobko, Wrocław 2003, BN 1 306, s. 245.

którzy znajdowali się po przeciwnej stronie. Autor pisał zresztą o sobie: „[...] rzeczywiście uczucie protestu, gniewu, potępienia czy niechęci nie utrwalają się w mojej psychice w trwałe kompleksy. Może dlatego tak mało jestem podatny na wszelkie ideologie” [D V, 47].

Ostatni prezes

Kolejnym wartym omówienia aspektem *Dziennika* w kontekście podejmowanego tematu są zapisy zebrania Związku Literatów Polskich. Autor *Maleńkiej encyklopedii totalizmu* był członkiem Zarządu Głównego, zaś w 1980 roku po śmierci Jarosława Iwaszkiewicza, pełniącego funkcję prezesa ZLP, został kandydatem na jego miejsce, entuzjastycznie popieranym przez środowisko pisarzy. Szczepański początkowo kategorycznie odmawiał objęcia proponowanego stanowiska, o czym wspomina również w *Dzienniku*: „Zaraz po przyjeździe przyszedli Szymański i Prokop namawiać mnie, żebym kandydował na prezesa Związku [Literatów Polskich]. Absolutnie nie mogli zrozumieć, że ja naprawdę nie chcę” [D IV, 637] oraz „Nie ustają naciski na mnie, żebym kandydował na prezesa, ale coraz jaśniej widzę, że to nie na moje siły” [D IV, 644]. Na podstawie tych fragmentów po raz kolejny można zauważyć spójność zapisów dziennikowych z myślą zawartą przez autora w jego dziełach literackich, gdyż w *Kadencji* czytamy: „Odmawiałem kategorycznie. Nie tylko nie miałem na to najmniejszej ochoty, ale po prostu nie wyobrażałem sobie siebie w tej roli. Przeraziła mnie myśl o podjęciu odpowiedzialności, której nie potrafię sprostać”²⁰.

Jak słusznie zauważa Sulikowski, Szczepański zawsze określał swój los w świecie wartości (lub – posługując się określeniem Charlesa Taylora – kierował się w życiu silnymi wartościowaniami²¹). Funkcję prezesa ZLP uznał za obywatelski obowiązek, który stał się rodzajem służby. Sulikowski porównuje zresztą prezesurę autora *Kipu* do jego udziału w kampanii wrześniowej, później zaś w konspiracji i partyzantce²². Rok 1980 pisarz zakończył więc objęciem funkcji prezesa Związku Literatów Polskich, przed której przyjęciem wyrażał tak wiele obaw. Podobnie jednak jak w przypadku jego żołnierskiego doświadczenia, zastosowanie zdawała się mieć conradowska dewiza „Tak trzeba”²³.

20 J. J. Szczepański, *Kadencja*, Warszawa 2009 (na podstawie wydania z Oficyny Literackiej, Kraków 1986), s. 49.

21 Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, red. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 12.

22 Por. A. Sulikowski, op. cit., s. 277.

23 Powiązania twórczości Szczepańskiego ze spuścizną literacką Josepha Conrada wnikliwie omawia Andrzej Werner. Związki te podkreślał niejednokrotnie także sam autor *Za przelęczką*, m.in. w zbiorze esejów *Przed nieznanym trybunałem*, *Dzienniku* i licznych wypowiedziach prasowych. Nie stanowiły

Początek roku 1981 przyniósł falę wywiadów ze Szczepańskim, związanych z objęciem przez niego nowego stanowiska. Autorowi gratulował między innymi Jan Paweł II, z którym pisarz pozostawał przez lata w bliskich relacjach²⁴. Wraz z przyjęciem prezesury zaczęły także napływać liczne propozycje współpracy – radiowe, telewizyjne, z których Szczepański nie mógł jednak skorzystać, gdyż nie miał do zaoferowania żadnych nowych materiałów²⁵. Kiedy zaś miał wiele gotowych tekstów oraz scenariuszy, wciąż napotykał na trudności wydawnicze i realizatorskie.

Dalsze działania „Solidarności”

Dziennik Szczepańskiego pokazuje wyraźnie, że tak zwanemu karnawałowi „Solidarności” towarzyszyła nieustająca niepewność, a ostatecznego wyniku walki związków zawodowych z władzą nikt nie mógł przewidzieć. Choć dziś zwykło się myśleć o szesnastu miesiącach sukcesów opozycji jako o czasie pomysłowości, atmosfera zagrożenia była wyczuwalna właściwie nieprzerwanie, o czym pisarz informuje w październiku 1980 roku:

Sytuacja nadal bardzo niebezpieczna. Pogrożki Honeckera i Bilaka w stylu przygrywek do interwencji czeskosłowackiej przed dwunastu laty. Zapowiadana na dziś legalizacja „Solidarności” nie nastąpiła i Wałęsa znów straszy strajkiem. Sklepy puste. Dziwne zjawisko ogólnej dezintegracji, której nie widać gołym okiem [D IV, 644].

Diariusz Szczepańskiego zdaje się sugestywnie oddawać nastroje lat osiemdziesiątych. Autor opisuje ludzi wychodzących na ulicę z plakietkami „Solidarności”, entuzjastycznie angażujących się w nowy ruch społeczny. 24 października 1980 roku pojawia się informacja o zarejestrowaniu „Solidarności” przez Sąd Wojewódzki w Warszawie, jednak z wprowadzonymi bez konsultacji ze związkowcami zmianami w statucie (uwzględniającymi „przodującą rolę partii”), przeciwko którym Wałęsa zamierza wnieść skargę do Sądu Najwyższego. Interwencja przewodniczącego kończy się mimo wszystko sukcesem i statut „Solidarności” zostaje zatwierdzony przez Sąd Najwyższy²⁶.

one jednak wyłącznego wpływu na twórczość Szczepańskiego. Por. A. Werner, *Wysoko...*, ss. 159, 166. O związkach twórczości Szczepańskiego z dziełem Conrada pisał również Stefan Zabierowski w książce *W kręgu Conrada*, Katowice 2008.

24 Por. D V, 16. Znajomość pisarza i jego żony z Wojtyłą rozpoczęła się jeszcze na długo przed rozpoczęciem jego pontyfikatu. Po wyborze Wojtyły na ojca świętego, autor zanotował w *Dzienniku* następujące słowa wnuka: „A wiesz, że twój znajomy jest papieżem?” [D IV, 487]. Szczepański spotykał się z Janem Pawłem II wielokrotnie podczas różnych okazji.

25 Por. D V, 6–8.

26 Por. D IV, 646, 651.

W całym procesie podejmowanych zmian warto zwrócić również uwagę na postawę Szczepańskiego, który angażował się w próby przekształcenia rzeczywistości i uczestniczył w zebraniach środowisk twórczych „Solidarności”, choć nieustannie towarzyszył mu wspomniany już niepokój o przyszłość, który, biorąc pod uwagę wydarzenia mające miejsce zaledwie rok później, a także po 1989 roku, świadczy o niezwykłej przenikliwości. Pod datą 23 listopada 1980 notuje:

Pół dnia na zebraniu środowisk twórczych „Solidarności”. Próba skoordynowania inicjatyw, wyzwolonych przez niepewną szansę swobody, poszerzenia wyrwy w murze. [...] Wyszedłem nie bez uczucia niepokoju. Co stanie się za pół roku z tą jednomyślną prawością, z tym umiłowaniem cnoty? [D IV, 654].

Niepokój pisarza wydaje się uzasadniony, gdyż w latach dziewięćdziesiątych na kartach *Dziennika* pojawi się bardzo podobne pytanie:

Czytam Żakowskiego rozmowy z Geremkiem. Rozmowy Okr.[ągłego] Stołu i wybory czerwcowe – jakież wspaniałe okres! Poziom ówczesnej elity solidarnościowej, lojalność, rozważa – wszystko najlepszej próby. I oto dalszy ciąg. Co się stało z tymi ludźmi? [D VI, 101].

W związku z próbami odzyskania wolności w roku 1980 nadzieje w ludziach także budziły się coraz większe. Tworzono zespoły problemowe szukające rozwiązań dotyczących wszystkich dziedzin życia społecznego – ustawodawstwa, ekologii, oświaty, kultury i innych obszarów²⁷. Ludzie naprawdę zaczęli wierzyć, że uda się skruszyć żywioł fikcji na rzecz autentyczności i wolności. Nawet Szczepański, choć z pewną dozą rezerwy, zdawał się pokładać nadzieję w osiągnięciach „Solidarności”. Mimo wielu zauważalnych sukcesów, walka władzy i związków zawodowych nie ustawała nawet na chwilę. „Solidarność” dopuszczono do telewizyjnej dyskusji w sprawie wolnych sobót, co początkowo odebrano jako pewne ustępstwa ze strony rządu. Niestety, wystąpienie zostało skomentowane przez władzę słowami o „ujawnieniu prawdziwej twarzy »Solidarności«” jako „anarchicznej i antysocjalistycznej” [D V, 16], w „Dzienniku Telewizyjnym” wystosowano natomiast oświadczenie, że rząd „zdecydowany jest położyć kres anarchii wszelkimi środkami” [D V, 16].

Szczepański tymczasem próbował skupić się na realnym działaniu i uprawianiu polityki pozytywnej. Proponował zorganizowanie akcji „[...] mającej zademonstrować siłę związku nie przez negację, ale przez dokonanie czegoś, do czego władze nie są zdolne. Np. sprawa zaopatrzenia elektrowni w węgiel” [D V, 16]. Władza próbowała oczywiście w dalszym ciągu utrzymać swoją pozycję poprzez wszczęcie śledztwa przeciwko Komitetowi Samoobrony Społecznej KOR, zaś w styczniu 1981 roku podczas

27 Por. D IV, 656.

plenium Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej deklarowano ofensywę wobec „sił antysocjalistycznych” [D V, 22]. Adam Michnik dostał wezwanie do prokuratury, Jacek Kuroń był przesłuchiwany przez Milicję Obywatelską, konfiskowano niecenzuralne czasopisma. Miały miejsce również kolejne strajki ostrzegawcze, od 16 marca do 7 kwietnia 1981 roku trwały też wzbudzające wśród ludzi niepokój manewry wojsk Układu Warszawskiego. 26 września 1981 roku podpisano umowę między Związkiem Literatów Polskich a „Solidarnością”²⁸. Wszystkie wymienione działania i wydarzenia pokazują heroiczną prowadzoną walkę, jak również liczne trudności, jakie napotykały na swojej drodze osoby zaangażowane w omawiany ruch.

Sprawa braci Kowalczyków i koniec karnawału „Solidarności”

Kolejną związaną z tematem niniejszego szkicu i wartą przypomnienia historią zapisaną w *Dzienniku* jest sprawa braci Jerzego i Ryszarda Kowalczyków, odbywających karę dwudziestu pięciu lat pozbawienia wolności za wysadzenie w powietrze auli Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu w 1971 roku. Do zdarzenia doszło na dzień przed planowaną akademią, w trakcie której miało się odbyć uroczyste honorowanie milicjantów biorących udział w stłumieniu na Wybrzeżu protestów robotniczych w grudniu 1970 roku. Nikt nie został ranny podczas zamachu, a zniszczenia były jedynie materialne. W obronie Kowalczyków występowało wielu intelektualistów, zaś sprawę ponownie nagłośniono po powstaniu „Solidarności”. Ryszard Kowalczyk został zwolniony w 1983 roku, Jerzy dwa lata później. Zatarcie skazania nastąpiło jednak dopiero po 1989 roku²⁹. Szczepański wielokrotnie opisuje interweniowanie w sprawie braci Kowalczyków: „Wieczorem u Gieyszтора narada w sprawie braci Kowalczyków. Zredagowaliśmy list do Prymasa [Stefana Wyszyńskiego]” [D V, 49], relacjonuje również proces zbierania podpisów pod petycją dotyczącą uwolnienia skazanych. Ponownie, jak wiele razy poprzednio, nie czyni tego bezkrytycznie. Kiedy ogląda reportaż podejmujący temat sprawy Kowalczyków, w którym prowadzący ironizuje na temat występujących w obronie braci osób jako nieznających wszystkich okoliczności, uznaje, że dziennikarz ma sporo racji. Zauważa, że legenda protestu politycznego jest niejako „dorobiona”, i podsumowuje ją stwierdzeniem: „Bardzo łatwo w tym ustroju o mity” [D V, 69]. Zaznacza jednak bez cienia wątpliwości, że najważniejsze w podejmowanych przez niego działaniach jest przywrócenie wolności dwóm młodym ludziom przebywającym od dziesięciu lat w więzieniu³⁰.

28 Por. D V, 21–22, 30, 35, 37, 40, 92.

29 Por. D V, 37, przyp.

30 Por. D V, s. 69.

To oczywiście niejedyne działanie, w jakie angażował się autor *Butów*, blisko związany ze środowiskiem „Solidarności” i biorący w jego życiu aktywny udział. Szczepański podróżował do wielu miast, prowadził też rozmowy z miejscowymi członkami związku. I on zdawał się wierzyć, że wspólne działania związkowców przełożą się na poprawę sytuacji w kraju. Widać to na przykład we wpisie z 2 maja 1981 roku: „A[ndrzej] Heydel, też b. zaangażowany w »Solidarność«. Aż dziwne, jak wyraźnie się czuje, że to są siły dobra, że po tej stronie jest prawda i nadzieja” [D V, 50]. Pisarz uczestniczył również w dwudniowym zjeździe „Solidarności” we wrześniu 1981 roku. Mimo to wciąż towarzyszyła mu niepewność i katastroficzna wizja przyszłości: „Miasto oblepione afiszami i ulotkami. Jeszcze tak niedawno nie do pomyslenia. A jednak nie ma w tym euforii. Trudno mi było otrząsnąć się z wrażenia, że oglądam to wszystko z perspektywy przyszłości, niosącej kolejną klęskę” [D V, 85–86]. Nie dziwiłoby tego rodzaju przecucia – Szczepański rocznikowo należał przecież do tak zwanego pokolenia Kolumbów i jako młody człowiek uczestniczył w apokaliptycznie spełnionej. To doświadczenie wpisał w swoją prozę wojenną, między innymi w powieść o kampanii wrześniowej pod tytułem *Polska jesień*. W tym utworze padają słowa, które można odnieść także do sytuacji z lat osiemdziesiątych: „pogodzić można się tylko z taką stratą, którą okupiło się protestem krwi i gniewu, protestem choćby beznadziejnym, ale czynnym”³¹.

Z kolei jesień roku 1981 to w *Dzienniku* właściwie nieustanna relacja rozwoju sytuacji i działań podejmowanych przez „Solidarność”. Autor pisze między innymi o wyborze Lecha Wałęsy na przewodniczącego Komisji Krajowej związku, odnotowuje kolejne niepokojące wiadomości z plenum Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, wybór Wojciecha Jaruzelskiego na pierwszego sekretarza KC PZPR, pierwsze zapowiedzi interwencji wojska, kolejne strajki ostrzegawcze, spotkanie Wałęsy, kardynała Józefa Glempa i Jaruzelskiego, udział w Kongresie Kultury Polskiej czy wprowadzenie stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku³². Po wpisie dotyczącym tego wydarzenia kolejne strony *Dziennika* przynoszą opisy dramatycznych zwrotów akcji – internowania wielu działaczy „Solidarności”, tragedii w kopalni Wujek, zawieszenia Związku Literatów Polskich. To właściwie kronika następujących po sobie aresztowań i biegu wydarzeń, zbliżona do zapisków dziennikowych Zofii Nałkowskiej z 1939 roku. Autorka w momencie wybuchu wojny przyjmuje ton kronikarski, dokumentalny, reportażowy – wywołany wstrząsem wojenną rzeczywistością³³. Szczepański wielokrotnie będzie próbował zapobiec złu, interweniując u samego Czesława Kiszczaka i wstawiając się za innymi (na przykład w sprawie Marka

31 J. J. Szczepański, *Polska jesień*, red. S. Zabierowski, Wrocław 2015, BN I 324, s. 88.

32 Por. D V, 94–122.

33 Por. H. Kirchner, op. cit., s. 13.

Edelmana czy Barbary Sadowskiej, matki Grzegorza Przemyska)³⁴. Represje po wprowadzeniu stanu wojennego nie ominą też, mimo uporczywych starań pisarza, Związku Literatów Polskich, który zostanie rozwiązany w sierpniu 1983 roku³⁵. Na powrót nadziei trzeba będzie długo czekać, jej iskra zakiełkuje dopiero 31 grudnia 1988 roku, kiedy autor zapisze następujące słowa:

Nareszcie, widoczne gołym okiem, rozpadanie się totalizmu. To może trwać jeszcze długo i kosztować wiele cierpień i rozstrzygnąć się poza granicą mojego życia – jednak już się dzieje. Już ten koszmarny czad naszej epoki ustępuje czemuś nowemu [D V, 721].

Tym „nowym” okażą się w roku 1989: „Okrągły stół, SPP, Rząd Mazowieckiego, mur Berliński, Bułgaria, Havel, dramatyczny wybuch w Rumunii, a jeszcze Tian’anmen, a jeszcze Panama, a jeszcze spotkanie na Malcie” [D V, 814]. Szczepański miał duży wpływ na niektóre z wymienionych wydarzeń, choć powściągliwy zwłaszcza w sądach na swój temat, będzie twierdził: „Wydrapałem się na trybunę, z której nie przystoi mi przemawiać” [D IV, 166] oraz „Dorobiłem się niepostrzeżenie jakiejś legendy, która wyrasta mi ponad głowę” [D IV, 655]. Pisarz jednak, jak sam deklarował, odczuwał wewnętrzny imperatyw, by podejmować działania przeciwko wszechobecnemu złu. Za konieczność uważał, aby „coś zrobić dla odwrócenia katastrofy” [D V, 34–35].

Zakończenie

Dziś można byłoby powiedzieć, że legenda Szczepańskiego nieco przygasła, zwłaszcza wśród młodszych pokoleń. Świadectwo zawarte w *Dzienniku* jawi się jednak jako war-
te uwagi na tle obecnie funkcjonujących narracji o „Solidarności” i rzeczywistości PRL, które niejednokrotnie są zbudowane na binarnych opozycjach, nadmiernie gloryfikując lub deprecjonując cały ruch i minione czasy. Tymczasem Szczepański ukazuje rzeczywistość z perspektywy pisarza uwikłanego w historię, jednak nie poddającego się prądom. Jak zauważa Rodak, dziennik jako gatunek zakłada zawsze przyjmowanie pewnej

34 Por. ibidem, s. 131, 172. W 1989 roku już po obradach okrągłego stołu Szczepański zapisze w *Dzienniku* następującą wymianę zdań z Kiszczakiem: „Po zakończeniu obrad odbyła się kolacja. Podeszedłem do Kiszczaka i zainteresowałem go o serię pobić w Krakowie. Oświadczył, że nie ma kontroli nad wszystkimi poczynaniami resortu. [...] Na zakończenie rozmowy K[iszcza]k powiedział: »Panie prezesie, dajmy już spokój tym interwencjom. Dlaczego pan nigdy nie przyjdzie do mnie na kawę?»” D V, 733.

35 W jego miejsce powstanie pod tą samą nazwą, ale jednak diametralnie różniąca się w podejmowanych działaniach nowa organizacja, do której przystąpi zdecydowana mniejszość dawnych członków. Dopiero w 1989 roku zostanie powołane do istnienia Stowarzyszenie Pisarzy Polskich z niemalże identycznym jak przed rozwiązaniem Zarząd Głównym, w którym Szczepański obejmie najpierw funkcję prezesa, później zaś prezesa honorowego (pisarz zdecydował się nie kandydować na kolejną kadencję i na jego miejsce wybrano Andrzeja Brauna). Por. *Historia SPP* [on-line:] <http://sppwarszawa.pl/historia/> [30.06.2020] oraz D VI, 8 – przypis.

jednostkowej perspektywy piszącego, charakteryzuje go też obecność elementów konstrukcji i kreacji. Mimo to w zapiskach Szczepańskiego widać spory wysiłek włożony w próbę zachowania obiektywnej narracji. Opisując choćby wydarzenia z lat osiemdziesiątych, autor stara się przyjąć jak najbardziej rzeczowy, nawet kronikarski sposób relacjonowania, co sprawia, że jego diariusz staje się cennym świadectwem dla przyszłych czytelników. Rodak zauważa także, iż dziennik w swej postaci może być śladem (mimowolnym, niezaadresowanym) lub świadectwem (intencjonalnym oraz sporządzanym przez wzgląd na odbiorcę) minionych zdarzeń, zaś zawarte w nim znaczenia i funkcje prawdy wydarzeń (inaczej prawdy historycznej, która może być zweryfikowana) nabierają szczególnego charakteru w sytuacjach określanych jako ekstremalne. Dzienniki mogą więc odgrywać dużą rolę w przekazywaniu wiedzy potomnym, a nawet pełnić funkcję dowodową w procesach sądowych. Wtedy też autor tworzący dziennikowe świadectwo ma najczęściej świadomość znaczenia opisywanych spraw, a także przeświadczenie o konieczności przekazania informacji o nich w przyszłości (o czym w przypadku *Dziennika Szczepańskiego* może świadczyć przywołany wcześniej cytat dotyczący ewentualnej publikacji diariusza i słowa autora o „dokumencie naszych czasów” – byłoby to również charakterystyczne dla dziennika pisarskiego, który w punkcie wyjścia nie zakłada publikacji, jednak w późniejszym czasie dopuszcza taką możliwość). Dokumenty osobiste można więc określać jako nośniki pewnej prawdy historycznej lub źródła mające wymiar historyczny, co znajduje niewątpliwie zastosowanie także w odniesieniu do *Dziennika Szczepańskiego*³⁶ – zwłaszcza w tomach czwartym i piątym, w których przeważa postawa świadectwa. Niezwykle istotne (i również charakterystyczne dla dziennika pisarskiego) są także umieszczone w *Dzienniku Szczepańskiego* przypisy wydawnicze. Pomagają one oraz w ogóle umożliwiają odczytanie kontekstów historyczno-społecznych, jak również tych związanych z życiem pisarza. Zawarta w omawianych tomach narracja, w dużej mierze kronikarska, wpisuje się w rytm życia piszącego – w omawianym okresie Szczepański żył w znacznym stopniu opisywanymi wydarzeniami związanymi z „Solidarnością”. Co również charakterystyczne dla dziennika pisarskiego, obok zapisów o charakterze prywatnym znajdują się noty związane z twórczością pisarza oraz jego rolą społeczną (przykład stanowią choćby słowa, że trzeba „coś robić dla odwrócenia katastrofy” [D V, 34–35]) i pozycją społeczną (prezura Związku Literatów Polskich)³⁷. Perspektywa pisarza biorącego udział w opisywanych wydarzeniach stanowi dodatkowy atut tego diariusza. Wieloaspektowość omawianych zapisów może okazać się interesująca nie tylko dla czytelników Szczepańskiego, ale i dla tych, którzy chcieliby poznać minioną rzeczywistość inaczej, niż od strony wielkiej historii, gdyż jak pisze Szczepański: „wszystko dzieje się równocześnie – i normalność, i potworność” [D III, 329].

36 Por. P. Rodak, op. cit., s. 119–120.

37 Por. ibidem, s. 69.

Bibliografia

- „Trzeba wierzyć, że życie coś znaczy”. Z Michałem Szczepańskim rozmawiają Anna Matęja i Anna Spiechowicz, „Konteksty Kultury” 2019, z. 3.
- Gajka M. [Kuroń J.], *Chrześcijanizm bez Boga*, „Znak” 1975, nr 250–251.
- Gontarz B., *Krytyka kultury PRL-u. Na podstawie „Dziennika” Jana Józefa Szczepańskiego* [w:] *PRL-owskie re-sentymenty*, red. A. Kisielewska, A. Kisielewski, M. Kosta-szuk-Romanowska, Gdańsk 2017.
- Gontarz B., *Pisarz i historia. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego*, Katowice 2001.
- Historia SPP* [on-line] <http://sppwarszawa.pl/historia/> [30.06.2020].
- Kirchner H., *Wstęp*, [w:] Z. Nałkowska, *Dzienniki czasu wojny*, oprac. H. Kirchner, Warszawa 1972.
- Rodak P., *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku*, Warszawa 2011.
- Sulikowski A., *Nie można świata zostawić w spokoju. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*, Lublin 1992.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. 1: 1945–1956, Kraków 2009.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. 3: 1964–1972, Kraków 2013.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. 4: 1973–1980, Kraków 2015.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. 5: 1981–1989, Kraków 2017.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. 6: 1990–2001, Kraków 2019.
- Szczepański J. J., *Kadencja*, Warszawa 2009.
- Szczepański J. J., *Polska jesień*, red. S. Zabierowski, Wrocław 2015, BN I 324.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, red. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Tischner J., *Etyka Solidarności oraz Homo Sovieticus*, wyd. 2 rozsz., Kraków 2005.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, red. A. Bobko, Wrocław 2003, BN I 306.
- Werner A., *Pisarza dziennik intymny*, „Dwutygodnik” 2009, nr 13 [on-line:] <https://www.dwutygodnik.com/artukul/453-pisarza-dziennik-intymny.html> [11.06.2020].
- Werner A., *Towarzysz powracającej nadziei. O „Dzienniku” Jana Józefa Szczepańskiego*, „Gazeta Wyborcza” 2015 [on-line:] <https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,18110445,Towarzysz-powracajacej-nadziei-O-Dzienniku-Szczepanski.html> [11.06.2020].
- Werner A., *Wysoko. Nie na palcach. O pisarstwie Jana Józefa Szczepańskiego*, Kraków 2003.
- Zabierowski S., *W kręgu Conrada*, Katowice 2008.

Streszczenie

Artykuł dotyczy świadectwa lat osiemdziesiątych oraz narodzin ruchu nszz „Solidarność” zawartych w *Dzienniku* Jana Józefa Szczepańskiego, który autor prowadził przez niemal sześćdziesiąt lat. Autorka zwraca uwagę na szczególną postawę etyczną autora *Przed nieznanym trybunałem*, jego przynależność do Związku Literatów Polskich i pełnienie w nim funkcji prezesa, a także na wartość omawianych zapisków dla przyszłych pokoleń. Całość rozważań jest prowadzona w kontekście twórczości literackiej pisarza oraz z uwzględnieniem badań nad literaturą dokumentu osobistego, w oparciu o prace m.in. Małgorzaty Czermińskiej, Philippe’a Lejeune’a i Pawła Rodaka.

Summary

The Testimony of the Eighties and the History of the Solidarity Movement in the *Diary* of Jan Józef Szczepański

This article presents a testimony of the 1980s and the birth of the Solidarity movement found in Jan Józef Szczepański’s *Diary*, which was written over the span of almost six decades. The main purpose of the article is to draw attention to Szczepański’s ethical stance, his participation in the Polish Writers’ Union as well as his role as its president. Furthermore, the text outlines and explains the special value of this journal for the future generations. The most significant categories for Szczepański’s writing are also presented. Concepts from the field of autobiographical studies coined by Małgorzata Czermińska, Philippe Lejeune and Paweł Rodak are used in the analysis.

MASKA

magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy

Magazyn antropologiczno-społeczno-kulturowy „Maska” (numer ISSN: 1898-5947) to czasopismo naukowe powstałe przy Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ, które zrzesza studentów oraz doktorantów szeroko rozumianych nauk kulturowych i społecznych, m.in. antropologii, socjologii, filozofii i orientalistyki.

„Maska” ukazuje się co trzy miesiące w formie papierowej oraz elektronicznej. Artykuły przyjmowane do czasopisma muszą być powiązane z tematem numeru (podanym każdorazowo z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem) i opatrzone recenzją pracownika naukowego ze stopniem co najmniej doktora. O zamieszczeniu artykułów w czasopiśmie zawsze decyduje redakcja na podstawie niezależnych recenzji.

Wszystkie teksty i materiały ilustracyjne (jeśli nie podano inaczej) udostępniane są w trybie otwartym z zachowaniem praw autorskich w użyciu niekomercyjnym.

Zachęcamy do nadsyłania artykułów do kolejnych numerów „Maski”. Szczegóły dotyczące naboru znajdują się na stronie internetowej.

strona internetowa: www.maska.psc.uj.edu.pl

e-mail: redakcja.maska@gmail.com

Wydawca:



KATEDRA
PORÓWNAWCZYCH
STUDIÓW
CYWILIZACJI
UNIwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja finansowana przez:



RADA KÓŁ NAUKOWYCH
UNIwersytetu Jagiellońskiego