

Politeja

Nr 6(87), 2023, s. 259-288

<https://doi.org/10.12797/Politeja.20.2023.87.12>

Licencja: CC BY-NC-ND 4.0

Patrycja CEMBRZYŃSKA 

badaczka niezależna

p.cembrzynska@interia.pl

BIO/NEKROPOLITYKA

SFINKS

ABSTRACT Bio/necropolitics: Sphinx

The article examines two sculptures, one by Krzysztof M. Bednarski (*Sphinx: To Great Builders from the Pharaohs to Joseph Stalin*, 1984), the other by Kara Walker (*A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby*, 2014). It investigates the impact of ancient Egypt on contemporary art, and shows how using forms from the past can bring awareness to issues relevant to our world today – such as social equality and racial justice, power over land and people. The body of sphinx and the body of sphinga serve as the metaphor of a battleground between the techniques of discipline and the practices of resistance. The conceptual framework used in the analysis borrows from the theories of bio- and necropolitics.

Keywords: biopolitics and biopower, necropolitics, iconography of power, reception of ancient Egypt in contemporary art

Słowa kluczowe: biopolityka i biowładza, nekropolityka, ikonografia władzy, recepcja starożytnego Egiptu w sztuce współczesnej

Kojarzy się z imponującymi harmonią proporcji grobami faraonów – cudami świata, które oparły się czasowi. Dla *imaginarium* związanego z przestrzenią imperialną jest kanoniczny¹. W greckim micie waruje przy drodze prowadzącej do polis, tyranizuje mieszkańców i wchodźców niepotrafiących odpowiedzieć na proste pytanie: „Co to za zwierzę, które rano chodzi na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech?”. Ludzie nie chcą pamiętać, że są odzwierzęcym „wyjątkiem”, który musi „dochodzić” (do) ludzkiego. Edyp widzi sens między słowami, jako jedyny nie wypiera się zwierzęcości i tym samym wymyka się ludzko-nie-ludzkiemu hegemonicznemu porządkowi upostaciowanemu w sfinksie.

Monstrum kryptonimuje zarówno człowieka ogołoconego z człowieczych cech, wystawionego na łaskę tyrańca, jak i autorytarne słowo porządkujące rzeczywistość: potwór oddziela ludzkie od nieludzkiego, wymyśla (sobie) człowieka, wpuszcza albo nie wpuszcza do polis, a pożerany jest ten, kto oblał zadanie egzaminacyjne, i to tylko z potwornego widzimi się.

Zmetaforyzowana została w micie ludzka historia, historia form modelacji animalnych odruchów, jakie tkwią w człowieku, oraz historii tej cieni – dzieje nieludzkich w skutkach skłonności człowieka do projekcji lęku przed zwierzęciem wewnętrznym na swojego-innego.

Pod tym kątem przyglądam się sfinksom: Krzysztofa M. Bednarskiego *Wielkim Budowniczym: od Faraonów po Stalina* (1984) i Kary Walker *A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby* (2014). W jaki sposób na język sztuki przekładane są rozważania nad interakcją ciała z technologią władzy? W jaki sposób sfinks staje się wsparciem perswazyjnym dla wypowiedzi artystycznej o człowieku jako efekcie technologii władzy? Pierwszy sfinks ożywia wspomnienie armii pracy, która budowała komunizm, drugi odsyła do niewoli cukrowej. I tak jeden, jak i drugi, choć każdy ogniskuje w sobie problemy innego czasu i miejsca, stanowi symboliczne przedstawienie władzy zarządzającej życiem z poziomu stanu wyjątkowego. Tworzy ona lepszych-gorszych w obrębie gatunku ludzkiego i uzurpuje sobie prawo „wyjmowania spod prawa”. Można otrzymać pozwolenie na życie i – z perspektywy praw człowieka – być martwym. Nie chcesz? Zmusimy. Władza stawia „martwego nieopogrzebanego” na nogi i zaprzęga w kierat wielkiej budowy wspaniałego świata.

¹ Przyglądając się okresom nawrotów do starożytności egipskich w sztuce, obserwujemy charakterystyczną prawidłowość: rzeźbiarskie i architektoniczne formy pochodzenia egipskiego są łączone z tendencjami do centralizacji władzy politycznej. Sfinks wciąż się odradza w kolejnych wcieleniach, które przywodzą na myśl historie poprzednich wcieleń i równocześnie – zależnie od czasu i miejsca reinkarnacji – wzbogacają dawne znaczenia o nowe treści. Zagadnienie recepcji egipskiego sfinksa podejmują, m.in.: H. Demisch, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1977; W. Rösch-von der Heyde, *Das Sphinx-Bild im Wandel der Zeiten. Vorkommen und Bedeutung*, Rahden/Westf 1999; *Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident. Eine Ausstellung der Abguss-Sammlung Antiker Plastik des Instituts für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin*, hg. L. Winkler-Horaček, Rahden/Westf 2011; *Fragen an die Sphinx. Kulturhermeneutik einer Chimäre zwischen Mythos und Wissenschaft*, hg. B. Malinowski, J. Wesche, D. Wohlleben, Heidelberg 2011. Jeśli idzie o publikacje polskojęzyczne: L. Zinkow, *Sfinks. Symbol i transformacje*, Kraków 2016.

Oba sfinksy nie słyszały o sobie, ale płynnie się *łączą w jednej melodii: są echem kultury* nasyconej tematem traumatycznych zranień², krytycznie nastawionej do politycznych i ekonomicznych systemów wspartych na ideologicznych monstrach przebranych za ideały. Obie opowieści można oglądać albo w rozszczępieniu, albo łącznie, a najlepiej i tak, i tak. Ześrodkowuję w sfinksie-artefakcie wypowiedzi antropologiczne, historyczne i last but not least politologiczne na temat wykształcenia się struktur posłuszeństwa, struktur porządku pracy, ujarzmiania ciał, prostowania opornych kręgosłupów. Dwa razy sfinks przemawia głosem cywilizowanej przemocy, żeby ją przeświecić.

PIERWSZY – Z TEKSTURY

*Zapytałem, dlaczego to „Faraon” doczekał się tak pięknego wydania.
– Nie uważam tej książki za bardzo wybitną – odpowiedział mi
Tichonow (...) ale – dodał półgłosem, spuszczaając oczy – to ulubiona
książka Stalina.*

Józef Czapski (*Na nieludzkiej ziemi*)

Ale się palą! Jak zapalki.

Aleksander Sołżenicyn (*Archipelag GULag 1918-1956*)

22 maja 1985 roku na dziedzińcu ASP w Warszawie spłonął sfinks, a właściwiej mówiąc – spłonęły jego wnętrzności, bo nie wypalił się cały; ocalała skorupa. Ogniem trzaśkały zapalki, które Krzysztof M. Bednarski wysypał z 10 000 pudełek tworzących korpus potwora, ułożył w kopczyki-piramidki u stóp pudełkowej konstrukcji, a następnie podpalił.

Sfinks – dziś w kolekcji Centrum Rzeźby Polskiej w Orońsku – powstawał w okresie stanu wojennego, od stycznia do maja 1984 roku, w warunkach gospodarki niedoborów. Nawet zapalki były wtedy towarem deficytowym. Pudełka formujące rzeźbę wskazują metonimicznie na państwo z tektury, bo na kredycie zagranicznym, oraz z betonu – urbaniści i architekci Rzeczypospolitej Ludowej używali pudełek od zapalek jako modułów konstrukcyjnych („pudełka od zapalek z wielkiej płyty” czy podobne sformułowania powracać będą we współczesnych opisach betonowego dziedzictwa).

Rozwiązania zagadki „realnego socjalizmu” – cudu, który się nie udał – artysta szuka w „dawno temu”. Od faraonów egipskich po faraonów sowieckich świat „idzie do przodu”, z niezmiennie wielkimi nadziejami na kolosalne zmiany. Sfinks zadedykowany został Wielkim Budowniczym. Bawią się tacy we władców świata i jeśli trzeba, to osuszają morza, przesuną góry, zawrócą rzeki, byle tylko w poczuciu dziejowej misji wybudować

² Rozważając tę kwestię, warto jeszcze zwrócić uwagę, że refleksja o bio/nekropolityce wspiera dyskurs postraumatyczny – dostarcza języka do opisu i analizy stanów granicznych ciał, natury przejść między ludzkim a zwierzęcym, między podmiotem (żywe) a przedmiotem (martwe), między poniżeniem a wyniesieniem.

imperia, a w nich niezwykle megakonstrukcje, często niefunkcjonalne i zbędne, ale starczy, żeby zmienić mapę świata.

Pendantem do *Wielkim Budowniczym: od Faraonów po Stalina* są małe sfinksy z głową Karola Marksa, który inspirował komunistycznych entuzjastów królestwa konieczności (niedatowane)³. Wielcy projektodawcy, wierzący w nieublagane prawa rozwoju historycznego, a także w to, że rzeczywistość może podlegać racjonalnemu planowaniu, roszczą sobie prawo do usuwania przeszkód stojących na drodze tego planu i stają się, mówiąc słowami Karla R. Poppera, „wrogami społeczeństwa otwartego”⁴.

Rok powstania rzeźby przywołuje 1984 George’a Orwella, powieść-allegorię systemu totalitarnego⁵. Opowieściowy pejzaż przesiąka widmową wszechobecnością Wielkiego Brata. Egipskie gmaszyska uprzytamniają wszechmoc i tajemnicę wyroków tego, który zaprojektował karceralny świat Winstona Smitha. Ministerstwo Prawdy (Miniprawd), gdzie pracuje bohater, to *ogromna piramida z lśniącego białego betonu, pnąca się tarasami w górę na wysokość trzystu metrów*⁶. Ustala się w niej, co jest „prawdziwe”, i uaktualnia prawdy minione, tworząc ich poprawione wersje. W piramidę układa się również klasowo-warstwowe społeczeństwo Oceanii. Najniższą i najliczniejszą warstwę stanowią podludzie; trudno zresztą uznać za ludzi stworzenia, które *pamiętają tylko to, czego ich dziś pamiętać nauczono, niezdolne do kwestionowania czegokolwiek, w co im się każe wierzyć*⁷. Krajobraz architektoniczny objaśnia im wszechświat: Oceania to nienaruszalny monolit. Nie ma stąd wyjścia. (Pytanie retoryczne: Czy pochowany kiedykolwiek uciekł z cmentarza?)

Kształt głowy i ułożenie ciała pudełkowego stwora nawiązują do Wielkiego Sfinksa z Gizy, człowieka-lwa stojącego na straży grobów, z twarzą zwróconą w kierunku życiodajnego Nilu. Wykuty w wapieniu kolos reprezentuje boga słonecznego, którego ziemskim namiestnikiem stawał się faraon. Sfinks Bednarskiego również zabiera nas tam, gdzie zawsze świeci Słońce, gdzie pewien człowiek pokonał śmierć, czy też raczej – bo słusznie pisze Monika Milewska – zabrano mu jego śmierć⁸.

W listopadzie 1922 roku Howard Carter i George Carnarvon odkryli w Dolinie Królów grobowiec, a w nim sarkofag, w którym leżała świetnie zachowana mumia

³ Ciąg dalszy *Portretu totalnego Karola Marksa*, który rozrasta się od 1978 roku.

⁴ K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 1, Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 2006, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*; K.R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 2, Wysoka fala prorocztwa. Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 2006, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

⁵ W 1984 roku temat „Orwell” był w obiegu. W emigracyjnym „Aneksie” (pismo docierało do krajowego odbiorcy dzięki drugoobiegowym przedrukom) opublikowano serię tekstów inspirowanych dorobkiem pisarza. S. Leys [Pierre Ryckmans], *Orwell, czyli wstręt do polityki*, „Aneks” 1984, nr 35, s. 53-70; L. Kołakowski, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 97-110; I. Ševčenko, *Eschatologia Orwella*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 111-123; J. Podlaski [Krzysztof Dybciak], *Przed i po 1984*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 124-137; L. Nowak, *Spółczesność orwellowska*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 138-152.

⁶ G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1993, s. 8.

⁷ L. Kołakowski, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, s. 102.

⁸ M. Milewska, *Gry ze śmiercią Włodzimierza Iljicza*, [w:] tejsze, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, Gdańsk 2012.

faraona Tutanchamona. Znalezisko wywołało falę zainteresowania tematem tanatoprakcji. 21 stycznia 1924 roku zmarł Włodzimierz Lenin i politbiuro postanowiło dać mu nowe życie; zapadła decyzja o balsamacji zwłok. Chyba jako pierwsza w tym kontekście na odkrycie Cartera powołuje się Nina Tumarkin w *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia* (1983)⁹. Od niej egipską wykładnię początków unieśmiertelnienia wodza przejęli inni autorzy (wliczając polskich: Michał Heller w *Maszynie i śrubkach* czy Milewska w *Bogach u władzy*).

Do Moskwy ściągnięto Władimira Iwanowicza Worobinowa (profesora anatomii) i Borysa Iljicza Zbarskiego (profesora biochemii)¹⁰: *Opracowali oni własną, skuteczną – jak się okazało – metodę. Polegała ona na usunięciu wszystkich narządów wewnętrznych, a następnie kilkumiesięcznej kąpieli ciała w różnych preparatach. W czasie tej kąpieli woda powoli odchodziła z tkanek, ustępując miejsca płynom balsamującym. Na koniec gotowy produkt – Lenin Wiecznie Żywy – wypchany został watą*¹¹. Figurę umieszczono w drewnianym mauzoleum, które zaprojektował Aleksiej Szczusiew. Wyraźnie zainspirował się schodkowym kształtem piramidy faraona Dżesera w Sakkarze.

Nowa władza prowadzi pielgrzymowaniu do mumii¹²: *I będzie tak, dopóki jaśnieć będzie słońce / I będą wieki mijać tak – nie lata! – / Pogrzebu zaś nie będzie, aż do końca świata* – pisze poeta¹³.

Symboliczne znaczenia egipskich zespołów sepulkralnych wyznacza kosmogonia heliopolitańska, zgodnie z którą słońce nie umiera, tylko drzemie, co noc odbywa podziemną podróż i każdego ranka wylania się zza wzgórz piramid. Wielcy Budowniczo- wie reaktualizują archetypowe gesty wielkich poprzedników¹⁴. Mit solarny podtrzymywała także propaganda komunistyczna: Josefa Stalina nazywano Słońcem Narodów, Nicolae Ceaușescu – Słońcem Karpat, Mao Zedonga wychwalała pieśń *Wschód jest czerwony*, a Kim Ir Sen, zwany Czerwonym Słońcem Phenianu, sam siebie osłonecznił słonecznym przydomkiem (Ir Sen znaczy po koreańsku „być słońcem”)¹⁵.

Prawda o przywiązanej do tradycji słonecznych utopii była jednak ponura. Esencję tej ponurości pozwala uchwycić historia budowy Kanału Białomorsko-Bałtyckiego imienia

⁹ N. Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge 1983.

¹⁰ I. Zbarski, *W cieniu mauzoleum. Wstrząsające wspomnienia konserwatora zwłok Lenina*, przeł. z niem. A. Kuć, Katowice 2007, *Czas i Ludzie* (autor to syn Borysa Iljicza Zbarskiego, który balsamował zwłoki).

¹¹ M. Milewska, *Gry ze śmiercią Włodzimierza Iljicza*, s. 114.

¹² Słowo „mumia” – choć, technicznie rzecz biorąc, Lenin nie jest mumią (mumifikacja polega na wysuszeniu ciała) – stale powraca w opisach szczątków. Np. reportaż J. Hugo-Badera, *Mauzoleum i stu pięćdziesięciu uczonych*, [w:] tegoż, *W rajskiej dolinie, wśród zielska*, Warszawa 2002, *Fakt* (pierwotruk: „MAGAZYN” nr 9, dodatek do „Gazety Wyborczej” nr 50, 28 II 1997). Na egipską tradycję powołują się także doglądający szczątków uczeni, co ma chyba służyć podkreśleniu, że ich praca przyczynia się do podniesienia poziomu rozwoju cywilizacyjnego (zob. np. I. Zbarski, *W cieniu mauzoleum*).

¹³ Geworg Emin (***). Cyt. za: M. Milewska, *Gry ze śmiercią Włodzimierza Iljicza*, s. 113.

¹⁴ Zob. M. Milewska, *Bogowie u władzy*.

¹⁵ M. Milewska, *Czerwone Słońce Phenianu*, [w:] tejże, *Bogowie u władzy*, s. 248-269. W tym rozdziale autorka przedstawia dzieje mitu solarnego od czasów faraonów po dynastię Kimów.

tę, który zawiadywał budową komunizmu – Josefa Stalina¹⁶. To historia ludzi wydanych na pastwę Słońca. Literatura (m.in. Aleksander Sołżenicyn, Siergiej Stratanowski) i sztuki plastyczne (Wadim Wojnow)¹⁷, które biorą za temat Biełomor, często czynią aluzje do farańskiego Egiptu. Aleksandra Tichonowa, jednego z redaktorów natchnionej *Historii budowy Kanału Bałtycko-Białomorskiego* (bo kanał stał się natchnieniem sowieckich pisarzy), Marian Sworzeń nazywa Księgarzem Faraona. Epitet nawiązuje do wspomnienia Józefa Czapskiego – właśnie wypuszczonego z łagru – ze spotkania z Tichonowem w domu Aleksego Tołstoja w Taszkencie¹⁸. Gospodarz pokazuje Czapskiemu pięknie wydane *Faraona* Bolesława Prusa. Tichonow, wydawca, mówi, że to ulubiona książka Stalina¹⁹. Sworzeń podsuwa taki obraz: *Ramzes, Słońce Egiptu, płynie po Nilu, Stalin, Słońce Narodów, płynie po Kanale. (...) Tu i tam tysiące, setki tysięcy niewolników*²⁰.

Cuda egipskiej architektury urosły do symbolu omnipotencji człowieka. Ludzka władza chce być nadludzka: *Bóg swoim wyznawcom nic nie jest dłużny (...) Wszemoc Boga obejmuje prawo do kaprysu (...) Bóg nie jest związany ludzkimi myślami ani czynami. Bóg może czynić wyjątki (...) Moc stanowienia wyjątków jest (...) źródłem absolutnej władzy Boga (...)*. Ową wyliczankę boskich prerogatyw wpisał Zygmunt Bauman w swoje rozważania na temat stanu wyjątkowego: *nie ma reguły i normy, a dokładniej takiej reguły lub normy, która wiązałaby ręce najwyższej władzy*. To, co głosiła Księga Hioba – pisze Bauman – znajduje rozwinięcie w stwierdzeniu Carla Schmitta, że *suwerennym władcą jest ten, kto posiada moc stanowienia wyjątków*²¹.

W przestrzeni wyjątku (nieludzkiego życia) umieszczane jest to, co przeszkadza w realizacji planu, co ma, na gruncie planifikacji, naturę patogenu blokującego rozwój form życia uznanych za lepsze, a więc za warte ochrony i rozwoju. Jednak stalinowskiego projektu przebudowy świata (kiedy go analizować w perspektywie biopolitycznej, czyli spróbować zagłębić się w to, jak suwerenna władza problematyzuje życie i jak ta kwestia przekłada się na zarządzanie nim) nie sposób – o czym szczegółowo pisze Sergei Prozorov – wytłumaczyć w kategoriach immunizacji czy metody powstrzymywania

¹⁶ T. Kizny, *Imienia Stalina*, „Karta” 1994, nr 13, s. 84-102.

¹⁷ Zob. J. Draskoczy, *The Mapping of Utopia*, [w:] teże, *Belomor: Criminality and Creativity in Stalin's Gulag*, Boston 2014, s. 165-196.

¹⁸ M. Sworzeń, *Czarna ikona. Biełomor. Kanał Białomorski: dzieje, ludzie, słowa*, Warszawa 2017, s. 274-276; por. J. Czapski, *Obloki i gołębie*, [w:] tegoż, *Na nieludzkiej ziemi*, nowe wydanie uzupełnione II częścią pt. *Walka*, Warszawa 1981, s. 226.

¹⁹ W latach 50. Janina Kulczycka-Saloni będzie się starała wykazać zbieżność niektórych wątków Prusowego dzieła z nauką marksizmu-leninizmu (zob. J. Kulczycka-Saloni, *Przedmowa*, [w:] B. Prus, *Faraon*, Warszawa 1952, s. XVII). Kwestię upodobania Stalina do *Faraona* podejmuje natomiast Andrzej Niwiński w wydaniu krytycznym powieści z 2014 roku: A. Niwiński, *Literacka wyprawa Bolesława Prusa do starożytnego Egiptu, czyli „Faraon” okiem egiptologa*, [w:] B. Prus (A. Głowacki), *Faraon. Wydanie analityczno-krytyczne z ilustracjami Edwarda Okunia*, Warszawa 2014, s. 628; por. A. Łukaszewicz, *O „Faraonie” Bolesława Prusa – starożytny Egipt i kontekst polski*, „Pamiętnik Literacki” 2017, nr 2, s. 50-51.

²⁰ M. Sworzeń, *Czarna ikona. Biełomor...*, s. 276.

²¹ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004, s. 80.

rozwoju form patogennych, ponieważ nie zakłada się w tym projekcie, że w zastanej rzeczywistości istnieją formy uprzywilejowane, które warto doprowadzić do rozkwitu²².

Prozorov przygląda się „wielkiemu przełomowi” (1928-1932)²³: zostają odrzucone założenia NEP-u, takie jak przedsiębiorczość wolnorynkowa, Stalin ogłasza plan pięcioletni, likwiduje wolność pracy (która jest absolutnie nie do pogodzenia z gospodarką planową) i wprowadza system nakazowy – program przyspieszonej industrializacji oraz przymusowej kolektywizacji rolnictwa, oznaczający maksimum optymalizacji maszyny dystrybucji siły roboczej, a więc dyscyplinę pracy²⁴; zaczyna się również eliminowanie nowatorskich form sztuki.

Wielki przełom to wielki plac budowy. Wielkiemu budowniczemu jednak nie chodzi o to, żeby przebudować „to, co jest”, ale żeby miejsce „tego, co jest” zajęło „nowe”, które to „nowe”, dopóki nie wdroży się planu jego urealnienia, ma formę czysto t r a n s c e n d e n t n ą (Prozorov zwraca uwagę: rzecz się ma tu inaczej niż w planie biopolityki nazistowskiej, która broni „naturalnego porządku”; jest on szalonym wymysłem władzy, ale wprowadzonym z przesłanek biologicznych²⁵). Czyli: nie nowe życie obiecane istnieniom oznaczonym jako wartościowe, bo całokształt tego, co istnieje, zostaje uznany za przeszkodę. Formy transcendentne mają stać się rzeczywistością ziemską (immanencją), a skoro tak, to żyjącym istnieniom można obiecać tylko jedno: pomoc w skonaniu. Biopolityka zmienia się w nekropolitykę, i widać wyraźnie, że ta druga nie jest skrzywieniem tej pierwszej.

Nic nie będzie takie, jakie było. *Przeszłości ślad dłoń nasza zmiata (...)* Ruszymy z posad bryłę świata, / Dziś niczym – jutro wszystkim my! „Nic” traci metaforyczne znaczenie²⁶. Teraz oznacza nic nie warte „samo życie” (za Agambenem: „nagie życie”), zaledwie surowiec, który można zużyć albo ukształtować. Prozorov przywołał *Międzynarodówkę*, ja przywołam słowa Maksyma Gorkiego wypowiedziane w sierpniu 1934 roku na otwarciu pierwszego zjazdu pisarzy sowieckich: *Występujemy jako sędziowie świata skazanego na zagładę*²⁷.

²² S. Prozorov, *Living Ideas and Dead Bodies: The Biopolitics of Stalinism*, „Alternatives: Global, Local, Political” 2013, vol. 38, no 3, s. 208-227. Obok Michela Foucaulta i Giorgio Agambena ważnym punktem odniesienia rozważań Prozorova jest zagadnienie immunizacji w ujęciu Roberto Esposito. Lektury takie jak: R. Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, trans. T.C. Campbell, Minneapolis 2008 oraz *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Z. Hanafi, London 2011 (por. R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk i in., Kraków 2015, *Horyzonty Nowoczesności*, 117).

²³ Od tytułu artykułu Stalina, *Rok wielkiego przełomu*, który ukazał się w „Prawdzie” 7 listopada 1929 roku.

²⁴ Por. M. Heller, *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 113-139, *Biblioteka „Kultury”*, 438. Heller sugestywnie pokazuje fenomen pracy w ustroju komunistycznym: od likwidacji „wolności pracy” i nakazu „dyscypliny pracy”, poprzez założenie „obozów pracy wychowawczej” i propagandę „przodownictwa pracy”, aż do „rozkładu pracy” (powszechnego prawa do złej pracy, którym władza kupowała sobie lojalność).

²⁵ S. Prozorov, *Living Ideas and Dead Bodies...*, s. 213-216.

²⁶ *Tamże*, s. 219.

²⁷ *Pierwyy Wsesojuznyj Sjezd Sowietkich Pisatieliej. 1934. Slienograficzeskij otczot*, Moskwa 1934, s. 1. Cyt. za: M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 216.

Nie zaistniało, zdaniem Leszka Kołakowskiego, państwo totalitarne w postaci czystej; w żadnym kraju komunistycznym rzeczywistość nie stała się odbitką pojęciowego ideału²⁸. O ile dobrze odczytuję intencje Prozorova, chciał on pokazać sowiecki stopień doskonałości totalitaryzmu i co się dzieje, kiedy władza postanawia, że zmniejszy dystans dzielący rzeczywiste od idealnego; jego analizy pozwalają również zdemaskować irracjonalną naturę totalitaryzmu, wszak ekstremalnie „produktywna” biopolityka byłaby ekstremalną tanatopolityką, a więc anihilacją. Kołakowski – widząc zbieżność – pisze o Wielkiej Niemożliwości. Totalitaryzm doszedłby do ideału, gdyby całkowicie zniósł rzeczywistość.

Kwintesencję osiągnięć ładotwórczej strategii ugniatania materii – materii, która nie wie jeszcze, czym jest prawdziwe życie – przedstawia łagier. Jak podkreśla Prozorov, trudno jednak myśleć o łagrze jedynie w kategoriach przestrzeni wyjątku. Łagier bowiem staje się paradygmatem normy; na gułagowym modelu opiera się całokształt praw i wolności jednostki (codzienne życie społeczne „wielkiego przełomu” jest w ujęciu Prozorova swoistym „stopniem zero obozu”)²⁹.

I widział, że było dobre... Kanał Białomorski to nie był żaden brudny sekret, ale obiekt, którym się chwaloło. Przecież w jego kształcie, a także w przyjętej metodycie racjonalizacji robót, odcisnęła się rozumność suwerena. Kanał zasługiwał na godne oprzymiotnikowanie, był wszak mądrym i pięknym dokonaniem. O tym traktuje wspomniana księga *Historii budowy Kanału Bałtycko-Białomorskiego*. Naziści nie chwalili się obozami, a w tym przypadku dochodzi do gloryfikacji i estetyzacji obozu³⁰. Kanał więc to obiekt zagranicznej zazdrości, ma przetrwać wieki, Księga również (po upadku Gienricha Jagody postanowiono zniszczyć cały nakład). Kanał to wiecznotrwały pomnik Stalina, znak zwycięstwa nad naturą, cywilizacyjne osiągnięcie. Księga rzeczy: nie pracowano dla kapitału, ale dla wielkiej sprawy. Wielkie tempo pracy i „szturmowe noce” wzięły się z wielkiego zapалу *zeków*.

Wedle łagrowego programu wychowawczego, *pieriekowki* (dosł. przekucie), Kanał jest miejscem, gdzie wpada do wody *proszłoje* – przeszłość: kułacka, złodziejska, kontrrewolucyjna. Praca oczyszcza, podobnie jak woda. Nawet najgorszy materiał ludzki może wypięknąć moralnie i fizycznie. Kto szczerze uwierzy w Kanał, ten pewnego dnia będzie pełnoprawnym obywatelem. *Fitony* (nieroby), *kontriki* (skazani za działania kontrrewolucyjne), *diewice lekkiego powiedienija* (prostytutki) stają się w Księdze bohaterami socjalistycznej budowy.

Skojarzenia egipskie, które kanał na różne sposoby wywołuje, biorą się przede wszystkim stąd, że państwo faraonów funkcjonuje jako „wielka metafora”. Z jednej strony świetności cywilizacji, a z drugiej drakońskich praw służących do utrzymania ludzi w ryzach. *Nie, byłoby niesprawiedliwie* – pisał jednak Solżenicyn, komentując Księgę – *porównywać z egipskimi piramidami tę najbardziej barbarzyńską konstrukcję XX wieku, ten transkontynentalny kanał, zbudowany z użyciem łomu i taczek: toć piramidy były*

²⁸ L. Kołakowski, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*; por. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 80-81.

²⁹ S. Prozorov, *Living Ideas and Dead Bodies...*, s. 221.

³⁰ *Tamże*.

*budowane w całym majestacie im współczesnej techniki! Nasza zaś technika pochodziła sprzed czterdziestu wieków*³¹.

Piramidy pojawiają się w negacji, która rzuca nam je w oczy. Kanał, argumentuje pisarz, nie sięga szczytów egipskiej myśli techniczno-inżynierskiej, niemniej przecież wywołuje „mroki egipskie” jako prawdziwe *opus magnum* ekstremalnie produktywnego zarządzania surowcem ludzkim w warunkach braku zaawansowanych technicznie narzędzi pracy³². (Do transportu urobku – obok wspomnianych przez Sołżenicyna taczek – używano „fordów”, czyli ciągniętych przez konie platform z desek, umocowanych na drewnianych kołach³³). Stanowi istny rekord, zbudowany został bowiem w rekordowo szybkim tempie, po rekordowo niskich kosztach, przez robotników podobno bijących rekordy wydajności. Byli traktowani – o tym Księga milczy – jako części zamienne; Sołżenicyn pisze o „odmładzaniu kadry kosztem wymierających poprzedników”³⁴.

Życie więźniów budujących kanał jest tanie. Tak tanie, jak sławiące to przedsięwzięcie papierosy „Bielomory” (nadal sprzedawane w Rosji pod tym znakiem firmowym) albo pudełko zapalek (z których Bednarski zrobił sfinksa). Na obrazie Piotra Bielowa z 1985 roku oznakowane mapą kanału *papirosy* symbolizują wysiłek nieproporcjonalny do pożytków płynących z budowli, okupiony bezmiarem ofiar pracy ponad siły. Wdrażanie w pracę socjalistyczną, w cud przeobrażenia, ujawnia piekielną stronę i ukazuje się jako niszczycielska wola unicestwienia życia³⁵. Malarz wyolbrzymia paczkę do przerażająco groteskowych wymiarów; otwarte opakowanie wypełnia prawie całą powierzchnię płótna; do środka napływa tłum ludzików. Spotkają się tutaj dwie metafory, wodna i ogniowa – topienia i spalania. *Ale się palą! Jak zapalki* – ironizował Sołżenicyn. W propagandowej wizji palili się do pracy. Autorzy Księgi spisali kronikę tego zapalu.

Iskry innego zapalu ożywiają w tym samym czasie mumię. *Na koniec gotowy produkt – Lenin Wiecznie Żywy – wypchany został watą*. Zdanie to pozostawia nas z wrażeniem, że w mauzoleum leży kukła, którą potrząsa propaganda, robiąc dziwowisko dla gawiedzi. Takie wytłumaczenie sensu pozagrobowej egzystencji Wodza Rewolucji jest upraszczające. Figura w mauzoleum to nie lalka zewnętrznie tylko podobna do Lenina, ale szeroko zakrojone przedsięwzięcie, nad którym pracuje kilka już pokoleń naukowców³⁶.

Nie było przesądzone, że balsamacja się uda, że decyzja o zachowaniu ciała jest słuszna i nieodwołalna. Zaczęło się od zwyczajowego wystawienia trumny, by lud mógł pożegnać przywódcę. Aleksiej Abrikosow przeprowadził autopsję oraz – nie wdrożono

³¹ A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918-1956. Próba dochodzenia literackiego*, t. 2, cz. III, przeł. J. Pomianowski, Poznań 2014, s. 83.

³² Współczesna nauka odchodzi od hipotezy, że piramidy budowali niewolnicy.

³³ Zob. M. Sworzeń, *Czarna ikona. Bielomor...*, s. 72.

³⁴ A. Sołżenicyn, *Archipelag GULag 1918-1956...*, s. 88.

³⁵ J. Draskoczy, *The Mapping of Utopia*, s. 188-190.

³⁶ A. Yurchak, *Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty*, „Representations” 2015, vol. 129, no. 1, s. 116-157.

jeszcze wtedy planu Lenin Wiecznie Żywy – prowizoryczne zabiegi mające spowolnić procesy pośmiertne (pomogły również niskie temperatury panujące o tamtej porze roku w Moskwie). Worobinow i Zbarski przystąpili do pracy dopiero z końcem marca, a sukces zaraportowali z końcem lipca. W ich metodzie balsamacja nabiera cech procesu dynamicznego, obejmuje skomplikowany szereg zabiegów, które trzeba powtarzać i udoskonalać.

Przy mauzoleum (w 1929 roku wzniesiono trzecie – z porfiru, granitu, marmuru i labradorytu, dwa pierwsze były z drewna) powstaje laboratorium naukowo-badawcze (personel nadzoruje NKWD). Będzie się rozrastać w kolejnych dekadach, zostanie własny budynek i przemieni się w Naukowo-Badawcze Centrum Biologicznych Struktur, u szczytu świetności w przedziale lat 60–80. Ma leczyć dolegliwości zabalsamowanego ciała, kształtować wiedzę ekspercką w zakresie przetrwania tkanek, hydrolizy i utleniania tłuszczów, fermentacji itp.

Lenin Wiecznie Żywy wymaga, jak ogród, k u l t y w a c j i. Tego właśnie słowa używa Alexei Yurchak w artykule *Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty*. Praca nad Leninem, powiada, może w zasadzie się toczyć w nieskończoność. Jego pośmiertna materialność jest szczególnego rodzaju. Proces tworzenia figury obejmuje podmianę cząstek materii biologicznej na komponenty nieorganiczne – wciąż ich przybywa, co nie znaczy jednak, że to, co organiczne, przestało się liczyć. Zespół, pod którego opieką znajdują się szczątki, definiuje swoją pracę w kategoriach nauki i sztuki; uprawia „żywą rzeźbę” (*żywaja skulptura*)³⁷. Zabiegi nie ograniczają się wyłącznie do pielęgnacji tego, co znajduje się na widoku. Odwiedzający mauzoleum mogą ujrzyć głowę oraz dłonie, a resztę, czyli wewnętrzny układ konstrukcyjny, skrywa garnitur. Prawem ekspozycji należy utrzymać zewnętrzne podobieństwo do Lenina, ale chodzi również o powstrzymanie zamian pigmentacji, zachowanie kształtu pięt czy ruchomości stawów. Wyjątkowy eksperyment naukowy, który zaczął się w 1924 roku, przekształcił się w poligon badań *post mortem*, ze sprzętem za miliony dolarów, a także własnym bankiem obiektów eksperymentalnych, czyli anonimowych ciał, na których wypróbowywane są nowe techniki balsamacji. Wyniki badań znajdują przełożenie na inne dziedziny – naukowcy z instytutu, przykładowo, będą zabezpieczać ludzkie szczątki ze znalezisk archeologicznych³⁸.

Nie ma jednej odpowiedzi na pytanie, po co kultuwyje się Lenina.

Analizy Yurchaka rzucają światło na biopolityczny aspekt całej sprawy. Interesuje go

³⁷ Tamże, s. 136-144.

³⁸ Hugo-Bader przypomina historię odkrycia na Altaju zahibernowanych zwłok młodej kobiety (1993). „Princessa Altaja”, jak ją nazwano, została zabezpieczona przed rozkładem w Centrum Biologicznych Struktur. Zespołowi udało się także przywrócić tatuaż pokrywający ciało (J. Hugo-Bader, *Mauzoleum i stu pięćdziesięciu uczonych*, s. 132-133). Jeśli chodzi o inne sposoby wykorzystania wiedzy eksperckiej zgromadzonej w centrum, to można przytoczyć wypowiedź sekretarza naukowego Siergieja Tomaszewicza, z którym rozmawiał Hugo-Bader: *Dla nauki ważne są wszystkie problemy związane z zachowaniem organów. Biotechnologiczne problemy fermentacji, obumierania i konserwacji komórek, starzenia się tkanek miękkich i kości czy składu konserwujących roztworów interesują uczonych na całym świecie. Ciało Włodzimierza Iljicza jest poligonem doświadczalnym dla rozwiązywania problemów konserwacji, fermentacji, przechowywania żywności...* (tamże, s. 128).

kwestia źródeł władzy suwerennej w systemie bolszewickim (od nich zależy metoda zarządzania organizmem społecznym). Szukając precedensów dla mumii, przywołuje tradycję tworzenia *effigies*, czyli figur sobowtórów, które w okresie interregnum ucieleśniały urząd królewski i trwałość porządku społecznego. Jak wskazywał Ernst Kantorowicz³⁹, wraz ze złożeniem do grobu „śmiertelnego ciała króla” jego „ciało nieśmiertelne” (urzędowe) reinkarnowało się w ciele sukcesora; po pogrzebie i koronowaniu następcy usuwano *effigies* z pola widzenia. Zestawienie Lenina z *effigies* wydobywa nie łączącą go z kulturą dewocjonalną, ale Yurchakowi idzie bardziej o model polityczności, który można wywieść na podstawie analogii/różnic zarysowujących się w kontekście „dwóch ciał króla”.

Przypomina, że laicyzacja społeczeństwa, związana z obaleniem monarchów uosabiających moc boskiego prawa, skutkuje tym, że polityczna gra zaczyna się toczyć wokół „pustego miejsca”. Tak w każdym razie zorganizowany jest – zgodnie z argumentem Claude’a Leforta⁴⁰ – system demokratyczny (w którego istotę wpisana zostaje swoboda kwestionowania nieomylności autorytetu). Jeśli jakieś ciało uzurpuje sobie prawo do tego, żeby ostatecznie wypełnić sobą „puste miejsce władzy”, to wtedy kończy się demokracja i zaczyna totalitaryzm. Historia nie szczędzi przykładów, wśród których Lefort wylicza Niemcy Hitlera oraz Rosję Radziecką. Yurchak zgłasza sprostowanie, zaznaczając, że w systemie sowieckim przedstawiciel władzy ma przede wszystkim dochować wiary „leninizmowi” (dla porównania – w systemie demokratycznym przedstawiciel władzy pozostaje wierny konstytucji). W czasie XX Zjazdu KPZR w 1956 roku Nikita Chruszczow może więc zdemaskować samowolę Stalina, zarzucić mu niedopuszczalne wypaczanie leninowskiej myśli oraz przypomnieć o pełnym rezerwy stosunku Lenina do Stalina.

Sęk w tym, że leninizm jest ciągle wymyślany/przebudowywany od nowa. Z niewolnego od sprzeczności pisarskiego *opus magnum* Lenina wyrывa się słowa i zdania na doraźny użytek, a następnie tworzy pozory, że system opiera się na prawdziwym słowie Lenina.

Stalin (pełnomocnik) – rzekomo ulubiony uczeń Lenina (mocodawca) – wprowadza w życie rzekomo żywe słowo Lenina. Partia (strażnik słowa Lenina, „nietykalnego ciała króla”) słyszy fałszywe nuty i demaskuje Stalina. Sprowadza go z wyżyn władzy na ziemię, a potem pod ziemię: usuwa z mauzoleum jego mumię, niegodną leżeć obok Lenina.

Lenin Wiecznie Żywy pozwala wierzyć, że istnieje „nietykalne (polityczne) ciało króla”, że Związek Radziecki opiera się na rządach prawa – prawa, które się nie degeneruje, tak jak Lenin się nie degeneruje. Trzymając mumię wodza rewolucji na widoku, partia daje też do zrozumienia, że żadnej innej rewolucji nie będzie. Oczyszczanie kadr i demaskowanie poprzedników to przecież żadna rewolucja. *Dokonano się!* Rewolucją byłoby raczej „uśmiercenie” mocodawcy. Ciało skądinąd stawało się zresztą celem zamachów, ale za każdym razem wychodziło cało z opresji. Lenin Wiecznie Żywy

³⁹ E.H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. wyd. pol. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.

⁴⁰ C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, Minneapolis 1988.

przeżywa rzut młotkiem w sarkofag czy strzały z broni palnej. Partia udaremnia również zamachy bombowe.

Będąc fundamentem mitu nieśmiertelności komunizmu, mumia zajmuje ważne miejsce w arsenale środków kształtowania człowieka sowieckiego. Za sprawą Lenina Wiecznie Żywego każdy może dostrzec w sobie funkcjonariusza systemu; zgłaszają się do wodza po namaszczenie⁴¹ kosmonauci przed odlotem, a nawet nowożeńcy.

Do modelu „władzy pustego miejsca” (Leforta) Yurchak dodaje model „dwóch ciał ludu” Erica L. Santnera⁴². Streszczając: lud, który po zdetronizowaniu królów uczynił się suwerenem, rozdziela się na lud realny, czyli ciała śmiertelne, które tworzą wspólnotę jednostek i zarazem wspólnotę sporu, oraz lud idealny, którego „mięso” przeżywa jednostkowe życia. Biopolityka sprawuje właśnie nadzór nad „mięsem” populacji, co oznacza również, że plan jej działania wychyla się w przyszłość. Lud idealny ma charakter wyobrażony – jest pewną ideą (albo mistyfikacją) – i kiedy za realne ciało ludu weźmie się w imię ludu-idei (a tak naprawdę swojego wyobrażenia o idealnym ciele ludu) autokrata (wizjonista sfinksa pilnującego wejścia do polis: kto człowiek, a kto już mniej człowiek), ciała ludzkie stają się mięsem armatnim. Biopolityka przechyla się na stronę nekropolityki; przysłowiowa „wola ludu” może, innymi słowy, unieważnić jednostkowość ludzkiego doświadczenia tu i teraz. Cisną się na usta słowa Hellera: *Oto wyższy stopień totalitaryzmu: jesteś, więc cię nie ma. Jesteś tylko na tyle, na ile poddasz się obowiązującemu kodeksowi postępowania i staniesz się molekułą „jednego, wielomilionowego ciała”*⁴³.

Złożony w mauzoleum Lenin – biologiczna treść, wciąż udoskonalana pod nadzorem aparatu partyjnego – metonimicznie wskazuje na lud idealny, owo „mięso”, które przeżywa jednostkowe życie/życia. Kultuwuje się „słowo Lenina” i równolegle kultuwuje się „Lenina”. Ten też dubel idealny (wiecznie żywe słowo, wiecznie żywe ciało) podsuwa się ludowi realnemu: Tacy jesteście. Otwiera się tu przestrzeń dla łagrowej polityki życia. Każdy nowy dzień Lenina Wiecznie Żywego przypomina żywym, że mają słabe karty przetargowe, że są schedą śmiertelnych ciał, zagrożoną rozpadem materią biologiczną, właściwie to są rozpadem materii. Lecz nędza – zgoda na nędzę, inwestycja we własną zagładę – jest siłą, a kraj nędzy mocarstwem. System przetrwa wieki, bo opiera się na

⁴¹ Lenin Wiecznie Żywy to nie relikwia w religijnym rozumieniu tego słowa. Yurchak, tłumacząc kult Lenina, kładzie nacisk na rozróżnienie *swiatoy* i *swiaszczennyj*. Sacrum, w którego obszarze sytuowałby się Lenin, byłoby drugiego rodzaju; chodzi mianowicie o wykraczające poza skodyfikowaną religię przeżycie numinotyczne, o stan umysłu podmiotu poznającego w chwili, kiedy zostaje on skonfrontowany z czymś, co wymyka się jego możliwościom poznawczym, co go obezwładnia, w stosunku do czego musi uznać swoją podrzędność (przywołać można by tu również *peak experience*, o których pisał A.H. Maslow). Towarzysze partyjni zechcą nadać temu przeżyciu kierunek, sterować nim tak, żeby przeszło w podporządkowanie ich rozkazom politycznym, których słuszności będą dowodzić sfabrykowane dogmaty „leninizmu”. Zob. A. Yurchak, *The Canon and the Mushroom. Lenin, Sacredness, and Soviet Collapse*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2017, vol. 7, no. 2, s. 165-198 oraz – w tym samym numerze – A. Bernstein, A. Yurchak, *Sacred Necropolitics: A Dialogue on Alexei Yurchak’s Essay, “The Canon and the Mushroom: Lenin, Sacredness, and Soviet Collapse”*, s. 199-216.

⁴² E.L. Santner, *The Royal Remains: The People’s Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago 2011.

⁴³ M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 82.

prawach przyrody, które poznała i ma na usługach partia. Lenin Wiecznie Żywy, łączący w jedno świętego politycznego i nagie życie (któremu odebrano nawet śmierć), to oręż dla idei i praktyki traktowania ludzi jako zasobu, którym można/trzeba zarządzać. *Pieriekowka*, (b)lokowanie sił produkcyjnych żywych ciał przez dyskurs (gdyby rzecz przełożyć na język Foucaulta), staje się „pełnią życia”.

Można dowolnie przeobrażać krajobraz naturalny (Białomor), można tresować ludzi jak Pawłów zwierzęta⁴⁴, można również kształtować rozwój żywej materii. Zabalsamowane ciało wodza daje świadectwo, jak daleko już zaszedł człowiek sowiecki, jak niespenetrowane obszary wiedzy poddają się – ku chwale Związku Radzieckiego (owego wyobrażonego ludu idealnego) – woli sowieckiej myśli naukowej. I równocześnie mumia Lenina jest światłem nowej epifanii, jutrzeńką świata technokracji, gdzie bio/tanapolityka operują na poziomie mikro, mówią życiu, jak n a p r a w d ę ż y ć, w oparciu o zaawansowaną wiedzę o biologicznym funkcjonowaniu tego, co żyje⁴⁵.

Ukształtował się w imaginacji nowożytnej skrót myślowy: egipski despotyzm – niewolnictwo. Twórcy nie przestają budować paraleli pomiędzy światem gułagu i niewolą egipską. Figurami sfinksów posłużył się Michaił Chemiakin w petersburskim pomniku ofiar stalinowskiego terroru. Monument odsłonięto na brzegu Newy w 1995 roku. Człowiek-lew to tutaj człowiek-śmierć. Połowa jego ludzkiej twarzy została ogołocona do kości, spod cielesnej powłoki wзира trup, straszy pustym oczodołem i oskórowaną szczęką. Na postumentach znajdują się cytaty z Anny Achmatowej, Iosifa Brodskiego, Osipa Mandelsztama, Aleksandra Sołżenicyna.

Pośród milionów ofiar Stalina byli ludzie sztuki; nie pomiarkowali, czego wielka wyrocznia w dziedzinie kultury sobie od nich życzy. Sfinks Bednarskiego (ta historia ma jeszcze jeden wątek) wskazuje na tych, co „się zaklęli”, że będą wiedzieć świat prawidłowo – czytają: odkształcać rzeczywistość i służyć. Wskazuje na „wyrobników na niwie kultury” oraz „artystów na totalitarnym dworze”⁴⁶. *Niech Sfinks spłonie! (...) Piramidy płonęły pięknie, zgromadzeni widzowie przyglądali się z zadumą. Kiedy Sfinks był już obłany denaturatem (...) podeszła do mnie dyrektora CRP w Orońsku (...) wypowiedziała*

⁴⁴ Inspirowana teoriami Iwana Pawłowa tresura nawyków zwierząt koreluje z aktami tworzenia mieszkańców Utopii, polegającymi na stymulacji i utrwalaniu pożądanых zachowań, takiego ich uwarunkowania, by nie byli w stanie postępować inaczej, niż powinni. Jak zauważa Michał Heller w *Maszynie i śrubkach*, nie szło tylko o *propagowanie idei czy poglądów, lecz ukształtowanie postępowania, stworzenie systemu odruchów warunkowych, które sprawia, że człowiek sowiecki „będzie myślał i działał komunistycznie”, tzn. tak, jak danego dnia żąda wódz* (zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 77-78).

⁴⁵ Opowieści o wskrzeszeniu Lenina to historie pomiędzy bajek, ale wchodziły w rezonans z ludzkim lękiem i głodem nieśmiertelności – można było mit zmartwychwstania rozgrywać politycznie. Chyba zresztą nadal wchodzi, bo dokonujący się na naszych oczach postęp w kriobiologii ożywił pytanie, dlaczego Lenina nie zamrożono, wszak była rozważana taka możliwość.

⁴⁶ Sformułowanie Michała Głowińskiego z: *Artysta na totalitarnym dworze*. („Świadectwo” Dymitra Szostakowicza), [w:] tegoż, *Rytuał i demagogia. Trzyście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992, s. 89: *Jego [Stalina] kaprysy stawały się prawami. Właśnie kaprysy, bo – przynajmniej z początku – nie wiadomo było z czym wyskoczyć. I właśnie artysta, sprowadzony do roli dworzanina, nie wiedział, za co zostanie nagrodzony, za co zaś – potępiony.*

magiczne zaklęcie: „Kupuję!” Na co ja zdmuchnąłem zapalnik, jednocześnie wypowiadając swoją odpowiedź na hamletyczną kwestię: „czasami artysta idzie na kompromis, żeby przeżyć”.

Transcendentnych form nie udawało się wtłoczyć w immanentne byty – stalinizm musiał iść na kompromis z rzeczywistością⁴⁷. Terror nieustannie pozostawał w odwodzie, co jakiś czas uderzały w społeczeństwo fale represji, a machina biopolityczna przeszła na najwyższy bieg tanatopolityki w okresie „wielkiej czystki” (1936-1938)⁴⁸. System jednak erodował, rzeczywistość narzucała swoje warunki. Tym bardziej więc było potrzeba przerabiaczy niedorzeczności ideologicznych na zborne *exposé*. Dla ukrycia rozbieżności między ideą i realizowaną praktyką, a także przesłonięcia coraz bardziej dostrzegalnego braku realnych efektów, posłużono się doktryną socrealizmu. Twórcy mieli naśladować socjalistyczny ideał – poznawalny rzekomo/przecież rozumowo – i nasycać jego hipostazami brzydki nieposprzątny świat. Toteż zaczął się on wypełniać symulakrami radzieckiej potęgi, niezwyciężonymi ludźmi z betonu, z marmuru, z celuloidowej taśmy. Heller umieszcza sowiecką pomnikomanię w kontekście „obrzędotwórstwa”; pokazuje, jak do tkanki ludzkiego mięsa przykleja się tkanka mitu. Pomniki mają budzić w radzieckim obywatelu „stosowne odruchy warunkowe”, bo praktyki, które człowiek zrytualizuje, stają się jego okowami⁴⁹.

Z marksistowskiej naukowej analizy rzeczywistości wynikało, że to, co nie istnieje – cud przewagi socjalistycznego świata – jednak istnieje, a największym talentem, jakim mógł się wykazać artysta-realista, był dar przekonywania. Twórczość sowieckich psycho-inżynierów⁵⁰ naginała granice zdrowego rozsądku, ale udawała, że *propagandą nie jest, że stanowi mimetyczną wizję świata, odwołującą się do rzeczywistości znanej odbiorcy*⁵¹. Mimetycznie – jak już – to inżynierowie od duszy, machający piórem albo pędzlem, reagowali na Stalina⁵².

Jednak w latach osiemdziesiątych XX wieku, kiedy Bednarski podpala wnętrzności sfinksa, obrazy-iluzje zaangażowane w budowanie utopii komunizmu oraz ukrywanie porażki tej budowy obnażyły – wskutek zużycia, do cna wyeksploatowane – swoją fasadowość. Kraje Europy środkowej i wschodniej były zresztą „mniej konsekwentne w totalitarnym postępie”, totalitaryzm nigdy nie doszedł w Polsce do sowieckiego stopnia

⁴⁷ Nicholas Timasheff ukuł sformułowanie „wielki odwrót” – zob. N.S. Timasheff, *The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia*, New York 1946.

⁴⁸ Por. S. Prozorov, *Living Ideas and Dead Bodies...*, s. 222. „Wielka czystka” nazywana bywa również „wielkim terrorem” – drugi termin wprowadził Robert Conquest (zob. tegoż, *Wielki terror*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 1997).

⁴⁹ M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 207.

⁵⁰ Tamże, s. 216 (Heller cytuje Siergieja Trietiakowa: *Współ z człowiekiem nauki robotnik sztuki powinien zostać psycho-inżynierem, psycho-konstrukтором*).

⁵¹ M. Głowiński, *Realizm i demagogia*, [w:] tegoż, *Rytuał i demagogia...*, s. 16.

⁵² *Z czapką w rękach, czapkę w rękaw* – wedle słów Mandelsztama, które przytacza Heller (*Z czapką w rękach jak lokaj, czapkę w rękaw jak więzień łagru, na śmierć*; zob. M. Heller, *Maszyna i śrubki...*, s. 214).

doskonałości, i mniejsze było zwasalizowanie twórców⁵³. Pomnik wchodzi w polemikę z socrealizmem. Zamiast spełnionej utopii – megalomańskie imperium kiczu i atrapa. Zamiast Wiecznie Żywego słowa – wypalony głos albo głos pustki. Imperium, zauważa Yuschak, rozpada się przy akompaniamencie nawoływań Michaiła Gorbaczowa do uwolnienia prawdziwego słowa Lenina. Trud to daremny. Okazuje się, że tekst, tekst, tekst i nic poza tekst⁵⁴.

Gadzieliarskie pop-sfinksy z głową Marksa – urokliwe niczym suweniry z podróży – mogą oznaczać wyczerpanie się ideologii, ale banalne bywa nachalne, a wygadany komiwojażer wszystko sprzeda. Pudełeczka-klocki tworzące orońskiego sfinksa trochę rozmiękły. Papier, jak to papier. Stoją jednak. Przenoszą nas w ciemną przeszłość, ale gdzieś podskórnie czujemy, że ona przenika naszą jasną terażniejszość: Budowniczo wie jutra śnią sny egiptologiczne.

DRUGI – Z CUKRU

*Go down Moses,
Way down in Egypt Land;
Tell old Pharaoh,
Let my people go.*

*Go down Abraham,
Away down in Dixie's Land;
Tell Jeff Davis
To let my people go.*

– śpiewano na paradzie przed Białym Domem w dniu wejścia w życie *Proklamacji Emancypacji*, 1 stycznia 1863 roku (trawestacja pieśni religijnej *Go down Moses* powstałej w środowisku afroamerykańskich niewolników)

Bez cukru i śmietanki smakowała jak piotun (...). Gdyby nie miała nawet innych powodów, znienawidziłaby Jankesów już choćby dlatego, że pozbawili ją wonnej porannej kawy z cukrem i śmietanką.

Margaret Mitchell (*Przeminęło z wiatrem*)

A Subtlety, or the Marvelous Sugar Baby / Subtelność, czyli Cudowne Cukierkowe Dziecko (tak w artykułach prasowych tłumaczono tytuł tej pracy, ale chyba trafniejszy byłby: „Słodka Kochaneczka”) została zaprojektowana przez Karę Walker, na potrzeby wnętrza przeznaczonej do wyburzenia Domino Sugar Refinery na Brooklinie w Nowym Jorku – wnętrza z zaciekami melasy na ścianach, podłodze i podporach

⁵³ L. Kołakowski, *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, s. 108, 110.

⁵⁴ A. Yurchak, *The Canon and the Mushroom...*, s. 190-192.

słupowych⁵⁵. Na instalację, zrealizowaną w 2014 roku, składały się: styropianowa i cała pokryta masą cukrową figura sfingi o rysach czarnej kobiety, mierząca ponad 10 metrów wysokości i prawie 23 metry długości, oraz około 4,5 metrowe rzeźby chłopców z melasy, pomalowane topniejącej i kapiącej kroplami na podłogę; trzymali w rękach kosze z owocami i nierafinowanym cukrem.

Subtelność przywołana w tytule odnosi się do tworzonych cukierników „subtelności”, uświetniających stoły bankietowe możliwych tego świata. *Słodka Kochaneczka* to jednak bardzo niesubtelne monstrum: potężne piersi sięgają ziemi, a wypięte pośladki odsłaniają wargi sromowe.

Pracy nad Sugar Baby towarzyszyła książka Sidneya W. Mintza, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History* (1985)⁵⁶. Kształt instalacji wyraźnie podporządkowany został wykreślonej tam idei, wedle której produkcja i zdominowana przez białych rosnąca konsumpcja cukru trzcinowego, które spowodowały powrót do systemu masowego niewolnictwa, odegrały wielką rolę w rozwoju cywilizacji Zachodu, ponieważ to właśnie one pchnęły kraje Europy na otwarte wody kapitalistycznej gospodarki rynkowej.

Mintz dowodzi: plantacja nie jest czymś wtórnym wobec albo dodanym do świata imperium. Oba fenomeny wyłaniają się ze wzajemnych między nimi stosunków, pozostają w układzie sprzężonym. Zapotrzebowanie na pracę, niegodziwość transatlantycznego handlu żywym towarem, afrykanizacja Indii Zachodnich (rynek cukrowy był – oczywistości łatwo znikają z pola widzenia, dlatego warto to podkreślić – potężną siłą demograficzną)⁵⁷, aroganckie przekonanie, że naturę można bezwzględnie wykorzystywać, widomy tego skutek, czyli „plantacjocen”⁵⁸, który odmienił naturalny krajobraz karaibskich wysp i stanów nad Zatoką Meksykańską, niewolnicza praca wywiezionych z Czarnego Łądu Afrykanów, w dzień i w nocy, pod batem... Wszystko to, to brutalny rewers jednej monety. Po jej drugiej stronie są: mitologia usprawiedliwiająca proceder zniewolenia i wyzysku, polityka transferu zysków w górę drabiny społecznej (bogacenie się „dobrze urodzonych”), a także powstanie – kiedy myśl i polityka merkantylizmu przegrały z filozofią free trade – klasy „nowych ludzi”, którzy dzięki cukrowi ustawili się wyżej w hierarchii społecznej. Zdobyty przez nich majątek przełożył się na wpływy polityczne, które to umożliwiły im dalsze i lepsze realizowanie interesów, niekoniecznie wiodące ku dobru społecznemu rozumianemu nieekonomicznie. I tu widzimy kolejną dialektyczną zależność: plantacjocen/kapitałocen (drugi z terminów ma opisywać epokę, w której rządzi logika zysku).

⁵⁵ Pracę wspomina L. Zinkow, *Sfinks. Symbol i transformacje*, s. 267-268.

⁵⁶ S.W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York 1985.

⁵⁷ *Tamże*, s. 71.

⁵⁸ Zob. serię artykułów i rozmów publikowanych w czasopiśmie „Edge Effects”. Przede wszystkim: *Reflections on the Plantationocene. A Conversation with Donna Haraway & Anna Tsing, moderated by Gregg Mitman*, „Edge Effects” 2019, [online] http://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf, marzec 2022. Więcej na ten temat: *The Plantationocene Series: Plantation Worlds, Past and Present* – [online] <https://edgeeffects.net/plantationocene-series-plantation-worlds/>, marzec 2022.

Słodką sfinę-zagadkę, która wylania się z zarysowanego powyżej tła, można spróbować ugryźć z kilku stron. Trzeba zacząć od sprawy podstawowej: s p o s o b y u ż y c i a p r o d u k u j ą z n a c z e n i a⁵⁹. To nie byle jaki kawałek całej łamigłówki. Cukier zawsze był czymś więcej niż produktem spożywczym. O jego związkach z władzą przypominają przepisy ze starych ksiąg kucharskich, a także zachowany materiał ikonograficzny. Z biografii cukru dowiadujemy się, że ze względu na bardzo wymagający system uprawy trzciny cukrowej rynek słodczy rozwijał się powoli. Im cukier był bielszy, czystszy, tym wyższa była cena. Najpierw uchodził za specyfik medyczny, a w kuchni służył za przyprawę. Długo stanowił towar *de luxe*.

Subtelności, których reminiscencją jest rzeźba Walker, mają rodowód bliskowschodni, arabski. Mistrzów słodkich rzeźb nazywano *sukker nakkasarli*. Dwory europejskie otworzyły się na cukrowe cacka w okresie średniowiecza⁶⁰. Dekoracje ze słodkiej masy oraz kandyzowane owoce – porównywane, nie bagatela, do klejnotów – zaczęły uświetniać uczty królów i wielmożów. Pokazywali, na co ich stać, i owo „stać” musi tu być rozumiane w szerokim sensie. Chodzi o przewagę ekonomiczną, ale również o zasoby możliwości wynikające z przynależności stanowej. Zapraszając do wspólnego stołu możnych poddanych – do stołu, na którym stawiano słodkie zamki, słodkie wieże, słodkie statki, słodkie zwierzęta, słodkie tarcze herbowe i inne słodkie subtelności, na których cukiernik wypisywał pod królewskie dyktando peany na królewską część, a także przesłania i poławiania – monarcha pokazywał, że w jego mocy jest osłodzić życie tych, którzy są mu podporządkowani, oraz że posiada władzę tworzenia-niszczenia. Cukrowe rzeźby – czy raczej, mówiąc językiem bardziej technicznym: składniki natury połączone w dzieło sztuki kulinarnej, przekształcone przez człowieka w formę dowolnie wybraną (tworzenie, konserwowanie), a do tego jeszcze oddziałującą na kilka zmysłów (wzrok, węch, dotyk oraz smak) – najpierw podziwiano, a potem łamano na kawałki (niszczenie) i spożywano (uwewnętrznienie słodkich rozkazów, w całej dosłowności tego aktu oraz w jego symbolicznym wymiarze).

W tym miejscu rzeźba Walker skłania do porównań z innym, też krytycznym w wymowie, kandyzowanym dziełem sztuki współczesnej. O słodczy władzy i jej „słodkim” smakowaniu traktują cukrowane miniwersje słynnego *Kciuka Césara* (*La Pounce*, 1965) z 1971 roku. „Subtelny” falliczny paluch obnaża narcystyczny pęd do zaspokajania wszelkiego rodzaju apetytów – wystarczyło przecież pokręcić kciukiem (rzymski gest *pollice verso*), żeby skazać na śmierć.

Cukier urósł do rangi znaku dystynkcji. Monarchę naśladowali książęta i magnaci. Biesiady na pokaz stanowiły czas współzawodnictwa o status. Im bardziej w dół drabiny społecznej, tym mniej jednak było słodko. Aż cukier stanął i dawny obyczaj zmienił się w skromniejszy zwyczaj deseru (upowszechnił się w XIX wieku) oraz słodczy na prezent; duże czy małe święto niemal nie może się obejść bez słodkiego potlaczowego akcentu.

⁵⁹ Lejtmotywy rozważań Sidney’ a W. Mintz (tegoż, *Sweetness and Power...*).

⁶⁰ Tradycja sięga korzeniami może nawet Bizancjum. Pierwsi *sukker nakkasarli* mieliby wywodzić się z diaspory żydowskiej. Zob. K. Albala, *Food and Dining*, [w:] *Early Modern Court Culture*, red. E. Grifey, London 2022.

Na tym jednak nie kończy się historia związku cukru i białej gorączki dominacji. Kolejny jej rozdział opowiada o cukrowej – ubogiej w proteiny – diecie proletariatu, a także pokazuje, jak przesunięcia w obrębie struktury konsumenckiej prowadzą do nowych obciążeń konotacyjnych „słodkości”. Mówiąc w dużym skrócie: uprzemysłowienie, popierana przez klasy posiadające polityka wolnego handlu, spadek cen cukru⁶¹, wyzysk robotników w kolonialnych plantacjach i robotników w metropolitalnych fabrykach są ze sobą – jak pokazuje historyczna analiza rozwoju kapitalizmu – nierozłącznie powiązane. Plantacja okazuje się arcyważnym pułapem operacyjno-myślowym dla systemu kapitalistycznego, jego poletkiem doświadczalnym. Cukier osładza, a osładzając, ukrywa gorzyc postępu. Ze względu na swoją wysoką wartość kaloryczną stał się istotnym źródłem energii dla mas pracujących, jeśli nawet nie głównym, bo z analizy danych statystycznych wynika, że wraz ze wzrostem spożycia sacharozy (herbaty i kawy z cukrem, przetworów owocowych itp.) spada spożycie węglowodanów złożonych. Powiem dosadniej: siła robocza, którą tanio kupował fabrykant, była napędzana cukrem (stymulantem wysokokalorycznym, a przy tym bezalkoholowym, co było nie bez znaczenia dla dyspozycyjności robotników). Na jego sprzedaży zarabiał z kolei – dzięki utrzymywaniu niskich kosztów pracy – *sui generis* farmer-przemysłowiec, czyli plantator (*plantacja to w istocie połączenie uprawnego pola i zakładu przetwórczego*)⁶².

Cukier był więc najpierw delikatesem, a potem stał się dobrem powszechnym, konsumowanym przez masy, symbolem rozwoju gospodarczego i partycypacji w nowoczesności. Doszło do utożsamienia dostatniego życia z życiem słodkim. Rzeczywistość jednak niełatwo daje się pogodzić z tym równaniem. Wracam do Walker: to, co wybielony i przesłodzony obraz postępu maskuje, demaskuje cukrowy sfinks. Wykładnia dziejów, jaką ustalają uprzywilejowane grupy, dążąc do ustanowienia i/albo podtrzymania dogodnego dla siebie porządku, zbudowana jest z półprawd i niedomówień. Sfinga to narzędzie, które służy do otwarcia historii zwycięzców na perspektywę periferii. Widok stamtąd zmienia wszystko. Rasizm, przemoc kolonialna, wyzysk siły roboczej okazują się wpartą częścią misji cywilizacyjnej, a więc nie jakąś niedającą się przewidzieć awarią planu odbarbaryzowania natury, ale fatalnym urzeczywistnieniem

⁶¹ Również z uwagi na to, że pojawiła się konkurencja w postaci buraka cukrowego.

⁶² Uzasadnione wydaje się również nazwanie protoprzemysłowymi rozwiązań w zakresie organizacji produkcji. Mintz wskazuje na zmianowy system pracy. Zwraca też uwagę na rozkład poziomów kwalifikacji, które różnią się w zależności od etapu produkcji cukru (charakterystyczny podział siły roboczej na wysoko i nisko wykwalifikowaną). Do tego dochodzi kwestia własności środków produkcji – jak proletariat, skupiony w centrach przemysłowych, tak robotnicy plantacyjni są oddzieleni od środków produkcji i produktów swojej pracy. Po likwidacji handlu niewolnikami i zniesieniu niewolnictwa w koloniach pojawił się problem „formuły zatrudnienia”. Właściciele niewolników otrzymali odszkodowania, a niewolnicy wolność, która nie przełożyła się jednak na poprawę ich bytu. Regulacje prawne uniemożliwiły im posiadanie ziemi (nie miałby kto pracować na plantacjach); rosła konkurencja buraka cukrowego; postępowała technicyzacja, która najemną pracę czyniła tańszą; plantacja otworzyła się na ludzi migrujących za pracą, zwiększając tym samym konkurencyjność pracy. Były to okoliczności sprzyjające odtworzeniu porządku sprzed emancypacji i utrzymaniu systemu wyzysku. Zob. S.W. Mintz, *Production*, [w:] tegoż, *Sweetness and Power*, s. 19-73.

się jego zablokowanych pokładów możliwości oraz ciemnych instynktów jego białych realizatorów⁶³.

Biały człowiek – czarny człowiek. Zagadkę ich relacji kryje w sobie ciało Sugar Baby. Pierwszy spatologizował drugiego w określonym momencie historycznym i w związku z konkretnymi interesami ekonomicznymi. Antropologia różnic rasowych i naturalistyczne koncepcje ciała zakładające, że pozycja społeczna jest determinowana biologicznie, a więc wynika z wrodzonych fizycznych dyspozycji jednostki, choćby koloru skóry czy płci, powstały po to, by utrzymać status quo klas posiadających i uzasadnić praktyki wspierające kolonizację.

Co dzieje się z ludzką podmiotowością na plantacji? W *Zombie Biopolitics* Elizabeth Maddock Dillon powiada, że niewolnik plantacyjny jest jak *zombie* – żyje na pograniczu życia i śmierci jako nie-osoba, jest egzystencją bez esencji. Historia *zombie* zaczyna się na Haiti, cukrowej wyspie. Nawiązując do Agambenowskiej koncepcji nagiego życia, które można zabić bezkarnie, Dillon pisze o *bare labour*, czyli nagiej sile roboczej/nagim trudzie. Przedstawia plantację jako biopolityczny obóz, gdzie skazuje się ludzi na przeżycie i pracę bez wytchnienia (*enslaved African is forced to live in order to work without respite*⁶⁴) oraz zadaje im śmierć społeczną (*made to live as socially dead*⁶⁵). Ich praca nie gwarantuje im niczego poza biologicznym trwaniem. Dopóki efektywnie pracują, są kapitałem do wykorzystania. To „martwi stawiani na nogi”. Na przeciwnym biegunie plasują się ciała (gdy idzie o kolor – białe) mające władzę nadawania wartości ciałom (ciałom w ogóle) i czynnościom związanym z ciałem, uzurpujące sobie prawo do etykietowania ciał, definiowania własnej lepszości (prawomocności, prawidłowości) i decydowania o cudzej gorszości (nieprawomocności, dewiacyjności).

Monokulturowa uprawa trzciny cukrowej, zaimportowanej na Karaiby przez Kolumba, jest lustrzanym odbiciem systemu, który wyrывa ludzi z ich matcznika, odcina od rdzennej kultury, przywozi na plantację i tam wyjaławia⁶⁶.

Dyskurs rasy służy ugruntowaniu tego systemu wy-zysku (pomyślnemu modelowaniu strumienia pieniądza), czyli służy wzmacnianiu struktur społecznej reprodukcji klasy plantatorów i innych przedstawicieli białych elit⁶⁷. Innymi słowy jest techniką, która uprawomocniając białe ciało, zwiększa jego szanse na pomnożenie kapitału biologicznego oraz konwertowanie go na inne zasoby, to znaczy: kapitał ekonomiczny (zarządzenie ruchem pieniądza, obfitość dóbr materialnych), kulturowy (wykształcenie), społeczny (sieć relacji, kooperacja). Powstaje łańcuch przywilejów/ułatwień. Dysponując wymienionymi kapitałami – i naturalizując swoją uprzywilejowaną pozycję poprzez odwołanie do biologii (lepszą rasą) – przedstawiciele klas dominujących mogą lepiej inwestować w swoje ciało, a więc

⁶³ Zob. Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.

⁶⁴ E.M. Dillon, *Zombie Biopolitics*, „American Quarterly” 2017, vol. 71, no. 3, s. 626.

⁶⁵ *Tamże*, s. 627.

⁶⁶ *Tamże*, s. 635.

⁶⁷ *Tamże*, s. 638–642.

w biologiczną reprodukcję, a więc w reprodukcję struktur społecznych i ekonomicznych⁶⁸. Plantacja stanowi odwrotność opisanej sytuacji. To miejsce zasadzone ludźmi, nie po to jednak, by wyrósł z ich ciał świat społeczny⁶⁹.

Cukier się lepi. Lepkie są ręce handlarzy niewolników, właścicieli i zarządców plantacji. Praktyki decywilizowania czarnych ciał⁷⁰ miały aspekt seksualny. Subtelność to scena tej obsceny. Nawiązuje do pornofantazji o zniewolonej służącej, ale Walker tak gra utrwalonymi w kulturze skojarzeniami, żeby obraz zawsze dostępnej konkubiny kolonizatora znalazł przeciwwagę i przeniósł się do domowego zacisza. Charakterystycznie związana chustka na głowie – przypominająca tę noszoną przez Hattie McDaniel w ekranizacji powieści *Przeminęło z wiatrem* – przywołuje czarną „mammy”⁷¹. Sfinga ucieleśnia kondycję dwóch stereotypowych figur napędzających ekonomię plantacji. Krzyżują się w niej: czarna lubieżna anomalia z trudem mieszcząca się w granicach rasy ludzkiej (więc człowiek, biały mężczyzna, nie pyta o zgodę, ani nie poczuwa się do zobowiązań⁷²) oraz czarna mamka-niewolnica, chodząca ociężałość, mająca się troszczyć o kondycję ciał uprzywilejowanych, wspierać wychowanie młodych białych kobiet, przyszłych wzorowych żon i matek plantatorów. Amber Jamilla Musser, nawiązując do Margaret Atwood, pisze, że Walker stworzyła opowieść o „podręcznych imperium”⁷³. „Podręczne” nie są po prostu służbą domową; one są jak opisane przez Hannah Arendt *animal laborans* – jak „zwierzę robotne”, które musi poświęcać swoje ciało, żeby zaspokoić potrzeby innych ciał, jak *instrumentum vocale* – „mówiące narzędzie” (określenie niewolników w starożytnym gospodarstwie domowym), którym człowiek czynu gospodaruje⁷⁴. Sfinga metonimicznie wskazuje na „obszar nieodróżnicowania”, gdzie ludzkie przechodzi w nie-ludzkie: w zwierzę, w towar, w sprzęt, w usługę.

⁶⁸ Por. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, *Humanistyka Europejska*; por. Ch. Shilling, *Socjologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2010, *Socjologia – Wydawnictwo Naukowe PWN* (przede wszystkim rozdz. 6: *Ciało i kapitał fizyczny*).

⁶⁹ E.M. Dillon, *Zombie Biopolitics*, s. 634. Dillon podkreśla jednak, że plantacja była również miejscem oporu; ludzie zdolni byli wyrwać się z trajektorii systemu nastawionego na zadawanie śmierci społecznej, potrafili tworzyć społeczne więzy i kulturę.

⁷⁰ Zob. Ch. Shilling, *Ciało cywilizowane*, [w:] tegoż, *Socjologia ciała*, s. 163-186.

⁷¹ *Z hallu wynurzyła się wielka czarna kobieta o matych, przenikliwych oczkach słonia. Była lśniacej, prawdziwej afrykańskiej czarności. Oddana całą duszą rodzinie O'Harów (...)* – M. Mitchell, *Przeminęło z wiatrem*, przeł. C. Wieniewska, Warszawa 2008, s. 23-24.

⁷² Tematem przemocy seksualnej wobec czarnych ciał, który wywołuje omawiana instalacja, zajmuje się szerzej: A.J. Musser, *Queering Sugar. Kara Walker's Sugar Sphinx and the Intractability of Black Female Sexuality*, „Signs. Journal of Women and Culture” 2016, vol. 42, no. 1, s. 1-22. Problem ten omówiony jest tu również w świetle recepcji pracy Walker; właściwych/niewłaściwych zachowań widzów, którzy na tle sromu sfingi robili sobie zdjęcia i/albo udawali, że wchodzą z nią w seksualną interakcję.

⁷³ *Tamże*, s. 158.

⁷⁴ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2010 (przede wszystkim rozdz. *Praca*). Związki między *animal laborans* w ujęciu Arendt i koncepcją „nagiego życia” Agambena pokazuje Piotr Nowak w: tegoż, *Postłowie*, [w:] G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

Figura jest prawie cytatem z twórczości Ernsta Fuchsa. Od razu przypominają się jego rozpustne sfingi-kocice – wspierają się na przedramionach i, niby siedząc na piętach, przyciskają podbrzusze do ziemi; ich lędźwie zapadają się, a kość ogonowa i głowa unoszą; warkocze-irokezy przydają sfingom drapieżności i egzotyki.

Erotyzacja monstrualnego ciała wyrasta z długiej tradycji. Dla wymowy rzeźby Walker szczególne znaczenie ma dziewiętnastowieczna recepcja dziedzictwa starożytnego Egiptu. Nie chodzi tu jednak jedynie o zagadkę kobiecej seksualności, z którą mierzą się bohaterowie dzieł plastycznych i literackich powstałych na fali egiptomanii. Dość przypomnieć, że do kreowania kobiecej enigmy twórcy wykorzystywali ludzko-zwierzęce ciała i erotyzm *à l'orientale*. Praktyki orientalizacyjne, trwale wpisane w dyskurs podboju, były strategią utrzymania zasady męskiej zwierzchności. „Kobiece” wymyślono tak, żeby – tajemnicze, egzotyczne, potworne – pasowało do atlasu zagadek czekających na rozwiązanie, lada chwila mającego się pokryć mapą wiedzy/władzy.

Sugar Baby i Afryka ukazują się nam schwyte w ten sam potrzask penetrującego spojrzenia. Z wbudowania obrazu czekającej na skonsumowanie kobiety w architektonikę egipskiego zabytku powstaje figura przyjemności podboju. Dostrzegamy pobratymstwo pomiędzy przemocą seksualną i wielką przygodą archeologiczną, oględzinami kobiecej anatomii i naukową penetracją/spekulacją⁷⁵. (Tu przywołajmy odlew ciała oraz szkielet Saartjie Baartman, zamknięte w wystawowej gablocie Muzeum Człowieka w Paryżu; w imię postępu ludzkiej wiedzy zrobiono z czarnego ciała spektakl).

Pytaniem o Egipt czarna/biała sfiga inspirowane jest odgrzebanie nie tak wcale głęboko pochowanej przeszłości amerykańskiej egiptologii, znamienne naznaczone rasowym niepokojem. Przywołuje skonfliktowane wizje starożytnego Egiptu, albo inaczej – dwie konfiguracje egiptomanii: białoamerykańską i afroamerykańską. Są skonfliktowane, niemniej związane ze sobą nierozzerwalnie, jak dowodzą analizy Scotta Traftona z *Egypt Land. Race and Nineteenth Century American Egyptomania*⁷⁶.

Egipt – Ameryka Północna. Jak daleko, jak blisko. W XIX wieku ich drogi się schodzą, czego szerokie odbicie mamy w literaturze i sztuce. Na rewersie Wielkiej Pieczęci Stanów Zjednoczonych (*Great Seal of the United States*), po raz pierwszy użytej w 1782 roku, widnieje piramida. Data u jej podstawy MDCCLXXVI (1776) wskazuje nowy początek – niepodległy byt państwa. Ikoniczność pieczęci lokalizuje miejsce rozbudzące ówczesną wyobraźnię symboliczną. Do kultury staroegipskiej sięga ruch masonski, z którego ikonografii zapożycza piramidę projektant pieczęci, Charles Thomson⁷⁷.

Wielki Sfinks z Gizy ma głowę zwróconą w kierunku Nilu. Jeśli by sfingę dopasować do rzeki, byłaby to Missisipi, zwana – w języku objawia się to, o czym Ameryka myśli – Nilem Ameryki. O jego strategicznym i symbolicznym znaczeniu przypomina przebieg wojny secesyjnej. Rzeka funkcjonuje jako synekdocha Stanów Zjednoczonych, metonimia podziału północ-południe i metaforyczna projekcja sytuacji razem czy osobno, sobie równi/nierówni.

⁷⁵ *Speculum* – zwierciadło, wziernik.

⁷⁶ S. Trafton, *Egypt Land: Race and Nineteenth-Century American Egyptomania*, Durham–London 2004.

⁷⁷ *Tamże*, s. 20.

Powiedzieliśmy, że ogólny klimat XVIII–XIX-wiecznego odczytywania kultury egipskiej jest podszyty niepokojami rasowymi, że w białej egiptologii/egiptomanii przegląda się czarna egiptologia/egiptomania i odwrotnie. Doprecyzujemy: zarówno biali, jak i czarni Amerykanie identyfikują się z dziedzictwem świata piramid; sięgają po różne jego elementy, budując swoje tożsamości; sięgają nierzadko po te same elementy, ale inaczej, bo co innego wybija się na horyzoncie ich doświadczeń; rozkładają akcenty i/albo nadają znakom inne znaczenia.

Polityka rasy szuka w starożytnym Egipcie umotywowania swoich racji. Argumentów dostarczyć mają badania archeologiczne. Uwolnienie Egiptu od Afryki było kwestią przetrwania przywileju białości⁷⁸, toteż wielkiemu odgrzebywaniu zasypanych piaskami pustyni ruin niegdyśszej świetności towarzyszą pytania: Jaka rasa budowała piramidy? (Biali mówią – kaukaska). Jakiego koloru skóry byli faraonowie? (Spotkania z „zaginioną cywilizacją” nie pominą też oczywiście kwestii koloru skóry „pierwszego człowieka”).

Konstatacje badawcze wczesnej egiptologii wykazują skorelowanie z uprzedzeniami badaczy oraz światem ich fantazmatów. Starotestamentowe motywy (przekleństwo Chama, wyjście z Egiptu) rozważa się jako fakty historyczne. Egipt jest więc i domem czarnej niewoli, i miejscem zerwania jej łańcuchów (tropi się egipskie – czarne? białe? – pochodzenie Mojżesza).

Zabytki archeologiczne występują w funkcji ekranu przedstawień życzeniowych. Jednym z takich ekranów staje się Wielki Sfinks. (Pseudo)nauki o człowieku operują w tym czasie kategoriami zaczerpniętymi z fizjonomiki. Na obliczu sfinksa, zdaniem biegłych, odnaleźć można ślady ludzkiej genealogii. Przedstawiające go grafiki – oparte na rysunkach z natury (wydawałoby się, że mimetyczne) – służą produkowaniu wiedzy o rasie (inaczej jeszcze: są miejscem wydarzenia/performowania rasy), a w kontrhegemonicznych narracjach także wyzwoleniu z sieci klisz myślowych i nawyków postrzegania Innych (niekreatywni, gnuśni itp.).

Skalę zjawiska pozwala uchwycić artykuł Darcy Grimaldo Grigsby, *Eroded Stone, Petrified Flesh and the Sphinx of Race*⁷⁹: sfinksa w typie negroidalnym wyobraża sobie Frederic Louis Norden w *Voyage d’Egypte et de Nubie* (1755), a Constantin-François de Volney w *Voyage en Syrie et en Égypte* (1788) mówi, że kamienna enigma ma rysy „murzyńskie”, a starożytni Egipcjanie byli czarni, że *dziś nasi niewolnicy i przedmiot naszej pogardy, są właśnie tymi, którym zawdzięczamy naszą sztukę, naukę, a nawet używanie mowy*; rozważania ilustruje wymowna grafika Louisa-François Cassasa. Inny przykład, jaki padł w tekście: w *Voyage dans la Basse et Haute-Égypte pendant les campagnes du général Bonaparte* (1802) Dominique Vivant Denon, przedstawiciel Komisji Sztuk i Nauk przy sztabie wojsk napoleońskich, przyszywa sfinksowi „afrykańską głowę”. Czarny sfinks utrwalony na sztychu Michela Rigo – ludzie zwykli wierzyć w to, co widzą – dowodzi słów podróżnika.

Sfinks co i raz to się odradza z „podejrzaną” twarzą Innego, a Ameryka wciąż od nowa przeżywa scenę zwichnięcia czasu, w której Inny w sfinksowym przebraniu

⁷⁸ Tamże, s. 119.

⁷⁹ D.G. Grigsby, *Eroded Stone, Petrified Flesh and the Sphinx of Race*, „Parallax” 2007, vol. 13, no 2, s. 21-40.

przepływa Atlantyk, dociera do pierwszego świata, tam pozwala sobie wyciągać jakieś sprawy zza grobu, zadaje miejscowym niewygodne pytania i zmusza do zakwestionowania uświęconych pewników.

Wysiłki sfingi, by wciągnąć metropolię w debatę na temat jej kolonialnej przeszłości, mają swój precedens: w 1989 roku Henry Abrams sfotografował spotkanie Lady Liberty i Wielkiego Sfinksa. Ośmiotonowa replika kolosa z Gizy wpłynęła do nowojorskiego portu, aby promować premierę „egipskiej” opery Giuseppe Verdiego – *Aidy*⁸⁰.

Zza światła latarni, którą trzyma Wolność, wylaniają się peryferia. Żaden montażysta tego nie wymyślił, ale zorkiestrowanie majestatycznych figur w kadrze Abramsa – niczym montażyowy wstrząs zderzenia perspektyw w pasażach Waltera Benjamina – wyzwala ruch znaczeń⁸¹. Miejsca rozdzielone przepaścią oceanu mówią do siebie i o sobie jedno przez drugie. Krzyżują się drogi kultur, przeplatają plany czasowe. *Skontaminowany przez widma przeszłości amalgamat* przypomina o rodowodzie statui⁸². Mało kto pamięta, że Lady Liberty to figura recyklingowana, przeróbka niezrealizowanego projektu rzeźby, którą Frédéric Auguste Bartholdi miał ochotę ustawić u wejścia do Kanalu Sueskiego. Przekop łączący wody Europy z Morzem Arabskim, Oceanem Indyjskim, Pacyfikiem oraz krajami azjatyckimi był przedmiotem rozgrywek zachodnich mocarstw kolonialnych rywalizujących o przewagę w handlu. Nie pierwszy raz żądza zysku popycha do zmiany mapy świata. Nie pierwszy też raz do owej zmiany dochodzi kosztem żyć ludzkich. Z uwagi na skalę i warunki pracy sueskie przedsięwzięcie było i jest porównywane do budowy piramid. Świat ma stanąć otworem przed człowiekiem białego interesu. Walkę toczoną o geografie wspiera sztuka, *przedsiębiorstwo o nazwie imperium opiera się na „idei posiadania imperium”*⁸³, a ideę trzeba ubrać w słowa i kształty. Bartholdi nadał latarni kształty arabskiej chłopki trzymającej w dłoni pochodnię symbolizującą światło postępu wchodzące do Azji. Wedle sformułowania Edwarda W. Saida, który w *Kulturze i imperializmie* rozważa to samo zagadnienie, choć inaczej dobiera materiał źródłowy – *wszechobecną ciemność można skolonizować lub rozświecić*⁸⁴.

Zamiar i początkowe zarysy niedoszłej budowli sięgają pierwszej wizyty artysty w Egipcie w 1856 roku. Do oficjalnej prezentacji projektu doszło w 1869. Nie spodobał się Ismailowi Paszy. Sześć lat później rzeźbiarz przerobił chłopkę na damę personifikującą młody lud republikański i jego ideały. Nowy kolos, skrojony na miarę nowych

⁸⁰ *To nie tyle dzieło o imperialnej dominacji, ile dzieło samej imperialnej dominacji*, pisał Edward W. Said w: tegoż, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. 124, *Cultura – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego* (rozdz. II: Skonsolidowana wizja, cz. IV: Imperium w akcji. „Aida” Verdiego).

⁸¹ M. Baroody, *The Sphinx Takes Manhattan, or the Significance of a “Man from the Yaman” in Ameen Rihani’s “Arabian Peak and Desert”*, „Mashriq & Mahjar. Journal of Middle East and North African Migration Studies” 2016, vol. 3, no. 2, s. 6-34. W analizie fotografii Abramsa autorka odwołuje się do Waltera Benjamina i wykorzystuje kategorię konstrukcyjnego montażu.

⁸² D.G. Grigsby, *Geometry/Labor = Volume/Mass?*, „October” 2003, vol. 106, s. 3-34 oraz D.G. Grigsby, *Colossal: Engineering the Suez Canal, Statue of Liberty, Eiffel Tower, and the Panama Canal*, Pittsburgh 2012.

⁸³ E.W. Said, *Kultura i imperializm*, s. 9.

⁸⁴ *Tamże*, s. 21.

czasów, stanął u ujścia rzeki Hudson. Nowy, ale w antycznych szatach: silna potrzeba projekcji własnej wspaniałości i władzy w przeszłość prowokuje do mobilizowania prastarych tradycji. Posąg jednak ma być również dziełem przewagi, kamieniem milowym postępu. Stopieniem skomplikowania konstrukcji wewnętrznego stalowego szkieletu (zatrudniono Gustave'a Eiffle'a) statua deklaruje minione wyczyny architektoniczne i oto w sztafecie cywilizacji na prowadzenie wysuwają się Stany Zjednoczone Ameryki. Piramidy zostają w tyle.

Sfinks pyta⁸⁵: Jak deklaracje się mają do rzeczywistości? Czy racjonalizowany i uzasadniany teorią zderzenia cywilizacji⁸⁶ amerykański interwencjonizm na Bliskim Wschodzie (popieranie rządów dyktatorów i oligarchów bądź walka z nimi) albo amerykańska polityka imigracyjna stoją czy nie stoją w sprzeczności z wewnętrznym i eksportowym wizerunkiem Stanów Zjednoczonych jako kraju szerzącego wolność i demokrację? Czy kwestia „niechcianych” nagle stała się przeszłością? Polityka weryfikacji „materiału ludzkiego” napływającego do amerykańskich ziem obiecanych (i znów przypomina się grecki mit) – również prześwieclania rasowego – ma dobrze udokumentowaną historię⁸⁷.

Kolonializm był doświadczeniem uniwersalnym i niejeden mit kultury kolonialnej przeżył do dziś. W akord powstały po przemieszczeniu afrykańskiego sfinksa do amerykańskiego portu, gdzie stoi spokrewniona z grecką Ateną i rzymską Minerwą światłość, wbija się jeszcze głos Czarnej Ateny Martina Bernala⁸⁸. Czołowi przedstawiciele dziewiętnastowiecznej archeologii – mówi ona – wybielili starożytne cywilizacje basenu Morza Śródziemnego, zacierając prowadzące do nich semickie i afrykańskie ślady; nie szczędzili wysiłków, żeby oderwać antyczną kulturę grecką od jej egipskich korzeni i zredefiniować jako czysto „aryjską”. Bez względu na to, jak bardzo środowisko akademickie podzieliło się⁸⁹ w ocenie merytorycznej wartości propozycji Bernala, wyznaczają one moment zwrotny w dyskusji na temat epistemologicznych podstaw studiów starożytnych⁹⁰ (dyscypliny zrodzonej z ducha imperializmu i białej supremacji, ale mało, jak się zdaje,

⁸⁵ Por. M. Baroody, *The Sphinx Takes Manhattan...*

⁸⁶ W ideologicznych potyczkach – zob. E.W. Said, *Kultura i imperializm*, s. 13-18 (*Czyste i skażone wizje przeszłości*) – wysuwany jest argument, że po odzyskaniu niepodległości były kraje kolonialne Afryki i Azji powróciły do swego pierwotnego stanu. Starożytna świetność Bliskiego Wschodu ma czynić widocznym/przemawiać za postępującym upadkiem Bliskiego Wschodu (M. Baroody, *The Sphinx Takes Manhattan...*, s. 19).

⁸⁷ Kwestii rasy w polityce imigracyjnej Stanów Zjednoczonych szczególnie wnikliwie przygląda się Joel Perlmann w: tegoż, *America Classifies the Immigrants: From Ellis Island to the 2020 Census*, Cambridge 2018.

⁸⁸ M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick–New Jersey 1987; M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 2, The Archaeological and Documentary Evidence*, New Brunswick–New Jersey 1991; M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 3, The Linguistic Evidence*, New Brunswick–New Jersey 2006.

⁸⁹ Przede wszystkim: *Black Athena Revisited*, ed. M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers, Chapel Hill 1996.

⁹⁰ Przede wszystkim: J. Berlinerblau, *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*, New Brunswick–New Jersey 1999.

świadomej tego piętna). Medialny rozgłos zbliżył książkę szerokim masom i dziś myśli się o niej także w kategoriach fenomenu kulturowego. Przywołuję Czarną Atenę nie tylko z powodu zdjęcia Abramsa. Refutacja modelu solipsystycznego – najmniej sporny punkt argumentu Bernala – nabiera szczególnego znaczenia u Walker, która wzywa do odrzucenia dogmatycznych esencjalizacji i odziedziczonych po imperializmie hierarchii.

(...) to, co nazywają „ciemnością”, posiada swoją autonomię (...) to, co uznali pogardliwie za nieeuropejską „ciemność”, jest w istocie nieeuropejskim światłem stawiającym opór imperializmowi (...)”⁹¹. Sfinga to ciemność, która wciąga jasność w debatę. Jest tym, czego białe człowiek wołałby nie widzieć, czym nie chciałby być, a co jednak jest w nim głęboko pochowane. Skąd się wzięła? Już mówiłam: z zastawionego suto stołu suwerena, z majątku plantacyjnego, ze świata piramid, ale jeszcze – z bieguna południowego („rasowa” kartografia podpowiada, że człowiek ciemnieje, im bardziej na południe). I ciągnie za sobą bagaż mitu o „zaginionej rasie”.

Co pozostanie z rasy, jeśli usuniesz kolor? Nie ma tu może bezpośrednich zależności tekstowych – w grę wchodziłaby raczej ciągłość ustanowiona przez rozmaite pośrednictwa, teksty z powszechnej pamięci pokoleń, a także tożsamość dróg myślenia – jednak utoczona ze śniegu cukrowego figura łączy się z *Przygodami Artura Gordona Pyma z Nantucket* Edgara Allana Poe’go (1838), a więc podtekstową, pełną podchwytliwie dwuznacznych obrazów powieściową alegorią pogrywającą z konwencją *lost race novels*. Płyniemy (niby) właściwym kursem, a na miejscu dochodzi do nas, że nasze pewniki i wartościowania trzeba przenieć. Zapadają się w siebie: białe i czarne, pustynia zimna (Antarktyka) i pustynia gorąca (Afryka/Egipt), biegun południowy i południowe stany⁹². (Tłem literackim i ideowym dla sfingi byłby również *Lodowy sfinks* (1897), sequel przygód Pyma pióra Juliusza Verne’a).

Metafora „ciemności będącej światłem stawiającym opór” celnie – jak sądzę – oddaje zamysł inscenizacyjny Walker. Pragnienie zaspokojenia impulsu penetracji, nadające ton historii białe-czarnych (nie)subtelności, realizuje w akcie dociekania treści wrażliwej kryptografu znad Nilu/Missisipi/Antarktyki. Przekazane rafinerii ołsniewająco białe ciało cukrowego mieszańca staje się sceną wykopaliskowej pracy anamnezy, odzyskiwania materiału zahibernowanego w podświadomości indywidualnej i zbiorowej. Co zalega w złogach niepamięci (neokolonialnego) imperium? Mamy kopać, mierzyć fałdy czasu. Czy jednak do wszystkiego można się dokopać? Czy jądro ciemności daje się przebić?

Kiedy myślimy czarno-biało, tracimy z oczu szarości. Z iluminacji, którymi przepędza się mroki, biorą się systemy, a nierzadko i doktrynerskie zaślepienia. Nie bez kozery Trafton uznał moment odkrycia/zawłaszczenia treści archeologicznego stanowiska za metonimię imperialnego podboju⁹³. Innego zgoła podejścia wymaga archeologiczna praca, którą ma wykonać widz w rafinerii. Tu celem zasadniczym jest sondowanie warunków możliwości znaczeń, uczestnictwo w grze pytań o granice przynależności. Nierealnie biała, w najbielszym odcieniu bieli, ale nie-białego pochodzenia (nosi twarz

⁹¹ E.W. Said, *Kultura i imperializm*, s. 30.

⁹² Por. analizy Traftona (S. Trafton, *Egypt Land...*, s. 104-108).

⁹³ *Tamże* (rozdz. *The Egyptian Moment: Racial Raptures and Archaeological Imaginary*).

„czarnej rasy”), a zarazem nierealnie czarna, bo przecież cała biała („czarna rasa” z białego dyskursu) – sfiga to zwielokrotniona/pęknięta tożsamość, figura radykalnej niestabilności binarnych opozycji. Walker udało się nadać wizualny kształt dekonstrukcji relacji gospodarz/intruz: określone definicje (np. rasy) i dyskursywne figury (biały człowiek/„ludzkie”) są głęboko przeniknięte „swoim-obcym” (biały człowiek – czarnym; ludzkie – zwierzęcym). Tożsamości spełniają się za pośrednictwem tego, co wyrzucają poza swój obręb, czemu odmawiają racji i bez czego jednak obejść się nie mogą, bo same od siebie nie miałyby nic do powiedzenia.

Prawda jest zblakana, esencje – nieugruntowane. Sfinks-mieszaniec, stojący u wrót otchłannego świata, ucieleśnia żywioł różnicujący. Mówi, że czas odejść od manichejskich przeciwieństw i zacząć rewolucję epistemologiczną. Możesz zlokalizować jakąkolwiek „czystą” kulturę natywną? Jak dobrze znasz swoje genealogiczne drzewo? Dyskurs antropologiczny czasów kolonialnego panowania obsesyjnie krążył wokół kwestii ryzyka zmieszania się „kolorów”. Sfinga daje do zrozumienia, że raczej żyjemy w continuum niż wśród rzeczy-samych-w-sobie grupujących się w opozycje. Wymogi dookreślenia się prowadzą zaś do piramidalnych bzdur ideologii państwowych, klanowych, sekciarskich. Pytanie „kim jest człowiek?” równa się tu pytaniu „jak uznać za własną przestrzeń p o m i ę d z y: podzieloną, niestatyczną, ruchliwą, nieustannej mediacji i nasłuchu tego, co nadchodzi, i wraz z przybyciem czego słowa o pozornie znanym znaczeniu nabierają nowych barw”?

Mieszaniec ma ludzkie dłonie; palce lewej zostały splecione w figę. Przypisuje się figdzie konotacje seksualne, stanowi ona symbol płodności i szczęścia, kryptonimuje kobiece genitalia, sugeruje akt penetracji, jest także odpowiednikiem środkowego palca⁹⁴. Postać daje ręką znak, którego znaczenie się rozdwaja: „good luck”/„fuck you”. Jeśli ta figa to dla nas wskazówka na drogę, to gdzie leży obszar wyzwolenia⁹⁵? Tam chyba, gdzie Biały/Czarny staje się Sobą Innym, ludzkie – zwierzęcym. (Edyp pokonał potwora, kiedy rozpoznał w sobie zwierzęce).

BIBLIOGRAFIA

- Albala K., *Food and Dining*, [w:] *Early Modern Court Culture*, red. E. Griffey, London 2022, <https://doi.org/10.4324/9780429277986-41>.
Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2010.

⁹⁴ *The Fig*, [w:] *Gestures. Their Origins and Distribution*, ed. D. Morris [et al.], London 1979, s. 148-160.

⁹⁵ Zastanawiając się, na czym polega demokracja, Leszek Koczanowicz odwołuje się do tradycji karnawału, czasu negowania hierarchii, odwracania ról, obnażania organów władzy. Kluczowa dla całego argumentu – inspirowanego bachtinowską koncepcją dialogiczności – jest groteskowa/ułomna cielesność prowadzących karnawałowej czasoprzestrzeni; ciało rodzące, defekujące, spółkujące itp., a tym samym przekreślające roszczenia do wieczności. Zob. L. Koczanowicz, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Warszawa 2015. Demokracja oznacza, że można pokazać władzy figę – argumentuje, w nawiązaniu do Koczanowicza, Michał Zabdyr-Jamróż. To figa, która (dla dobra demokracji!) sprowadza władzę na ziemię. Zob. M. Zabdyr-Jamróż, *Czy doktryna dwóch ciał króla jest zaprzeczeniem demokracji? Dwa ciała króla w karnawale demokracji*, „Politeja” 2016, nr 45, s. 63-86.

- Baroody M., *The Sphinx Takes Manhattan, or the Significance of a "Man from the Yaman" in Ameen Rihani's "Arabian Peak and Desert"*, „Mashriq & Mahjar. Journal of Middle East and North African Migration Studies” 2016, vol. 3, no. 2, s. 6-34, <https://doi.org/10.24847/33i2016.81>.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków 2004.
- Berlinerblau J., *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*, New Brunswick–New Jersey 1999.
- Bernal M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1, The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick–New Jersey 1987.
- Bernal M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 2, The Archaeological and Documentary Evidence*, New Brunswick–New Jersey 1991.
- Bernal M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 3, The Linguistic Evidence*, New Brunswick–New Jersey 2006.
- Bernstein A., Yurchak A., *Sacred Necropolitics: A Dialogue on Alexei Yurchak's Essay, „The Canon and the Mushroom: Lenin, Sacredness, and Soviet Collapse”*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2017, vol. 7, no. 2, s. 199-216, <https://doi.org/10.14318/hau7.2.022>.
- Black Athena Revisited*, ed. M.R. Lefkowitz, G. MacLean Rogers, Chapel Hill 1996.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005, *Humanistyka Europejska*.
- Conquest R., *Wielki terror*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 1997.
- Czapski J., *Obłoki i gołębie*, [w:] J. Czapski, *Na nieludzkiej ziemi*, nowe wydanie uzupełnione II częścią pt. *Walka*, Warszawa 1981, s. 219-230.
- Demisch H., *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1977.
- Dillon E.M., *Zombie Biopolitics*, „American Quarterly” 2017, vol. 71, no. 3, s. 626, <https://doi.org/10.1353/aq.2019.0047>.
- Draskoczy J., *The Mapping of Utopia*, [w:] J. Draskoczy, *Belomor: Criminality and Creativity in Stalin's Gulag*, Boston 2014, s. 165-196, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsjv1>.
- Esposito R., *Bíos. Biopolitics and Philosophy*, trans. T.C. Campbell, Minneapolis 2008.
- Esposito R., *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, trans. Z. Hanafi, London 2011.
- Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk i in., Kraków 2015, *Horyzonty Nowoczesności*, 117.
- Fragen an die Sphinx. Kulturhermeneutik einer Chimäre zwischen Mythos und Wissenschaft*, hg. B. Malinowski, J. Wesche, D. Wohlleben, Heidelberg 2011.
- Głowiński M., *Artysta na totalitarnym dworze („Świadectwo” Dymitra Szostakowicza)*, [w:] M. Głowiński, *Rytuał i demagogia. Trzyście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa 1992, s. 86-94.
- Grigsby D.G., *Colossal: Engineering the Suez Canal, Statue of Liberty, Eiffel Tower, and the Panama Canal*, Pittsburgh 2012.
- Grigsby D.G., *Eroded Stone, Petrified Flesh and the Sphinx of Race*, „Parallax” 2007, vol. 13, no 2, s. 21-40, <https://doi.org/10.1080/13534640701267131>.

- Grigsby D.G., *Geometry/Labor = Volume/Mass?*, „October” 2003, vol. 106, s. 3-34, <https://doi.org/10.1162/016228703322791007>.
- Heller M., *Maszyna i śrubki. Jak hartował się człowiek sowiecki*, Paryż 1988, s. 113-139, *Biblioteka „Kultury”*, 438.
- Hugo-Bader J., *Mauzoleum i stu pięćdziesięciu uczonych*, [w:] J. Hugo-Bader, *W rajskiej dolinie, wśród zielska*, Warszawa 2002, *Fakt*.
- Kantorowicz E.H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. wyd. pol. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.
- Kizny T., *Imienia Stalina*, „Karta” 1994, nr 13, s. 84-102.
- Koczanowicz L., *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Warszawa 2015.
- Kołąkowski L., *Totalitaryzm i zalety kłamstwa*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 97-110.
- Kulczycka-Saloni J., *Przedmowa*, [w:] B. Prus, *Faraon*, Warszawa 1952, s. I-XVIII.
- Lefort C., *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, Minneapolis 1988.
- Leys S. [Pierre Ryckmans], *Orwell, czyli wstręt do polityki*, „Aneks” 1984, nr 35, s. 53-70.
- Łukaszewicz A., *O „Faraonie” Bolesława Prusa – starożytny Egipt i kontekst polski*, „Pamiętnik Literacki” 2017, nr 2, s. 27-53, <https://doi.org/10.18318/pl.2017.2.2>.
- Milewska M., *Czerwone Słońce Phenianu*, [w:] M. Milewska, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, Gdańsk 2012, s. 248-269.
- Milewska M., *Gry ze śmiercią Włodzimierza Iljicza*, [w:] M. Milewska, *Bogowie u władzy. Od Aleksandra Wielkiego do Kim Dzong Ila. Antropologiczne studium mitów boskiego władcy*, Gdańsk 2012, s. 107-135.
- Mintz S.W., *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York 1985.
- Mitchell M., *Przemiętło z wiatrem*, przeł. C. Wieniewska, Warszawa 2008.
- Musser A.J., *Queering Sugar: Kara Walker's Sugar Sphinx and the Intractability of Black Female Sexuality*, „Signs. Journal of Women and Culture” 2016, vol. 42, no. 1, s. 1-22, <https://doi.org/10.1086/686756>.
- Niwiński A., *Literacka wyprawa Bolesława Prusa do starożytnego Egiptu, czyli „Faraon” okiem egiptologa*, [w:] B. Prus (A. Głowacki), *Faraon. Wydanie analityczno-krytyczne z ilustracjami Edwarda Okunia*, Warszawa 2014.
- Nowak L., *Spółczesność orwellowska*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 138-152.
- Nowak P., *Postowie*, [w:] G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.
- Orwell G., *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa 1993.
- Perlmann J., *America Classifies the Immigrants: From Ellis Island to the 2020 Census*, Cambridge 2018, <https://doi.org/10.4159/9780674986183>.
- Podlaski J. [Krzysztof Dybciak], *Przed i po 1984*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 124-137.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 1, Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 2006, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarta i jego wrogowie. T. 2, Wysoka fala prorocत्व. Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, W. Jedlicki, oprac. A. Chmielewski, Warszawa 2006, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

- Prozorov S., *Living Ideas and Dead Bodies: The Biopolitics of Stalinism*, „Alternatives: Global, Local, Political” 2013, vol. 38, no 3, s. 208-227, <https://doi.org/10.1177/0304375413497844>.
- Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway & Anna Tsing*, moderated by Gregg Mitman, „Edge Effects” 2019, [online] http://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf, marzec 2022.
- Rösch-von der Heyde W., *Das Sphinx-Bild im Wandel der Zeiten. Vorkommen und Bedeutung, Rahden/Westf* 1999.
- Said E.W., *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Kraków 2009, *Cultura – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego*.
- Santner E.L., *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago 2011, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226735344.001.0001>.
- Ševčenko I., *Eschatologia Orwella*, „Aneks” 1984, nr 36, s. 111-123.
- Shilling Ch., *Socjologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2010, *Socjologia – Wydawnictwo Naukowe PWN*.
- Sołżenicyn A., *Archipelag GULag 1918-1956. Próba dochodzenia literackiego*, t. 2, cz. III, przeł. J. Pomianowski, Poznań 2014, s. 83.
- Sworzeń M., *Czarna ikona. Bielomor. Kanał Bielomorski: dzieje, ludzie, słowa*, Warszawa 2017, s. 274-276.
- The Fig*, [w:] *Gestures: Their Origins and Distribution*, ed. D. Morris [et al.], London 1979, s. 148-160.
- The Plantationocene Series: Plantation Worlds, Past and Present* – [online] <https://edgeeffects.net/plantationocene-series-plantation-worlds/>, marzec 2022.
- Timasheff N.S., *The Great Retreat: The Growth and Decline of Communism in Russia*, New York 1946.
- Trafton S., *Egypt Land: Race and Nineteenth-Century American Egyptomania*, Durham–London 2004, <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jndz>.
- Tumarkin N., *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia*, Cambridge 1983.
- Wege der Sphinx: Monster zwischen Orient und Okzident. Eine Ausstellung der Abguss-Sammlung Antiker Plastik des Instituts für Klassische Archäologie der Freien Universität Berlin*, hg. L. Winkler-Horaček, Rahden/Westf 2011.
- Yurchak A., *Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty*, „Representations” 2015, vol. 129, no. 1, s. 116-157, <https://doi.org/10.1525/rep.2015.129.1.116>.
- Yurchak A., *The Canon and the Mushroom: Lenin, Sacredness, and Soviet Collapse*, „HAU. Journal of Ethnographic Theory” 2017, vol. 7, no. 2, s. 165-198, <https://doi.org/10.14318/hau7.2.021>.
- Zabdyr-Jamróz M., *Czy doktryna dwóch ciał króla jest zaprzeczeniem demokracji? Dwa ciała króla w karnawale demokracji*, „Politeja” 2016, nr 45, s. 63-86. <https://doi.org/10.12797/Politeja.13.2016.45.04>.
- Zbarski I., *W cieniu mauzoleum. Wstrząsające wspomnienia konserwatora zwłok Lenina*, przeł. z niem. A. Kuć, Katowice 2007, *Czas i Ludzie*.
- Zinkow L., *Sfinks. Symbol i transformacje*, Kraków 2016.

Patrycja CEMBRZYŃSKA – historyk sztuki, doktor nauk humanistycznych. Absolwentka Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, studiów podyplomowych w zakresie gender – kulturowej tożsamości płci (UJ), Podyplomowego Studium Menedżerów Kultury (SGH), Podyplomowych Studiów Edytorskich (UJ). Autorka książki *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja* (Universitas 2012). Publikowała w „Didaskaliach. Gazecie Teatralnej”, „Tekstach Drugich”, „Kulturze Współczesnej”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Kontekstach. Polskiej Sztuce Ludowej”. Jej głównym obszarem badawczym jest sztuka nowoczesna.