

Grzegorz Kapuściński

Tańce wokół krzyża. Analiza semiostrukturalna zachowań podczas demonstracji pod Pałacem Prezydenckim

Wśród mnogości znaczeń, które ogniskuje w sobie symbol krzyża, znajdziemy także i taką interpretację, wedle której jest on odpowiednikiem kosmicznego drzewa, osią świata, umiejscowioną w jego centrum, łączącą zarazem jego cztery strony i wymiar horyzontalny z wertykalnym. Obserwując społeczeństwo polskie, można dojść do wniosku, że krzyż w jego symbolicznym uniwersum pełni analogiczną rolę zwornika przeciwieństw. Uczestnicy życia społecznego dostrzegają w nim najrozmaitsze, niekiedy przeciwstawne znaczenia. Dla jednych jest symbolem wolności, dla innych zaś opresji, z jednej strony znakiem ucisku, z drugiej oporu i niezgody na ucisk, z jednej strony symbolizować może święty religijny żar, a z drugiej – zredukowany do ornamentu w ubiorze – religijny indyferentyzm czy zgoła niewiarę. Niemniej nie sposób odmówić mu poczesnego miejsca w polskim instrumentarium symbolicznym. Nic też dziwnego, że odegrał on też centralną rolę w wydarzeniach przed Pałacem Prezydenckim między kwietniem a wrześniem 2010 roku, po katastrofie smoleńskiej.

Krzyż na Krakowskim Przedmieściu pod Pałacem Prezydenckim postawili 15 kwietnia 2010 harcerze z różnych organizacji skautowskich, w czasie gdy spontanicznie gromadzili się tam mieszkańcy Warszawy i całej Polski, by oddać hołd zmarłym w katastrofie pod Smoleńskiem. Widniał na nim napis: „Ten krzyż to apel harcerzy i harcerek do władz i społeczeństwa o zbudowanie tutaj pomnika”. Nie budził wówczas większych kontrowersji. Niebawem krzyżem zainteresowali się politycy różnych opcji. W miesiąc po tragedii pod Pałacem Prezydenckim złożyli wieńce przedstawiciele klubów parlamentarnych i kół poselskich PiS, PSL, SD i Polski Plus wraz z pracownikami Kancelarii Prezydenta. Przedstawiciele Platformy Obywatelskiej nie wzięli udziału w uroczystości – jak powiedział rzecznik klubu parlamentarnego PO, Andrzej Halicki, nie zostali zaproszeni (*Walka o krzyż...* 2010). 10 lipca politycy PiS pod przewodnictwem Jarosława Kaczyńskiego po raz pierwszy złożyli kwiaty pod Pałacem Prezydenckim i odmówili modlitwę – od tej pory miało się

to powtarzać 10 dnia każdego miesiąca. Dziesiątego sierpnia wicemarszałek Sejmu, Marek Kuchciński (PiS), zaapelował o budowę przed pałacem pomnika ku czci ofiar katastrofy smoleńskiej. Tego samego dnia, po nabożeństwie w intencji ofiar, kilkaset osób z pochodniami i transparentami przeszło spod katedry św. Jana na Starym Mieście pod pałac, domagając się wyjawienia prawdy o tragedii. Był wśród nich Jarosław Kaczyński. Marsze te, łączące formę upamiętnienia zmarłych z politycznym naciskiem na rząd i prezydenta, także stały się tradycją na wiele miesięcy.

Obecność krzyża pod Pałacem Prezydenckim zaczęła wzbudzać również protesty, zarówno artykułowane spontanicznie, jak i politycznie zorganizowane. 5 sierpnia SLD wystąpiło z apelem do prezydenta, rządu i parlamentu o przestrzeganie przepisów Konstytucji w kwestiach bezstronności religijnej państwa, którą narusza symbol religijny przed siedzibą prezydenta. Apogeum protestów nastąpiło 9 sierpnia – przed Pałacem Prezydenckim kilka tysięcy osób domagało się przeniesienia krzyża. Demonstrantów skrzyknął Dominik Taras, twórca profilu „Akcja krzyż” na portalu społecznościowym Facebook. Następnego dnia SLD zorganizowało na pl. Konstytucji wiec w obronie świeckości państwa. W jego trakcie zbierano podpisy pod apelem do władz o respektowanie konstytucyjnej zasady rozdziału Kościoła od państwa.

Dziesiątego lipca Kancelaria Prezydenta z Kurią Warszawską, Duszpasterstwem Akademickim, harcerzami z ZHR i ZHP ustaliły, że krzyż zostanie przeniesiony do kościoła św. Anny, do kaplicy loretańskiej, w której znajduje się pomnik katyński. Wcześniej, podczas 30. Warszawskiej Akademickiej Pielgrzymki Metropolitalnej, trafi na Jasną Górę. Jednak 3 sierpnia, kiedy to zaplanowano uroczystość procesyjnego przeniesienia krzyża, zgromadzeni na Krakowskim Przedmieściu przeciwnicy przeniesienia uniemożliwili je.

Dwunastego sierpnia, zgodnie z wcześniejszymi zapowiedziami, na ścianie południowego skrzydła Pałacu Prezydenckiego odsłonięto i poświęcono tablicę upamiętniającą katastrofę smoleńską. Znajduje się na niej krzyż i lilijka harcerska oraz napis:

W tym miejscu w dniach żałoby po katastrofie smoleńskiej, w której 10 kwietnia 2010 roku zginęło 96 osób – wśród nich prezydent RP Lech Kaczyński z małżonką i były prezydent RP na uchodźstwie Ryszard Kaczorowski – obok krzyża postawionego przez harcerzy gromadzili się licznie Polacy zjednoczeni bólem i troską o losy państwa (*Walka o krzyż...* 2010).

Szesnastego września około godz. 8 rano krzyż zniknął sprzed Pałacu Prezydenckiego, przeniesiony do prezydenckiej kaplicy. Ostatecznie 10 listopada 2010 roku trafił on, jak zaplanowano, do kościoła św. Anny (*Krzyż sprzed Pałacu...* 2010).

W niniejszym opracowaniu autor chciałby pokusić się o próbę analizy zachowań podczas wielomiesięcznych, ciągnących się od wiosny do jesieni 2010 roku, pikiet i demonstracji pod krzyżem przed Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Celem tego tekstu nie jest próba pełnego opisu czy

całościowej interpretacji albo syntezy tych jakże złożonych i wielowymiarowych zachowań różnych stron symbolicznego konfliktu: tych, co w tym miejscu krzyż postawili, tych, którym wydał się nie na miejscu przed siedzibą głowy państwa i widząc w nim próbę zawłaszczenia publicznej przestrzeni, domagali się jego przeniesienia, tych, co postawili sobie za punkt honoru, by go tam pozostawić, polityków najrozmaitszych opcji, którzy chcieli nad krzyżem nadbudować własną narrację, zwykłych przechodniów, turystów, gapiów i wielu, wielu innych, mniej lub bardziej zaangażowanych aktorów tego dramatu. Wszyscy oni dostrzegali w krzyżu istotne, choć często przeciwstawne znaczenia: czy to religijne, czy to polityczne, narodowe lub społeczne. Autor chce zaproponować pewne ramy analizy tych zachowań, a zarazem zaaplikować je do kilku, być może oderwanych, ale jakże charakterystycznych zachowań, w których krzyż odgrywał poczesną rolę.

Przedmiotem zainteresowania są tu akty zachowań zarówno obrońców krzyża, jak i jego przeciwników. Trzeba zaznaczyć, że taki dychotomiczny podział ma charakter bardziej publicystyczny niż naukowy, retoryczny bardziej niż opisowy. Bliższe spojrzenie ujawnia, że stanowiska ideologiczne wyrażające się poprzez stosunek do tego symbolu są o wiele bardziej skomplikowane i zróżnicowane. Jednak charakter publicznej debaty i sytuacji politycznej, a także, jak się należy domyślać, specyficzna natura symbolu, zamykającego w sobie, zgodnie z zasadą *coincidentiae oppositorum*, znaczenia przeciwstawne, niczym ogień i wodę zarazem, skłaniały zarówno samych uczestników, jak i obserwatorów i komentatorów wydarzeń do postrzegania i interpretowania ich w takiej dwuwartościowej optyce. Można więc rzec, że dominujący społecznie, dipolarny dyskurs opisu wydarzeń, czyni je takimi w istocie.

Tak czy inaczej, heterogeniczne, złożone i wielobarwne akty tych jakże zróżnicowanych zachowań stron sporu, odgrywanych w naznaczonej często prowokacją, hiperekspresyjnej poetyce happeningu, demonstracji, ulicznego teatru, traktowane są jako zachowania komunikacyjne, wypowiedzi, a więc z punktu widzenia metody semiotycznej jako teksty przekazujące określone znaczenia. Niniejszy tekst jest właśnie próbą zarysowania metody odcyfrowania i analizy znaczenia, interpretacji tych zachowań poprzez odwołanie do często głębokich i przez samych uczestników nieuświadomionych treści kulturowych, które zdają się pisać scenariusz tych działań. Tak jak według językowych relatywistów to nie my mówimy językiem, a raczej język „mówi nami” – jego struktura dyktuje nam sposób myślenia i postrzeganie świata – tak samo głęboko zinternalizowane, często archaiczne treści kulturowe dyktują wzory naszych zachowań we współczesnym dyskursie społecznym, którego przejawami i epizodami były właśnie wydarzenia pod krzyżem.

Na wstępie wypada zakreślić ramy teoretyczne, do których odnoszą się założenia niniejszego opracowania. Autor odwołuje się tu do semiosferycznej wizji kultury Jurija Łotmana. Kultura pojmowana jest w niej jako przestrzeń semiotyczna, na którą składają się wszelkie istniejące i funkcjonujące w kulturze systemy semiotyczne, znaki, symbole, kody, repertuary, teksty, wreszcie subkultury. Jest ona heterogeniczna, wewnętrznie zróżnicowana, znajdująca się w stanie ciąg-

głego ruchu i podlegająca bezustannym zmianom, składająca się z subsemiosfer, bezustannie wchodzących ze sobą w kontakt. Jest ona jakby żywym organizmem, dostosowującym się do otoczenia dzięki wewnętrznym mechanizmom adaptacji. Ważna jest tu opozycja centrum – peryferie; kody bezustannie przesuwają się ku centrum, zdobywając dominującą pozycję w głównym nurcie kultury, by potem zostać wyparte z powrotem na rubieżę przez bardziej adekwatnie opisujące sytuację systemy znaczeniowe – oraz pojęcie granicy między semiosferami, która stanowi z jednej strony barierę, a z drugiej błonę, poprzez którą semiosfery, kody, sąsiadujące teksty na siebie oddziałują, wytwarzając nową, umożliwiającą adaptację, informację. W tym świetle powyższe rozważania stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, co zachowania pod krzyżem w pobliżu pałacu mówią nam o semiosferze polskiej, jej przemianach i jej tożsamości czy też tożsamościach.

Jeśli mowa o podłożu teoretycznym powyższych analiz, to obok koncepcji semiosfery należy wymienić strukturalistyczny model kultury Claude Levi-Straussa. Uważał on, że każda kultura wyraża świat poprzez system opozycji, które tworzą właściwą dla niej strukturę. W odniesieniu do tej struktury trzeba interpretować wszelkie przejawy aktywności kulturowej. I choć radykalny strukturalizm, postrzegany jako „ogólna teoria wszystkiego”, który wedle słów bodajże Barthesa chciał „upchnąć krajobrazy w ziarnie bobu”, stracił dużo ze swej uwodzicielskiej mocy, to jako podstawa metody badawczej wciąż pozostaje aktualny (Burzyńska 2004).

Autor w sferze techniki badawczej inspirował się metodami semiotyki komercyjnej, które rozwinięte zostały w początkach lat 90. przez Virginie Valentine i Monty'ego Alexandra jako narzędzie badawcze firmy Semiotic Solutions, używane do analizy perspektyw rozwoju marki (Valentine 2007; Alexander 1996). W latach 80. Valentine i Alexander odeszli od dominującego w badaniach marketingowych paradygmatu, w myśl którego najlepszym sposobem na wykrycie postaw konsumenta jest zapytanie go o nie. Realne zachowania konsumentów odbiegały bowiem, jak się okazało, od ich deklaracji. Zamiast tego badacze z Semiotic Solutions postawili na badanie swoistej matrycy, która generuje zachowania konsumentów, szerszego kontekstu, w którym umieszczona jest zarówno badana marka czy produkt, jak i sam konsument. Taką matrycą jest kultura, której zasady, wartości i wzory *de facto* generują ludzkie zachowania w każdej sferze, także w sferze konsumpcji. Oddziaływanie to wszelako nie jest doświadczane i uświadamiane przez jednostkę, zatem kluczem do badania postaw jest zbadanie struktur kulturowych. Te zaś nie objawiają się wprost, ale, zgodnie z tradycją studiów kulturowych, mogą być odczytane z oderwanych zachowań, tekstów przez nie generowanych. Drogą do odczytania oderwanych aktów ludzkich działań i umieszczenia ich w szerszym kontekście jest zastosowanie wobec nich postawy semiotycznej, tj. potraktowanie ich jako tekstów i znaków generowanych przez kulturowe kody, które można odtworzyć i utrwalić, analizując właśnie ludzkie zachowania komunikacyjne.

Badacze z Semiotic Solutions odwołują się tu do strukturalistycznego Levi-Starussowskiego modelu mitu. Wedle niego mit służy zidentyfikowaniu i pokazaniu poprzez wplecenie w codzienne doświadczenia najważniejszych opozycji

kultury, która reprezentuje i wyraża. Jednak jego rola nie ogranicza się tylko do prezentacji, mit jednocześnie mediuje między kulturowymi sprzecznościami, łagodzi je, uczy uczestników kultury, jak z nimi żyć. Valentine rozwija tu koncepcje Levi-Straussa, dowodząc, że w istocie człowiek identyfikuje wszelkie zjawiska wokół siebie poprzez ich przeciwieństwa, negacja jest więc podstawowym mechanizmem zyskiwania i nadawania znaczenia. Wiemy zatem, czym jest dobro przez jego relację do zła i odwrotnie; zimno oznacza, że nie jest nam ciepło, matka to nie-ojciec itd. Valentine nazywa to *not-ness* (Valentine 2007). Zasada *not-ness* oznacza, że kluczem do zidentyfikowania i rozszyfrowania mitu marki i znaczenia produktu dla konsumenta jest trafne zdefiniowanie opozycji, w które produkt jest uwikłany i sprzeczności, które on – a raczej jego używanie – rozwiązuje.

Jako że każda marka osadzona jest w kulturze, a jej siła i powodzenie zależy od siły tego osadzenia w umysłach konsumentów, badacze z Semiotic Solutions sformułowali proste narzędzie zwane kwadrantem mitu – *mit quadrant*. Mianem mitu określana jest tutaj opowieść o marce, o tym, czym marka jest i czym może być dla konsumenta. Mit marki tworzony jest przez konsumentów, jednak na jego treść mają wpływ kulturowe, obiektywnie istniejące przekonania o produkcie i marce, przede wszystkim zaś – przynajmniej w założeniu marketingowców – sposób, w jaki jest on definiowany poprzez działania marketingowe, przede wszystkim przez reklamę. Jest to więc znaczenie wynegocjowane, będące wypadkową planowych wysiłków marketingowców, treści „unoszących się” w kulturze oraz każdorazowej interpretacji konsumentów.

By zastosować kwadrant mitu, najpierw należy zebrać wszelkie teksty¹ odnoszące się w jakiś sposób do marki: reklamy marki i marek konkurencyjnych, wypowiedzi konsumentów, sposoby korzystania z produktu oraz inne zachowania z nim związane, artykuły prasowe itp. Następnie analizując zebrany korpus tekstów o marce czy produkcie, trzeba zidentyfikować kulturowe opozycje relewantne wobec marki. Następnie należy zidentyfikować te, które są najważniejsze i ułożyć je w dwóch osiach układu współrzędnych, tak by jedna para opozycji tworzyła kulturową normę, druga zaś kulturową sprzeczność. Przykładem mogą być pary opozycji: dobry – zły i piękny – brzydki. Kulturowa norma to: dobry i piękny lub zły i brzydki. Kulturowa opozycja to: dobry i brzydki albo piękny i zły.

W sferze produktów możemy sobie wyobrazić perspektywę projektowania miejsca na rynku np. dla marki piwa. Nie wdając się w szczegółowe analizy, możemy na potrzeby tego tekstu założyć, że jest ono postrzegane jako napój raczej męski i plebejski (pospolity – etymologicznie „piwo” oznacza po prostu „coś do picia”). Mielibyśmy tu więc do czynienia z parami opozycji: męski – żeński (a więc jedną z uniwersalnych opozycji kulturowych) i pospolity – wyszukany.

Kulturowa norma w odniesieniu piwa to męski – pospolity i żeński – wyszukany. Opozycja to męski – wyszukany i żeński – pospolity. Ponieważ ten ostatni

¹ Słowo „tekst” oznacza tutaj każde działanie potraktowane jako komunikowanie, a więc aktywność znakową, możliwą do odczytania i zinterpretowania.

kierunek nie brzmi zbyt obiecująco, mit nowego produktu (lub repozycjonowania starego) – marketingowa opowieść o nim – powinien iść w kierunku pozycjonowania nowego produktu poprzez stworzenie o nim opowieści jako o męskim i wyszukany.

Szansą dla marki, potencjalnym kierunkiem rozwoju, jest jedna lub obie z kulturowych sprzeczności. Zgodnie z nią specjaliści od tworzenia produktu i reklamy budują mit marki, opowieść tworzącą jej wizerunek i umieszczającą ją odpowiednio w świadomości konsumentów. Metoda ta wymaga dobrego zdefiniowania opozycji, w które marka jest uwikłana i odpowiedniego pogrupowania ich w pary.

Inspirując się założeniami tej metody, autor postanowił podjąć próbę zidentyfikowania opozycji, które mogą być relewantne do analizy zachowań rytualnych w ulicznych sporach pod pałacem i umieszczenia ich w odpowiednim układzie współrzędnych kulturowych. Metodę kwadrantów mitu zastosował jednak nie do wyznaczania nowych kierunków opowieści mitycznych, ale do porównania, jak symbol krzyża definiują różni nadawcy wypowiedzi ulicznego karnawału, jakie rozumienia symbolu krzyża „prześwitują” przez teatralno-rytualne, happeningowe zachowania.

Można zadać sobie pytanie, czy proponowana metoda jest adekwatna. Kwadrant mitu jest metodą analizy marki, czyli znaczeniowego aspektu dóbr konsumpcyjnych. Jest więc swoistym zaadaptowaniem narzędzi analizy kultury do analizy i pozycjonowania produktu w marketingu. Technikę tę autor postanawia zaadaptować – i to w uproszczonej formie – na powrót do analizy fenomenu kulturowego *par excellence*, jakim jest symbol. Można tu wyrazić przekonanie, że symbol i produkt we współczesnej, postmodernistycznej kulturze konsumpcyjnej stanowią jedność – towar jest nośnikiem i wyrazicielem centralnych dla jednostki i grup społecznych kulturowych znaczeń, z kolei kulturowy symbol używany jako marka lub znak reklamowy zyskuje konkretne znaczenie w pieniądzu. Dość powiedzieć, że centralna symboliczna postać wiary chrześcijańskiej, postać Jezusa, także stała się marką. Obliczono, że przemysł, który wyrósł w samych tylko Stanach Zjednoczonych wokół „marki Jezus”, przynosił w roku 2005 4 mld zysku rocznie (Kościński, Sawicka 2005). Jest to więcej, niż osiągały takie marki jak np. Adidas, BP, Levi's czy Armani i w globalnym zestawieniu 100 najbardziej wartościowych marek według tygodnika „Business Week” lokowałoby to „markę Jezus” na 75 miejscu (*The Top 100...* 2004).

Pamiętając o zastrzeżeniu dotyczącym w pewnym stopniu konwencjonalnego charakteru bipolarnego dyskursu opisu wydarzeń, autor przyjmuje, że są analizowane zachowania generowane przez dwie kultury, które choć antagonistyczne, wchodzą ze sobą w dialog. Poprzez te zachowania redefiniowane (tłumaczone, przekładane, jak by powiedział Lotman) jest znaczenie pewnych symboli, okupujących centrum jednej semiosfery, w kategoriach właściwych drugiej. Oczywiście centralnym symbolem, który podlega redefinicji, jest tutaj krzyż, ale w jego cieniu zarazem i cała kultura tradycyjna, narodowa i chrześcijańska, którą on reprezentuje i metonimicznie w sobie ogniskuje.

Krzyża bowiem umieszczonego na Krakowskim Przedmieściu w przekonaniu autora nie można postrzegać jedynie jako znaku pamięci wobec zmarłych w katastrofie smoleńskiej, nie tylko jako manifestację politycznej lojalności, nie tylko wreszcie jako symbol religijny, narodowy czy społeczny, ale we wszystkich tych – i zapewne także wielu innych – kontekstach jednocześnie. Komuś, kto widzi w krzyżu symbol *stricte* religijny, reprezentujący fundamentalne pozytywne wartości, trudno pogodzić się z dyskursem, dostrzegającym w nim znak symbolicznego zawłaszczenia przestrzeni publicznej, wspólnej, przez przedstawicieli jednej z religii lub po prostu narzędzie politycznego marketingu, albo, co gorsza pusty emblemat wyzuty ze znaczeń – owe „dwie deski” czy, bardziej ironicznie, „szacowny kawałek drewna”, pojawiający się zarówno w publicystycznym, jak i potocznym, zwłaszcza internetowym dyskursie. Nieporozumienia wobec interpretacji i oceny działań na Krakowskim Przedmieściu mogą wynikać stąd, że każda ze stron zdaje się widzieć i interpretować je tylko w jednym z kontekstów, omijając inne. Dowodzi to siły symbolu krzyża, który z racji swego centralnego miejsca i osadzenia w tylu kontekstach, przyciąga najróżniejsze znaczenia.

Tak więc założeniem, które autor czyni, jest przyjęcie, że teatralne akty zachowań są tu epizodami komunikowania, za pomocą których różne strony konfliktu przekazują sobie przekonania o definicji sytuacji i symbolu krzyża, a poprzez to o wyznawanych przez siebie wartościach i ich znaczeniu. Jest to niewątpliwie komunikowanie w warunkach konfliktu, ale stanowi wymianę i jest tym samym przejawem możliwości adaptacyjnych kultury. Wykuwa się w ten sposób dialog na temat miejsca w kulturze polskiej religii, na temat funkcji państwa i legitymizacji władzy, wartości tradycji, religii, pojęć związanych z kulturą narodową, a także niezliczonych innych.

Użycie pojęcia dialogu dla sytuacji, które sami uczestnicy określają jako „zawłaszczenie” czy „błuznierstwo”, może się tu wydawać nadużyciem. Warto jednak powrócić na chwilę do koncepcji semiosfery Łotmana. Jak już była mowa, jednym z kluczowych mechanizmów jest w niej przekład, rozumiany nie ściśle lingwistycznie, ale raczej jako mechanizm dyfuzji treści kulturowych między wchodzącymi ze sobą w kontakt semiosferami, przenikania tych treści poprzez granicę, wyznaczającą tożsamość semiosfery. Za jego pomocą znaczenia sąsiadujących semiosfer – kultur, oddziałują na siebie. W sferze granicznej tekst, język, zachowania, stykając się ze sobą, tworzą pidgin, formę hybrydową, za której pośrednictwem znaczenia jednej semiosfery asymilowane są przez drugą. Nie musi się to odbywać pokojowo, ba! – ze względu na odmienne tożsamości kultur, musi zawierać pewien ładunek antagonizmu. Takim „tłumaczeniem” jest na przykład przenikanie elementów sztuki wojennej koczowniczych najeźdźców do sposobu walki nękanych przez nich ludów – by skutecznie walczyć z takimi napastnikami, trzeba się do nich upodobnić, przejąć ich – skuteczne, jak się okazuje – wzorce, a więc i wchłonać, inkorporować jakąś część ich kultury w głąb własnej (Łotman 2000). Nie oznacza to jednak wcale zawarcia pokoju, a jedynie chęć skuteczniejszej walki. Jak się zdaje, parodia, szyderstwo, pastisz może być takim mechani-

zmem tłumaczenia, poprzez który „dzicy stepowcy” z baru „Przekąski zakąski” po przeciwnej stronie Krakowskiego Przedmieścia porozumiewają się z „osiadłymi mieszkańcami rolniczych osad” przybyłymi bronić krzyża. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że taką przestrzenią pogranicznych utarczek dwóch polskich semiosfer była właśnie sfera płonącego pogranicza pod Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu.

Choć katalog zachowań, które występowały podczas wielomiesięcznego przedstawienia pod pałacem, jest tyleż imponujący, co trudny do skatalogowania, niniejszy tekst nie może się przecież obyć bez przynajmniej pobieżnego ich opisu.

Bardziej jednorodny i przez to łatwiejszy do scharakteryzowania jest repertuar działań obrońców krzyża. Posługiwali się oni, rzecz można, klasycznym repertuarem zachowań, który zrodził się jeszcze w okresie zaborów, w okresie demonstracji narodowych przed powstaniem styczniowym, a ukształtował ostatecznie w PRL jako środek wyrażający kontestację. Jest on silnie związany z religią, Kościołem katolickim, rytuałem religijnym. Zarazem jednak pozostaje zakamufLOWANYM, ale silnym wyrazem sprzeciwu wobec rzeczywistości politycznej.

„Krzyżowcy”, jak ich niekiedy określano, posługują się zatem takimi środkami jak marsze, pochody, procesje, okupowanie przestrzeni, bierny (niekiedy także czynny) opór np. przywiązywanie się do krzyża (czasem, *nomen omen*, „symboliczne” – wstążkami w narodowych barwach), wspólna chóralna modlitwa, w tym zwłaszcza odmawianie różańca, śpiewanie i odtwarzanie z nagrań pieśni kościelnych i patriotycznych, nierzadko w sztafażu biesiadnym, silnie przetworzonym przez kulturę popularną. Posługują się transparentami, symbolami narodowymi, flagą, godłem, znakami Solidarności i Polski Walczącej, wreszcie krzyżem, multiplikowanym w różnych odsłonach. Pojawiają się wizerunki zmarłej pary prezydenckiej, Lecha i Marii Kaczyńskich, wreszcie konwencjonalne symbole żałoby: znicze, wieńce i kwiaty.

Niemniej centrum to „harcerski” krzyż. Wokół niego te wszystkie działania się skupiają. Stanowi on centrum małego mikrokosmosu na Krakowskim Przedmieściu, rozciągającego się między barierkami i kamiennymi rzeźbami lwów przed Pałacem Prezydenckim, bramą Ministerstwa Kultury po drugiej stronie Krakowskiego Przedmieścia i barem „Przekąski, zakąski”, ale także centrum makrokosmosu, prawdziwego świata prawdziwych wartości. Jest to zgodne z pochodzeniem symbolu krzyża jako drzewa życia w centrum świata, w swej formie łączącej zarazem wymiar wertykalny i horyzontalny – ziemię i niebo, wschód i zachód, północ i południe².

O ile zachowania osób opowiadających się za pozostawieniem krzyża odwołują się do spójnej koncepcji kultury, którą można nazwać narodowo-katolicką i która generuje skonwencjonalizowane, silnie zakorzenione we wspólnocie rytu-

² Można tu dostrzec podobieństwa „krzyża harcerskiego” do używanego przez Victora Turnera w analizach symboliczno-rytualnego uniwersum afrykańskiego ludu Ndembu pojęcia symbolu dominującego, niejako ogniskującego w sobie znaczenia reprezentujących go w konkretnych rytuałach symboli instrumentalnych (Turner 2006).

alne odegrania znanego uczestnikom zawczasu scenariusza zachowań, to znacznie bardziej zróżnicowane i trudniejsze do zdefiniowania są działania przeciwników. Nie mają oni jednolitej struktury symbolicznej, jak narodowo-religijna obrońców, do której można by się odwołać. W istocie ich działania są tutaj słabo skoordynowanymi symbolicznie i organizacyjnie (Facebook) rajdami, występami harcowników. Nawet jeśli są one przygotowane, ustalone, to włączają się w nie indywidualne akcje pojedynczych ludzi. O ile np. demonstracje zwolenników zorganizowane są najczęściej wokół parareligijnego scenariusza nabożeństwa, procesji, wspólnej modlitwy (niczym w kulturze wiejskiej nabożeństwa majowe pod krzyżem na rozstajach) czy religijnego czuwania albo pochodu: z transparentami, hasłami, z własną organizacją, w porządku posuwającego się między dwoma wyznaczonymi punktami (np. katedra św. Jana – Pałac Prezydencki, jak w przypadku demonstracji z 10 sierpnia), to działania protestujących są nieciągłe, incydentalne, spontaniczne. Demonstracje przypominają raczej pikniki, atmosfera jest na nich podobna do imprezy w modnym klubie czy plenerowego koncertu. O ile działania obrońców nacechowane są śmiertelną powagą, to orężem przeciwników jest wyśmianie, groteska, pastisz, szyderstwo.

Ich działania są też bardziej zróżnicowane, jeśli chodzi o formę. Ta ich różnorodność powoduje, że wymykają się próbie katalogowania, można tu jednak podać kilka przykładów. Kontestatorzy krzyża inscenizowali np. grę w piłkę plażową przed krzyżem, podczas demonstracji „Akcja krzyż” przerzucali sobie nad głowami pluszową kaczkę zabawkę przy wtórze okrzyków: „Gdzie jest Jarek!”. W czasie tej samej demonstracji pojawił się w jednym z okien człowiek prowizorycznie przebrany za papieża i błogosławił zebranych.

Dwudziestego czwartego lipca o godzinie 19 przy krzyżu pod pałacem happening zorganizowali deklarujący się jako wyznawcy Niewidzialnego Różowego Jednorozca. Domagali się miejsca w przestrzeni publicznej na równych prawach z katolickimi obrońcami krzyża. Dzień wcześniej pojawili się wyznawcy „pastafarianizmu” – religii czczącej Latającego Potwora Spaghetti. Przynieśli ze sobą miski makaronu i sosu, które złożyli koło krzyża, twierdząc, że to także symbole religijne. Wydawać by się mogło, że jest to czyste szyderstwo, niesmaczny dowcip, zgryw, jednak po bliższym przyjrzeniu znaczenie gestu jest tu nieco głębsze.

Ruch wyznawców Latającego Potwora Spaghetti zapoczątkował w 2005 roku Amerykanin Bobby Henderson, gdy w odpowiedzi na projekt nauczania w szkołach stanu Kansas w USA teorii „inteligentnego projektu” na równi z teorią ewolucji Darwina ogłosił, że jest wyznawcą właśnie wspomnianego wyznania i zażądał w liście do stanowej Rady Edukacji na takich samych prawach nauczania o kosmologii LPS, która głosi, że stworzył on świat pod wpływem alkoholu, zaczynając od „gór, drzew i karła”, zaś ludzie wyewoluowali z piratów (Henderson 2011). Od tamtego czasu liczba deklarujących się jako wyznawcy parodystycznej religii wciąż wzrasta i stał się on znakiem sprzeciwu wobec ideologizacji nauki (Szymanik 2010).

Jeżeli akty te miały jakąś wspólną cechę, to chyba było nią nawiązanie do kultury popularnej. Trzeciego sierpnia wieczorem pojawił się sobowtór Elvise z białą różą, którą, jak deklarował, chciał wręczyć obrońcom na znak pojednania. Pojawiali się też szturmowcy imperium z uniwersum „Gwiezdných wojen”. Podczas demonstracji „Akcja Krzyż” można było wypatrzeć człowieka z maskotką mistrza Yody z tejże sagi jako nakryciem głowy, a na jednym z transparentów nabazgrany na kartonowym pudle pod napisem: „Zburzyć pałac prezydencki, zasłania krzyż” podpisane było: „tako rzecze ja król Julian”, chodzi tu o postać z filmu „Madagaskar”. Fani Michaela Jacksona, niczym „obrońcy” za krucyfikami i różańcami, szukali osłony przed złem za przyniesionymi przez siebie egzemplarzami winylowego longplaya „Bad”.

Analizując zróżnicowane fenomeny zachowań ludzi pod Pałacem Prezydenckim musimy zadać sobie pytanie, czy w istocie można je traktować jako swego rodzaju wypowiedzi doktrynalne, wyrażające prawdziwe opinie. Wątpliwości może budzić powaga analizowanych działań, zwłaszcza tych odgrywanych przez demonstrujących przeciw obecności krzyża. O ile osoby broniące krzyża niewątpliwie traktują swoją misję śmiertelnie poważnie, o tyle happeningowy, żartobliwy, karnawałowy charakter działań drugiej strony zdaje się poddawać ich solenność w wątpliwość. Słowem, czy uczestniczeniem w życiu poważnym (Rothenbuhler 2006) jest gra w piłkę plażową pod krzyżem, rzucanie w tłumie pluszową kaczką czy też przynoszenie misek z makaronem w sosie pomidorowym jako wyraz czci dla Latającego Makaronowego Potwora?

Wydaje się, że tak, że wyśmianie jest tu formą, poprzez którą realizują się i wyrażają jak najbardziej poważne interesy i rewindykacje symboliczne. Kultura postmodernistyczna, umieszczająca spory światopoglądowe na płaszczyźnie gry i zakładające ironię oraz pomieszanie planów stylów i sfer życia, legitymizuje takie działania na równi z traktowanymi najzupełniej serio egzorcyzmami obrońców krzyża³. Słowem egzorcyzyczne gesty obrońców wydają się niekiedy śmieszne w swej formie niezaangażowanym, lecz traktowane są ze śmiertelną powagą przez wykonujących je, zaś z pozoru żartobliwe, zabawowe wykonanie zachowań uczestniczących w happeningach, jest wyrazem na wskroś poważnych żądań. Jeżeli komuś potrzeba dalszych dowodów, można przytoczyć wypowiedź Łukasza Żurowskiego, organizatora happeningu, którego uczestnicy określali się jako wyznawcy Bogini Niewidzialnego Różowego Jednorożca:

Jeżeli pytasz o moje motywacje jako Samozwańczego Najwyższego Kapłana Bogini Niewidzialnego Różowego Jednorożca, to powiem: nie mogłem dopuścić do sytuacji, w której Latający Potwór Spaghetti byłby godniej reprezentowany pod Pałacem Prezydenckim niż Bogini. [...] Jednak jeśli pytasz mnie jako zwyczajnego obywatela Polski, dodam, że jako niewierzący Polak uważający się za patriotę poczułem się zły i sfrustrowany, będąc marginalizowany i wykluczony ze zbioru

³ Andrzej Szahaj widzi w tym dominantę ponowoczesnej refleksji nad rzeczywistością, określając postmodernizm mianem „filozofii błazna” (Szahaj 1996).

„prawdziwych Polaków”. [...] Przestrzeń ponoć neutralnego światopoglądowo państwa jest w bezczelny sposób zawłaszczana przez fanatyków religijnych. Moje państwo okazało się tak słabe, że uległo grupce zasłaniającej się krzyżem. To wywołuje agresję. Ta agresja może być wyładowana w sposób pierwotny – co jest godne potępienia – lub może znaleźć ujście w postaci obśmiania całej sytuacji. To staram się uczynić, jak widać, nie ja jeden (Szymanik 2010).

Można zadać sobie pytanie, jaki jest mechanizm tego komunikowania, dialogu kultur. Zdaniem autora, mamy tu do czynienia z jednym z podstawowych mechanizmów nadawania znaczenia – z metaforą. Podstawy takiego myślenia o metaforze stworzył Roman Jakobson (Jakobson 1964). Przypomnijmy, że metafora polega na zestawieniu dwóch elementów, które zarazem można uznać za podobne pod jakimś względem, co daje asumpt do ich zestawienia, jak i pod innym względem się różniące, co powoduje, że następuje między nimi znaczeniowe napięcie, sprawiające, że jeden z obiektów – nośnik metafory – opromienia swoim znaczeniem drugi, okreśłany mianem jej sedna. Zachowania wokół krzyża są właśnie taką redefinicją znaczenia odwiecznego symbolu. Poprzez użycie mechanizmu metafory uczestnicy antydemonstracji pod krzyżem określają po swojemu, przemianowują „krzyż harcerek”, redefiniują jego znaczenia, pokazują, czym w ich przekonaniu jest w istocie, polemizują z „krzyżowcami” na temat znaczenia „ich” krzyża. Opracowanie niniejsze jest próbą odsłonięcia, sprecyzowania tych znaczeń, ich odkodowania, interpretacji.

W niniejszym opracowaniu autor chciałby zatrzymać się nad trzema przykładami zachowań i spróbować je wyjaśnić poprzez umieszczenie w strukturze opozycji. Będą to: tzw. „krzyż z puszek” – akt, który stał się niemal metonimią bluźnierczego zdżyczenia w prawicowym dyskursie, taniec starszych kobiet wokół krzyża, który sfilmowany przez przypadkowego obserwatora i umieszczony w serwisie YouTube, stał się kanwą przeróbek i żartów oraz mało nagłośniony, lecz drastyczny, akt zbrukania fekaliami tablicy poświęconej ofiarom katastrofy.

Pierwszy z nich, przypadek „krzyża z puszek” można rozpatrywać jako polemikę, dekodowanie opozycyjne, w rozumieniu, jakie nadaje temu terminowi Stuart Hall (1987) wobec definicji i znaczeń, które przypisują „swojemu” krzyżowi jego obrońcy. Dwa dni po nieudanej próbie przeniesienia krzyża do kościoła św. Anny, 5 sierpnia około godziny 21, grupa ludzi zwołana poprzez portal społecznościowy Facebook w ramach akcji happeningowej „Droga Krzyżowa” przyniosła tzw. krzyż z puszek, tj. puszki po piwie Lech, przybite do drewnianej konstrukcji w kształcie krzyża. Uczestnikom akcji udało się dotrzeć do barierek otaczającej krzyż harcerek. Oparli o nie krzyż i bronili go, przywiązując się do niego i skandując: „My też bronimy krzyża!” i „Mamy nowy krzyż!”. Zgromadzeni „obrońcy krzyża” zareagowali okrzykami: „Profanacja!”. Straż miejska i policja zachowały neutralność. Doszło do wymiany zdań i przepychanek. W końcu krzyż został połamany i trafił na śmietnik. Mężczyzna, który go przyniósł, pozostał ano-

nimowy, przy próbie wylegitymowania zniknął, pozostawiając krzyż (*Puszkowy krzyż... 2010*).

Jak w kategoriach struktur semiotycznych postrzegać ten skandaliczny „krzyż z puszek”? Jakie przenosi znaczenia? Najprostsza interpretacja tego rekwizytu jest dość oczywista. Puszki przytwierdzone do krzyża pojawiają się ze względu na nazwę marki piwa, która na nich widnieje. Jest to piwo Lech, tak też brzmi imię zmarłego prezydenta Kaczyńskiego. Pojawienie się nazwy marki jest tu więc kpina z jego osoby. Nie unieważnia to jednak innych znaczeń tego znaku. Jak się wydaje, do rangi specyficznego symbolu urasta tu puszka po piwie. Można stwierdzić, że należy ona tu do dwóch porządków.

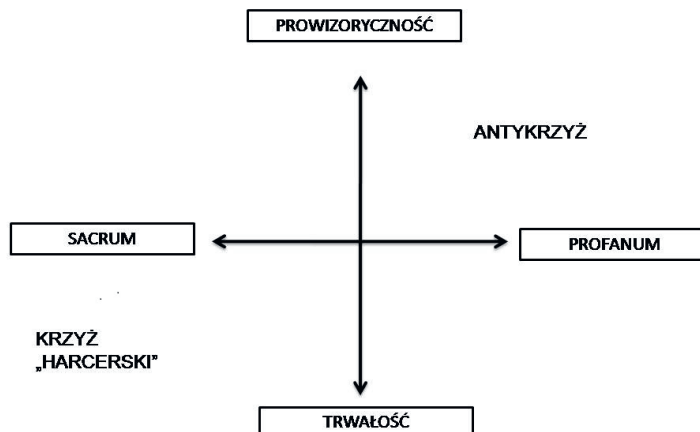
Pierwszy z nich to porządek zabawy związanej ze spożywaniem alkoholu. Piwo pije się na studenckich imprezach i w klubach, często pod gołym niebem: na poły skrycie w parkach i na podwórkach blokowisk, w piwnych ogródkach, pubach, przy grillu. Piwo jest przy tym zazwyczaj trunkiem tanim, niewyszukanym, plebejskim, różniącym się pod tym względem choćby od bardziej wyrafinowanego wina. Sformułowanie „spod budki z piwem” oznacza coś niezbyt wysokiego lotu. Z drugiej strony piwo można przeciwstawić alkoholom mocnym, którymi łatwo, a przede wszystkim szybko – za szybko – można się upić. Piwo to alkohol na dłuższą, choć niewyrafinowaną zabawę. Jednocześnie wciąż duży dystans dzieli je od alkoholi „marginalnych”, najtańszych i najgorszej jakości, jak tanie wina („jabole”) czy „nalewki”, wykorzystywane i spożywane przez z tych, którzy muszą po prostu jak najmniejszym kosztem się upić. Piwo więc pozwala na „wyluzowanie” w zabawie, sprzyja rozluźnieniu hamulców, jednak nie doprowadzeniu się do upojenia, stanu utraty świadomości.

Drugi porządek, w którym znajduje się puszka po piwie, to porządek odpadku. Puszka to coś, co po konsumpcji się często niefrasobliwie wyrzuca, coś nietrwałego, okazjonalnego, zbędnego, gdy wypełni swoje przeznaczenie, pozostałość po konsumpcji. Jednocześnie jako śmieć puszka jest czymś nieczystym, czymś, czego się unika, co pozostawione niefrasobliwie na widoku publicznym razi. Zarazem w sposób ostentacyjny śmieć – puszka, jako pozostałość po konsumpcji produktu, przynależy tylko i wyłącznie do sfery materialnej, jest jakby czystą materią w opozycji do sfery ponadmaterialnej.

Wymowę tę wzmaga, że piwo jest trunkiem wywołującym upojenie, a przez to przynależącym do semiotyki schlebiana ciała, pokusy, pożądlivości. Opozycja: słabe, grzeszne ciało – mocny, czysty duch nakłada się tu na generalną opozycję duchowości i materialności. Puszka umieszczona na jednej płaszczyźnie z krzyżem jest więc prowokacyjnym zrównaniem ciała i ducha, zanegowaniem chrześcijańskiej supremacji ciała nad duchem, użyciem czegoś immanentnie profanicznego w miejscu i w roli przynależnej wyłącznie *sacrum*. Krzyż z puszek umieszczony obok tego „harcerskiego” – a demonstranci starali się postawić go obok – zrównuje niejako symbolicznie oba, „opromieniając” krzyż „harcerski” znaczeniem „puszkowego”, czy raczej sprowadzając jego nad-interpretację do właściwych – w przekonaniu demonstrantów – wymiarów.

Autor, abstrahując w tym miejscu od oceny dobrego smaku takiego protestu, uważa, że interpretacja tego gestu zgodnie z mechanizmem metaforycznego przenoszenia znaczenia może być następująca: sakralizacja osoby polityka poprzez poświęcenie mu krzyża jest taką samą profanacją, jak umieszczenie na krzyżu puszki po alkoholu. Można mniemać, że pojawienie się imienia prezydenta na puszcze jest protestem przeciwko sakralizowaniu jego osoby. Można to spróbować zrekonstruować w kategoriach dyskursywnych w następujący sposób: „Jeśli wy pod pretekstem pamięci po zmarłym prezydencie uświęcacie, sakralizujecie »profaniczny« program polityczny, to i my mamy prawo uświęcić śmieć, odpadek. Nasz symbol rubasznej zabawy jest równie święty, jak polityczny projekt i ma takie samo prawo być jako taki traktowany”.

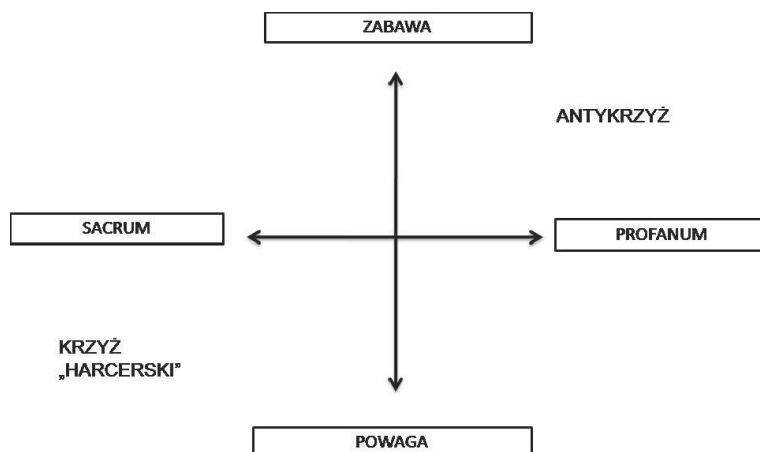
Jak się zatem wydaje, ową „walkę krzyży”, różnice między krzyżem a „antykrzyżem”, można adekwatnie opisać, identyfikując trzy pary opozycji. Pierwsza z nich to trwałość (odwieczność) – prowizoryczność (incydentalność). Krzyż „harcerski” jest przez swoich wyznawców identyfikowany jako odwieczny znak chrześcijaństwa i zbawienia, trwałego nienaruszalnego przymierza ludzi z Bogiem. To rozumienie czerpie życiodajne soki jeszcze z archaicznego znaczenia znaku krzyża jako osi świata łączącej pion i poziom oraz cztery strony świata, niebo, ziemię i świat podziemny, a także prastarego symbolu solarnego. W tym znaczeniu krzyż jest wieczny jak kosmos i Bóg. Z kolei krzyż z puszek – to jest ze śmieci – niesie znaczenia wręcz przeciwne: jest lekki, przeznaczony do usunięcia, incydentalny, wręcz na granicy istnienia i nieistnienia, czegoś i niczego. Został powołany do życia tylko na potrzeby drwiny, ma znaczenie tylko w kontekście demonstracji i „akcji krzyż”. Jest zaprzeczeniem trwałości i to właśnie znaczenie ma w tej publicznej polemice przelać na krzyż „harcerski”.



Rys. 1a. Krzyż „harcerski” i „antykrzyż”
w wymiarach *sacrum* – *profanum*, trwałość – prowizoryczność

Źródło: Opracowanie własne.

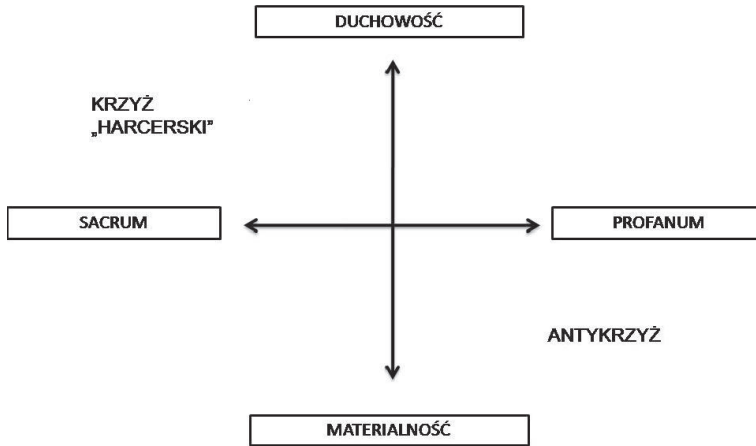
Druga para opozycji, która wydaje się tu relewantna, to zabawa – powaga. „Krzyżowcy” przedmiot swojej czci traktują z całą powagą należną przedmiotowi kultu. Zachowania ich to modlitwy, śpiewy, elementy nabożeństw – a więc rytualne ceremonie religijne, będące centrum zachowań stanowiących elementy uczestnictwa w życiu poważnym (Rothenbuhler 2006). Krzyż przecież, będąc narzędziem męki Chrystusa i symbolem tę mękę przypominającym, uobecniającym, jest z tej przyczyny predestynowany do traktowania z powagą. Krzyż z puszek, z zabawowym, ludycznym, zanurzonym w popkulturze i prześmiewczym kontekstem demonstracji w karnawałowej formie, jest jego przeciwieństwem. Religijnej, bogobojnej powadze uczestnicy demonstracji przeciwstawiają zabawę, drwinę, śmiech. W ten sposób poprzez mechanizm metaforyzacji dokonują symbolicznej redefinicji znaczenia krzyża pod pałacem, próbując odrzec go z nienależnego mu nimbu powagi.



Rys. 1b. Krzyż „harcerski” i „antykrzyż” w wymiarach *sacrum* – *profanum*, zabawa – powaga

Źródło: Opracowanie własne.

Wreszcie trzecia para opozycyjnych znaczeń to duchowość – materialność. Religijny kontekst znaku krzyża naturalnie sytuuje go w tej pierwszej kategorii. W rozumieniu chrześcijańskim krzyżowa śmierć Chrystusa jest ponadto przejściem od niedoskonałego człowieczeństwa ku boskości, a zarazem ofiarą z ciała dla uratowania, zbawienia ludzkich dusz, cielesną śmiercią prowadzącą ku duchowemu zmartwychwstaniu. Jest więc triumfem ducha nad materią. Z kolei zabawowy, „piwny” kontekst krzyża z puszek odwołuje się do znaczeń przeciwnych. Piwo, jako napój alkoholowy, należy do sfery grzechu – grzechu nieumiarkowania, braku wstrzemięźliwości, schlebiana ciała. Picie alkoholu, jak poucza biblijna historia Noego, prowadzi do pożądlivosti, utraty kontroli nad sobą, nad ciałem – ogniskuje on więc niejako w sobie semiotykę schlebiana ciała, materii.



Rys. 1c. Krzyż „harcerski” i „antykrzyż”
w wymiarach *sacrum* – *profanum*, duchowość – materialność

Źródło: Opracowanie własne.

Te trzy pary przeciwieństw w istocie stanowią rozpisanie fundamentalnej dla struktur kulturowych dychotomii *sacrum* i *profanum*. Krzyż harcerski jest przez swoich obrońców traktowany jako centrum *sacrum*. Poprzez obrazoburcze działania demonstranci, posługując się parodystycznym krzyżem z puszek, chcą go ukazać jako w rzeczywistości odsakralizowany, profaniczny, przybierający jedynie szatę *sacrum* dla obrony i wyrażania wartości ze sfery *profanum*. Zarazem jednak poprzez umieszczenie krzyża z puszek w realnej przestrzeni, na równi z krzyżem harcerskim, chcą ten ostatni z pozornej w ich mniemaniu sakralności performatywnie, rytualnie – magicznie wręcz – odrzeć.

Rozwijając znaczenie krzyża z puszek w kontekście tych par opozycji, można stwierdzić, że stawiany na równi z harcerskim, powiada on: „To, co usiłujecie przedstawić jako związane z religią, jest polityczne, a więc świeckie; to, co próbujecie przedstawić jako odwieczne i, co za tym idzie, prawdziwe, jest *de facto* instrumentalnym użyciem odwiecznego symbolu w doraźnej walce, jest czynieniem z symbolu pustego opakowania, równie uprawnionego do roszczenia prawa do trwałości i odwieczności, co puszka po piwie. To, co wy jako religijne chcecie poprzez użycie symbolu krzyża przedstawić jako należące do sfery ducha, jest produktem doraźnej walki politycznej, walki o władzę, a więc należy tak samo do sfery ciała, materii jak picie piwa. To, co wy traktujecie ze śmiertelną powagą, jest w istocie grą, kostiumem, błazenadą. Podsumowując: traktujecie krzyż jak puszkę po piwie”. Jak się łatwo domyślić, taka interpretacja jest fundamentalnie nie do przyjęcia przez czczących i modlących się pod krzyżem, stąd obustronna eskalacja agresji.

Drugi przypadek w przekonaniu autora rozbija pozorną dychotomię kultur walczących na znaczenia pod Pałacem Prezydenckim. Pokazuje, że dla różnych wspólnot symbolicznych krzyż zawiera w sobie tak wiele znaczeń, że nie sposób przedstawić sytuacji wokół niego w kategoriach moje – twoje. Można go zatem

nazwać dekodowaniem negocjowanym znaku krzyża. Przedmiotem tej negocjacji i jej punktem wyjścia jest dominujący, żałobny, religijno-patriotyczny, patriarchalny i „powstańczy” kontekst znaczeń. Jej przejawem – zaimprovizowany taneczny krąg wokół krzyża.

Piątego sierpnia 2010 zarówno w „Fakcie”, jak i „Super Expresie” (*Obrońcy tańczą...* 2010; *Tańce przed Pałacem...* 2010), ukazało się zdjęcie przedstawiające grupę starszych kobiet trzymających się za ręce. Jest to najprawdopodobniej kadr z nakręconego amatorską kamerą lub telefonem filmu, który pojawił się 11 lipca 2010 w serwisie YouTube, zamieszczonego przez użytkownika o nicku *porucznikborsuk*. Film ten zresztą stał się od tego czasu przedmiotem wielu przeróbek i żartów w sieci. Przedstawia on grupę w większości starszych kobiet tworzących krąg wokół krzyża, które przy wtórze pieśni *Jak długo na Wawelu*, trzymając się za ręce, wykonują taneczne kroki. Film opatrzony jest nieprzychylnym komentarzem zdumionego autora. Niezależnie od intencji *porucznikborsuka* wydaje się być autentycznym, niemontowanym zapisem sytuacji⁴. Doczekał się zresztą licznych przeróbek w sieci.

Dlaczego można rozpatrywać tę scenę jako świadectwo redefinicji krzyża? Pozostając przy zasadniczym, charakterystycznym dla „obrońców” chrześcijańskim i patriotycznym znaczeniu tego symbolu, taniec wokół kręgu naddaje mu wartości, wzbogaca go o znaczenia dodatkowe. Tańce kobiet wokół kręgu są prastarym, wywodzącym się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich rytuałem. Pozostał on w rudymenarnej formie w niektórych krajach europejskich jako tańce wokół tzw. słupa majowego – ustrojonego drzewka, niegdyś stanowiącego symbol falliczny. Taniec wokół słupa był więc elementem misteryjnego kultu płodności. Jego daleką reminiscencją są zaś posmarowane mydłem słupy, na które jeszcze do niedawna na ludowych festynach wspinali się wiejscy chwaci, chcąc zdobyć pęto kiełbasy czy butelkę wódki umieszczoną na ich szczycie.

Krąg nawiązuje do symbolu obracającego się koła. Taniec w kręgu jest spontanicznym przejawem, emanacją wspólnoty. W tym przypadku w tańcu mężczyźni nie uczestniczą. Wydaje się więc, że ów taniec jest przejawem kobiecej wspólnoty – albo nawet wspólnotę tę funduje. Taniec wokół krzyża jest zatem tworzeniem wspólnoty wokół symbolicznego środka, osi świata.

Zarazem taniec stanowi symbol przemiany, ruchu, aktywności, radości. Jest często aktem dziękczynnym. Mimo że w Starym Testamencie wspominało o nim w kontekście religijnym i liturgicznym (tańczy np. Dawid wokół Arki Przymierza), to w kulturze i liturgii chrześcijańskiej był praktycznie nieobecny, zaś św. Jan Chryzostom powiada: „Gdzie się tańczy, tam na pewno jest diabeł” (Lurker 1989; 242-3). Krzyż jako taki w chrześcijaństwie jest symbolem męki i śmierci Chrystusa, zaś ten konkretny krzyż pod Pałacem Prezydenckim stał się symbolem męki i śmierci ofiar katastrofy, w szerszym jeszcze, jakby mesjanistycznym planie,

⁴ Film dostępny na serwisie YouTube pod adresem: http://www.youtube.com/watch?v=VFnc_4PQQT0 (dostęp: 15.04.2011).

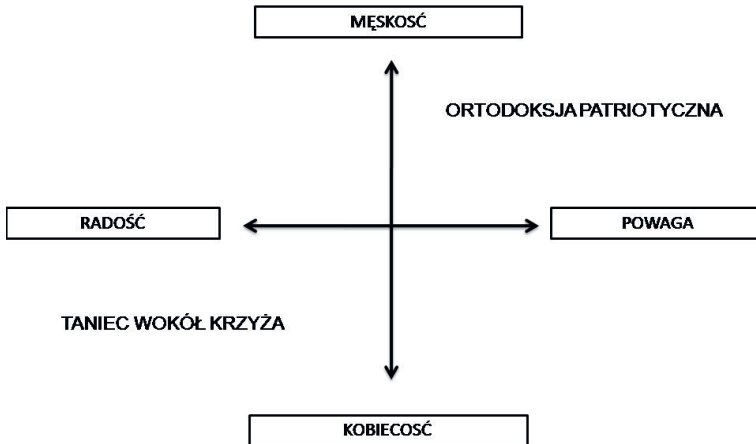
męki i śmierci ojczyzny. Stąd obecność spontanicznego aktu tanecznego wśród parareligijnych, ofiarnych i żałobnych wzorców zachowań „obrońców” wydaje się dziwna, nie na miejscu. Stanowi akt ustanawiający na gruncie żałobnej i bojowej patriarchalnej wspólnoty patriotycznej autonomiczną pod względem środków wyrazu wspólnotę kobiet – a właściwie starych kobiet. Wartości tej wspólnoty nie są antagonistyczne wobec zasadniczego znaczenia przyznawanemu „harcerskiemu” krzyżowi przez jego „obrońców”, jednak niosą znaczenia odeń niezależne.

Można powiedzieć, że zasadnicza definicja krzyża tańczących kobiet wzięta jest z imaginarium demonstracji narodowo-patriotycznych. Piosenka, do wtóru której kobiety wykonują swój taniec, to *Jak długo na Wawelu*, piosenka tradycyjna, patriotyczna, o rodowodzie prawdopodobnie dziewiętnastowiecznym, popularna podczas powstań śląskich. Zachowania, przybierające postać rytualnego odegrania, są tu czymś poważnym, męskim i wojennym. Fakt ten, zwłaszcza z połączeniu z tym, że krzyż jest tymczasowym pomnikiem wystawionym zmarłym, czy – wedle dyskursu obrońców krzyża – „poległym”, umiejscawia go w porządku żałoby, męskiej walki. Można wszakże zaryzykować stwierdzenie, że w lipcowym słońcu krzyż przestaje być symbolem z okopów Świętej Trójcy, a powraca do archaicznego pogańskiego znaczenia drzewa życia, symbolu mocy i płodności. Porządkowi znaczeń męskiej wspólnoty obrońców starsze kobiety przydają znaczeń pogodnej w istocie wspólnoty kobiecej. Tańcowi uwiecznionemu na filmie brak może euforyczności, niemniej jest on raczej tańcem radosnym. Piosenka odtwarzana z magnetofonu jest wykonaniem utrzymanym w stylistyce biesiadnej, przetworzonej przez popkulturę. Jest to nagranie wykonania ks. bp. Antoniego Długosza z dziecięcego programu katolickiego „Ziarno”. Zakończywszy taniec, uczestniczki biją brawa sobie i wykonawcy pieśni. Dominuje atmosfera pogodna, daleka w istocie od ponurej rewindykacji i niezłomnego, naznaczonego ofiarą oporu przeciw symbolicznemu i realnemu najazdowi. Można przy tym dodać, że sama forma tańca liturgicznego (w gruncie rzeczy rytuału w ogóle) jest artykulacją tych treści, których nie da się lub nie należy do końca wypowiedzieć dyskursywnie. Jak pisze Dorothea Forstner:

Rytmika ciała i gestów pozwala wypowiedzieć w sposób cielesny to, o czym myśli duch, a równocześnie powściągliwie to ukryć i ochronić. Grecy niewypowiedziane sprawy dokonujące się w misteriach skrywali właśnie pod postacią tańca, wiedząc, że są takie przekonania i przecucia, których nie można wypowiedzieć, a tylko „czynić” w piękny sposób (Forstner 1990: 22).

Tak więc symboliczna negocjacja znaczenia krzyża przez stare kobiety jako znaku ich własnej, autonomicznej wspólnoty dokonywana jest subtelnie, nie wprost, w sposób daleki od kontestacji. Wydaje się jednak, że mają one świadomość tej odrębności i ze świadomości tej płynnie poczucie godności. Jej to właśnie wyrazem wydają się być brawa.

Jeśli zatem uporządkować powyższe znaczenia według osi opozycyjnych, nakładając je na siebie, to najważniejsze dychotomie mogą kształtować się wedle osi: męskość – kobiecość oraz radość – powaga.



Rys. 2. Opozycje strukturalne tańca wokół krzyża

Źródło: Opracowanie własne.

Kobięcy taniec jest w istocie afirmacją wspólnoty skupionej zasadniczo wokół sfery wartości tradycyjnych, religijno-patriotycznych, jednak wykazującej w jej obrębie znaczną autonomię.

Trzeci przypadek, który zostanie poddany analizie w niniejszym opracowaniu, jest szczególnie ze względu na swą wyrazistość, kulturową skandaliczność i transgresywność. 17 sierpnia około godziny 14 pochodzący z podlubelskiej wsi rolnik, 71-letni Eugeniusz P., roztrzaskał słoik z ekskrementami na tablicy odsłoniętej na bocznej ścianie Pałacu Prezydenckiego. Został zatrzymany przez straż miejską i przekazany policji. Prowadzony przez policjantów ułożył palce w znak V, zwycięstwa. Nie był nietrzeźwy, został natomiast skierowany na badania psychiatryczne. Niektóre osoby stojące przed pałacem biły brawa, ale słychać było także okrzyki: „Hańba!” (anie, koz, pap 2010).

Przykład ten wydaje się tak symbolicznie drastyczny, że wręcz poza zrozumieniem. Oto osoba działająca w obronie krzyża pod pałacem, postawionego dla upamiętnienia zmarłych w katastrofie, nie waha się obrzucić fekaliami tablicy, na której także widnieje ten sam znak krzyża i powieszony w tym samym zamiarze. Używa do tego fekaliiów, a więc kwintesencji nieczystości, ludzkiej wydzieliny, obarczonej tabu, niedotykalnej, cuchnącej, budzącej najwyższą odrazę. Fekalia to coś absolutnie wyzutego z wartości – coś, jak się potocznie a dosadnie określa: „gówno warte”. Obrzucenie fekaliami to sprowadzenie do ich poziomu, a więc semiotyczne mianowanie (zdegradowanie?) czegoś jako godnego odrazy, najwyższa forma wykluczenia. Jest to zachowanie w odniesieniu do tablicy-pomnika tak paradoksalne, że niezrozumiałe i budzące wręcz pytania o poczytalność sprawcy.

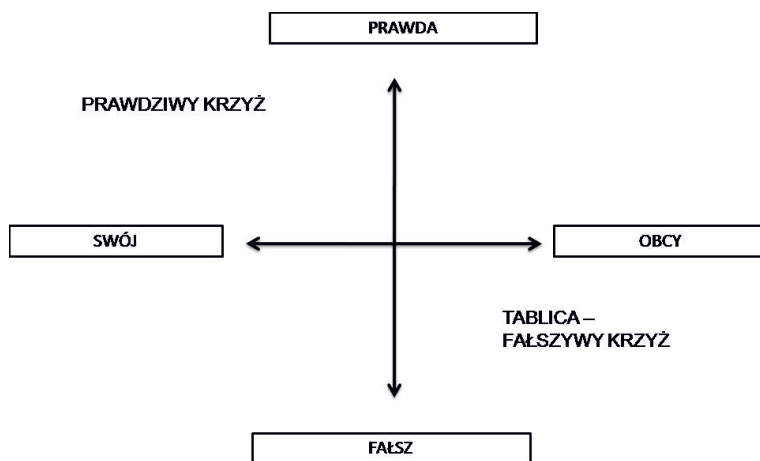
Można się zastanawiać, jak człowiek broniący pamięci zmarłych w katastrofie, domagający się ich upamiętnienia i domagający się dla krzyża miejsca w publicznej przestrzeni, może sięgnąć po argument ostateczny – fekalia – i zbrukać nimi tablicę opatrzoną krzyżem i poświęconą upamiętnieniu zmarłych w katastrofie. Jak może sięgać po oręż bluźnierstwa, atakując nim to, czego się broni?

Można się tu znowu odwołać do Jurija Łotmana (Łotman 2000). Pisze on, że każda kultura ma swoją sferę anty, sferę obcości, inności, położoną poza terytorialną czy kulturową granicą semiosfery, gdzie wartości „nasze” są antywartościami. Jest krainą po drugiej stronie lustra. Ale poza nią każda kultura wyróżnia też „sferę poza” (ros. *wnie*), sferę w ogóle poza wyobrażeniem. Fekalia właśnie znajdują się „poza” – poza ludzkim ciałem, mikrokosmosem będącym symbolem wszechświata. Kontakt z fekaliami wyklucza i takie właśnie jest znaczenie gestu rolnika spod Lublina. On nie dokonuje swym aktem bluźnierstwa – blasfemia jest paradoksalnie aktem uznającym ważność, doniosłość tego, co się bezcześci. On wyklucza, identyfikuje w ten sposób tablicę – kolejny anty-krzyż czy też łże-krzyż – jako fałszerstwo właśnie. Dokonuje aktu ostatecznej symbolicznej delegitymizacji. Na tablicę poświęconą zmarłym można rzucić fekalia, by pokazać, że w istocie nie jest to krzyż i tablica, a jedynie podstęp mający zamazać prawdziwą tablicę i krzyż.

Wykluczenie to z jednej strony, jak przed chwilą powiedzieliśmy, mianuje tablicę jedynie pozorną, diaboliczną⁵, a więc kłamliwą oznaką pamięci i czci. Z drugiej strony jednak wyrzuca tych, co ją wmurowali, poza nawias wspólnoty, dokonuje ich ekskluzji jako obcych. Demaskuje więc obcą antywartość jako taką. Jest swego rodzaju aktem ekskomuniki, wykluczenia ze społeczności, obnażenia obcości i fałszu. Niezależnie bowiem od tego, czy sprawca profanacji był w pełni władz umysłowych, czy też nie, podlegał on wpływom tej samej kultury, co inni uczestnicy wydarzeń i być może przez jego akt kulturowe treści przemówiły tym mocniej.

Zatem dychotomiami najbardziej stosownymi do opisu tego znaczącego zachowania są opozycje prawda – fałsz i swój – obcy. Są one współśrodkowe w tym sensie, że swój oznacza w tym kontekście prawdziwy – w gruncie rzeczy jedyne realnie istniejący. Jeżeli zatem coś jest definiowane jako prawdziwe, musi być „swoje”, a jeśli nie jest swoje, nie jest prawdziwe i w istocie nie istnieje. Można więc, obrzucając fekaliami, zrównać je z nimi, pozbawić metaforycznie wartości. Można tu przywołać słowa Łotmana z *Siemiosfery*, gdzie pisze, że w każdej kulturze (a więc i subkulturze), w jej semiotycznym wymiarze, można wyróżnić rzeczy i działania, które, znajdując się poza wyidealizowaną normą wygenerowaną w procesie samoopisu tej kultury, są nierelevantne i uznawane za „po prostu nie istniejące” (Łotman 2000: 255). Tablica na południowym skrzydle Pałacu Prezydenckiego nie mieści się w sferze znaczeń kultury (subkultury) obrońców krzyża, gdzie „swojskość” oznacza prawdę i jedność, niepodzielność przekonań. Ona po

⁵ Przypomnijmy greckie *diabolos* – diabeł, pochodzi od greckiego *diaballein*, *diaballo*, co oznacza ‘rozłamać, rozerwać, rozdzielić’, jest to zresztą antonim *sympállein* – od *sympallo* – ‘składać razem, łączyć coś z powrotem’, od którego pochodzi słowo symbol (Rogowski 1990: 53).



Rys. 3. Kontekst opozycji strukturalnych zbeczeszczonej tablicy na południowej ścianie Pałacu Prezydenckiego

Źródło: Opracowanie własne.

prostu nie może istnieć i uderzenie w nią słoikiem z ekskrementami jest właśnie symbolicznym odebraniem jej istnienia, czy też uznaniem jej istnienia na równi z fekaliami.

Oczywiście powyższym rozważaniom zarzucić można arbitralność interpretacji zachowań. Wszelako zarzut ten można wysunąć w zasadzie wobec każdego aktu interpretacji. Jeżeli zaś chodzi o symbole kulturowe, które z definicji są znakami zamykającymi w sobie wielość znaczeń, więcej, zgodnie z zasadą *coincidentiae oppositorum* zamykającym znaczenia przeciwstawne, taka arbitralność jest nie do uniknięcia. Cóż dopiero mówić o sytuacji, gdy przedmiotem rozważań jest jeden z najstarszych i najbardziej brzemiennych w znaczenia symboli, nie tylko chrześcijaństwa, ale i ludzkości w ogóle, symbol, który zamyka w sobie – wśród dziesiątków innych znaczeń – symbolikę góry i dołu, czterech stron świata, ziemi i nieba, grzechu i odkupienia, życia, śmierci i zmartwychwstania, najwyższej chwały i najgłębszej hańby, żałoby i radości. Niemniej, propozycję tę traktować należy jako zaproszenie do dyskusji nad zasadnością proponowanych przez autora rozstrzygnięć.

Niniejsze rozważania są tylko próbą sformalizowania interpretacji zaledwie wycinka wielobarwnej, niestrukturalizowanej polifonicznej ulicznej wypowiedzi na temat symbolu krzyża. Spektrum zachowań komunikacyjnych wypowiedzianych w karnawałowym języku demonstracji, teatralnych gestów jest tak bogate i niestety w większości nieutrwalone i nieopisane, że trudno widzieć w oderwanych opisanych aktach coś charakterystycznego dla większej całości. Jednak, w przekonaniu autora, stanowią ciekawy przyczynek do odczytania aktów dialogu reprezentujących przemiany symbolicznego repertuaru społeczeństwa polskiego, wokół jednego z centralnych symboli – symbolu krzyża.

Literatura:

- Alexander Monty, 1996, *The Myth at the Heart of Brand*, <http://www.semioticsolutions.com/media/myth.doc> (dostęp: 12.12.2007).
- anie, koz, pap, 2010, *Starszy mężczyzna obrzucił fekaliami tablicę smoleńską*, „Rzeczpospolita”, wyd. internetowe 18.08.2010, <http://www.rp.pl/artykul/24,523842-Starszy-mezczyzna-obrzucil-fekaliami-tablice-smolenska-.html> (dostęp: 1.04.11).
- Burzyńska Anna, 2004, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistycę*, [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa: IBL.
- Forstner Dorothea OSB, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa: IW Pax.
- Hall Stuart, 1987, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie”, nr 1-2, s. 58-71
- Henderson Bobby, 2011, *Open Letter To Kansas School Board*, <http://www.venganza.org/about/open-letter/> (dostęp: 10.04.2011).
- http://www.youtube.com/watch?v=VFnc_4PQQT0 (dostęp: 15.04.2011).
- Jakobson Roman, 1964, *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych* [w:] Roman Jakobson, Morris Halle, *Podstawy języka*, Wrocław: Ossolineum, s. 130-174.
- Koziński Agaton, Sawicka Marta, 2005, *Płyn do zmywania grzechów*, „Wprost”, nr 1153, s. 15.
- Krzyż sprzed Pałacu już w Kościele św. Anny*, wiadomość na portalu gazeta.pl, http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8641302,Krzyz_sprzed_Palacu_juz_w_Kosciele_sw__Anny.html (dostęp: 12.06.2011).
- Lurker Manfred, 1989, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum.
- Łotman Jurij, 2000, *Semiosfera*, Sankt-Petersburg: Isskustwo SPB.
- Obrońcy tańczą przed krzyżem*, 2010, internetowe wydanie dziennika „Fakt” 05.08.2010, <http://www.fakt.pl/Obrońcy-tancza-przed-krzyzem-Wideo,artykuly,79013,1.html> (dostęp: 20.05.2011).
- Puszkowy krzyż wywołał awanturę przed Pałacem*, 2010, strona internetowa TVN Warszawa 05.08.2010, http://www.tvnwarszawa.pl/archiwum/28415,1668133,0,1,puszkowy_krzyz_wywolal_awanture_przed_palacem,wiadomosc.html (dostęp: 12.03.2011).
- Rogowski Cyprian, 1999, *Hermeneutyczno dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rothenbuhler Eric, 2006, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Szahaj Andrzej, 1996, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna*, [w:] *Postmodernizm i filozofia. Wybór tekstów*, red. Stanisław Czerniak, Stanisław Szahaj, Warszawa: IFiS PAN.
- Szymanik Grzegorz, 2010, *Teraz garnki i różowa obecność*, artykuł na portalu gazetawyborcza.pl, 07.08.2010, http://wyborcza.pl/1,75478,8224833, Teraz_garnki_i_rozowa_obecnosc.html#ixzz1Jb76eDXH (dostęp: 14.06.2011).
- Tańce przed Pałacem Prezydenckim, dramatyczna obrona krzyża – internauci kpią z obrońców na Krakowskim Przedmieściu*, 2010, internetowe wydanie „Super Express” 05.08.2010, http://www.se.pl/technologie/internet/tance-przed-palacem-prezydenckim-dramatyczna-obron_148948.html (dostęp: 05.08.2011).

- The 100 Top Brands*, 2004, „Business Week”, 02.08.2004, www.businessweek.com/pdfs/2004/0431_brands.pdf (dostęp: 10.08.2004).
- Turner Victor, 2006, *Symbole w obrzędach Ndembu*, [w:] *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Zakład Wydawniczy Nomos.
- Valentine Virginia, document niedatowany, *The „Notness” Principle – A Semiotic Model of Meanings*, <http://www.semioticsolutions.com/media/notness.doc> (dostęp: 12.12.2007).
- Valentine Virginia, 2007, *Semiotics, what now, my love?*, <http://www.semioticsolutions.com/media/semiotics.doc> (dostęp: 12.12.2007).
- Walka o krzyż przed pałacem – kalendarium wydarzeń*, wiadomość na portalu Polskie Radio, <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/262193,Walka-o-krzyz-przed-palacem-kalendarium-wydarzen> (dostęp: 1.04.11).

Streszczenie

Krzyż jest symbolem, który od zarania towarzyszy ludzkości, zarazem stanowi centralny symbol chrześcijaństwa. Jako taki jest elementem należącym do rdzenia symbolicznej kultury europejskiej. Jako mocny symbol staje się osią, wokół której ogniskują się zjawiska przemian kodów i systemów wartości, „pracy” kultury, jej zmian i adaptacji. Materialnym tego dowodem były wydarzenia mające miejsce wiosną–latem 2010 roku wokół krzyża pod Pałacem Prezydenckim na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Znamienne były zachowania, które krzyż miały za swoje centrum, zarówno w znaczeniu realnie przestrzennym, jak i symbolicznym – były interpretacją i reinterpretacją tego znaku. Wszystkie strony sporu formułowały swoje wypowiedzi, odwołując się do warstw znaczeń narosłych wokół symbolu krzyża i czyniły zeń centrum rywalizacyjnego komunikowania, „ogrywając” go, przekazywały swój program ideologiczny i aksjologiczny. Demonstracyjne, rytualne, niekiedy wręcz karnawałowe zachowania, gesty, organizowanie i zawłaszczanie przestrzeni wokół krzyża, przenoszenie go, multiplikowanie itp., układają się w dialog sub-kultur polskich. Zarówno „wyznawcy”, broniący krzyża z narażeniem zdrowia i życia, a przynajmniej tak siebie postrzegający, jak i „błuzniercy”, układający go z puszek po piwie, stawiają w centrum swoich wypowiedzi krzyż. Podlega on zabiegom instrumentalizacji, desakralizacji, polityzacji i wielu innym. Zachowania te można rozpatrywać, zgodnie z zasadami semiotyki, jako symboliczne teksty, które o czymś mówią, coś komunikują. Przedmiotem tekstu jest analiza tych zachowań, odczytywanie ich w kontekście struktur symbolicznych, które leżą u ich korzeni, a które na ich podstawie można próbować odtworzyć i nazwać. Stanowi ona punkt wyjścia do próby uogólnień dotyczących systemów symbolicznych różnych grup społeczeństwa polskiego, w odniesieniu do tradycji, tak historycznej, jak religijnej.

The Dances around the Cross: A Semiostructural Analysis of Performances during the Demonstrations at the President's Palace

The cross is a symbol that has accompanied humankind for centuries and, at the same time, remains a core symbol of Christianity. As such, it constitutes an element belonging to the mainstream of European culture. A powerful symbol, it becomes an axis for the transformation of codes and value systems, a place of “cultural work”, changes and adapta-

tions of culture. All of the above were evidenced in the events that took place around the cross at the President's Palace on Krakowskie Przedmieście Street, Warsaw, in the spring and summer of 2010. These events inspired some significant behaviours, with the cross at their core, both in terms of real spatial distribution and the symbolic order – the interpretation and reinterpretation of a sign. All parties involved in the conflict voiced their opinions, appealing to the layers of meaning conveyed around the symbol of the cross, thus making it the centre of rivalling communication, “playing” it, conveying their ideological and axiological programme. Demonstrative, ritualistic, even carnival behaviours, rituals, gestures, organizing and appropriating the space around the cross, its moving and multiplying etc. constitute a dialogue of Polish cultures. Both the “defenders” of the cross (or regarding themselves as such) putting lives and health at stake, and the “blasphemous” making of a cross out of beer cans, place the sign at the centre of their enunciations. The cross is used instrumentally, subject to desecration, and reinvented in political and many other terms. These behaviours may be regarded in compliance with the rules of semiotics, as symbolic texts, which convey a meaning, and communicate. The subject of the text is the analysis of these behaviours, their reading in the context of symbolic structures, which lie at their roots, and which may be recreated and named at their basis. It constitutes a point of origin for an attempt at generalizations pertaining to symbolic systems of diverse groups of Polish society, with respect to tradition, both historic and religious.