

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Wydział Humanistyczny

Aleksandra Brzostek-Przybyszewska
nr albumu: 502760

**Wyjście smoka.
Chińskie legendy miejskie w kontekście pamięci kulturowej**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dr hab. Violetty Wróblewskiej, prof. UMK

Promotor pomocniczy:
dr Maciej Szatkowski

Toruń 2024

Serdecznie dziękuję pani prof. Violetcie Wróblewskiej za dostrzeżenie smoka we mgle i dr. Szatkowskiemu za poprowadzenie mnie wśród wielu niemożliwych możliwości.

Matysowi za wędrowanie i błędzenie razem ze mną i Norce za bycie ciekawą świata.

Rodzinie... za cierpliwość i słuchanie chińskich bają.

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział 1	
Legenda miejska – charakterystyka gatunku i stanu badań	21
1.1. Czym jest legenda miejska? Problemy terminologiczne i stan badań	21
1.2. Legendy miejskie w ujęciu semiotycznym	28
1.3. Legendy miejskie jako mity	33
1.3.1. Mit w ujęciu literaturoznawczym	34
1.3.2. Mit w ujęciu etnoreligijnym	34
1.3.3. Mit w ujęciu strukturalistycznym	37
1.3.4. Mit współczesny	43
1.4. Legendy miejskie jako narracje wernakularne	44
1.5. Podsumowanie	46
Rozdział 2	
Folklor i folklorystyka w Chinach, czyli lokalne źródła legendy miejskiej oraz sposoby ich badania	51
2.1. Folklor i folklorystyka w Chinach	51
2.2. Tradycja chińskich „dziwnych opowieści”	61
2.2.1. <i>Zhiguai xiaoshuo</i> i inne „dziwne opowieści” jako pierwotypy chińskiej legendy miejskiej	61
2.3. Chińskie legendy miejskie – stan badań	74
2.4. Próba zdefiniowania legendy miejskiej	85
Rozdział 3	
Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - o zmianach społecznych w kontekście pamięci kulturowej	93
3.1. Znikający autostopowicz, czyli legendy miejskie o podróżowaniu	96
3.2. Koronawirus SARS-CoV-2, czyli legendy miejskie o chorobach <i>in statu nascendi</i>	108
3.3. Falun Gong jako narzędzie nadzoru	122
3.4. Chińskie legendy miejskie a tradycja i pamięć kulturowa	133
3.4.1. „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony”, czyli legendy miejskie o zwierzętach	133
3.4.2. „Smoczy filar”	139

3.5. Spotkanie z duchami – chińskie legendy miejskie a tradycyjne legendy o duchach	144
Zakończenie	159
Aneks	
Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - antologia	165
Bibliografia	231
Nota bibliograficzna	249
Streszczenie	251
Summary	253

Wykaz skrótów

ChRL	–	Chińska Republika Ludowa
KPCh	–	Komunistyczna Partia Chin
KMT	–	Kuomintang

Wstęp

W jednym z chińskich aresztów zatrzymanego utopiono w wypełnionej do połowy misce do mycia rąk. Przed Świętem Wiosny w Szanghaju wyłowiono z rzeki Huangpu ponad dziesięć tysięcy martwych świń dryfujących z nurtem w stronę ujścia. W pewnej prowincji w przeddzień wprowadzenia nakazu kremacji starsi ludzie masowo popełniali samobójstwa, by spocząć w ziemi, a nie spłonąć w krematoryjnym piecu. To nie żarty, wszystko to wydarzyło się naprawdę¹.

W przywołanym cytacie pochodzącym ze wstępu do powieści *Kroniki eksplozji*, chińskiego pisarza Yan Lianke, jest mowa o ustnych przekazach, zwanych „legendami miejskimi”, „plotkami”, a nawet „pogłoskami” oraz „nowinami”. Ich treść wydaje się bardziej lub mniej prawdopodobna, więc nierzadko w tego typu historie wierzone bądź nadal się wierzy i rozpowszechnia zazwyczaj drogą ustną, obecnie także poprzez media. Niezwykle opowieści, z jakimi mamy tu do czynienia, zaliczane są do folkloru współczesnego i występują na całym świecie, chociaż niekiedy przybierają lokalną postać. Zawsze mają potencjał sensacyjny i dotyczą sytuacji życiowych, w których każdy hipotetycznie może się znaleźć, mimo że nierzadko uobecnia się w nich pierwiastek nadprzyrodzony podważający ich wiarygodność. Swego czasu w Polsce popularne były np. opowieści o czarnej wołdze, którą mieli podróżować porywacze dzieci, czy też historie o wycinaniu nerek dzieciom w supermarketach. Tego typu przekazy, jak zauważył Dionizjusz Czubala:

[...] występują w postaci krótkich komunikatów o zdarzeniach wyjątkowych. Mówią o przypadkach niby-prawdziwych, i choć narrator powołuje się na autorytet przyjaciela („słyszałem to od kolegi”) lub innych osób bliskich, to nie należą do faktów sprawdzonych i zweryfikowanych; są z reguły wymysłem i funkcjonują na prawach tekstów folklorystycznych².

Na gruncie europejskim, w tym Polski, badania legend miejskich i ich ewolucji mają długą historię, gdy studia nad tymi narracjami w Chinach dopiero rozpoczynają swoje dzieje, mimo że folklorystyka rozwija się w Państwie Środka od wielu lat. Dotychczas bardzo dobrze został zbadany m.in. tradycyjny folklor chiński, tj. bajki magiczne, pieśni ludowe i inne formy gatunkowe, ale tego samego nie można jednak powiedzieć o folklorze współczesnym, który

¹ Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6.

² D. Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 5.

zaczął się rozwijać po dramatycznych, izolujących Chiny na wiele lat, wydarzeniach rewolucji kulturalnej³. W miejscowym repertuarze nie usłyszymy jednak opowieści o czarnej wołdze, gdyż takie samochody, kojarzone głównie z czasami komunizmu i podróżami dygnitarzy rządowych lub pracownikami służb specjalnych, nie zdomowiły się w azjatyckiej kulturze miejskiej, ale nie brakuje innych narracji, np. o pierogach z ludzkim mięsem, o smoku spoczywającym pod filarem mostu lub rybie z ludzką twarzą. Można postawić tezę, że zarówno legendy miejskie, jak i teorie spiskowe, które się również z nimi wiążą, jako stanowiące istotną część współczesnego folkloru, są swoistą odpowiedzią na zachodzące zmiany kulturowe, na dzisiejszą sytuację ekonomiczną, społeczną oraz polityczną kraju, w którym powstają⁴. Ale w przypadku Chin jest to odpowiedź oryginalna. Z jednej bowiem strony chińskie legendy miejskie kształtują się pod wpływem mód zachodnich, zapożyczając i przetwarzając popularne wątki czy motywy, jak niebezpieczny autostopowicz czy zakażenia wirusem HIV, a z drugiej mocno osadzone są w tradycjach kultury Wschodu, więc bez trudu znaleźć można typowe dla niej motywy, np. uśpionego smoka czy błakające się dusze zmarłych. W związku z powyższym, można założyć, że godzenie tych dwóch porządków, a więc tradycji i współczesności, kultury Wschodu i Zachodu decyduje o oryginalności chińskich legend miejskich, które tworzą zakorzenione w pamięci kulturowej swoiste mity współczesne.

Mit, jako najbardziej elementarna struktura poznawcza, w największym stopniu powiązany jest z bytem empirycznym. Wyrastając na podłożu uczuć i emocji [tak jak legenda miejska – przypis A.B.P.], jest wyrazem jakiegoś aspektu porządku kosmicznego, jakiegoś światopoglądu⁵.

³ Wielka Proletariacka Rewolucja Kulturalna, nazwa wydarzeń, mających miejsce w latach 1966–76 w Chinach, zainicjowanych przez Mao Zedonga, której celem było odzyskanie przez niego kontroli nad KPCh, administracją państwową i środkami masowego przekazu, utraconej po niepowodzeniu Wielkiego Skoku. Rozpoczęta latem 1966 r. kampania przeciwko „zwolennikom kapitalizmu” w kierownictwie partii początkowo ograniczała się do Pekinu, jednak już w 1967 r. rozszerzyła się na całe Chiny; główną siłą „rewolucji kulturalnej” stała się armia; prześladowaniami objęto kilkadziesiąt milionów ludzi, kilka milionów zamordowano; terenowy aparat partyjny uległ rozproszению; w chaosie „rewolucji kulturalnej” spadła produkcja przemysłowa i rolna, wiele zabytków kultury chińskiej zostało zniszczonych. IX zjazd KPCh w kwietniu 1969 r. potwierdził odzyskanie przez Mao niekwestionowanego przywództwa i rozpoczęcie odbudowy aparatu partyjnego i państwowego; w następnych latach „rewolucja kulturalna” przebiegała już znacznie spokojniej; śmierć Mao (1976 r.) i aresztowanie „bandy czworga” (1976 r.) zakończyły „rewolucję kulturalną”. Źródło: *Rewolucja kulturalna* [hasło w:] Encyklopedia PWN, dostęp online: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/rewolucja-kulturalna;3967489.html> [dostęp: 29.11.2024].

⁴ Fragmenty tekstu zostały opublikowane w: A. Brzostek-Przybyszewska, *Znikający autostopowicz „made in China”*. *Analiza wątku legendowego w perspektywie komparatystyki kulturowej*, „Nowa Polityka Wschodnia”, red. J. Marszałek-Kawa, nr 3 (34), 2022, s. 171-186.

⁵ M. Ball-Nowak, *Ernst A. Cassirer-teoria symbolu i formy symbolicznej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny”, z. 130, Prace Filozoficzne 5, 1990, s. 34.

To właśnie mity współczesne, parafrazując Rolanda Barthes'a, jako pewnego rodzaju konstrukcja światopoglądowa, wskazują jedyny możliwy do zaakceptowania wariant działania, zgodny ze strukturą rzeczywistości⁶. Gdyż mit, oprócz swojej klasycznej formy, tj. opowieści o bóstwach i istotach nadprzyrodzonych, w tym odwołania do tradycji, jest przede wszystkim sposobem myślenia, który poprzez taką formę jak legenda miejska, może przybliżyć nas do zrozumienia obaw i lęków współczesnego społeczeństwa chińskiego, o czym będzie mowa w dalszej części pracy. Do opisu w ten sposób postrzeganych opowieści, które muszą być odczytywane w szerokim kontekście kulturowym, aby uchwycić wszystkie ich znaczenia, przydatne wydają się, oprócz kategorii tradycji⁷ i współczesności, szczególnie dwie powiązane z nimi kategorie – pamięć kulturowa oraz mitorealizm. Obie cechy widoczne w legendach miejskich dają poczucie kulturowej ciągłości, a jednocześnie pozwalają na godzenie tego, co minione, z tym, co trwa, a więc idealizowanej przeszłości z dynamicznie zmieniającą się, a przez ten fakt wzbudzającą lęk - teraźniejszością.

Cytując Jurija Łotmana: „Tekst posiada zdolność do zachowywania pamięci o swoich wcześniejszych kontekstach”⁸. Pamięć ta pozwala tekstom na stworzenie swojej własnej przestrzeni semantycznej, dzięki której podejmują relacje z pamięcią kulturową. Jan Assmann podkreśla, że fundament tożsamości i trwania społeczności jest wydarzenie stające się prawdą wyższego rzędu, zrywające z podziałem na historię i mit⁹. W Chinach za takie momenty mogą uchodzić chociażby wydarzenia na Placu Niebiańskiego Spokoju z roku 1989 i ich cenzurowanie w mediach oraz w oficjalnie konstruowanej w przekazach publicznych pamięci narodowej, tworzące jednorodny obraz transmitowanej rzeczywistości. Jest to bowiem przykład strategii zapominania, a nie samego kultywowania pamięci. Jak zauważa Yan Lianke:

[...] kiedy zapytamy młodych, którzy brali udział w protestach, o ich opinię o tamtejszych wydarzeniach, niezależnie od tego, czy odnieśli sukces w życiu czy nie, wszyscy odpowiedzą: „Głupota!”. W ten sposób mogą wyśmiać swoje wcześniejsze

⁶ Par. R. Barthes, *Mit i znak*, tł. W. Błońska, Warszawa 1970, s. 241-271.

⁷ Zgodnie z hasłem: *tradycja*, za Słownikiem etnologicznym red. Z. Staszczak z 1987 r., tradycja to „dobra kulturowe przekazywane w czasie (również w przestrzeni), przejmowane i wartościowane. J. Szacki (1971, s.97 i nast.) wyróżnia trzy znaczenia t.: czynnościowe – związane z czynnością przekazywania dóbr kultury (transmisja), przedmiotowe – wskazujące przekazywane dobra (dziedzictwo) oraz podmiotowe – określające stosunek poszczególnych pokoleń do dóbr kulturowych z przeszłości, ich zgodę na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu (t. „po prostu”)”. Źródło: *Tradycja*, hasło w: *Słownik etnologiczny – terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań, 1987, s. 353.

⁸ J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 77.

⁹ A. Rajewski, *Rozważania na temat assmannowskiej teorii pamięci*, „Rocznik Antropologii Historii”, rok III, nr 1 (4), 2013, s. 194-196.

zachowanie, zaspokoić potrzebę amnezji, odciąć się od swojego losu, od pamięci zbiorowej i narodowościowej¹⁰.

Podkreślić warto też fakt, że pamięć kulturowa, w odróżnieniu od rządowej strategii zapominania, zakłada korzystanie z mitycznych wydarzeń przeszłości mających charakter symboliczny, ale realnie wpływających na wspólnotę, której dotyczy.

Wytwarza się specyficzna świadomość przeszłości, często daleka od rzeczywistych wydarzeń, ale za to istotnie służąca aktualnym interesom. Dokonuje się to poprzez świadomy wybór (selekcję) pamiętanej przeszłości oraz modyfikowane formy przekazu. [...] Fakty przestają być ważne. Istotą staje się przeszłość zapamiętana¹¹.

Specyficzna świadomość przeszłości, jej selekcja, a także modyfikowane formy przekazu sprzyjają także takim formom narracyjnym jak legendy miejskie. Ten sam trzon opowieści – wątek rozumiany jako ciąg zdarzeń, przekazywany w różnych grupach odbiorców czy też kręgach kulturowych, będzie wybiórczo dopasowywał się do danej sytuacji, tak jak i nadawca będzie „pamiętał” tę historię jedynie wyobrazeniowo, dopasowując ją do danego kontekstu, tworząc kolejne wersje jednego wątku.

Równie ważny termin, który wydaje się przydatny przy badaniu chińskich legend miejskich – to wspomniany *mitorealizm*, wprowadzony przez cytowanego już chińskiego pisarza - Yana Lianke. Zaproponował on własną formę realizmu, niezbędną, według autora, do przedstawiania realiów Państwa Środka, gdyż, jak twierdzi autor, jest to kraj, w którym rzeczy z pozoru niemożliwe stają się codziennością, kraj stary i nowy zarazem, zmieniający się pod wpływem świata i sam te zmiany wprowadzający¹².

To, co powstaje w wyniku ścierania się i docierania ze sobą tych antynomii, przekracza ludzkie pojęcie i rzuca wyzwanie wyobraźni. Stąd mamy dziś w Chinach nierzeczywistą rzeczywistość, nieistniejące istnienie, niemożliwe możliwe. Świat, w którym rządzą

¹⁰ Yan Lianke, *China's National Amnesia. Beijing's selective memory is a political strategy*, „Sound and Silence: My Experience with China and Literature”, Duke University Press, 2024. Źródło: <https://www.thedial.world/articles/news/issue-15/china-national-strategy-forgetting> [dostęp: 29.11.2024]. Tłumaczenie własne. Oryginalny zapis: „As for the youths who participated in the protests, regardless of whether they subsequently achieved success in life, they all now summarize their experience in one word: “Stupid!” With this, they mock their own earlier behavior and satisfy the demand for amnesia, having already cut off and covered up their individual fate, their collective memory, and their national memory.”

¹¹ E. Stanios-Korycka, *Między pamięcią kulturową a kulturą popularną. Wybrane aspekty relacji na przykładzie sposobów kreowania Bizancjum w historiach alternatywnych*, „Acta Humana”, 5 (1/2014), Lublin 2014, s. 54.

¹² Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6.

dziwne prawidłowości, niewidzialne i nienamagalne. Nową logikę i nowy rozsądek. Stan, który można określić jako mitorealność¹³.

Tak pojęta *mitorealność* chińskiej rzeczywistości będzie także widoczna w chińskich legendach miejskich oraz w historiach, które dla zachodniego odbiorcy mogłyby takie narracje stanowić. Okazuje się jednak, że te „dziwne” i „niezwykłe” historie należą do chińskiej codzienności, funkcjonując niezależnie od chińskiej propagandy, chociaż bywają przez nią czasami modyfikowane, m.in. poprzez wprowadzenie bardziej „poprawnych” wersji w obieg społeczny. Niezależnie od źródeł legend miejskich i zauważalnych w nich wpływów stanowią one bardzo istotne świadectwo kulturowe kraju, w którym funkcjonują, więc warto im się przyjrzeć bliżej.

Przedmiotem rozprawy doktorskiej *Wyjście smoka. Chińskie legendy miejskie w kontekście pamięci kulturowej* są chińskie legendy miejskie oraz teorie spiskowe rozpatrzone w kontekście teorii mitu współczesnego i pamięci kulturowej, która jest jego istotną składową. Głównym celem pracy jest próba wykazania mitycznego charakteru współczesnych opowieści łączących je z tradycją, a jednocześnie ich odczytanie w kontekście kulturowym, co ułatwi zrozumienie ich znaczeń. W związku z przyjętym założeniem badawczym niezbędna jest zarówno analiza genologiczna, jak i tematyczna wybranych wątków chińskich legend miejskich oraz teorii spiskowych. Analiza ta wpisuje się w nurt badań folklorystyki antropologicznej, której istotą jest badanie folkloru jako literackiego przekazu ustnego w kontekście kulturowym, jak przedstawił tę kwestię Piotr Kowalski w książce *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*¹⁴.

Materiał źródłowy stanowią wątki legend miejskich i teorii spiskowych zebrane przeze mnie podczas badań terenowych w Chińskiej Republice Ludowej w latach 2014-2018 podczas pobytu na kursie językowym na Beijing Institute of Technology w Pekinie w ramach stypendium Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (2014-2016) oraz w trakcie odbywania studiów magisterskich na kierunku *Nauczanie języka chińskiego jako obcego* na tej samej uczelni (2016-2018), a także w czasie pracy jako asystentka kierownika placówki w Instytucie Polskim (2018) – Wydział Kultury Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Pekinie. Z tego też względu, biorąc pod uwagę miejsce zamieszkania, studiów, a później także zatrudnienia, większość materiału została zebrana w Pekinie i okolicach, z uwzględnieniem terenów wiejskich. Narracje, które nie pochodzą oryginalnie ze wspomnianych obszarów,

¹³ Ibidem.

¹⁴ P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

zostały zebrane online, za pośrednictwem zachodnich wyszukiwarek, takich jak Google, oraz chińskich, m.in. Baidu, a także z uwzględnieniem komunikatorów i portali społecznościowych typu Sina Weibo oraz WeChat. Znaczna część materiału została pozyskana podczas podróży lub za pomocą wywiadów etnograficznych, prowadzonych głównie w ośrodkach akademickich w Pekinie z rozmówcami pochodzącymi z najrozmaitszych obszarów Chin kontynentalnych i z Tajwanu. Należy zaznaczyć, że w trakcie dwutygodniowego wyjazdu w ramach stypendium *Exchange Scholar and Student Scholarship of Shih Hsin University* (2019) oddzielnie zostały skatalogowane wątki legend miejskich z tego rejonu, zebrane przy użyciu metody pogłębionego wywiadu etnograficznego. Rozmowy zostały przeprowadzone ze studentami Uniwersytetu Shih Hsin w Tajpej. Materiał ten stanowi jednak tylko uzupełnienie wspomnianych przekazów pozyskanych w trakcie badań terenowych prowadzonych w Chinach kontynentalnych, a w niniejszej pracy nie został on poddany oddzielnej analizie. Może on natomiast stanowić wstępny zbiór narracji przydatny w wypadku przeprowadzania kolejnych badań dotyczących Tajwanu.

Wywiady etnograficzne, o których mowa, przeprowadzano w trojaki sposób. I tak, wywiady indywidualne odbywały się z wcześniej ustalonymi osobami, m.in. z nauczycielami i studentami Politechniki Pekińskiej, także poleconymi przez znajomych (metoda kuli śnieżnej). Wywiady grupowe przeprowadzone były głównie wśród studentów, przede wszystkim w ośrodkach akademickich, sporadycznie z nieznanymi wcześniej osobami, np. w metrze, na terenie kampusu i w sklepie. W trakcie zorganizowanych spotkań zadawano pytania o znane rozmówcom „dziwne” historie, pomagając sobie przygotowanym, chociaż okrojonym zbiorem zebranych legend miejskich, w celu wywołania skojarzeń. Obowiązywał w takim wypadku ustalony scenariusz – wywiad z listą pytań, która powiększała się wraz z postępem przeprowadzanych wywiadów, lub rozmowa, w przypadku, gdy samemu stawało się „świadkiem” bądź „ofiara” legendy miejskiej.

Podczas pobytu w Chinach, szczególnie będąc studentem czy studentką, można zetknąć się z wieloma niezwykle ciekawymi historiami, które na terenie kampusu dość często przybierają formę ostrzeżenia, jak w przypadku opowieści o morderczym taksówkarzu proponującym obcokrajowcom nocne kursy. Nic więc dziwnego, że będąc w takiej sytuacji, studenci zaczynają tę fabułę przekazywać, licząc na to, że zwrócą uwagę znajomych na potencjalne niebezpieczeństwo czyhające tuż za rogiem. Zaczyna się unikać taksówek, wybierając komunikację miejską, dopóki nie usłyszy się kolejnej legendy miejskiej, tym razem o zabójczych duchach w autobusie, np. nr 365. W ten sposób opowieści są karmione strachem

stron uczestniczących w kacie przekazu niezwyklej historii, przyczyniając się do ich szerzenia wśród lokalnej społeczności i czyniąc każdego przypadkową „ofiara” tych narracji.

Większość wywiadów, przeprowadzonych w języku chińskim oraz angielskim, była nagrywanych dyktafonem w celu późniejszej transkrypcji i analizy wszystkich zebranych wątków. Ich zapis dźwiękowy pozwolił na uniknięcie błędów translatorskich, które mogłyby wystąpić w trakcie bezpośredniego zapisu wypowiedzi. Pozostała część materiału, nie pochodząca z wywiadów, została spisana w języku polskim. Dodatkowo zebrane wątki zostały także poddane weryfikacji online. Sprawdzano, czy te same historie można odnaleźć w Internecie, biorąc pod uwagę ich szerszy obieg komunikacyjny, źródło ich pochodzenia, a także różnorodność oraz liczbę dostępnych wersji.

Biorąc pod uwagę kulturowe znaczenie legend miejskich i teorii spiskowych, stanowiących swoiste lustro dla lęków i obaw współczesnego chińskiego społeczeństwa, jak i obecną sytuację społeczno-gospodarczą Chin, należałoby zadać następujące pytania, które, jednocześnie stanowią główne i poboczne problemy badawcze podjęte w rozprawie:

1. Czy istnieje tzw. „chińska legenda miejska”?
2. Jaką rolę odgrywają legendy miejskie i pokrewne im teorie spiskowe we współczesnym chińskim społeczeństwie? Czy sytuują się one w opozycji do oficjalnych narracji i można je postrzegać jako swoisty mechanizm emancypacyjny w społeczeństwie silnego nadzoru?
3. Czy i na ile stanowią one narzędzie poznawcze służące do interpretowania zmieniającej się rzeczywistości oraz budowania jej spójnej i zrozumiałej wizji świata?
4. Czy są one (lub mogą być) elementem spajającym większe lub mniejsze społeczności, kształtując zarówno lokalne wspólnoty opowiadaczy, jak i szersze wspólnoty ludzi „podobnie myślących”?
5. Jaki jest stosunek współczesnych narracji do tradycji – na ile odbijają się w nich tradycyjne chińskie wierzenia i folklor słowny, a w jakim stopniu stanowią one klucz do rozumienia nowych sytuacji?
6. Jak duży wpływ na tworzenie się legend miejskich i narracji spiskowych miała kultura Zachodu?
7. Jaką rolę odgrywa w ich kształtowaniu pamięć kulturowa?

W celu realizacji zamierzeń pracę podzielono na trzy rozdziały. Pierwszy rozdział, *Legenda miejska – charakterystyka gatunku i stanu badań*, porusza problemy terminologiczne, jak i prezentuje obecny stan badań nad „legendą miejską” zarówno w

krajach zachodnich, jak i w Chinach. W rozdziale tym podjęto próbę rozpatrzenia pojęcia „legendy miejskiej” w kilku ujęciach: semiotycznym, ze względu na system językowy mieszkańców Państwa Środka, odwołując się tym samym do językowej, a także kulturowej teorii znaku, jak i samego tekstu; mitologicznym, odwołując się do koncepcji mitu w ujęciu etnoreligijnym, strukturalistycznym, jak i do koncepcji mitu współczesnego jako do kulturowego objaśniania pewnych aspektów rzeczywistości; wernakularnym, nawiązując do teorii Marcina Napiórkowskiego, proponującego skategoryzowanie legendy miejskiej jako jednego z elementów szerszego pojęcia, jakim są narracje wernakularne.

Rozdział drugi, *Folklor i folklorystyka w Chinach, czyli lokalne źródła legendy miejskiej oraz sposoby ich badania*, podejmuje tematykę historii badań folklorystycznych w Chinach, opisując zarówno rozwój samej dziedziny, jak i tradycję chińskich „dziwnych opowieści”. W rozdziale tym przedstawiono dawne formy literackie, takie jak *zhiguai xiaoshuo* czy *chuanqi xiaoshuo*, które mogą uchodzić za prototypy chińskiej legendy miejskiej. Zajęto się także zdefiniowaniem legendy miejskiej przez chińskich badaczy.

Ostatni rozdział – trzeci, *Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - o zmianach społecznych w kontekście pamięci kulturowej*, to studium przypadków. Zgromadzono i sklasyfikowano kilka grup legend miejskich, których głównymi tematami są: podróże, choroby, zwierzęta, a także duchy. Poddano analizie najpopularniejsze motywy w chińskich legendach miejskich występujące w Chinach kontynentalnych, w tym dotyczące smoka, zestawiając je z ich zachodnimi odpowiednikami, jak chociażby popularny wątek „znikającego autostopowicza”. Tematykę omawianych wątków powiązano ze zmianami kulturowymi i społecznymi zachodzącymi w Państwie Środka, jak też z tradycjami wpisanymi w tzw. pamięć kulturową.

Wnioski z poczynionych analiz zebrano w zakończeniu. Całość pracy zamyka aneks zawierający zbiór legend miejskich pozyskanych podczas badań terenowych w Chinach kontynentalnych, jak i na Tajwanie oraz zebranych online.

Zasadniczy problem badawczy dotyczy jednak kwestii wspomnianej specyfiki legendy miejskiej w Chinach – tematycznych i formalnych (gatunkowych), sytuujących gatunek w obszarze mitów współczesnych. Opowieści tego rodzaju, podobnie jak i teorie spiskowe, pozostające z nimi w bliskich relacjach, mogą dać nam wgląd w to, jak i w jaki sposób chińskie społeczeństwo próbuje oswajać i nadawać znaczenia zachodzącym zmianom. Co ważne, z założenia stanowiąc istotną część folkloru, powinny funkcjonować niezależnie od oficjalnej narracji rządowej, tym samym nie podlegać cenzurze. Można by zatem założyć, że narracje te są „autentycznym” głosem „ludu chińskiego”, który nie jest przefiltrowany przez

rządowe media. A te lansują kulturę zapominania, wypierania treści i tradycji niewygodnych dla chińskiej Nowej Ery (新时代) czy też Wielkiego Renesansu Narodu Chińskiego (中华民族伟大复兴). Jak zauważa Yan Lianke, twórca przywołanej koncepcji *mitorealizmu*, „[...] Amnezja nie jest szczególną cechą objawów i ideologii każdego człowieka; jest raczej nieuniknionym skutkiem strategii narodowej i struktury społecznej. Jej najsukuteczniejszym środkiem przekazu są bowiem takie regulacje i metody, które obejmują ideologiczne ograniczanie wolności słowa oraz wykorzystywanie władzy do odcięcia wszelkich kanałów, poprzez które można zachować pamięć — w tym książek historycznych, podręczników, dzieł literackich i innych form ekspresji kulturowej”¹⁵. Pisarz zadaje także pytania, na które trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć, a które zmuszają do refleksji także w kontekście rozpatrywania legend miejskich jako narracji powstających w państwie silnego nadzoru. A mianowicie, czy Chińczycy urodzeni w latach 80. i 90. naprawdę stali się pokoleniem bez pamięci? Kto zmusił ich do zapomnienia? Jak zostali zmuszeni do zapomnienia? Jaką odpowiedzialność za młodsze pokolenie ponoszą starsi, którzy wciąż pamiętają¹⁶?

W dzisiejszych Chinach amnezja nieuchronnie zastępuje pamięć, tak jak fałsz wypiera prawdę, a zmyślenie pośredniczy między historią a logiką. Nawet rzeczy, których byliśmy świadkami dzisiaj, zostają odrzucone, pozostawiając jedynie okruchy rzeczywistości i fikcji osadzone w społeczeństwie, życiu i świadomości ludzi. A gdy jutro wydarzy się coś nieoczekiwanego, te okruchy zostaną zmiecione do kosza amnezji, który następnie zostanie upchnięty w ciemnym kącie, poza zasięgiem wzroku¹⁷.

Nie należy bowiem zapominać, że Chiny to państwo „złotej tarczy”, projektu ograniczania dostępu do Internetu, a więc cenzury, „państwo zapominania” o takich wydarzeniach jak chociażby protesty na placu Niebiańskiego Spokoju w roku 1989, a także

¹⁵ Yan Lianke, *China's National Amnesia. Beijing's selective memory is a political strategy*, „Sound and Silence: My Experience with China and Literature”, Duke University Press, 2024. Źródło: <https://www.thedial.world/articles/news/issue-15/china-national-strategy-forgetting> [dostęp: 29.11.2024]. Tłumaczenie własne. Oryginalny zapis: „Amnesia is not a special characteristic of everyone's symptoms and ideology; rather, it is a necessary outcome of a national strategy and a social structure. Its most effective vector is through regulations and other methods covering an ideological restriction of speech and the use of power to cut off all conduits through which memory can be preserved — including history books, textbooks, literary works, and other forms of cultural expression”.

¹⁶ Yan Lianke, *China's National Amnesia. Beijing's selective memory is a political strategy*, „Sound and Silence: My Experience with China and Literature”, Duke University Press, 2024. Źródło: <https://www.thedial.world/articles/news/issue-15/china-national-strategy-forgetting> [dostęp: 29.11.2024].

¹⁷ Ibidem. Tłumaczenie własne. Oryginalny zapis: „In contemporary China, amnesia inevitably overpowers memory, just as falsity overcomes truth and fabrication becomes the interface that links history and logic. Even things that we just witnessed today end up being cast aside, leaving behind only broken shards of reality and fiction embedded within society, life, and people's brains. And when something unexpected happens tomorrow, these shards will be tossed into a basket of amnesia, which will then be hung in a dark corner out of sight”.

państwo kolektywistyczne, w których jednostka i indywidualizm nie znajdują przestrzeni do pełnego wyrazu, będąc wypieranymi przez zbiorowe, ogólnie przyjęte i propagowane narracje.

Doskonałym dowodem na taki stan rzecz jest figura smoka, która została przeze mnie przywołana w tytule pracy. W chińskiej tradycji jest on symbolem władzy oraz siły, a sami cesarze, ale też Chińczycy, nazywali się „potomkami smoka”. To mityczne stworzenie jest nie tylko postacią z baśni i legend, ale przede wszystkim żywym symbolem w percepcji społeczeństwa chińskiego. Jak podaje jedna z legend, smok jest pięciopalczystym zwierzęciem zrodzonym w Chinach, a jego przywiązanie do Państwa Środka jest tak silne, że podczas swoich wędrówek, odlatując z dala od domu, tracił kolejne palce. Stąd też nigdy nie mógł odlecieć za daleko¹⁸. Jak zauważają Dharma Keerthi Sri Ranjan oraz Zhou Chang:

Chiński smok, kładąc swoje łapy na wszystkie regiony, kontroluje i zarządza systemem społecznym od tradycji do współczesności. Wiara oraz nawyki Smoka kierują życiem mas jako duchowe siły w ich umysłach i w funkcjonowaniu systemu społecznego¹⁹.

Z drugiej jednak strony, warto także przytoczyć uwagę na temat symboliki smoka, Bo Yanga, chińskiego i tajwańskiego intelektualisty:

Nie mogę zrozumieć dlaczego Chińczycy obrali ten ponury i ohydny symbol smoka jako reprezentanta naszego narodu. W istocie, smok reprezentuje niedolę, a ilekroć ktoś wspomina o »potomkach smoka« włos mi [się] jeży na głowie. [...] Należy zadać sobie pytanie dlaczego Chińczycy uwielbiają potwora²⁰.

Te dwa przywołane cytaty dobrze oddają dwoistą naturę smoka jako symbolu w Państwie Środka, uwydatniając tym samym jego ewolucję oraz silne zakorzenienie w tradycji, jak i we współczesności. Smok stanowi bowiem swoisty pomost między tym, co tradycyjne, np. wciąż silnie obecnymi w Państwie Środka narracjami ludowymi, w tym opowieściami o duchach, a tym, co współczesne, przenikając do obecnych narracji, które, parafrazując Yana

¹⁸ Dharma Keerthi Sri Ranjan D.G, Zhou Chang C., *The Chinese Dragon Concept as a Spiritual Force of the Masses*, „Sabaramuwa University Journal”, 9 (1), 2010, s. 68.

¹⁹ Ibidem, s. 78. Tłumaczenie własne. Tekst oryginalny: „The Chinese Dragon, stretching its hands throughout all the regions controls and leads the social system varying from tradition to the modernity. The Belief and the behavior on the Dragon has been leading the masses to alive as a spiritual force in their mind and in the functional activities of the social system”.

²⁰ G. R. Barné, *In the red: on contemporary Chinese culture*, New York: Columbia University Press, 1999, s. 228, cyt. za: M. Szatkowski, *Elegia o rzece – próba dekonstrukcji chińskiej utopii*, „Litteraria Copernicana”, red. H. Kupś, M. Szatkowski, t. 38 (2), Toruń 2021, s. 92.

Lianke, łączą w sobie elementy starych i nowych Chin, będących skrajnie zwesternizowanych, a jednocześnie na wskroś orientalnych²¹. To właśnie ta dychotomia stanowić będzie klucz do dotarcia do „najbardziej chińskiej” przyczyny²² poprzez analizę współczesnych narracji chińskich, takich jak legendy miejskie czy pokrewne im teorie spiskowe. Podobnie jak mitorealizm, legendy miejskie mają potencjał „[...] przedstawić te dwie trzecie góry lodowej, które ukryte są pod powierzchnią morza i w ten sposób wyjaśnić, dlaczego ta widoczna gołym okiem jedna trzecia wygląda tak, a nie inaczej”²³. Gdyż to właśnie ludzie są jedynym źródłem narracji, jak i mitorealizmu samego w sobie. Uwikłani w chińską codzienność oraz kontekst polityczny, w tym także cenzurę, muszą decydować, o czym i jak mówić lub w jaki sposób przedstawiać tę chińską rzeczywistość świata i samym sobie. Jak zauważył były profesor Uniwersytetu Pekińskiego, Zhang Zhongxing: „Jeśli nie możemy mówić, zawsze możemy milczeć. Nawet jeśli nie wiemy, co powiedzieć, zawsze wiemy, czego nie mówić”²⁴.

²¹ Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6.

²² Ibidem, s. 12.

²³ Ibidem.

²⁴ Yan Lianke, *China's National Amnesia. Beijing's selective memory is a political strategy*, „Sound and Silence: My Experience with China and Literature”, Duke University Press, 2024. Źródło: <https://www.thedial.world/articles/news/issue-15/china-national-strategy-forgetting> [dostęp: 29.11.2024]. Tłumaczenie własne. Zapis oryginalny: „If we can't speak, we can always remain silent. Even if we don't know what to say, we nevertheless always know what not to say”.

Rozdział 1

Legenda miejska – charakterystyka gatunku i stanu badań

1.1. Czym jest legenda miejska? Problemy terminologiczne i stan badań

Legenda miejska jako zjawisko wpisujące się w zakres badań folklorystycznych, a także antropologicznych budzi wiele kontrowersji nie tylko ze względu na problem z jego identyfikacją względem znanych form takich jak mit, legenda, plotka czy pogłoska²⁵.

Po raz pierwszy termin *współczesna legenda* (*contemporary legend*), jak twierdzi Sandy Hobbs²⁶, zostaje użyty przez amerykańskiego pisarza, Francisa Scotta Fitzgeralda, w jego powieści *Wielki Gatsby* z 1925 roku. Hobbs zwraca także uwagę, iż pisarz, posługując się owym konkretnym terminem, użył go z zachowaniem świadomości pewnych charakterystycznych cech wyróżniających tę formę narracyjną, obecnie znaną nam pod nazwą *legenda miejska* (*urban legend*). Jednak w tym przypadku trudno jeszcze mówić o analitycznej formie użycia nazwy, z czym, jak dalej stwierdza Hobbs w swojej pracy, mamy do czynienia dopiero pod koniec lat 30.²⁷, a nawet na początku lat 40. XX wieku²⁸. Chociaż już wiek XIX przynosi nam pierwsze próby rozróżnienia tradycyjnej legendy od jej współczesnej formy i debaty nad charakterystycznymi właściwościami folkloru, m.in. czy jest on typowy dla kultur wiejskich, czy może też obejmował kultury miejskie, niższe, jak i wyższe²⁹. I tak, francuscy folklorysty w latach 80. XIX wieku po raz pierwszy wykazali zainteresowanie „miejską” legendą, którą rozpatrywali równolegle do jej „tradycyjnej” formy. Pod kierownictwem Paula Sébillota, francuskiego folklorysty, uczeni zebrali, a następnie opublikowali materiał, zawierający pokaźną liczbę zebranych wcześniej narracji z takich

²⁵ Podstawowy schemat badawczy wykorzystany do analizy legendy miejskiej oraz stan badań, zostały także zaproponowane przez Annę Skup w jej pracy magisterskiej [A. Skup, *Legendy miejskie jako współczesne mity. Analiza strukturalna wybranych polskich legend miejskich XX i XXI w.*, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Religioznawstwa, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Szyjewskiego, Kraków 2016].

²⁶ S. Hobbs, *Contemporary Legend 1924*, „Folktale News”, nr 15, 1989, s. 2.

²⁷ Można tu wspomnieć choćby pracę Alexandra Woolcott, *While Rome Burns*, z 1937 r. [A. Woolcott, *While Rome Burns*, New York 1934 r.].

²⁸ Za przykładowe publikacje mogą posłużyć chociażby takie pozycje jak: M. Bonaparte, *The Myth of The Corps in the Car*, „American Imago” 2, 1941 oraz R. K. Beardsley, R. Hankey, *The Vanishing Hitchhiker*, „California Folklore Quarterly”, 1, 1942.

²⁹ Za: A. Skup, *Legendy miejskie jako współczesne mity. Analiza strukturalna wybranych polskich legend miejskich XX i XXI w.*, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Religioznawstwa, praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Szyjewskiego, Kraków 2016.

miast jak Paryż czy też Gdańsk, stawiając wyraźną granicę między twórczością wiejską a miejską³⁰.

Za prekursorów badań nad zjawiskiem legendy miejskiej, w jej obecnej przyjętej formie, uznaje się Amerykanów, którzy rozpoczęli swoje rozważania od takich przekazów narracyjnych jak plotka oraz pogłoska, co z kolei wiązało się bezpośrednio z badaniami z zakresu psychologii społecznej prowadzonymi m.in. przez Gordona Willarda Allporta i Leo Josepha Postmana³¹. Obie wymienione formy bliskie są legendzie miejskiej, ale niejednokrotnie próbuje się określać ich specyfikę.

Plotkę definiuje się m.in. jako „przekaz niejawnej informacji, a tym samym zjawisko społeczne, które występuje w procesie interakcji zbiorowej, głównie w procesie komunikacji interpersonalnej i grupowej”³². Dodatkowo panujący deficyt informacyjny sprzyja jej migracji, co potwierdził także w swoich badaniach Michel-Louis Roquette, opracowując cztery charakterystyczne cechy plotki: wariantywność, zaangażowanie, negatywną treść oraz odniesienie do wiarygodnego (domniemanego), czyli, *de facto*, do „prawdopodobnego”, źródła³³. Można także przyjąć za Magdaleną Mateję, iż zjawisko to ulega podziałowi na plotki „czarne donoszące o agresji, wypadkach, skandalach, oszustwach, itp. Tylko 10% stanowią plotki różowe zawierające doniesienia o wydźwięku pozytywnym”³⁴. Jednak cechy te nie wyczerpują złożoności struktury, jaką charakteryzuje się plotka, tak często zresztą błędnie przyrównywana do pogłoski. I aby odróżnić legendę miejską od plotki czy pogłoski, należałoby najpierw podjąć próbę rozróżnienia tych dwóch ostatnich.

Do niewątpliwych funkcji plotki możemy zaliczyć chociażby takie jak: informacyjna, wpływu społecznego i podtrzymywania więzi, co wiąże się bezpośrednio z kontrolowaniem zachowań niezgodnych z normami ustalonymi w danej społeczności lub kulturze, a także rozrywkowa. I chociaż zarówno plotka, jak i pogłoska mogą przejawiać podobne funkcje, to jedną z fundamentalnych różnic, którą wskazuje się w naukach społecznych w celu wprowadzenia dystynkcji w obrębie powyższych form, jest zasięg ich oddziaływania czy też krąg odbiorców. Plotka, przyjmując definicję Klausa Thiele-Dohrmanna, dotyczy zazwyczaj spraw trywialnych, mniej lub bardziej osobistych i jest adresowana do wąskiego kręgu

³⁰ J. B. Renard, *Old Contemporary Legends: 19th-Century French Folklore Studies Revisited*, FOAftale News 32:1–4, 1994.

³¹ G. W. Allport, L. J. Postman, *The Psychology of Rumour*, New York 1947.

³² A. Wagner, *Plotka jako narzędzie kształtowania rzeczywistości społecznej. Afera Rywina w dyskursie prasowym*, „Studia socjologiczne”, nr 4 (183), 2006, s. 44, cyt. za: C. Matusiewicz, *Plotka*, red. W. Szewczyk, *Encyklopedia psychologii*, Warszawa 1998, s. 405–408.

³³ Ibidem, s. 119–123.

³⁴ M. Mateja, *Płeć (niezbyt piękna): kobiety jako bohaterki i użytkowniczki internetowych serwisów plotkarskich*, „Konteksty kultury popularnej: płeć, sztuka, media”, red. M. Mateja, M. Winclawska, B. Brodzińska, Toruń 2010, s. 275.

odbiorców, pogłoska zaś dotyczy spraw ważnych, ogólnych i cieszy się zainteresowaniem szerszych grup społecznych³⁵. Można także, za Krystyną Kersten, uznać, że jednym z kryteriów rozróżnienia obu gatunków powinien być fakt, czy w danym przekazie dominuje informacja (pogłoska) lub dezinformacja (plotka)³⁶. Obie jednak stają się „zastępczym systemem komunikacji”³⁷, gdzie „w społeczeństwie totalnym plotka ma wielki prestiż i znaczenie”³⁸. To, co jednak rozróżnia obie te formy od legendy miejskiej, to przede wszystkim rodzaj przekazywanej informacji. W przypadku gatunku stanowiącego tu główny temat rozważań mamy narrację fabularyzowaną, opowieść bliższą opowieści grozy niż do informacji medialnej, do których w znacznym stopniu wliczają się plotki czy pogłoski pozbawione zwykle pierwiastka fabularnego. Niewątpliwie jednak każda z tych form stanowi „swoisty barometr stanu społeczeństwa”³⁹, także chińskiego.

Zainteresowanie legendami miejskimi pojawiało się sporadycznie w amerykańskich publikacjach aż do lat 50. XX wieku, kiedy to Richard M. Dorson wskazał je jako przykłady „nowoczesnego” folkloru⁴⁰, co przyczyniło się do powstania szeregu kolejnych artykułów na ich temat, publikowanych głównie przez folklorystów z Uniwersytetu Indiany. Początkowo Dorson do opisu zjawiska posługiwał się nazwą *city legends*, a następnie też takimi pojęciami jak *urban belief tales* czy *modern legends*, aż w końcu przyjął znaną nam dziś nazwę *urban legends*, która funkcjonuje w badaniach folklorystycznych także obecnie⁴¹.

Pokrewną koncepcję, znaną jako *mit miejski* (*urban myth*), zaproponował amerykański antropolog społeczny, William H. Friedland, w referacie przedstawionym na konferencji Instytutu Badań Społecznych Rhodes-Livingstone w 1960 r. w Lusace w Rodezji Północnej (obecnie Zambia). Grupa europejskich socjologów, pod przewodnictwem Maxa Gluckmana (później czołowego socjologa na Uniwersytecie w Manchesterze), spotkała się w celu omówienia zjawiska, jakim były *Mity we współczesnej Afryce*. Konferencja ta skupiła się na skutkach „detrybalizacji” kultury afrykańskiej. Kluczowy dla spotkania termin - „mit” - był wówczas rozumiany jako opis wydarzeń, przedstawionych jako fakty, które w procesie demistyfikacji przybierały postać fikcyjną lub przynajmniej stanowiły zaprzeczenie opisywanych zdarzeń. Niemniej jednak, zostało przyjęte, iż omawiane na konferencji mity

³⁵ K. Thiele-Dohrmann, *Psychologia plotki*, tł. Adam Krzemiński, Warszawa 1980, s. 64-65.

³⁶ K. Kersten, *Społeczna funkcja pogłoski*, w: *Plotka a monopol informacji*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1981.

³⁷ Ibidem, s. 7.

³⁸ Ibidem, s. 8.

³⁹ Ibidem, s. 2.

⁴⁰ R. M. Dorson, *American Folklore*, Chicago 1959.

⁴¹ Na podstawie R. M. Dorson, *American Folklore*, Chicago 1959 oraz Richard M. Dorson and the Urban Legend, w: *The Truth Never Stands in the Way of a Good Story!*, Urbana 2000, s. 13-22.

miejskie pełniły co najmniej dwie istotne funkcje. Po pierwsze, stanowiły odzwierciedlenie realiów społecznych, a po drugie wspierały lub kwestionowały polityczny *status quo*⁴².

Późniejszy artykuł Friedlanda, *Some Urban Myths of East Africa*⁴³, upowszechnił jedną z cech dystynktywnych legendy miejskiej, za jaką uchodzi brak odwołania lub brak możliwości odniesienia się do samego jej źródła czy też pierwszego narratora. I tak, niemal każda z legend miejskich miałyby się zaczynać słowami: „Znajomy powiedział mi, że...”, „Znajomy znajomego słyszał, jak...” itd. Przykłady Friedlanda obejmują kilka zebranych i scharakteryzowanych jako „legendy miejskie” narracji dotyczących porwań rdzennych Afrykańczyków przez Europejczyków w celu wykorzystania ich organów do celów medycznych. Twierdził także, że legenda miejska, czy też „mit miejski”, niekoniecznie jest fikcją, lecz raczej zbiorem idei, zaspokajających potrzeby społeczne, które następnie mogą być wykorzystane do podjęcia działań politycznych, w tym do szerzenia propagandy, co też przyczyniło się do spopularyzowania nowego terminu do opisu powyższego zjawiska, jakim jest „mit współczesny”, o czym będzie jeszcze mowa.

Lata 70. XX wieku⁴⁴ oraz wydarzenie, jakim okazało się sympozjum folklorystów amerykańskich oraz udział takich badaczy jak Jan Harold Brunvand, Linda Dégh czy Alan Dundes⁴⁵, przyczyniło się do podjęcia pierwszych prób analizy i opisu tego zjawiska jako oddzielnego gatunku w narracjach społecznych. Jednak to dopiero lata 80. XX wieku przynoszą pierwsze efekty badań nad legendami miejskimi na szerszą skalę, w tym założenie w Anglii (Sheffield) Międzynarodowego Towarzystwa do Badań nad Współczesną Legendą (*International Society for Contemporary Legend Research*)⁴⁶ oraz czasopism, m.in. *The Journal of American Folklore*⁴⁷, w których znalazło się miejsce dla naukowych analiz poświęconych współczesnemu folklorowi. Jest to też czas publikacji zbiorów Jana Harolda

⁴² Na podstawie A. Dubb, *Myth in Modern Africa: The Fourteenth Conference Proceedings of the Rhodes-Livingstone Institute for Social Research*, Lusaka 1960 oraz B. Ellis, *The Roots of Perspectives on Contemporary Legend: "Urban Myths" in the 1960 Rhodes-Livingstone Institute for Social Research Conference*, „Contemporary Legend”, 2006.

⁴³ W. H. Friedland, *Some Urban Myths of East Africa*, „Myth in Modern Africa: The Fourteenth Conference Proceedings of the Rhodes-Livingstone Institute for Social Research”, red. A. Dubb, Lusaka 1960.

⁴⁴ Należy także zwrócić uwagę, iż na gruncie angielskim, badania nad legendą miejską zaczęły się już w latach 60. XX wieku, które początkowo do opisu zjawiska stosowały nazwę *modern folk tales*. Można tu przytoczyć chociażby takie publikacje jak: D. McKelvie, *Aspects of Oral Tradition Belief in an Industrial Region*, „Folk Life”, nr 1, 1963, s. 77-94; S. Hobbs, *The Modern Folk Tale*, „Chapbook”, nr 3/4, 1966, s. 9-11; Idem, *The Folk Tale as News*, „Oral History”, nr 6:2, 1978, s. 74-86; S. Sanderson, *The Folklore of the Motor-Car*, „Folklore 60”, nr 8, 1969, s. 241-152; P. Smith, G. Smith, *Notes and Queries*, „Lore and Language”, nr 1:6, 1972, s. 15.

⁴⁵ Sympozjum w roku 1971 zwieńczyła publikacja pokonferencyjna, W. D. Hand, *American Folk Legend: A Symposium*, Berkeley-Los Angeles-London 1971.

⁴⁶ Warto także zwrócić uwagę, iż w roku 1962, w Belgii, powstało Międzynarodowe Towarzystwo do Badań nad Narracjami Ludowymi (*The International Society for Folk Narrative Research*), które również zajmowało się badaniami nad legendą miejską, jednak w ich bardziej tradycyjnej formie.

⁴⁷ Czasopismo wydawane jest przez University of Illinois Press oraz American Folklore Society, stowarzyszenie powstałe w roku 1888.

Brunvanda, mi.in. *The Vanishing Hitchiker. American Urban Legends and Their Meanings*⁴⁸, stanowiących fundament wielu prac naukowych z zakresu folkloru współczesnego

W roku 1981 Jan Harold Brunvand podsumował swoje badania nad narracjami, określanymi przez niego jako „legendy miejskie” w swojej pracy *The Vanishing Hitchiker. American Urban Legends and Their Meanings*. Podobnie jak Monica Wilson, antropolog społeczna związana z Uniwersytetem Kapsztadzkim, scharakteryzowała legendy miejskie jako dosłownie fałszywe, tzn. nie mogące zaistnieć dokładnie w taki sposób, jak to zostało przedstawione w narracji. „Historia zbyt piękna, aby była prawdziwa”⁴⁹ stała się później jej najkrótszą definicją tego gatunku. Zwróciła jednak uwagę, że legendy miejskie są metaforycznie prawdziwe, tzn. ujawniają obawy dotyczące współczesnego społeczeństwa i często zawierają wyraźną lub symboliczną krytykę warunków miejskich, ale nie ma w nich faktów.

Dzięki licznym publikacjom Brunvanda termin „legenda miejska”, podobnie jak „mit miejski”, upowszechnił się w społeczeństwie amerykańskim i dość szybko nabrał błędnego znaczenia, służąc do opisu wielu nietypowych zjawisk, jak m.in. wierzenia nienarracyjne (np. umieszczanie żyletek w jabłkach) po „niewiarygodne” osobiste doświadczenia (np. uprowadzenia przez UFO).

Jednak koncepcja Brunvanda spotkała się z krytyką tych folklorystów, którzy podali w wątpliwość ową „fałszywość” legendy miejskiej. Co więcej, spopularyzowanie użycia terminu „legendy miejskiej” w odniesieniu do każdej narracji, która wydaje się odzwierciedlać koloryt „miejski” lub „współczesny”, często doprowadza do zgrupowania przykładów o różnej treści, odzwierciedlając rozmaite tryby ich przekazu. Niektóre przypominają swoją formą anegdoty lub dowcipy, gdy inne z kolei są opowieściami wspomnieniowymi, czasami niewiarygodnymi, jak chociażby porwania ludzi przez kosmitów. Wreszcie próby zmierzające do odróżnienia legend od innych gatunków narracyjnych, chociażby w stylu plotki, zostały opisane przez współczesnych socjologów, jak wspomniani Gordon Willard Allport czy Leo Joseph Postman. A ponieważ zaproponowane rozróżnienie nie może być poparte żadną empiryczną obserwacją społeczności, to traktowanie legend miejskich jako nieprawdziwych, ale zachowujących kryterium wiary, ignoruje ważne różnice w ich społecznym kontekście. Stąd wielu folklorystów preferuje termin „współczesna legenda” bądź „mit współczesny”, pozornie bardziej neutralny, chociaż równie niejasny i

⁴⁸ J. H. Brunvand, *The Vanishing Hitchiker. American Urban Legends and Their Meanings*, New York 1981.

⁴⁹ Oryg. „Too good to be true”. Określenie to zostało także wykorzystane w tytule jednej z książek autora: J. H. Brunvand, *Too Good to Be True. The Colossal Book of Urban Legends*, New York 2001.

problematyczny koncept⁵⁰. Daniel R. Barnes⁵¹ twierdził jednak, że termin „współczesna legenda” jest trafny w odniesieniu do takiego podzbioru legend miejskich jak „znikający autostopowicz”⁵². Tego typu krótkie przekazy skupiają się na punkcie kulminacyjnym narracji, będącym jednocześnie elementem zaskoczenia, poprzez ujawnienie czynnika paranormalnego, np. obecność ducha. Jak zauważa Barnes, taki zabieg narracyjny jest podobny do tych stosowanych w popularnych formach literatury, m.in. w kryminałach⁵³.

Lata 90. są uznawane za kolejną fazę rozwoju badań nad legendami miejskimi, przede wszystkim w Europie, m.in. we Francji oraz Niemczech. Pierwsze publikacje, podobnie jak w Ameryce, wiązały się głównie z analizą takich zjawisk jak plotka czy pogłoska, chociaż różniła je metodologia badań, ponieważ francuscy badacze skłaniali się ku socjologicznej perspektywie. Wspominają o tym w swoim artykule Veronique Campion-Vincent oraz Jean-Bruno Renard⁵⁴, powołując się na przykłady takich publikacji jak: *La rumeur d'Orléans* Edgara Molina (1969), *Les rumeurs* Michela-Louisa Rouquette'a (1975), czy też *Rumeurs. Le plus vieux média du monde* Jeana-Noela Kapferera (1987)⁵⁵. Z kolei rozwój zainteresowania legendą miejską w Niemczech powiązany jest z czasopismem *Fabula*, powstałym w roku 1958, skupiającym się na europejskich narracjach folklorystycznych, w tym na bajkach, podaniach ludowych, a także legendach miejskich⁵⁶.

Nieco odmiennie przedstawiała się ewolucja badań nad tytułowym zjawiskiem w Europie Wschodniej, ze szczególnym uwzględnieniem terytorium Rosji. I o ile możemy tu znaleźć publikacje na temat pogłosek, nowin i innych wieści, jak np. w pracy zbiorowej

⁵⁰ Par. B. Ellis, *The Roots of Perspectives on Contemporary Legend: "Urban Myths" in the 1960 Rhodes-Livingstone Institute for Social Research Conference*, „Contemporary Legend”, 2006.

⁵¹ D. R. Barnes, R. Daniel, *Interpreting Urban Legends*, „ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore”, nr 40, 1986, s. 67-78.

⁵² „Znikający autostopowicz” to kultowa legenda miejska, która została rozpowszechniona po publikacji książki *The Vanishing Hitchhiker* autorstwa Jana Harolda Brunvanda w roku 1981 r.

„To faktycznie przydarzyło się mojemu koledze. On i jego przyjaciel byli w piwiarni w centrum Los Angeles. Spotkali tam młodą kobietę. Zapytała ich czy mogliby zabrać ją do domu, ponieważ mieszkała w tym samym sąsiedztwie [Belvedere Gardens]. Poszli więc do samochodu a kobieta usiadła na tylnym siedzeniu. Była bardzo zimna noc, dlatego też pożyczyla jeden z ich płaszczy. Kiedy dotarli do cmentarza Evergreen, zapytała ich, czy mogliby się na chwilę zatrzymać. Zatrzymali się i wypuścili ją. Kiedy długo nie wracała, pomyśleli, że kobieta ukradła ich płaszcz. Zdenerwowani poszli jej szukać. Weszli na cmentarz i zaczęli się rozglądać. Tym oto sposobem znaleźli płaszcz, który zwisał smętnie z jednego z nagrobków”. Źródło: J.H. Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York 1981, s. 27-28, cyt. za: M. Napiórkowski, „Znikający autostopowicz” w perspektywie porównawczej. *Analiza wątku legendowego*, „Literatura Ludowa”, nr 4-5, 2020, s. 81.]

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Są to również redaktorzy pracy zbiorowej *Rumeurs et légendes contemporaines* (1990), świadczącej o energicznym rozwoju francuskich badań nad zjawiskiem legendy miejskiej.

⁵⁵ V. Campion-Vincent, J. B. Renard, *French Scholarship on Rumour. An Annotated Bibliography*, „Foaftale News”, nr 18, 1990, s.1-5.

⁵⁶ A. Skup, *Legenda miejskie jako współczesne mity. Analiza strukturalna wybranych polskich legend miejskich XX i XXI w.*, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Religioznawstwa, praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Szyjewskiego, Kraków 2016.

wydanej w Leningradzie już w 1934 roku, *S.F. Oldenburgu k piatidiesiatiletiju nauczno-obszestwiennoj diejatelnosti 1882-1932*, to zdecydowana większość badań, która dała początek pracom nad legendami miejskimi, dotyczyła opowieści biograficznych, w tym opowieści wspomnieniowych robotników, chłopów itp., spisanych m.in. przez sowieckiego badacza baśni ludowych i literatury rosyjskiej, Marka Konstantynowicza Azadowskiego⁵⁷.

Badania nad opowieściami wspomnieniowymi były także popularne w Polsce. I tak w 1958 roku została wydana książka Józefa Ligęzy, pt. *Ludowa literatura górnicza*, w której zawarte zostały opowieści, w tym podania czy anegdoty, zebrane wśród górników. Pracę badawczą nad wspomnieniami kontynuowały Dorota Simonides⁵⁸ oraz Janina Hajduk-Nijakowska⁵⁹. Warto tu także przywołać badania terenowe Dionizjusza Czubali prowadzone w latach 70. w Zagłębiu Dąbrowskim, które zakończyły się publikacją *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego. Sto lat temu i dzisiaj*⁶⁰. Właśnie w tej książce została zaproponowana definicja *sensacji*, którą autor uznaje za:

[...] krótki, jednowątkowy utwór prozaiczny o niezwykłych wydarzeniach z życia współczesnego, o dużej sile rozprzestrzeniania się i znacznym zasięgu. Tak rozumiane sensacje nie obejmują przekazywanych w bezpośrednim kontakcie plotek-tekstów o niewielkim zasięgu komunikacyjnym, wyrosłych z konfliktów jednostek w określonej (sąsiedzkiej, rodzinnej, lokalnej, zakładowej czy rówieśniczej) grupie, a więc o znaczeniu społecznym mało istotnym⁶¹.

Jak zostało przedstawione powyżej, pierwsze prace folklorystyczne poświęcone legendzie miejskiej opisywały gatunek za pomocą takich terminów jak: plotka, pogłoska, sensacja itp. Nie ma jednak wątpliwości, iż stanowiły one punkt wyjścia do późniejszych opracowań i podejmowanych prób usystematyzowania wspomnianych pojęć. Starano się tym samym odpowiedzieć na pytanie, czym owe narracje w rzeczywistości są, co je rozróżnia i czy termin, jakim jest legenda miejska, można rozpatrywać jako oddzielny gatunek szerzej skategoryzowanych narracji społecznych.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Można tu przywołać chociażby taki artykuł jak: D. Simonides, *Współczesna śląska proza ludowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, nr 25, 1969.

⁵⁹ Jedną z publikacji poświęconych temu tematowi to: J. Hajduk-Nijakowska, *Opowieść wspomnieniowa w zapisach Lucjana Malinowskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu” 1975.

⁶⁰ D. Czubala, M. Czubalina, *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego. Sto lat temu i dzisiaj*, Katowice 1984.

⁶¹ Ibidem, s. 83.

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, należy scharakteryzować podstawowe koncepcje legendy miejskiej, w tym ujęcia semiotyczne i mityczne.

1.2. Legendy miejskie w ujęciu semiotycznym

Mimo iż trudno wyobrazić sobie podjęcie jakichkolwiek badań bez odwołania się uprzednio do ogólnej teorii znaków, to odbiorca tej pracy może mieć wątpliwości, czy w badaniach chińskich narracji społecznych, czy bardziej szczegółowo - legend miejskich i teorii spiskowych, zasadne jest odwoływanie się do podstaw semiotyki. Jednak ze względu na odmienny system językowy mieszkańców Państwa Środka, warto odwołać się do językowej, a także kulturowej teorii znaku oraz samego tekstu.

Legendy miejskie często definiowane są jako współczesne legendy (*contemporary legend*) w ujęciu takich badaczy jak Gillian Bennett, Paul Smith czy John David Allison Widdowson, *Contemporary Legend. A Reader* (1996), a także Ian Brodie i Paul Atkinson, *Contemporary Legend* (2019) bądź jako współczesne mity (*modern myths*), a także narracje wernakularne (*vernacular narratives*), np. Marcin Napiórkowski, *Mitologia współczesna* (2018). W przywołanych opracowaniach przedstawiono próby sklasyfikowania legend miejskich jako jednych z bardziej popularnych form narracyjnych lub wskazania ich przynależności do szerszej grupy tekstów, jakimi są narracje wernakularne. I o ile intencją pracy nie jest odpowiedź na pytanie, do której z tych grup legendy miejskie należą, a także czy zjawisko to można uznać rzeczywiście za odrębny gatunek wypowiedzi – gatunek folkloru, to konieczne jest przyjęcie takiej definicji legendy miejskiej czy omawianego w tej pracy zbioru narracji, która pozwoli na wyjaśnienie czytelnikowi, czym owe narracje są. Z tego też względu zasadnym zdaje się rozpoczęcie rozważań od tekstu i jego specyfiki, do czego posłuży nam m.in. kulturowa teoria znaku szkoły tartusko-moskiewskiej.

Klasyczny model komunikacji stworzony przez Romana Jakobsona zakłada, iż celem komunikacji jest przekazywanie informacji za pośrednictwem wspólnego języka dla nadawcy i odbiorcy⁶². Zgodnie z modelem sytuacji komunikacyjnej to nadawca, a więc osoba nadająca komunikat, kieruje do odbiorcy, np. rozmówcy lub słuchacza, znaczący komunikat, czyli przekaz dostosowany do danego kontekstu (elementy rzeczywistości pozajęzykowej), który jest dodatkowo przesyłany we wspólnym dla nich kodzie za pośrednictwem pewnego kanału fizycznego. Model ten został jednak skrytykowany przez Jurija Łotmana, rosyjskiego

⁶² R. Jakobson, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 51/2, s. 434-435.

semiotyka kultury oraz przedstawiciela szkoły tartusko-moskiewskiej. Łotman uznał, iż wcześniej wspomniany model Jakobsona idealizuje przepływ komunikatu, gdyż zakłada posługiwanie się tym samym systemem znaków (kodem) przez nadawcę, jak i odbiorcę. Schemat ten zakłada, iż celem przepływu komunikatu jest adekwatność, a powstałe podczas procesu usterki są przeszkodami wynikającymi z przyczyn technicznych, które można pominąć. Jak twierdzi rosyjski teoretyk, myśleniem życzeniowym jest także założenie, że nadawca i odbiorca będą posiadali podobną, jeśli nie jednakową, pojemność pamięci. Wprawdzie posługiwanie się tym samym kodem oraz posiadanie podobnego zasobu pamięciowego przyczyni się do przekazaniu i odbioru zrozumiałego komunikatu, to jednak jego wartość będzie znikoma, a same informacje ograniczone.

Według Łotmana za „normalną”⁶³ sytuację można uznać tę, w której występuje niezgodność kodów, a dopiero ich zgodność będzie stanowiła o ich wyjątkowości⁶⁴. Za przykład może posłużyć, występujący także w legendach miejskich, wymiar czasu, w którym dany komunikat jest przedstawiany. Legendy miejskie, jak zostało wspomniane, charakteryzują się m.in. istnieniem w wielu wersjach w czasie i przestrzeni, a więc historia przekazywana przez nadawcę, nawet jeśli nie jest on pierwszym w ciągu transmisji, różni się od historii odbiorcy, co jest z kolei bezpośrednio związane z pojawianiem się różnic w ich odbiorze pamięciowym, a także, analogicznie, w samym kodzie. Trzeba zatem założyć, iż mimo że legendy miejskie są jednocześnie przedstawiane i odbierane podczas aktu mowy, to przestrzenie znaczeniowe nadawcy i odbiorcy są zazwyczaj odmienne. Model Jakobsona zakłada natomiast tożsamość kodów, „nadawca i odbiorca całkowicie ze sobą identyczni będą się dobrze porozumiewali, ale nie będą mieli sobie nic do powiedzenia”⁶⁵. Według Łotmana

⁶³ Pojęcie „normalności” pojawia się u Łotmana już przy rozważaniach istoty człowieczeństwa. Według semiotyka kultury, aby zrozumieć tę istotę, należy rozważyć najpierw zachowania stadne oraz te, które są genetycznie dziedziczone, nieklasyfikujące się ani do zachowań indywidualnych ani zbiorowych. Jak spostrzega autor, wszystko, co odbiega od zachowania ukształtowanego przez powszechne normy społeczne, nie istnieje pod względem znakowym, gdyż odmienność notowano m.in. u osób niepełnosprawnych, czy chorych, którzy byli wykluczani ze zbiorowości, a co za tym idzie, nie istnieli w świadomości zbiorowej. Następnie należałoby uznać tę nietypowość jako możliwe naruszenie zachowania społecznie przyjętego, tj. „normalnego” i sklasyfikowanie go jako wykroczenie, czy też zbrodnię. W ten sposób mamy do czynienia z dwoma możliwymi typami zachowań: zachowaniem indywidualnym (anomalnym) oraz zachowaniem kolektywnym (normalnym). Według Łotmana, dopiero po zaakceptowaniu powyższej analizy można rozważać zachowanie indywidualne jako normę zachowania społecznie respektowanego. Zachowanie kolektywne zaś będzie stanowiło aksjologiczny punkt odniesienia dla zachowania jednostki. Akceptacja powyższych założeń będzie stanowić o powstaniu systemu, w którym oba, opisane powyżej, typy zachowań będą stanowiły dla siebie niezbędny kontrast, a tym samym będą się realizować jako integralne aspekty całości.

⁶⁴ J. Łotman, *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*, tł. B. Żyłko, „Przekazy i Opinie”, 1-2, 1985, s. 8-10 oraz J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tł. B. Żyłko, Warszawa, 1999, s. 32.

⁶⁵ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tł. B. Żyłko, Warszawa, 1999, s. 32.

systemy znaków użyte w przekazywanym komunikacie muszą być „wystarczająco bliskie, aby przekład był możliwy, ale na tyle odległe, aby nie był trywialny”⁶⁶.

Komunikacja językowa rysuje się jako napięte przecięcie się adekwatnych i nieadekwatnych aktów językowych. Co więcej, niezrozumienie (rozmowa w niezupełnie identycznych językach) jawi się jako podobnie wartościowy mechanizm znaczeniowy, co i rozumienie. [...] Sytuacja, kiedy w roli minimalnej jednostki generującej sens występuje nie jeden język, lecz dwa, pociąga za sobą rozliczne konsekwencje. Sama natura aktu intelektualnego może zostać opisana w terminach przekładu, określenie zaś znaczenia – jako przekładu z jednego języka na drugi, przy czym pozajęzykowa rzeczywistość jest również pojmowana jako pewien język⁶⁷.

Komunikat zatem zyskuje na dodatkowym znaczeniu w momencie zderzenia się co najmniej dwóch różnych języków, co skutkuje twórczą transformacją tekstu, którą Łotman nazywa „przekładem nietrywialnym” lub też „nietrywialną przemianą znaczenia”⁶⁸.

Z chwilą, gdy teksty zewnętrznego języka zostają wciągnięte w obszar kultury, następuje eksplozja. [...] Eksplozję można zinterpretować jako moment zderzenia obcych sobie języków: przyswajającego i przyswajanego. Powstaje przestrzeń wybuchu – wiązka nieprzewidywalności⁶⁹.

Należy zwrócić jednak uwagę, iż do owej eksplozji wymagane jest zestawienie różnych od siebie języków, które jednak pozostaną we wspólnej korelacji, a ich różnorodność nie doprowadzi do braku zrozumienia, lecz pożądaną fuzji, dzięki której pierwotny tekst ulegnie twórczej transformacji. Tekst generuje bowiem sens istniejący jeszcze przed tekstem komunikatu, jednak to właśnie w nim zostaje urzeczywistniony. Można zatem przyjąć, iż sam tekst jest tylko zewnętrzną formą komunikatu, a w procesie jego twórczej transformacji sens może zostać dodatkowo naddany. Idąc tym tropem, łatwo można zauważyć, iż podobnie zachowują się w obiegu narracje społeczne, jakimi są legendy miejskie czy teorie spiskowe. Ich migracja, rozprzestrzenianie się na różnych obszarach kulturowych skutkuje „eksplozją przyswajającego i przyswajanego”⁷⁰. Sens istnieje jeszcze poza treścią, a ta ulega transformacji w zetknięciu z różnymi językami oraz czynnikami kulturowymi,

⁶⁶ J. Łotman, *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*, tł. B. Żyłko, „Przekazy i Opinie”, 1-2, 1985, s. 10.

⁶⁷ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tł. B. Żyłko, Warszawa, 1999, s. 34.

⁶⁸ J. Łotman, *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*, tł. B. Żyłko, „Przekazy i Opinie”, 1-2, 1985, s. 9-10.

⁶⁹ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tł. B. Żyłko, Warszawa, 1999, s. 186.

⁷⁰ Ibidem.

warunkującymi przyswojenie tekstu kultury w danym środowisku społecznym, zarówno w obiegu ustnym jak i internetowym.

Warte jest także odnotowania, iż zgodnie z założeniami teorii aktów mowy funkcją języka jest nie tylko przekazywanie informacji, ale także tworzenie faktów społecznych. I tak, w roku 1962 brytyjski językoznawca oraz filozof języka John Langshaw Austin opublikował swoją fundamentalną pracę poruszającą problematykę aktów mowy, *How to Do Things with Words*⁷¹. Wyróżniona przez Austina podstawowa kategoria współczesnej filozofii języka -akty mowy, czyli użycie wypowiedzenia przez konkretnego użytkownika języka w konkretnej sytuacji z określoną intencją mówiącego, została przez niego podzielona na dwa akty: stwierdzenia (konstatacje) - dające się poddać kwalifikacji prawdziwości, oraz akty wykonawcze (performatywne) - nie podlegające kryterium prawdziwości, lecz tworzące pewne fakty w rzeczywistości.

Poza pytaniem - które bardzo usilnie badano w przeszłości - co *znaczy* dana wypowiedź, istnieje różne od niego pytanie o to, jaka jest, by tak rzec, *moc* danej wypowiedzi. Możemy mieć zupełną jasność, co znaczy wypowiedź „Zamknij drzwi”, ale ciągle zupełnie niejasna może być dalsza sprawa, czy mianowicie, wypowiedziana w pewnym czasie, wypowiedź ta była rozkazem, usilną prośbą, czy jeszcze czymś innym. [...] potrzebujemy nowej doktryny dotyczącej wszystkich możliwych mocy wypowiedzi [...]”⁷².

Posługując się z kolei typem funkcji (intencji) wypowiedzi zaproponowanym przez Renatę Grzegorczykową, polską językoznawczynię, można rozróżnić te, które niosą ze sobą przekaz informacyjny, jak i te, które charakteryzują się celami pozainformacyjnymi i to właśnie one będą mnie dalej interesować. Pośród nich Grzegorczykowa wymienia te o funkcji sprawczej - na mocy wiary (ludowe rytuały, np. klątwa) oraz na mocy konwencji społecznej („obiecuję”, „dziękuję”); funkcji nakłaniającej (impresywnej) - w celu wywołania działań (pytania i dyrektywy) oraz w celu wpływania na stan mentalny odbiorcy (działanie na świadomość - perswazja oraz działanie bez świadomości odbiorcy - manipulacja); funkcji ekspresywnej - wyraz emocji woli i sądów; funkcji kreatywnej (tworzenie dzieła, sztuki, tworzenie wizji świata)⁷³. Należałoby zatem, za Danutą Kępą-Figurą, zadać pytanie, „[...] czy

⁷¹ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

⁷² Ibidem, s. 333.

⁷³ R. Grzegorczykowa, *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, „Język a Kultura”, t. 4, red. J. Bartmiński i R. Grzegorczykowa, Wrocław 1991, s. 23.

moc sprawczą, czyli performatywną, mają jedynie takie wypowiedzi, jak akty sakralne oraz akty magii ludowej, które czynią to na mocy wiary, oraz obietnice i akty prawne, przeprosiny, które czynią to na mocy umowy społecznej? A może każdy typ illokucji ma moc sprawczą”⁷⁴?

Jak wykazuje Kępa-Figura w swoim artykule *Co czyni wypowiedzi pełniące funkcję sprawczą?* „performatywność uznana za możliwy wymiar każdego rodzaju wypowiedzi jest też wymiarem każdego aktu illokucyjnego. Być może o performatywności wypowiedzi możemy mówić nie tylko wtedy, gdy nadawca ją zakłada, lecz także wtedy, gdy choć jej nie zakłada, jest ona konsekwencją aktu illokucyjnego”⁷⁵. Można zatem przyjąć, że performatywność będzie się przejawiała w każdym typie wypowiedzi, jednak to z kolei zależy od intencji informacyjnej wykazanej w owej wypowiedzi. Będzie się ona wiązała z próbą wykreowania u odbiorcy przekonania co do pewności prawdziwości tego stwierdzenia oraz nastawienia emocjonalnego. Jak dalej argumentuje Kępa-Figura, intencję informacyjną będzie wykazywać taka wypowiedź, która zostanie uznana przez odbiorcę za prawdziwą. Muszą do tego zostać spełnione takie warunki jak: pewność tej informacji oraz kompetencje mówiącego i, co istotne, aby wypowiedzi te, pełniące funkcję informacyjną, były skuteczne, muszą „sprawiać wrażenie”, że przekazują prawdę, co również jest charakterystyczne dla omawianych w pracy legendach miejskich⁷⁶.

Kępa-Figura zwraca także uwagę na intencję ekspresywną wypowiedzi, która może się przejawiać w sposób bezpośredni w wypowiedzi, tj. będzie informować o istnieniu emocji lub będzie zawierać ocenę rzeczywistości w sferze presupozycji pragmatycznych i semantycznych. Co więcej, intencja ekspresywna będzie ze sobą niosła także akceptację opinii, określony sposób widzenia nadawcy, jak i transfer wyrażanych emocji z nadawcy na odbiorcę, co wiąże się performatywnych charakterem tejże wypowiedzi⁷⁷.

„Sprawczość poszczególnych typów illokucji (wyrażonych za sprawą wypowiedzi służących poinformowaniu, ekspresji czy nakłonieniu) wiąże się zatem ze zmianą rzeczywistości wewnętrznej lub zewnętrznej”⁷⁸. Przyglądając się konstrukcji legendy miejskiej, a dokładniej ramom modalnym tejże formy narracyjnej i takim wypełnieniom inicjalnym jak: „Koleżanka mojego kolegi mówiła mi ostatnio, że...”, „wszyscy pamiętają, jak...”, „to naprawdę się zdarzyło...”, można stwierdzić, iż dzięki nim forma ta jest

⁷⁴ D. Kępa-Figura, *Co czyni wypowiedzi pełniące funkcję sprawczą?*, „Prace Językoznawcze”, t. 14, 2012, s. 125.

⁷⁵ Ibidem, s. 126.

⁷⁶ Par. ibidem, s. 127.

⁷⁷ Par. ibidem, s. 127.

⁷⁸ Ibidem, s. 128-129.

jednopłaszczyznowa, zawiera się w niej zarówno intencja informacyjna, jak i ekspresyjna, co przekłada się na wywarcie na odbiorcy wrażenia prawdziwości opowiadanej historii, angażując emocje typu lęk, strach czy też ciekawość. „Swoista topika eksordialna legendy miejskiej ustanawia zatem punkt nadawczo-odbiorczy, uwierzytelniając opowiadaną historię poprzez odwołania do instytucji nie-obecnego autora, którym jest bliski bliskiego osoby wypowiadającej”⁷⁹.

Nie bez przyczyny kultowa legenda miejska o „znikającym autostopowiczu” występuje niemal w każdym kręgu kulturowym, czy to wschodnim, czy zachodnim. Jej uniwersalność oraz powtarzalne cechy, takie jak pojawienie się elementu nadprzyrodzonego - ducha, samotny powrót późną porą do domu, są charakterystyczne dla większości kultur, w których wcześniej występowały lub były kultywowane tradycyjne opowieści o blakających się duszach osób zmarłych. To właśnie moment łotmanowskiej „eksplozji” pozwolił narracji na rozprzestrzenienie się, dzięki czemu mogła nabywać nowych znaczeń w zależności od miejsca, w którym wystąpiła. Migracja legend miejskich, ich przyswajanie oraz zakorzenianie się w danej kulturze jest uwarunkowane nie tylko poprzez projekcję naszych pragnień, frustracji i lęków, ale także przez kondensację pamięci kulturowej. Jak pisze Łotman: „Tekst posiada zdolność do zachowywania pamięci o swoich wcześniejszych kontekstach”⁸⁰. Pamięć ta pozwala tekstom na stworzenie swojej własnej przestrzeni semantycznej, dzięki której podejmują relacje z pamięcią kulturową. Jednak szerszą perspektywą teorii pamięci, pamięci kulturowej, a także *memory studies*, zajmę się w dalszej części pracy.

1.3. Legendy miejskie jako mity

Przyjmując, że legenda miejska jest formą narracji, a zarazem tekstem kultury, występującym niemal w każdym kręgu kulturowym, zaś jej głównymi nośnikami jest język oraz pamięć kulturowa, to w kolejnym etapie należałoby rozpatrzyć to zjawisko w perspektywie genologicznej. Jak wcześniej już zostało wspomniane, legendy miejskie często interpretuje się jako współczesne mity bądź legendy. Jednak, aby bliżej przyjrzeć się temu rozróżnieniu, należałoby najpierw rozważyć, czym jest mit i legenda.

⁷⁹ K. Szalewska, *Legenda miejska (urban legend) w perspektywie literaturoznawczej. Kilka uwag metodologicznych*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, Wrocław 2014, s. 59–68.

⁸⁰ J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 77.

1.3.1. Mit w ujęciu literaturoznawczym

Mit w ujęciu literaturoznawczym w jego najprostszej postaci, jest anonimowym opowiadaniem o postaciach nadprzyrodzonych, które działają wbrew jakimkolwiek zasadom prawdopodobieństwa, a czas i akcja narracji nie są w żaden sposób osadzone w historii. Jest ponadto gotową formą narracyjną, posiadającą ustalony sens i mimo iż nie stanowi odrębnego gatunku literackiego, to może zaistnieć w dowolnym rodzaju literackim. Narracja ta będzie się także wywodzić z tradycji ustnej, która zostaje następnie spisana, rozpowszechniana i przetwarzana przez różnych autorów, gdzie dopiero odniesienie do całości mitologii, tj. pewnego zbioru pozostałych form narracyjnych, pozwoli na zrozumiały odbiór tejże formy⁸¹. Do popularyzacji literackiej definicji mitu przyczynił się francuski filolog oraz autor hipotezy o trzech funkcjach klas społecznych - Georges Dumézil. W swoich wczesnych koncepcjach, badacz wiązał mit z cyklem obrzędowym, jednocześnie traktując jako manifestację obaw i tęsknot człowieka. Jednak w późniejszych swoich badaniach, dotyczących mitologii ludów indoeuropejskich, Dumézil przedstawił nową tezę o „ideologii trójfunkcyjnej”, w której mitu nie należało traktować jako zjawiska historycznego, ale jako strukturę i wzór społeczny. Jak słusznie zauważył Algirdas Julien Greimas w swojej książce *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, z koncepcji Dumézila można wysnuć wnioski, iż postaci mityczne nie są jedynie produktami ludzkiej wyobraźni, lecz przede wszystkim symbolicznymi środkami wyjaśniania porządku rzeczywistości; myślenie mityczne nie funkcjonuje w sposób przypadkowy, lecz organizowane jest poprzez system aktywności i funkcji układu boskiego; mitologia wyraża ideologię polityczną danego społeczeństwa⁸².

1.3.2. Mit w ujęciu etnoreligijnym

Literaturoznawcza definicja nie przedstawia mitu jako „świętej opowieści”; mit w takim ujęciu pozostaje tekstem kultury, który nie posiada charakteru religijnego, a co najwyżej poetycki, artystyczny, co w wypadku legend miejskich zdaje się nie mieć zastosowania, gdyż trudno dostrzec w nich dbałość o formę przekazu. Bardziej liczy się treść i perswazja niż styl wypowiedzi. Sytuacja wygląda nieco inaczej, gdy przyjrzymy się etnoreligijnej definicji mitu.

⁸¹ M. Klik, *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969-2010)*, Warszawa 2016.

⁸² A. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, tł. B. Marszałik, Kety 2007, s. 28.

Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie „początków”. Inaczej mówić: mit opowiada, w jaki sposób za sprawą Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jego fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowania, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o „stworzeniu”, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być. Mit mówi tylko o tym, co wydarzyło się faktycznie, o tym co przejawiało się w sposób wyraźny. [...] W sumie mity opisują różnorodne i czasem dramatyczne wtargnięcie sfery „sacrum” (lub „nad-naturalności”) w obręb Świata. To na tym wtargnięciu ufundowany jest Świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim go dzisiaj widzimy⁸³.

W tym przypadku, odwołując się do koncepcji mitu zaproponowanej przez rumuńskiego historyka religii - Micrei Eliadego, mit stanowi opowiadanie, przywołujące historię sakralną, prawydarzenie, które dokonało się na początku czasu (*illud tempus*). W tych kategoriach mit będzie postrzegany jako opowieść o początkach czasu obwieszczająca zaistnienie nowej sytuacji kosmicznej, w której sam mit będzie posiadać charakter symboliczny. Eliade odwoływał się przede wszystkim do metody fenomenologicznej opisu struktur religijnych, tj. morfologii świętości, oraz do metody historyczno-porównawczej, wskazując tym samym na dialektykę sacrum i profanum. W ujęciu fenomenologicznym za podstawowy aspekt świętości uznał przejawianie się jej w hierofaniach, tzn. istnienie jako świętych miejsc, czasu, rzeczy czy osób, gdzie za samą hierofanię lub jej manifestację można uznać symbol, który stanowi objawienie sacrum⁸⁴. W koncepcji Eliadego mit jest symbolem będącym podstawowym narzędziem poznawczym, odwołującym się do *illud tempus*, i pozwalającym na przejawianie oraz odradzanie *sacrum* w życiu. Tym samym nadrzędną funkcją mitu w kategoriach Eliadego jest objaśnianie świata, co zdaje się być bliskie także współczesnej legendzie miejskiej.

Podobną funkcję mitu można znaleźć w badaniach polskiego antropologa oraz religioznawcy, Bronisława Malinowskiego, propagatora teorii funkcjonalistycznej, który wprowadził odmienny od dotychczasowego styl badań w terenie, charakteryzujący się długotrwałym i dogłębnym zapoznawaniem się z badaną społecznością (metoda obserwacji uczestniczącej). Malinowski w swoich rozważaniach porównuje rolę mitu w społecznościach pierwotnych do znaczenia Biblii dla społeczności chrześcijańskich i tak mit, „[...] podobnie jak nasza opowieść sakralna żyje w naszym rytuale, w naszej moralności, jak rządzi naszą

⁸³ M. Klik, *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969-2010)*, Warszawa 2016, s. 75.

⁸⁴ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1999, s.27.

wiarą i kontroluje nasze postępowanie, taką samą albo jeszcze większą rolę pełni mit wobec człowieka dzikiego”⁸⁵. Malinowski przyjął założenie, iż istnieje silna więź pomiędzy słowem, mitem, świętą przypowieścią plemienną a samymi aktami rytualnymi, uczynkami moralnymi, organizacją społeczną i działaniami praktycznymi członków plemienia. Mit w kulturze pierwotnej jest pragmatycznym dokumentem pierwotnej wiary i mądrości moralnej, wyraża, wzbogaca i kodyfikuje wierzenia, chroni i wzmacnia moralność, gwarantuje skuteczność rytuału oraz zawiera reguły praktyczne, którymi człowiek powinien się kierować⁸⁶. Według badacza, mit jest ponadto komentarzem dostarczającym dodatkowych informacji oraz swego rodzaju unikalną kartą gwarancyjną oraz praktycznym wyznacznikiem działań, z którymi jest powiązany. Zaczyna funkcjonować dopiero, gdy rytuał, ceremonia lub zasada społeczna/moralna wymagają uzasadnienia, poświadczenia ich dawności, prawdziwości i świętości. W związku z powyższym konieczne jest badanie narracji w kontekście życia społecznego oraz kulturalnego, a nie rozpatrywanie ich tylko na poziomie samego tekstu, mimo iż mit posiada także aspekt literacki, zawiera w sobie bowiem zarodki przyszłej epiki. Mit materializuje się w fakcie kulturowym, w którym urzeczywistnia się przyczyna określonej zasady moralnej. Malinowski, analizując mity Trobriandczyków, podczas swoich badań terenowych zauważył, iż odtworzenie procesów historycznych, np. przy interpretacji tzw. mitów historycznych, wymaga sformułowania wielu hipotez pomocniczych, które należy traktować jako arbitralne możliwości. Odtworzenie historii zawartych w dawnych przekazach jest bowiem zabiegiem bezużytecznym dla konstruowania odnoszącej się do nich teorii socjologicznej. Przeszłość zapisana w mitach służy tuszowaniu sprzeczności wywołanych wydarzeniami historycznymi, a nie dokładnemu rejestrowaniu tych wydarzeń. Historyczna analiza mitów wykazuje, że mit jako całość nie może stanowić trzeźwego i beznamietnego opisu dziejów. Jest on zawsze tworzony *ad hoc* po to, aby pełnić określoną funkcję społeczną, gloryfikować grupę lub usprawiedliwiać anormalny stan. Najważniejszą cechą mitu, w odczuciu Malinowskiego, jest nie wyjaśnianie, a dawanie gwarancji, nie zaspokajanie ciekawości, a budzenie zaufania, nie snucie niestworzonych historii, ale utrwalanie wątku niezależnego od współczesnych wydarzeń, świadczenie o prawdziwości minionej, zawsze obecnej, żywej rzeczywistości⁸⁷. Co ciekawe, autor zwrócił także uwagę, iż nauka o micie w wyżej rozwiniętych kulturach, takich jak np. Indie, Japonia czy Chiny, musi być inspirowana

⁸⁵ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tł. T. Świącka, Warszawa 1958, s. 475.

⁸⁶ Na podstawie B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, tegoż, *Dziela*, tł. B. Leś, D. Praszalowicz, t. VII, Warszawa 1990.

⁸⁷ Ibidem.

przez badania porównawcze folkloru ludów pierwotnych⁸⁸. Kultura cywilizowana może bowiem dostarczyć uzupełnienia i wyjaśnienia dla mitologii pierwotnych.

Z kolei dla Aleksandra Gieysztora, „mit oznacza narrację o bóstwach i istotach nadprzyrodzonych, przekazywaną przez ludy, wspólnoty etniczne, plemiona i rody po to, aby ująć w niej sens świata oraz ludzi w ich doświadczeniach zbiorowych i indywidualnych”⁸⁹.

Jednak mimo niepodważalnego wkładu naukowego w początki badań nad mitem w takich dziedzinach jak etnologia czy religia, koncepcje Mircea Eliadego oraz pozostałych religioznawców, zostały poddane krytyce przez wielu historyków, jak i antropologów. Zakwestionowany został głównie pogląd, w którym stwierdza się historyczny aspekt mitu, iż jest on narracją opowiadającą o czasach przeszłych, przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Mit bowiem, według krytyków, jest także formą współczesną, świecką, która może stanowić odzwierciedlenie lub odpowiedź na bieżącą sytuację polityczną, gospodarczą lub społeczną współczesnego społeczeństwa⁹⁰, co także przystaje do współczesnych legend miejskich i ich społecznej roli

Powyższą interpretację mitu proponowali już socjolodzy, w tym m.in. francuski socjolog i filozof, Émile Durkheim, dla którego narracja ta to przede wszystkim opowiadanie z występującym w fabule czynnikiem nadprzyrodzonym, np. istotami nadprzyrodzonymi, pełniące w społeczeństwie określone funkcje. Można zatem przyjąć, iż zgodnie z definicją socjologiczną, że:

[...] mity są zespołami wyobrażeń istniejącymi zarówno w społeczeństwach pierwotnych, jak i współczesnych, odzwierciedlającymi w sposób symboliczny pewną wspólną dla grupy koncepcję rzeczywistości i będącymi zarazem przedmiotem fascynacji dla członków tej grupy lub też przejawami dominującej ideologii zniekształcającej odbiór rzeczywistości⁹¹.

1.3.3. Mit w ujęciu strukturalistycznym

Odmienne od powyższych koncepcji definiował mit francuski antropolog, twórca strukturalizmu, Claude Lévi-Strauss. W myśli antropologicznej tego badacza, bazującej na teoriach językoznawstwa strukturalnego, podstawowym założeniem jest korelacja między

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 24.

⁹⁰ M. Klik, *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969-2010)*, Warszawa 2016, s. 76.

⁹¹ Ibidem, s. 14.

mitem a językiem. Mit, według Lévi-Straussa, stanowi bowiem nierozłączną część języka. W swoim tekście *Struktura mitów* wysnuwa hipotezę, iż „mit może równocześnie należeć do dziedziny *parole* (i być analizowany jako taki) i do dziedziny *langue* (w której jest on sformułowany), okazując przy tym — na trzeciej płaszczyźnie — tę samą właściwość przedmiotu absolutnego”⁹². Dalej wskazuje trzy wstępne wnioski dotyczące mitu:

1) jeżeli mity mają pewne znaczenie, nie może ono być uzależnione od wyizolowanych elementów wchodzących w ich skład, ale od sposobu połączenia tych elementów; 2) mit należy do porządku mowy [*langage*], stanowi jej integralną część, ale mowa, którą się mit po służy, przejawia specyficzne właściwości; 3) właściwości tych można szukać tylko powyżej zwykłej płaszczyzny ekspresji językowej; inaczej mówiąc, mają one naturę bardziej złożoną niż te, które spotyka się w ekspresji językowej jakiegokolwiek typu⁹³.

Zostało zatem przyjęte, w myśl koncepcji Lévi-Straussa, iż mit z jednej strony stanowi rodzaj mowy, a co za tym idzie, nie może się obejść bez języka, jednak z drugiej strony, język nie jest jego fundamentem, gdyż: „mit zachowuje swą wartość mitu nawet przy najgorszym tłumaczeniu. [...] Substancja mitu nie tkwi ani w stylu, ani w sposobie narracji, ani w składni, lecz w historii, którą się tam opowiada. Mit jest mową; ale jest to mowa, która porusza się na bardzo wysokim poziomie i gdzie znaczenie odrywa się [...] od podstawy językowej, po której początkowo się toczy”⁹⁴.

Lévi-Strauss rozpatruje mitologię jako ideologię, rodzaj światopoglądu, formę „filozofii kultury”, która wyraża podstawowe paradoksy systemów społecznych, przechodzących od stanu natury do stanu kultury, stanowiąc tym samym próbę ich interpretacji, co pozwala na powstanie pełnego obrazu rzeczywistości⁹⁵. W *Strukturze mitów* autor stawia pytanie, jeśli treść mitu jest zupełnie przypadkowa, to jak można zrozumieć fakt, iż w różnych miejscach na świecie mity są tak podobne do siebie⁹⁶? Błąd badawczy, popełniany przez ówczesnych etnologów, wynikał z próby zrozumienia konieczności łączenia znaczenia z dźwiękiem. Zdaniem Lévi-Straussa te same dźwięki można odnaleźć w wielu językach, jednak są one skorelowane z odmiennymi znaczeniami. Mit bowiem istnieje jednocześnie w języku, jak i poza nim. Język można usytuować w dziedzinie czasu odwracalnego, zaś sama mowa (mowa

⁹² C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, tł. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki”, 59/4, 1968, s. 247.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, „Antropologia strukturalna”, tł. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, s. 189.

⁹⁵ Za M. Czeremski, *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009, s. 48.

⁹⁶ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, „Antropologia strukturalna”, tł. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, s. 186–208.

jednostkowa) należeć będzie do dziedziny czasu nieodwracalnego. Rozróżnienie języka i mowy poprzez różne systemy czasowe, do których się odnoszą, pozwala na usytuowanie mitu w podobnym systemie czasowym, ten bowiem zawsze odnosi się w swojej strukturze do zdarzeń minionych. Jednak jego wewnętrzna wartość uosabia się w opisywanych zdarzeniach, mających się rozwijać w danym momencie, tworząc tym samym strukturę odnoszącą się jednocześnie do trzech warstw czasowych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jak wskazuje strukturalista, mit posiada zarówno strukturę historyczną oraz ahistoryczną, tzn. może równocześnie należeć do mowy jednostkowej (analiza), jak i do języka (formułowanie). Niezależnie od tłumaczenia, zachowuje on swoją wartość, gdyż jego wartość nie tkwi ani w stylu, ani w sposobie narracji, ani w składni, lecz w samej historii, która w nim występuje. I o ile zaakceptujemy, przytoczone powyżej, trzy wnioski tymczasowe, to będą się wiązać z nimi następujące konsekwencje:

1° mit, jak każdy byt językowy, utworzony jest z konstytutywnych jednostek; 2° owe jednostki konstytutywne implikują obecność elementów, działających normalnie w strukturze języka, mianowicie fonemów, morfemów i semantemów. Ale jednostki te w stosunku do semantemów mają się tak, jak semantemy w stosunku do morfemów, a morfemy w stosunku do fonemów. Każda forma różni się od poprzedniej wyższym stopniem złożoności. Dlatego elementy należące jedynie do mitu (spośród wszystkich są one najbardziej złożone) będziemy nazywać wielkimi jednostkami konstytutywnymi⁹⁷.

Mit zatem będzie się składał z jednostek konstytutywnych, jak każdy twór językowy, a te z kolei będą zakładać obecność tych, które z założenia występują w strukturze języka, tj. fonemy, morfemy. Stosując taką zasadę, wywodzącą się z teorii językoznawstwa strukturalnego, i adaptując ją analogicznie do badania kategorii pokrewieństwa, Lévi-Strauss wykazał, iż pojęcia, takie jak np. ojciec czy dziecko, zyskają znaczenie dopiero, gdy będą rozpatrywane systemowo, adekwatnie do fonemów w systemie fonologicznym⁹⁸. Jednostkami konstytucyjnymi mitu, nazwanych przez badacza *mitemami*, są właśnie relacje, jakie zachodzą między wspomnianymi wcześniej jednostkami konstytutywnymi, których należy szukać na poziomie zdań, nabierając tym samym funkcji znaczeniowych, a na podstawie których wyłania się znaczenie owej opowieści. Aby jednak przeprowadzić analizę strukturalną mitu, należałoby jednak odnieść się do wszystkich znanych nam wariantów tego

⁹⁷ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, tł. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki”, 59/4, 1968, s. 247-248.

⁹⁸ C. Lévi-Strauss, *Język i pokrewieństwo*, „Antropologia strukturalna”, tł. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, s. 186-208.

mitu, rozbić jego układ syntagmatyczny, wyodrębnić mitemy, a następnie ustalić relacje między nimi. Uzyskaną w ten sposób analizę należałoby odnieść do całości kultury, nie tylko do jej formy literackiej, i w oparciu o występujące w niej kody, tj. płaszczyzny wyrażania treści, i nałożenie ich na reguły mitu, które udało się wyodrębnić w analizie, będzie można dostrzec znaczenie mitu, a więc płynący z niego komunikat. Dopiero dotarcie do tej wewnętrznej struktury pozwoli na dostrzeżenie funkcji mitu, która w większości skupia się na rozwiązywaniu sprzeczności występujących między społecznymi konwenansami a naturalnymi skłonnościami.

W koncepcji Lévi-Straussa mit pozostaje mitem tak długo, jak długo jest ujmowany jako mit, składający się ze zbioru wszystkich swych wariantów, które analiza strukturalna musi rozpatrywać jednakowo. Zatem każdy mit posiada strukturę warstwową, przejawiającą się na powierzchni w zjawisku powtarzania oraz poprzez nie, jednak poszczególne warstwy nigdy nie są identyczne. Jeśli przyjmiemy hipotezę, iż funkcją mitu jest przedstawienie logicznego modelu rozwiązywania sprzeczności, a jak wskazuje badacz, to niewykonalne, jeżeli sprzeczność pozostaje rzeczywista, to pojawia się teoretycznie nieskończona liczba warstw różniących się nieco od siebie.

Wzrastanie mitu jest więc ciągle, w przeciwieństwie do jego struktury, która jest nieciągła. Jeśli wolno nam będzie posłużyć się ryzykownym obrazem, mit jest bytem słownym, zajmującym w dziedzinie *parole* miejsce, które można porównać z miejscem przysługującym kryształowi w świecie materii fizycznej. W stosunku do *langue* z jednej strony, do *parole* z drugiej, jego pozycja byłaby rzeczywiście podobna do pozycji kryształu: przedmiot pośredni między statystycznym skupiskiem molekuł a samą molekularną strukturą⁹⁹.

Opozycyjność struktur została także odnotowana przy rozpatrywaniu umysłu ludzkiego, który według strukturalistów ujmuje poszczególne elementy w opozycyjne pary, co, jak uznał Lévi-Strauss, tworzy z umysłu ludzkiego twór obiektywny, atrybut ludzkiego mózgu, który strukturyzuje elementy rzeczywistości, a kreowane przez człowieka kategorie kulturowe wiążą się bezpośrednio z pewnymi uniwersalnymi wzorcami mającymi odpowiadać formie nieświadomego umysłu¹⁰⁰. W tym miejscu należałoby jednak zadać sobie pytanie, czy istnieją różnice między tradycyjnym i nowożytnym sposobem myślenia, a jeśli tak, to czy mają one istotny wpływ na ich strukturę. Francuski antropolog i historyk filozofii, Lucien Lévy-Bruhl,

⁹⁹ C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, tł. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki”, 59/4, 1968, s. 265-266.

¹⁰⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tł. Krzysztof Pomian, Warszawa 2000, s. 77.

wprowadził do antropologii pojęcie umysłowości pierwotnej, *mentalité primitive*, niecywilizowanej, tworząc tym samym wspólnotę myślenia pierwotnego. Lévy-Bruhl w swoich badaniach przeniósł refleksję antropologiczną na obszar psychologii, próbując tym samym odpowiedzieć na pytanie, co różni człowieka pierwotnego od człowieka cywilizowanego? Czy istnieją wspólne cechy, jak na przykład zachowania lub praktyki społeczne, które upodabniają do siebie wszystkie kręgi kulturowe? Według antropologa istnieje bowiem umysłowość pierwotna mająca charakter nienaukowy, nieracjonalny i lubuje się w prostocie, konkretności i całościowym określaniu cech, unikając tym samym zjawisk abstrakcyjnych. Teoria umysłowości pierwotnej zakłada bowiem między innymi: wyobrażenie zbiorowe, mające charakter imperatywny, charakter nakazu, tj. model, wobec którego jednostka musi się podporządkować; postrzeganie mistyczne, brak rozdzielności między tym, co materialne a duchowe oraz prawo partycypacji, bezpośrednio związane z postrzeganiem mistycznym, zakładające niejednoznaczność natury zjawisk, mogą być one „jednocześnie sobą samym i czymś innym niż one same”¹⁰¹. Umysłowość ludzi pierwotnych Lévy-Bruhl nazwał prelogiczną, zwracając tym samym uwagę, iż nie jest ona ani antylogiczna ani alogiczna, jest ona przede wszystkim podporządkowana prawu partycypacji¹⁰². Różnice, jakie wskazuje, wynikają z odmiennych kategorii, które są włączane w te same operacje logiczne. Doprowadza nas to do wniosku, iż mimo iż te dwa przywołane sposoby myślenia różnią się od siebie elementami, na których bazują i na których przeprowadzane są operacje myślowe, to ich struktura pozostaje niezmienna¹⁰³.

Lévi-Strauss, wspominając o sposobie myślenia społeczności tradycyjnych, odnosił ją do logiki myślenia mitycznego, wprowadzając pojęcie *brikolażu* (*bricolage*).

Przetrwała zresztą wśród nas pewna forma aktywności, pozwalająca dość dobrze uchwycić na gruncie techniki, czym – na gruncie teoretycznym – może być wiedza, którą chętniej nazwalibyśmy „pierwotną” niż prymitywną. Jest to forma aktywności pospolicie nazywana w języku francuskim *bricolage*. [...] I dzisiaj ktoś uprawiający *bricolage* to ten, kto używa własnych rąk posługując się środkami zastępczymi w porównaniu ze środkami zawodowców. Otóż cechą myślenia mitycznego jest wypowiedanie się przy pomocy pewnego niejednorodnego repertuaru i, choć rozległego, to mimo wszystko ograniczonego; musi ono jednak korzystać zeń, niezależnie od wyznaczonego sobie celu, gdyż nie rozporządza niczym innym. W ten sposób myślenie magiczne jawi się jako

¹⁰¹ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992, s. 103.

¹⁰² Ibidem, s. 104-105.

¹⁰³ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969, s. 56.

rodzaj intelektualnego bricolage, co wyjaśnia obserwowane między nimi zależności. [...] Bricoleur potrafi wykonać najróżniejsze zadania, jednakże, w odróżnieniu od inżyniera, nie jest uzależniony od surowców i narzędzi obmyślanych i zdobywanych na miarę danego projektu. Świat narzędzi bricoleura jest zamknięty, a regułą gry jest zawsze posługiwanie się środkami będącymi pod ręką¹⁰⁴.

Społeczności pierwotne tworzą mity w oparciu o środki dostępne jednostkom, tj. elementy doświadczanej rzeczywistości. „Cechą myślenia mitycznego - tak jak *bricolage*’u w płaszczyźnie praktyki - jest to, że wypracowuje zespoły o pewnej strukturze na podstawie resztek i szczątków zdarzeń, nie zaś bezpośrednio przy pomocy innych zespołów o własnej strukturze”¹⁰⁵. Zatem różnica, jaka zachodzi między tradycyjnym a nowożytnym sposobem myślenia, wynika z materiału, środków czy elementów wykorzystywanych do przeprowadzenia procesu, struktura tych relacji pozostaje zaś bez zmian.

Mit w myśl strukturalizmu jest zatem komunikatem strukturalnym, niosącym ze sobą co najmniej dwa sensy. Po pierwsze, odnosi się do prawdydarzeń, wydarzeń przeszłych, zachowując jednak swoją strukturę historyczności, jak i ahistoryczności, gdyż wydarzenia w nim rozpatrywane, opowiadane w danym momencie w czasie, mogą odnosić się zarówno do przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Po drugie, mit dostarcza systemu kategorii ram pojęciowych służących do ujmowania i rozumienia obecnego świata¹⁰⁶. Mimo iż w koncepcji Lévi-Straussa brakuje jednoznacznej i spójnej definicji mitu, to można założyć, iż rozpatrując mit jako element kultury, będący narzędziem do neutralizowania dysonansu poznawczego, tj. do wyjaśnienia lub próby interpretacji sprzeczności, a tym samym opozycji, istniejących w strukturach każdej kultury, przy jednoczesnym założeniu, iż dystans ten nigdy nie pozostanie w całości zlikwidowany. Mit jest zatem jedynie próbą zmniejszenia tego dystansu, umożliwiając jego oswojenie.

Jeśli zatem mit, jak zostało wskazane powyżej, zgodnie z myślą Lévi-Straussa należy zarówno do sfery języka, jak i sfery kultury, i jest narzędziem do osławiania nieznanego, a zarazem przyjmujemy, zgodnie z prawem relatywizmu kulturowego, iż język, zarazem opowieści, które dzięki niemu zostają konstruowane, jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale i konstruuje pewną rzeczywistość społeczną, wpływając tym samym na sposób myślenia społeczności, to możemy założyć, iż fuzja tych dwóch teorii może stanowić jeden z elementów badań legend miejskich. Jednak, aby rozważyć zaproponowaną powyżej hipotezę,

¹⁰⁴ Ibidem, s. 30-31.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 38.

¹⁰⁶ K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981, s. 145.

biorąc pod uwagę opisaną przez Lévi-Straussa logikę myślenia mitycznego, należałoby jeszcze uwzględnić występowanie mitologii we współczesnym świecie, próbując tym samym odpowiedzieć na pytanie, czy zaproponowane przez niektórych badaczy określanie legend miejskich „współczesnymi mitami” jest adekwatne do roli, jaką pełnią w kulturze.

1.3.4. Mit współczesny

Rozpatrując pojęcie współczesnych mitów, w tym rolę mitu, jaką odgrywa we współczesnym świecie, nie sposób jest pominąć badań francuskiego filozofa, Rolanda Barthes’a, który analizując materiał kulturowy społeczeństwa francuskiego lat 50. XX wieku, próbował określić znaczenia elementów tejże kultury. Comiesięczna publikacja esejów w *Les Lettres Nouvelles* przyczyniła się następnie do powstania jednego z najważniejszych dzieł Barthes’a, *Mythologies*¹⁰⁷, które stało się podstawą badań nad mitologią współczesną.

„Mit jest słowem [...] systemem porozumiewania się, jest komunikatem. [...] jest sposobem znaczenia, jest formą”¹⁰⁸. Według Barthes’a mit jest zatem systemem znaczeniowym, który jest wtórny wobec języka, bowiem to właśnie poprzez jego wykorzystanie tworzy nowe znaczenia. W takim ujęciu mit można rozpoznać w czymkolwiek, np. w reklamie, sporcie, reportażu czy obrazie, bowiem, jak twierdzi autor, umiejętne zabiegi manipulacji twórców mediów tworzą fikcyjne światy, w których promowane produkty zyskują, w odczuciu odbiorcy, niemal boski status. Jak teoretyzuje filozof, istotą mitologizacji jest mieszanie natury, tj. spontaniczności i uniwersalności z kulturą, która jest normatywna, konstruktywna oraz arbitralna.

Mit w koncepcji Barthes’a można zatem rozpatrywać jako opowiadanie, w którym dana kultura objaśnia, a jednocześnie, przez który rozumie dane aspekty rzeczywistości i natury. Barthes postrzega mit jako łańcuch powiązanych koncepcji znaczenia nadbudowanych na znaczeniu językowym. Mit jest bowiem wtórnym systemem semiologicznym, w którym można dostrzec trójwymiarowy schemat: *signifiant* (znaczące), *signifié* (znaczone), a jednocześnie znak funkcjonujący na dwóch poziomach: językowym i mitologicznym. Zgodnie z rozpatrywaną wcześniej teorią de Saussure’a znak, na poziomie językowym, pozostaje arbitralny, gdyż powstaje poprzez połączenie *signifiant* z *signifié*, jednak na poziomie mitologicznym, według Barthes’a, znak językowy staje się *signifiant*, łącząc się z *signifié*. Zatem znak na poziomie mitologicznym jest umotywowany przez znak na poziomie

¹⁰⁷ R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1957. W Polsce: R. Barthes, *Mit i znak*, tł. W. Błońska, Warszawa 1970.

¹⁰⁸ R. Barthes, *Mit i znak*, tł. W. Błońska, Warszawa 1970, s. 239.

językowym i tak, proces ideologizacji jest mistyfikowany przez to, co konieczne i pozornie naturalne. W przestrzeni komunikacji, zdaniem semiologa, dochodzi do kradzieży mowy (poprzez media) i jej zwrotu w zmienionej postaci. Wypowiedź złożona z arbitralnych znaków zaczyna funkcjonować jako związek naturalny, nabierając tym samym znamion perswazyjnej oczywistości. Mit przedstawia zatem pewnego rodzaju konstrukcję światopoglądową, wskazującą jedyny możliwy do zaakceptowania wariant działania, zgodny ze strukturą rzeczywistości¹⁰⁹.

I tak, „mit, jako najbardziej elementarna struktura poznawcza, w największym stopniu powiązany jest z bytem empirycznym. Wyrastając na podłożu uczuć i emocji, jest wyrazem jakiegoś aspektu porządku kosmicznego, jakiegoś światopoglądu”¹¹⁰. Jak wskazuje niemiecki filozof, Ernst Cassirer, mit nie jest narracją, w tym opowieścią o czasach prehistorycznych, a sposobem myślenia. Używając takich określeń jak „myślenie mityczne” czy „świadomość mityczna”, przedstawia jedynie stosunek do mitu. Światopogląd mityczny wyznaczają takie zasady jak: emocjonalna jedność z przyrodą, jednoplanowość istnienia, prymarność relacji tożsamości oraz opozycja sacrum-profanum i jej konsekwencje¹¹¹. Jednak to, co pozostaje najważniejsze przy próbie rozróżnienia mitu od legendy miejskiej, to relacja świata przedstawionego z rzeczywistością, na czym z kolei koncentruje się teoria legendy miejskiej jako narracji wernakularnej.

1.4. Legendy miejskie jako narracje wernakularne

Narracje społeczne, które funkcjonują niezależnie od oficjalnych informacji, tzw. narracji instytucjonalnych, przekazywanych przez popularne środki przekazu, takie jak prasa czy telewizja, zwykło się nazywać narracjami wernakularnymi¹¹². Jak zauważa Robert Glenn Howard w swoim artykule *The Vernacular Web of Participatory Media*, przymiotnik „wernakularny” jako kategoria analityczna w kontekście kultury po raz pierwszy został użyty przez Margaret Lantis w 1960 roku w jej artykule *Vernacular Culture*¹¹³. Lantis użyła tego terminu w odniesieniu do pojęcia „powszechności”. I o ile „kultura wysoka” była przeznaczona tylko dla elit, o tyle „kultura wernakularna” była dostępna dla wszystkich, więc

¹⁰⁹ Par. R. Barthes, *Mit i znak*, tł. W. Błońska, Warszawa 1970, s. 241-271.

¹¹⁰ M. Ball-Nowak, *Ernst A. Cassirer-teoria symbolu i formy symbolicznej*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny”, z. 130, Prace Filozoficzne 5, 1990, s. 34.

¹¹¹ Par. ibidem.

¹¹² Zagadnienie to było także przedstawione w artykule: A. Brzostek, *Epidemia opowieści. Koronawirus w chińskich i polskich mediach społecznościowych*, „Literatura Ludowa”, nr 4-5 (64), 2020, s. 89-101.

¹¹³ R. G. Howard, *The Vernacular Web of Participatory Media*, „Critical Studies in Media Communication”, vol. 25, no. 5, 2008, s. 493.

formy wernakularne są nie tylko strukturami dostępnymi dla osób lub grup podporządkowanych instytucjom, ale też przede wszystkim są wspólnym, powszechnym zasobem udostępnianym każdemu poprzez nieformalne interakcje społeczne.

Podobnie pojęcie to rozpatruje Marcin Napiórkowski:

Przez kulturę wernakularną rozumiemy więc praktyki i ich produkty wyłaniające się na styku systemowo złożonego społeczeństwa i jednostkowego doświadczenia niezapśredniczonego przez systemy eksperckie, wyznaczające ramy rozumienia, odczuwania, wyobraźni i działania. Praktyki te stanowią próby zastosowania taktyk skutecznych w prostym świecie wobec złożonej rzeczywistości społecznej. Tak rozumiana kultura wernakularna jest fenomenem emergentnym i nieautonomicznym – do wskazania wernakularności jakiegoś zjawiska niezbędne jest zestawienie go z „równoległym” fenomenem systemowym. Tworzona przez amatorów w sytuacji ograniczonego dostępu do zasobów, kultura wernakularna podważa systemowe podziały na produkcję i recepcję, stanowiąc domenę strukturalnej, lecz niekoniecznie treściowej subwersji¹¹⁴.

Do kultury tej Napiórkowski zalicza takie treści jak m. in. teorie spiskowe, demonstracje publiczne czy legendy miejskie, a za cechy definicyjne uznaje: „emergentność, nieautonomiczność, swojskość, amatorskość, nieświadomość własnych ograniczeń oraz subwersywność strukturalna”¹¹⁵. Jednak narracje te, postrzegane jako nieprofesjonalne, amatorskie, a także, co ważne, stojące w opozycji do narracji instytucjonalnych, a więc z założenia nie podlegające kontroli organów rządowych, często są wykorzystywane jako środek kontroli i nadzoru. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dialektykę dyskursów wernakularnych i instytucjonalnych oraz ich wzajemne uzależnienie od siebie. Narracje wernakularne jako treści nieautonomiczne mają stanowić okno do zrozumienia obaw i niepokoju współczesnego społeczeństwa, jednak o ile „amatorskie” teorie spiskowe stoją w opozycji do „profesjonalnych” narracji instytucjonalnych, o tyle legendy miejskie mogą mieć swoje źródło zarówno w treściach rządowych, jak i w tych oddolnych, kreowanych przez społeczeństwo. Ponadto zakres tematyczny teorii spiskowych zazwyczaj ogranicza się do polityki, religii lub ekonomii i stoi w opozycji do oficjalnie przedstawionych zdarzeń. Często

¹¹⁴ M. Napiórkowski, A. Szarecki, P. Dobrosielski, P. Filipkowski, O. Kaczmarek, *Kultura wernakularna. Antropologia projektów nieudanych, Kultura wernakularna. Pamięć - wyobrażenia - praktyki oporu*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka”, nr 3 (87)/2015, Warszawa 2015, s. 17.

¹¹⁵ Ibidem, s. 18.

wiążą się one z wydarzeniami nagłymi i niespodziewanymi („czarnymi łabędziami”¹¹⁶), dorabiając do nich dodatkową teorię, która czyni te wydarzenia jeszcze bardziej sensacyjnymi. Co różni je od legend miejskich, to ich dwustronność, tzn. przy pojawieniu się pierwszej narracji (często oficjalnej), pojawi się druga, która będzie kontratakiem w stosunku do tej pierwszej. Pojawienie się dwóch prawd generuje rozdwojenie w odbiorze rzeczywistości, które paradoksalnie daje lepszy i bardziej zrozumiały obraz całej sytuacji, a zwolennicy jednej lub drugiej strony wybiorą dla siebie „prawdę absolutną”, mając jednak świadomość istnienia tej drugiej. W związku z tym nie można jednoznacznie zaklasyfikować legend miejskich, teorii spiskowych czy fake newsów do odmian narracji wernakularnych, gdyż część z nich przybiera postać profesjonalnych tekstów produkowanych przez instytucje, zaś legendy miejskie przypominają raczej hybrydę wernakularności i instytucjonalności, w zależności od ich źródła. Jak wnioskują Howard, dyskurs wernakularny pozostaje odrębny od dyskursu dominującego, nawet jeśli składa się on przede wszystkim z elementów instytucjonalnych, gdyż rekonstrukcje, które wprowadza, są wynikiem czynników podrzędnych. W związku z tym nie można ich rozpatrywać jako fragmentów hegemonicznego dyskursu, ale zamiast tego należy je analizować jako zupełnie nowy twór. W tym sensie tekst jest hybrydowy, ale czynniki, które go produkują, są w całości wernakularne¹¹⁷.

1.5. Podsumowanie

Biorąc pod uwagę wszystkie przywołane teorie mitu im odnosząc je do legend miejskich, można postawić tezę, iż są tytułowe formy są mitami współczesnymi. Są tekstami językowymi, tekstami kultury odwołującymi się do przeszłości, do kulturowej pamięci, ale równocześnie przekazami zanurzonymi w teraźniejszości. Co jednak najważniejsze, są świadectwem odbioru rzeczywistości, zapisem społecznej mentalności, i do takiego rozumienia zdaje się zachęcać znaczenie wyjściowego terminu, czyli tekstu:

Zdefiniowanie pojęcia „tekst” jest trudne. Trzeba przede wszystkim zaprzeczyć przeciw utożsamieniu „tekstu” z całością dzieła artystycznego. [...] Dzieło sztuki, będąc określonym modelem świata, pewnym komunikatem w języku sztuki, nie istnieje po

¹¹⁶ N. N. Taleb, *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, tł. Olga Siara, Poznań 2020.

¹¹⁷ R. G. Howard, *The Vernacular Web of Participatory Media*, „Critical Studies in Media Communication”, vol. 25, no. 5, 2008, s. 494.

prostu poza tym językiem, jak i poza wszelkimi innymi językami komunikacji społecznej¹¹⁸.

Chociaż powyższy komentarz Łotmana odnosi do tekstu artystycznego, to wskazuje, „iż pojęcie tekstu sugeruje myślenie na poziomie wytwarzającym sens, że posiada on pewne globalne znaczenie”¹¹⁹. Tym samym, uznając, iż nie każdy komunikat jest tekstem kultury, to można przyjąć, że legendy miejskie taki tekst stanowią, o czym może świadczyć próba ich charakterystyki przez Aleksandra Piatigorskiego:

[...] za tekst będziemy uważać tylko komunikat utrwalony w przestrzeni (w sposób optyczny, akustyczny czy też jakiś inny). Po drugie, za tekst będziemy uważać tylko taki komunikat, którego utrwalenie przestrzenne nie jest zjawiskiem przypadkowym, lecz środkiem koniecznym do świadomego przekazania go przez autora lub inne osoby. Po trzecie, zakładamy, że tekst jest zrozumiały, tzn. nie wymaga rozszyfrowania [...]. Oczywiście mowa jedynie o jakimś określonym w czasie i przestrzeni poziomie rozumienia, który wprawdzie dopuszcza możliwość interpretacji, ale jednak na ogół zakłada jakiś bardziej lub mniej adekwatny odbiór danego komunikatu¹²⁰.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia jako pierwszy krok w zdefiniowaniu legendy miejskiej można przyjąć, iż kwalifikuje się ona do piatigorskiej definicji tekstu kultury. Legenda miejska jest bowiem komunikatem utrwalonym w przestrzeni, co więcej nie tylko w przestrzeni akustycznej, ale także i optycznej, gdy weźmiemy pod uwagę dystrybucję narracji także w formie online. Komunikat ten nie jest zjawiskiem przypadkowym, zakłada on bowiem kontekst wykonania oraz społeczny obieg tekstu, generując tym samym pewną wspólnotę doświadczenia, zarówno mówcy, jak i słuchacza, jest więc zatem „środkiem koniecznym do świadomego przekazania go przez autora”¹²¹. Zakładamy także, że tekst legendy miejskiej jest tekstem zrozumiałym, przyjmując, iż taki tekst kultury jest czytelny dla uczestników danego kręgu kulturowego, w którym ten tekst występuje.

Nawiązując do definicji tekstu kultury, możemy zatem stwierdzić, iż legenda miejska jest rodzajem dyskursu, który może być reprodukowany przy pomocy różnorodnych form

¹¹⁸ J. Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, tł. A. Tanalska, Warszawa 1984, s.74.

¹¹⁹ J. Eichstaedt, *Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, w: *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyplata. Historia i antropologia*, Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie Oddział Muzeum Ziemi Wieluńskiej, Wieluń 2012, s. 135.

¹²⁰ A. Piatigorski, *O możliwościach analizy tekstu jako pewnego typu sygnału*, tł. J. Wajszczuk, w: *Semiotyka kultury*, red. S. Żółkiewski, Warszawa 1975, s. 115.

¹²¹ Ibidem, s. 115.

przekazu, czy to drogą oralną niczym tradycyjne opowieści, czy też przy użyciu nowych mediów (Internet, prasa, telewizja). Ponadto dopuszcza możliwość interpretacji, jednak zakłada właściwy odbiór tegoż komunikatu mogący istnieć w wielu wersjach w czasie i w przestrzeni. Co równie istotne, jest to dyskurs, który wyłania się z kontekstów i interakcji społecznych, co świadczy o braku jej przypadkowości. Jednocześnie legenda miejska wykazuje cechy mitu. Odwołując się do przedstawionych powyżej teorii, można przyjąć, iż zarówno mit, jak i legenda miejska posiadają pewne wspólne funkcje, takie jak funkcja poznawcza, w której mit stanowi podstawowe narzędzie pozwalające na poznawanie (mit) lub osvajanie (legenda miejska) rzeczywistości, co w dalszej perspektywie będzie skutkowało zlikwidowaniem dysonansu poznawczego; funkcja komunikacyjna, czyli sposób porozumiewania się społeczeństwa, przekazującego w opowieści określone sensy i znaczenia; funkcja normatywna, ponieważ określa obowiązki, normy i wartości społeczne (mit) lub ukazują próbę odwrócenia tychże norm (legenda miejska); funkcja sensotwórcza, gdyż nadają znaczenie określonym przejawom rzeczywistości (mit) lub nieznanemu i niezrozumiałemu (legenda miejska); funkcja uniwersalizująca, bowiem umożliwiają jednostkom oraz grupom społecznym odniesienie się do aktualnych problemów społecznych; funkcja integracyjna, która konkretyzuje pewne wzorce oraz funkcje jednostki wobec grupy; funkcja manipulacyjna, sprowadzająca się do sprawowania władzy oraz kontroli nad społeczeństwem przy jednoczesnym zatajaniu narzędzi manipulacyjnych, w tym także odniesienie do narracji instytucjonalnych i cenzury; funkcja symboliczna, czyli wykorzystanie symboli do przedstawienia rzeczywistości społecznej; w końcu funkcja legitymizacyjna, sankcjonująca panowanie ładu społecznego oraz funkcja aktywizująca, wyznaczająca cele działań społecznych¹²².

Jeśli zatem mit, odwołując się do wspomnianej wcześniej myśli Lévi-Straussa, należy zarówno do sfery języka, jak i sfery kultury, i jest narzędziem do osvajania nieznanego, a zarazem przyjmiemy, zgodnie z prawem relatywizmu kulturowego, iż język, jednocześnie opowieści, które dzięki niemu zostają konstruowane, jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale i konstruuje pewną rzeczywistość społeczną, wpływając tym samym na sposób myślenia społeczności, to możemy założyć, iż fuzja tych dwóch teorii może stanowić jeden z elementów badań legend miejskich.

¹²² Za D. Wadowski, S. Grodz, J. Koziej, *Mit*, „Encyklopedia Katolicka”, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1995, s. 1357-1365.

Mity bowiem, w koncepcji Barthes'a, naturalizują historię, są produktami społecznymi, rozpowszechniają znaczenie, gdyż są ich nośnikami, a także mistyfikują pochodzenie. Są kulturowym sposobem myślenia, konceptualizowania i rozumienia.

Jednak, jak już zostało wspomniane, to, co pozostaje najważniejsze przy próbie rozróżnienia mitu od legendy miejskiej, to relacja świata przedstawionego do rzeczywistości.

Mityczny światopogląd nie zna rozróżnienia na istnienie rzeczywiste i wyobrażone, świat przedstawiony w micie jest jedynym realnie istniejącym. Wyobrażenie miesza się ze swoim przedmiotem, znak - z desygnatem. Niezdolność myślenia mitycznego do uchwycenia czysto idealnych znaczeń wyraża się w stosunku do języka. Słowo nie funkcjonuje jako nazwa rzeczy, jako jej znak czy symbol, lecz jako rzecz sama [...] ¹²³.

I to właśnie ów światopogląd mityczny będzie odróżniał mit od legendy miejskiej. Mity nie podlegają kryterium wyboru, gdyż w ich przypadku nie występuje dualizm poznawczy między tym, co wyobrażone, a tym, co rzeczywiste, sprawiając tym samym, iż funkcjonujemy w określonym światopoglądzie mitycznym, bez możliwości wyboru. Legendy miejskie natomiast są incydentalne, wiara w nie jest dobrowolna, a samo kryterium wyboru, dopuszczenie jego możliwości, kontekst wykonania oraz warunków prawdziwości, wyklucza istnienie światopoglądu mitycznego w tymże gatunku, mimo iż obie te narracje spełniają tę samą funkcję objaśniania świata.

¹²³ Ibidem, s. 34.

Rozdział 2

Folklor i folklorystyka w Chinach, czyli lokalne źródła legendy miejskiej oraz sposoby ich badania

2.1. Folklor i folklorystyka w Chinach

Aby mówić o legendach miejskich w Chinach, należy mieć świadomość odrębności rozwoju folkloru i folklorystyki w Państwie Środka, na który ogromny wpływ miała sytuacja społeczna, polityczna oraz kulturowa tego kraju. Dlatego też zasadnym wydaje się omówienie podstawowych wyróżników tytułowej kategorii, tj. legendy miejskiej, w chińskim kręgu językowym (w niniejszej pracy w Chinach kontynentalnych i na Tajwanie), bowiem warto nakreślić tło, w którym przyszło jej funkcjonować.

Badania folklorystyczne w Chinach rozpoczęły się stosunkowo późno, bo dopiero na początku XX wieku, kiedy zaczęły napływać tam teksty folklorystyczne głównie z Japonii¹²⁴, co przyczyniło się do zwiększonego obecności badań spoza Państwa Środka, w tym z Kraju Kwitnącej Wiśni, Stanów Zjednoczonych, a także częściowo zapożyczonych z Europy¹²⁵. XX wiek, także w Chinach, to okres wielkich zmian społecznych oraz politycznych, które niewątpliwie miały wpływ na rozwój chińskiej folklorystyki. II wojna światowa, wojna chińsko-japońska, a także wojna domowa przyczyniły się do licznych transformacji społecznych związanych z działalnością chińskiej partii komunistycznej, co doprowadziło m.in. do proklamowania Chińskiej Republiki Ludowej przez Mao Zedonga 1 października 1949 roku, do wybuchu Wielkiej Proletariackiej Rewolucji Kulturalnej w 1966 roku, ale także do wielkich reform gospodarczych od roku 1978.

¹²⁴ Badania folklorystyczne w Japonii rozpoczęły się już w 1908 roku (w Chinach za początek badań uważa się rok 1925 i badania Gu Jieganga) dzięki Kunio Yanagita (1875-1962), uważanego za ojca japońskiej folklorystyki. Jednym z pierwszych problemów, z którymi musiała się zmierzyć japońska folklorystyka, było nazewnictwo, ponieważ zarówno etnologia, jak i studia folklorystyczne są wymawiane w języku japońskim jako *minzokugaku*, chociaż kanji (chińskie znaki) dla tych terminów są różne (民族学 dla pierwszego, 民俗学 dla drugiego). W Chinach zapisy są identyczne, jednak wymowa się różni, 民族学, pinyin: mǐnzhúxué dla etnologii i 民俗学, pinyin: mǐnsúxué dla studiów folklorystycznych. Jednakowoż, pierwsze badania terenowe na lokalną skalę zostały przeprowadzone przez Kunio Yanagitę (柳田 國男) w 1908 roku w wiosce Shiiba w prefekturze Miyazaki. Opierając się na wywiadach z przywódcą wioski, Yanagita opisał życie w górskiej społeczności w swojej książce *Nochino Karikotoba no Ki* (1909) – etnografii zawierającej szczegółową listę słów używanych przez lokalnych myśliwych, która stała się jednocześnie pierwszą książką o japońskim folklorze w Japonii. Źródło: Makoto Oguma, *The Study of Japan through Japanese Folklore Studies*, „Japanese Review of Cultural Anthropology”, vol. 16, 2015.

¹²⁵ Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 1.

Szukając początków badań folklorystycznych w Chinach, warto się przyjrzeć zwrotowi folklorystycznemu i ludowemu w Chinach, jego rosyjskim inspiracjom, jak i działalności Li Dazhao (李大钊), chińskiego marksisty, profesora Uniwersytetu Pekińskiego, a później także współzałożyciela Komunistycznej Partii Chin.

Li Dazhao, profesor Uniwersytetu Pekińskiego, marksista, jeden ze współzałożycieli Komunistycznej Partii Chin (KPCh) (Zhongguo Gongchandang 中国共产党). Odegrał ważną rolę przy propagowaniu rosyjskich ideologii na terenie Chin, zwłaszcza wśród biedniejszych warstw społecznych. Twierdził, że Chin nie można wyzwolić, dopóki chłopci, którzy stanowili wówczas największy odsetek społeczeństwa, nie zostaną oswobodzeni. Podobnie jak pierwsi romantyczni nacjonaści w Europie, Li miał wyidealizowany pogląd na życie na wsi oraz na samych chłopów. Romantyzował o szczęśliwym życiu na prowincji i wzywał, aby wykształcona chińska młodzież wychodziła do ludu – w tym przypadku do wiejskich chłopów jako mas pracujących – aby ich kształcić i jednocześnie być przez nich kształcona. Uważał, że tylko w ten sposób dojdzie do wypełnienia przepaści społecznej między intelektualistami a masami pracującymi, co doprowadzi do ich zjednoczenia (Li 1919). W odpowiedzi na idee Li grupa studentów Uniwersytetu Pekińskiego założyła w 1919 roku Korpus Wykładowy Edukacji Cywilnej (pingmin jiaoyu jiangyantuan 平民教育讲演团), celem kształcenia zwykłych ludzi i poszerzania wiedzy mas pracujących¹²⁶.

Jak zauważają Zhang Lijun oraz You Ziyang, zapoczątkowana jeszcze w XIX wieku rosyjska idea „wyjścia do ludzi” (ros. Хождение в народ) miała znaczący wpływ na rozwój chińskiej folklorystyki¹²⁷. Był to ruch populistyczny dążący do obalenia klasy rządzącej, zapoczątkowany w 1874 roku w Imperium Rosyjskim, który w dużej mierze był inspirowany pracami takich teoretyków, jak chociażby Michaił Bakunin czy Piotr Ławrow. Jak podaje Orlando Figes, populizm jako myśl polityczna odwołująca się w swoich postulatach i retoryce

¹²⁶ Ibidem, s. 7. Tłumaczenie własne. Oryginalny zapis: „Li Dazhao, a professor at Peking University and a Marxist who later cofounded the Chinese Communist Party (CCP) (Zhongguo Gongchandang 中国共产党), played an important role in introducing Russian ideas of the common people to China. He stated that China could not be liberated until peasants were liberated as the majority of the Chinese population was peasants. Like the early romantic nationalists in Europe, Li held a romantic view of village life and peasants. He romanticized the happiness of village life and called for Chinese educated youth to go to the people—in this case the village peasants as the laboring masses—to educate them and at the same time be educated by them. Thus the intellectuals and the laboring masses would bridge the social gap between them and become united (Li 1919). Responding to Li’s ideas, a group of students at Peking University founded the Mass Education Lecturing Corps (pingmin jiaoyu jiangyantuan 平民教育讲演团) in 1919 to educate the common people and advance knowledge of the laboring masses”.

¹²⁷ Ibidem, s.7.

do idei oraz woli „ludu”, zakorzenił się w Rosji już w roku 1861, kiedy to idea narodowego pojednania antagonistycznych klas społecznych zaczęła pojawiać się wśród rosyjskich intelektualistów, zwracając uwagę na nowo wyemancypowane chłopstwo¹²⁸. Z kolei hasło „Do ludu!”, które stało się motywem przewodnim ruchu, zostało po raz pierwszy użyte (a tym samym opublikowane) przez ojca rosyjskiego socjalizmu, Aleksandra Hercena, w 1861 roku w jednym z wydań gazety *Kolokol*. Hasło to miało być odpowiedzią, czy też wezwaniem do działania, po zamknięciu Uniwersytetu w Sankt Petersburgu, co z kolei było reakcją na narastające niepokoje studenckie. Wydarzenia te rozwijały się na fali rosyjskiego populizmu, podczas którego nawoływano studentów do „wychodzenia do ludzi” i walczenia o ich interesy¹²⁹.

Jak wspominają Zhang oraz You, w Chinach idea populizmu zyskała na rozgłosie dzięki wspomnianemu Li Dazhao¹³⁰. Jako jeden z czołowych twórców Ruchu Nowej Kultury¹³¹, chińskiego ruchu kulturowego, Li postulował m.in. odrzucenie chińskiej tradycji feudalnej, konfucjańskiego porządku społecznego (głosząc pochwałę indywidualizmu), starając się tym samym upowszechnić język mówiony (*baihua*) w literaturze, a także zmodernizować Chiny na wzór zachodni. Warto także zwrócić uwagę, iż Li był jednym z bardziej wpływowych profesorów Uniwersytetu Pekińskiego, przyczyniając się tym samym do wywarcia wyraźnego wpływu na studentów skupionych wokół Ruchu 4 Maja, antyimperialistycznego, a także kulturalnego studenckiego protestu politycznego, który odbył się 4 maja 1919 roku w Pekinie. Wspomniany ruch, skupiający ponad 3000 studentów, był skierowany przeciwko postanowieniom traktatu wersalskiego, a jego zwolennicy domagali się powrotu Shandongu¹³² do Chin i dymisji projapońskich członków obecnego rządu. Wykłady Li pozostały także w pamięci samego Mao Zedonga, późniejszego przewodniczącego Chińskiej Republiki Ludowej, który w tamtym czasie pracował jako asystent w Bibliotece Uniwersytetu Pekińskiego. Li był także jednym z pierwszych chińskich uczonych, który podkreślał znaczenie chińskiego społeczeństwa wiejskiego w inicjowaniu narodowych ruchów

¹²⁸ F. Orlando, *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, New York 2002, s. 221.

¹²⁹ A. Yarmolinsky, *"The Children's Crusade". Road to Revolution: A Century of Russian Radicalism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014, s. 182–211.

¹³⁰ Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice, Bloomington 2019, s. 7.

¹³¹ Ruch Nowej Kultury datuje się na lata 1910-1920. Należy jednak zauważyć, że przedział ten jest płynny.

¹³² Już pod koniec XIX w. Shandong, a w tym główne miasto portowe prowincji, Qingdao, zostało wydzierżawione Niemcom. Jednak po zakończeniu I wojny światowej, prowincja Shandong, została przekazana Japonii, na mocy traktatu wersalskiego z 1919 roku, zamiast przywrócenia chińskiej suwerenności nad tym obszarem.

politycznych¹³³. Ruch komunistyczny w Chinach był bowiem ruchem angażującym społeczeństwo wiejskie, a nie robotnicze, gdyż to właśnie ono stanowiło największy potencjał ilościowy w Państwie Środka.

Jak zauważył Maurice Meisner, Li Dazhao był „pierwszym prawdziwym przywódcą Komunistycznej Partii Chin i jej największym męczennikiem”¹³⁴. Li nie tylko miał wpływ na wczesne działania komunistów, przedstawiając swoje nowe teorie oraz idee, ale przede wszystkim przyczynił się do kształtowania młodych umysłów, nowego pokolenia intelektualistów, w tym m.in. Chang Huia, przyszłego redaktora *Tygodnika Pieśni i Ballad Ludowych* (歌谣周刊).

Samo kolekcjonowanie pieśni ludowych w Chinach swoim początkiem sięga 1918 roku, kiedy to grupa uczonych wystosowała list, następnie zamieszczony w *Dzienniku Uniwersytetu Pekńskiego* (北京大学日刊). Celem tej inicjatywy było zmobilizowanie studentów do rozpoczęcia pracy nad zbieraniem pieśni ludowych w ich stronach rodzinnych. Tak narodził się swoisty ruch literatury ludowej, który zaowocował powstaniem w 1920 roku Towarzystwa Badań nad Pieśniami Ludowymi (歌谣研究会) powołanego do życia na wspomnianym Uniwersytecie Pekńskim. Po dwóch latach wydano pierwsze w Chinach czasopismo poruszające zagadnienia z zakresu literatury ludowej, które stało się miejscem publikacji wyników badań z tejże dziedziny. Czasopismo nosiło nazwę *Tygodnika Pieśni i Ballad Ludowych*¹³⁵.

W latach dwudziestych XX wieku znaczący wpływ na rozwój badań folklorystycznych w Państwie Środka miało wprowadzenie teorii oraz metod płynących z Wielkiej Brytanii oraz Stanów Zjednoczonych. Chińscy uczeni zetknęli się z brytyjską antropologiczną szkołą folkloru¹³⁶, której teorii zostały przez nich przyswojone i zaimplementowane na potrzebę własnych badań terenowych oraz działalności na rzecz ideologii nacjonalistycznej. Za sam początek badań terenowych, do tej pory nieobecnych w Chinach, uważa się wyprawę

¹³³ S. P. Fuliang, *Assessing Li Dazhao's Role in the New Cultural Movement*, w: *A Century of Student Movements in China: The Mountain Movers, 1919-2019*, Rowman Littlefield and Lexington Books, 2020, s. 20.

¹³⁴ M. Meisner, cyt. za: S. P. Fuliang, *Assessing Li Dazhao's Role in the New Cultural Movement*, w: *A Century of Student Movements in China: The Mountain Movers, 1919-2019*, Rowman Littlefield and Lexington Books, 2020, s. 12.

¹³⁵ Na podstawie: Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 8.

¹³⁶ Ibidem.

zorganizowaną w 1925 roku przez Gu Jieganga (顾颉刚)¹³⁷ oraz jego czterech kolegów z Uniwersytetu Pekińskiego. Jej celem było udanie się do świątyni na przedmieściach Pekinu, aby przez trzy dni zgłębiać wiedzę na temat popularnych w tym rejonie pielgrzymek. Właśnie to pionierskie wydarzenie wywarło duży wpływ na prowadzenie prac terenowych przez późniejszych chińskich uczonych¹³⁸.

Jak podają Zhang i You, druga połowa lat dwudziestych oraz lata trzydzieste XX wieku to okres, kiedy badania folklorystyczne nabierają szybkiego tempa¹³⁹. Sformowano wówczas wiele towarzystw folklorystycznych, a ich członkowie publikowali książki i artykuły o ludowych zagadkach, pieśniach, mitologii oraz wszelkich przekazach ludowych. Do pewnych zawirowań w rozwoju dyscypliny doprowadziła śmierć przywódcy chińskich nacjonalistów, Sun Yat-sena, w marcu 1925 roku, kiedy to w wyniku rozłamu południe Chin było rządzone przez Partię Nacjonalistyczną (KMT), północ natomiast przeszła we władanie wojskowych rebeliantów. Wewnętrzne konflikty oraz naciski polityczne doprowadziły do wyemigrowania wielu naukowców z Pekinu na południe kraju. W rezultacie zaprzestano wydawania *Tygodnika Pieśni i Ballad ludowych*, a ośrodek studiów folklorystycznych został przeniesiony z Uniwersytetu Pekińskiego do Kantonu na Uniwersytet Sun Yat-sena, co przypadło na lata 1927-1934, kiedy to polityczne oraz społeczne wykorzystanie badań folklorystycznych zyskało na znaczeniu. Folklor stał się nie tylko obiektem badań, ale także środkiem do wyrażania narodowego ducha oraz przemian społecznych.

W 1935 roku Uniwersytet Pekiński odzyskał swoją wiodącą rolę w badaniach folklorystycznych, jednak tylko na chwilę, ze względu na wybuch drugiej wojny chińsko-japońskiej w 1937 roku. Ośmioletni krwawy i brutalny konflikt, a następnie wojna domowa przypadająca na lata 1945-1949 doprowadziły do emigracji wewnętrznej większości chińskich ośrodków akademickich, która spowodowała przesunięcia w kierunku terenów przygranicznych, tj. na południowy zachód oraz północny zachód kraju. Jak zapewniają autorzy *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, badania folklorystów z tamtego okresu nie były jednak pozbawione piętna politycznego¹⁴⁰. Na terenach południowo-

¹³⁷ Gu Jiegang był, przede wszystkim, historykiem, którego nowatorskie podejście do historii starożytnych Chin, szczególnie poddające w wątpliwość wielkość złotego wieku, tj. okres panowania mitycznych władców Chin, Trzech Dostojnych i Pięciu Cesarzy, wywarło ogromny wpływ na rozwój chińskiej historiografii w XX wieku. Gu, podczas drugiej wojny chińsko-japońskiej, zaczął także badać mniejszości etniczne w Chinach, w szczególności muzułmanów. Źródło: Hon, Tze-Ki, *Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang's Vision of a New China in His Studies of Ancient History*, „Modern China”, 22 (3), 1996, 315–339.

¹³⁸ Na podstawie: Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 8.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ Ibidem.

zachodnich, gdzie władzę sprawowali nacjonaści, badania skupiły się przede wszystkim na mniejszościach etnicznych zamieszkujących te tereny, na analizie ich zwyczajów, historii, języka, obrzędowości, pieśni ludowych, podań oraz legend lokalnych społeczności. Przeprowadzono szereg badań ankietowych opisujących i porządkujących dane na temat populacji, gospodarki, struktury rodzin, religii czy rytuałów. Północny zachód kontrolowany przez Komunistyczną Partię Chin to z kolei szereg badań folklorystycznych poczynionych wśród środowisk chłopskich i robotniczych. Wiele ze stworzonych tekstów opartych o zbiory twórczości ludowej zostało wykorzystanych na potrzeby szerzenia komunistycznej ideologii i propagandy¹⁴¹, co nie jest odosobnionym przypadkiem. Podobne praktyki podejmowano w ZSRR.

Jako wzór dla bajek wskazywano literaturę radziecką, której wysoki poziom ideologiczny i artystyczny miał pomóc w osiągnięciu celów dydaktycznych okresu socrealizmu (Grodzieńska, Pollak 1951, s. 135). Socrealizm w bajkach dla dzieci polegać miał przede wszystkim na zwrocie ku określonym tematom i problemom oraz nasyceniu utworów atmosferą ideowej żarliwości. Pojawił się zdecydowany postulat realizmu w bajkach dla dzieci, stąd krytycznie odnoszono się do tych tradycyjnych bajkowych fabuł, które za bardzo odwoływały uwagę młodego czytelnika od wydarzeń dnia codziennego (Zawodniak 2014, s. 156)¹⁴².

Jak podaje Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „[...] urealistycznienie bajki dziecięcej wymagało, aby np. akcja toczyła się w mieście, w którym jeździły tramwaje, u szewczyka w warsztacie buciki zwracały się do siebie: towarzyszu”¹⁴³ lub, zgodnie z tym postulatem, odwołując się pośrednio do tytułowego smoka, „[...] Władysław Kozłowski napisał nowoczesną wersję krakowskiego podania o smoku wawelskim, zatytułowaną *O stalowym smoku*, w której rolę legendarnego gada odegrała koparka z budowy w Nowej Hucie”¹⁴⁴. I o ile symbol smoka i w jednej i w drugiej kulturze może stanowić narzędzie propagandowe, jak i ideologiczne, to jednocześnie może zostać wykorzystany do odwrócenia tej idei, jak to jest w przypadku głośnego serialu dokumentalnego *Elegia o rzece* (河殇) z 1988 roku, w reżyserii Wang Luxianga (王鲁湘) z 1988 roku. Cytując Macieja Szatkowskiego:

¹⁴¹ Ibidem, s. 9.

¹⁴² A. Gołębiowska-Suchorska, *Bajka ludowa a ideologia*, hasło w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, t. 1, s. 82.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

W *Elegii o rzece Chiny*, wbrew częstej praktyce, nie zostały pokazane jako arkadyjska kraina smoka. Przedstawione zostały raczej jako dystopiczne miejsce, z którego można uwolnić się jedynie poprzez otwarcie się na świat zewnętrzny oraz wdrożenie rozwiązań sprawdzonych na Zachodzie. Uzyskanie nowej tożsamości narodowej i odejście od wegetacji kulturowej miałoby odbyć się poprzez bolesną reinterpretację symboli narodowych¹⁴⁵.

W roku 1942 na Forum Sztuki i Literatury w Yan'anie, Mao Zedong, przywódca KPCh, wygłosił swoje przemówienie¹⁴⁶, w którym podkreślił, że sztuka i literatura chińskich twórców od zawsze posiadała zabarwienie ideologiczne, a artyści oraz pisarze powinni tworzyć swoje dzieła, bazując na życiu społecznym ludu, wliczając w to robotników, chłopów oraz żołnierzy, uwzględniając jednocześnie naukowy socjalizm – marksizm.

Prawdziwie polityczne wykorzystanie folkloru, niejednokrotnie w skrajnych formach, rozpoczęło się na dobre po 1949 roku, po proklamowaniu Chińskiej Republiki Ludowej¹⁴⁷. I mimo iż, jak podaje Gołębiowska-Suchorska za Wojciechem Bursztą:

[...] folklor jest formą sztuki, a nie ideologią, stąd nie da się w jego ramach wyznaczyć obowiązujących kanonów, treści, zakresu, sposobu interpretacji, nie posiada także liderów-ideologów. Jednak twórczość bajkowa [jak i chińskie legendy miejskie – przyp. A.B.P.] jako jeden z aspektów folkloru może stać się przedmiotem konceptualizacji ideologicznej, której celem będzie wskazywanie, jak należy ją kształtować lub interpretować¹⁴⁸.

Jak zauważają Zhang i You w dalszej części wprowadzenia, od momentu istnienia ChRL władze centralne chętnie korzystały z pomocy naukowców¹⁴⁹. Początkowo, aby zidentyfikować i pogrupować mieszkańców kraju według ich etnicznej przynależności, w rezultacie czego stworzono listę ponad czterystu takich grup w całych Chinach.

¹⁴⁵ M. Szatkowski, *Elegia o rzece – próba dekonstrukcji chińskiej utopii*, „Litteraria Copernicana”, red. H. Kupś, M. Szatkowski, t. 38 (2), Toruń 2021, s. 85.

¹⁴⁶ *O zadaniach artysty i pisarza*, przemówienie Mao Zedonga wygłoszone na otwarciu Zjazdu Pisarzy i Artystów w Yan'anie dnia 23 maja 1942 r.; Mao Zedong, *O zadaniach artysty i pisarza*, przekład W. Jedlickiej i M. Skibniewskiej, Warszawa 1950.

¹⁴⁷ Na podstawie: Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 10.

¹⁴⁸ W. J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu „narodowego”*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 43, nr 3, 1989, s. 158-164, cyt. za: A. Gołębiowska-Suchorska, *Bajka ludowa a ideologia*, hasło w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, t. 1, s. 80.

¹⁴⁹ Na podstawie: Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 10.

Wprowadzona klasyfikacja pozostawała pod silnymi wpływami radzieckimi pod względem standardów różnicowania, ale dalszy podział był jeszcze bardziej uszczegółowiony. Cechy, na które zwracano uwagę, to np. wspólny język, zwyczaje, religia, korzenie czy samoidentyfikacja. Zwieńczeniem prac nad narodowościową identyfikacją było określenie Chin jako państwa wielonarodowego, z przeważającą większością narodowości Han (汉族) oraz pięćdziesięcioma pięcioma mniejszościami narodowymi. Wszystkie grupy razem stworzyły zjednoczoną „narodowość chińską” (中华民族). Przez długi czas oficjalna identyfikacja narodowościowa była strukturą, dzięki której chińscy folklorysty mogli badać bogactwo i różnorodności kultury chińskiej niemal bez ograniczeń, na terenie całego kraju. Pojęcie wielonarodowości wewnątrz kraju było założeniem, które dzieliło wielu folklorystów, idąc w parze z polityką etniczną chińskiego rządu. Dlatego też badania folklorystyczne z początku istnienia ChRL były silnie zorientowane na oficjalną ideologię w dyskursie powstawania struktur nowego państwa. Państwo z kolei wspierało działalność naukową, tworząc np. w 1950 roku Chińskie Towarzystwo Badań nad Literaturą Ludową i Sztuką (中国民间文艺研究会). Jeden z czołowych uczonych organizacji, Guo Moruo (郭沫若)¹⁵⁰, był gorącym zwolennikiem prowadzenia studiów folklorystycznych w Chinach. W jednym z przemówień nawoływał on do traktowania literatury i sztuki ludowej jako dziedzictwa narodowego, które należy wykorzystać jako materiał do badań nad historią oraz rozwojem społecznym¹⁵¹. Literatura i sztuka ludowa zostały zatem zidentyfikowane jako byty wartościowe, które powinny być skrzętnie udokumentowane w celu ich zachowania. Kolejny z uczonych tejże organizacji, uznawany za „ojca” chińskiej folklorystyki, Zhong Jingwen (钟敬文), zaklasyfikował folklor jako kulturę niższych warstw społecznych, zwłaszcza chłopów oraz robotników, która stanowiła przeciwieństwo kultury elitarnej klasy wyższej. Dzięki staraniom i pracy Zhonga w 1953 roku pierwsza grupa studentów ukończyła studia folklorystyczne, koncentrujące się wówczas, w głównej mierze, na literaturze ludowej traktowanej jako podgatunek literatury chińskiej¹⁵².

Rewolucja kulturalna przyniosła nowe podejście nie tylko do folkloru, ale także do antropologii¹⁵³. Przypisano im bowiem wartość negatywną oraz nadano status narzędzi wykorzystywanych przez kapitalistycznych imperialistów. Rewolucja wywołała chaos w

¹⁵⁰ Guo Moruo (郭沫若), chiński pisarz, poeta, a także dramaturg, podejmujący w swoich pracach tematykę społeczną, którego dzieła, w wyniku wybuchu rewolucji kulturalnej, zostały potępione i zakazano ich publikacji.

¹⁵¹ Na podstawie: Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 12.

¹⁵² Ibidem, s. 12.

¹⁵³ Ibidem, s. 13.

całym kraju, mając znaczący wpływ na gospodarkę, politykę i życie kulturalne chińskiego społeczeństwa. Wielu intelektualistów zostało przymusowo zesłanych do obozów pracy zlokalizowanych na terenach wiejskich, aby poddać ich reedukacji. Rewolucję, która polegała na skrajnej kontroli ideologicznej, określano jako swoistą „katastrofę” dla badań folklorystycznych¹⁵⁴. Choć prowadzono je w dalszym ciągu, a badacze kontynuowali swoje prace, to wyniki ich działań zostały opublikowane dopiero po zakończeniu rewolucji w 1976 roku.

Według Zhang i You odrodzenie studiów folklorystycznych w Chinach nastąpiło w 1978 roku, po wejściu w życie polityki reform i otwarcia na świat¹⁵⁵. Za sprawą starszej generacji uczonych, zajmujących się chińskim folklorem, do których zaliczali się Gu Jiegang oraz Zhong Jingwen, wystosowana została petycja do władz, aby folklorystyka jako dziedzina została ponownie wprowadzona na uniwersytetach. Rząd przystał na tę propozycję, jednocześnie dając aprobatę folklorowi jako wartości niezbędnej dla unowocześnienia chińskiej kultury.

Od początku lat 80. XX wieku folklorystyka zaczęła być w Chinach kierunkiem studiów, a nowym przedmiotem zainteresowania stał się folklor miejski, w tym badania nad współczesnymi narracjami, takimi jak legendy miejskie, czy też, bardziej charakterystycznymi dla kultury azjatyckiej, współczesnymi opowieściami o duchach. Pojawiły się głosy mówiące o tym, że badanie kultury ludowej na obszarach wiejskich było niezwykle istotne, jednak na tym etapie rozwoju folklorystyki powinni zwrócić się już w stronę folkloru miejskiego, do czego też przyczyniła się rewolucja kulturalna. W jej czasie, odmiennie niż w Tajwanie, tępiono wszelkiego rodzaju niezwykle opowieści o duchach, odchodzono od fantastyki i wszelakich form narracyjnych zawierających pierwiastek nadnaturalności na rzecz „prawdziwych” historii propagowanych przez ówczesne władze.

Czas przypadający po okresie reform i otwarcia określa się jako wiosnę chińskich studiów folklorystycznych¹⁵⁶. W 1983 roku założono Chińskie Towarzystwo Folklorystyczne, zrzeszające uczonych z terenu całego kraju. Od tego momentu powstało wiele innych stowarzyszeń tego typu, a folklor na stałe powrócił na uniwersytety jako element programów nauczania. Zaczęto także wydawać podręczniki oraz czasopisma poruszające zagadnienia z dziedziny folkloru, a wśród nich *Studia Folklorystyczne* (民俗研究), *Kwartalnik Folklorystyczny* (民间文学季刊) oraz *Forum Folklorystyczne* (民间文学论坛). Zaczęto

¹⁵⁴ Ibidem, s. 13.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 14.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 14.

również wydawać publikacje książkowe o tematyce folklorystycznej. 1984 rok zaowocował powstaniem zbioru *Trzech Serii Literatury Ludowej* (民间文学三套集成), który to był efektem wspólnych wysiłków Chińskiego Towarzystwa Badań nad Literaturą Ludową i Sztuką oraz chińskiego Ministerstwa Kultury. Do tego szeroko zakrojonego projektu zaangażowani zostali folklorysty z całego kraju, a ich zadaniem było, tak jak w 1918 roku, gromadzenie pieśni, podań oraz przysłów ludowych, które finalnie wydano w trzech zbiorach. Praca całego towarzystwa i jego publikacje stały się częścią folklorystycznych archiwów, wnosząc niebywałą wartość w akademickie badania nad folklorem¹⁵⁷.

Jak zauważają Zhang i You, XXI wiek to dla chińskich uczonych otrzymanie możliwości większego angażowania się w przedsięwzięcia międzynarodowe, częstszego uczestnictwa w konferencjach zagranicznych oraz przebywania w jednostkach badawczych w innych krajach¹⁵⁸. XXI wiek to również skupienie dużej uwagi folklorystów nad badaniem dziedzictwa kulturowego, które, jak zauważa Katarzyna Smyk oraz Jan Adamowski, dość często jest „[...] w różnych obiegach komunikacyjnych [...] konkretyzowane z niezupełnie tymi samymi wyznacznikami czy nawet wartościami”¹⁵⁹, chociaż zazwyczaj jest wiązane z kulturą materialną. Od 2002 roku za sprawą Chińskiego Stowarzyszenia Literatury Ludowej i Sztuki funkcjonują różne projekty mające na celu ocalenie chińskiego dziedzictwa etnicznego i kulturowego. Równolegle Chińskie Ministerstwo Kultury oferuje własne programy, mające na celu ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Nowe możliwości przyczyniły się do rozwoju badań nad folklorem oraz jeszcze większego zaangażowania folklorystów w te działania. Zintensyfikowanie prac i starań nad ochroną dziedzictwa doprowadziło także do przeredagowania folklorystycznych programów nauczania na uczelniach wyższych. Jak zauważają autorzy *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, z jednej strony, popularność dyskursu nad dziedzictwem kulturowym w Chinach ma związek z nacjonalizmem oraz dążeniem Chińczyków do nowoczesności i globalizacji¹⁶⁰. Światowe instytucje, takie jak UNESCO, zapewniają międzynarodowe uznanie dla dziedzictwa kulturowego Chin, jednocześnie wzbudzając poczucie narodowej dumy w obywatelach. Z drugiej strony, dyskurs ten związany jest z tęsknotą za życiem w tradycyjnym stylu w opozycji do błyskawicznego rozwoju społecznego. Udział samych folklorystów oraz ich rola w działaniach związanych z dziedzictwem był niejednokrotnie tematem dyskusji w

¹⁵⁷ Ibidem, s. 15.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 15.

¹⁵⁹ J. Adamowski, K. Smyk, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin-Warszawa 2013, s. 9.

¹⁶⁰ Zhang Lijun, You Ziyang, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019, s. 16.

społeczności akademickiej¹⁶¹. Jest to związane m.in. z poglądem, że zaangażowanie czynników politycznych w prace nad ochroną dziedzictwa może zmniejszyć niezależność folklorystyki jako dyscypliny naukowej, jak i opinią, iż taki układ jest korzystny i wpływa pozytywnie na ochronę dziedzictwa¹⁶². Nie zmienia to jednak faktu, że coraz większa liczba folklorystów jest zaangażowana w działania mające na celu ochronę chińskich tradycji ludowych, co też manifestują w swoich pracach i badaniach.

2.2. Tradycja chińskich „dziwnych opowieści”

2.2.1. *Zhiguai xiaoshuo* i inne „dziwne opowieści” jako pierwotypy chińskiej legendy miejskiej

Zanim w chińskiej kulturze podjęto próby badań współczesnego folkloru, w tym legend miejskich, o czym była mowa, w tradycji Państwa Środka funkcjonowały liczne opowieści, które można uznać za ich prototypy, a nierzadko będące obiektem naukowych analiz. Należą do nich, między innymi, przekazy o pojawiających się duchach, zjawach, a także niesamowitych zwierzętach naruszających obowiązujący ład. Tego typu niesamowite opowieści, spotykane też pod nazwą chińskich dziwnych opowiastek, *zhiguai xiaoshuo* (志怪小说), za główny wyznacznik posiadają występujący w nich element nadnaturalny, którym jest najczęściej duch lub inna istota nadprzyrodzona. Tradycja tych przekazów sięga co najmniej okresu Sześciu Dynastii (六朝), 220 r. - 589 r. n.e., a jak wskazuje Ewa Paśnik-Tułowicka, jeszcze wcześniej, gdy weźmiemy pod uwagę *Księgę Gór i Mórz* (山海经), której najstarsze fragmenty datuje się na V w. p.n.e.¹⁶³.

Księga Gór i Mórz jest kroniką mitologiczną, jak i traktatem geograficznym zawierającym opisy miejsc, flory i fauny, a także historię niezwykłych światów, zwyczajów ludzi, jak i podania dotyczące mitycznych stworzeń oraz legendarnych bohaterów. Autorstwo książki pozostaje nieznane, chociaż przypisuje się je Wielkiemu Yu (大禹), władcy starożytnych Chin w okresie panowania półlegendarnej dynastii Xia (夏朝), ok. 2070–1600 p.n.e, który to wódz według legendy miał ocalić Państwo Środka przed wielką powodzią. I chociaż trudno mówić o tym dziele jako o wiarygodnym źródle do badań geograficznych, to niewątpliwie będzie ono stanowiło punkt odniesienia dla rozważań nad współczesnymi

¹⁶¹ Ibidem, s. 16.

¹⁶² Ibidem, s. 16.

¹⁶³ E. Paśnik-Tułowicka, *Opowiastki z Zaświatów*, Warszawa 2020, s.5.

chińskimi opowieściami o duchach, a także legendami miejskimi, ze względu na posiadanie w swoich zasobach takich powiastek, jak np. z *Księgi Gór Północnych*:

Kolejne trzysta li na północ [znajduje się] góra o nazwie Dai. Na jej zboczach są złoża nefrytu, a pod nią – złoża niebieskiego nefrytu. Żyje tam ptak, który wygląda jak kruk, ale jest wielobarwny i ma szkarłatne wzory. Nazywa się qiyu i jest i samcem, i samicą. Po jego zjedzeniu nie będzie się miało wrzodów na skórze¹⁶⁴.

Jak wspomina Paśnik-Tułowiecka, tradycji chińskich dziwnych opowieści możemy szukać w licznych zbiorach. Nie tylko we wspomnianych *zhiguai xiaoshuo*, przywołując tu chociażby *Traktat o kuriozach* (博物志) autorstwa Zhanga Hua (张华), *Rejestr rzeczy ukrytych i widocznych* (幽明录) Liu Yiqinga (刘义庆) czy *Późniejsze zebrane zapiski o zjawiskach nadprzyrodzonych* (搜神后记, Soushenhouji), których autorstwo wzbudza wiele wątpliwości, chociaż przypisuje się je poecie wschodniego okresu dynastii Jin, Tao Qianowi (陶潜), lepiej znanego jako Tao Yuanming (陶渊明)¹⁶⁵. Powiastki te miały być najprawdopodobniej dodatkiem do napisanych wcześniej *Zebranych zapisków o zjawiskach nadprzyrodzonych* (搜神记, Soushenji), których twórcą miał być z kolei Gan Bao (干宝), chiński historyk żyjący w okresie panowania wspomnianej wcześniej dynastii Jin.

Późniejsze zebrane zapiski o zjawiskach nadprzyrodzonych zawierają ponad 100 opowieści dotyczących magii, nieśmiertelności, zjawisk nadprzyrodzonych, duchów, bogów, a także życia pozagrobowego¹⁶⁶. Wartym odnotowania jest także fakt, że wiele z zapisanych w zbiorze powiastek przeszło do późniejszych ustnych podań ludowych, jak chociażby popularna opowieść, lub też jedna z pierwszych chińskich utopii - *Zapiski ze źródła brzoskwiнового kwiatu* (桃花源记)¹⁶⁷, opowiadających o idealnym życiu w harmonii z naturą, z dala od świata zewnętrznego. Można zatem przypuszczać, iż wiele z tradycyjnych powiastek *zhiguai xiaoshuo*, a także omawianych w dalszej części rozdziału *chuanqi xiaoshuo*, było źródłem i dało życie późniejszym podaniom ludowym, które z kolei stały się inspiracją dla współczesnej chińskiej ustnej twórczości folklorystycznej, m.in. legend miejskich.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 57-58.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 8-9.

¹⁶⁶ Li Xueqin, Lü Wenyu, *Siku da cidian*, Changchun: Jilin daxue chubanshe, vol. 2, 1996, p. 2169. (oryg. 李学勤, 吕文郁, 四库大辞典, 1996).

¹⁶⁷ E. Paśnik-Tułowiecka, *Opowiadki z Zaświatów*, Warszawa 2020, s. 18.

Zarówno termin *zhiguai*, jak i *xiaoshuo* występują w dziele klasycznego taoisty - Zhuangzi (庄子) - *Prawdziwej księdze południowego kwiatu* (南华真经) z 312 roku. W *Części Wewnętrznej*, *zhiguai* oznacza starożytne zapisy lub akt rejestrowania „niezwykłych zjawisk” znajdujących się poza zakresem pojmowania prostego człowieka. Natomiast w *Części Mieszanej* zwrot *xiaoshuo* ma wydźwięk negatywny i jest używany w sposób mający zdeprecjonować znaczenie oraz powagę, w tym przypadku głoszonych przez kogoś teorii. Mówiąc inaczej, w oryginalnym, taoistycznym, kontekście *zhiguai* oznacza zapisy na temat cudów i wyższej prawdy, co zdecydowanie nie stawia tych zbiorów na równi z *xiaoshuo*. Jak na ironię, w późniejszych okresach te dwa zwroty zaczęły funkcjonować jako synonimy. W rezultacie, podwójne skojarzenie *zhiguai* zarówno z czymś „wyższym”, jak i czymś „małym” daje pojęcie zwodniczej natury zapisach o anomaliach, którymi można było manipulować, kwestionować lub tworzyć zupełnie nowe normy kulturowe¹⁶⁸.

Jak podaje Sing-Chen Lydia Chiang, Ban Gu (班固), nadworny historyk dynastii Han, był pierwszym, który użył terminu *xiaoshuo* w znaczeniu bibliograficznym¹⁶⁹. W swoim dziele *Traktat o Sztuce i Listach* autor przypisuje pochodzenie *xiaoshuo* zapisom pogłosek zebranych wśród mieszkańców przez cesarskich urzędników jako odzwierciedlenie nastrojów społecznych. To, co według autorki jednak sprawiło, że *xiaoshuo* jako gatunek zyskało na znaczeniu w późniejszych latach, to rozszerzenie o krótkie opowiadania wernakularne. Nastąpiło to za czasów dynastii Ming oraz Qing. W okresie późnego Ming fikcja wernakularna zaczęła być traktowana przez pisarzy jako nośnik dla najgłębszych politycznych, społecznych oraz psychologicznych spostrzeżeń. Początek dynastii Qing, chociaż sprzyjający temu nurtowi, ostatecznie przyniósł opowieściom z gatunku *xiaoshuo* powtarzające się ataki cenzorskie ze strony władzy oraz potępienie ze strony konfucjańskich fundamentalistów. Mimo że cenzura w tym przypadku okazała się ostatecznie nieskuteczna w obniżeniu popularności *xiaoshuo* wśród zwykłych obywateli, to gatunek stracił znacząco na uznaniu wśród konfucjańskich możnych. To w efekcie zrewidowało podejście samych autorów *xiaoshuo* do własnej twórczości. O ile w późnym okresie Ming oraz wczesnym Qing autorzy porównywali swoje prace do klasyków konfucjańskich, tak w okresie późnego Qing autorzy *xiaoshuo* byli zdecydowanie bardziej pokorni¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 26.

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 27.

Zhiguai xiaoshuo uchodzą jednocześnie za jedne z pierwszych przykładów fikcji chińskiej. W eseju z 1977 roku Kenneth J. DeWoskin¹⁷¹ identyfikuje *zhiguai xiaoshuo* z „narodzinami fikcji literackiej” w Chinach. Robert Ford Campany z kolei wskazuje na to, że autorzy „dziwnych opowieści” (*zhiguai xiaoshuo*) całkowicie wierzyli w rzeczywistość przedstawioną w mitach oraz opowieściach ludowych, co i tutaj przywodzi nam na myśl jedną z charakterystycznych cech współczesnej legendy miejskiej, w której autorzy są przekonani o prawdziwości historii przez siebie przedstawianej. Campany postrzega ten gatunek jako krótką formę, często tylko opis, napisaną nierymowaną klasyczną prozą z „jasnym i pierwotnym” skupieniem się na rzeczach, które są anomalne, z buddyjską lub taoistyczną moralnością¹⁷². Paśnik-Tułowicka z kolei opisuje *zhiguai xiaoshuo* jako:

[...] teksty krótkie, a ich forma wzorowana jest na piśmiennictwie historiograficznym – w większości przypadków podane są: data, imię bohatera, jego pochodzenie i miejsce akcji, treść zaś dotyczy wielorako pojmowanej dziwności, od wątków mitologicznych przez historie o duchach, wróżbitach, szamanach taoistycznych transcendentnych po złe znaki, dziwne zwierzęta, przedmioty i wszelkie kurioza¹⁷³.

Według Campany’ego, kompilując te narracje, pisarze zawłaszczali starszą tradycję imperialnego kolekcjonowania kosmograficznego, w którym znajdowały się ciekawostki ze wszystkich zakątków kraju zgromadzone i przywiezione do stolicy na pokaz, w celu demonstrowania władzy i bogactwa, promowania władzy centralnej oraz potwierdzania dominacji nad prowincjonalizmem reprezentowanym przez dziwaczne i uznawane za cudowne przedmioty. Prywatni kolekcjonerzy *zhiguai xiaoshuo* z Epoki Sześciu Dynastii, których moglibyśmy przyrównać do archiwistów legend miejskich, zbierali opowieści poza samym dworem cesarskim. Campany wysnuwa wniosek, że poszczególne zbiory we wczesnośredniowiecznych Chinach były nośnikami kosmologicznych refleksji oraz religijnej perswazji¹⁷⁴, co może przywodzić na myśl współczesną funkcję legend miejskich, taką jak dydaktyzm, groza czy przestroga.

¹⁷¹ K. J. DeWoskin, *The Six Dynasties Chih-Kuai and the Birth of Fiction*, w: A. H. Plaks, *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton 1977, s. 39, cyt. za: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 13-14.

¹⁷² R. F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*, Albany 1996, cyt. za: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 13-14.

¹⁷³ E. Paśnik-Tułowicka, *Opowiadki z Zaświatów*, Warszawa 2020, s. 16.

¹⁷⁴ Na podstawie Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 13.

Jak zauważa Sing-Chen, badania przeprowadzone przez DeWoskina oraz Company'ego wskazują, że duża liczba prywatnych zbiorów anomalii została opracowana przez autorów, którzy zostali zmuszeni do życia w obcym terenie geograficznym i kulturowym w wyniku upadku Dynastii Han (206 p.n.e. – 220 n.e.)¹⁷⁵. Autorka w swojej pracy przywołuje także badania nad historiografią Davida Schaberga, wnioskując, iż zarówno analiza DeWoskina, jak i badania Company'ego nad wczesną chińską kosmografią wskazują na niektóre podstawowe podobieństwa między *zhiguai xiaoshuo* ze wczesnymi chińskimi historiografiami. Według Schaberga podobny proces kolekcjonowania występuje także w kompilacji historiografii. Zarówno wczesne chińskie dziejopisarstwo oraz same zbiory *zhiguai xiaoshuo* mogą być opisane jako systematyczne zbiory anegdot. Ponadto wczesną chińską historiografię można również scharakteryzować jako kosmograficzną, dążącą do ustanowienia wspólnych wzorców relacji między kosmicznymi zasadami (siłami) a sprawami ludzkimi¹⁷⁶.

Jak zauważa Sing-Chen, relacja podmiot – przedmiot pomiędzy autorami *zhiguai* a ich zbiorami jest złożona¹⁷⁷. Podobnie do wczesnych historiografii autorzy *zhiguai* również projektowali anonimowość w swoich narracjach za pomocą wprowadzonej perspektywy trzecioosobowej: wspomniane historie są ukazane jako „obiektywne” i niezafałszowane osobistymi uprzedzeniami. Wydarzenia, stworzenia i ludzie w omawianych zbiorach są prezentowane jako ciekawostki czy pewnego rodzaju osobliwości: niesamowite, egzotyczne, tajemnicze oraz magiczne, podobnie jak w przypadku legend miejskich. Często zdarza się, że historie są czerpane z niechińskich źródeł, tradycji czy mało znanych kultur. Postacie pochodzą z odległych zakątków świata oraz z ukrytych wymiarów wszechświata. *Zhiguai xiaoshuo*, jak i chińskie legendy miejskie, ze szczególnym uwzględnieniem wątków paranormalnych, wątków o duchach, to właściwie dyskurs o innych/obcych¹⁷⁸.

Aby przybliżyć koncepcję „obcego”, który będzie także występował we współczesnych chińskich opowieściach o duchach czy legendach miejskich, należy najpierw zwrócić uwagę na pojęcie występującej tu granicy. Żeby uznać coś za „swoje”, „własne”, „znane”, trzeba zetknąć się z „czymś” odmiennym. Należy tym samym przekroczyć granice, które usankcjonowane są społecznie i kulturowo. Podążając za definicją tego pojęcia, zgodnie z

¹⁷⁵ K. DeWoskin, J. I. Crump Jr., „Introduction” in *In Search of the Supernatural: The Written Record*, Stanford 1996, s. 23-25; także: Robert Company, *Strange Writing*, s. 168-179, cyt. za: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 13-14.

¹⁷⁶ D. Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, Mass 2001, cyt. za: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 14.

¹⁷⁷ Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 14-15.

¹⁷⁸ Ibidem.

konceptcją Łotmana, granicę określa się jako linię, na której kończy się forma okresowa. Określana jest za pomocą przeciwnych pojęć, takich jak: „nasza” vs. „ich” przestrzeń, „swoja” vs. „cudza”, „kulturalna” vs. „wroga”, „bezpieczna” vs. „niebezpieczna”, „harmonijnie zorganizowana” vs. „chaotyczna”. Każda kultura rozpoczyna się od podzielenia świata na przestrzeń wewnętrzną („swoją”) i przestrzeń zewnętrzną („ich”), a to, co „inne”, nierozzerwalnie łączy się z „niezrozumiałym”, co w konsekwencji objawia się poczuciem strachu, okrucieństwem, a następnie potrzebą eliminacji „nieznanego”, co przejawia się także w oralnych narracjach ludowych, takich jak chociażby opowieści o duchach. Staje się to m.in. poprzez wykreowanie dziwnej, aczkolwiek niezwyklej opowieści w typie współczesnych chińskich legend miejskich, które zaczynają oswajać owe „nieznane”, eliminując tym samym poczucie zagrożenia czy niepewności narastające w społeczeństwie. A zatem, eliminujemy i oswajamy strach na rzecz dziwnych, aczkolwiek prawdopodobnych opowieści, tłumaczących owe anomalie¹⁷⁹.

Jak zauważa Imię Waldenfels w książce *Topografia obcego*, „nie można mieć własnego bez obcego”¹⁸⁰. Obcy jest lustrem, dzięki któremu dookreślamy lub poznajemy i nazywamy swoją własną podmiotowość. Proces samopoznania nie może odbyć się bez wcześniejszej styczności z owym innym. Występujące w kulturze przeciwieństwa uzupełniają się i pozwalają na bardziej precyzyjne zrozumienie własnej tożsamości. Samo jednak rozbitcie tych kontrastów (w kulturze) jest uniwersalne. Granica może oddzielać najróżniejsze zjawiska, tj. żywych od zmarłych, osiadłych od koczowników, miasto od stepu czy uniwersalne dla wszystkich kultur przeciwstawienie góra – dół, prawa – lewa, męskie – żeńskie. Jak napisał Łotman: „Granica to mechanizm przekładów tekstów cudzej semiotyki na język *naszej*, miejsce transformacji *zewnętrznego* na *wewnętrzne*. Przenosi z jednej semiosfery na tyle, by było zrozumiałe w drugiej, pozostając jednocześnie obce”¹⁸¹.

Jak wskazuje Sing-Chen, okazuje się jednak, że ci obcy występujący w chińskich zbiorach *zhiguai xiaoshuo* przejawiają ludzkie emocje oraz przestrzegają zasad moralnych. Przymiotem moralnym, którym kieruje się chiński inny, jest *bao* (報, tł. rekompensata, zemsta)¹⁸².

¹⁷⁹ Na podstawie: J. Łotman, *Uniwersum umysłu: semiotyczna teoria kultury*, red., tł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.

¹⁸⁰ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tł. Janusz Sidorek, Warszawa 2002, s. 70.

¹⁸¹ J. Łotman, *Pojęcie granicy*, w: J. Łotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 214.

¹⁸² Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 16.

Znaczna część chińskiego życia społecznego opiera się na założeniu, że pomoc lub wrogość innej osoby musi zostać odpłacona¹⁸³. Zgodnie z zasadą *bao*, otrzymując przysługę, bierzemy na siebie także pewnego rodzaju dług, który należy zwrócić w ten sam sposób. Antropolodzy kultury, tacy jak np. Bronisław Malinowski czy Claude Levi-Strauss, zidentyfikowali wzajemność jako podstawowy mechanizm społeczny, który porządkuje funkcjonowanie każdego społeczeństwa¹⁸⁴. Owa wzajemność jest bowiem uniwersalną normą społeczną występującą nie tylko w Państwie Środka, ale jak pokazały badania przywołanych antropologów, jest ogólną normą usankcjonowaną w niemal każdej strukturze społecznej.

Skoro w zbiorach *zhiguai xiaoshuo* wspomniani wcześniej inni/obcy kierują się chińską normą społeczną *bao*, to w owym dyskursie są oni zatem zawłaszczeni i oswojeni w celu potwierdzenia tradycyjnych wartości moralnych występujących w społeczeństwie. Jak zauważa Sing-Chen, te kolekcje narracji były bowiem spisane przez autorów nie na wspólnym dziedzictwie tekstowym, lecz na zróżnicowanych, heterodoksyjnych źródłach zebranych razem i zakotwiczonych przez indywidualną podmiotowość¹⁸⁵.

Wydaje się, że ciągła żywotność omówionych pokrótce tradycji literackich, jak też wpisany w nie obraz świata budowany na opozycji swój – obcy stanowiły podwaliny pod współczesne formy folkloru chińskiego, w tym legendy miejskie, w których wskazana opozycyjność odgrywa niebagatelną rolę, co zostanie szerzej omówione w kolejnych rozdziałach.

Jednak *zhiguai xiaoshuo* to nie jedyne gatunki chińskiej literatury, które mogły wpłynąć na kształt i tematykę legend miejskich, można do nich bowiem zaliczyć także *zhiren xiaoshuo* (志人小说). *Zhiren xiaoshuo* jako gatunek oraz zbiór przekazów daje się rozpatrywać dwójako. W szerszym znaczeniu można przyjąć, iż są to wszystkie zapiski o ludzkich perypetiach, w których mogą pojawiać się wątki magiczne i paranormalne. W węższym znaczeniu natomiast zapisy te będzie można skategoryzować jako zapiski kronikarskie.

Przykładem tego gatunku jest kolekcja z V wieku zatytułowana *Nowe opowieści o świecie* (oryginalny tytuł chiński: 世说新语), znana również jako *Opowieści Świata* opracowana przez Liu Yiqinga (刘义庆) w czasach panowania Dynastii Północnych i

¹⁸³ H. Chang, G. R. Holt, *Debt-repaying mechanism in Chinese relationships: An exploration of the folk concepts of and human emotional*, „Research on Language and Social Interaction”, nr 27 (4), 1994, s. 351-387 oraz H. Chang, G. R. Holt, H. Lin, *Yuan and Chinese interpersonal communication*, w: *Theories and principles of Chinese communication*, Taipei 2004, s. 451-481.

¹⁸⁴ Na podstawie takich pozycji jak: B. Malinowski, *Argonauci zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981.; C. Levi-Strauss, *Zasada wzajemności*, tł. K. Pomian, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa 1992.

¹⁸⁵ Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 16.

Południowych (420-589). Zbiór zawiera około 1130 anegdot, podzielonych na 36 części, w tym szkice postaci, m.in. około 600 pisarzy, muzyków i malarzy żyjących w okresie dynastii Han i Wei-Jin (II-IV wiek).

Wczesnośredniowieczne kolekcje *zhiguai xiaoshuo* i *zhiren xiaoshuo* były pierwotnie zebrane jako tzw. „zapiski”, w późniejszym okresie zostały jednak skrytykowane przez historiografa z okresu dynastii Tang, Liu Zhiji (刘知几) jako pozbawione wartości historycznych¹⁸⁶. Jednak *zhiren xiaoshuo* to nie tyle kroniki, dbające o detale dziejowe, co zapisy osobowe, anegdoty w nich występujące. Można jednak przyjąć, iż to, co rozróżnia *zhiren xiaoshuo* od innych kategorii powieściowych, to narracja. Te historie niekoniecznie są prawdziwe, co czyni je bardziej zbliżonymi do legend miejskich, głównego tematu niniejszych rozważań, jednakże w porównaniu do nich wydają się bardziej autentyczne i proste. Tematem *zhiren xiaoshuo* są bowiem realistyczne historie, opierające się na autentycznych wydarzeniach, posiadające informacyjny charakter narracji. Co więcej, zakres tematyczny opisywanych historii jest stosunkowo wąski, ogranicza się bowiem do charakterystyki wybranych wyższych klas społecznych. Rzadko spotyka się w nich natomiast przedstawicieli klas niższych. Zbiory te opierają się głównie na ocenie opisywanych postaci, skupiając się na ich cechach charakteru, wyrażających się głównie w ich zachowaniu czy słowach. Sama konstrukcja fabularna zaś jest prosta i krótka, tak jak w legendach miejskich, zaś narracja odznacza się subtelnym, wyrafinowanym językiem.

Omawiając tradycje legend miejskich w Chinach, nie sposób ominąć jeszcze jednej formy gatunkowej. Mowa o opowieściach zwanych *chuanqi xiaoshuo* (传奇小说). W efekcie rozpadu dynastii Tang, po rebelii w 755 roku, w Chinach pojawił się nowy sposób pisanía fikcyjnych, czy tzw. niezwykłych, cudownych opowieści, jako sposób na wyrażanie siebie. To, co wspólne dla *chuanqi xiaoshuo* i wspomnianych *zhiguai xiaoshuo*, to zainteresowanie owym „dziwnym”, jednak stylistyka obu jest już zupełnie odmienna. *Zhiguai xiaoshuo* charakteryzuje się zwykle krótką formą bez ozdobników stylistycznych oraz prostą strukturą narracji. *Chuanqi xiaoshuo* są natomiast historiami znacznie bardziej rozbudowanymi pod względem fabuły i opisu, cechują się samoświadomością autora pod względem retoryki, a także często przypominają pod względem struktury biografię historyczną¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Na podstawie: Tang Qinfu, *History of Chinese Historiography*, Taiyuan 2001, cyt. za: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 17.

¹⁸⁷ Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 19.

Co ciekawe, jak podaje Sing-Chen, Hu Yinglin (胡应麟), uczony z czasów dynastii Ming, większość historii *zhiguai xiaoshuo* bazowała jedynie na pogłoskach i fałszywych doniesieniach, co przypomina nam w strukturze legendę miejską, natomiast autorzy *chuanqi xiaoshuo* tworzyli z celowym zamiarem opisanie pewnego rodzaju fikcji¹⁸⁸. Współczesne analizy krytyczne w dużej mierze popierają założenie Hu Yinglina, wedle których *chuanqi xiaoshuo* z okresu Tang to historie pisane ze świadomością bycia historiami całkowicie fikcyjnymi, nieudającymi prawdziwych¹⁸⁹. Z drugiej jednak strony, jak wykazano, trudno jest jednoznacznie rozsądzić, czy wszyscy autorzy *zhiguai xiaoshuo* naiwnie wierzyli w prawdziwość swoich narracji, a wszyscy pisarze *chuanqi xiaoshuo* traktowali swoje dzieła jako wytwory fikcyjnych wydarzeń.

Powołując się na Leo Tak-Hung Chana, tradycyjnie *zhiguai* i *chuanqi* były zróżnicowane zgodnie z ich odmiennym znaczeniem, tj. *guai* (怪), oznaczające „dziwne” oraz *qi* (奇), oznaczające „cudowne”¹⁹⁰. Należy jednak zauważyć, że owe „dziwne” będzie tak samo charakterystyczne dla *chuanqi*, jak i dla samych *zhiguai*.

Tak-Hung Chan zwraca uwagę na fakt, że *chuanqi* pełniły formę współczesnych plotek¹⁹¹, co przybliży je do omawianej w pracy koncepcji legendy miejskiej. Historie te były bowiem chętnie opowiadane i powielane w różnych formach, na przyjęciach oraz innych spotkaniach towarzyskich, co wprowadza nas, dodatkowo, w nowy dyskurs społeczny.

Opowiadki te uchodziły za autentyczne, co tylko sprzyjało ich popularności i żywotności, z początku jedynie w wyższych klasach społecznych. Za Tak-Huang Chanem można przywołać jeden z najbardziej popularnych przykładów takich opowiadań - *Kronikę białego gibbona* (白猿傳):

[...] jest to wczesna opowieść *chuanqi* o uprowadzeniu żony Ouyanga He przez białego gibbona, która [opowieść] była wówczas odczytywana jako skrywany atak na syna Ouyanga He, Ouyang Xuna (557-641), prawdopodobnie przypuszczony przez sojusznika politycznej kliky Zhangsun Wuji (600-659). Mówiono bowiem, że żona [Ouyanga He] spała z gibonem, a następnie urodziła mu syna - Ouyang Xuna, który, według doniesień, miał mieć twarz przypominającą gibbona¹⁹².

¹⁸⁸ Na podstawie: Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 19.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Leo Tak-Huang Chan, *Text and Talk: Classical Literary Tales in Traditional China and the Context of Casual Oral Storytelling*, „Asian Folklore Studies”, vol. 56, no. 1, 1997, s. 39.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem, s. 40.

Jak zauważa Tak-Huang Chan, nie bez znaczenia zachowana jest tu też anonimowość autora¹⁹³. Jednocześnie można stwierdzić, że interesujący jest dla nas fakt nie tyle samej anonimowości autora, co ogólny brak jakiegokolwiek źródła historii, a więc już wtedy historia ta mogła być rozpowszechniana, podobnie jak współczesna legenda miejska, przez „znajomą znajomego” itd.

Według Sing-Chen, z kolei, *chuanqi xiaoshuo* odpowiada także na ukryte pragnienia i lęki zbiorowej oraz indywidualnej świadomości, jaźni (podobnie jak współczesne legendy miejskie – przyp. A.B.P.), które to nie mogą być w pełni wytłumaczone przez odrodzenie konfucjańskiej ortodoksji¹⁹⁴.

Warto zatem zadać sobie pytanie, czy to właśnie nie omawiana tutaj klasyczna chińska forma gatunkowa, jaką jest *chuanqi*, nie będzie stanowić pierwotytu współczesnej chińskiej legendy miejskiej? Aby jednak móc rozważyć taką koncepcję, należałoby się przyjrzeć jeszcze jednemu zbiorowi chińskich dziwnych opowieści pochodzącemu z czasu panowania późniejszej dynastii, Qing.

Za ostatni przykład związany z literaturą chińską, który być może miał wpływ na kształt chińskich legend miejskich, można uznać dzieło z czasów panowania dynastii Qing autorstwa Pu Songlinga (蒲松齡), zbiór *Dziwnych opowieści spisanych w studiu Liaozhai* (聊齋志異)¹⁹⁵, w skrócie: *Liaozhai*. Pu Songling zbierał swoje historie, pracując jako wędrowny nauczyciel, a w jego kolekcji możemy znaleźć podania o duchach, demonach, chodzących zwłokach, jak i lisach, mogących przybrać ludzką postać¹⁹⁶. Zbiór ten, składający się z około 500 opowieści w stylu *zhiguai xiaoshuo* oraz *chuanqi xiaoshuo*¹⁹⁷, daje czytelnikowi wgląd w świat chińskiego folkloru, w tym miejskiego. W przeciwieństwie do większości zachodnich horrorów, historie te nie mają wzbudzać w odbiorcy grozy, ale zacierać granice między fantastyką a rzeczywistością, służąc także krytyce ówczesnych problemów społecznych. Spisywane przez 40 lat opowiadania krążyły w rękopisach i kopiach aż do roku 1766, kiedy

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Na podstawie Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005, s. 21.

¹⁹⁵ Warte jest także odnotowania, iż siedemnaście wybranych nowel ze wspomnianego zbioru zostało przetłumaczonych na język polski przez Danutę Żbikowską, Bożenę Kowalską, Stanisława Pawelczyka oraz Agnieszkę Łobacz w pozycji: Pu Songling, *Mnisi-czarnoksiężnicy, czyli niesamowite historie o dziwnych ludziach*, tł. Danuta Żbikowska, Bożena Kowalska, Stanisław Pawelczyk, Agnieszka Łobacz, Warszawa 2008.

¹⁹⁶ Lis w kulturze chińskiej jest zwierzęciem powszechnie występującym w mitologii, jak i podaniach ludowych. Już w *Księdze Gór i Mórz* (V w. p.n.e.) można znaleźć zapis o lisie z dziewięcioma ogonami, mieszkającym na zielonych wzgórzach na północy kraju i pożerającym ludzi, którego wycie przypomina płacz dziecka. Mimo jego pierwotnego negatywnego wizerunku w kulturze chińskiej, jego obraz zmieniał się na przestrzeni lat, uchodząc ostatecznie, za dobry omen. Zobacz więcej w: Kang Xiaofei, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial land Modern China*, New York 2006.

¹⁹⁷ Będę o tym szerzej pisać w dalszej części pracy.

to w mieście Hangzhou doczekały się swojej pierwszej publikacji w wersji drukowanej, których wydawcą był Zhao Qigao (赵起杲).

Oryginalne *Liaozhai* składało się z ośmiu tomów, z których najwcześniejszy miał zostać ukończony w roku 1681, a ostatni między rokiem 1707 a 1714¹⁹⁸. Wyżej wspomniana pierwsza drukowana publikacja zbioru nie obyla się jednak bez zmian i wstępnej cenzury. Jak twierdził wydawca, Pu pierwotnie chciał nadać antologii nagłówek *Opowieści o duchach i lisach* (鬼狐傳), jednak ostatecznie zdecydowano o nadaniu jej znanego nam po dziś dzień tytułu. Zhao Qigao twierdził również, że jego publikacja była oparta na oryginalnym rękopisie, skopiowanym przez przyjaciela, jednak nie zawierała ona wszystkich historii zapisanych w pierwowzorze, który w dobrym stanie miał być zachowany przez rodzinę Pu. We wstępie do kolekcji wydanej przez Zhao można znaleźć zapis, iż „wykreślone zostały wszystkie proste i krótkie notatki, w liczbie 48, które wydawały się nudne i nic niewnoszące”¹⁹⁹. Co więcej, wydawca ocenzurował historie mające zawierać, w jego opinii, krótkie odniesienia do drażliwych tematów. Jednak mimo dość swobodnego podejścia do publikacji wydanie to zostało dobrze przyjęte i ponownie opublikowane w roku 1767 przez Li Shixiana (李时宪)²⁰⁰.

Przy omawianiu chińskich tradycji literackich opowieści o duchach i przytoczonej tu pozycji *Liaozhai* warta odnotowania jest praca cytowanej już profesor Sing-Chen, z 2005 roku. *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*²⁰¹. Publikacja ta porusza m.in. tematykę „dziwnych opowieści”, *Liaozhai*. Przedmiotem dociekań autorki są m.in. duchy, zwierzęta, bogowie, szamani, nawiedzone domy oraz wszelkie anomalie naturalnego porządku społeczno-politycznego wraz z wzajemnymi, relacjami występującymi pomiędzy poszczególnymi czynnikami. Badacze „dziwnych chińskich opowieści” mają tendencje do rozpatrywania poszczególnych tekstów w oderwaniu od ich podłoża i kontekstu, a więc jako samodzielne zbiory literackie. Dzieje się tak przez to, iż wiele z nich posiada bardzo krótką strukturę narracyjną (np. są jednowersowe) i często odczytuje się je jako nośnik dydaktyzmu moralnego lub wprost uważa za twory niekompletne.

¹⁹⁸ A. Barr, *The Textual Transmission of Liaozhai zhiyi*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, nr 44 (2), 1984, s. 516.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Na podstawie: A. Barr, *The Textual Transmission of Liaozhai zhiyi*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, nr 44 (2), 1984, s. 515-562.

²⁰¹ Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005.

Sing-Chen, przeciwstawiając się takiemu podejściu, uznaje *Liaozhai* za integralne części większej całości jako swoistą hermetyczną strukturę, którą tworzy pisarz.

Jak podaje Sing-Chen, w Chinach istnieje długa i złożona tradycja opowiadania, którą trzech autorów z dynastii Qing: Pu Songling, Yuan Mei oraz Ji Yun, określiło na nowo. *Dziwne chińskie opowieści* ich autorstwa są napisane w chińskim języku klasycznym, są także głęboko zakorzenione w klasycznych tradycjach narracyjnych, omówionych wcześniej *zhiguai xiaoshuo*, *zhiren xiaoshuo* oraz *chuanqi xiaoshuo*. Gatunki te są zaliczane do *biji* (笔记, tł. notatki/szkice/zapiski) lub *xiaoshuo* (小说, tł. we współczesnym języku chińskim *xiaoshuo* to powieść, natomiast w pracy użyte jest w znaczeniu klasycznym, czyli krótkiej formy literackiej). *Biji* oznacza w tym kontekście dość luźno zdefiniowaną kategorię składającą się z notatek z badań, szkiców literackich, anegdot i osobistych obserwacji spisanych w języku klasycznym. Głównym wyznacznikiem jest tutaj zwięzłość. Termin *biji* był używany na określenie notatek urzędniczych, które nijak miały się do prawdziwego dzieła literackiego. Ze względu na swoją elastyczność w zastosowaniu termin *biji* może posłużyć do określenia zapisów anomalii, osobliwości i cudów oraz odnosi się do znacznie szerszego zakresu niż *zhiguai*, *zhiren*, i *chuanqi*²⁰².

Warto także odnotować, iż kluczowe terminy, czy też znaki, które są charakterystyczne dla powyższych gatunków (a także, jak można stwierdzić, dla współczesnych legend miejskich), to m.in.: *guai* (怪, tł. dziwny, niesamowity), *qi* (奇, tł. osobliwy, cudowny), *bi* (笔, tł. szkicowy, pobieżny). Wszystkie wyżej wymienione terminy kojarzą się z odchodzeniem od czegoś, co kulturowo jest uznawane za normatywne oraz wartościowe²⁰³. Pomimo pozornie pejoratywnego charakteru, marginalnego statusu kulturowego, a nawet próby cenzurowania, opowieści z tego gatunku cieszyły się niezachwianą popularnością wśród autorów i czytelników na przestrzeni historii Chin, tak jak i współcześnie legendy miejskie.

Jak wspomina Sing-Chen, historie o zjawiskach paranormalnych przejawiały się w przekazach pisanych już we wczesnych Chinach, jednak pierwsze zbiory dziwnych opowieści pojawiły się dopiero w Epoce Sześciu Dynastii (220-589)²⁰⁴. W tym okresie anegdoty o dziwnych wydarzeniach, ludziach, stworzeniach i miejscach były zbierane z różnego rodzaju źródeł, analogicznie do występowania legend miejskich, w tym: archiwa pałacowe, teksty religijne, lokalne legendy i folklor, inskrypcje w sanktuariach oraz świątyniach, a także raporty sporządzone na podstawie zeznań naocznych świadków. Piętnaście z tych zbiorów

²⁰² Ibidem, s. 27-28.

²⁰³ Ibidem, s. 10-11.

²⁰⁴ Ibidem, s. 12.

znacznie później zostało określonych mianem *zhiguai*. Jak słusznie zauważa autorka, w powyższych zbiorach, anomalie może być uznana za incydentalne, przypadkowe, nieistotne lub po prostu nierealne, a przez to zwyczajnie niegodne uwagi. Dopiero akt zarejestrowania i zapisania rzeczowej dziwności nadaje jej realności, znaczenia i mocy. Co więcej, jak stwierdza Sing-Chen, pisanie o anomaliach to nie tylko proces wzmacniania ich, ale także ujarzmiania ich potencjału²⁰⁵. Ramy formalne zbioru opowieści zapewniają określony kontekst, w którym „nieznane” może uzyskać nazwę i znaczenie, a w rezultacie stać się „znanym”, kontrolowanym i używanym. Masa krytyczna anomalii może być gromadzona do momentu zmiany paradygmatu w tym, co jest postrzegane jako normalne i do sformułowania nowych zasad normalności lub ustanowienia hierarchii pomiędzy „zwykłym” a „niezwykłym”²⁰⁶. Podobny mechanizm istnieje we współczesnych legendach miejskich. Przywołuje to tym samym na myśl takie współczesne legendy miejskie, w których element nadprzyrodzony, jak np. smok, przestaje być „niezwykły” poprzez jego zakorzenienie w chińskiej kulturze i obecność w miejscach codziennych w przestrzeniach społecznych miast, stając się tym samym częścią kultury miejskiej oraz życia codziennego. Smok jest częścią pamięci kulturowej, a jako symbol zostaje osadzony w „naturalnym” i „powszechnym” paradygmacie „normalności”.

Wymienione powyżej gatunki i przykłady literackie, nawet jeśli nie wpływały bezpośrednio na ukształtowanie formy gatunkowej legendy miejskiej, z pewnością pośrednio odcisnęły się na jej ostatecznym kształcie, a często też treści. Tradycja literacka, szerzej pamięć kulturowa, której jest częścią, o wiele silniej bowiem ukształtowała legendę miejską w Państwie Środka niż na Zachodzie. Poruszane w wymienionych gatunkach tematy, takie jak romans, śmierć, duchy, choroby, żywe trupy, niesamowite stworzenia, a także prezentowany w nich sposób widzenia świata, oparty przede wszystkim na osi swój – obcy z pewnością znalazły kontynuację we współczesnym miejskim folklorze. Pamięć kulturowa ujawnia się bowiem także poprzez formy folkloru. Godząc elementy tradycji z nowoczesnością, legendy wpisywały się w stary porządek folklorystyczny i literacki, dając poczucie pewnej kulturowej ciągłości, a jednocześnie wchłaniały nowe tematy oraz zjawiska. Podobnie jak chiński smok, którego wizerunek miał powstać poprzez połączenie totemów podbijanych kolejno przez Żółtego Cesarza plemion, tworząc wężopodobną hybrydę różnych zwierząt, tak i legendy miejskie zdają się być hybrydą dawnych gatunków literatury chińskiej.

²⁰⁵ Ibidem, s. 12-13.

²⁰⁶ Ibidem.

2.3. Chińskie legendy miejskie – stan badań

Aby mieć pełny ogląd stanu badań nad legendami miejskimi, warto przybliżyć również osiągnięcia chińskich folklorystów w tym zakresie, nawet jeśli korzystali oni z ustaleń zachodnich naukowców. Ich badania pozwalają dostrzec wielość wspólnych cech między legendami Wschodu i Zachodu, co niejako sankcjonuje operowanie podobną terminologią i metodologią w badaniu folkloru współczesnego. O ile jednak zachodnia literatura przedmiotu, jak zostało wykazane w pierwszym rozdziale pracy, jest bogata w pozycje dotyczące legend miejskich, tj. artykuły, czasopisma czy inne liczne monografie, to nie można tego samego powiedzieć o literaturze chińskiej, pochodzącej z Chińskiej Republiki Ludowej, chociaż nurt badań tego typu znacznie się rozwija.

Największy zbiór pozycji można odnaleźć, filtrując ich tematykę, na prywatnej witrynie wydawniczej CNKI (ang. China National Knowledge Infrastructure; chiń. 中国知网), która daje możliwość wglądu do większości publikacji wydanych w Państwie Środka. Wśród pozycji dotyczących legend miejskich, posługując się takim zakresem wyszukiwania jak: „legenda miejska” (都市传说) lub „współczesna legenda” (当代传说), można znaleźć około 117 pozycji (stan na dzień 25.03.2023 r.). Warto jednak zauważyć, że wybierając jako kategorię wyszukiwania: „temat” (主题), wyszukiwarka przefiltruje największy możliwy zakres, tj. nie tylko słownictwo występujące w tytule lub słowach kluczowych danego artykułu, ale także ogólną tematykę pasującą do wyszukiwanego pojęcia. Trzeba zatem mieć na uwadze, iż nie wszystkie znalezione pozycje będą dotyczyły *de facto* chińskich legend miejskich, ale także recenzji książek na ich temat (najczęściej dotyczących wątku „znikającego autostopowicza” i prac wydanych przez J. H. Brunvanda) czy metodologii badań nad legendami miejskimi (opracowań na podstawie istniejących już zachodnich publikacji). Inną część wyszukiwania stanowić będą artykuły naukowe, popularnonaukowe lub rozrywkowe (czasopisma, magazyny, gazety) dotyczące pojedynczych wątków legend miejskich odnotowanych w Chinach bądź studia komparatystyczne, w których porównuje się warianty wybranych wątków w kulturze Wschodu i Zachodu, co pozwala na dostrzeżenie istniejących między nimi różnic i podobieństw. Można tu przytoczyć chociażby takie prace jak: *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich* (2006) Zhang Dunfu²⁰⁷ czy *Jaka jest prawda o legendzie miejskiej dotyczącej „sześciokrzydłego*

²⁰⁷ Zhang Dunfu, *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2006. (oryg. 张敦福《消失的搭车客中西都市传说的一个类型》刊於《民俗研究》2006年02期).

kurczaka”)? (2022) Qiji VV ²⁰⁸. Jednak do publikacji, które będą najbardziej istotne dla tematyki tejsze pracy, należy zaliczyć takich autorów jak: Wang Juan, *Folklor kampusu* (1996)²⁰⁹, Brunvand Jan Harold, Zhang Dunfu, *Metodologia badań legend miejskich* (2003)²¹⁰, Mu Tong, *Plotka – legendy w mieście* (2003)²¹¹, Zhang Dunfu, *Podstawy badań legend miejskich* (2005)²¹², Wang Jiewen, *Podróżujące duchy – „współczesne legendy miejskie” i „antylegendy”* (2005)²¹³, Zhang Dunfu, Wei Quan, *Analiza teoretyczna legend miejskich*, (2006)²¹⁴, Liu Ting, *O funkcji rozrywkowej miejskiej literatury ludowej* (2007)²¹⁵, Wang Hupei, *Charakterystyka miejskiej literatury ludowej*, (2009)²¹⁶, Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, (2015)²¹⁷, Li Yang, Zhang Jianjun, *Metody klasyfikacji legend miejskich*, (2016)²¹⁸, Shi Aidong, *Kanały miejskich emocji*, (2007)²¹⁹, Shi Aidong, *Legenda miejska o kradzieży nerek oraz plotka o wycinaniu nerek jako narracje liminalne*, (2012)²²⁰, Zhao Jingyu, *Zrozumieć urok legend*, (2007)²²¹, Jiang Xing,

²⁰⁸ Qiji VV, *Jaka jest prawda o legendzie miejskiej dotyczącej „sześciokrzydłego kurczaka”?*, „Przyjaciółka”, 2022. (oryg. 奇迹VV《六翅鸡》的都市传说，到底真相如何？》刊於《女友(家园版)》2022年).

²⁰⁹ Wang Juan, *Folklor kampusu*, „Studia Folklorystyczne”, nr 1, 1996. (oryg. 王娟《校园民俗》刊於《民俗研究》1996年01期).

²¹⁰ J. H. Brunvand, Zhang Dunfu, *Metodologia badań legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2003. (oryg. H. 布鲁范德、张敦福《都市传说的研究方法》刊於《民俗研究》2003年02期).

²¹¹ Mu Tong, *Plotka – legendy w mieście*, „World Vision”, nr 3, 2003. (oryg. 木彤《流言— 都市里的传说》刊於《世界博览》2003年03期).

²¹² Zhang Dunfu, *Podstawy badań legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005. (oryg. 张敦福《都市传说初探》刊於《民俗研究》2005年04期).

²¹³ Wang Jiewen, *Podróżujące duchy – „współczesne legendy miejskie” i „antylegendy”*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005. (oryg. 王杰文《乘车出行的幽灵— 关于“现代都市传说”与“反传说”》刊於《民俗研究》2005年04期).

²¹⁴ Zhang Dunfu, Wei Quan, *Analiza teoretyczna legend miejskich*, „Forum on Folk Culture”, nr 6, 2006. (oryg. 张敦福、魏泉《解析都市传说的理论视角》刊於《民间文化论坛》2006年06期).

²¹⁵ Liu Ting, *O funkcji rozrywkowej miejskiej literatury ludowej*, „Studies of Ethnic Literature”, nr 2, 2007. (oryg. 刘婷《从城市传奇看都市民间文学的休闲功能》刊於《民族文学研究》2007年02期).

²¹⁶ Wang Hupei, *Charakterystyka miejskiej literatury ludowej*, „Literatura i Sztuka Popularna”, nr 20, 2009. (oryg. 王会培《浅论都市民间文学的特征》刊於《大众文艺》2009年20期).

²¹⁷ Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015. (oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015年第6期).

²¹⁸ Li Yang, Zhang Jianjun, *Metody klasyfikacji legend miejskich*, „Dziedzictwo kulturowe”, nr 3, 2016. (oryg. 李扬、张建军《都市传说分类方法述论》刊於《文化遗产》2016年第3期).

²¹⁹ Shi Aidong, *Kanały miejskich emocji*, „Tygodnik Nowe Stulecie”, nr 5, 2007. (oryg. 施爱东《都市情绪的下水道》刊於《新世纪周刊》2007年05期).

²²⁰ Shi Aidong, *Legenda miejska o kradzieży nerek oraz plotka o wycinaniu nerek jako narracje liminalne*, „Journal of South China Normal University”, nr 6, 2012, s. 5-20. (oryg. 施爱东：《盗肾传说、割肾谣言和守阕叙事》，《华南师范大学学报》（社会科学版），2012年第6期，第5—20页).

²²¹ Zhao Jingyu, *Zrozumieć urok legend*, „Nowa Narodowa Bibliografia”, nr 12, 2007. (oryg. 赵静宇《领悟传说的魅力》刊於《全国新书目》2007年12期).

Nowe legendy w mieście, (2008)²²², Chen Guanhao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, (2019)²²³.

Początki badań nad legendami miejskimi w Chinach to lata 90. XX wieku. Lata 80. XX wieku w folklorystyce chińskiej to bowiem jedynie pogłębianie stanu badań nad legendami miejskimi w międzynarodowych kręgach uniwersyteckich. I tak, np. dzięki pracy Wang Jiewen zostały uporządkowane i podsumowane wyniki badań opublikowanych w tym okresie, skoncentrowanych głównie na indeksowaniu, studiach przypadku, badaniach wydajności czy komunikacji masowej. To też okres dyskusji na temat definiowania legendy miejskiej, sporów koncepcyjnych czy związków legendy miejskiej z pogłoską, plotką oraz innymi narracjami wierzeniowymi.

Zhang Dunfu i Wei Quan z kolei sklasyfikowali i podsumowali teoretyczne perspektywy badawcze nad legendami miejskimi w międzynarodowych środowiskach akademickich. Od lat 80. perspektywy teoretyczne i metodologia badań nad legendami miejskimi na Zachodzie stawały się coraz bardziej zróżnicowane. Wśród głównych nurtów można wymienić analizę lingwistyczną (lub tzw. analizę językowo-strukturalną), interpretację literaturoznawczą, psychoanalizę, analizę historyczno-geograficzną, studia porównawcze, strukturalizm, także studia folklorystyczne. Studia nad mistycyzmem, fantastyką czy z zakresu samego literaturoznawstwa pozostawały obojętne na takie aspekty jak idea prawdziwości lub fałszywości legendy miejskiej czy weryfikacja źródeł oraz przekazów historycznych tychże narracji, skupiając swoją uwagę na ich wartości ideologicznej oraz symbolicznej, a także zawartym w nich sensach. Analizy językoznawczo-strukturalne skupiały się z kolei na formie i strukturze opowieści typu narracyjnego. Podejście historyczno-geograficzne oraz studia porównawcze utrzymywały, że interpretacja i analiza tychże form są możliwe dopiero po dokonaniu weryfikacji pochodzenia, ewolucji czy rozwoju legend miejskich na podstawie większego zbioru danych. W psychoanalizie z kolei zsyntezowano cechy różnych ścieżek badań, zwracając swoją uwagę nie tylko na sens zawarty w samych narracjach, ale także na eksplorację głębszej struktury w nich zawartych, tj. podświadomość czy seksualność. Zgodnie z założeniami Ren Zhiqiang²²⁴ powyższe

²²² Jiang Xing, *Nowe legendy w mieście*, „World Vision”, nr 17, 2008. (oryg. 江形《都市中的新传说》刊於《世界博览》2008年17期).

²²³ Chen Guanhao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, „China Folklore Network”, 2019. [dostęp online: <https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>]. (oryg. 陈冠豪,《中国当代鬼传说之概念指涉》,《中国民俗学网》,2019年).

²²⁴ Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 77-84. (oryg. 任志强《中国都市传说研究:理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015年第6期,第77—84页).

metody badań nad legendami miejskimi można podzielić na trzy kategorie: poszukiwanie znaczenia, analizę formy i struktury oraz eksplorację dowodów empirycznych. Perspektywy te niewątpliwie miały wpływ na pogłębienie wiedzy dotyczącej tego zagadnienia, jednak tym samym uniemożliwiły wprowadzenie jednej, szczegółowej definicji legendy miejskiej, która w takim ujęciu okazuje się być pojęciem interdyscyplinarnym, zaś wybranie odpowiedniej ścieżki badawczej w dużej mierze zależy od samego badacza i zebranego przez niego materiału.

Jak wskazuje Ren Zhiqiang w swoim artykule *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*²²⁵ szersze zainteresowanie legendami miejskimi w Chinach rozpoczęło się dopiero w roku 1993, kiedy to Li Yang przetłumaczył na język chiński pozycję amerykańskiego autora Brunvanda *The Study of American Folklore. An Introduction*²²⁶. Wtedy też po raz pierwszy wymienił sekcję wprowadzającą do rozdziału dziewiątego, dotyczącą nowego dla chińskich folklorystów zagadnienia, jakim okazała się „legenda miejska”. Jednak lata 90. nie stanowiły jeszcze przełomu w badaniach nad współczesnym folklorem w Chinach. Stało się to dopiero około dekady później, kiedy to w 2000 roku Li Yang przetłumaczył pierwszy rozdział kultowej już wtedy książki Brunvanda, pt. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*²²⁷, publikując go w jednym z najważniejszych czasopism naukowych folklorystyki Państwa Środka - *Studiach folklorystycznych*. Początek XXI wieku to zatem rozwój badań nad legendami miejskimi w Chinach dzięki takim folklorystom jak m.in. Li Yang, Zhang Dunfu, Wang Jiewen, którzy sukcesywnie wprowadzali do krajowych kręgów akademickich najnowsze osiągnięcia teoretyczne dotyczące zachodnich legend miejskich. W 2006 roku po raz pierwszy przetłumaczono też w całości książkę Brunvanda *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, co umożliwiło szersze zrozumienie wciąż nowego tematu, jakim jest „legenda miejska” (都市传说).

Stosując się do wytycznych Ren Zhiqiang²²⁸, dotyczących zachodniego rozumienia tytułowego gatunku, można zauważyć, iż przy operowaniu pojęciem „legendy miejskiej” należy wziąć pod uwagę kilka aspektów. Koncepcja „legendy miejskiej” lub tzw. „współczesnej legendy miejskiej” odnosi się do idei współczesnych narracji ludowych, które

²²⁵ Ibidem.

²²⁶ J. H. Brunvand, *The Study of American Folklore. An Introduction*, New York 1968.

²²⁷ J. H. Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, tł. Li Yang, Wang Juechun, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2000, s. 68-74. (oryg. J.H. Brunvand: 《旧篇新章——美国都市传说略谈》, 李扬、王珏纯译, 《民俗研究》, 2000 年第4 期, 第68—74 页).

²²⁸ Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 78-79. (oryg. 任志强 《中国都市传说研究：理论与实践》 刊於《民间文化论坛》2015 年第6 期).

krążąc w obiegu społecznym, zostają uznawane za historie prawdziwe, powiązane z życiem codziennym danej społeczności. Omawiana forma wypowiedzi odzwierciedla nadzieję, strach oraz niepokój społeczeństwa we współczesnym świecie. Jak wskazuje Ren Zhiqiang, tego rodzaju historie były kiedyś nazywane „miejskimi opowieściami wierzeniowymi”, znanymi również jako tzw. „legendy” lub „mity współczesne”. Należy także zwrócić uwagę, że mimo iż legendy miejskie posiadają w nazwie przymiotnik „miejskie”, to ich cyrkulacja oraz tematyka nie odnoszą się tylko do obszarów za takie uznawane. Są one bowiem związane z życiem współczesnego społeczeństwa, stąd też w wielu publikacjach zachodnich można się spotkać z koncepcją „legendy” bądź „mitu współczesnego”, unikając tym samym określeń kategoryzujących.

W przypadku drugiej kategorii – tematyki, to zazwyczaj są to historie powiązane z przestępczością, technologią, skandalami, seksem, celebrytami, polityką, zdrowiem czy życiem studenckim. Sam akt ich wykonania odbywa się najczęściej poprzez codzienne rozmowy, „small talki” czy swobodne dyskusje w sklepach, akademikach oraz na ulicach.

Akcja legend miejskich dzieje się tu i teraz – tuż za rogiem, w centrum handlowym, w metrze, w tramwaju, na autostradzie, w szkole, na uniwersytecie. Bohaterem jest zwykle »znajomy znajomego« (kuzyn szwagra, koleżanka sąsiadki itp.), któremu rzekomo przytrafiły się zaskakujące, komiczne bądź makabryczne przypadki. Tak więc legendy miejskie to nie syrenka, lajkonik i koziołki, o nie, legendy miejskie to makabra, seks, pasożyty, alkohol, narkotyki, zemsta, humor (nie zawsze najwyższych lotów)²²⁹.

Przyczyny opowiadania, a więc trzecia kategoria, to nie tylko interesujące, aczkolwiek dość często także nieco fantastyczne narracje, ale także wiara, że informacje w nich przekazywane są prawdziwe. Innymi słowy, historie te oparte są na atrakcyjnych i znaczących „wiadomościach” dla ogółu społeczeństwa. Karmią one bowiem naszą ciekawość dziwnymi, przerażającymi, a także czasami potencjalnie niebezpiecznymi informacjami, które mogą lub mogły się wydarzyć.

Jeśli chodzi o system zbierania i analizowania, to legendy miejskie powinny być zbierane w ich naturalnym stanie, tzn. w trakcie słuchania, a przy tym bez wpływu na sam proces ich opowiadania. Dodatkowo należałoby pozyskać takie informacje jak: imię i nazwisko narratora, wiek, płeć, poziom wykształcenia oraz odnotować rzekome źródło historii. Należy także rozróżnić elementy stałe i zmienne występujące w legendach miejskich.

²²⁹ F. Graliński, *Znikająca nerka. Mały leksykon współczesnych legend miejskich*, Poznań 2012, s. 5.

Poznać ich strukturę oraz znaczenie, biorąc pod uwagę ich wariantywność, np. lokalny kontekst (czas i miejsce), bohaterów opowieści, przedmioty itd. Ponadto trzeba poddać analizie życie społeczne oraz zjawiska kulturowe odzwierciedlone w owych narracjach. Na koniec należy zwrócić uwagę na odbiorcę tejże historii, komu i w jakiej sytuacji przekazywane są te historie? Jaki efekt mają wywołać?

Nie bez znaczenia pozostają także kategorie legend miejskich. Wspomniany Brunvand wyróżnia dziesięć głównych, w tym te związane z samochodem, zwierzęciem, horrorem, wypadkami, seksem, skandalem, przestępczością, biznesem, karierą, rządem i polityką, celebrytami czy kampusami uniwersyteckimi.

Ostatnia z kategorii to autentyczność legend miejskich. Jak zauważa Ren Zhiqiang, w zachodnich kręgach akademickich istnieją dyskusje, co do komponentu prawdziwości legend miejskich i informacji, jakie niosą o społeczeństwie²³⁰. I tak, np. Richard Roeper całkowicie zaprzecza prawdziwości legend miejskich, o czym świadczy już sam tytuł wydanej przez niego książki: *Urban Legends: The Truth Behind All Those Deliciously Entertaining Myths That Are Absolutely, Positively, 100% Not True*²³¹. Brunvand przyznaje z kolei, że opowieści te „brzmiały zbyt dobrze, aby mogły być prawdziwe”²³². W środowisku akademickim uznaje się zatem, że legendy miejskie tworzą pewnego rodzaju kontinuum prawdziwości, tj. od całkowicie fikcyjnych do całkowicie prawdziwych, można wyróżnić te prawdziwe, oparte na faktach, możliwie fikcyjne i całkowicie fikcyjne. Prawdziwość lub fałszywość samej historii nie jest zatem wyznacznikiem legendy miejskiej, a jej obieg i funkcje, które pełni w społeczeństwie, tworząc swojego rodzaju grupę wspólnego doświadczenia, jak chociażby w przypadku legend miejskich związanych z tematyką uniwersytecką, kampusową. Aby zrozumieć sposób działania lub zachowania jednostek czy też grup społecznych w danym kontekście sytuacyjnym, zawsze musi zaistnieć korelacja między wyborem narracji, jej określonego wątku do tejże jednostki lub grupy, jak i do kontekstu, w którym występuje²³³. Niezależnie od tego, w jaki sposób przekazywana jest legenda miejska, proces ten sam w sobie jest symboliczny, gdy metafory zaczerpnięte z danego środowiska zostają zaszczerpione w konkretnej grupie odbiorców i tym samym tworzą związek między kulturą danej grupy społecznej a jej autoekspresją. Dla przykładu kampus jest „miejszem opieki”, wypełnionym

²³⁰ Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 79-80. (oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015年第6期).

²³¹ R. Roeper, *Urban Legends: The Truth Behind All Those Deliciously Entertaining Myths That Are Absolutely, Positively, 100% Not True*, Franklin Lakes, 1999.

²³² Oryg. „too good to be true”, tłumaczenie własne, na podstawie: J. H. Brunvand, *Too Good to Be True. The Colossal Book of Urban Legends*, New York 2001.

²³³ Par. Wang Jiewen, *The Meaning and Boundaries of "Folk Texts" - Oral Art as "Cultural Practice"*, „Folk Culture Forum”, nr 2, 2014.

wspomnieniami i emocjami studentów. Wszystko, czego osoby studiujące doświadczają oraz wszystkie informacje przez nich odbierane w środowisku akademickim, są intuicyjnie zintegrowane z ich postrzeganiem kampusu. W takim mechanizmie każda osoba bezpośrednio związana z życiem akademickim, czy też po prostu związana z danym kręgiem społecznym, nie stanowi indywiduum, niezależnej jednostki, ale jest kolektywem związanym z danym kontekstem środowiskowym.

Opierając się na tłumaczeniach zachodnich pozycji naukowych dotyczących tematyki legend miejskich, wykazanych powyżej, takich autorów jak Li Yang, Zhang Dunfu i Wang Jiewen, chińscy uczeni rozpoczęli własne badania folklorystyczne, zbierając materiał oparty na lokalnych przypadkach, starając się tym samym wyróżnić chińskie wątki legendowe, a jednocześnie prowadząc studia komparatystyczne pomiędzy chińskimi a zachodnimi wątkami legend miejskich oraz ich typologią.

Jeszcze dość młode chińskie badania nad legendami miejskimi można podzielić na dwa rodzaje: badania teoretyczne i studia przypadków. Badania teoretyczne będą obejmowały m.in. takie zagadnienia jak: legenda miejska a koncepcja dowcipu/żartu (np. Wang Jiewen), analiza funkcji „rozrywkowych” (np. Liu Ting), różnice między legendą miejską a plotką, pogłoską (np. Liu Wenjiang, Shi Aidong) czy także studia komparatystyczne dotyczące legendy miejskiej i opowieści grozy (np. Wang Guanhao). Studium przypadków zaś to badania skupiające się na wybranych wątkach legendowych zebranych w Państwie Środka i studiach komparatystycznych, w tym dotyczących najpopularniejszego na Zachodzie wątku „znikającego autostopowicza”.

Wspomniana koncepcja żartu/dowcipu w kontekście legendy miejskiej została nieco szerzej omówiona w badaniach Wang Jiewen podczas analizy wątku znanego na Zachodzie jako „znikający autostopowicz”, a przez Wang oznaczonego jako „duch podróżujący samochodem”²³⁴. Mimo wyraźnych podobieństw między obiema wersjami, jak wskazuje Wang Jiewen, wiele wariantów chińskich wykazuje cechy „parodii” czy „żartu”, powodując tym samym „antylegendarność” tego wątku. Według Wang, rodzimy schemat narracyjny legendy jest przekoloryzowany, „imitując”, a przede wszystkim starając się odtworzyć wątek zachodni, reinterpreterując go na swój sposób, co jedynie neguje jego „prawdziwość”, prowadząc do ośmieszenia treści, a tym samym traktując go jako formę żartu.

²³⁴ Analiza wątku w: Wang Jiewen, *Podróżujące duchy – „współczesne legendy miejskie” i „antylegendy”*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005.

Liu Ting z kolei w swoim artykule *O funkcji rozrywkowej miejskiej literatury ludowej* (2007)²³⁵, skupił się na relacjach towarzyszących odbiorowi folkloru współczesnego. Badacz wykazał, że legendy miejskie nie tylko pobudzają negatywne emocje, tj. przerażenie, strach, niechęć czy zaniepokojenie, ale w rzeczywistości pełnią również funkcję redukcji stresu, prowadząc do odprężenia emocjonalnego, a nawet relaksu. Według Liu legendy miejskie zaspokajają potrzeby komunikacyjne społeczeństwa, odgrywając tym samym znaczną rolę w utrzymywaniu relacji międzyludzkich, uwalnianiu tłumionych pragnień, łagodzeniu niepokoju, doprowadzając tym samym do wyciszenia, zaś w konsekwencji do stanu odprężenia i względnego spokoju.

Chińskim badaniom nad legendami miejskimi nie jest też obcy koncept plotki czy pogłoski i próby ich rozróżnienia. Większość wspomnianych prac skupia się m.in. na pozycjach naukowych Nicholasa Difonzo oraz Prashanta Bordia, np. *Rumor Psychology: Social And Organizational Approaches* (2006)²³⁶, czy artykułach obu autorów, np. *Rumor, Gossip and Urban Legends* (2007)²³⁷, w których poddawany jest analizie kontekst, funkcja oraz treść trzech tytułowych rodzajów narracji, jak i istniejące między nimi różnice oraz podobieństwa. Przywołani badacze próbują tym samym wyjaśnić konstrukt plotki, proponując definicję wyznaczającą konteksty sytuacyjne i motywacyjne, z których powstają plotki (sytuacje niejednoznaczne, zagrażające lub potencjalnie zagrażające, podkreślających psychologiczną próbę zrozumienia), funkcje, jakie pełnią (m.in. nadawanie sensu czy zarządzanie sytuacją zagrożenia, wynikających z ludzkiej potrzeby przynależności w kontekście utrzymywania relacji społecznych) oraz treści (niezweryfikowanych oświadczeń informacyjnych). Ich funkcją zatem jest w głównej mierze dostarczanie informacji społecznych, co w konsekwencji prowadzi do zacieśniania więzi lub przeciwnie, wykluczenia, podniesienia statusu lub zmiany norm panujących w danej, niewielkiej grupie odbiorców. Funkcją legend miejskich zaś, według wyżej wymienionych autorów, będzie natomiast przekazywanie wartości moralnych i kulturalnych, dość często w żartobliwy sposób. Rozróżnienie to miało niewątpliwy wpływ na badania prowadzone w Chinach. Ten typ analizy reprezentatywnej obejmuje m.in. artykuły Liu Wenjianga, naukowca badającego wewnętrzne powiązania, jak i różnice między tradycyjnymi legendami, legendami miejskimi a plotkami, na poziomie teoretycznym, m.in. proces powstawania legendy miejskiej i

²³⁵ Liu Ting, *O funkcji rozrywkowej miejskiej literatury ludowej*, „Studies of Ethnic Literature”, nr 2, 2007. (oryg. 刘婷《从城市传奇看都市民间文学的休闲功能》刊於《民族文学研究》2007年02期).

²³⁶ N. Difonzo, P. Bordia, *Rumor Psychology: Social And Organizational Approaches*, Amer Psychological Assn, 2006.

²³⁷ N. Difonzo, P. Bordia, *Rumor, Gossip and Urban Legends*, „Diogenes”, nr 54 (1), 2007, s. 19-35.

plotki²³⁸. W tym też aspekcie dochodzi do konkluzji, że zarówno plotka, jak też legenda miejska wykazują duże podobieństwa w formie narracyjnej, tj. przekazie ustnym, i tym samym można je uznać za ten sam gatunek narracji praktycznej. W tradycji oralnej bowiem wiara w prawdziwość wydarzeń nie wynika tylko z rzeczowych osądów samej treści, ale także z poznania formy. Podczas gdy legendy (tutaj rozumiane jako opowieści o postaciach historycznych lub uważanych za historyczne) koncentrują się na tradycyjnym dyskursie, to plotka czy też legenda miejska wręcz przeciwnie, koncentrują się na nietradycyjnym materiale, którego źródła są powiązane ze współczesnymi wydarzeniami, bliskimi dla samego odbiorcy²³⁹.

Badania Shi Aidonga²⁴⁰ to z kolei interaktywna analiza korelacji panujących między legendami miejskimi a plotkami, dążąca do wskazania logiki narracyjnej plotek, zaś następnie legend miejskich, między innymi na przykładzie wątków dotyczących kradzieży organów. Shi Aidong przeanalizował np. pogłoski o kradzieży nerek, jak i pogłoski dotyczące samego ich wycinania. Na tym etapie rozróżnił te narracje, które odnosiły się do aktu kradzieży organów, jak i te, które w głównej mierze skupiały się na zabiegach pseudochirurgicznych. Dzięki przeprowadzonym badaniom porównawczym, w danym studium przypadku, zostało założone, iż legendy miejskie podlegają w zasadzie naturalnemu prawu transmisji, mając tym samym stosunkowo stabilny rozwój podobny do zjawiska epidemii. Co więcej, badania wykazały, że pogłoski dość często ulegają „rozpadowi” poprzez nieoczekiwane zdarzenia i powiązane z nimi informacje, które dementują wcześniejsze doniesienia, a więc są formami jedynie okresowymi, w przeciwieństwie do plotek czy też legend miejskich, które pozostają we wzajemnej współzależności. Jak uważa autor, kiedy legenda miejska opiera się na fałszywych doniesieniach, może natychmiast przerodzić się w plotkę. Według Shi Aidonga, legenda miejska czy też plotka (zgodnie z założeniami autora) o wycinaniu nerek jest zasadniczo narracją, która ma na celu wywołanie paniki, a powodem, dla którego rzeczywiście wywołała zamieszanie w wielu miejscach w Chinach, jest głównie następstwo emocjonalne, jakie ze sobą pociągała. Wywołała strach oraz panikę przekraczające codzienne progi akceptacji, odzwierciedlając nadzieje lub, jak w tym przypadku, obawy danej epoki i, być może, kwestie

²³⁸ Liu Wenjiang, *Badania nad legendami, legendami miejskimi i plotkami jako gatunkami praktycznymi*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2012. (oryg. 刘文江《作为实践性体裁的传说、都市传说与谣言研究》刊於《民俗研究》2012年第2期).

²³⁹ Za: Ibidem.

²⁴⁰ Na podstawie: Shi Aidong, *Kanały miejskich emocji*, „Tygodnik Nowe Stulecie”, nr 5, 2007. (oryg. 施爱东《都市情绪的下水道》刊於《新世纪周刊》2007年05期) oraz Shi Aidong, *Legenda miejska o kradzieży nerek oraz plotka o wycinaniu nerek jako narracje liminalne*, „Journal of South China Normal University”, nr 6, 2012, s. 5-20. (oryg. 施爱东,《盗肾传说、割肾谣言和守阙叙事》,《华南师范大学学报》(社会科学版), 2012年第6期,第5—20页).

polityczne, w tym przypadku chociażby niejasny status Falun Gongu w Chinach, o czym będzie w dalszej części pracy.

Podobnie wygląda sytuacja z opracowaniami Zhou Yuqiong, które stanowiły studium przypadku na podstawie sprawy porywania dzieci w Shenzhenie w 2009 roku. Historia dotyczy co najmniej 23 porwań, w tym także zakończonych zabójstwem małoletnich ofiar (media podają informację o 3 znalezionych ciałach), tylko w roku 2009, dotyczących dzieci w wieku od 9 do 11 lat. Według oficjalnych doniesień medialnych policja miała nie ujawniać dokładnej liczby uprowadzeń, aby nie wywoływać niepotrzebnej paniki, chociaż doniesienia ministerialne mówią o nawet 30 tysiącach porwań dzieci rocznie na terytorium Chińskiej Republiki Ludowej. Dzieci, jak wynika z doniesień, są zazwyczaj uprowadzane w drodze między domem a szkołą. Shen Shaobao, zastępca dyrektora policji, zapytany przez dziennikarza South China Morning Post, przyznał, że zjawisko to odnotowało dramatyczny wzrost w 2009 roku, kiedy to od stycznia do kwietnia zgłoszono 184 przypadki kidnapingu przy zatrzymaniu 9374 osób podejrzanych o udział w uprowadzeniach²⁴¹. Powyższe dane często były przekazywane przez mieszkańców Shenzhen, a także media w formie komunikatu bazującym na takich elementach narracji jak: porwanie w drodze ze szkoły do domu, porwanie zakończone morderstwem, udział podejrzanego porywacza w odtwarzaniu miejsca zbrodni, pojawienie się młodej, około 20-letniej kobiet, zwabiającej dzieci do samochodów za pomocą wypchanych zwierząt, czy też zapłacenie okupu porywaczom zakończone morderstwem uprowadzonych osób.

Badania Zhou Yuqiong²⁴² oparte były na wspomnianych powyżej narracjach, analizach ich treści, oficjalnych i nieoficjalnych doniesieniach, zostały także przeprowadzone pogłębione wywiady etnograficzne oraz ankiety wykonane w 10 szkołach podstawowych w 5 dzielnicach Shenzhen. Na tej podstawie zostało przyjęte założenie, że plotki, które na początku funkcjonowały na poziomie mniejszej grupy, przekształciły się w plotki na poziomie społecznym, a ostatecznie także na poziomie kulturowym. Jak uważa autor, cały proces powstawania legendy miejskiej zaczyna się na poziomie pogłoski, która następnie, pod

²⁴¹ Informacje przytoczone na podstawie artykułu internetowego z dnia 12.12.2009 r.: *Shenzhen, increase in child abductions. At least 23 cases in 2009*. Źródło: South China Morning Post <https://www.scmp.com/article/513259/police-winning-battle-shenzhen-streets>, cyt. za: Pime Asia News <https://www.asianews.it/news-en/Shenzhen,-increase-in-child-abductions.-At-least-23-cases-in-2009-17104.html> [dostęp: 11.02.2023 r.].

²⁴² Na podstawie: Zhou Yuqiong, *Historia skrzywdzonego miasta – plotki, pogłoski i legendy miejskie o porwaniu uczniów w Shenzhen*, „Open Times”, nr 12, 2010, s. 132-147. (oryg. 周裕琼, 《伤城记——深圳学童绑架案引发的流言、谣言和都市传说》, 《开放时代》, 2010年第12期, 第132—147页).

wpływem czasu, poszerzania zakresu komunikacyjnego oraz w procesie ciągłej sublimacji znaczeń przekształca się w plotkę, aby w konsekwencji stać się legendą miejską.

Jak wykazują badania przeprowadzone przez Wei Quan i Zhanga Dunfu²⁴³, chińskie legendy miejskie akcentują m.in.:

1. status materialny społeczeństwa, przepaść między bogatymi a biednymi (historie o zbiorowych zwolnieniach, utracie pracy i majątku, co w następstwie prowadzi do samobójstwa, np. poprzez zażycie trucizny);
2. relacje międzyludzkie i opowieści o molestowaniu w taksówce;
3. udział pierwiastka zagranicznego w kulturze rodzimej, np. popularność języków obcych (legendy miejskie, w których bohaterami są tzw. *laowai* (老外) – obcokrajowcy);
4. motyw zemsty, jak chociażby legendy miejskie związane ze wstrzykiwaniem wirusa HIV).

Oprócz wymienionych wcześniej aspektów, na które zwrócili uwagę chińscy badacze, nie można także zapomnieć o przywołanych przeze mnie wątkach nadprzyrodzonych opartych na tradycyjnych legendach i wierzeniach chińskich, jak np. „smoczy filar w Szanghaju” czy „podróżujący mnisi”, ale także o legendach kampusowych, których źródłem jest życie uniwersyteckie, co daje wgląd nie tylko w nastroje studenckie. Biorąc pod uwagę chociażby klasyfikację Brunvanda, legendy akademickie w dużej mierze opierają się na relacji wykładowca - student, życiu w domach studenckich czy też tych związanych z egzaminami, które dość często są odbierane i klasyfikowane przez odbiorców jako anegdoty studenckie.

Badania nad chińskimi legendami akademickimi zostały opracowane przez wcześniej wspomnianą Wei Quan, która dokonała ich ogólnego opisu i analizy. Ze względu na ich stopień autentyczności, autorka podzieliła je na trzy rodzaje:

1. legendy „prawdziwe”, do których zalicza się anegdoty o profesorach, obsłudze administracyjnej czy też obsłudze kuchennej w kampusach;
2. legendy pozornie mające związek z życiem studenckim, jak np. kradzież organów u studentów wyższych uczelni;
3. legendy z wątkiem fantastycznym, jak np. duchy na uniwersytecie.

²⁴³ Wei Quan, Zhang Dunfu, *Krótką analiza chińskich legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2011, s. 195-203. (oryg. 魏泉、张敦福, 《中国都市传说个案简析》, 《民俗研究》, 2011 年第2 期, 第195—203 页).

W polskich badaniach folklorystycznych temat ten również się pojawia, czego przykładem jest artykuł Pawła Łucieczki *Z Trobriandów do Torunia, czyli funkcjonalna analiza studenckiej anegdoty. Z badań nad folklorem współczesnym studentów UMK w Toruniu* (2007). Autor wyróżnia charakterystyczne cechy anegdot studenckich, takie jak: „[...] oralność (przekaz ustny), wariantywność (istnieją różne warianty danej anegdoty), kolektywność (autor zbiorowy), akceptowalność (nieakceptowany tekst ginie), artystyczność (nastawienie na efekt estetyczny), tradycyjność (przekaz tekstu kolejnym pokoleniom)”²⁴⁴. Jednak, wskazuje także na różnice, które zachodzą między legendą miejską a anegdotą studencką, co pozwala traktować je jako formy rozłączne:

[...] anegdota studencka nie należy jednak do folkloru interspołecznego, ale do folkloru środowiskowego (czy subkulturowego). Za istotny jej element uznalibyśmy także obecność nazw własnych – poczucie autentyczności jest wpisane w kontekst studenckiej anegdoty i jest, jak się wydaje, znacznie większe niż w wypadku klasycznych makroplotek²⁴⁵.

Jak zauważają Wei Quan i Zhang Dunfu²⁴⁶, wraz z rozwojem gospodarczym Chin oraz postępującą ekspansją ekonomiczną, istnieje prawdopodobieństwo, że będzie można zauważyć wzmożony wysyp niestworzonych historii o wypadkach, przestępstwach i panice w centrach handlowych lub miejscach pracy, co będzie bezpośrednio związane z wkroczeniem społeczeństwa w nowy okres ryzyka, dobę niepewności i lęków. Ponadto należy także zwrócić uwagę, iż Państwo Środka, w porównaniu do państw Zachodu, posiada zdecydowanie dłuższą praktykę wierzeń w zjawiska nadprzyrodzone, w tym m.in. legendy o duchach, a także, wspomnianą wcześniej, bogatą tradycję literacką, która bazowała na wątkach fantastycznych, wpływając tym samym na postrzeganie świata ówczesnej społeczności, co miało bezpośrednie przełożenie na wątki fabularne współczesnych legend miejskich w Chinach.

2.4. Próba zdefiniowania legendy miejskiej

²⁴⁴ P. Łucieczko, *Z Trobriandów do Torunia, czyli funkcjonalna analiza studenckiej anegdoty. Z badań nad folklorem współczesnym studentów UMK w Toruniu*, w: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Mianecki, A. Trapszyc, Toruń 2007, s. 97-98.

²⁴⁵ Ibidem, s. 97.

²⁴⁶ Wei Quan, Zhang Dunfu, *Krótką analizę chińskich legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2011, s. 195-203. (oryg. 魏泉、张敦福, 《中国都市传说个案简析》, 《民俗研究》, 2011 年第2 期, 第195—203 页).

Istotną cechą legend miejskich, zwłaszcza tych funkcjonujących w Chinach, jest wykorzystanie elementów dziwnych, zaskakujących, mocno osadzonych w lokalnej tradycji, a jednocześnie w realiach rzeczywistości, w której tego typu przekazy funkcjonują. Operowanie tym, co dziwne, niezwykle, często także wynaturzone, a jednocześnie odwołujące się do lokalnych tradycji, jak i mitów, jest charakterystyczne dla realizmu magicznego, tendencji estetycznej, ukształtowanej w Niemczech w latach 20. XX wieku. Chociaż z początku kierunek ten wiązał się głównie ze sztukami wizualnymi, w głównej mierze z malarstwem, i stanowił on reakcję na nurt ekspresjonistyczny, to już w latach 30. znalazł swoje odzwierciedlenie także w literaturze. Realizm magiczny został pierwotnie zaadaptowany przez literaturę iberoamerykańską w zbiorach takich opowiadań jak *Legendy gwatemalskie* (1930) Miguela Angela Asturiasa czy *Powszechna historia nikczemności* (1935) Jorge Luisa Borgesa. Później jednak pojęcie to odnoszono także do interpretacji dzieł takich twórców jak Michaił Bułhakow czy Günter Grass.

Co jest charakterystyczne dla realizmu magicznego, to operowanie pozornie zwykłymi komponentami rzeczywistości, które często wprowadzają elementy niezwykle, tajemnicze, a także irracjonalne. To przekształcenie rzeczywistości nie burzy jednak harmonii świata przedstawionego w narracji, wręcz przeciwnie, jest ono traktowane jako naturalny porządek rzeczy. Sytuacje iluzorycznie niemożliwe stanowią o tym, co możliwe, a relacje przyczyny i skutku zaburzają codzienną percepcję, ukazując niemożliwe możliwości.

„Dzieci i dorośli z zachwytem ssali smaczne zielone kogutki bezsenności, śliczne różowe rybki nakrapiane bezsennością i żółte koniki zatrute bezsennością [...]. Wielu przyszło przez ciekawość. Innych przygnała tu tęsknota, jeszcze inni przyszli z obawy”²⁴⁷. Cytat ten, pochodzący ze *Sto lat samotności* Gabriela Garcíi Márqueza, jednego z czołowych dzieł nurtu realizmu magicznego, mógłby stanowić początek jednej z legend miejskich dotyczących np. lizaków z narkotykami rozdawanych dzieciom przez dilerów pod szkołami. Jest to jeden z popularnych i niezniszczalnych motywów, który powraca w opowieściach rodziców oraz młodzieży szkół gimnazjalnych. I o ile w powieści Márqueza występują zdarzenia fantastyczne, takie jak wniebowstąpienie, lewitacja czy pojawienie się zmarłych, które znalazły swoje miejsce w rzeczywistości dnia codziennego, to czy nie stanowią one „fantastycznej” podstawy do wykreowania, a może raczej do niekontrolowanego kreowania się, kolejnej legendy miejskiej? W końcu, odwołując się do jednej z pierwszych definicji tego gatunku, spisanej przez Brunvanda, „legendy miejskie to realistyczne historie związane z bieżącymi wydarzeniami (lub rzekomymi wydarzeniami) z ich ironicznym lub

²⁴⁷ M. G. Garcíia, *Sto lat samotności*, tł. G. Grudzińska i K. Wojciechowska, Warszawa 1992, s. 45.

nadprzyrodzonym akcentem”²⁴⁸. Co więcej, legendy miejskie, tak samo jak i „kogut-kapłon” z powieści Márqueza, są próbą symbolicznego przedstawienia roli narracji, którą ta odgrywa w społeczeństwie. Nie stanowi ona bowiem jedynie gry społecznej, a manipulację rzeczywistości, która dąży do jej uatrakcyjnienia, jednocześnie stanowiąc próbę jej zrozumienia, gdyż „[...] ci, którzy chcieli spać nie ze zmęczenia, ale z tęsknoty za tym, co oglądali we śnie, próbowali wszelkich sposobów, żeby przywołać zmęczenie”²⁴⁹.

Jednak realizm magiczny nie stanowi jedynego odwołania, którym można się posłużyć do próby zdefiniowania gatunku, jakim jest legenda miejska, szczególnie ta związana z dalekowschodnim światopoglądem i azjatyckim kręgiem kulturowym.

W jednym z chińskich aresztów zatrzymanego utopiono w wypełnionej do połowy misce do mycia rąk. Przed Świętem Wiosny w Szanghaju wyłowiono z rzeki Huangpu ponad dziesięć tysięcy martwych świń dryfujących z nurtem w stronę ujścia. W pewnej prowincji w przeddzień wprowadzenia nakazu kremacji starsi ludzie masowo popełniali samobójstwa, by spocząć w ziemi, a nie spłonąć w krematoryjnym piecu. To nie żarty, wszystko to wydarzyło się naprawdę²⁵⁰.

Chociaż z pozoru przypominające nagłówki tabloidów, nie są to jednak newsy ani z *China Daily*²⁵¹, ani też innego poczytnego dziennika z Chin. Przedstawiony powyżej cytat pochodzi z *Kronik Eksplozji* autorstwa Yan Lianke, jednego z najwybitniejszych współczesnych pisarzy chińskich. W swoich dziełach odwołuje się do *mitorealizmu*, która, jak twierdzi sam autor, jest niezbędna do przedstawiania realiów Państwa Środka, gdyż „Chiny to kraj nowy i stary zarazem”²⁵², kraj, w którym rzeczy z pozoru niemożliwe stają się codziennością, kraj Zachodu i Orientu, który zmienia się pod wpływem świata i sam te zmiany wprowadza.

To, co powstaje w wyniku ścierania się i docierania ze sobą tych antynomii, przekracza ludzkie pojęcie i rzuca wyzwanie wyobraźni. Stąd mamy dziś w Chinach nierzeczywistą rzeczywistość, nieistniejące istnienie, niemożliwe możliwe. Świat, w którym rządzą

²⁴⁸ R. Wolkomir, *If those cobras don't get you, the alligators will*, “Smithsonian”, vol. 23, no. 8, 1992, s. 166-177.

²⁴⁹ M. G. García, *Sto lat samotności*, tł. G. Grudzińska i K. Wojciechowska, Warszawa 1992, s. 44-45.

²⁵⁰ Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019, s. 6.

²⁵¹ *China Daily* to jeden z największych i najbardziej poczytnych anglojęzycznych dzienników wydawanych w Chińskiej Republice Ludowej, istniejący od 1981 r. z siedzibą w Pekinie.

²⁵² Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6.

dziwne prawidłowości, niewidzialne i nienamagalne. Nową logikę i nowy rozsądek. Stan, który można określić jako mitorealność²⁵³.

I o ile, jak zauważa Lidia Kasarełło, istota mitorealizmu tkwi w wewnętrznej przyczynowości²⁵⁴, to:

Dopiero stwierdzenie, że jest ona ukryta pod powierzchnią chińskiej rzeczywistości, pozwalając „uchwycić niewidoczne jądro w trakcie reakcji rozszczepienia” (*Kroniki Eksplozji*, 12) wskazuje na jej wyłącznie mitorealistyczną proveniencję. U podłoża tak założonego celu znajduje się z jednej strony zwątpienie pisarza w obiektywizm poznawczy, z drugiej zaś intuicyjna wiara w istnienie jakiejś wewnętrznej prawdy, usytuowanej poza rozumem²⁵⁵.

Podobną mitologiką posługują się legendy miejskie oraz inne narracje społeczne, wiążące się ściśle z projekcją dysonansu poznawczego, tj. niespójnym obrazem świata. Próbuje wytłumaczyć to, co niewytłumaczalne²⁵⁶, wprowadzając nową logikę bez przyczyny, zakładając społeczny obieg tekstu, generując tym samym wspólnotę doświadczenia, mówcy, jak i słuchaczy, którzy nadają narracji nowe życie.

Oczywiście, aby mówić o mitorealności w przypadku takiego gatunku jak legendy miejskie, potrzebne jest na wstępie rozróżnienie, jakie występuje między kontekstem wykonania konkretnego wątku legendy miejskiej a jej aspektem fabularnym.

W kontekście legendy miejskiej najważniejsze zdaje się poszukiwanie jej prawideł w pracach teoretyków opracowujących schematy fabularne gatunków przynależnych fantastyce grozy. Nietrudno bowiem zauważyć powtarzalność określonych odmian gatunkowych *urban legend*, jeśli za kryterium tego typu klasyfikacji przyjąć rodzajową odmienność czyhającego na bohatera zagrożenia. I tak, opowieści o duchach (*ghost story*) opierają się na powtarzalności fabuły, której centralnym punktem jest przybycie zmarłego w celu: odkupienia, zemsty, przestrzeżenia żywych [...]. Z kolei legendy oparte na obiekcie, czyli podstawowym odczuciu repulsji do przedmiotów i zwierząt objętych kulturowych tabu, powielają schemat odkrycia, popkulturowej wersji tragicznego

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ L. Kasarełło, *Mitorealizm 神实主义 Yana Lianke 阎连科. W kręgu realizmu magicznego, groteskowego i wewnętrznej prawdy o chińskiej rzeczywistości*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LXXII, z. 9, 2024 s. 28.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Por. Lévi-Strauss i nierozwiązywalność sprzeczności – oswojenie dysonansu.

anagnorismos, kiedy bohater rozpoznaje w zjedzonym/zakupionym/dotkniętym obiekcie lustro własnych, wypartych i tabuizowanych przez wstręt aspektów cielesności [...] ²⁵⁷.

Jak wskazuje Katarzyna Szalewska, legenda miejska charakteryzuje się odmienną od literackiej sytuacją komunikacyjną, w której brak jest „autora”, a działa zasada „głuchego telefonu” wynikająca w dużej mierze z oralnego charakteru tejże narracji. Z tego też powodu została wprowadzona kategoria *everymana*, która ma na celu utożsamienie się słuchającego z bohaterem narracji, co ma skutkować zwiększeniem wiarygodności opowiadanej historii, wzbudzając takie emocje jak strach, lęk czy ciekawość. Jednocześnie oralny charakter legendy miejskiej wpływa na jej „żywość”, który charakteryzuje się nagłym pojawieniem się wątku, często związanym z lękami społecznymi, szybkością jego rozpowszechniania, towarzyszącym mu emocjom, a także medium jego rozpowszechniania ²⁵⁸.

Wątek legendowy pojawia się nagle i szybko się upowszechnia. Na tym etapie towarzyszy mu wzmożona wiarygodność. Jest przekazywany z ust do ust jako historia prawdziwa i aktualna. Dziś bardzo szybko trafia do gazet czy Internetu, a media nadają mu masowy charakter. Wątek ma wówczas największą ilość wariantów i to jest moment najwłaściwszy do rejestracji. [...]. Szczyt popularności wątek osiąga w bardzo krótkim czasie. A gdy spełni on swoje podstawowe zadania: nasyci ciekawość, poruszy emocje, pobudzi refleksje, wywoła działanie, wówczas przestaje być użyteczny, gwałtownie traci wiarygodność i zostaje zdegradowany. Często zmienia postać z dramatycznej na komiczną. A to w sumie powoduje, że znika z obiegu społecznego - nieraz na długie lata - by kiedyś znów powrócić. [...] Gdy nadejdzie właściwy moment, wątek pojawi się znów w kształtach pełnych, ale z innymi imionami i nazwiskami bohaterów, aby odbyć identyczną drogę, by spełnić identyczne zadanie i znów zniknąć. To jest właśnie charakterystyczne pulsujące życie legendy miejskiej, które różni ją w oczywisty sposób od archaicznego mitu, bajki, dawnej legendy, podania czy opowieści biograficznej ²⁵⁹.

To, co różni legendę miejską chociażby od fantastyki grozy, to przede wszystkim jej zwięzłość.

Legenda miejska, choć nie operuje suspensem w pełni rozwiniętym ze względu na swoje niewielkie rozmiary [...], to jednak realizuje w większości wariantów narracyjny model

²⁵⁷ K. Szalewska, *Legenda miejska (urban legend) w perspektywie literaturoznawczej. Kilka uwag metodologicznych*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, 2014, s. 62–63.

²⁵⁸ Par. ibidem, s. 61.

²⁵⁹ D. Czubała, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 6–7.

erotetyczny, czyli polegający na stawianiu w toku utworu pytań, na które fabuła następnie odpowiada, oraz wprowadzaniu wrażenia możliwości odmiennego zakończenia wraz z inną, w opowieści - prawidłową - decyzją bohatera²⁶⁰.

W związku z przedstawionymi powyżej rozważaniami można przyjąć, że legendy miejskie to narracje skonstruowane jako zdania orzekające, które dla odbiorcy pełnią funkcję orzekania o rzeczywistości, jednocześnie domniemując i sprawiając wrażenie prawdziwości. Posiadają potencjał minimalnie kontrintuicyjny (ukonkretniają się w nich metafory, podobnie jak w realizmie magicznym), charakteryzując się elementem zaskoczenia, a ich status musi pozostać zawieszony, jak i autor musi pozostać nieznany, aby nie straciły na swojej autentyczności. Tym samym nie mają potencjału weryfikowalności, tj. nie wytwarzają konieczności sprawdzenia.

Przekonania minimalnie kontrintuicyjne są zaskakujące i interesujące z powodu minimalnej niezgodności z założeniami ontologicznymi. Choć same w sobie nie zapadają w pamięć tak dobrze jak informacje intuicyjne, mogą przyciągać uwagę do całego zestawu informacji, w skład którego wchodzi. Zwiększają prawdopodobieństwo zwrócenia uwagi na dany zestaw informacji oraz sprzyjają częstszemu myśleniu o nim. Natomiast całościowe odpamiętywanie jest zasługą stanowiących większość informacji intuicyjnych, zgodnych z założeniami i teoriami ontologicznymi. Zatem opracowanie poznawcze może zależeć od współdziałania między mniejszością treści kontrintuicyjnych a większością intuicyjnych. Te pierwsze przyciągają uwagę, te drugie zapewniają odpamiętywanie treści w późniejszym czasie²⁶¹.

Legends miejskie, według Dionizusza Czubali:

[...] występują w postaci krótkich komunikatów o zdarzeniach wyjątkowych. Mówią o przypadkach niby-prawdziwych, i choć narrator powołuje się na autorytet przyjaciela („słyszałem to od kolegi”) lub innych osób bliskich, to nie należą do faktów sprawdzonych i zweryfikowanych; są z reguły wymysłem i funkcjonują na prawach tekstów folklorystycznych²⁶².

²⁶⁰ K. Szalewska, *Legenda miejska (urban legend) w perspektywie literaturoznawczej. Kilka uwag metodologicznych*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, 2014, s. 63.

²⁶¹ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, tł. M. Kolan, Kraków 2013, s. 130.

²⁶² D. Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 5.

Jak słusznie zauważa Dariusz Brzostek, w swoim artykule *Praktyka grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitości (w) sieci*, „wyraźnie rysuje się tu napięcie między „wyjątkowością zdarzenia” (jego kontrintuicyjnym charakterem) a tendencją do uprawdopodobnienia informacji poprzez zakorzenienie jej w faktach”²⁶³, co bezpośrednio wynika z podstawowej funkcji tego typu narracji, czyli budzenia grozy.

Oto bowiem prawdziwość (domniemana lub rzekoma faktyczność) zdarzeń ma gwarantować grozę i niesamowity wymiar opowieści, natomiast element fantastyczny odpowiedzialny jest za osadzenie i zakotwiczenie opowieści w strukturach pamięci, ułatwiając jej „przechowanie i redystrybucję”²⁶⁴.

Czasami legendy miejskie, parafrazując Yana Lianke, mogą być nierzeczywistą rzeczywistością, nieistniejącym istnieniem, niemożliwym możliwym²⁶⁵. Dzieje się tak wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę kryterium autentyczności tych narracji, a raczej jego brak. Każda legenda miejska nosi w sobie ziarno prawdy, czyniąc ją bardziej wiarygodną, jednak potencjalna realność zdarzenia, które opisuje, nie wyklucza jej z kategorii „legendy miejskiej”, bowiem mają one orzekać o rzeczywistości, nasycić ciekawość i wywołać działanie. Ich wartość nie polega bowiem na „prawdziwości”, lecz na sposobie, w jaki oddają wierzenia, lęki, nadzieje i kulturę danej społeczności. Tak samo jest z mitorealizmem, cytując Yana za prof. Kasarełło:

Mitorealizm [tak samo jak i legendy miejskie - przypis A.B.P.] nie jest pomostem oferującym bezpośredni dostęp do prawdy i rzeczywistości, ale jest techniką i ścieżką wykorzystującą symbole, alegorie, mity, legendy, senne pejzaże, magiczne transformacje, które wyrastają z codziennego życia i społecznej rzeczywistości. Mitorealizm nie odrzuca definitywnie rzeczywistości, próbuje ją kreować poprzez jej przekraczanie²⁶⁶.

²⁶³ D. Brzostek, *Praktyka grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitości (w) sieci*, „Literatura Ludowa”, nr 3, Wrocław 2016, s. 57.

²⁶⁴ Ibidem.

²⁶⁵ Par. Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6-8.

²⁶⁶ Yan Lianke, *Faxian xiaoshuo quanwen 发现小说全文 [Odkrywanie prozy narracyjnej – cały tekst]*, 2021, za: L. Kasarełło, *Mitorealizm 神现实主义 Yana Lianke 阎连科. W kręgu realizmu magicznego, groteskowego i wewnętrznej prawdy o chińskiej rzeczywistości*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LXXII, z. 9, 2024, s. 20-21.

Rozdział 3

Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - o zmianach społecznych w kontekście pamięci kulturowej

Legendy miejskie jako część współczesnego folkloru miejskiego często bywają odpowiedzią na sytuację ekonomiczną, społeczną czy polityczną kraju, w którym powstają. Yongyi Yue, w artykule *Disciplinary Tradition, Everyday Life, and Childbirth Negotiation: The Past and Present of Chinese Urban Folklore Studies* (tł. *Dyscyplinująca tradycja, życie codzienne i regulacja urodzeń: dawne i współczesne badania nad chińskim folklorem miejskim*), proponuje zatem koncepcję folkloru miejskiego jako rodzaj sposobu poznania i paradygmatu epistemologicznego²⁶⁷. Podważa tym samym powszechnie występujące przekonanie, wedle którego traktuje się folklor miejski, w tym narracje społeczne, jako studium człowieka i jego praktyk w przestrzeni miejskiej, twierdząc, że folklor ten powinien przesunąć przedmiot swoich badań w kierunku integracji wsi z miastem i rozpatrywać go jako dynamiczny proces społeczno-kulturowy w ramach nowoczesności, nie zapominając przy tym o tradycji. Wydaje się to tym bardziej istotne, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż współczesne Chiny stoją w obliczu rozległych migracji pracowniczych. Ze względu na powszechny dostęp do nauki i techniki oraz dramatyczny wzrost mobilności społeczeństwa, zarówno w miastach, jak i na wsiach, ludzie doświadczają „codziennej rewolucji”²⁶⁸, a tym samym zmuszeni są do nieustannego konfrontowania tego, co znane, z tym, co nowe, tradycji z nowoczesnością, pamięci kulturowej z informacjami płynącymi z mediów. Państwo Środka szybko ewoluuje – gospodarczo, społecznie i kulturowo, ale dynamika zmian wydaje się tak gwałtowna, że nie wszystkim może odpowiadać i nie wszystkie nowości są w pełni akceptowalne. Brak odgórnego wyjaśnienia pewnych zjawisk i konieczności wprowadzenia nowych porządków generuje społeczny strach przed tym, co nieznane, co z kolei przekłada się na powstawanie opowieści, bazujących na tradycyjnych wzorcach czy wyobrażeniach, a wyrażających wszystkie obawy, jak chociażby przekazy o pływających w rzekach świniach czy samobójstwach w związku z brakiem możliwości tradycyjnego pochówku. Historie na ten temat wydają się realistyczne, ale jednocześnie niezwykle, co wpisuje je w nurt narracji

²⁶⁷ Yue Yongyi, *Disciplinary Tradition, Everyday Life, and Childbirth Negotiation: The Past and Present of Chinese Urban Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today. Discourse and Practice*, red. Zhang Lijun, You Ziyang, Bloomington 2019, s. 27-61.

²⁶⁸ Zhou Xing, „Życiowa rewolucja” oraz kierunek chińskich studiów folklorystycznych, „Studia Folklorystyczne”, nr 1, 2017, s. 5-18. (oryg. 周星《‘生活革命’与中国民俗学的方向》见载于《民俗研究》2017年第1期第5-18页).

mitorealistycznych. Nawiązuję w tym miejscu do wspomnianej już koncepcji *mitorealizmu*, wedle której z pozoru niemożliwe staje się w rzeczywistości możliwe, jak dowodzą konkretne przykłady²⁶⁹. Pierwszy dotyczy przekazów o ciałach zwierząt dryfujących w rzece. Na początku marca 2013 roku z chińskich mediów państwowych zaczęły napływać wieści o martwych świniami spływających w dół rzeki Huangpu. Ich liczba miała przekraczać dziewięć tysięcy²⁷⁰. 9 kwietnia 2013 roku zmarł Yu Qiyi, członek Komunistycznej Partii Chin oraz główny inżynier Wenzhou Industry Investment Group. Jako oficjalną przyczynę śmierci koroner wskazał utonięcie. Yu Qiyi od 1 marca 2013 roku był przesłuchiwany i przetrzymywany przez Komisję Dyscyplinarną Komunistycznej Partii Chin²⁷¹. W czerwcu 2014 roku pojawiły się pierwsze doniesienia o samobójstwach popełnianych przez starszych obywateli prowincji Anhui. Powodem miał być sprzeciw wobec nowego prawa nakazującego kremację zwłok²⁷². I o ile fakty te nigdy nie zostały podane w wątpliwość ani przez rząd, ani przez chińskie czy zagraniczne media, to krążące wokół nich historie dotyczące przyczyny tych tragedii stały się pożywką dla rozwoju co najmniej kilku legend miejskich, próbujących wytłumaczyć niewytłumaczalne. I gdy dla człowieka Zachodu nagłówek: „10 tysięcy martwych świń w rzece” brzmiałby, co najmniej, jak zapowiedź kiepskiej legendy miejskiej z dalekiego kraju, a może nawet żart, to dla chińskiego odbiorcy może uchodzić za fakt, wokół którego można kreować narracje o nielegalnym handlu świniami, karmieniu ich pomyjami czy też nierentownym interesie utylizacji martwej trzody. Jest to bowiem chińska rzeczywistość, mitorealizm, jawiący się jako duch „chińskiej historii” i „chińskiej opowieści”, będący „[...] samą istotą, naturą i źródłem rzeczywistości jako takiej”²⁷³.

Mitorealizm [...] identyfikuje pod powierzchnią chińskiej rzeczywistości wewnętrzną przyczynowość. Pozwala uchwycić niewidoczne jądro w trakcie reakcji rozszczepienia.

²⁶⁹ Nawiązując do koncepcji mitorealizmu z książki Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*. Źródło: Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019.

²⁷⁰ Nawiązanie do cytatu z książki Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*: „Przed Świętem Wiosny w Szanghaju wyłowiono z rzeki Huangpu ponad dziesięć tysięcy martwych świń dryfujących z nurtem w stronę ujścia”. Źródło: Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6. Źródło informacji: <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/29/dead-pigs-china-water-supply> [dostęp: 15.11.2024 r.].

²⁷¹ Nawiązanie do cytatu z książki Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*: „W jednym z chińskich aresztów zatrzymanego utopiono w wypełnionej do połowy misce do mycia rąk”. Źródło: Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6. Źródło informacji: <https://www.bbc.com/news/world-asia-china-23956167> [dostęp: 15.11.2024 r.].

²⁷² Nawiązanie do cytatu z książki Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*: „W pewnej prowincji w przeddzień wprowadzenia nakazu kremacji starsi ludzie masowo popełniali samobójstwa, by spocząć w ziemi, a nie spłonąć w krematoryjnym piecu”. Źródło: Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 6. Źródło informacji: <https://www.theguardian.com/world/2014/may/28/anqing-china-six-elderly-people-kill-themselves-burial-ban> [dostęp: 15.11.2024 r.].

²⁷³ Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019, s. 12.

Choćby nie wiem jak chaotyczny, nielogiczny i nieuchwytny wydawał się ten proces rozpadu, mitorealizm wydobywa z niego sens i czyni zrozumiałym²⁷⁴.

I o ile legendy miejskie są incydentalne, a wiara w nie jest dobrowolna, to należy pamiętać, że te niewiarygodne doniesienia, czy jak mogłoby się wydawać, fantastyczne opowieści (z wyłączeniem elementów nadprzyrodzonych), które do tej pory budziły sensację, ciekawość, a czasami nawet strach, są realną codziennością chińskiego społeczeństwa. Cytując Yan Lianke: „To nie żarty, wszystko to wydarzyło się naprawdę”²⁷⁵.

Rozbieżność tematów, które pojawiają się w wątkach zachodnich i wschodnich szeroko rozumianych narracji charakterystycznych dla folkloru współczesnego, w tym folkloru miejskiego, takich jak legendy miejskie czy teorie spiskowe, wynika nie tylko z pochodzenia z różnych kręgów kulturowych, ale także z odmiennych systemów politycznych. Stanowią one klucz do zrozumienia obaw i lęków współczesnego społeczeństwa chińskiego. Nie oznacza to jednak całkowitej rozbieżności w zakresie podejmowanej tematyki. Część legend i zachodnich, i azjatyckich rejestruje podobne obawy przed niekontrolowanym rozwojem techniki oraz technologii, ale też przed gwałtowną śmiercią, która może przybierać różną postać i przyczynę – od wypadku, poprzez chorobę, morderstwo aż po działanie sił nadprzyrodzonych. Wydaje się, że ostatni z czynników częściej obecny jest w legendach chińskich, w których mimo gwałtownych zmian cywilizacyjnych ciągle panuje silne przywiązanie do tradycyjnych wartości, wierzeń i przekonań związanych ze sferą pośmiertną. Nadal kultywuje się bardzo mocno pamięć o przodkach. Dlatego też nawet w wątkach zachodnich, które trafiły do chińskiego obiegu, można znaleźć mutacje wyraźnie nawiązujące do tradycji kultury Wschodu. Zauważalna jest w nich obecność elementów dawnego folkloru i ludowych wierzeń, np. dotyczących smoków, taoistycznych mnichów, duchów, demonów, czy innych mitycznych stworzeń. Kulturowa pamięć, której wskazane elementy są świadectwem, wyraźnie wskazuje na to, że nie można zapomnieć o wielowiekowym dziedzictwie Państwa Środka, które wraz z postępującymi zmianami modernizacyjnymi modyfikuje się na poziomie oficjalnej polityki państwa. Właśnie w tym widać istotę chińskiej legendy miejskiej. Chociaż strukturalnie nie dobiega od modelu zachodniego, przejawiają się w niej dwie wizje świata – dawnego i współczesnego. Ta symboliczna dychotomia przekłada się na konstrukcję legendy chińskiej zyskującej cechy mitu współczesnego, co stanowi interesujący problem badawczy. Warto więc przyrzeć się grupom popularnych opowieści,

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem, s. 6.

aby pokazać te podobieństwa i różnice, sytuujące się między tradycją a współczesnością, chociaż w kontekście chińskim trudno jest, i nie powinno się, rozpatrywać tych dwóch kategorii oddzielnie, gdyż stanowią one pomost do zrozumienia społeczeństwa chińskiego. Wśród najpopularniejszych kategorii narracyjnych wymienić można te dotyczące podróży, zwierząt, jedzenia i chorób, czyli zagadnień najmocniej związanych z codziennością. W wielu z nich pojawia się motyw śmierci bądź pośmiertnej egzystencji, częstych zagadnień obecnych w dawnej literaturze chińskiej.

3.1. Znikający autostopowicz²⁷⁶, czyli legendy miejskie o podróżowaniu

Do popularnych tematów poruszanych w chińskich legendach miejskich należy podróżowanie, zarówno w obrębie samego miasta, jak i poza nim. Nie jest to niczym szczególnym, ponieważ problematyka tego typu pojawiała się już w narodowej literaturze. Zapisy dotyczące podróżowania w Chinach możemy odnaleźć już w zbiorach pisanych prozą Liu Zongyuana (柳宗元), *Osiem esejów z Yongzhou* (永州八记), z przełomu VIII i IX wieku²⁷⁷. Samego autora zaś uważa się za prekursora literatury podróżniczej, który nie tylko opisywał krajobrazy, napotkaną faunę i florę, ale także sporządzał zapisy własnych wycieczek, dzieląc się z czytelnikiem własnymi refleksjami²⁷⁸. I o ile, jak twierdzi Duan Zhiqiang, popularne było twierdzenie, że starożytne Chiny były społeczeństwem o niskiej mobilności, co było bezpośrednio związane z przywiązaniem do ziemi i wychowywaniem dzieci, to prawda zdaje się być odmienna²⁷⁹. Autor popularnego chińskiego podcastu *Travel History in the Silver Age* uważa, że migracje ludności były częstymi zjawiskami w długiej historii Chin:

Na przykład, jest taka historia, którą przytoczyłem w swoim podcaście, o słynnym piracie z dynastii Ming, o imieniu Wang Zhi (汪直). Wang urodził się w górach Huizhou, gdzie

²⁷⁶ Fragmenty podrozdziału zostały wcześniej opublikowane w: A. Brzostek-Przybyszewska, *Znikający autostopowicz „made in China”*. Analiza wątku legendowego w perspektywie komparatystyki kulturowej, „Nowa Polityka Wschodnia”, red. J. Marszałek-Kawa, nr 3 (34), 2022, s. 171-186.

²⁷⁷ Na podstawie zapisu podcastu „Travel History in the Silver Age” Duan Zhiqiang, profesora historii Uniwersytetu Fudan.

Źródło: <https://www.theworldofchinese.com/2023/10/a-trip-in-time-how-did-people-travel-in-ancient-china/> [dostęp: 11.11.2024 r.].

²⁷⁸ M. Dillon, *China: A Cultural and Historical Dictionary*, Routledge 1998, s. 200.

²⁷⁹ Na podstawie zapisu podcastu „Travel History in the Silver Age” Duan Zhiqiang, profesora historii Uniwersytetu Fudan.

Źródło: <https://www.theworldofchinese.com/2023/10/a-trip-in-time-how-did-people-travel-in-ancient-china/> [dostęp: 11.11.2024 r.].

nie zaznał szczęścia w domu rodzinnym. Był jednak bardzo ambitny. Jak miał mawiać: „Chiny mają dość surowe prawa, które ograniczają wszelkiego rodzaju działania”. Wang pragnął zaprezentować światu swoje liczne talenty, problem jednak polegał na tym, że ciągle łamał zasady. Co zatem mógł zrobić? Wyruszył w morze, podążając za przyjaciółmi na Filipiny. Tam budował statki, sprzedawał siarkę, a ostatecznie stał się pirackim władcą wód Chin i Japonii²⁸⁰.

Dzięki takim podróżnikom jak m.in. Liu Zongyuan czy Wang Zhi²⁸¹ motyw podróży zaistniał także w literaturze chińskiej, wspominając tu chociażby najbardziej popularną powieść z XVI w., autorstwa Wu Cheng’ena (吴承恩), *Wędrówka na Zachód* (西游记). Autor jednej z czterech klasycznych powieści literatury chińskiej²⁸² czerpał swoje inspiracje nie tylko z własnych podróży, ale przede wszystkim z podań ludowych, wybierając na swoich bohaterów chociażby takie postaci jak mała, wieprz czy koń-smok. Tak samo współczesne narracje miejskie, w których głównym wątkiem będzie motyw podróży, opierać się będą na tradycyjnych opowieściach ludowych, zawierając w sobie wątki fantastyczne.

Jedną z najbardziej popularnych narracji miejskich XX wieku, która powraca w coraz to nowych wariantach i trafiła też do odbiorcy chińskiego, jest wątek legendy miejskiej o „znikającym autostopowiczu”²⁸³. Upowszechnieniu tej historii przysłużył się Jan Harold Brunvand, amerykański folklorysta, który w 1981 roku opublikował książkę *The Vanishing Hitchhiker*, doszukując się istnienia tej opowieści już w latach 70. XIX wieku. Najbardziej

²⁸⁰ Tłumaczenie własne z języka angielskiego. Oryginalny zapis: „For instance, there’s this story I shared in my show about a famous mid-Ming pirate named Wang Zhi (汪直). Wang had been born in the mountains of Huizhou and didn’t have a happy life at home. However, he was greatly ambitious. He’s quoted to have said that „China has fairly strict laws that limit all kinds of activities.” Wang yearned to display his many talents, except he constantly clashed against the rules. What’s a man to do? He took to the sea, following some friends to the Philippines. There, he built ships, sold sulfur, and eventually came into his identity as the pirate overlord in the waters of China and Japan”.

²⁸¹ Przywołując historię Liu Zongyuana czy Wang Zhi, warto także wspomnieć o polskim akcencie w chińskiej historii podróżowania, a mianowicie o postaci Michała Boyma, jezuita, misjonarza oraz posła cesarza Yongli (永历) z dynastii Ming. Boym to także jeden z pierwszych sinologów, jak i przyrodników, autor „Flory chińskiej”, pierwszego dzieła w Europie opisującego roślinność Chin, ilustrowanego rysunkami samego Boyma. W 1643 roku wybrał się w podróż do Chin, zatrzymując się po drodze m.in. na Maderze, Wyspach Zielonego Przylądka, docierając do Mozambiku, gdzie zatrzymał się na dłużej, polując na „konie morskie”, tj. hipopotamy. Następnie dotarł do Makau, gdzie przez kilkanaście miesięcy uczył się języka chińskiego, aby następnie przebywać na dworze cesarza Yongli, i w konsekwencji wyruszyć w podróż życia z misją wsparcia Mingów przez Zachód. Zobacz więcej: M. Boym, *Flora Sinensis*, Wiedeń 1656. Zobacz więcej: Kajdański E., *Michał Boym – Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999 oraz Mateusz Będkowski, *Michał Boym – w służbie Jego Cesarskiej Mości, ostatniego władcy Chin z dynastii Ming*, 2017 r. Źródło: <https://histmag.org/Michal-Boym-w-sluzbie-Jego-Cesarskiej-Mosci-ostatniego-wladcy-Chin-z-dynastii-Ming-15737> [dostęp: 13.11.2024 r.].

²⁸² Cztery klasyczne powieści chińskie (四大名著) to powieści wydane w czasach cesarskich dynastii Ming oraz Qing, są to: *Opowieści znad brzegów rzek* (水浒传), *Opowieści o Trzech Królestwach* (三国演义), *Wędrówka na Zachód* (西游记) oraz *Sen czerwonego pawilonu* (红楼梦).

²⁸³ W języku angielskim: *Vanishing Hitchhiker*.

powszechna wersja tej fabuły, bez względu na miejsce jej występowania, opowiada o młodym mężczyźnie, późną porą zabierającego z drogi młodą autostopowiczkę. W zależności od wariantu, kobieta milczy przez cały czas trwania podróży lub podaje adres, pod który chciałyby dojechać. Po dotarciu na miejsce dziewczyna znika bez śladu, a kierowca, po rozmowie z rodziną lub po własnych poszukiwaniach, dowiaduje się, że jego pasażerka zmarła kilka lat temu.

Pierwsze badania nad wariantowością „znikającego autostopowicza” zostały przeprowadzone w latach 40. XX wieku przez amerykańskich folklorystów, Richarda Beardsleya i Rosalie Hankey. Ich badania opierały się na kolekcji ponad siedemdziesięciu opowieści zebranych z sześćdziesięciu różnych regionów Stanów Zjednoczonych. Pierwotnym założeniem folklorystów było powiązanie legendy z prawdziwym wydarzeniem, jednak próba ta skończyła się niepowodzeniem, a badacze zdecydowali się na poszukiwania „pierwowzoru” tej historii w tradycyjnych przekazach ludowych. Jednak i ta próba się nie powiodła, co doprowadziło do konkluzji, iż jest to opowieść współczesna, tj. produkt ostatnich dwudziestu lat (lata 20. XX wieku). Analizując zebrane przez siebie opowieści, Beardsley i Hankey²⁸⁴, zaproponowali wydzielenie spośród nich czterech wariantów. W opowiadaniach w wersji A duch wsiada do samochodu, podaje adres i znika. Kierowca podjeżdża pod wskazany adres, gdzie dowiaduje się, że pasażer nie żyje od kilku lat. Podany powyżej model zawiera historie, które Beardsley i Hankey uważają za najbliższe „pierwotnej” legendy. W wariantcie B podróżny oferuje transport starszej kobiecie, która podczas jazdy wygłasza proroctwo dotyczące katastrofy lub końca II wojny światowej, a następnie znika z samochodu. Podobnie jak w modelu A kierowca dowiaduje się, że kobieta zmarła jakiś czas temu. Model C dotyczy młodego mężczyzny, który tym razem spotyka dziewczynę na potańcówce i proponuje jej przejażdżkę; dziewczyna prosi o podwiezienie jej na cmentarz, a następnie znika. Kierowca dowiaduje się o śmierci pasażerki, odnajdując osobiste przedmioty dziewczyny pozostawione na jej grobie. W ostatnim modelu – D, tajemniczej staruszce z kosztem w rękę oferowany jest transport, a ta znika podczas podróży. Kierowca odkrywa, że jego pasażerka była hawajską boginią.

O ile model A, rzadziej B i C, wydają się być uniwersalne dla większości rejonów występowania opowieści (Stany Zjednoczone, Europa), o tyle model D jest charakterystyczny dla kultury hawajskiej i obszarów jej występowania, stąd też nie pojawia się ona ani w krajach europejskich ani azjatyckich. Ze względu na uwarunkowania kulturowe oraz

²⁸⁴ R. K. Beardsley, R. Hankey, *The Vanishing Hitchhiker*, „California Folklore Quarterly”, 1 (4), 1942, s. 303-335.

zmienność i wariantywność funkcjonowania poszczególnych wątków legend miejskich, kultura azjatycka, w tym ze szczególnym uwzględnieniem kultura chińska, wykreowała swoje własne wersje „znikającego autostopowicza”.

Posługując się modelem klasyfikującym wariantywność legendy miejskiej, opracowanym przez Beardsleya i Hankey, na terenie Chin kontynentalnych można wyróżnić przynajmniej dziewięć wątków legend miejskich, funkcjonujących w wielorakich wersjach, których motywem przewodnim jest podróż²⁸⁵.

Pierwszy z zebranych wątków dotyczy ducha rowerzysty podążającego za dwójką mężczyzn na motocyklu. Gdy dwóch młodzieńców wybiera się na motorze na karaoke, po wjechaniu na wiadukt dostrzegają, że równolegle z nimi jedzie na rowerze starszy mężczyzna. Mimo zwiększenia prędkości pojazdu i zmiany pasów, rowerzysta wciąż im towarzyszy, aż po chwili znika bez śladu.

Drugi wątek, podobnie jak poprzedni, zawiera element pościgu, jednak w tym przypadku następuje konfrontacja sił nadprzyrodzonych ze światem żywych. Młodą parę w środku nocy ściga stary samochód marki Yulon²⁸⁶ przekraczający możliwą do osiągnięcia w normalnych warunkach prędkość. Po chwili kilkakrotnie uderza w samochód pary, co powoduje zatrzymanie się obu pojazdów. Gdy kierowca atakowanego pojazdu wysiada, okazuje się, że kierowcy z Yulona to martwi mężczyzna i kobieta, ociekający krwią, a ich oczy spowite są mgłą. Co więcej, kobieta trzyma w ręce zielony banknot *mingbi*²⁸⁷. Gdy do wydarzenia zostaje wezwana policja, wszystko znika bez śladu, zanim ta zdąży pojawić się na miejscu.

Trzeci wątek dotyczy mnicha oraz kobiety w czerwieni, koloru ważnego w tradycji chińskiej. Tak jak i w pierwszej przytoczonej narracji, tak i tutaj wydarzenia rozgrywają się na moście, a więc miejscu granicznym²⁸⁸, w dzielnicy przemysłowej, gdzie do konfrontacji

²⁸⁵ Powyższe dane zostały przedstawione na podstawie własnych badań netnograficznych oraz etnograficznych, w oparciu o przeprowadzone wywiady etnograficzne na terenie Chin kontynentalnych, ze szczególnym uwzględnieniem Pekinu, z pominięciem Specjalnych Regionów Administracyjnych Chińskiej Republiki Ludowej (Hongkongu i Makau) oraz Tybetu. Badania zostały przeprowadzone w latach 2016-2018 w ramach pobytu na stypendium Instytutu Konfucjusza na studia magisterskie z języka chińskiego na Politechnice Pekińskiej.

²⁸⁶ Tajwański producent samochodów.

²⁸⁷ *Mingbi* (冥币), tzw. pieniądze zmarłych, rodzaj tradycyjnej ofiary dla zmarłych. Palone na cześć zmarłych podczas pogrzebów lub rocznic śmierci (także w święta tj. Święto Duchów czy Qingmingjie). Zobacz więcej: W. R. Jankowiak, *Sex, death, and hierarchy in a Chinese city: An anthropological account*, New York 1993 oraz J. L. Watson, E. S. Rawski, *Death ritual in late imperial and modern China*, Berkeley 1988.

²⁸⁸ Hasło: Most - „łączy to, co rozdzielone: dlatego też zmarli muszą przejść przez wąski most, który prowadzi z jednego świata do drugiego [zaświatów - przypis A.B.P.], a grzesznicy, którzy nie zasługują na to, by dotrzeć na drugą stronę, wpadają w mętne wody pełne krwi i ropy”. Tłumaczenie własne. (oryg. Bridge - a bridge connects things which are separated: therefore, the dead must cross the narrow bridge that leads from this world to the next, and sinners who do not deserve to reach the other side, fall down into the foul waters full of blood and

dochodzi między duchem zmarłej w wypadku kobiety a mnichem. Postacie walczą ze sobą, wstrzymując ruch, a następnie znikają.

Czwarta narracja chociaż dotyczy motywu drogi, nie jest związana z żadnym z pojazdów mechanicznych. Pojawia się w niej wątek przydrożnego ducha. Gdy nauczyciel i uczeń wracają kamienistą drogą do domu, dostrzegają na poboczu dziwny cień. Nauczyciel świadomy sytuacji informuje ucznia, że to duch i obaj ruszają dalej, nie oglądając się za siebie.

Nieco inaczej wygląda sytuacja w przypadku pozostałych wątków dotyczących podróżowania publicznym środkiem transportu. Można wyróżnić w nich kilka elementów wspólnych. Przede wszystkim akcja opowieści dzieje się późnym wieczorem, często około północy, a więc czasu granicznego, oraz dotyczą ostatniego kursu autobusu na danej trasie. Główne postaci w opowieści to najczęściej zmęczeni mężczyźni, wracający po pracy, niekiedy młodzi ludzie wracający po zajęciach w szkole do domu, czasami w towarzystwie innych osób.

Pierwszy wątek dotyczy studenta, który bardzo późno wracając ze szkoły z kilkoma innymi osobami, zauważa nocny autobus uniwersyteckiej linii 260, zatrzymujący się w stosunkowo krótkich odstępach czasu. Światła w autobusie są pogaszone i nikt z niego nie wychodzi. Gdy dojeżdża do studentów, kierowca odmawia im wstępu, informując tym samym, że kurs ten nie przewozi ludzi. W ciągu kilku kolejnych dni pojawia się informacja o wypadku autobusu linii 260. Często przytacza się także datę wydarzenia, rok 1994 lub 1995, gdy opowiadający był na drugim roku studiów.

Kolejnym wariantem tej samej opowieści jest przekaz o dwójce studentów wracających do domu, którym tym razem udaje się wsiąść do autobusu linii 260. W trakcie kursu pojazd przekracza dopuszczalną prędkość. Po kilku przystankach studenci decydują się opuścić autobus, a ten znika. Podobnie jak we wcześniej przytoczonej narracji nie są znane żadne doniesienia dotyczące nocnego kursu, jednak w tym przypadku nocna jazda ten nie jest powiązana z żadnym wypadkiem.

Pozostałe warianty odnoszą się do postaci trafiających na ostatni kurs autobusu, którego pasażerami są duchy, o czym dowiadują się od towarzyszących im osób, występujących w narracjach w roli protagonisty. Co ciekawe, w dwóch wariantach kończy się to negatywnie dla samego bohatera. W pierwszej opowieści, gdy bohater wchodzi do autobusu, jest w nim

pus.). Źródło: W. Eberhard, *A Dictionary of Chinese symbols: hidden symbols in Chinese life and thought*, tł. G. L. Campbell, London, New York, 1986, s. 48.
[dostęp online: <https://archive.org/details/dictionaryofchin00wolf/page/n3/mode/1up>]

niespotykanie dużo podróżujących, ale wszyscy dziwnie milczą. Gdy przysiadła się do jednej z kobiet, ta informuje go, że jest to ostatni kurs zbłąkanych dusz. Młodzieniec nieskutecznie stara się uciec przez okno, kiedy okazuje się, że współpasażerka jest duchem próbującym zatrzymać go w pojeździe. Podobnie przedstawia się akcja drugiej narracji, jednak w tej wersji młoda kobieta ucieka z autobusu, chwilę po tym, jak budzi się ze snu, w którym współpasażerowie zamieniają się w żywe trupy. Po ucieczce z autobusu łapie taksówkę, ale jej kierowca zamienia się w upiora i porywa ją w dalszą podróż.

Jak można zauważyć na powyższych przykładach, w badaniu chińskich legend miejskich da się wyróżnić dwa rodzaje narracji: te, w których występuje element nadnaturalny (najczęściej w postaci ducha), a główny bohater opowieści jest świadomy obecności istot zaświatowych, i te, w których tego elementu brak lub nie jest on przedstawiony wprost. Dla potrzeb porównawczych analizie zostaną poddane warianty „fantastyczne”, wpisujące się w schemat strukturalny amerykańskiej wersji „znikającego autostopowicza”, w którym występuje element nadprzyrodzony.

W chińskim odpowiedniku „znikającego autostopowicza” można wyróżnić trzy warianty tego samego wątku. Na potrzeby badań przeprowadzonych w Chinach, w celu rozróżnienia wersji amerykańskiej i wersji chińskiej, przyjęto ogólną nazwę wątku „znikający pasażer”, co też proponują w swoich artykułach Wang Jiewen²⁸⁹ oraz Zhang Dunfu²⁹⁰.

Na pewnej trasie autobusowej w jednym z miast, przystanki linii autobusowej były, w większości, zlokalizowane na odludziu. Pewnej późnej nocy młody mężczyzna wracał do domu ostatnim autobusem tej linii. W autobusie było wówczas pięć osób: dwóch bileterów, kierowca, pasażer, i starszy mężczyzna. Było już bardzo późno, praktycznie na żadnym przystanku nikt nie wsiadał. Jednakże na jednym z nich, nagle, wsiadła jedna lub kilka osób, które zajęły miejsca w środkowej części autobusu. Kiedy autobus dotarł do następnego przystanku, siedzący przed nim starzec odwrócił się, oskarżając młodzieńca o kradzież portfela, zatrzymał pojazd i wysiadł wraz z mężczyzną. Po wyjściu z autobusu, starzec poinformował młodego człowieka o ocaleniu mu życia, gdyż pozostała dwójka pasażerów była duchami [często ubranych w stroje z czasów panowania dynastii Qing – przyp. A.B.P.]. Następnego dnia lokalne media podały, że wspomniany autobus nie

²⁸⁹ Wang Jiewen, *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005, s. 146-159. (oryg. 王杰文《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》见载于《民俗研究》2005年第4期第146-159页).

²⁹⁰ Zhang Dunfu, *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2006, s. 61-76. (oryg. 张敦福《消失的搭车客：中西都市传说的一个类型》见载于《民俗研究》2006年第2期第61-76页).

zakończył swojego kursu. Dopiero kolejnego ranka pojazd został odnaleziony w starej dzielnicy przemysłowej. Kierowca i załoga autobusu zginęli w tajemniczych okolicznościach²⁹¹.

Drugą wersją, tego samego wątku, jest narracja zasłyszana przeze mnie w Pekinie, a pojawiająca się także online, która wprowadza do wcześniejszej historii nieco więcej szczegółów:

14 listopada 1995 r.²⁹², w ciemną i burzliwą noc, młody mężczyzna wsiadł do ostatniego autobusu linii numer 375²⁹³, jadącego do Parku Xiangshan w Pekinie, położonego w dzielnicy Haidian. Krótco po tym, do autobusu, mimo niechęci kierowcy do zatrzymywania się w miejscu nieoznaczonym jako przystanek, wsiadło dwóch pasażerów. Pozostali podróżni byli zaskoczeni, widząc, iż wsiadający mają na sobie dość nietypowe odzienie, przypominające szaty z czasów panowania dynastii Qing²⁹⁴ i że w rzeczywistości byli to trzej mężczyźni – trzeci, wątły i blady, z długimi potarganymi włosami, wsparty na dwóch przybocznych kompanach. Twarze mężczyzn były białe jak śnieg, przez całą podróż nie odezwali się ani razu. Stopniowo autobus zaczął pustoszeć, aż tylko jedna starsza pani oraz młody człowiek pozostali w środku z tajemniczą trójką pasażerów. W pewnym momencie, starsza kobieta oskarżyła młodego mężczyznę o kradzież portfela, doprowadzając tym samym do kłótni z młodzieńcem. Spór został rozwiązany, gdy staruszka nalegała, aby oboje wysiedli z autobusu i udali się na najbliższy posterunek policji. Gdy autobus się zatrzymał, a kłócąca się para opuściła pojazd, młodzieniec zdenerwował się na swoją oskarżycielkę, zdając sobie sprawę, że właśnie odjechał mu ostatni autobus, a w pobliżu nie było widać żadnego posterunku policji. Na szczęście dla młodego mężczyzny starsza kobieta dostrzegła coś, co zostało

²⁹¹ Tłumaczenie własne za Wang Jiewen, *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005, s. 146-159. (oryg. 王杰文《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》见载于《民俗研究》2005年第4期第146-159页). Transkrypcja w języku chińskim: „某市某路公交车，该车所经站点都比较荒凉。某天深夜，一位年青人乘该路末班车回家，当时车上一共有五个人：两名售票员，一名司机，他的前面还有一名乘客，一般足位老大爷。当时已经很晚了，几乎每站都没有人上车。然而，当公交车到达某一站点时，突然上来了一位或几位乘客，他（她）们坐在车的中部，这位年青人并没有太在意。车到下一站的时候，坐在他前面的那位老大爷忽然扭过头来与他争吵，说他是小偷，死拽活拽地把他拽下了车。刚一下车，老大爷就说他救了这位年青人的命。因为刚才上车的那些人都是些幽灵。第二天，当地某媒体报道，该路公交车昨天晚上没有进站，直到第二天上午，人们才在某荒野发现了这辆公交车，车上的司机与乘务员全部神秘地死掉了”。

²⁹² Data jest zmienna, elementem stałym są lata 90. XX wieku, jednak najczęściej pojawia się data 14 listopada 1995 r. lub 12 kwietnia 1995 r. Często także podaje się rok 1993.

²⁹³ Numery są zmienne, do najczęściej spotykanych należą: 375, 302, 330.

²⁹⁴ Ostatnia dynastia cesarska Chin, panująca w latach 1644-1912, nazywana także dynastią mandżurską.

przez niego niezauważone. Oznajmiła mu, że owi trzej mężczyźni nie mieli nóg i najprawdopodobniej były to duchy²⁹⁵.

W niektórych wersjach tej legendy można także znaleźć informację o zgłoszeniu zaginięcia autobusu, który został odnaleziony w oddalonym o kilka kilometrów od Parku Xiangshan miejscu, a wewnątrz znajdowały się trzy ciała w zaawansowanym stanie rozkładu – kierowcy, biletera oraz jedno niezidentyfikowane ciało z długimi, zaniedbanymi włosami.

Trzeci z wariantów jest najbliższy wersji amerykańskiej (model A) wyróżnionemu przez wspomnianych wcześniej Beardsley'a i Hankey. W wariancie tym pojawia się postać taksówkarza podwożącego czekającą na poboczu młodą kobietę.

Późną nocą pewien taksówkarz zakończył właśnie pracę i wracał do domu, kiedy to młoda kobieta zatrzymała go prosząc o kurs do miejscowego krematorium, domu pogrzebowego lub na cmentarz. Pasażerka zajęła miejsce z tyłu i milczała przez całą podróż, wzbudzając tym samym niepokój taksówkarza. Kiedy dotarli na miejsce, pasażerka wręczyła taksówkarzowi banknot o wartości 100 RMB, opłacając tym samym swój przejazd. Kiedy taksówkarz chciał wydać resztę, zauważył, że młoda kobieta zniknęła. Po powrocie do domu taksówkarz zorientował się, iż wręczony mu banknot to 100 *mingbi*. Następnego dnia mężczyzna udał się na miejsce, z którego wczoraj odebrał kobietę i po zapytaniu kilku nieznanymych dowiedział się, że kobieta zmarła miesiąc wcześniej w wypadku samochodowym²⁹⁶.

W przedstawionych powyżej wersjach należy zwrócić uwagę na dwa warianty – narrację „o duchu w autobusie” oraz „o duchu w taksówce”. Wykorzystując rozróżnienie strukturalne zaproponowane przez Beardsleya i Hankey można przyjąć, iż opowieść „o duchu w taksówce”, a tym samym model A, jest bliższy amerykańskiej wersji tej legendy, co prowadzi do przypuszczenia, że jest ona jej zapożyczeniem. Druga wersja natomiast, „o

²⁹⁵ Przytoczono skróconą wersję internetową, tłumaczenie własne za Guo X, (2021, 9 kwietnia). Tajemnicze zniknięcie pekińskiego autobusu nr 375, nadprzyrodzone morderstwo, które wstrząsnęło Chinami. Sound of Hope. Źródło: <https://www.soundofhope.org/post/492431> [dostęp: 05.01.2022 r.]. (oryg. 郭晓《北京375路公交车神秘失踪 震惊中国的灵异杀人事件》).

²⁹⁶ Tłumaczenie własne za Wang Jiewen, *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005, s. 147. (oryg. 王杰文《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》见载于《民俗研究》2005年第4期第146-159页). Transkrypcja w języku chińskim: „深夜，某出租车师傅正准备收工回家，忽然一名年轻的女子招手打车。该女子上车后坐在车的后座上，说要去当地的火葬场或者墓地或者殡仪馆。一路上，出租车师傅十分紧张，这名女乘客也一直没有说话，等到了目的地，这名女乘客拿出一张一百元的人民币付车费，当出租车师傅找出零钱，回头准备交给她时，发现这位女乘客已经不见了。回家后，出租车师傅整理一天的收入时，发现其中有一张一百元的冥币。第二天他又来到那名年轻女子上车的地方，向附近的人询问，才知道一个月前就在这里，有一位骑电动车的年轻的女子出车祸被轧死了”。

uchu w autobusie”, częściej pojawia się w podaniach ustnych niżeli w wersji online²⁹⁷ i jest chętnie powielana w Chinach kontynentalnych bez uwzględniania konkretnego rejonu jej pierwotnego występowania.

Zaproponowane wcześniej rozróżnienie w nazewnictwie omawianego wątku, a mianowicie „znikający autostopowicz” dla wątku amerykańskiego i „znikający pasażer” dla wątku chińskiego, związane jest z cechami dystynktywnymi obu narracji, o czym wspomina także Wang Jiewen w artykule *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*²⁹⁸, jak też Zhang Dunfu w artykule *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*²⁹⁹.

W wersji „o duchu w autobusie” na ogół nie są przytaczane żadne konkretne cechy lub informacje o duchach w nim się pojawiających, takich jak płeć, wiek lub ich wygląd (wyjątek stanowi wersja pekińska, chociaż i w tym przypadku, jeśli już pojawia się opis wyglądu duchów, to często noszą one szaty z czasów panowania dynastii Qing). Upiory te to przerażające i abstrakcyjne byty, których spotkanie wiąże się ze śmiercią. Zdaje się jednak, że w tym przypadku narracja ta ma na celu przestrzec potencjalnych pasażerów przed niematerialnymi bytami, które w kulturze chińskiej rozpoznaje się jako upiory lub tzw. *jiangshi* (僵尸), chińskie zombie. *Jiangshi* w tradycyjnym folklorze chińskim przedstawiane są zazwyczaj jako żywe trupy odziane w całun, przypominający oficjalne szaty dynastii Qing, skaczące z rozpostartymi ramionami. Żywią się energią życiową *qi* swoich ofiar, głównie w nocy, za dnia zaś chowają się w jaskiniach lub innych ustronnych i ciemnych miejscach³⁰⁰. Odmienne jest natomiast w wersji „o duchu w taksówce”, gdzie pasażerami-duchami są na ogół młode i piękne kobiety.

Postaci kobiece, które w narracjach tych występują w rolach duchów, opisywane są zawsze jako atrakcyjne i młode, odziane w białe, czarne lub dwukolorowe suknie, ale nie wpisują się w styl danej epoki bądź też w porę roku, np. biała zwiewna suknia noszona zimą. Zwykle bohaterki giną tragiczną śmiercią w wypadkach samochodowych, a ich dusze uwięzione są w miejscu zdarzenia, gdzie następnie zatrzymują taksówki w celu ich

²⁹⁷ Narracja ta jest dość często powielana na anglojęzycznych stronach dotyczących azjatyckich legend miejskich, jednak jej popularność na chińskojęzycznych stronach jest zdecydowanie mniejsza, np.: <https://www.crunchypasta.com/2021/06/Bus-no-375-china.html> [dostęp: 05.01.2022 r.].

²⁹⁸ Wang Jiewen, *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005, s. 146. (oryg. 王杰文《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》见载于《民俗研究》2005年第4期第146-159页).

²⁹⁹ Zhang Dunfu, *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2006, s. 62. (oryg. 张敦福《消失的搭车客：中西都市传说的一个类型》见载于《民俗研究》2006年第2期第61-76页).

³⁰⁰ Zobacz więcej: Jan Jakob M. de Groot, *The Religious System of China: Its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, custom and social institutions connected therewith*, vol. 5, Norderstedt 2019.

odwiezienia na cmentarz czy do innego wybranego przez siebie miejsca. Co ważne, same opłacają swój przejazd. Tak też jest w przypadku przytoczonych wersji „znikającego pasażera” przez Zhang Dunfu, kiedy to napotkana przy drodze pasażerka prosi o transport pod wskazany przez nią adres, a następnie, po dotarciu do celu, wysiada z samochodu, opłacając kurs, a taksówkarz, pytając, czy potrzebuje paragonu, zauważa, że kobiety już nie ma³⁰¹.

Wśród wielu zachodnich „samochodowych” narracji legendowych, takich jak „znikający autostopowicz”, „hak”, „zabójca na tylnym siedzeniu” czy „samochód śmierci”³⁰², możemy wyróżnić te, w których siły nadprzyrodzone mają zycliwy, neutralny lub negatywny (zwiastują śmierć) stosunek do świata żywych. Duchy występujące we wspomnianych powyżej legendach miejskich często po prostu pojawiają się i znikają, zaznaczając tylko swoją obecność w świecie materialnym, innym razem zostawiają po sobie ślad, np. hak, lub manifestują swoją obecność poprzez charakterystyczny dźwięk, np. stukanie lub drapanie. To, co wyróżnia chińskie wersje legendy o „znikającym autostopowiczu”, czy raczej o „znikającym pasażerze”, to ingerencja świata duchów w świat żywych, która zazwyczaj kończy się śmiercią co najmniej jednego pasażera lub wprowadza go w stan bliski obłądu. Duchy w chińskich wierzeniach tradycyjnych są bytami przerażającymi, upiorami, których obecność w świecie ludzi wiąże się ze zbliżającym się kresem życia, np. poprzez wysysanie energii życiowej *qi*³⁰³. Można zatem założyć, iż stosunkowo niewielka popularność w obiegu ustnym legendy „o duchu w taksówce” jest związana z brakiem kulturowego zakorzenienia występujących w niej elementów nadprzyrodzonych w tradycyjnych wierzeniach chińskich. Dzieje się tak dlatego, że w tym przypadku duch jest piękną kobietą, a nie jak w przypadku pozostałych przedstawionych chińskich legend miejskich, upiornym bytem, ingerującym w życie kierowcy.

W chińskiej tradycji, a zwłaszcza w kulturze miejskiej, nie przyjęło się także podróżowanie autostopem, chociaż jest to spotykana forma poruszania się w rejonach wiejskich. Praktyka jednak obejmuje zapłatę za wykonany kurs, bez różnicy, czy jest to publiczny środek transportu, taksówka czy przyjęta pomoc od nieznajomego. Opłata za przejazd jest kulturowo przyjętą niepisaną zasadą w Państwie Środka. Co więcej, przy tak dobrze zorganizowanej i różnorodnej infrastrukturze transportu miejskiego, za stosunkowo

³⁰¹ Zhang Dunfu, *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*, „Studia Folklorystyczne”. nr 2, 2006, s. 66. (oryg. 张敦福《消失的搭车客：中西都市传说的一个类型》见载于《民俗研究》2006年第2期第61-76页).

³⁰² Wymienione tu zostały przykłady legend miejskich, których głównym wątkiem jest podróż samochodem. Więcej na ten temat można znaleźć w: J. H. Brunvand, *Encyclopedia of Urban Legends*, New York 2002.

³⁰³ Zobacz więcej: C. Benn, *Daily Life in Traditional China*, w: *Daily Life Through History Series*, Greenwood 2001, także: T. Campbell, *Gods & Goddesses of Ancient China*, New York 2015.

niskie opłaty, kultura autostopowiczów miała w Chinach małe szanse rozwoju. Poza tym w polityczno-społecznym porządku model jazdy poza kontrolą, na zasadzie swobodnego przemieszczania się i to bezpłatnie, nie mieścił się w przyjętym chińskim porządku i z tradycją.

Sytuacja nieco inaczej wygląda w Ameryce, gdzie kultura autostopu jest przyjętą praktyką wśród młodszego, jak i starszego pokolenia. Początków tej tak zwanej „podróży za jeden uśmiech” należałoby dopatrywać się już z czasem masowej produkcji samochodów osobowych, czyli najpewniej w okolicach lat 20. XX wieku, na kiedy to przypada okres rozwoju takich firm motoryzacyjnych, jak chociażby amerykański Ford. Przyjmuje się, że pierwszą znaną nam relację o autostopie opisał Tickner Edwardes w książce *Lift-Luck on Southern Roads* z 1910 roku³⁰⁴. Opis ten został oparty na własnych doświadczeniach, tj. prawie 200-milowej podróży na rowerach, wozach, koniach, a nawet w samochodach. Z kolei inny pisarz, a także praktyk autostopowicz, John Schlebecker, stwierdził, że moda na swobodne podróżowanie była „produktem amerykańskiego przemysłu motoryzacyjnego”³⁰⁵. „W latach dwudziestych autostop dotarł do znacznie większej liczby odbiorców i ogromnie zyskał na popularności”³⁰⁶. Autostop stał się nie tylko nową formą transportu, ale także przygodą, która dość szybko została rozpropagowana przez media, dzięki czemu znak kciuka w górę stał się symbolem „łapania stopa”. Przyczyniło się do tego amerykańskie czasopismo, *American Magazine*, które w 1925 roku zamieściło artykuł opisujący historię pewnego autostopowicza, który „stojąc przy drodze, kciukiem wskazywał kierunek swojej podróży”³⁰⁷. Jednak już pod koniec lat 30. XX wieku media zaczęły opisywać wydarzenia związane z nadużyciami, jakie występowały w związku z tą relatywnie nową formą podróżowania. Doprowadziło to do upowszechnienia wizerunku „autostopowicza degenerata”, co z kolei mogło mieć wpływ na pojawienie się znanych nam legend miejskich o „znikającym autostopowiczu”, „haku” itp. Jednak legendy te to nie tylko narracje, a także teksty kultury, wykorzystywane i chętnie powielane w popkulturze za pomocą takich form jak film, muzyka czy literatura. Żeby wymienić chociaż kilka, tak dobrze zakorzenionych w amerykańskiej popkulturze: *Creepshow 2* (reż. Michael Gornick, 1987), *The Hitcher* (reż. Robert Harmon 1986), czy wątki legend miejskich wykorzystywanych w serialu *Supernatural* (reż. Eric

³⁰⁴ E. Tickner, *Lift-Luck on Southern Roads*, London 1910.

³⁰⁵ J. D. Schlebecker, *An Informal History of Hitchhiking*, „The Historian: vol. 20”, no. 3, 1958, s. 307.

³⁰⁶ J. A. Compagni Portis, *Thumbs Down: America and the Decline of Hitchhiking*, Wesleyan University, 2015, s. 25 [praca licencyjna].

³⁰⁷ F. Wickman, *Digit To Ride. How sticking your thumb out became a universal gesture for hitchhiking*, 2012. Źródło:

<https://slate.com/human-interest/2012/06/why-do-hitchhikers-stick-out-their-thumb.html> [dostęp: 08.01.2022 r.].

Kripke, 2005-2020). I mimo iż kultura azjatycka, w tym chińska, także obfituje w filmy oparte na motywach legend miejskich, to tu, zdecydowanie częściej przybierają charakter horrorów lub opowieści grozy, gdyż będą się wiązały z częstym odwołaniem do wierzeń ludowych, jak i występowaniem elementu nadprzyrodzonego. Żeby wymienić chociaż kilka z nich: *Zapiski z przyjaźni* (七月与安生), reż. Derek Tsang (2016); *Jing Cheng 81 Hao* (京城81号), reż. Raymond Yip Wai-man (2014) , *Taksówka o północy* (午夜出租车), reż. Jiangnan Zhang (2009), *Bi Xian* (笔仙), reż. Byeong-ki Ahn (2012).

Tematyka amerykańskich legend miejskich dość często skupia się na relacjach, jakie panują w społeczeństwie, w tym stosunku do nowych technologii, podejściu do zmian cywilizacyjnych itp., stąd też dość często pojawiającymi się, a zarazem powracającymi wątkami będą te z „psem w mikrofalówce”, kradzieżą organów, krokodylem w kanałach czy zamrożonym ciałem Walta Disneya. Jednak w przeciwieństwie do amerykańskich narracji chińskie legendy miejskie są mocno powiązane z duchowością i czerpią swoją inspirację z tradycyjnych opowieści o duchach, a także z chińskiego folkloru tradycyjnego, sięgając po mity i wierzenia dawnych Chin.

Legenda miejska o „znikającym autostopowiczu” niewątpliwie jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych wątków, występujących niezależnie od regionu czy kręgu kulturowego. Przystosowuje się on do lokalnych uwarunkowań, zastępując, a także modyfikując poszczególne elementy składowe narracji, pozostawiając przy tym ogólny schemat fabularny. Niemniej, niezależnie od wątku, tematyka legend miejskich jest ściśle związana z projekcją dysonansu poznawczego, będącego próbą interpretacji niespójnego obrazu świata, a także z próbą jego wyjaśnienia. Odzwierciedlają one bowiem niepokoje społeczne, uprzedzenia oraz stanowią potwierdzenie norm etycznych panujących w społeczeństwie. Nie bez powodu również większość z tych narracji zawiera element nadnaturalny w postaci ducha lub innego upiora, odwołując się tym samym do tradycyjnych wierzeń ludowych, co przyczynia się do zwiększenia popularności danego wątku legendowego, a w ostateczności doprowadza do jego zakorzenienia w świadomości kulturowej społeczeństwa i rozpowszechnienia go w obiegu ustnym. Warto także podkreślić, że w przeciwieństwie do wątków zachodnich, w których odnotowuje się występowanie elementu nadprzyrodzonego, co poddaje tym samym w wątpliwość kategorię autentyczności legendy miejskiej, legendy chińskie często będą rejestrowane w obiegu ustnym, właśnie ze względu na ich silne odwołanie do tradycyjnych opowieści o duchach, co czyni je atrakcyjnymi dla chińskiego odbiorcy. Niemniej jednak istnieje też pokaźna część narracji, w

tym legend miejskich i teorii spiskowych, które odnoszą się do teraźniejszych realiów bez wprowadzania elementu fantastycznego. Orzekają o codzienności, często odwołując się do bieżących wydarzeń, z którymi konfrontuje się współczesne społeczeństwo chińskie, często też pozostając w związku z aktualnymi treściami politycznymi. Dlatego też analiza występujących wersji narracji może być odpowiedzią na sytuację ekonomiczną, społeczną czy polityczną kraju, w którym powstają, w tym przypadku Chińskiej Republiki Ludowej.

3.2. Koronawirus SARS-CoV-2³⁰⁸, czyli legendy miejskie o chorobach *in statu nascendi*

Choroby, wirusy, bakterie to tematy kolejnej grupy legend miejskich i teorii spiskowych, która jest obecna w obiegu społecznym. Ich wzmożona aktywność, jak można się było spodziewać, przypadła na kilka ostatnich lat, kiedy to świat ogarnęła pandemia wirusem SARS-CoV-2. Przyczyniła się ona tym samym do odrodzenia starszych, i już mniej popularnych, narracji, które czekały w uśpieniu na swój powrót, podsycając dodatkowo lęki panujące w społeczeństwie. I niezależnie od tego, czy chodzi o HIV, SARS czy może po prostu gripę, legendy te nie tracą na swojej „atrakcyjności”. Choć są wielowątkowe, zwykle pojawia się w nich rząd Stanów Zjednoczonych Ameryki i jego działania, które mają uderzać w stabilność gospodarczą, kulturową i polityczną Chin. I aby uczynić tę teorię bardziej przekonującą, w 2003 roku rząd Chin zgodził się opublikować kontrowersyjną książkę Tong Zenga (童增), *Ostatnia linia obrony – obawy przed utratą chińskich genów* (最后一道防线——中国人基因流失忧思录)³⁰⁹. Jej autor wysnuł pogląd, że wirus SARS mógł być genetyczną bronią przeciwko chińskim obywatelom³¹⁰. Co istotne, przeświadczenie o wirusie jako amerykańskiej i zarazem „antychińskiej” broni genetycznej, jest teorią powszechnie uznawaną, istniejącą w chińskim społeczeństwie. Cenzura mediów, filmów, gier czy książek w Państwie Środka nie jest tajemnicą, a partia rządząca uzasadnia ją ochroną obywateli przed nieautoryzowanymi informacjami lub „niechcianymi ideologiami”, jak również przed wrogami zewnętrznymi państwa chińskiego. W tym przypadku zgoda na publikację książki, która potwierdza przekonanie społeczeństwa o negatywnej ingerencji USA

³⁰⁸ Fragmenty podrozdziału zostały wcześniej opublikowane w: A. Brzostek, *Epidemia opowieści. Koronawirus w chińskich i polskich mediach społecznościowych*, „Literatura Ludowa”, red. V. Wróblewska, nr 4-5, 2020, s. 90-102.

³⁰⁹ Tong Zeng, *Ostatnia linia obrony – obawy przed utratą chińskich genów*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003. (oryg. 童增, 最后一道防线—中国人基因流失忧思录, 中国社会科学出版社, 2003).

³¹⁰ Ibidem.

w chińską politykę, zdaje się być celowym działaniem rządu Chin mającego na celu ustabilizowanie sytuacji w kraju i umocnienie kolektywnych przekonań społeczeństwa.

Teoria o wirusie jako amerykańsko-antychińskiej broni genetycznej istnieje w świadomości społeczeństwa chińskiego od lat. Wszystkie inne narracje na temat koronawirusa stały się, nieoficjalnie, zakazane, a wszelkie próby ich rozpowszechniania są cenzurowane przez chińskie władze. Jednocześnie do głosu dochodzi emancypacyjny potencjał społeczeństwa, które mając ograniczony dostęp do informacji pochodzących z innych źródeł niż np. CCTV (Centralna Telewizja Chińska), stara się zredukować dysonans poznawczy, w którym się znajduje. Cenzura wiadomości prowadzi do szybszej migracji legend miejskich, wbrew życzeniom władz wykraczających poza granice kraju. W ten oto sposób kontrowersyjne wydarzenia zyskują wiele alternatywnych wyjaśnień i tym samym na świecie pojawiają się sensacyjne narracje o paleniu zwłok pacjentów w Wuhanie lub rozprzestrzenianiu się pogłoski o technologii 5G, która miała doprowadzić do ekspansji choroby na świecie. Jednak narracje, podobnie jak wirusy, nie wymagają żadnego pozwolenia na migrację, zaś nadzór nad nimi wymyka się spod kontroli samej cenzury.

Biorąc pod uwagę wieloaspektowy wymiar, w którym funkcjonują wspomniane narracje, m.in. kwestię cenzury, ich wielowątkowość, jak i odniesienie do działalności władz państwowych, Chin i Stanów Zjednoczonych, istotnym jest zarysowanie kontekstu polityczno-społecznego, w którym funkcjonują. Będzie to o tyle istotne, o ile będzie można przyjrzeć się legendom miejskim i teoriom miejskim w momencie ich tworzenia *in statu nascendi*, aby w pełni zrozumieć ich mechanizm powstawania, rozpoczynając od ich źródła, okoliczności powstania, jak i dystrybucji. Tym samym, opisane tutaj narracje, to nie tylko „tekst” i próba ich analizy oraz interpretacji, ale także przedstawienie szerszego kontekstu, w którym funkcjonują, relacji politycznej, jak i procesu ich powstawania ze wskazaniem okoliczności, mających wpływ na ich formę narracyjną.

Epidemia choroby zakaźnej COVID-19 wywoływanej przez koronawirusa SARS-CoV-2 rozpoczęła się 17 listopada 2019 roku w Wuhanie, natomiast pierwszy przypadek zakażenia w Polsce potwierdzono 4 marca 2020 w szpitalu w Zielonej Górze. Od tego czasu media społecznościowe stały się miejscem wsparcia dla osób, które ogłoszoną przez Światową Organizację Zdrowia pandemię traktują jak rodzaj ogólnoświatowego fake newsa, a także pretekst do rozpętania wojny ekonomiczno-gospodarczej między Chinami a Stanami Zjednoczonymi. O ile fake newsy są często rozpoznawane jako fałszywe wiadomości o sensacyjnym charakterze, których celem jest osiągnięcie korzyści materialnych lub prestiżowych, w tym politycznych, o tyle legendy miejskie i teorie spiskowe bazują na

czynnikach emocjonalnych, takich jak lęk czy strach. Ich podstawową funkcją jest eksplanacja oraz próba redukcji dysonansu poznawczego, który pojawia się przy dążeniach do wyjaśnienia wizji niespójnego świata³¹¹. Jednak wszystkie te trzy formy narracji mogą stanowić narzędzie propagandy. Celem tego podrozdziału jest przyjrzenie się tym właśnie narracjom społecznym, poświęconym pandemii koronawirusa SARS-CoV-2, które funkcjonują niezależnie od oficjalnych informacji, tzw. narracji instytucjonalnych, przekazywanych przez popularne środki przekazu, takie jak prasa czy telewizja, które zwykle się nazywać narracjami wernakularnymi lub mitami współczesnymi.

Pojawienie się wirusa SARS w prowincji Guangdong w południowych Chinach w listopadzie 2002 roku zapoczątkowało serię negatywnych komentarzy napływających ze świata w stosunku do Państwa Środka, które przez ponad trzy miesiące ukrywało ilość zachorowań na nową chorobę. Dopiero w lutym 2003 roku Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) dowiedziała się o wybuchu epidemii, kiedy to zgłoszono zakażenia u pacjentów z Hongkongu oraz Wietnamu. W związku z krytyką WHO, władze Chińskiej Republiki Ludowej przyznały się do winy, tym samym próbując przywrócić pozytywny wizerunek państwa chińskiego na świecie. Warto się jednak zastanowić, nie tyle nad tym, jak bardzo zmieniła się ocena Chin w oczach Zachodu, a przede wszystkim, co w tym czasie działo się w Państwie Środka i jakie narracje dotyczące epidemii były przekazywane obywatelom, aby następnie te same historie, rozpowszechniane przez ponad miliard osób zamieszkujących Chiny, stały się narracją światową, a w końcu by przyjęły status „prawdy absolutnej”.

„Istnieje wersja ciekawa, ale nieprawdziwa, a także wersja prawdziwa, ale nieciekawa”³¹². Hipoteza ta, wysnuta przez amerykańskiego socjologa, Duncana J. Wattsa, dotyczyła influencerów, którzy wykazują bardzo wysoką lub niską „zaraźliwość” społeczną³¹³. Jednak ta sama hipoteza wpasowuje się także w system rozpowszechniania się narracji, w tym legend miejskich i teorii spiskowych – im bardziej sensacyjne, tym większa staje się ich rola w społeczeństwie. I tak też podczas epidemii SARS, wspomniana wcześniej książka Tong Zenga stała się powszechnie dostępną publikacją, która propagowała światopogląd, iż wirus ten może być genetyczną bronią przeciwko Chińczykom. Według autora, w latach 90. XX wieku, Amerykanie ustalili strategiczny plan przeciwko Chinom, w

³¹¹ Więcej na temat mechanizmu „nie-wiedzy” i modelu „poznania paranoicznego” można znaleźć w: D. Brzostek, *Repozytoria nie-wiedzy? W stronę hermeneutyki paranoicznej*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2 (32), 2017, s. 156-175.

³¹² D. Watts, *Everything is Obvious: Why Common Sense is Nonsense*, Atlantic Books, 2011, cyt. za: Kucharski, A., *Prawa epidemii. Skąd się epidemie biorą i czemu wygasają*, tł. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020, s. 162.

³¹³ Ibidem.

którym zakładano możliwość przypuszczenia wojny genetycznej między tymi dwoma państwami. W tym celu Amerykanie od lat 90. mieli przeprowadzać liczne badania krwi na Chińczykach, a następnie dokonywać testów DNA, które docelowo miały służyć wytworzeniu nowej broni genetycznej. Zgodnie z teorią autora książki, SARS jest bronią biologiczną opartą na licznych badaniach DNA Chińczyków, jest wymierzona w przedstawicieli rasy żółtej. Według jego badań aż ponad 90% ofiar śmiertelnych wirusa SARS to obywatele Państwa Środka, natomiast po stronie amerykańskiej liczba ofiar jest bliska zeru³¹⁴.

Wiara w amerykańską broń genetyczną jest wciąż znaczna w społeczeństwie chińskim. Mimo iż od epidemii SARS minęło siedem lat, to z przeprowadzanych przeze mnie badań w Chinach kontynentalnych w latach 2016-2018³¹⁵ wynika, iż wersja zdarzeń wykreowana przez Tong Zenga jest wciąż aktualna w pamięci Chińczyków. Najczęściej odnotowywanymi przeze mnie odpowiedziami na pytanie o przyczynę epidemii były: „Amerykanie zrzucali go [SARS] na nas z samolotów” lub „wirus SARS może być bronią genetyczną, bo działania wojenne USA zakładają używanie zmodyfikowanej genetycznie żywności i leków”. Tylko nieliczni z rozmówców zwrócili uwagę, że SARS jest wirusem, który może rozprzestrzeniać się poprzez kontakt z dzikimi zwierzętami lub też, że zarażenie może nastąpić poprzez brak wystarczającego dbania o higienę osobistą, a także spożywanie produktów pochodzących z niepewnych źródeł. Warto też zauważyć, że w chińskiej świadomości panuje przekonanie, w którym to właśnie Zachód, a zwłaszcza Amerykanie, są odpowiedzialni za zmodyfikowaną żywność i leki w Chinach.

Jak obecnie wskazuje wiedza powszechna, podczas epidemii SARS w 2003 roku naukowcy zidentyfikowali wirusa u łaskunów, małych ssaków z rodziny wiwerowatych, jednak zasadnym jest postawienie pytania, czy „choroba ta krążyła regularnie wśród nich, zanim przeskoczyła na populację człowieka?”³¹⁶. Jak się okazuje, zarówno ludzie, jak i łaskuny są dla tego wirusa nowymi gospodarzami, natomiast nietoperzy wirus ten występował już znacznie wcześniej, a następnie przeniósł się na łaskuny³¹⁷. I tak oto w

³¹⁴ Na podstawie: Tong Zeng, *Ostatnia linia obrony – obawy przed utratą chińskich genów*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003. (oryg. 童增, 最后一道防线—中国人基因流失忧思录, 中国社会科学出版社, 2003).

³¹⁵ Badania etnograficzne zostały przeprowadzone głównie w Pekinie w ramach stypendium Instytutu Konfucjusza na studia magisterskie. W okresie 2016-2018 przeprowadzono m.in. wywiady etnograficzne dotyczące chińskich teorii spiskowych i legend miejskich, w tym narracji dotyczących wirusa SARS. Respondentami były głównie osoby od 20. do 50. roku życia.

³¹⁶ A. Kucharski, *Prawa epidemii. Skąd się epidemie biorą i czemu wygasają*, tł. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020, s. 230.

³¹⁷ Z. Gliński, A. Żmuda, *Koronawirusy i koronawirusy człowieka i zwierząt*, „Życie weterynaryjne zwierząt”, nr 95 (6), 2020, s. 335-346.

narracjach pojawia się już niepozorny ssak łożyskowy, będący bohaterem niezliczonych wariantów legend miejskich – nietoperz.

The Guardian w jednym z artykułów zawarł kilka teorii dotyczących przyczyn pojawienia się epidemii koronawirusa SARS-CoV-2. W artykule poruszona została kwestia dezinformacji i próby walki z szerzącymi się fake newsami, jakie podjęły największe platformy mediów społecznościowych – Facebook oraz Twitter. Mimo zaleceń, co do sprawdzania przekazywanych informacji w wiarygodnych źródłach, teorii spiskowych na temat pierwszych zarażeń koronawirusem powstało już wiele. Brytyjski dziennik przedstawił osiem najciekawszych, wśród których możemy znaleźć narrację dotyczącą sieci 5G, która miała zostać wprowadzona w Wuhanie i osłabić układ odpornościowy mieszkańców; zalecenia dotyczące unikania produktów z koronawirusem, takich jak: ryż Wuchang, ciasteczka z wróżbą, makaron Mi goreng, Yakult (probiotyczny napój) i chiński Red Bull; powiązanie koronawirusa z fundacją Billa i Melindy Gatesów; a także nietoperze z Wuhanu³¹⁸.

Ostatnia ze wspomnianych wyżej teorii odnoszących się do rozprzestrzenienia się koronawirusa SARS-CoV-2 dotyczy targu w Wuhanie, na którym sprzedawane jest mięso dzikich zwierząt, w tym nietoperzy, małp, a także skorpiony czy pająki. Na celownik zostały wzięte nietoperze, które powszechnie zostały uznane za nosicieli koronawirusów. Pacjent, a właściwie pacjentka „zero”, miała zjeść zupełną własnie z tych ssaków. Do pierwszego zakażenia miało dojść poprzez skonsumowanie (ugotowanego) nietoperza w jednej z restauracji³¹⁹. Sam akt został rzekomo sfilmowany i zamieszczony w sieci, a wideo z konsumpcji zostało udostępnione na wielu portalach społecznościowych (Facebook, Twitter), czy serwisach internetowych (YouTube)³²⁰.

23 stycznia 2020 roku w serwisie YouTube został opublikowany filmik przez *Toronto Sun* o tytule: *CAUGHT ON CAMERA: Eating bats amid coronavirus epidemic*³²¹. *Toronto Sun* jest anglojęzycznym tabloidem znanym ze swoich konserwatywnych i neokonserwatywnych poglądów. Tym razem tytuł zamieszczonego filmu sugerował pierwszy przypadek pojawienia się koronawirusa SARS-CoV-2 u ludzi. Film osiągnął 288 250 wyświetleń (na dzień

³¹⁸ J. Taylor, *Bat soup, dodgy cures and 'diseasology': the spread of coronavirus misinformation*, TheGuardian.com, 2020. Źródło::

[theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum](https://www.theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum).

³¹⁹ Ciekawe, że jest to dokładne powtórzenie historii pokazanej w filmie katastroficznym *Contagion – epidemia strachu*, reż. S. Soderbergh, 2011.

³²⁰ Ming Li, *Czy mięso i zupa z nietoperza są przyczyną choroby?* (吃蝙蝠肉和蝙蝠汤会得病吗), YouTube.com, 2020. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=VAQqE5jmV1I>.

³²¹ Toronto Sun, *CAUGHT ON CAMERA: Eating bats amid coronavirus epidemic*, YouTube.com, 2020. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=7RBQgsMQPXk>.

21.05.2020 r.), a liczba komentarzy zamieszczona pod materiałem (798 na dzień 21.05.2020 r.) wskazywała na duże zainteresowanie historią, która z biegiem czasu wcale nie traciła na atrakcyjności. Plików wideo o tej samej lub podobnej tematyce pojawiło się na YouTube setki. Jak słusznie zauważyli niektórzy z komentujących, film ten krążył w Internecie już od 2016 roku i został nagrany w jednej z restauracji w Palau (Mikronezja). Podobna historia wiąże się z innym materiałem wideo, który niejednokrotnie wywoływał wiele kontrowersji wśród facebookowych użytkowników. Był to film przedstawiający nagranie z rzekomego targu w Wuhanie, na którym sprzedawane są ryby, skorpiony, psy, koty, węże, a także nietoperze, zaś warunki przetrzymywania żywych zwierząt są dalekie od humanitarnych. Wspomniany materiał można znaleźć w Internecie pod nazwą: *Wuhan Market* lub *Wuhan Market Before COVID-19*, jednak z samym Wuhanem nie ma nic wspólnego. Jak słusznie zauważyli komentujący nagranie, przedstawione na nagraniu miejsce to słynne targowisko *Pasar Tradisional Langowan* w Indonezji³²². To samo, ale tym razem już oryginalne nagranie można znaleźć na YouTube pod nazwą *Pasar EXTREME Langowan*, a zostało ono opublikowane 19 lipca 2019 roku³²³. Jak zwracają uwagę komentujący wideo, na nagraniu widać szyld, na którym znajduje się napis *Kantor Pasar Langowan*. Materiał ten posłużył do wypromowania fake newsa dotyczącego Wuhanu, a także dał pretekst do podsycania mowy nienawiści. Jak czytamy w niektórych komentarzach, skierowanych do przedstawicieli narodu chińskiego, opublikowanych pod filmikiem: „Przepraszam jeśli kogoś urazę ale co za kurwa głupi naród !!!!!”, „Zgadza się z Toba w 100%...Powinni być za to Ukarani!!!!I nie ma co przepraszać za brutalną prawdę!”, „Dodam jeszcze że powinien być dla nich wprowadzony ban do końca świata i niech się duszą i gnieżdżą w swych chorym kraju... komunistyczne roboty pozbawione jakichkolwiek uczuć i wartości moralnych..” lub bardziej ironiczne „This is the reason why aliens don't land in China, They know they will be eaten”³²⁴.

Niemniej jednak teoria związana z przenoszeniem wirusów z dzikich zwierząt (nietoperzy) na ludzi jest także rozpowszechniana w Chinach. W połowie marca 2020 r. *Time Marszałek Group* (część *Marszałek Publishing Group*), wydawnictwo z Torunia, znane ze współpracy z chińskimi wydawnictwami, udostępniło w postaci darmowej publikacji online broszurę dla dzieci pt. *Nie chcemy cię, koronawirusie!* Książeczka została wydana w Chinach w 2020 roku przez wydawnictwo pekińskie *China Children's Press & Publication Group* i

³²² Komentarze pod materiałem wideo: *Wuhan Market Before COVID-19*, YouTube.com, 2020.

³²³ Jerry Mewengkang, *Pasar EXTREME Langowan*, YouTube.com, 2020.

Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=bDvXy6YIPOc>.

³²⁴ Wypowiedzi zostały opublikowane na prywatnym koncie na Facebook.com. Zachowano oryginalną pisownię.

została przetłumaczona na język polski³²⁵. Broszura w prosty sposób przedstawia, czym są koronawirusy (narracja jest prowadzona z perspektywy wirusa), skąd się wzięły i jak z nimi walczyć, a wszystko to zostało bogato zilustrowane rysunkami dla dzieci. We fragmencie o pochodzeniu wirusa możemy przeczytać: „Miałyśmy dostatnie życie w organizmach dzikich zwierząt. Jednak niektórzy ludzie lubią polować i zabijać dzikie zwierzęta, żeby zdobyć pożywienie. W ten sposób przeniosłyśmy się ze zwierząt na ludzi”³²⁶. I chociaż broszura nie ujawnia wprost, o jakie zwierzę może chodzić, to przy tym krótkim opisie pojawia się ilustracja dżungli, w której widać wiele dzikich zwierząt, w tym nietoperze, oraz druga ilustracja, na której widzimy rodzinę zasiadającą do posiłku. W jednej z misek możemy zobaczyć kształt do złudzenia przypominający nietoperza. Sugestia zatem, że wirus przeniół się na ludzi przez nietoperze, mimo że nie wyrażona wprost, została przekazana poprzez grafikę. I o ile intencją tej pracy nie jest zaprzeczenie, iż koronawirusy są przenoszone przez dzikie zwierzęta, tę kwestię zostawiamy biologom i epidemiologom, o tyle warto jest mieć na uwadze manipulacyjną siłę narracji, które są przekazywane przez mass media. Nietoperze, jak i łaskuny mogą być gospodarzami koronawirusów, jednak niekoniecznie zarażenie to nastąpiło poprzez zjedzenie zupy z tych ssaków, lub też za sprawą warunków, jakie panują na wspomnianych wyżej targach. Jeśli jednak źródłem pandemii nie jest targ w Wuhanie, to być może jest to Instytut Wirusologii, z którego miał się wydostać, lub celowo zostać wypuszczony, koronawirus SARS-CoV-2?

Zanim jednak rozpatrzymy kolejne warianty omawianej legendy miejskiej, warto w tym miejscu przytoczyć fragment bajki chińskiej, ponieważ niejednokrotnie schemat używany w tradycyjnych przekazach ludowych, o czym była mowa, przenika także do współczesnych opowieści, w tym do legend miejskich, wskazując, ponownie, związki tradycji i współczesności.

„Nad żółtymi wodami Jangtsekiangu żyła ongiś pewna dobra kobieta. Miała ona pięciu synów – pięciu braci Li – Li Pierwszy, Li Drugi, Li Trzeci, Li Czwarty i Li Piąty”³²⁷. Tak zaczyna się jedna z chińskich bajek ludowych, która opowiada historię pięciu braci tak podobnych do siebie, że nawet matka ich nie rozpoznawała. Jednak każdy z braci został obdarzony wyjątkowymi zdolnościami, i tak Li Pierwszy potrafił wypić całe morze, Li Drugi nie bał się ognia, Li Trzeci potrafił daleko wyciągać nogi, Li Czwarty miał ciało mocniejsze

³²⁵ W broszurze nie wskazano jednak oddzielnie autora, czy też ilustratora grafik. Zamieszczono jedynie ogólną informację: „Text & Illustration Copyright © China Children’s Press & Publication Group. First published in 2020 in China by China Children’s Press & Publication Group”.

³²⁶ *Nie chcemy cię, koronawirusie!*, red. B. Płotka, Time Marszałek Group, Toruń 2020. s. 6-7. Źródło: <https://time.marszalek.com.pl/aktualnosci/n/17412/TMG%20zwalcza%20koronawirusa.html>.

³²⁷ M. Górską, *Pięciu braci Li*, Warszawa 1956, s. 5.

niż stal, a Li Piąty, najmłodszy, rozumiał mowę zwierząt. Historia dotyczy „zabawy w kotka i myszkę” między złym i bogatym mandarynem a braćmi Li. Podczas jednego z polowań, w którym brał udział mandaryn, najmłodszy z braci, Li Piąty, naraził się myśliwym, przeganiając wszystkie zwierzęta, które były w zasięgu ich łuków. Za utrudnianie polowania, został wrzucony do klatki głodnego tygrysa. Jednak przedostał się do niej czwarty z braci, wymieniając się z najmłodszym, a ponieważ jego ciało było twardsze niż stal, tygrys przegrał walkę z ofiarą. Przy każdej kolejnej próbie uśmiercenia piątego brata Li, mandaryn spotyka się z porażką, gdyż każdy z braci podmieniał się z tym pierwszym, ratując go tym samym od śmierci³²⁸. Ten sam schemat, swoistej zabawy w chowanego, widzimy w przypadku teorii spiskowych dotyczących Chin i Stanów Zjednoczonych. Nie jest też inaczej przy okazji omawiania narracji związanych z laboratorium w Wuhanie, w tym powieści i ubocznych efektów ich popularności, o czym świadczy fragment poniżej.

- Żeby to wyjaśnić – powiedział Dombey – musimy cofnąć się o dwadzieścia miesięcy. Właśnie wtedy chiński uczone Li Chen uciekł do Stanów, zabierając ze sobą dyskietkę z danymi o najważniejszej broni biologicznej Chińczyków z ostatnich dziesięciu lat. Nazwali ją „Wuhan-400”, ponieważ została wynaleziona w laboratorium RDNA mieszczącym się w pobliżu miasta Wuhan i była to czterechsetna odmiana zdolnego życia wirusa stworzona w ich centrum badawczym. Wuhan-400 jest bronią doskonałą³²⁹.

Przytoczony akapit pochodzi z wydanej w 1981 roku powieści *Oczy ciemności*, w której to amerykański pisarz science-fiction, Dean Koontz, opisał świat, zmagający się z epidemią nowego wirusa o nazwie *Wuhan-400*, mającego być bronią idealną, atakującą jedynie ludzi. Zdjęcie z przytoczonym powyżej fragmentem książki bardzo szybko obiegło mass media, w tym portale społecznościowe, pobudzając tym samym wyobraźnię ludzi, którzy doszukiwali się kolejnego spisku przeciw ludzkości. Jedni odnieśli się sceptycznie do całej sytuacji twierdząc, że w przypadku powieści z gatunku fantastyki naukowej, gdzie fabuła opiera się na przewidywanych osiągnięciach nauki i techniki, laboratorium w Wuhan było jednym z naturalnych i przewidywalnych wyborów. Ośrodek badawczy istnieje od 1956 roku, a miasto, w którym się mieści, od dawna jest kojarzone z branżą medyczną i wirusologią. Natomiast druga część odbiorców doszukała się w dziele prorocstwa. Co ciekawe, w Polsce, *Gazeta*

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ D. Koontz, *Oczy ciemności*, tł. A. Leszczewski, Warszawa 2009, s. 366.

Pomorska opisała powyższe doniesienia z hasztagiem #robiąnas, a sam artykuł został zamieszczony w dziale „styl życia – różnorodności”³³⁰.

Wuhan-400 i wyobrażenia Koontza stały się pretekstem, a także solidną bazą do rozpowszechniania teorii o przypadkowym, lub – w wersji bardziej radykalnej – świadomym wywołaniu przez Chińczyków epidemii SARS-CoV-2 w celu przejęcia władzy gospodarczej nad światem, a w szczególności nad Stanami Zjednoczonymi. Dwa główne elementy pojawiające się w tej teorii to Chiny, pracujące nad bronią biologiczną, która przez przypadek lub nie wydostała się z laboratorium, oraz Stany Zjednoczone, które jako pierwsze wyizolowały wirusa, a następnie przywiozły go do Wuhanu. Według jednego z reporterów *The Washington Times*, źródło epidemii znajdowało się w bliskiej odległości od laboratorium badań nad wirusami w Wuhan. Swoją teorię oparł na wypowiedzi izraelskiego eksperta ds. wojny biologicznej, Dannyego Shohama, na którego opinii opiera się z kolei inny dziennikarz, Tyler Durden, twierdzący, że odnalazł lekarza odpowiedzialnego za całą sytuację³³¹. Miał on pracować w laboratorium nad systemem odpornościowym nietoperzy oraz posiadać kwalifikacje do wytworzenia nowej broni biologicznej. Jednak tuż po ukazaniu się artykułu i ujawnieniu danych lekarza, portal społecznościowy Twitter zawiesił konto blogera do odwołania. Na podobnych opiniach opierała się i polska telewizja publiczna, która na oficjalnej stronie internetowej *tvp.info* opublikowała artykuł opisujący zarzuty USA przeciwko Chińskiej Republice Ludowej. „Lekceważenie zasięgów epidemii, prześladowanie tych, którzy odważyli się mówić niewygodną dla władz prawdę, a także narażenie ludności na zakażenie”³³², takie oskarżenia mieli postawić Chinom Amerykanie, w związku z celowym narażeniem życia ludzkiego poprzez wywołanie pandemii koronawirusa SARS-CoV-2. Oprócz zarzutów wobec zatajania informacji na temat zasięgu epidemii przez Komunistyczną Partię Chin, amerykański wywiad wojskowy podobno już w listopadzie uzyskał informacje o nowym wirusie, wyhodowanym w Wuhanie, który miał być potencjalnym zagrożeniem dla ludzkości. Według *Washington Post* już w 2018 roku, podczas wizyty dwóch amerykańskich dyplomatów w laboratorium w Wuhanie, do Waszyngtonu miały dotrzeć depesze z

³³⁰ MZ, *Pisarz przewidział epidemię koronawirusa? „Wuhan-400 jest bronią doskonałą”*, Pomorska.pl, 2020. Źródło: <https://pomorska.pl/pisarz-przewidzial-epidemie-koronawirusa-wuhan400-jest-bronia-doskonala/ar/c14-1476324>.

³³¹ B. Gertz, *Coronavirus may have originated in lab linked to China's biowarfare program*, *WashingtonTimes.com*, 2020.. Źródło:

<https://www.washingtontimes.com/news/2020/jan/26/coronavirus-link-to-china-biowarfare-program-possible/> m56.

³³² P. Petrović, *Na Pekinie czapka gore. USA domagają się od Chin prawdy o koronawirusie*, *TVP.info*, 2020. Źródło: <https://www.tvp.info/47628666/na-pekiniu-czapka-gore-usa-domaga-sie-od-chin-prawdy-o-koronawirusie>.

niepokojącymi doniesieniami na temat zarządzania placówką. Już wtedy przewidywano, że badania prowadzone nad koronawirusami u nietoperzy mogą przyczynić się do powtórki scenariusza z 2003 roku i epidemii SARS.

Ambasador ChRL, Cui Tiankai, urzędujący w Waszyngtonie, odniósł się do zarzutów wystosowanych przez rząd amerykański i wszystkie domysły, jakoby koronawirus był bronią biologiczną, która wymknęła się spod kontroli, uznał za „wariackie”. Ambasador podkreślił również fakt, iż rozpowszechnianie takich domysłów wywołuje panikę w społeczeństwie, a także przyczynia się do szerzenia ksenofobii na świecie (zwłaszcza w stosunku do Chińczyków). Chiny odpięły zarzuty, podając także oficjalne dane na temat epidemii do WHO, według której nie było i nie ma dowodów na sztuczne wyhodowanie wirusa w Państwie Środka. Decyzja ta doprowadziła jednak do oskarżeń Donalda Trumpa wobec Światowej Organizacji Zdrowia o zaniedbania i uleganie lobby chińskiemu, a ostatecznie także do wstrzymania finansowania WHO³³³. Mimo stosownych wyjaśnień, reporterzy stacji *Fox News* podtrzymywali jednak twierdzenie, jakoby koronawirus miał powstać w laboratorium w Wuhanie, a światowa epidemia miała jedynie pokazać, jak duży potencjał w zwalczaniu broni biologicznej mają Chiny. Ta sama stacja podtrzymuje, że dotarła do tajnych dokumentów, z których miało wynikać, że „pacjentem zero” był pracownik, który zaraził się wirusem od nietoperza, a następnie zarażał innych w laboratorium i poza nim. Badaniem tej sprawy mają się teraz zajmować służby wywiadowcze USA³³⁴.

Donald Trump, w swym oficjalnym stanowisku, zarzuca Chinom zatajanie informacji i zaniżanie statystyk, a koronawirusa nazywa „chińskim wirusem”³³⁵. Zaniżanie statystyk natomiast ma mieć na celu poprawę ogólnego wizerunku Chin, w tym ukazanie, jak dobrze Partia Komunistyczna radzi sobie z kryzysem w porównaniu do wciąż niestabilnej sytuacji w Stanach Zjednoczonych. Chiny w tej sytuacji nie pozostają dłużne. Rzecznik chińskiej dyplomacji, Zhao Lijian, oskarżył amerykańskie wojska o sprowadzenie koronawirusa do Chin podczas światowych wojskowych igrzysk sportowych³³⁶.

³³³ Ibidem.

³³⁴ Fox News, *Sources believe coronavirus pandemic started in Chinese laboratory*, 2020.

Źródło: <https://www.foxnews.com/video/6149726249001>

³³⁵ Na podstawie: Robert Hart, *Trump's 'Chinese Virus' Tweet Helped Fuel Anti-Asian Hate On Twitter, Study Finds*, Forbes.com, 2021.

Źródło:

<https://www.forbes.com/sites/roberthart/2021/03/19/trumps-chinese-virus-tweet-helped-fuel-anti-asian-hate-on-twitter-study-finds/>

³³⁶ Na podstawie: Ben Westcott, Steven Jiang, *Chinese diplomat promotes conspiracy theory that US military brought coronavirus to Wuhan*, CNN.com, 2020.

Źródło: <https://edition.cnn.com/2020/03/13/asia/china-coronavirus-us-lijian-zhao-intl-hnk/index.html>

Działania Chin uznawane są za manipulację i próbę oczernienia Zachodu w celu przejęcia władzy politycznej i gospodarczej na świecie. Zarówno rząd francuski, jak i rząd Wielkiej Brytanii, oskarżają Chiny o zaniedbania, zapowiadają, że po unormowaniu się sytuacji, stosunki dyplomatyczne tych państw czekają chwile próby. Z kolei głosy z Hongkongu i Tajwanu zwracają uwagę na możliwe przejęcia terytorialne przez Chiny, a zaistniałą sytuację traktują jako grę polityczną, mającą na celu zwiększenie kontroli i przejęcie władzy nad terytoriami spornymi. Także profesor Uniwersytetu Tsinghua, Xu Zhangrun, specjalizujący się w prawie, otwarcie skrytykował działania rządu chińskiego, zaś szczególnie sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Chin, Xi Jinpinga, za nieodpowiedzialne zarządzanie sytuacją związaną z wybuchem epidemii koronawirusa. Zgodnie z jego opinią, opublikowaną na kilku zagranicznych portalach chińskojęzycznych, do epidemii doszło, ponieważ Partia przedkłada politykę nad dobro obywateli, którzy ze względu na cenzurowanie informacji nie mogli wszcząć alarmu w związku z zaistniałą sytuacją. Xu pisze wprost o dymisji Xi Jinpinga i jego nieudolności w rządzeniu państwem³³⁷. Profesor Uniwersytetu Tsinghua już wcześniej (2018 r.) został zawieszony w pracy uniwersyteckiej, a także poddany systemowi nadzoru ze względu na otwartą krytykę rządu. Obecnie nie wiadomo, jakie środki podjęto wobec Xu.

Pomijając oficjalne i nieoficjalne narracje, skupiające się na początkach pandemii, jej rozwoju, a przede wszystkim wskazywaniu winnego zaistniałej sytuacji, warto także przyjrzeć się treściom pojawiającym się w odniesieniu do samych Chin i ich prób radzenia sobie z sytuacją, w tym relacjami wideo na chińskich lub zachodnich portalach społecznościowych lub w innych serwisach internetowych. Niejednokrotnie przybierają one formę legendy miejskiej, stając się popularną i chętnie powtarzaną historią, wychodząc swoimi korzeniami poza granice Państwa Środka, do czego przyczyniają się zagraniczne komunikatory internetowe.

Jednym z przykładów jest Chen Qiushi, prawnik i prezenter telewizyjny, który porzucił swoją karierę zawodową i zajął się dziennikarstwem oraz vlogowaniem. Jego posty i nagrania osiągały miliony odsłon. Po tym, jak relacjonował protesty w Hongkongu, jego chińskie konta w mediach społecznościowych zostały zlikwidowane, a Chen zaczął publikować na

³³⁷ M. Jun, L. Mimi, *Chinese scholar blames Xi Jinping, Communist Party for not controlling coronavirus outbreak*, SCMP.com (South China Morning Post), 2020.

Źródło:

<https://www.scmp.com/news/china/politics/article/3049233/chinese-scholar-blames-xi-jinping-communist-party-not>.

stronach oficjalnie niedostępnych w Chinach, do których wgląd można uzyskać jedynie przez sieć VPN.

Chen przedostał się do Wuhanu na dzień przed zamknięciem miasta. Relacjonował codzienne życie podczas pandemii – przepełnione szpitale, ofiary koronawirusa przykrywane kocami na ulicach, czy długie kolejki oczekujących. Otwarcie krytykował Partię za rzekome podawanie nieprawdziwych informacji³³⁸. Na ostatnim swoim nagraniu przekazał wiadomość o jego poszukiwaniach przez policję³³⁹. Jak podał jego przyjaciel, zawodnik MMA, Xu Xiaodong, 6 lutego 2020 roku, Chen zaginął. Rodzina, dzień po zaginięciu mężczyzny, uzyskała informację, z której wynikało, że ich syn jest „pod kontrolą” i przebywa na kwarantannie. Od tamtej pory nie było z nim kontaktu. Na jego Twitterze można prześledzić posty z informacją o braku informacji z jego strony i liczbą dni od jego zaginięcia.

Innym mieszkańcem Wuhanu, który zaczął relacjonować wydarzenia z epidemii koronawirusa w Chinach, był Fang Bing. Na co dzień był on sprzedawcą tradycyjnych ubrań chińskich, jednak po zamknięciu miasta zajął się relacjonowaniem wydarzeń. Na jednym z filmów ze szpitali nagrał stos zwłok schowanych w foliowe worki i czekających na wywiezienie do krematorium. Jednym z ostatnich wideo, jakie udostępnił na portalu YouTube, była relacja z interwencji, podczas której kilka niezidentyfikowanych osób przyszło do niego pod pozorem przekazania jedzenia, a ich odpowiedź na zadane pytanie „Kim są?” brzmiała: „Jesteśmy z rządu. Jesteśmy tutaj, aby pomóc”³⁴⁰. Krótko po nagraniu i upublicznieniu tego filmiku jego autora nie można już było zlokalizować.

Kolejnym przykładem jest popularna w sieci narracja dotycząca jednego z lekarzy z Wuhanu, Li Wenlianga, który podjął próbę wydania ostrzeżenia o nowej nieznanej chorobie już w grudniu 2019 roku, jednak zmarł na początku lutego 2020 roku. Wznowiło to społeczną dyskusję na temat tłumienia wolności słowa przez rząd. Dr Li został oskarżony o szerzenie plotek na temat wirusa i, jak twierdzą niektórzy, właśnie z tego powodu natychmiast uciszony. Jak wynika z treści opublikowanych w Internecie, sam dr Li wypowiadał się z otwartą niechęcią i żalem na temat rządu chińskiego w związku z utrudnianiem przekazu o nowym wirusie. Jednocześnie w Internecie można natknąć się na treści, które przedstawiają ciąg dalszy tej historii. Dociekliwe osoby miały zadzwonić do władz prowincji Hubei z prośbą o

³³⁸ L. John, K. Dake, *Virus storytellers challenge China's official narrative*, APNEWS.com, 2020.
Źródło: <https://apnews.com/8455474af114e6b298cec8cd5da65b65>.

³³⁹ Coronavirus Live Archive, [转发ENG SUB] Chen Qiushi: *Wuhan is short of test kits, beds; the outbreak is serious*, YouTube.com, 2020. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=7AI3R41dGnU>.

³⁴⁰ 方斌 (Fang Bin), 2月4日晚11点 (2 yuè 4 rì wǎn 11 diǎn), YouTube.com, 2020.
Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-YSMwfM70ww&feature=youtu.be>.

komentarz, zaś w odpowiedzi usłyszeć było można zapętlone nagranie: „Nie wierz pogłoskom, nie rozpowszechniaj pogłosek”³⁴¹.

Doniesienia na temat sytuacji z koronawirusem w Chinach na początku lutego 2020 roku były szeroko komentowane w mediach. Już wtedy można było śledzić spór dotyczący śmiertelności będącej skutkiem zachorowań w Państwie Środka. W oficjalnych komunikatach Chińskiej Komisji Zdrowia, a także WHO, na dzień 5 lutego, potwierdzono 491 zgonów z ponad 24 363 zakażonych³⁴². Z jednej strony śmiertelność miała wynosić 2-3%, a według prestiżowego czasopisma medycznego *The Lancet* miało to być aż 11%. Z kolei WHO w Pekinie miało ogłosić, że statystyki są zawyżane, tak jak było to w przypadku wirusa H1N1 w 2009 roku³⁴³.

Niezmiennie jednak jest to, że Chiny wprowadzają wszelkiego rodzaju środki zapobiegawcze powstrzymujące dalsze rozprzestrzenianie się wirusa. Jedną z pierwszych metod prewencji była nagroda pieniężna (1000 juanów) dla tych, którzy wskażą osoby przebywające w Wuhanie w momencie wybuchu epidemii albo ludzi mający kontakt z mieszkańcami regionów zarażonych. Inną powtarzającą się praktyką było mierzenie temperatury w hotelach, na stacjach kolejowych czy sklepach spożywczych.

Pojawiały się także narracje dotyczące rodziny z prowincji Jiangsu, która wracając z Wuhanu, miała zostać zabarykadowana przez policję we własnym domu i dokarmiana przez sąsiadów podrzucających im jedzenie przez balkon³⁴⁴. Innym przypadkiem była kobieta, która miała uchronić się od gwałtu, sugerując napastnikowi, że może być zarażona koronawirusem³⁴⁵. Szczególnym zainteresowaniem cieszył się także news przytaczany za *South China Morning Post* dotyczący prowincji Heilongjiang w północnych Chinach³⁴⁶. Regionalny sąd miał być szczególnie surowy w sprawach związanych z zachowaniem ludności tamtejszej prowincji. Mieszkańcy podejrzani o zainfekowanie koronawirusem mieli

³⁴¹ L. John, K. Dake, *Virus storytellers challenge China's official narrative*, APNEWS.com, 2020.

Źródło: <https://apnews.com/8455474af114e6b298cec8cd5da65b65>.

³⁴² WHO, *Novel Coronavirus(2019-nCoV) Situation Report – 16 – ERRATUM*, WHO.int, 2020.

Źródło:

https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200205-sitrep-16-ncov.pdf?sfvrsn=23af287f_4.

³⁴³ T. K. Burki, *Coronavirus in China*, „The Lancet. Respiratory Medicine”, nr 8 (3), 2020, s. 238.

³⁴⁴ P. Malinowski, *Chiny: Kara śmierci za celowe roznoszenie koronawirusa*, Rzeczpospolita.pl, 2020.

Źródło:

<https://www.rp.pl/Przestepczosc/200209739-Chiny-Kara-smierci-za-celowe-roznoszenie-koronawirusa.html>.

³⁴⁵ M. Tomaszewicz, *Kara śmierci za zarażanie koronawirusem. Radykalna walka z epidemią w Chinach*, Antyradio.pl, 2020.

Źródło:

<https://www.antyradio.pl/News/Kara-smierci-za-zarazanie-koronawirusem-Radykalna-walka-z-epidemia-w-Chinach-38825>.

³⁴⁶ P. Malinowski, *Chiny: Kara śmierci za celowe roznoszenie koronawirusa*, Rzeczpospolita.pl, 2020.

Źródło:

celowo starać się zarazić członków personelu medycznego, np. poprzez opluwanie, w celu uzyskania szybszej pomocy. W związku z tym sąd miał wydać zawiadomienie o wymierzaniu kary śmierci dla osób, które celowo zarażają koronawirusem. Ponadto za szerzenie nieprawdziwych informacji miałyby grozić kara do 15 lat więzienia, a za niepoddanie się kwarantannie do 7 lat. Informacje na temat kar i ich przyczyn w analizowanych narracjach nieznacznie się od siebie różnią, np. długością kary. Niezmienna jednak pozostaje wiadomość o karze śmierci w prowincji Heilongjiang. Co ciekawe, na jednej ze stron informacja o karze śmierci została oznaczona jako „#duperele”³⁴⁷.

Przytoczona wcześniej bajka o pięciu braciach Li miała na celu pokazanie schematu, wedle jakiego konstruowane są liczne teorie spiskowe, wykorzystywane do celów politycznych gwoździ kontrolowania narracji i wizerunku państwa. Kiedy jedna teoria, zdaje się, święci triumfy, druga, zwykle kontratakuje, wkracza na arenę, dookreślając tym samym tę pierwszą. W ten sposób pojawia się pełny obraz narracji zawsze mającej dwie „prawdy” - jedną bardziej wiarygodną od drugiej, co przyczynia się do szerzenia „stylu paranoicznego” w społeczeństwie³⁴⁸. Teorie spiskowe, szczególnie te o zabarwieniu politycznym, należy traktować bowiem jako system myślowy i metodę działania, pociągającą z sobą kontrolowanie przepływu informacji w społeczeństwie. Historie te nigdy nie spotkają się z ogólną akceptacją lub też nie zostaną oficjalnie potwierdzone jako prawdziwe, chyba że poziom nadzoru w państwie wykroczy poza ramy samych narracji i spotka się z korupcją, w tym przekupstwem raportów sporządzanych przez mniej lub bardziej wiarygodne instytucje, najczęściej państwowe. O ile w bajce chińskiej zły mandaryn tonie w otchłani morza, a bracia Li świętują zwycięstwo nad tyranią i niesprawiedliwymi rządami, o tyle w świecie XXI wieku trudno jest przewidzieć, jak na razie, które z mocarstw, Chiny czy USA, zostaną mandarynem, chociaż szala porażki niewątpliwie przechyla się w stronę Zachodu.

Legends miejskie i teorie spiskowe, które dają się też określić mianem narracji wernakularnych i mitów współczesnych, rzeczywiście dają się odnieść do społeczeństwa i rządzących nim mechanizmów. Mimo wszystko warto jest jednak pamiętać o różnicach, występujących między wspomnianymi formami narracji, gdyż każda z nich zawiera inną wartość znaczeniową oraz odnosi się do różnych obszarów i typów

³⁴⁷ M. Tomaszewicz, *Kara śmierci za zarażenie koronawirusem. Radykalna walka z epidemią w Chinach*, Antyradio.pl, 2020.

Źródło:

<https://www.antyradio.pl/News/Kara-smierci-za-zarazanie-koronawirusem-Radykalna-walka-z-epidemia-w-Chinach-38825>.

³⁴⁸ R. Hofstadter, *Styl paranoiczny w polityce amerykańskiej*, tł. P. Cieślarek, w: *Struktura teorii spiskowych. Antologia*, red. F. Czech, Kraków 2014, s. 21.

komunikacyjnej/poznawczej (też ekonomicznej, politycznej) aktywności człowieka. Wydaje się jednak, że bardziej pojemny znaczeniowo jest termin „mit współczesny”, odnoszący się do opowieści do rzeczywistości, ale wymykającej się racjonalnym normom i zasadom.

Tak długo jak kolejne pandemie będą się pojawiać, a pewnie i jeszcze dłużej, narracje na jej temat będą mutować niczym sam wirus. Zapewne już jutro powstanie kolejna opowieść #duperele lub #robiąnas, którą będzie można sklasyfikować jako legendę miejską lub kolejnego fake newsa. Jednak ważniejsza od samej klasyfikacji jest uwaga i zachowanie czujności przy tak wielu środkach i technikach manipulacji, które są wyrażane przez niby niepozorne narracje.

3.3. Falun Gong jako narzędzie nadzoru³⁴⁹

Kolejna grupa narracji to teorie spiskowe, które, w swojej formie, tak jak i legendy miejskie, są rodzajem dyskursu wyłaniającego się z kontekstu i interakcji społecznych, prezentowanych za pomocą różnych form i mediów. Tematy tych przekazów, o bardzo luźnej formie gatunkowej, w przeciwieństwie do legend miejskich wykazujących więcej powtarzalnych cech konstrukcyjnych, są ściśle związane z projekcją dysonansu poznawczego, będącego próbą interpretacji niespójnego obrazu świata, a także jego wyjaśnienia. Historie spiskowe, podobnie jak legendy miejskie, należą do większej grupy mitów współczesnych, a także narracji wernakularnych należących do kultury nieprofesjonalnej, pozainstytucjonalnej, nieformalnej, spontanicznej i amatorskiej. Jednak w przeciwieństwie do legend miejskich teorie spiskowe „wyrażają ogólny stosunek do świata, polityki i władzy”³⁵⁰. *Ipso facto* legendy miejskie częściej istnieją w kontekście lokalnym (z wielorakimi wersjami wątków występujących w różnych kulturach), próbując nadać sens pewnym incydentom, gdy teorie spiskowe pełnią rolę klucza do zrozumienia świata i są powiązane z większym systemem myśli. Dają one okno do zrozumienia obaw współczesnego społeczeństwa.

Wydaje się jednak, że teorie spiskowe we współczesnym społeczeństwie chińskim, w przeciwieństwie do legend miejskich, nie mogą być postrzegane jako swego rodzaju mechanizm emancypacyjny, który ustawiłby je w opozycji do oficjalnych, rządowych narracji. Z drugiej strony teorie te wydają się być instrumentem rządowej propagandy, który może być przydatny do kontrolowania poglądów politycznych społeczeństwa zgodnie z wolą

³⁴⁹ Fragmenty podrozdziału zostały wcześniej opublikowane w: A. Brzostek, *Chińsko-amerykańskie teorie spiskowe. Falun Gong – studium przypadku*, „Stosunki chińsko-amerykańskie w warunkach rozwoju nowoczesnych Technologii”, red. J. Marszałek-Kawa i K. Chałubińska-Jentkiewicz, 2020, s. 92-111.

³⁵⁰ F. Czech, *Spiskowe narracje i metanarracje*, Kraków 2015.

Komunistycznej Partii Chin. W tym przypadku narracje te nieformalnie wprowadzają elementy oficjalnej narracji, gdyż w przeciwieństwie do legend miejskich częściej powiązane są z polityką i są postrzegane jako „narzędzie nadzoru”. Nie byłoby w tym nic niezwykłego (ostatecznie teorie spiskowe funkcjonują na dwóch poziomach: rządowym, kiedy rząd jest źródłem teorii, i społecznym, kiedy społeczność tworzy własne narracje), gdyby nie fakt, że te „społeczne” są cenzurowane (jeśli nie spotykają się z aprobatą rządu) i ostatecznie narracje „nieinstytucjonalne” zwykle nie znajdują się w obiegu społecznym Państwa Środka. Pozostaje tylko jedna, rządowa narracja, w wielu „akceptowalnych” wersjach.

I chociaż o chińskich teoriach spiskowych jako pewnego rodzaju komunikatach można by napisać odrębną rozprawę, to zasadnym wydaje się być przedstawienie przykładu jednej z nich, aby zwrócić tym samym uwagę czytelnika na ich propagandowy charakter, co może być także widoczne w przypadku chińskich legend miejskich, których tematyka dotyczy polityki bądź sytuacji społecznej i ekonomicznej kraju. W podrozdziale tym przyjrzymy się zatem najbardziej popularnej teorii spiskowej w Chinach, która swoje początki odnotowuje już pod koniec lat 90. XX wieku. Jest to bowiem narracja o polityce i śmierci, a może życiu, które ma być odbierane w Chinach przedstawicielom Falun Gongu. Analiza przykładu pozwoli na odpowiedzi na tytułowe pytanie.

[...] ja nie powiedziałem, że ten młody człowiek kłamie. Ja powiedziałem, że nie jestem w stanie uwierzyć w to, co on mi powiedział. To jest różnica³⁵¹.

Cytat ten, będący reakcją sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, Felixa Frankfurtera, w odpowiedzi na informację o Holokauście przekazaną przez Jana Karskiego w 1943 roku, stanowi, jak się wydaje, adekwatny wstęp do opowieści o chińskich teoriach spiskowych. Bowiem każda legenda miejska czy teoria spiskowa opiera się na elemencie prawdziwości, i o ile czasami trudno jest w nie uwierzyć, to potrafią pozostać w pamięci na długo, niejednokrotnie przypominając o sobie, w wygodnych dla siebie, a może i dla samych władz, momentach.

Stałym elementem pojawiającym się w większości chińskich teorii spiskowych, mimo ich wielorakich wersji, jest rząd Stanów Zjednoczonych i jego działania uderzające w stabilność społeczną, kulturową i gospodarczą Chin.

³⁵¹ Reakcja sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, Felixa Frankfurtera, w odpowiedzi na informację o Holokauście przekazaną przez Jana Karskiego (Jana Kozińskiego, działającego jako emisariusz polskiego podziemia pod pseudonimem Jan Karski) w 1943 r.

Źródło: <https://muzhp.pl/wiedza-on-line/dlaczego-karski-nie-zatrzymal-holokaustu>

Raport w sprawie zarzutów o grabież narządów wewnętrznych od praktykujących Falun Gong w Chinach to tytuł 140-stronnicowego raportu sporządzonego w 2006 roku, przez dr Davida Kilgoura, byłego sekretarza stanu ds. Azji i Pacyfiku oraz dr Davida Matasa³⁵², prawnika specjalizującego się w obronie praw człowieka, ścigającego zbrodniarzy nazistowskich. Dochodzenie zostało zlecone przez Koalicję do Badania Prześladowań Falun Gong (Coalition to Investigate the Persecution of Falun Gong), a wyniki śledztwa zostały opublikowane online na stronie *organharvestinvestigation.net*. W 2009 roku Kilgour i Matas opublikowali zaktualizowaną wersję raportu w formie książki zatytułowanej *Bloody Harvest, The Killing of Falun Gong for Their Organs*. Raport dotyczy masowych zabójstw osób praktykujących Falun Gong na terenie Chińskiej Republiki Ludowej w celach pozyskania organów do transplantacji. Według przeprowadzonego śledztwa, liczba przeprowadzanych w państwie Środka przeszczepów, znacznie przekracza odsetek dobrowolnych dawców, co miało zwrócić uwagę kanadyjskich aktywistów. Pomimo rzekomych dowodów i zeznań naocznych świadków (w tym lekarzy dokonujących przeszczepów), według działaczy na rzecz praw człowieka sprawa na arenie międzynarodowej wciąż nie jest traktowana poważnie. Na celownik rządu chińskiego została wzięta organizacja Falun Gong, która początkowo popierana przez Partię, szybko stała się jej przeciwnikiem. W kwietniu 1999 roku pokojowa manifestacja, na której postulowano wolność Falun Gong od ingerencji państwa, była momentem zapalnym, który zapoczątkował prześladowania organizacji przez organy państwa³⁵³. Machina propagandy wówczas uruchomiona pozostaje w ruchu do dziś.

Czym zatem jest praktyka Falun Gong (法轮功), zwana również Falun Dafa (法轮大法)? *Falun* oznacza „koło prawa” i odnosi się bezpośrednio do tradycji, do znanego z buddyzmu *bhavacakra*, czyli koła życia. Jest to jeden z najważniejszych symboli tego systemu filozoficzno-religijnego prezentujący sześć sfer egzystencji. Słowo *gong* w języku chińskim oznacza osiągnięcie mistrzostwa w dowolnej dziedzinie. Najbardziej znane użycie jest w formie *gongfu* (kung-fu), czyli mistrzostwo w sztuce walki. Zwrot *dafa*, który jest częściej spotykany w kręgach osób praktykujących tę technikę, oznacza „wielkie prawo” lub „starsze prawo”. Zatem Falun Gong jest niczym innym jak zakorzenioną w tradycji, w pamięci kulturowej - praktyką duchową, poprzez którą ludzie starają się zjednoczyć z naturą i dojść do stanu wyższej świadomości³⁵⁴.

³⁵² D. Matas, D. Kilgour, *Report into allegations of organ harvesting of Falun Gong practitioners in China*, 2006. Źródło: <https://organharvestinvestigation.net/> [dostęp: 09.10.2020 r.].

³⁵³ Źródło: <https://pl.minghui.org/cc/86/> [dostęp: 09.10.2020 r.].

³⁵⁴ Na podstawie oficjalnej strony Falun Dafa: <https://pl.falundafa.org/>. [dostęp: 09.10. 2020 r.]

System ten składa się z medytacji połączonej z zestawem ćwiczeń *qigong* (气功), odnoszących się do tradycji szkoły buddyjskiej oraz tradycji taoistycznej. Pojęcie *qi*, które mimo iż wywodzi się z wcześniejszych wierzeń, wciąż jest mocno powiązane z tą doktryną. W dosłownym tłumaczeniu oznacza ono „powietrze” lub „oddech” i w filozofii chińskiej reprezentuje energię życiową. Poprzez zestaw ćwiczeń, na które składają się odpowiednia postawa, ruch, skupienie umysłu i techniki oddychania, adepci próbują przejąć kontrolę nad swoją energią. Doskonalenie ciała i umysłu ma pomóc wpłynąć na stan zdrowia fizycznego i psychicznego, jak i oddziaływać na otoczenie. Jest to również ważny element pasywnych sztuk walki³⁵⁵.

Falun Gong, według opisu zawartego na oficjalnej stronie internetowej³⁵⁶, jest praktyką samodoskonalenia stworzoną przez mistrza Li Hongzhi. Odnosi się ona do trzech „najważniejszych cech świata”³⁵⁷: prawdy (真), życzliwości (善) i cierpliwości³⁵⁸ (忍). *Falun* miałoby się tu odnosić do Wielkiej Drogi, którą należy podążać w życiu. Ma się wyróżniać spośród innych ścieżek pod ośmioma względami. Przede wszystkim Falun jest ćwiczeniem, a nie magicznym medykamentem czy lekarstwem na choroby; równoważy rozwój ciała i umysł; nie wiąże się z kontrolą umysłu i związanymi z tym zagrożeniami; ćwiczenia mogą być praktykowane wszędzie i o każdej porze; nie należy obawiać się złych wpływów, gdyż mistrz Falun ma za zadanie chronić praktykujących³⁵⁹.

Praktykowanie różnych odmian *qigong*, stało się popularne w latach 90., a następnie zabronione przez Komunistyczną Partię Chin w 1999 roku jako forma religii. Doktryna stworzona przez Li Hongzhi wyróżniała się swobodą i otwartością. Prostota i zrozumiałość Wielkiej Drogi odnosiła się głównie do tego, że Dafa była bezpłatną praktyką, która nie posiadała rygorystycznych reguł i koncentrowała się na wartościach moralnych. Nie miała również zorganizowanej grupy pod względem administracyjnym i nie wymagała posiadania oficjalnego członkostwa. Popularyzowała zdrowy tryb życia i duchowe wyzwolenie poprzez harmonię ze światem. Dzięki temu już w połowie lat 90. zyskała sympatyków w całym kraju i sięgnęła 70 milionów praktykujących³⁶⁰.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Ibidem,

³⁵⁷ <http://pl.falundafa.org/introduction.html>. [dostęp: 09.10.2020 r.]

³⁵⁸ W języku angielskim tłumaczone także jako wyrozumiałość.

³⁵⁹ Opis oparty na chińskiej wersji <http://gb.falundafa.org/introduction.html>. [dostęp: 09.10.2020 r.]

³⁶⁰ Dane podawano na wielu stronach, również często przedstawione przez Kilgoura i Matasa, tutaj za artykułem z New York Times z 27 kwietnia 1999 roku, <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/world/asia/042799china-protest.html>. [dostęp: 24.11.2019 r.]

Li Hongzhi, twórca systemu, urodził się 7 lipca 1952 roku w Gongzhuling w prowincji Jilin – według listu gończego wydanego przez chińskie władze³⁶¹ – i jest Hanem. Z wywiadu udzielonego dla *TIMES Asia* w 1999 roku³⁶² wynika, że praktykę duchową zaczął już w wieku czterech lat. Na podstawie wypowiedzi Li można sądzić, że *qigong*, którego naucza, ma wiele wspólnego z *tao*³⁶³ i jest to wyższy poziom wtajemniczenia, nie polegający na uzdrawianiu, ale na osiągnięciu sfery duchowej oraz nadnaturalnych mocy. Sam Mistrz Falun deklaruje posiadanie nadprzyrodzonych zdolności, z którymi się jednak nie afiszuje, gdyż, jak sam podkreśla, nie chce przestraszyć ludzi. Twierdzi zarazem, że pozwalają mu one na obronę ludzkości przed kosmitami. Według jego wiedzy, którą osiągnął dzięki praktykowaniu Dafa, kosmici pragną zastąpić ludzkość dzięki klonowaniu, w tym wymianę naszego gatunku poprzez użycie ciał ludzkich, które według Li, są najdoskonalszą formą we wszechświecie. Cała współczesna technologia miałaby być wytworem manipulacji przybyszy z kosmosu, zatruwających naszą planetę i prowadzących do powolnej zagłady ludzkości. Według Li, poprzez praktykowanie Falun Gong ludzkość jest w stanie bardzo łatwo i bardzo szybko osiągnąć wyższy poziom świadomości (praktycznie boskiej), dzięki czemu nasza dusza będzie w stanie przetrwać czekającą nas zagładę³⁶⁴.

Pomimo kontrowersyjności powyższych poglądów, nie można nazwać Li Hongzhi typowym przywódcą sekty religijnej. Z pierwszego raportu Kilgoura i Matasa opublikowanego w 2006 roku (uzupełnionego w 2007) wynika, że:

Li Hongzhi, autor książek, które zainspirowały praktykujących Falun Gong, nie jest przez nich czczony, ani nie otrzymuje od nich żadnych funduszy. Jest prywatną osobą, która z rzadka spotyka się z praktykującymi. Jego rady i wskazówki dla praktykujących są publicznie udostępnianymi informacjami – wykłady podczas konferencji oraz opublikowane książki³⁶⁵.

Ponadto badania przeprowadzone przez Davida Ownbya, dyrektora Centrum Studiów nad Azją Wschodnią na Uniwersytecie w Montrealu, wykazały, że w odróżnieniu od sekt

³⁶¹ Przetłumaczony na język angielski list gończy za Li Hongzhi opublikowany na stronie BBC News w 1999 roku <http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/monitoring/406958.stm>. To samo oświadczenie można odnaleźć na oficjalnej stronie chińskiej ambasady w USA: <http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t36563.htm>. [dostęp obu podanych linków: 24.11.2019 r.]

³⁶² <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2053761,00.html>. [dostęp: 15.11.2020 r.]

³⁶³ Na podstawie wywiadu przeprowadzonego z Li Hongzhi przez Williama Dowella w 1999 roku. Źródło: <https://time.com/archive/6954898/interview-with-li-hongzhi-2/> [dostęp: 15.11.2020 r.]

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ Pierwotny raport z aktualizacją z 2007 roku, również w skróconej (bez załączników), polskiej wersji językowej dostępny jest na stronie: <http://organharvestinvestigation.net/>. Cytowany fragment pochodzi z polskiej wersji językowej, s.17. [dostęp: 24.11.2019 r.]

Falun Gong nie separuje praktykujących od społeczeństwa, nie wymaga opłat ani nie tworzy zamkniętych komun wyznaniowych³⁶⁶. Co zatem przyczyniło się do wprowadzenia represji ze strony rządu chińskiego?

Gdy w 1992 roku Li Hongzhi po raz pierwszy przedstawił światu swoje idee, rządząca Partia nie zareagowała, głównie ze względu na popularność, jaką cieszyły się wówczas praktyki *qigong*. Początkowo twórca Falun Gong, wspierany przez rząd, zdobywał zwolenników w całym kraju. Jednak, gdy w 1996 roku napisana przez niego książka stała się bestsellerem w Chinach, a liczba uczestników ruchu zaczęła przekraczać liczebność członków Komunistycznej Partii Chin, władza poczuła się zagrożona. Zaczęła się wówczas kampania nienawiści i oczerniania praktykujących. Cały proces prześladowań został dokładnie opisany na oficjalnych stronach ruchu³⁶⁷. Na początku drugiej połowy lat 90. media po raz pierwszy zaczęły mówić o złym wpływie, jaki wywiera podążanie ścieżką Falun. 17 czerwca 1996 roku dziennik *Guangming* (光明日报,) opublikował pierwszy artykuł na ten temat, który wywołał natychmiastową reakcję w społeczeństwie. Początkowo prześladowania skupiały się na kampanii w mediach oraz zakazach ćwiczeń i medytacji w miejscach publicznych. Za każdym razem działania te spotykały się z reakcją ze strony praktykujących, którzy składali petycje do mediów z prośbą o sprostowanie nieprawdziwych informacji. Petycje trafiały również do lokalnych władz w każdym większym mieście. Największe nasilenie konfliktu nastąpiło w kwietniu 1999 roku, gdy w czasie pokojowych protestów w Tianjinie zostało aresztowanych 45 studentów. Gdy lokalne władze oznajmiły, iż było to zgodne z zarządzeniem władz centralnych, praktykujący Falun Gong z całego kraju udali się do Pekinu.

25 kwietnia 1999 roku odbył się „cichy protest”, w trakcie którego około 10 tysięcy osób w milczeniu medytowało przed siedzibą Biura Rady Państwa i Petycji w Pekinie, znajdującego się tuż obok kompleksu rezydencji najważniejszych władz państwowych. Postulaty, jakie wysunęli protestujący, dotyczyły przede wszystkim uwolnienia aresztowanych w Tianjinie, ale również zniesienia zakazu publikowania książek o Falun Gong i rezygnację z ingerencji rządu w ich praktykę. Ówczesny premier Zhu Rongji zwolnił więźniów, a protestujący rozeszli się w spokoju. Innego zdania był jednak przywódca KPCh – Jiang Zemin, który postawił sobie za cel zlikwidowanie ruchu. Okres, który później nastąpił, nazywany jest często „strachem Zemina”. Według informacji znajdujących się na stronie

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Cała historia prześladowań znajduje się pod adresem:
<https://faluninfo.pl/przesladowania/przesladowania-wedlug-dat/>. [dostęp: 24.11.2019 r.].

faluninfo.pl Jiang powołał specjalne Biuro 610, którego głównym celem było zniszczenie Falun Gong, jednak jego istnienia oficjalnie nie da się udowodnić.

22 lipca 1999 roku praktykowanie Falun Gong stało się nielegalne. Kampania nienawiści w mediach przybrała ogromną skalę, a policja i wojsko dokonały kluczowych aresztowań. Jednym z zakazów stał się również zakaz protestowania przeciwko decyzji rządu. Pomimo tego praktyka nie umarła i już w październiku zorganizowana została tajna konferencja dla zachodnich mediów. Wszyscy uczestnicy zostali jednak aresztowani. Mimo to, przez kolejne lata trwania terroru, praktykujący Dafa podejmowali kontr działania, nierzadko narażając własne życie. Przełom w sprawie nastąpił dopiero w marcu 2006 roku³⁶⁸.

Pracownica Centrum Leczenia Zakrzepicy Liaoning, która została nazwana przez media Annie, opowiedziała swoją historię dla gazety *The Epoch Times*³⁶⁹. Według przytoczonej historii, Annie miała się dowiedzieć, że w placówce, gdzie jest zatrudniona, istnieje odosobnione miejsce, w którym przetrzymywani są ludzie przeznaczeni do transplantacji narządów. Jej mąż, chirurg, miał się przyznać do pobrania rogówki od ponad 2000 żyjących osób, mających następnie trafiać do kolejnych lekarzy usuwających potrzebne narządy. Pracownica w swoim oświadczeniu wielokrotnie podkreślała, że osoby tam przetrzymywane, są praktykującymi Falun Gong. Twierdziła również, że w piwnicy szpitala znajduje się spalarnia, do której trafiają ciała wszystkich „dawców” i tam miały być niszczone „dowody” zbrodni.

Opowieścią Annie zainteresowała się jedna z organizacji praw człowieka. W maju 2006 roku Koalicja ds. Badania Prześladowań Falun Gong w Chinach (CIPFG), będąca pozarządową organizacją zarejestrowaną w Waszyngtonie (USA) i posiadająca oddział w Ottawie (Kanada), poprosiła listownie doktora Davida Kilgoura oraz doktora Davida Matasa o pomoc w zbadaniu zarzutów dotyczących pozyskiwania narządów od osób praktykujących Falun Gong w Chinach. W ciągu kilku miesięcy intensywnego śledztwa kanadyjscy aktywiści przygotowali raport zatytułowany *Human Harvest. Report into allegations of organ harvesting of Falun Gong practitioners in China*³⁷⁰.

³⁶⁸ J. W. Tong, *Revenge of the Forbidden City: The Suppression of the Falungong in China, 1999-2005*, New York, Oxford University Press, 2009.

³⁶⁹ Źródło: https://www.theepochtimes.com/going-public-about-communist-concentration-camps_1416713.html [dostęp: 15.11.2020 r.].

³⁷⁰ D. Matas, D. Kilgour, *Report into allegations of organ harvesting of Falun Gong practitioners in China*, 2006.

Źródło: <https://cja.org/wp-content/uploads/downloads/Kilgour-Matas-organ-harvesting-rpt-July6-eng.pdf> [dostęp: 24.12.2020 r.].

Zgodnie z pierwszą wersją raportu (zaktualizowaną i poszerzoną o kolejne zeznania w styczniu 2007 roku)³⁷¹ trudności, przed jakimi stanęli jego twórcy, dotyczyły przede wszystkim problemów w pozyskaniu rzetelnych dowodów. Nie chcąc opierać się jedynie na wyznaniu Annie, mieli oni przeprowadzić dodatkowe niezależne śledztwo. Chiny są jednym z państw, których oficjalne statystyki nie są możliwe do sprawdzenia przez obce rządy i organizacje światowe. Odmówiono również wjazdu do Chin obu mężczyznom, zapewniając o przeprowadzeniu wewnętrznego śledztwa, z którego zostaną przedstawione oficjalne wnioski.

Jeden z punktów raportu został zatytułowany „Okoliczności udowadniające i obalające zarzuty”. Najpierw odniesiono się w nim do „czynników natury ogólnej”, poddając analizie takie zagadnienia jak: łamanie praw człowieka, finansowanie opieki zdrowotnej, finansowanie wojska oraz korupcję. Do tego dodano również „szczególne czynniki dotyczące pozyskiwania narządów”, w tym: rozwój techniki, darowizna narządów, czas oczekiwania na przeszczep, obciążające informacje pojawiające się na witrynach internetowych, wywiady z biorcami, zyski, chińska etyka transplantacji, etyka transplantacji za granicą, chińskie prawo transplantacyjne, zagraniczne prawo transplantacyjne, doradztwo turystyczne, środki farmaceutyczne oraz finansowanie opieki zdrowotnej przez zagraniczne państwa. Na koniec uwzględniono również „czynniki szczególne dla Falun Gong”, w których ujęto potencjalne zagrożenie, strategię prześladowań, wzniecanie nienawiści, fizyczne prześladowania, aresztowania na masową skalę, przypadki śmierci, nieustalone tożsamości, poddawanie analizie krwi i badanie narządów, źródła wcześniejszych oraz przyszłych transplantacji, zwłoki z brakującymi narządami, przyznanie się do winy oraz odpowiedzi rządu chińskiego na przedstawiane zarzuty.

Metody badań przeprowadzone podczas śledztwa zaczynają się od ogólnej obserwacji polityki i działań podjętych na terenie Chin. Analiza systemu polityczno-gospodarczego oraz przypuszczalne dowody na łamanie praw człowieka w Chinach miały prezentować obraz państwa, w którym omawiana zbrodnia mogłaby się wydawać prawdopodobna. Jeżeli istniałyby doniesienia o popełnianiu przestępstw na podobnym tle, to prawdopodobieństwo kolejnej takiej zbrodni również by wzrosło.

Kolejnym etapem dochodzenia było prześledzenie możliwości, również technologicznych, jakie daje sektor usług, a szczególnie służba zdrowia w Chinach. Przede wszystkim byłby to rozwój transplantologii oraz technologii, jaki nastąpił w ostatnich latach.

³⁷¹ <http://organharvestinvestigation.net/>. [dostęp: 24.12.2020 r.].

W publicznym wystąpieniu dr Damona Noto³⁷² 12 września 2012 roku³⁷³ przedstawiono oficjalne stanowisko Chin w związku z powyższą sprawą. KPCh, na zarzuty handlu nielegalnymi organami od żywych dawców, podała argument, że miałyby one pochodzić od osób skazanych na śmierć.

Nagłośnienie sprawy przez raport sprawiło, że Chiny zaczęły prowadzić szeroko zaplanowaną akcję propagandową – wewnętrzną dla obywateli chińskich oraz zagraniczną, początkowo skupiającą się na odpieraniu zarzutów dostarczonych przez raport.

Po „cichym proteście” 25 kwietnia 1999 roku, w oficjalnym oświadczeniu na stronie CCTV (China Central Television)³⁷⁴, można przeczytać opracowanie na temat wydarzenia przedstawiającą historię różniącą się od tej prezentowanej w mediach zachodnich³⁷⁵. Według artykułu, Li Hongzhi jest liderem założonej przez siebie sekty, która wyrosła na praktyce *qigong* i oszukuje swoich wyznawców dla zysku, jednocześnie „poważnie wpływa na porządek społeczny i podważa stabilność społeczną”³⁷⁶. Opisuując wydarzenia z kwietnia 1999 roku, jako oficjalny powód zgromadzenia się tysięcy osób przed siedzibą władz Zhongnanhai, została podana 48-godzinna wizyta Li w Pekinie i jego prośba o zorganizowanie „grupowych ćwiczeń”. W rezultacie zgromadzone osoby miały poważnie zakłócić nie tylko pracę urzędów, ale przede wszystkim porządek publiczny. Li miałyby się także przyczynić do porzucenia przez praktykujących medycyny konwencjonalnej, co według rządu miałoby m.in. skutkować wzrostem śmiertelności, licznymi samobójstwami, a nawet morderstwami popełnianymi przez praktykujących Falun Gong.

Kolejną wątpliwością co do autentyczności zarzutów jest odwoływanie się przez Chińczyków do zagranicznych ekspertów. Wśród nich najważniejszymi są doktor Michael Millis z Centrum Transplantacji Uniwersytetu Chicago oraz doktor Campbell Fraser z Katedry Biznesu i Studiów Azjatyckich na Uniwersytecie Griffith w Australii. Podczas 26 Międzynarodowej Konferencji Transplantologicznej z 2016 roku, odbywającej się w Hongkongu, poruszono temat fałszywości zarzutów ze strony organizacji Falun Gong³⁷⁷. Jak twierdzi doktor Millis, współpracujący z chińskimi chirurgami od 10 lat, transplantologia w

³⁷² Krótka biografia lekarza dostępna pod adresem: <https://health.usnews.com/doctors/damon-noto-473465> [dostęp: 24.11.2020 r.].

³⁷³ *Chińska cena życia* (2014), reż. Leon Lee, dostępna również na platformie YouTube <https://www.filmweb.pl/film/Chi%C5%84ska+cena+%C5%BCycia-2014-736210> [dostęp: 18.11.2020 r.].

³⁷⁴ CCTV podlega pod Ministerstwo Radia, Filmu i Telewizji i kontrolowana jest przez Wydział Propagandy Komunistycznej Partii Chin.

³⁷⁵ Artykuł w języku chińskim: <http://www.cctv.com/news/special/zt1/XieJiaoFaLunGong/2430.html> [dostęp: 24.11.2020 r.].

³⁷⁶ Ibidem.

³⁷⁷ Artykuł w języku chińskim dostępny na: <http://hi.people.com.cn/n2/2016/0830/c376252-28913595.html> [dostęp: 24.11.2020 r.].

Chinach rozwinęła się w niezwykle szybkim tempie i obecnie są tam prowadzone legalne praktyki transplantologiczne³⁷⁸. Co ciekawe, na stronie czasopisma Crain's Chicago Business można znaleźć artykuł, w którym Millis przedstawia swój wkład w historię zakończenia pobierania organów od więźniów skazanych na śmierć³⁷⁹. W jego opinii w Chinach rzeczywiście były prowadzone nielegalne praktyki transplantologiczne, jednak obecnie są one zakazane i całkowicie ich zaprzestano. W artykule możemy przeczytać:

Kiedy Millis jest pytany, czy rzeczy naprawdę się zmieniły, wskazuje, że jego chińscy koledzy zaczęli narzekać na te same rzeczy, na które narzekają jego amerykańscy koledzy: ich nieprzewidywalne harmonogramy, wezwania do operacji w środku nocy, jednego dnia są przepracowani, drugiego nie mają nic do roboty. „To są wszystkie problemy, z którymi masz do czynienia, gdy jesteś chirurgiem, którego praca zależy od darowizn od wolontariuszy” - mówi. „To pokazuje mi, że są na dobrej drodze”³⁸⁰.

Zakres tematyczny teorii spiskowych zazwyczaj dotyczy polityki, religii lub ekonomii i stoi w opozycji do oficjalnie przedstawionych zdarzeń, co zostało przedstawione także i w tym studium przypadku, dotyczącego działalności Falun Gong. Często wiążą się one z wydarzeniami nagłymi i niespodziewanymi, dopisując do nich dodatkową teorię, która uczyni te wydarzenia jeszcze bardziej sensacyjnymi. Narracje te, co do zasady, cechuje dwustronność, tzn. przy pojawieniu się pierwszej narracji (często oficjalnej/institutionalnej), pojawi się druga (nieoficjalna/nieinstitutionalna), która będzie kontrapunktem w stosunku do tej pierwszej. I tak, o ile do drugiej grupy teorii, nieinstitutionalnej, można przypisać wszystkie narracje związane z przestępczą działalnością władz chińskich w stosunku do członków Falun Gong, o tyle oficjalną i institutionalną narracją w Chinach stanowić będzie stanowisko Partii, a także głos ludu chińskiego. Bowiem w świadomości wielu obywateli Państwa Środka istnieje przekonanie, że Falun Gong jest organizacją założoną i kierowaną przez rząd Stanów Zjednoczonych w celu destabilizacji społeczeństwa chińskiego:

Falun Gong to inicjatywa rządu amerykańskiego. To organizacja, która powstała w Chinach, ale za pośrednictwem Amerykanów i jest przez nich kierowana aż do dnia

³⁷⁸ Artykuł w języku chińskim dostępny na: <http://news.sohu.com/20160819/n464990143.shtml> [dostęp: 24.11.2020 r.].

³⁷⁹ E. Blackwell, *Meet the local doctor who helped end China's corrupt organ-transplant system*, Crain's Chicago Business. Źródło:

<https://www.chicagobusiness.com/article/20151210/ISSUE03/151219984/dr-michael-millis-helped-end-china-s-corrupt-organ-transplant-system> [dostęp: 05.12.2020 r.].

³⁸⁰ Ibidem.

dzisiejszego. Wielu Chińczyków nie zdaje sobie z tego sprawy i są wciągani w grę przeciwko własnemu narodowi. Wartości przez nich przekazywane są tylko przykrywką, głównym celem jest destabilizacja państwa. A rzekomy czarny rynek transplantologiczny jest tylko ich wymysłem³⁸¹.

Publikacja raportu i wiele poświęconych mu konferencji spowodowało, że Chiny zaczęły prowadzić dwubiegunową kampanię – wewnętrzną dla Chińczyków i zewnętrzną dla obcokrajowców, początkowo skupiając się na odpieraniu zarzutów, próbując tym samym podważyć dowody przedstawione w raporcie. O ile kampanie i oficjalne stanowiska rządu chińskiego wydają się mieć niewielki wpływ na światową opinię publiczną, o tyle wewnętrzne działania Partii przynoszą już oczekiwane rezultaty.

Sytuacja w stosunkach amerykańsko-chińskich stale się zmienia. Powstające napięcia polityczne, gospodarcze i społeczne są nieustannie podsycane przez nowe wydarzenia i spekulacje. O ile nie można z całą pewnością przyznać, że źródłem przytoczonych w artykule narracji były władze Chin bądź władze Stanów Zjednoczonych, o tyle można mieć pewność, że teorie te, w obu przypadkach, spełniły swoje zadanie, pogłębiając trwającą wojnę informacyjną między tymi dwoma państwami. Historie te mogą być bowiem postrzegane jako jedne z (kuszących) możliwości wyjaśniających dysonans w przedstawianych historiach dotyczących działań Falun Gong.

I chociaż Falun Gong jako duchowa praktyka, łącząca medytację i ćwiczenia z filozofią moralną opartą na zasadach prawdy, współczucia i wytrwałości, nie jest bezpośrednio odpowiedzią na nihilizm, to można stwierdzić, że oferuje alternatywę dla materialistycznych i nihilistycznych tendencji, które mogą być obecne w chińskim społeczeństwie. Ruch ten może być także postrzegany jako reakcja na duchowe i moralne potrzeby ludzi, którzy szukają sensu i wartości w życiu, w opozycji do nihilistycznych tendencji obecnych wśród obywateli Państwa Środka. Praktyka ta miała promować wartości, które miały pomagać ludziom znaleźć wewnętrzny spokój i cel w życiu, co jest szczególnie ważne w kontekście społeczeństwa doświadczającego kryzysu wartości. Powielane jednak różnorodne i niespójne informacje, dotyczące działań tejże organizacji, wzbudziły wiele kontrowersji i niepewności, także wśród samych Chińczyków. Należy bowiem pamiętać, że każda teoria spiskowa, wykorzystana jako „narzędzie nadzoru”, może posłużyć do szerzenia wątpliwości w świadomości dowolnego społeczeństwa.

³⁸¹ Oryginał wypowiedzi. Na podstawie własnych badań terenowych przeprowadzonych w Chinach. Tłumaczenie własne.

3.4. Chińskie legendy miejskie a tradycja i pamięć kulturowa

Badania folklorystyczne dotyczące terenów wielkich metropolii chińskich, tj. np. Pekinu czy Szanghaju, najczęściej dotyczą tematów takich jak kobiety, jedzenie, rozrywka, transport miejski, zwyczaje matrymonialne czy też, omawiane powyżej, wierzenia w duchy. Brak jednak kompleksowego raportu z badań lub opracowania na temat legend miejskich przywołanych miast. Istnieją co prawda zapisy występujących w nich poszczególnych wątków legend, ale mają one formę raczej statycznej relacji z wydarzeń lub uwarunkowań historycznych. Nie ma natomiast badań wskazujących, czy w innych ośrodkach miejskich występują podobne legendy i czy podlegały przekształceniom wraz z upływem czasu. Niemniej jednak na uwagę zasługuje kilka narracji, popularnych głównie w Szanghaju, które w dużej mierze opierają się na historii danego miejsca i do dziś dzień stanowią chętnie opowiadane historie wśród mieszkańców.

3.4.1. „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony”, czyli legendy miejskie o zwierzętach

Starożytna chińska idea filozoficzna jedności człowieka z Niebem³⁸² (天人合一) stanowi jedną z najstarszych myśli w kulturze chińskiej. Człowiek jest bowiem częścią natury, tworzącym idealną, spójną całość wraz z otaczającą go florą i fauną. I o ile niejednokrotnie zwierzęta stanowiły obiekt kultu w starożytnych Chinach, co można zaobserwować chociażby w astrologii i chińskim zodiaku, to czasem pełniły także funkcję ofiarną, jak np. psy. Status zwierząt, a szczególnie psów, zmieniał się w Państwie Środka na przestrzeni wieków. Psy były m.in. pupilami cesarzy, psami łowieckimi, stróżującymi, ale też przygotowano z ich mięsa posiłki, a przełom lat 80. i 90. XX wieku przyczynił się do zmniejszenia ich popularności wśród Chińczyków³⁸³. Bowiem to właśnie wtedy zakazano

³⁸² Niebo (天, Tian) jest jednym z głównych i najważniejszych pojęć w chińskiej filozofii. Cytując Dawida Rogacza: „Tian jest najwyższe, a zarazem najogólniejsze: obejmuje całokształt związków zachodzących w przyrodzie, jest także miejscem przebywania dusz zmarłych, które jednak wciąż należą do świata. Dzieje się tak, gdyż Tian – zdaniem Hegla – jest w ogóle synonimem świata jako całości. Nie jest w żadnym razie królestwem, ponad ziemią”, stanowi raczej, moc panującą nad całością działań”. Jako moc zupełnie bezosobowa, związek całkiem nieokreślony jest czymś z gruntu pustym i jako takie musi mieć swojego widocznego reprezentanta, swoje ucieleśnienie, aby można było w ogóle przyjmować jego istnienie”. D. Rogacz, *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3 (257), 2015.

³⁸³ Na podstawie: B. Headey, F. Na, R. Zheng, *Pet dogs benefit owners' health: A 'natural experiment' in China*, „Social Indicators Research”, 87 (3), 2008, s. 481–493.

przetrzymywania zwierząt, w szczególności psów, jako zwierząt domowych na obszarach miejskich ze względu na szybkie szerzenie się chorób odzwierzęcych i braku możliwości jak i funduszy na masowe szczepienia zwierząt. Nie bez powodu też prawo to przeniknęło do chińskich legend miejskich, w których zwierzęta te stały się ich bohaterami.

Jedna z nich swymi korzeniami sięga niemalże czasów mitycznych, a swój początek bierze u schyłku XIX wieku, kiedy to część Szanghaju znajdowała się pod panowaniem m.in. Korony Brytyjskiej. Był to skutek zakończenia I wojny opiumowej i podpisania traktatu pokojowego w Nankinie w 1842 roku. Na mocy traktatu obywatele Korony mogli osiedlać się w pięciu miastach handlowych leżących na terenie Chin, w tym w Szanghaju. Dwa lata po tych wydarzeniach podobne prawa uzyskali obywatele Stanów Zjednoczonych. To w rezultacie doprowadziło do powstania „państwa w państwie” poprzez ustanowienie odrębnych organów administracji oraz odrębnych praw i nadania przywilejów. Jednym z efektów takich działań było ustanowienie na terenie Szanghaju, w oparciu o brytyjską oraz amerykańską koncesję, pierwszego parku miejskiego w tym mieście. Co ciekawe, park znajdował się na terenach należących do Chińczyków. Początkowo nosił on nazwę Bund, a obecnie znany jest pod nazwą Huangpu. I to właśnie z tym miejscem wiąże się wątek legendowy, który rozprzestrzenił się pod nazwą „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony”.

Nazwa legendy rozpowszechniona w Internecie związana miała być bezpośrednio z napisem, który, jak się powszechnie uznaje, umieszczony był na tabliczce na terenie parku³⁸⁴. Co interesujące, oprócz popularności wśród samych Chińczyków, legenda ta była również szeroko rozpowszechniana przez zagranicznych dziennikarzy oraz biznesmenów przebywających na terenie Szanghaju w czasach Republiki Chińskiej, w latach 1912-1949³⁸⁵. I to właśnie głównie poprzez środki masowego przekazu, jak i edukację szkolną, historia ta dotarła do szerokiego grona odbiorców, a chińska literatura głównego nurtu ściśle łączyła ją z patriotyzmem, nacjonalizmem oraz rządami kolonialnymi, podkreślając przede wszystkim antyimperialistyczne nastroje, jak i patriotyczne zapędy obywateli³⁸⁶. Park, będący miejscem relaksu i wypoczynku, stał się w tym przypadku zmaterializowanym symbolem dyskryminacji Chińczyków, z jednej strony, zabraniając im wejścia na jego teren, a z drugiej, przyrównując ich do psów. Co więcej, cała opisywana sytuacja nie dotyczyła uczuć jednostki, czy też kilku osób, ale wprost godziła we wspólną, zbiorową pamięć całego narodu.

³⁸⁴ Oryginalny zapis: „华人与狗不得入内”.

³⁸⁵ R. A. Bickers, J. N. Wasserstrom, *Shanghai's "Dogs and Chinese Not Admitted" Sign: Legend, History and Contemporary Symbol*, „The China Quarterly”, nr 142, 1995, s. 444-466.

³⁸⁶ Wei Quan, *Rozszczepione dziedzictwo: legendy miejskie Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 3, 2013. (oryg. 魏泉, 《裂变中的传承: 上海都市传说》, 《民俗研究》, 2013年03期).

Na przestrzeni lat pojawiało się coraz więcej pogłosek, jakoby tabliczka z kontrowersyjnym napisem miała istnieć naprawdę, co mieli potwierdzać naoczni świadkowie. Bardzo często relacje te pochodziły od osób ściśle powiązanych z władzą czy literaturą, uchodzących za autorytety swych czasów, przez co zasięg ich przekazu był zdecydowanie szerszy.

Co jednak z samym napisem? Nie zachowały się żadne oficjalne dowody na istnienie wspomnianego szyldu. Jedynym wiarygodnym źródłem, potwierdzającym jego występowanie, nie tyle samej tablicy, co istnienie takiego zakazu, są zapisy regulaminu działania parku, stworzonego przez Biuro Ministerstwa Przemysłu. Tam również występuje on w nieco innej formie niż tekst przywołany w samej legendzie miejskiej.

Jak podają Robert A. Bickers oraz Jeffrey N. Wasserstrom, Park Huangpu został zbudowany na zrekultywowanym terenie naprzeciwko konsulatu brytyjskiego i został po raz pierwszy udostępniony zwiedzającym w 1868 roku. Co istotne, miejsce, w którym powstał, stało się symbolem nowoczesności, mając wpływ na postrzeganie tego obiektu zarówno przez Chińczyków, jak i przez obcokrajowców. Nie powinien zatem dziwić fakt, że od momentu jego powstania pojawiały się skargi na korzystanie z parku przez chińskich obywateli. Od roku 1868 aż do 1881 wstęp na jego teren był ograniczony dla obywateli Państwa Środka, z wyjątkiem służb mundurowych. Skargi Europejczyków, w związku z wciąż zwiększającą się liczbą pojawiających się w parku Chińczyków, doprowadziły do zmian w regulacjach w 1881 r., co wywołało powszechne oburzenie mieszkańców Szanghaju. W latach 1881-1884 wprowadzono system przepustek umożliwiający Chińczykom wejście na teren parku. System ten został jednak ograniczony w 1889 roku w wyniku rzekomych nadużyć. Wszelkie prawa wstępu wygasły wraz z otwarciem w 1890 roku Chińskiego Ogrodu Publicznego, zaprojektowanego przez grupę SMC nad rzeką Suzhou, w celu zażegnania ciągłych skarg, z którymi borykały się władze miasta³⁸⁷.

Jak dalej zauważają autorzy artykułu, zapisy historyczne pokazują, iż w 1894 r. SMC zarządził następująco:

4. Żaden Chińczyk nie zostanie wpuszczony na teren [parku], z wyjątkiem obsługi klubów lub członków należących do nich.

Regulamin Ogrodu Publicznego z 1903 r. zawierał następujące punkty:

1. Zakaz wprowadzania psów i rowerów.

³⁸⁷ Na podstawie: R. A. Bickers, J. N. Wasserstrom, *Shanghai's "Dogs and Chinese Not Admitted" Sign: Legend, History and Contemporary Symbol*, „The China Quarterly”, nr 142, 1995, s. 444-466.

5. Żaden Chińczyk nie jest wpuszczany [na teren parku], z wyjątkiem obsługi zajmującej się cudzoziemcami.

Jednak „Zrewidowane przepisy” z 1913 r. oznajmiały:

1. Ogrody te są zarezerwowane wyłącznie dla społeczności zagranicznej.
2. Zakaz wprowadzania psów i rowerów.

W 1917 roku kolejność została zmieniona na:

1. Ogrody są zarezerwowane dla społeczności zagranicznej.
4. Wprowadzanie psów i rowerów jest zabronione³⁸⁸.

Jak słusznie stwierdzili Bickers i Wasserstrom, jest całkiem oczywiste, że zwrot „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony” nie pojawił się na żadnym oficjalnie zatwierdzonym znaku. A ostatnie wspomniane rozporządzenie z 1917 r. obowiązywało do czerwca 1928 r., kiedy park został udostępniony zwiedzającym za opłatą. Jak można stwierdzić na podstawie powyższych odniesień do regulaminu, zabraniano, co prawda, wstępu, zarówno Chińczykom, jak i psom, jednak regulacja dotycząca mieszkańców Państwa Środka znalazła się dopiero w punkcie 5. Regulamin Ogrodu Publicznego z 1903 r., zaś do psów dopiero w punkcie 1. Należy jednak zwrócić uwagę, że samo zastosowanie takich obostrzeń oraz kontrowersyjnych, jak i dyskryminujących, sformułowań, dało podwaliny do stworzenia narracji mającej wpływ na nastawienie Chińczyków do obecnie panujących realiów.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, jaki wpływ na bieżące wydarzenia miała sama legenda, jednakże zanim park został udostępniony chińskim obywatelom, minęło 60 lat. W międzyczasie Szanghaj był świadkiem kilku krwawych wydarzeń. Na przestrzeni sześciu dekad doszło aż do trzech powstań, sprowokowanych przez tzn. ekspedycję północną podjętą przez rząd Kuomintangu³⁸⁹. Niewątpliwie te rewolucyjne nastroje rozlały się po dużej części

³⁸⁸ Ibidem, s. 446. Tłumaczenie własne.

³⁸⁹ Kuomintang (KMT) lub Guomindang (GMD), (中国国民党, tł. Narodowa Partia Chin), partia założona w Chinach przez Sun Jat-sena (孙中山) w 1912 roku pod przewodnictwem Song Jiaorena (宋教仁). Pierwotnie partia liberalno-demokratyczna, następnie, w latach 1922–23, pod wpływem bolszewików, stała się partią rewolucyjno-demokratyczną. Wspomniane w tekście powstania wybuchły w latach: 1925 oraz 1927. Pierwsze powstanie miało miejsce 3 października 1925 roku. Doszło wówczas do masakry protestujących, nieuzbrojonych robotników. Władze Szanghaju potępiły protesty, dając do zrozumienia, że nadal są pod silnym wpływem kolonialistów. Jednocześnie, w tym samym czasie, Szanghajskie Zrzeszenie Studentów sporządziło manifest nawołujący do równego traktowania wszystkich obywateli Szanghaju oraz do zniesienia zakazów dla ludności chińskiej oraz do odzyskania zajętych terenów przez Europejczyków. Działania te spotkały się z dużym poparciem mieszkańców całego kraju, a do akcji dołączył również ogólnonarodowe zrzeszenie studentów, którego działacze aktywnie wspierali patriotyczne zrywy Chińczyków w Szanghaju oraz wydawali własne oświadczenia mające na celu zwrócenie uwagi obywateli na istotny problem. Drugie z powstań rozpoczęło się 22 lutego 1927 roku na wieść o zbliżających się do miasta wojsk Kuomintangu, jednak powstańcy bez przybycia na czas pomocy z zewnątrz, zostali pokonani zaledwie po dwóch dniach walki. Trzeci zryw miał miejsce 21 marca

kraju, przyczyniając się do działań na rzecz odzyskania wolności i równości. Czy krążąca wówczas legenda miejska, potocznie nazwana „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony”, miała swój udział w patriotycznych zrywach? Bez wątpienia wpłynęła na nastroje panujące w społeczeństwie, odzwierciedlając nastawienie do bieżącej sytuacji oraz podsycając wewnętrzny duch walki.

Od czasu rewolucji szanghajskich upłynęło niemal sto lat, a wątek legendowy „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony” wydaje się wciąż aktualny. W 2014 roku szerokim echem rozeszła się informacja, jakoby jedna z francuskich sieci luksusowych hoteli oficjalnie odmówiła przyjmowania do swoich obiektów chińskich turystów³⁹⁰. Właściciele powoływali się na argument, że paryscy goście są wymagający, a podczas swoich pobytów potrzebują prywatności, ciszy oraz spokoju. Chińscy turyści natomiast mieliby to uniemożliwiać. Takie podejście może brzmieć znajomo. Dla wielu mieszkańców Szanghaju prowadzących swoje firmy i inwestycje za granicą oraz wysyłających swoje dzieci do Stanów Zjednoczonych, Kanady czy krajów europejskich, tego typu sytuacje są trudne do zrozumienia i akceptacji. Jednak w wielu krajach zachodnich Chińczycy mają opinie osób zachowujących się głośno, niestosownie, bez respektu dla miejscowych zasad czy obcej kultury, co spotyka się z negatywnym ich odbiorem.

Przyglądając się omawianej tu legendzie miejskiej, należałoby zwrócić uwagę, na kontekst, w którym funkcjonuje, próbując tym samym odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w Państwie Środka pojawiają się narracje o tak silnym podłożu dyskryminacyjnym? Warto pamiętać, że legendy miejskie to opowieści, które swoją tematyką mogą podkreślać niesprawiedliwość, walkę z uprzedzeniami lub wskazywać na potrzeby marginalizowanych grup. A, jak się zdaje, segregacja, dyskryminacja, a także certyfikacja obywateli ChRL i obcokrajowców są obecne w Chinach do dziś.

W przeszłości, ze względu na kolonialne ambicje państw europejskich, nierówności, czy to w sferze prywatnej czy zawodowej, dotyczyły głównie Chińczyków, jednak wraz z napływem coraz większej ilości obcokrajowców, wprowadzono system certyfikacji, swoistego etykietowania.

1927 roku. Tym razem robotnikom udało zdobyć się lokalny arsenał z bronią, co umożliwiło im w kilkanaście godzin opanować ulice Szanghaju, a samo powstanie zakończyło się dwa dni później, po dotarciu na miejsce sił Kuomintangu. Bez wątpienia, ekspedycja północna znacznie przyczyniła się do ostatecznego zwycięstwa powstańców, jak i była jednym z jej motorów napędowych. Źródło: Encyklopedia PWN, hasło: *Kuomintang*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Kuomintang;3929083.html> [dostęp: 20.04.2023 r.].

³⁹⁰ Za: Wei Quan, *Rozszczępione dziedzictwo: legendy miejskie Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 3, 2013. (oryg. 魏泉, 《裂变中的传承: 上海都市传说》, 《民俗研究》, 2013年03期).

Zgodnie z ustanowionym systemem zezwoleń na pracę dla cudzoziemców w Chinach oraz chińskimi przepisami warunkującymi wyjazd i wjazd, cudzoziemcy, chcący podjąć się świadczenia pracy w Państwie Środka, muszą posiadać zezwolenie na pracę oraz zezwolenie na pobyt. Bez tych dwóch dokumentów podjęcie pracy jest nielegalne. Zdobywanie zezwolenia na pracę wiąże się jednak z przydzieleniem konkretnej kategorii wnioskującemu obcokrajowcowi: A, B lub C, który, wykazując wymagane dokumenty, zdobywa punkty za swoje dotychczasowe osiągnięcia³⁹¹.

W ramach opisanego systemu cudzoziemcy przypisywani są do poszczególnych, nazwijmy to, kategorii jakościowych. I tak, osoby zaliczane do grupy A oraz B to importowani z zagranicy utalentowani czy wyspecjalizowani pracownicy wysokiego szczebla, którzy mogą korzystać z przywilejów mieszkańców, np. Szanghaju, a dodatkowo ich dzieci mogą starać się o przyjęcie do szkoły średniej czy też aplikować na studia. Kategoria C nie pozwalała na tego typu udogodnienia. System certyfikacji łączy ze sobą sferę edukacji, pracy, ubezpieczeń społecznych oraz sferę życia prywatnego. To część tzw. *hukou* (户口)³⁹², systemu, początkowo wprowadzonego jako restrykcyjny sposób zameldowania obywateli w Chinach kontynentalnych i na Tajwanie, mający swój początek w latach 50. XX wieku, który, w dużym uproszczeniu, dzielił mieszkańców na „wiejskich” oraz „miejskich”. Pobyt stały wymagał prawnie uregulowanej rejestracji gospodarstwa domowego. Kiedy w 1958 roku Mao Zedong opracował system dziedzicznego zezwolenia na pobyt stały, mieszkańcy, będąc przydzielonymi do danej prowincji, nie mogli starać się o pracę w innej. Również przeniesienie się ze strefy wiejskiej do miejskiej wymagało uzyskania szeregu zezwoleń³⁹³.

Mimo ówczesnej dyskryminacji, która miała spotkać mieszkańców Państwa Środka, obecna polityka rządu skupia się na przyciąganiu nie tylko cudzoziemców, ale także swoich obywateli z odległych diaspor, celem umocnienia wizerunku państwa, jak i wzmocnienia jego pozycji społeczno-gospodarczej. Jednak Szanghaj w różnych aspektach życia prywatnego czy publicznego boryka się z wciąż żywymi wspomnieniami o wydarzeniach sprzed ponad stu lat,

³⁹¹ Na podstawie: Dezan Shira & Associates, *China Work Permits: Are You an A, B, or C Tier Talent?*, China-Briefing.com, 2017. Źródło:

<https://www.china-briefing.com/news/china-work-permits-are-you-a-b-c-tier-talent/> [dostęp: 22.04.2023 r.].

³⁹² *Hukou* jest potocznie zwane „chińskim apartheidem”. To, co łączy oba systemy, tj. południowoafrykański apartheid z chińskim *hukou*, to jego społeczny aspekt, w tym kwestie dziedziczenia. Jednak różnice, które uwydatniają te dwa systemy to m.in. „możliwość” przemianowania chińskiego pracownika z „miejskiego” na „wiejskiego” na mocy zesłania na tereny rolne do pracy za najniższe wynagrodzenie, w Południowej Afryce takie zesłanie nie było praktykowane, a także kwestia ideologii, w Chinach był to maoizm, a nie rasizm. Na podstawie: Kuang Lei, Liu Li, *Discrimination against Rural-to-Urban Migrants: The Role of the Hukou System in China*, „PLoS One”, 7 (11), 2012 [dostęp online: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3489849/>].

³⁹³ Na podstawie: Dezan Shira & Associates, *China Work Permits: Are You an A, B, or C Tier Talent?*, China-Briefing.com, 2017. Źródło:

<https://www.china-briefing.com/news/china-work-permits-are-you-a-b-c-tier-talent/> [dostęp: 22.04.2023 r.].

wykluczających obywateli z pewnych aspektów życia społecznego. Motyw legendy został także wykorzystany w filmie z 1972 roku, *Wściekłe pięści*, reż. Wei Lo. W ekranizacji tej główny bohater, w którego postać wcielił się Bruce Lee, siłą swoich mięśni rozbił znak, znajdujący się na bramie do parku, z napisem „Chińczykom i psom wstęp wzbroniony”, rozprawiając się tym samym z wieloletnią, niemalże legendarną, dyskryminacją obywateli Chin.

3.4.2. „Smoczy filar”

Zebrany i przedstawiony w pracy korpus legend miejskich to nie tylko podział na większe i bardziej popularne grupy tematyczne wybranych wątków, ale także ich odniesienie ku tradycyjnemu folklorowi i wierzeniom ludowym. Legendy te stanowią swoisty pomost między tradycją a współczesnością, odwołując się tym samym do pamięci kulturowej zmodernizowanego społeczeństwa chińskiego. Jednym z takich przykładów jest legenda miejska o „smoczym filarze” w Szanghaju, która bezpośrednio odnosi się do wierzeń i rytuałów przodków.

Odkąd estakada Yan'an (Yan'an Gaojia), została otwarta dla mieszkańców w połowie lat 90. XX w., pewna legenda zaczęła krążyć w Szanghaju. Skupiła się ona na jednej konkretnej części wspomnianej drogi ekspresowej, tzw. smoczym filarze. Znajdujący się na skrzyżowaniu z Nanbei Gaojia, w pobliżu Placu Ludowego, smoczy filar, w odróżnieniu od wszystkich innych regularnych betonowych fundamentów wzdłuż trasy, jest nie tylko większy i grubszy, ale także ozdobiony metalicznym wykończeniem, a także dziewięcioma dużymi brązowymi smokami i kilkoma mniejszymi na jego powierzchni. Najbardziej znana wersja opowieści, kryjąca się za owym smoczym filarem, podaje, iż kiedy budowlańcy tworzyli tę część drogi ekspresowej w 1995 roku i instalowali pale potrzebne do fundamentu, mieli problemy z wwierceniem się na wymaganą głębokość, a budowa musiała zostać przerwana. Jak głosi historia, urzędnicy, jak i firma budowlana, chcieli uniknąć dalszych opóźnień, dlatego zaprosili kilku mistrzów *feng shui* do obejrzenia terenu, jednak nikt nie był w stanie rozwiązać problemu. W końcu zaproszony mnich ze Świątyni Nefrytowego Buddy (niektórzy podają Świątynię Longhua) zgodził się na odprawienie ceremonii religijnej, mającej na celu pomoc w dokończeniu budowy estakady. Przed odejściem mnich poprosił jednak o zasłonięcie filaru dziewięcioma smokami (ich wyrzeźbionymi wizerunkami na filarze), gdyż, jak twierdził mnich, lokalizacja była miejscem spoczynku miejskiego „smoka strażnika”.

Współczesne legendy Szanghaju opierają się na tradycyjnych motywach, jednak wykazują przywiązanie do konkretnych ludzi bądź przedmiotów, tak jest i w przypadku tej narracji, której głównym elementem jest omawiany smoczy filar. Jak zostało wspomniane w przytoczonej wersji, charakterystycznym dla tego obiektu jest zwieńczenie go podobiznami smoków, feniksów oraz wizerunkami słońca i księżyca. Autor tego dzieła, Zhao Zhirong, wskazuje, że podobizna szybującego smoka miała symbolizować wciąż rozwijający się Szanghaj³⁹⁴, jednak historia ta zaczęła żyć własnym życiem.

Budowa wiaduktu trwała długo, a przynajmniej znacznie dłużej niż pierwotnie zakładano³⁹⁵. Opóźnienie w realizacji projektu było spowodowane wystąpieniem problemów z wykonaniem palowania konstrukcji nośnej, a po oddaniu inwestycji do użytku, kiedy okazało się, że cała konstrukcja jest pokryta zdobieniami, wokół całego przedsięwzięcia zaczęła krążyć związana z tym legenda.

Jak zostało wykazane powyżej, pierwszy jej wariant, powtarzany wśród mieszkańców, mówił o tym, że trudności powodujące opóźnienia skłoniły głównego wykonawcę, po wykluczeniu wszystkich znanych sobie możliwych przyczyn, do wezwania na miejsce placu budowy mistrza ze Świątyni Nefrytowego Buddy. Po przeprowadzeniu szczegółowych oględzin, mistrz oznajmił, że budowniczcy próbują postawić konstrukcję w miejscu spoczynku smoka, w którego głowę ma uderzać jeden z wbijanych pali. Dokończenie budowy jest możliwe jedynie w konkretnej godzinie, konkretnego dnia miesiąca, kiedy ów smok opuszcza swoje miejsce. W tym momencie, i tylko w tym, konstrukcja wiaduktu będzie niezagrożona, lecz po jego powrocie musi być nadal strzeżona przez samego smoka. Dla zwiększenia bezpieczeństwa mistrz nakazał, aby po skończeniu budowy, filary wiaduktu były zdobione w figury aż dziewięciu złotych smoków. Zanim jednak do tego doszło, wezwał na plac budowy swoich uczniów i razem z nimi przez siedem dni i siedem nocy odprawiali wspólnie religijne rytuały. Kiedy ich rytuał dobiegł końca, ekipa budowlana mogła bez przeszkód wykonać swoją pracę, co wprowało ich w nie lada zdziwienie. Po ukończeniu konstrukcji, część wiaduktu faktycznie została ozdobiona podobiznami smoków. Mistrz, który za życia był opatem Świątyni Nefrytowego Buddy, miał umrzeć 1 grudnia 1995 roku. Dziewięć dni później, 10 grudnia, kłopotliwy w wykonaniu wiadukt został oficjalnie oddany do użytku.

³⁹⁴ Za: Huang Jingchun, *Pamięć kulturowa i konstrukcja znaczeń w legendach miejskich — legenda o smoczym filarze w Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 6, 2014. (oryg. 黄景春, 《都市传说中的文化记忆及其意义建构——以上海龙柱传说为例》, 《民俗研究》, 2014年06期).

³⁹⁵ Ibidem.

Legenda powstała poprzez połączenie ze sobą pozornie nieistotnych informacji na temat opóźnień w budowie, śmierci mnicha oraz zdobień usytuowanych na wiadukcie³⁹⁶.

Drugi wariant tej legendy zakłada, że ów Mistrz nie pochodzi ze Świątyni Nefrytowego Buddy, ale był opatem Świątyni Longhua (龙华寺), znajdującej się w Szanghaju³⁹⁷. Sama fabuła również nieco odbiega od pierwotnej wersji. W tym przypadku wykonanie konstrukcji było zlecone kilku firmom zajmujących się tzw. palowaniem, które również napotkały na podobne jak opisane powyżej trudności, co przyczyniło się do opóźnień w zakończeniu inwestycji. Szanghajscy urzędnicy zaniepokojeni całą sytuacją mieli zwrócić się do Ministerstwa Budownictwa z prośbą o pomoc w rozwiązaniu problemu, z kolei przedstawiciele Ministerstwa udali się po radę do opata Świątyni Longhua. Po analizie sytuacji kapłan również potwierdził, że pod ziemią, w miejscu prowadzenia prac, znajduje się smok. Ostrzegł także robotników, że jeżeli bestia zostanie uderzona w grzbiet, to nie odsunie się z miejsca przez następne sto lat. Postanowiono, że w celu prześlągnięcia smoka należy odprawić obrzęd religijny, *pudźę*³⁹⁸, która wymaga złożenia ofiar. W tym samym czasie, we wspomnianej świątyni, Longhua, przebywał przewodniczący Stowarzyszenia Buddyjskiego, Zhao Puchu, wraz z kilkoma wiceprzewodniczącymi. Opat świątyni, przedstawivszy całą sytuację przyjezdnym, namówił ich do odprawienia rytuału, jednocześnie zaoferował samego siebie na kierującego obrzędkiem, a jednocześnie na wymaganą ofiarę, niezbędną w celu powodzenia całego przedsięwzięcia. Rytuał odbył się na placu budowy, który został starannie zasłonięty z każdej strony tak, aby nikt z zewnątrz nie mógł go zakłócić. Po zakończeniu modłów, tak samo jak w przypadku pierwszej wersji legendy, budowniczowie wznowili pracę i tym razem bez przeszkód byli w stanie sfinalizować swoje dzieło, nie napotkawszy na żaden opór. Jednocześnie polecono wyrzeźbić dodatkowo dziewięć złotych podobizn smoka, aby ułaskawić bestię spoczywającą w ziemi. Niedługo po zakończeniu ceremonii opat zakonu zasłabł, a w konsekwencji zmarł w szpitalu po sześciu latach śpiączki.

W porównaniu z poprzednią wersją legendy, to smok, w wyniku ingerencji, miał przesunąć się nieco w bok, aby umożliwić budowę, nie zaś opuścić tymczasowo swoje legowisko. Natomiast to, co wspólne w obu przypadkach, to zaangażowanie mnichów, którzy musieli użyć swojej mocy, aby rozwiązać problem. W buddyzmie funkcjonuje bowiem

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ *Pudża* to hinduistyczny obrzęd religijny, odprawiany przez hinduistów, buddystów, a także przez dżinistów, któremu towarzyszy składanie ofiar (najczęściej są to kwiaty, woda, żywność), celem złożenia hołdu bóstwu lub uhonorowania obecności specjalnych gości. Rytuał zazwyczaj odprawia się w domu lub w świątyni, z różną częstotliwością, w zależności od potrzeb. Najczęściej, *pudża*, towarzyszy takimi okolicznościami jak np. narodziny dziecka, ślub czy pierwsza ceremonia jedzenia ryżu. Na podstawie hasła: *pudża*, Encyklopedia PWN. Źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/pudza;3964386.html>.

przekonanie, że im większa liczba mnichów, tym większa jest w danym miejscu zgromadzona energia³⁹⁹.

Przytoczone powyżej dwie wersje legendy, wykorzystujące wątek o „smoczym filarze”, należą do tych najbardziej znanych i rozpowszechnionych, nie tylko wśród mieszkańców Szanghaju, ale także pozostałych obywateli Państwa Środka. Występują również poboczne warianty, które różnią się niektórymi szczegółami, np. zamiast smoka, podczas palowania, budowniczy uderzają w bramę podziemi, a zadaniem duchownych jest poskromienie duchów. Kolejna wersja zakłada, że kapłan odprawiający rytuał, zamiast umrzeć, staje się nieśmiertelny. Jeszcze inna mówi o tym, że na miejsce nie przybywa żaden kapłan, a mistrz *feng shui*. Wersje te przekładają się bezpośrednio na interpretację najrozmaitszych wydarzeń, mających miejsce w Szanghaju przez mieszkańców tego miasta. Ilekroć dochodzi do poważniejsze katastrofy lub awarii, słyszy się, że wszystko to jest efektem naruszenia smoczej żyły Szanghaju podczas budowy wiaduktu, a w konsekwencji do zachwiania naturalnej równowagi. Mówi się także, że od tego momentu miasto regularnie jest nękane przez bliżej nieopisane „anomalie”. Jednak, co warto odnotować, ponieważ wielu mieszkańców było świadkami powstawania tej drogowej konstrukcji, podczas opowiadania legendy przedstawiają ją z punktu widzenia pierwszej osoby i mówią, że „widzieli” kogoś lub coś na własne oczy bądź „słyszeli” bezpośrednio jakiś przekaz od kogoś bliskiego z rodziny. Autentyczności całej opowieści dodaje fakt, że jest ona związana z prawdziwą konstrukcją. W dodatku, wspominani mnisi również są prawdziwymi, prominentnymi jednostkami. Te aspekty opowieści powodują, iż wiele osób zwyczajnie wierzy w ich treść, jak i dalsze interpretacje, do tego stopnia, że przeprowadzono postępowanie mające na celu przekonać obywateli, że budowa nie ma nic wspólnego z kataklizmami nawiedzającymi Szanghaj⁴⁰⁰. Jednocześnie, sam autor wcześniej wspomnianych rzeźb zdobiących wiadukt, zdecydowanie zaprzeczył, jakoby miałyby dojść do jakiegokolwiek interwencji duchownych na placu budowy. Chociaż wielokrotnie, zarówno artysta, jak i przedstawiciele firmy wykonawczej oraz przedstawiciele władz, starali się dementować wszelkie doniesienia rzekomych wydarzeń, mających charakter nadprzyrodzony, to w żaden sposób nie zapobiegło to rozprzestrzenianiu legendy wśród obywateli Szanghaju⁴⁰¹.

³⁹⁹ Za: Huang Jingchun, *Pamięć kulturowa i konstrukcja znaczeń w legendach miejskich — legenda o smoczym filarze w Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 6, 2014. (oryg. 黄景春, 《都市传说中的文化记忆及其意义建构——以上海龙柱传说为例》, 《民俗研究》, 2014年06期).

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem.

Wiele chińskich legend miejskich opiera się na wierzeniach ludowych bądź też mitach czy tradycjach obecnych w tej kulturze, korzystając chociażby z takich postaci jak np. duchy czy smoki. Parafrazując Assmanna, nie ma takiej pamięci, która mogłaby zachować nietkniętą przeszłość, a czego nie można by było zrekonstruować we współczesnej strukturze społecznej⁴⁰². Biorąc chociażby pod uwagę legendę o smoczym filarze w Szanghaju, można zauważyć, iż jest ona ściśle powiązana z obrazem pamięciowym tegoż filaru, jak i wydarzeniem z nim związanym. Każdorazowe spotkanie z tym obiektem będzie uruchamiało w pamięci konkretne historie na ten temat, stając się przyczyną do dalszego rozpowszechniania opowieści.

W większości przypadków, kiedy mamy do czynienia z legendą miejską, której fabuła ma związek z takimi przestrzeniami jak autostrada, ulica czy przedmieścia, jej najbardziej aktywnymi opowiadaczami będą taksówkarze. Opowiadanie „dziwnych” historii będzie też pełniło formę komunikacji z pasażerami, potęgując ich zainteresowanie miastem, a w konsekwencji zapewni żywotność legendzie. Jej wiarygodność będzie z kolei podsycana naturalnym występowaniem takich zjawisk jak duchy czy odwołania do starożytnych stworzeń w rodzaju smoków i feniksów, które w bezpośredni sposób odwołują się do kultury i mitologii Chin. Tym samym wszelkie katastrofy, wypadki czy inne nieszczęścia dotyczące metropolii będą miały swoje uzasadnienie w tejże historii i zachwianiu naturalnej równowagi. Ciągłe odnoszenie się do wspomnianej narracji w sytuacjach granicznych wskazuje na jej funkcję wyjaśniającą. I tak, w zależności od opowiadającego, legenda, mimo swojego ogólnego przesłania, będzie zwracała mniejszą lub większą uwagę na jej wybiórcze elementy, np. mieszkańcy będą się odnosić do zaburzenia równowagi i zburzenie porządku *feng shui*, co w konsekwencji skutkuje korkami ulicznymi, pogorszeniem się warunków życia w mieście itd., gdyż z kolei wyznawcy religijni skupią się na postaciach mających wpływ na ratowanie sytuacji, na mnichach, starając się przy okazji szerzyć ich wiarę. Tym samym postać mnicha będzie jednym z elementów wymiennych, może to być buddysta lub też np. taoista.

David Gross, amerykański naukowiec zajmujący się problematyką pamięci, odnosi pamięć społeczną i kulturową, w odróżnieniu od Assmanna, do trzech kategorii: religii, polityki oraz środków masowego przekazu⁴⁰³. Jednocześnie uważa, że pamięć religijna kieruje społeczeństwo ku wydarzeniom niosącym wiarę i zbawienie, takich jak interpretacja kluczowych obrazów, znaków czy symboli religijnych. Rdzeniem pamięci politycznej jest

⁴⁰² J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 57-58.

⁴⁰³ D. Gross, *Lost Time: On Remembering and Forgetting in Late Modern Culture*, Amherst 2011.

natomiast pamięć o królestwach, podczas gdy środki masowego przekazu ucieleśniają sytuację rynkową. Jak zauważa Wei Quan, we współczesnych Chinach, w politycznym schemacie pamięci, nie istnieje odniesienie do królów i królestw, ale do przywódców politycznych i ich ideologii⁴⁰⁴. Kontynuując, uznaje, iż władza polityczna kontroluje środki masowego przekazu, kształtując tym samym ogromną siłę dyskursu, konstruując w ten sposób polityczny schemat pamięci publicznej. I o ile pamięci indywidualnej społeczeństwa (w tym „głosu ulicy”) nie da się łatwo „usunąć”, a ich wielość staje się przejawem pamięci zbiorowej, to jest ona uśpiona, tłumiona bądź całkowicie ignorowana przez dyskurs publiczny, aby we właściwym sobie czasie móc włamać się do owego dyskursu i posłużyć jako pewnego rodzaju zasobem kulturowym, powołanym i wykorzystanym przez państwo⁴⁰⁵.

3.5. Spotkanie z duchami – chińskie legendy miejskie a tradycyjne legendy o duchach

Ważnym aspektem w badaniach chińskich legend miejskich jest ich analiza z uwzględnieniem tradycyjnych legend o duchach. Można tu przywołać chociażby badania Chena Guan hao⁴⁰⁶, który, biorąc na warsztat wybrane wątki legend miejskich, skupia się na zagadnieniu grozy i lęku, analizując przykłady z elementami fantastycznymi, nadnaturalnymi lub irracjonalnymi. Żeby jednak wykazać ideę tego rozróżnienia, należałoby najpierw spróbować odpowiedzieć na pytanie, czym jest lęk i groza oraz jak się objawiają w owych narracjach i co je wywołuje?

W niemal każdym języku stan emocjonalny, w którym odczuwamy niepokój, możemy wyrazić co najmniej kilkoma słowami, takimi jak np. lęk, strach, groza, przerażenie itp. Jednak każde z tych pojęć odnosi się do innej sytuacji, która została aktywowana przez konkretny bodziec. Istotna dla rozróżnienia powyższych pojęć jest próba ich zdefiniowania poprzez odniesienie się do sytuacji, w których się objawiają⁴⁰⁷.

Lęk pojawia się w sytuacjach pozornie bezpiecznych wskutek przeświadczenia o zagrażającej sytuacji, co nie pozwala na wyodrębnienie przedmiotu lęku, sprowadzając go

⁴⁰⁴ Wei Quan, *Rozszczerzone dziedzictwo: legendy miejskie Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 3, 2013. (oryg. 魏泉, 《裂变中的传承: 上海都市传说》, 《民俗研究》, 2013年03期).

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Chen Guan hao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, „China Folklore Network”, 2019. (oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019年). [źródło: <https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>].

⁴⁰⁷ Rekonstrukcja poglądów dotyczących opisywanych stanów emocjonalnych na podstawie M. Szatan, *Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych*, „Studia Gdańskie”, t. 31, 2012, s. 325-342.

tym samym do jego podmiotu, odnosząc się do obiektu, którego istnienie jest irracjonalne. Strach natomiast można zaliczyć do reakcji powstałych na zagrożenia zewnętrzne, a sama sytuacja lub przedmiot strachu są powoli uświadamiane, odnosząc się do realnego, a często też, bezpośredniego zagrożenia. Ma swoje źródło w instynkcie przetrwania, który charakteryzuje się jako stan silnego napięcia emocjonalnego uaktywniający się wraz z nadchodzącym realnym zagrożeniem.

Groza z kolei jest emocją ulokowaną w zjawiskach psychicznych, które są ściśle powiązane z lękiem, w tym przypadku postrzeganym jako uczucie prymarne. Groza zatem będzie rozpatrywana jako wewnętrzny stan emocjonalny, łączący w sobie element emocjonalny, jakim jest przerażenie z elementem racjonalnym i jakim może być zaskoczenie. Co szczególnie istotne, w przypadku rozpatrywania samej koncepcji horroru, w tym opowieści grozy i „niesamowitych opowieści” o duchach, przerażenie jest tym większe, im bardziej irracjonalna okazuje się być dana sytuacja, często wprowadzając czynnik nadnaturalny, inność. Nośnikiem grozy będzie zatem wszystko to, co sprzeczne z dotychczasowym porządkiem rzeczywistości, a także z porządkiem czasowym. W tym przypadku znaczącą rolę odgrywać będzie element zaskoczenia i nieprzewidywalności, intensyfikując doznania grozy, bardzo często stawiając odbiorców w roli świadków, zagrażając ich światopoglądowi, a nie w roli uczestnika, zmuszając ich do ucieczki lub ataku.

Jak zauważa amerykański teoretyk literatury, Noël Carroll, w swojej książce, *Filozofia horroru*⁴⁰⁸, horrorami nazywa się rozmaite teksty kultury, których funkcją jest ewokacja grozy. Autor jako nadrzędny wyznacznik gatunku przyjmuje obecność „potwora” (element nienaturalny), który wzbudza w odbiorcy zarówno przerażenie, jak i obrzydzenie. Analizując strukturę emocji doświadczanych w zetknięciu z danym tekstem kultury postrzeganym jako horror (literatura czy film), Carroll wskazuje, iż owa groza to jedynie chwilowe poczucie strachu w zetknięciu z samym przedstawieniem istoty, której byt zaprzecza istnieniu w znanym nam świecie rzeczywistym. Występowanie czynnika nadnaturalnego, czy też, jak przyjmuje autor, potwora, nie powoduje zatem odczucia lęku pierwotnego samego w sobie, a jedynie sama idea, owa możliwość jego wystąpienia, wprowadza lęk i strach w odbiorcy. Jak zauważa Dariusz Brzostek:

[...] paradoksalny wymiar „niesamowitych opowieści z życia” wiąże się nie tylko z elementarną relacją między prawdą a zmyśleniem (fantazją), ale także z funkcjami, jakie spełniają w nich te opozycyjne składniki. Oto bowiem prawdziwość (domniemana lub

⁴⁰⁸ N. Carroll, *Filozofia horroru albo paradoksy uczuć*, tł. M. Przyłipiak, Gdańsk 2004, s. 36-49.

rzekoma faktyczność) zdarzeń ma gwarantować grozę i niesamowity wymiar opowieści, natomiast element fantastyczny odpowiedzialny jest za osadzenie i zakotwiczenie opowieści w strukturach pamięci, ułatwiając jej „przechowanie i redystrybucję”. Komponent fantastyczny takiej opowieści stanowi zarazem jej oś kompozycyjną, konstruując temat narracji⁴⁰⁹.

Horror, jako tekst kultury, w tym narracje oralne, takie jak współczesne legendy o duchach, posiada swoją strukturę narracyjną, do której zaliczyć można takie etapy jak: wprowadzenie elementu nadnaturalnego bądź irracjonalnego (np. duch w samochodzie), odkrywanie jego obecności (sposzczenie przez kierowcę), konfrontacja z elementem fantastycznym (np. rozmowa lub interakcja z duchem), potwierdzenie jego istnienia wraz z jego unicestwieniem, ucieczką bohatera bądź zniknięciem samego elementu fantastycznego (pozostawienie przez ducha na siedzeniu przedmiotu potwierdzającego jego obecność bądź wyprawa kierowcy do rodzinnego domu zjawy lub na cmentarz)⁴¹⁰. Przedstawiona struktura narracyjna jest bezpośrednio związana z fabułą, a potrzeba obcowania z nią, polegająca w głównej mierze na możliwości odkrywania tego, co obce i nieznane, zależy od umiejętności samego narratora. Nie bez znaczenia jest też rola suspense, który pełni nadrzędną rolę w narracyjnej strukturze horroru. Tak też, bazując na koncepcji narracji erotetycznej, zgodnie z założeniami autora, istotnym dla suspense będzie budowanie w toku fabuły pytań, na które odpowiedź przynosi jej dalszy rozwój. W takim przypadku, suspens będzie możliwy wtedy, gdy na pytanie, które wynika z już opowiedzianej fabuły, odpowiedź manewruje między tym, co prawdopodobne, a tym, co słuszne moralnie. Ważnym jest jednak odnotowanie, iż, jak już wspomniano, mimo zachowania swoistej struktury narracyjnej horroru, nie wszystkie teksty kultury będą zawierać elementy suspense. I tak też jest w przypadku legend miejskich, zważywszy na ich niewielkie rozmiary i krótką, nierozbudowaną, fabułę, mimo iż realizują w większości wariantów narracyjny model erotetyczny.

„Opowieści niesamowite są tak samo stare jak ludzka mowa i myśl”⁴¹¹, Ta sentencja Lovecrafta nie odnosi się tylko do literackiej fikcji czy też horroru w ujęciu literaturoznawczym, ale także do narracji występujących w obiegu oralnym, takich jak legendy miejskie czy klasyczne opowieści o duchach. Aby jednak zrozumieć paradoks horroru czy też „niesamowitych opowieści”, a tym samym odpowiedzieć na pytanie, dlaczego

⁴⁰⁹ D. Brzostek, *Praktyka grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitości (w) sieci*, „Literatura Ludowa”, nr 3, 2016, s. 56.

⁴¹⁰ Podane przykłady w strukturze narracyjnej zostały zaczerpnięte z wątku „znikający autostopowicz”.

⁴¹¹ H. P. Lovecraft, *Nadnaturalny horror w literaturze*, tł. A. Ledwożyw, Warszawa 2000, s. 17.

lubimy się bać, należałoby może sięgnąć do Hume'a i rozwiązania paradoksu tragedii⁴¹², bowiem odbiorcę zachwyca nie samo wydarzenie, a jego obudowa, która prowadzi do finalnego rozstrzygnięcia. Strach zatem nie będzie celem samym w sobie, a jedynie ceną za rozbudzanie ciekawości odbiorcy, tym samym będzie stanowić funkcję umacniania już istniejącego porządku społecznego, wykazując, paradoksalnie, jego załamanie poprzez przedstawienie względnej normalności, tj. zachowanego porządku świata rzeczywistego, następnie jego zaburzenie, aby w końcu doprowadzić do konfrontacji z czynnikiem irracjonalnym, przywracając istniejący porządek.

Historie o duchach zazwyczaj są osadzone we współczesnym odbiorcy czasie i nie tyle opowiadają o przeszłych wydarzeniach, co odnoszą się do teraźniejszości, dość często sugerując, iż sam narrator był świadkiem opisywanego wydarzenia, bądź też nawiązuje do sytuacji znanej mu z kręgu bliskich znajomych. Należy też zwrócić uwagę, iż wspomniane historie „lubią” być klasyfikowane jako tzw. literatura faktu (*non-fiction*), próbując przekazać informacje jako jak najbardziej rzeczywiste, nie opierając się tym samym jedynie na wyobraźni. Literatura ta ma na celu obiektywne przedstawienie wątków opierając się na danych historycznych, naukowych lub empirycznych, chociaż w przypadku historii o duchach dodaje do tego element fantastyczny. Dlatego też, mimo chęci bycia odbieranymi jako *non-fiction*, narracje te bywają klasyfikowane także jako historie fantasy, chociaż w przypadku Chin niektóre z nich posiadają wyraźne odwołanie do czasów zamierzchłych. Łącząc sposób przedstawiania historii przez narratora, realizm wydarzeń, jak i osobistych doświadczeń osoby opowiadającej odbiorca uznaje opowiadanie za prawdziwe, mimo iż realia dnia codziennego i przyjęty schemat doświadczania społecznego neguje możliwość występowania elementów nadprzyrodzonych w świecie rzeczywistym.

Chen Guanhao, w badaniach dotyczących chińskich opowieści grozy dnia codziennego, wskazując na niewystarczającą literaturę i zakres badań w Chinach dotyczących omawianego gatunku, proponuje, jako podstawę do swojej analizy przyjęcie schematu legendy miejskiej do badań nad współczesnymi legendami o duchach, obierając za korpus pracy jedynie te teksty, w których duchy stanowią główny element narracji.

We współczesnym języku chińskim termin „duch” (鬼, *gui*) pojawia się jako samodzielny znak lub też w złożeniu. Znaki chińskie to logogramy, które graficznie ucieleśniają i zachowują archaiczne znaczenia, jakie zostały im nadane w momencie ich powstania. Zachowują tym samym sposób myślenia, rzeczywistość kulturową i społeczną

⁴¹² Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, *O tragedii i tragiczności*, tł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976.

mieszkańców Państwa Środka. Śledząc etymologię znaku 鬼, można założyć jego dwa główne znaczenia. Jedno odnosi się do świata żywych, podobnych do ludzi stworzeń, a drugi do ludzkich duchów.

Pierwotne znaczenie znaku, odnoszące się do istot żywych podobnych do ludzi, można zrozumieć, analizując jego wariant jako piktogram, czyli znak, którego forma graficzna naśladuje realistycznie sylwetkę fizycznego obiektu. Według *Jiaguwen Zidian* (*Słownik skryptów wróżebnych*) 鬼 jest definiowany na podstawie swojej formy graficznej jako „podobne do ludzi stworzenia z gigantycznymi głowami [...] reprezentujące coś radykalnie odmiennego od żywych istot ludzkich”⁴¹³.

Drugie znaczenie 鬼, jako ludzkiego ducha, można dostrzec podczas odczytywania tego słowa jako piktogramu lub złożonego ideogramu. Kiedy jest odczytywany jako piktogram, oznaczający niematerialne duchy ludzkie, jego forma graficzna nie przedstawia, jak to było wcześniej, antropoidalnego zwierzęcia, ale człowieka noszącego symboliczną maskę, np. szamana. W tym odczytaniu, jako abstrakcyjnej koncepcji ducha, przypisuje się pewne właściwości fizyczne, które sprawiają, że niewidzialne zazwyczaj duchy są widoczne zarówno w tradycyjnym obrzędzie ludowym, jak i w formie graficznej 鬼. Z kolei znak ten odczytywany jako złożony ideogram i definiowany jako „ludzki duch”, składa się z takich elementów jak: *ren* 人 (tł. człowiek), *guitou* 臼 (tł. głowa ducha) i *si* 亼 (tł. prywatny, zły). Pierwsze dwa komponenty nawiązują do odczytywania 鬼 jako piktogramu oznaczającego materialne lub niematerialne postacie o ludzkim kształcie, trzeci z kolei służy do wykazania, iż duchy, jako manifestacja energii *yin*, są w stanie skrzywdzić ludzi⁴¹⁴.

Jeśli chodzi o złożenia z omawianym znakiem 鬼, możemy spotkać się chociażby z takimi wyrażeniami jak np. „spotkać ducha” (见鬼) używane w sytuacjach, kiedy dzieje się coś zabawnego bądź niespotykanego; „walczące duchy” (鬼打架), odnoszące się do irracjonalnej sytuacji, której prowodyrami byli niekompetentni bądź nieodpowiedzialni ludzie; „mieć obsesję/być opętany” (鬼迷心窍), bądź też „kłamać jak z nut / opowiadać nonsensy” (鬼话连篇). Jak można zauważyć, wszystkie przytoczone wyrażenia wskazują na negatywną konotację pojęcia „duch”. Jednak istnieją i takie złożenia, które niosą ze sobą

⁴¹³ Xu Zhongshu, *Jiaguwen Zidian*, t. 9, Chengdu 1988, s. 1021.

⁴¹⁴ Na podstawie *Shuo wen jie zi baihua ban* (oryg. 说文解字白话版), cyt. za: *Kangxi Zidian* (oryg. 康熙字典), tł. *Słownik Kangxi* (Wielki Słownik Języka Chińskiego), hasło: 鬼. Zapis w języku chińskim: 鬼, 人到最后归宿就成了鬼。字形采用“人”作边旁, 像鬼的头。鬼的阴寒之气会伤害人们, 所以字形也用“亼”作边旁。所有与鬼 相关的字, 都采用“鬼”作边旁。这是古文写法的“鬼”, 字形采用“示”作边旁。 [dostęp online: www.kangxizidian.cn/kangxi/26351.html].

pozytywne bądź neutralne odniesienie do samego terminu, jak chociażby: „niewyobrażalne nawet dla duchów i bogów” (鬼神莫测) czy „piękne rzemiosło/wspaniałe wykonanie” (鬼斧神工)⁴¹⁵.

O ile dla znacznej części państw zachodnich koncept ducha jest współcześnie uznawany za element fantastyczny, o tyle w Chinach, na Tajwanie i w wielu innych społecznościach chińskich osiedlonych za granicą, wciąż można spotkać praktyki taoistyczne mające na celu odpędzanie złych duchów. Znamionym jest także obchodzenie Święta Głodnych Duchów (Zhongyuan, 中元节), wywodzącego się z chińskich wierzeń ludowych, 15 dnia siódmego miesiąca kalendarza księżycowego. Cały miesiąc nazywany jest zaś „miesiącem duchów” (鬼月), w którym to duchy zmarłych przodków wychodzą z niższego królestwa, piekła, *diyu* (地狱)⁴¹⁶, aby obcować z żywymi. Nieodłącznym elementem miesiąca duchów jest oddawanie czci zmarłym poprzez m.in. przygotowywanie potraw, palenie kadzideł, przedmiotów użytkowych, takich jak np. ubrania, czy tzw. pieniędzy zmarłych. Związane jest to z powszechnym wśród Chińczyków wierzeniem, że człowiek po śmierci rozpoczyna drugie życie. Stąd też palenie wszelkiego rodzaju papierowych przedmiotów oraz pieniędzy zmarłych, mające zapewnić bliskim dostatnie życie w zaświatach. W Święto Duchów, jak i podczas całego miesiąca, unika się zawierania małżeństw i podejmowania jakichkolwiek prac budowlanych, nie narażając się tym samym na ewentualne niepowodzenia, które mogłyby zostać spowodowane ingerencją przybyłych na ziemię istot. Wierzenia te, jak i tradycje czy rytuały z nimi związane są nadal mocno zakorzenione w światopoglądzie Chińczyków, co też przekłada się bezpośrednio na liczbę krążących w społeczeństwie legend miejskich i wątków, w których głównym elementem jest czynnik nadnaturalny, czyli duch.

Tradycja niesamowitych opowieści o duchach, jak już zostało wspomniane w rozdziale drugim sięga minimum IV-V w.p.n.e. i takich dzieł jak *Zuozhuan* (左氏传, tł. *Przekazy Zuo*) czy *Soushenji* (搜神记, tł. *Zebrane zapiski o zjawiskach nadprzyrodzonych*). wartymi wspomnienia są także czasy dynastii Qing i pisarz Pu Songling (蒲松龄), żyjący w latach

⁴¹⁵ Na podstawie: Mu-Chou Poo, *Ghosts and Religious Life in Early China*, Cambridge 2022.

⁴¹⁶ *Diyu*, w mitologii chińskiej, to królestwo zmarłych, bądź też, potocznie, tzw. „piekło”, chociaż koncepcyjnie bliżej mu do idei „czyśćca” w niektórych wyznaniach chrześcijańskich. Zwykle jest przedstawiane jako podziemny labirynt z różnymi poziomami i komnatami, do których dusze są zabierane po śmierci w celu odpokutowania za popełnione grzechy ziemskie. Na podstawie: Xiao Dengfu, *Koncepcja „piekła” w buddyzmie za czasów dynastii Han, Wei i sześciu dynastii (część 1)*, „Magazyn Wschodni”, 22 (2), 1988, s. 34-40. (oryg. 萧登福, 汉魏六朝佛教之“地狱”说(上), 东方杂志第 22 卷第 2 期, 1988 年 08 月, 34 页-40 页). Oraz: Xiao Dengfu, *Koncepcja „piekła” w buddyzmie za czasów dynastii Han, Wei i sześciu dynastii (część 2)*, „Magazyn Wschodni”, 22 (3), 1988, s. 22-30. (oryg. 萧登福, 汉魏六朝佛教之“地狱”说(下), 东方杂志, 复刊第二十二卷第三期, 页23-30).

1640-1715, i jego zbiór opowiadań *Dziwne opowieści zebrane w studiu Liaozhai* (聊斋志异). Ponieważ wątek ten był już szerzej opisany we wcześniejszym podrozdziale, to należałoby jednak zauważyć, że Pu Songling miał swoich poprzedników, wspominając choćby pisarza z dynastii Song, Hong Mai (洪迈), żyjącego w latach 1123-1202, który napisał zbiór opowiadań, w tym o duchach *Yijian zhi* (夷坚志).

Warto także odnotować, że chińskie duchy występujące w tradycyjnej literaturze chińskiej, czy też w podaniach ludowych, niemal zawsze są płci żeńskiej. Znamienne jest też charakterystyczny dla tego rodzaju opowieści wątek romantyczny, przejawiający się w tych tradycjach, w którym miłość ducha zazwyczaj jest skierowana do człowieka, a nie do innej nadprzyrodzonej istoty.

Zgodnie z praktykami konfucjańskiego kultu przodków w kręgu życia Chińczyków istotna była naturalna śmierć oraz zaspokojenie pośmiertnych potrzeb przez potomków. Niespełnienie tych warunków, czego nie gwarantowały chociażby śmierć w wyniku wojny czy też morderstwa, według wierzeń ludowych, miało skutkować przemianą w ducha⁴¹⁷. Istotne jest też przyjęcie założenia, zgodnie z zasadami patrylinearnego i patriarchalnego konfucjańskiego kultu przodków, iż godny kres życia dla kobiet był możliwy tylko wtedy, gdy ich status społeczny sięgał rangi żony i/lub matki. Zatem śmierć wszystkich niezamężnych kobiet wiązała się z wiarą w przeistoczenie w ducha, gdyż brak potomków oznaczał niemożność honorowego życia po śmierci – bez oddawania czci przez najbliższych⁴¹⁸, o czym piszę także w antologii, historia nr 2.6. (*Dwadzieścia pięć panińskich grobów*) oraz 11.6. (*Koperta hongbao*), o tajwańskich niezamężnych kobietach i małżeństwie pośmiertnym, tzw. *minghun* (冥婚).

Według tradycyjnych wierzeń chińskich duchy były istotami *yin*, z samej swej natury stanowiły zagrożenie dla żywych stworzeń, które z kolei są istotami *yang*, skorelowanymi z życiem. Mimo to w tradycji literackiej jednym z głównych wątków jest miłość występująca między reprezentantami świata żywych a świata martwych. W celu prezentacji tematu bywa wykorzystywany model bohaterki – ducha, który niejednokrotnie był kojarzony z postacią kurtyzany, wykazując tym samym potrzebę, pragnienia i lęki męskich autorów literackich.

⁴¹⁷ Na podstawie: R. H. Martin, *Settling the Dead: Funerals, Memorials and Beliefs Concerning the Afterlife*, w: *Living in the Chinese Cosmos: Understanding Religion in Late-Imperial China*, 2010. [dostęp online: <https://afe.easia.columbia.edu/cosmos/prb/journey.htm>].

⁴¹⁸ Na podstawie: Gao Xiongya, *Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China*, „Interdisciplinary Topics in Race, Gender, and Class”, vol. 10, no. 3, 2003, s. 114-125.

Dość często jednak duchy płci żeńskiej są przedstawiane jako postaci wampiryczne, z podtekstem erotycznym, okradając mężczyzn z ich esencji *yang* poprzez akt seksualny⁴¹⁹.

W chińskich wierzeniach ludowych tego typu duchy często są opisywane jako *nü gui* (女鬼, tl. duch kobiecy), co określa kobietę - ducha, często przedstawianego z długimi włosami w białej lub czerwonej sukni. W folklorze duch ten określa kobietę, która zmarła śmiercią tragiczną, np. poprzez popełnienie samobójstwa. Przyjmuje się także, że za życia kobieta mogła doświadczać różnych form niesprawiedliwości, jak np. molestowania czy innych form przemocy, także seksualnej, aby następnie wrócić po śmierci w celu dokonania zemsty. Zgodnie z niektórymi lokalnymi podaniami podczas pochówku ubiera się kobietę w kolor czerwony, symbolizujący gniew, mając nadzieję na powrót jej ducha i doprowadzenie do należytej zemsty, często poprzez wysysanie esencji *yang* ze swoich ofiar, co w niektórych przypadkach miałoby się kończyć nawet śmiercią. Dopiero w tradycji literackiej późnej dynastii Ming i wczesnej dynastii Qing żeńskie duchy zaczęły przybierać nieco bardziej romantycznego charakteru stając się symbolami, a także wcieleniami miłości oraz przywiązania⁴²⁰.

Kult miłości, jaki wyłonił się w literaturze tego okresu, był odpowiedzią na nadmierny racjonalizm neokonfucjanizmu. Celebrował wolność jednostki i siłę spontanicznej podmiotowości. Można tu chociażby przytoczyć tragikomedie, *Pawilon piwonii* (牡丹亭), napisaną w 1598 przez chińskiego dramaturga, Tanga Xianzu (汤显祖).

Dramat ten odślania romantyczne tęsknoty i miłosne udręki w feudalnym społeczeństwie Chin, głosząc ostateczny triumf „miłości” nad „rozsądkiem”. To przykład historii, w której wykształcona i piękna kobieta, Du Linang, śni o spotkaniu z nieznanym ukochanym przy tytułowym pawilonie piwonii. Pozostając jednak bezradną wobec dręczących jej snów oraz brakiem rezultatu w poszukiwaniach, umiera z powodu złamanego serca. Powraca jako duch, dalej poszukując wyśnionego kochanka. Jej wytrwałość została nagrodzona przez sędziego zaświatów, który zezwolił na jej reinkarnację. I tak, trzy lata później, do świątyni, w której została pochowana Du Linang, przybywa młodzieniec, Liu Mengmei, który spostrzegł portret zmarłej Du, już wtedy wyglądająca mu znajomo. W odpowiedzi na zawołanie Liu, Du objawiła się mu jako duch, aby kolejnego dnia, po odnalezieniu jej grobu, mogła powrócić do życia i poślubić swojego ukochanego.

⁴¹⁹ Na podstawie: Fu Mengxing, *Love, Death, and Ghosts in the Chinese Underworld*, sixthtone.com, 2022. [źródło: <https://www.sixthtone.com/news/1011525>].

⁴²⁰ Ibidem.

Pisarze dynastii Qing, tacy jak np. Pu Songling, byli pod niewątpliwym wpływem kultu miłości i dzieł takich jak *Pawilon piwonii*. Innowacją było bowiem przeniesienie literackiego rodzaju miłości między duchem a człowiekiem na gatunek „dziwnych opowieści”, opierając się tym samym na podobnym schemacie, dodając do tego więcej elementów nadprzyrodzonych. W ten sposób uczynił kobietę-ducha znakiem rozpoznawczym chińskiej opowieści o duchach.

Idea chińskich istot nadprzyrodzonych ma niewątpliwy urok kulturowy. Nie ma co się zatem dziwić, że stan badań w Państwie Środka dotyczący tradycyjnych wierzeń i literatury klasycznej, w tym związanych z postacią ducha, jest niewątpliwie bogaty. Perspektywa badawcza odnosi się głównie do pochodzenia wiary w istoty nadprzyrodzone, jej ewolucji na przestrzeni wieków, roli duchów w zwyczajach kulturowych, relacji między duchami a wierzeniami religijnymi, relacji między duchami a rytuałami ofiarnymi, związku między duchami a trendami społecznymi, definicji chińskich opowieści o duchach, przepływu chińskich opowieści o duchach na przestrzeni wieków, klasyfikacji tradycyjnych chińskich opowieści o duchach oraz wpływu chińskiej kultury duchów na literaturę i sztukę.

W swoich badaniach Chen Guan hao proponuje odejście od klasyfikacji opowieści o duchach jako „legend grozy”, uzasadniając to napływem narracji o zbrodniach, morderstwach i innych wypadkach, których charakter narracyjny również opiera się na schemacie horroru. Tym samym sugeruje stworzenie nowej nazwy dla rozróżnienia wyżej wymienionych historii, w których element nadprzyrodzony nie musi stanowić głównego elementu fabularnego. I tak dla historii o duchach proponuje pojęcie „legendy o duchach”, zwracając jednak uwagę, iż to właśnie duch, a nie inna istota nadprzyrodzona będzie stanowiła główny trzon narracji.

Aby wyraźnie dostrzec różnicę między duchami a potworami czy też innymi istotami nadprzyrodzonymi, autor zaproponował koncepcję tzw. „mechanizmu domyślnego”⁴²¹, tj. brak wyraźnej lub domniemanej cechy podmiotu narracyjnego. W takim przypadku autor domyślnie uznaje daną narrację za legendę o duchach, a nie legendę o zjawiskach czy innych istotach nadprzyrodzonych. To rozróżnienie wynikać ma z odmiennej koncepcji narracyjnej charakterystycznej dla tradycyjnych bajek ludowych, gdzie narrator często sam wyjaśnia lub celowo ujawnia cechy poszczególnych elementów lub postaci nadprzyrodzonych, jak np. wróżki, ogon lisa, pazury tygrysa. Podobny schemat narracyjny można także spotkać w niektórych legendach miejskich, z wątkiem nadprzyrodzonym, w którym charakterystyczną

⁴²¹ Chen Guan hao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, „China Folklore Network”, 2019. (oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019 年). [źródło: <https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>].

rolę odgrywa postać zwierzęca i mutacja z człowiekiem, jak np. legenda miejska z Tajwanu o rybie z ludzką twarzą czy legenda miejska z Harbinu o kobiecie z kocią twarzą.

Legenda o rybie z ludzką twarzą była szeroko rozpowszechniona na środkowym i południowym Tajwanie na początku lat 90. XX wieku. Jak podają przekazy ustne, ktoś w dzielnicy Gangshan powiatu Gaoxiong w zatoczce Li (czasami mówi się o jeziorze Lantan w mieście Chaiayi) złowił rybę z twarzą starej kobiety. W bardziej rozbudowanej wersji opowieści, po upieczeniu ryby, jej ludzka twarz pyta oprawcę, czy danie było smaczne.

Druga z legend, z Harbinu i okolic, pochodząca z lat 90. XX wieku (niektóre podania ściśle precyzują datę na lata 1994/1995), a dotycząca starszej pani o kociej twarzy, traktuje o kobiecie w podeszłym wieku, która zmarła w drodze powrotnej z zakupów do domu w dystrykcie Daowai w Harbinie. Jednak zanim zwłoki zostały zabrane, miał przejść obok nich kot, który, jak się później miało okazać, przywrócił kobietę do życia. Jedyną zauważalną zmianą była twarz staruszki, przypominającą pysk kota. Jak dalej głosi legenda, staruszka, aby zaspokoić swój głód, miała się pożywiać ludzkim mięsem. Aktywność upiora była odnotowywana w nocy, kiedy to oprócz zjadania dzieci, gryzła napotkanych przechodniów, którzy sami zmieniali się w koty⁴²².

Przebieg zdarzeń nie musi się wydawać dziwny, zważywszy na fakt, iż kot od czasów starożytnych Chin jest uznawany za strażnika domowego ogniska, a także uchodzi za zwierzę magiczne. Zaliczał się do jednego z ośmiu zwierzęcych duchów, któremu raz w roku składano ofiary jako podziękowanie za ochronę zbiorów i kontrolowanie populacji gryzoni, które tym plonom zagrażały⁴²³. Już w *Księdze Rytuałów*⁴²⁴ została przedstawiona mutualistyczna relacja człowieka z kotem:

Mądrzy i łagodni władcy zamierzchłych czasów zawsze będą odwdzięczać się za dobre uczynki, które inni dla nich zrobili. Przyjmijmy koty, bo polują na myszy; przyjmijmy tygrysy, bo polują na dziki; przyjmijmy je i oddajmy im cześć⁴²⁵.

⁴²² Na podstawie legendy powstał także film *Zemsta matki* (猫脸老太太, 2016), reż. Zhao Xiaoxi.

⁴²³ Na podstawie wpisu internetowego: *Random Stuff #13: Cats in China--History (Part 1)*, autor: tendaysofrain, źródło: <https://www.tumblr.com/tendaysofrain/708420616306507776/random-stuff-13-cats-in-china-history-part-1> [dostęp: 12.11.2024 r.].

⁴²⁴ *Księga Rytuałów*, nazywana także *Księgą Obyczajów* lub *Liji* autorstwa Konfucjusza. Zaliczana do *Pięcioksięgi konfucjańskiego*, opisująca obyczaje i rytuały dworskie i ludowe za czasu panowania dynastii Zhou. Zobacz więcej: E. Kajdański, *Chiny. Leksykon*, Warszawa 2005.

⁴²⁵ Tłumaczenie własne z języka angielskiego. Tekst oryginalny: „The wise and gentle rulers of yore will always repay the good deeds that others have done for them. Welcome the cats, for they are hunters of mice; welcome the tigers, for they are hunters of boars; welcome them and worship them”. („古之君子，使之必報之。迎貓，為其食田鼠也；迎虎，為其食田豕也，迎而祭之也”).

Źródło: tumblr.com, autor: tendaysofrain, wpis: *Random Stuff #13: Cats in China--History (Part 1)*,

I o ile tak miał wyglądać koci wizerunek wśród wyższych warstw społecznych, to do wielu podań ludowych przedostał się wizerunek kota kojarzonego z *wugu* (巫蛊), a więc „czarną magią”⁴²⁶. Praktykujący tę niechlubną dziedzinę sztuk magicznych, mieli pozbawiać koty życia składając je w ofierze, a ich duchy posyłać w celu rzucenia klątwy na dowolnie wybraną przez siebie osobę⁴²⁷.

I w tym przypadku przedstawionej wcześniej legendy miejskiej istnieje nawiązanie do chińskiej kultury tradycyjnej, gdyż lokalne wierzenia przestrzegają przed kontaktem zwierząt z ciałami zmarłych, bowiem istnieje obawa, iż ciało może przejąć esencję życiową zwierzęcia i przywrócić zmarłego do życia z nietypowymi preferencjami żywieniowymi. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że po dziś dzień wielu Chińczyków wierzy, że zwierzę to potrafi widzieć duchy.

Powracając do rozważań teoretycznych przedstawionych tu narracji, jak i badań nad nimi przeprowadzanych, należy także zwrócić uwagę na klasyfikację wprowadzoną przez wspomnianego Chen Guanhao. Mówimy tu o sklasyfikowaniu omawianych przez niego „legend o duchach”, z pominięciem przywołanych legend o potworach czy innych zjawiskach nadprzyrodzonych, ze względu na cechy i funkcje tych narracji, jako legend miejskich.

Autor wymienia 15 cech współczesnych chińskich legend o duchach takich jak: duchy jako główny wątek narracji; granica między życiem a śmiercią; kontakt żywych z duchami kończący się nieszczęśliwym wypadkiem; poznana tożsamość ducha przez żywych skutkująca brakiem treści fabularnej; realizacja narracyjnego efektu horroru; czas akcji musi odbywać się w teraźniejszości, nie dopuszcza się historii typu „dawno, dawno temu”; główny wątek jest często określany jako własne doświadczenie lub doświadczenie znanych mu osób; w oparciu o fabułę tworzony jest narracyjny efekt autentyczności; głównym celem narracyjnym jest rozrywka, utrzymywanie więzi społecznych; zostaje zachowane zjawisko „moralnego zawieszenia”, tj. brak morału, promowania dobra itp.; fabuła nie próbuje rozwiązać konfliktu między człowiekiem a duchem, ale podkreśla antagonistyczną sprzeczność między nimi; bohaterowie często kończą jako ofiary; jeśli w fabule wystąpi wątek mający na celu rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a duchem, należy przyjąć,

<https://www.tumblr.com/tendaysofrain/708420616306507776/random-stuff-13-cats-in-china-history-part-1>
[dostęp: 12.11.2024 r.].

⁴²⁶ Na podstawie wpisu internetowego: *Random Stuff #13: Cats in China--History (Part 1)*, autor: tendaysofrain, źródło:

<https://www.tumblr.com/tendaysofrain/708420616306507776/random-stuff-13-cats-in-china-history-part-1>
[dostęp: 12.11.2024 r.].

⁴²⁷ Ibidem.

iz nie jest to główna nić fabularna; narracja ma skromną fabułę, posiada początek i koniec i tworzy pełną logiczną strukturę; użycie „prawdziwych imion” jest możliwe tylko wtedy, gdy fabuła, motyw oraz funkcja narracyjna na to pozwalają⁴²⁸.

Na podstawie powyższych punktów można wysnuć wniosek, iż współczesna legenda o duchach jest rodzajem krótkiej, ale strukturalnie dobrze zorganizowanej przestrzeni narracyjnej z duchami jako głównymi elementami tejże.

Jak już zostało wspomniane, w porównaniu z klasycznymi dziełami literatury chińskiej, współczesne legendy o duchach przez długie lata były marginalizowane, nie będąc źródłem zainteresowania w kręgach akademickich. Jak wskazuje Chen Guan hao, wśród dotychczasowych osiągnięć w tym temacie można wymienić m.in. badania Zhang Tinga, który wyraźnie ogranicza swoje badania do koncepcji legendy miejskiej jako legendy grozy, skupiając się na wątkach kampusowych. Zhao Li z kolei analizuje głównie zjawisko, jakim jest legenda miejska, z wątkami nadprzyrodzonymi, jej charakterystykę i skutki tychże opowieści z perspektywy literatury internetowej. Yang Sikang na swój przedmiot badawczy wybrał internetowe historie o duchach, badając zdrowie i stan psychiczny ludzi z poziomu zmian przestrzennych oraz interakcji międzyludzkich. Kolejny badacz, Gan Lu, utożsamia legendy nadprzyrodzone z legendami miejskimi, próbując tym samym dokonać klasyfikacji rodzimych narracji. Li Juan prowadzi analizę studium przypadku, systematycznie przyglądając się klasycznej i współczesnej kulturze chińskiej, chociaż swoje badania opiera na poglądach zachodnich uczonych. Ma Xingyu napisał dwie prace dotyczące kampusowych legend miejskich, krążących na Uniwersytecie Szantuńskim, w których narracje te definiuje się jako legendy grozy z wątkiem nadprzyrodzonym, szeroko rozpowszechniane wśród studentów. Autor rozszerza ideę kampusowych legend grozy z perspektywy literatury internetowej i chociaż podejmuje analizę przekształcania tekstów oralnych w teksty pisane (teksty internetowe), to przemyślenia te w głównej mierze bardziej skupiają się na kulturze internetowej, aniżeli na charakterystycznych cechach wyróżniających legendy nadprzyrodzone⁴²⁹.

Mimo braku obszerniejszych opracowań dotyczących współczesnych narracji o duchach, tematyka ta staje się coraz bardziej popularna wśród młodych badaczy w Chinach, którzy prowadzą tego typu analizy na potrzeby prac magisterskich, jednak w dużej mierze nie są one kontynuowane na wyższym poziomie akademickiego dyskursu. Problem pojawia się

⁴²⁸ Na podstawie: Chen Guan hao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, „China Folklore Network”, 2019. (oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019 年). [źródło: <https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>].

⁴²⁹ Ibidem.

także w przypadku próby zdefiniowania narracji o tematyce nadprzyrodzonej i ich klasyfikacji. Jak już zostało wskazane, do tej pory nie pojawiły się żadne analizy pojęciowe tego zjawiska i tak w języku chińskim można się spotkać z takimi propozycjami jak: legendy miejskie o duchach, współczesne legendy o duchach, legendy nadprzyrodzone, legendy grozy czy nawet legendy horroru. Trudno też orzec, czy w każdym z tych przypadków autorzy poddają analizie te same wątki legendowe, gdyż ich klasyfikacja również nie jest jasna. I tak, jak przyjmuje się, że legendy grozy stanowią podgatunek legend miejskich, tak trudno jest określić, jaki stosunek do pozostałych definicji posiadają chińscy badacze współczesnego folkloru.

Kolejnym problemem, który występuje także w klasyfikacji Chen Guanhao, jest próba rozróżnienia współczesnych legend grozy, jako podgatunku legend miejskich, do nowego, zaproponowanego przez niego nazewnictwa, współczesnych legend o duchach, które *de facto*, także miałyby stanowić podgatunek wcześniej wspomnianych legend miejskich. I o ile zrozumiałym jest, na potrzeby badań, rozdzielenie między zbiorem legend o tematach nadprzyrodzonych tylko tych, których kluczowym elementem jest postać ducha, a także rozróżnienie ich od legend grozy, takich jak np. kradzież organów, to problematyczne może okazać się odwołanie do tradycyjnych legend o duchach występujących w Chinach. Dlatego też, na potrzeby badań, autor, w celu odzwierciedlenia charakterystycznych cech legend miejskich, ukazujących proces modernizacji, a także w celu skuteczniejszego kontrastowania tradycji z teraźniejszością współczesnych legend o duchach, musiał wprowadzić w swoich badaniach ramy czasowe ograniczające wybór legend, stawiając granicę między historią a współczesnością.

Pod względem struktury fabularnej, techniki narracyjnej oraz motywu, tradycyjne, i współczesne legendy o duchach pozostają spójne. Najbardziej oczywistą różnicą między nimi jest odniesienie do czasu, sytuacji społeczno-ekonomicznej czy też do doświadczeń poznawczych ludzi. Dzięki licznym nawiązaniom do przeszłości, z dzisiejszej perspektywy odgrywają istotną rolę w rejestrowaniu i przywracaniu wiedzy o światopoglądzie ówczesnego społeczeństwa chińskiego. Legendy o duchach nieustannie ewoluują, dostosowując się do realiów dnia codziennego np. miejsce riksza zajmują samochody, a miedziane monety ustępują banknotom czy, obecnie, elektronicznym portfelom. Jeśli zatem wyeliminujemy, a raczej „zmodernizujemy”, elementy czasowo-przestrzenne w fabule tradycyjnych legend o duchach, to pozostanie nam uniwersalna struktura narracji, która przybierze formę współczesnej legendy miejskiej.

Wspomniany, 300-letni zbiór opowiadań Pu Songlinga, pt. *Dziwne opowieści zebrane w studiu Liaozhai*, jest z pewnością jedną z najbardziej rozpoznawalnych kolekcji historii o duchach w Chinach. Na ich podstawie, jak już zostało wskazane we wcześniejszym podrozdziale, w dużej mierze opierają się, a na pewno wywodzą się z literackich tradycji kolekcjonerskich zapoczątkowanych w czasie panowania dynastii Qing, współczesne legendy miejskie krążące w Państwie Środka.

Mimo wielu obecnie istniejących w społeczeństwie chińskim historii przejawiających w swojej fabule elementy nadprzyrodzone, to nie są one pożądanymi „treściami ulicznymi” po proklamacji Chińskiej Republiki Ludowej, gdzie wywiera się dość mocny nacisk na wszystko co realne, rzeczywiste czy też społecznie i partyjnie usankcjonowane.

Chińscy reformatorzy XX wieku zaczęli postrzegać tradycyjne zamiłowanie do zjawisk nadprzyrodzonych jako przeszkodę do rozwoju naukowego, postępu technologicznego, jak i gospodarczego Państwa Środka. Historie o duchach zaczęły być odbierane jako zabobony dawnej kultury tradycyjnej, nieodpowiedniej dla rozwijającego się społeczeństwa chińskiego.

W latach 1917-1918, w okresie działania Ruchu Nowej Kultury, niektórzy z jego czołowych przedstawicieli, tacy jak np. filozof i pisarz, Hu Shi (胡适), polityk, publicysta, a także współzałożyciel Komunistycznej Partii Chin, Chen Duxiu (陈独秀) czy pisarz, Zhou Zuoren (周作人), publikując eseje we wpływowych czasopismach chińskich, wytyczali zdecydowaną granicę między światem rzeczywistym a zabobonnym światem tradycyjnym z domieszką świata nadprzyrodzonego⁴³⁰.

W połowie lat 30. XX wieku nastąpił jednak krótkotrwały przełom i odrodzenie opowieści o duchach, chociażby w twórczości eseisty i poety, Shi Zhhecuna (施蛰存) i takich opowiadaniach jak *Jiangjun de tou* (将军底头, tł. *Głowa generała*), *Modao* (魔道, tł. *Czary*) czy *Shi Xiu* (石秀)⁴³¹. Precedens ten nie trwał długo, bo już po powstaniu Chińskiej Republiki Ludowej, w 1949 roku, za przewodnią teorię literacką uznano realizm socjalistyczny, który odrzucił wszystkie historie z elementami zjawisk nadprzyrodzonych.

Należy jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do większości członków Ruchu Nowej Kultury byli też tacy, którzy z zainteresowaniem wczytywali się w *Dziwne opowieści* Pu

⁴³⁰ Na podstawie: P. A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York 1984, s. 85–86.

⁴³¹ Na przykład, opowiadanie *Czary* odnosi się bezpośrednio do osiemnastowiecznej kolekcji Pu Songlinga, *Dziwne opowieści zebrane w studiu Liaozhai*, a także do niektórych zachodnich opowieści o duchach. Opowiada o złowrogiej kobiecie w czerni, popularnego motywu w klasycznych historiach o duchach, widzianej jako halucynację lub jako ducha/czarownicę/omen przepowiadającego śmierć trzyletniej córki protagonisty występującego w opowiadaniu, mieszając takie wątki jak pożądanie i sumienie.

Songlinga, a jednym z nich był Mao Zedong, niejednokrotnie w swoich wystąpieniach cytujący owe teksty jako polityczne alegorie. Polecił He Qifangowi (何其芳), chińskiemu poecie i eseiście, opracowanie nowej pozycji, adaptującej wcześniejsze historie o duchach, w tym przede wszystkim wątki o wygranej walce człowieka z duchami, która następnie została wydana jako *Bupa gui de gushi* (不怕鬼的故事, ang. *Stories About Not Being Afraid of Ghosts*, tł. *Jak nie bać się duchów*)⁴³².

Duchy w tradycyjnej literaturze chińskiej, jak już zostało wspomniane przy okazji omawiania książki Sing-Chen, nie tylko były przejawami zjawisk nadprzyrodzonych, ale metaforami sytuacji społecznej, politycznej, a także gospodarczej państwa i społeczeństwa chińskiego. Bowiem duchy, w chińskim tradycyjnym światopoglądzie, należy przechytrzyć, a nie się ich bać. Tego typu opowieści, odwołujące się w zakresie motywów oraz wątków do tradycyjnej chińskiej kultury, a także do przeszłości Chin, przypominają o ich istnieniu, nie pozwalając o nich zapomnieć. Pamięć kulturowa, która się w nich uobecnia, wyraźnie wskazuje na wagę tego, co minione. Legendy miejskie, podobnie jak inne formy folkloru współczesnego, mają więc istotną rolę do spełnienia, stając się autonomicznym głosem zwykłych ludzi wyrażających za ich pośrednictwem obawy przed zmianami, ale też – niewykluczone – tęsknotę i związaną z tradycją.

⁴³² *Stories About Not Being Afraid of Ghosts*, red. He Qifang, tł. Yang Xianyi, Gladys Yang, Institute of Literature of the Chinese Academy of Social Sciences, 1961. (oryg. 《不怕鬼的故事》, 中国社会科学院文学研究所, 人民文学出版社出版, 1961年). Tłumaczenie własne tytułu na język polski.

Zakończenie

W kontekście przeprowadzonych analiz chińskich legend miejskich pojawia się pytanie, czy omawiane formy współczesnego folkloru Państwa Środka różnią się od odpowiedników zachodnich, a tym samym, czy teorie badawcze dostosowane do środowiska Zachodu można z powodzeniem stosować w odniesieniu do tej materii? We wspomnianych pracach Chen Guanhao⁴³³, analizującego współczesne legendy grozy i zestawiającego je z zachodnią teorią legend miejskich, odrzucono taką możliwość badania współczesnych legend miejskich. Jak zauważa autor, po przeanalizowaniu zachodniej teorii struktury narracji i współczesnych legend grozy Państwa Środka, wskazuje się dwa czynniki, które mają wpływ na ich odmienność, są to: „irracjonalność zdarzenia” oraz „motyw - rozwiązanie”. Według autora „rozwiązanie” polega na wprowadzeniu i wyjaśnieniu tzw. klucza w fabule horroru, czyli, *de facto*, irracjonalności zdarzenia, w pozornie racjonalny i obiektywny sposób. W takim ujęciu, dzięki istniejącej korelacji i wzajemnym dopełnianiu się tych dwóch elementów w układzie fabularnym narracji, legenda miejska może realizować swoje funkcje, w tym wywoływanie afektywności, poczucia strachu. Warto jednak zwrócić uwagę, iż założenia te zostały oparte na badaniach związku między legendami miejskimi a opowieściami grozy. Nie opierały się jednak na typowych i charakterystycznych „wątkach” legend miejskich, których fabuła strukturalnie odbiega od schematu powieści grozy. Wiele z nich funkcjonuje na podobnych zasadach w kulturze chińskiej, amerykańskiej i europejskiej.

Dlaczego zatem tematyka legend miejskich tak często opiera się na traumatycznych wydarzeniach, takich jak porwania czy morderstwa? W dużej mierze z tego powodu, że kwestionują one powszechnie akceptowane wartości społeczne, powodując zbiorową panikę. W takim przypadku legendy miejskie będą pełniły funkcję wezwania do odbudowy wartości społecznych, które w związku z tragicznymi incydentami zostały zaburzone.

Jak można zauważyć, badania legend miejskich w Chinach, chociaż wciąż prowadzone w ograniczonym zakresie, bazują w głównej mierze na zachodnich publikacjach (kiedy mówimy o badaniach teoretycznych) oraz na konkretnych studiach przypadków, prowadzącym samym do realizowania badań komparatystycznych. Podejmowane badania, w większości, nie będą jednak oficjalnie odnosiły się do tematów, które w opinii Partii

⁴³³ Chen Guanhao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, „China Folklore Network”, 2019. [źródło: <https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>]. (oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019 年).

poruszane być nie powinny, jak np. kradzież ludzkich organów, z uwzględnieniem wątków dotyczących działalności Falun Gongu.

W przedstawionych w pracy studiach przypadków, jak chociażby „kradzież organów”, „znikający autostopowicz” itd., które stanowią klasyczne przykłady zarówno zachodnich, jak i typowych chińskich legend miejskich, można przyjąć założenie, iż w nawet odrębnych kręgach kulturowych strach czy panika może przybierać tę samą postać, a uniwersalne lęki pojawiają się niezależnie od długości czy szerokości geograficznej. Analizując poszczególne elementy tego samego wątku pojawiającego się w różnych przestrzeniach społeczno-kulturowych, a także biorąc pod uwagę takie aspekty jak: strukturę narracji, elementy fabularne, genezę jej powstania, tło społeczno-kulturowe czy kanały jej przekazu, można zauważyć, iż powstają pewne rozbieżności, których wymiennosc jest uwarunkowana społeczno-kulturowym występowaniem danej legendy, decydującym tym samym o jej żywotności, możliwości przetrwania i dopasowania się do danej przestrzeni.

Co zatem stanowi o oryginalności chińskich legend miejskich, mimo że częściowo powielają schematy przekazów zachodnich? Jak próbowano dowieść w pracy, przede wszystkim wychylenie w stronę tradycji, dawnego folkloru, wierzeń i przesądów. W odnotowanych dziś opowieściach, powielanych ustnie czy internetowo, zauważalna jest pamięć kulturowa, która przejawia się we wpisanych w nie obrazach, scenach czy symbolach wprost odsyłających do przeszłości. Przykładem może tu być legenda miejska o smoczym filarze w Szanghaju, stanowiąca, jak już zostało wspomniane, pomost między tradycją a współczesnością. Z jednej strony opiera się na przekonaniach i tradycjach ludowych, w tym na wierze w smoka (jego obecność wstrzymała stawianie filaru) i w przepływ energii, co zmusiło do ingerencji taoistycznego mnicha, z drugiej zaś (re)konstruuje się we współczesnym społeczeństwie⁴³⁴ poprzez próbę wytłumaczenia niepowodzeń związanych z budową mostu. Co ciekawe, niepowodzenia te będą wyjaśnione poprzez odniesienie do tradycji i kultury przodków i powiązane się z działaniem sił nadprzyrodzonych, nie natomiast z niekompetencją pracowników budowlanych bądź też wątpliwą jakością wykorzystanych materiałów.

Drugą charakterystyczną cechą jest powiązanie z codziennością i współczesnością, które mają na celu uwiarygodnienie wydarzeń, przy jednoczesnym wykorzystaniu struktury narracyjnej przypominającej dawne opowieści mityczne, charakteryzujące się znacznym stopniem nieprawdopodobieństwa. *Mitorealizm*, gdyż tak można nazwać tę cechę, przejawia

⁴³⁴ Par. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008, s. 57-58.

się chociażby we wcześniej analizowanej legendzie o koronawirusie i badaniach w laboratorium w Wuhanie, w tym narracji lekarza Li Wenlianga, który podjął próbę wydania ostrzeżenia o nowej nieznanej chorobie. W efekcie został osądzony przez władze za szerzenie niepotwierdzonych plotek. W tę grupę przykładów wpisuje się też legenda o wymierzaniu kary śmierci osobom, które celowo zarażają koronawirusem. *Mitorealizm* ukazuje się także w teoriach spiskowych, jak chociażby w przytoczonej w pracy teorii o Falun Gongu. Z pozoru nieprawdziwe informacje, jak te o prześladowaniu wyznawców Falun Dafa, a następnie uprowadzaniu i pobieraniu od nich organów w celu ich sprzedaży na czarnym rynku, w Państwie Środka mogą przerodzić się w narracje o „niemożliwym możliwym”, podobnie jak przykład dotyczący dziesięciu tysięcy świń dryfujących w rzece Huangpu.

Obie wspomniane cechy/kategorie, tj. związek z tradycją (pamięć kulturowa) i mitorealizm, wiążą się ściśle z chińskim społeczeństwem, jego drogą od tradycji do współczesności. Tym samym rozprzestrzenianie się i ewolucja wielu chińskich legend miejskich jest kulturową reprodukcją etosu społecznego odzwierciedlonego w procesie szybkich i intensywnych zmian społecznych w Chińskiej Republice Ludowej. Huang Jingchun uważa, że „literatura ustna jest reprezentacją pamięci kulturowej, a jej cechy wolnej wyobraźni i twórczości sprawiają, iż jest ona sposobem na konstruowanie kulturowego znaczenia w świecie rzeczywistym”⁴³⁵. To właśnie dzięki bogatym tradycjom oralnym, z których wyrastają, legendy miejskie zachowują ciągłość pamięci kulturowej, czy też narodowej, w procesie konstruowania znaczeń.

Dotychczasowe badania nad współczesnym folklorem chińskim, a w szczególności nad legendami miejskimi, opierają się przede wszystkim na tłumaczeniu i dostosowywaniu zachodnich badań teoretycznych do warunków chińskich, rozpoczęciu, na tej podstawie, własnych badań w szczególności studiów przypadku, a także badań komparatystycznych nad konkretnymi wątkami, co w konsekwencji doprowadziło do poszerzania zakresu badań teoretycznych oraz refleksji nad światopoglądem społeczeństwa chińskiego.

Chińska Republika Ludowa jest niewątpliwie w trakcie znaczących zmian gospodarczych, tocząc spór o dominację ekonomiczną ze Stanami Zjednoczonymi. W efekcie tych zmian boryka się z przełomowymi transformacjami społecznymi, w tym rozwojem społeczeństwa chińskiego, przechodzącego od modelu tradycyjnego do nowoczesnego, od rolniczego do przemysłowego oraz, co kluczowe, od społeczeństwa zamkniętego do

⁴³⁵ Huang Jingchun, *Pamięć kulturowa i konstrukcja znaczeń w legendach miejskich — legenda o smoczym filarzu w Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 6, 2014, s. 112. (oryg. 黄景春: 《都市传说的文化记忆及其意义建构——以上海龙柱传说为例》, 《民族艺术》, 2014年第6期, 第112页).

społeczeństwa otwartego⁴³⁶. Jak podkreśla Ren Zhiqiang, obecnie⁴³⁷ Chiny wkroczyły w okres przemian: społecznych, strukturalnych, gospodarczych, jak i ideowych czy koncepcyjnych mających wpływ na pojawiające się konflikty społeczne. Te z kolei, w głównej mierze, dotyczą zatrudnienia, zabezpieczenia społecznego, edukacji, opieki medycznej, bezpieczeństwa, higieny i innych podstawowych elementów życia społecznego. Aspekty te, połączone z masowymi lękami, takimi jak np. katastrofy gospodarcze czy klimatyczne, przemoc, wzrost przestępczości, a także molestowanie czy gwałt, są nieustannie powracającymi tematami chińskich legend miejskich. I o ile ich problematyka jest porównywalna do problematyki z wątków zachodnich, czy to w Stanach Zjednoczonych czy w Europie, to posiadają one swoje własne charakterystyczne cechy, bowiem funkcją każdej legendy miejskiej, bez względu na rejon jej występowania, jest odzwierciedlanie ogólnego niepokoju i trosk danego społeczeństwa, co w akcie mowy wyzwała skrywane napięcia i presje. Dlatego też ważne jest, aby nie doszukiwać się w badaniu chińskich narracji różnic między tym, co wschodnie a zachodnie, chociaż takie istnieją, lecz skupić się na ich odczytywaniu przez pryzmat zmian zachodzących w chińskiej kulturze i społeczeństwie, dostrzegając zmieniające się światopogląd, mentalność, a także wspomnianą istniejącą w społeczności chińskiej kulturę zapominania. Jak zostało wykazane w omawianych przypadkach, legendy miejskie, teorie spiskowe czy też po prostu współczesne narracje Państwa Środka są kanałem do zrozumienia społeczeństwa chińskiego w trakcie przemian gospodarczych i trwającej modernizacji państwa. Sytuacja zdaje się napawać lękiem, gdyż gwałtownym zmianom towarzyszy niszczenie tradycji, co nie podoba się wielu chińskim obywatelom, zwłaszcza starszej generacji. Dowodzą takiego stanu chociażby legendy miejskie dotyczące godnego pochówku, a właściwie jego braku (kremacja i rozsypanie prochów lub zabranie urny do domu z powodów narzucanej oszczędności przestrzeni przeznaczonej na pola uprawne czy teren budowy, a nie na cmentarze).

Legendy miejskie niezależnie od miejsca występowania koncentrują się na negatywnych emocjach – strachu, panice i niepokoju, wpływając tym samym na reakcje społeczeństwa na bieżące wydarzenia, jak też w pewnym stopniu odzwierciedlając te reakcje. I tak, obcość, nowe technologie, gwałtowne zmiany gospodarcze pozostaną głównymi tematami narracji, które tworzą się samoistnie każdego dnia, wywołując lęk odbiorców. Każde nowe studium przypadku współczesnego folkloru stanowić będzie drogę do lepszego

⁴³⁶ Par. Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 83. (oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015年第6期,第83页).

⁴³⁷ Należy zwrócić uwagę na datę publikacji powyższego artykułu – 2015 rok.

rozumienia obaw, i potrzeb chińskiego społeczeństwa, dlatego trudno się nie zgodzić z Ren Zhiqiangiem, że badania (chińskich) folklorystów wciąż wymagają poruszenia następujących kwestii:

1. prześledzenia źródeł i wariantowości narracji w różnych okresach i miejscach;
2. zbadania mechanizmu powstawania i rozprzestrzeniania, czy też upowszechniania się, legend miejskich;
3. wpływu środków masowego przekazu na legendy miejskie (tu jednak warto mieć na uwadze kwestię cenzury);
4. przeprowadzenia studium przypadku treści i kontekstu narracyjnego legend miejskich;
5. zwróceniu uwagi na legendy miejskie w kontekście życia społecznego i mentalności;
6. analizie problemów społecznych⁴³⁸.

Legendy miejskie i inne popularne formy narracji, takie jak teorie spiskowe, pogłoski, plotki czy anegdoty, to nie tylko treść, fabuła i struktura, ale przede wszystkim obrazy pełne ukrytych znaczeń, które warto odczytać, aby zrozumieć chińskie społeczeństwo. Jak to ujmuje Alessandro Portelli:

Nie istnieją „falszywe” świadectwa ustne. [...] Kiedy już sprawdzimy faktyczną wiarygodność tych świadectw za pomocą wszystkich przyjętych zasad krytyki filologicznej, które odnoszą się do każdego dokumentu, okazuje się, że różnorodność historii mówionej polega na tym, że „nieprawdziwe” stwierdzenia są „prawdziwe” na poziomie psychologicznym, a wykryte błędy często mówią więcej niż relacje wierne faktom. [...] Wiarygodność źródeł ustnych jest innym rodzajem wiarygodności. Znaczenie świadectwa ustnego często nie polega na jego wierności faktom, ale na tym, że od nich odchodzi, a podporządkowuje się wyobraźni, symbolizmowi i pragnieniom⁴³⁹.

⁴³⁸ Na podstawie założeń Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 84. (oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015年第6期，第84页).

⁴³⁹ P. Thompson, J. Bornat, *Głos przeszłości. Wprowadzenie do historii mówionej*, tł. Paweł Tomanek, red. M. Kurkowska-Budzan, Warszawa 2021. Źródło cytatu: <https://nn6t.pl/2022/01/30/uchronia-i-inne-zakrzywienia-pamieci/> [dostęp: 22.04.2023 r.].

Aneks

Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - antologia

Zaprezentowany w aneksie materiał źródłowy stanowią wątki legend miejskich i teorii spiskowych, które zostały zebrane podczas badań terenowych w Chińskiej Republice Ludowej oraz Tajwanie w latach 2014-2019. Ze względu na ośrodek studiów, a później także pracy, materiał został zebrany głównie w Pekinie i okolicach, z uwzględnieniem terenów wiejskich. Część tekstów stanowią także narracje internetowe, znalezione za pomocą zachodnich wyszukiwarek, takich jak Google, oraz chińskich, m.in. Baidu, a także z uwzględnieniem komunikatorów i portali społecznościowych typu Sina Weibo czy WeChat.

Aneks zawiera 93 narracje z propozycją podziału materiału wedle kryterium tematycznego, są to: środki lokomocji, nawiedzone miejsca/budynki, natura, istoty nadprzyrodzone, technika i technologia, wierzenia i zwyczaje, niewyjaśnione zjawiska, zwierzęta i ludzie, polityka, przypadki medyczne/niekonwencjonalne terapie oraz żywność.

Materiał źródłowy:

1. Środki lokomocji

1.1. Znikający autostopowicz w taksówce

Taksówkarz, przemierzając ulice Tajpej późną wieczorową porą, około północy, usłyszał z tylnego siedzenia pytanie: „Dokąd jedziesz?”. Spoglądając w lusterko zauważył młodą kobietę, która poprosiła o kurs do Nangang. Dojeżdżając na miejsce, kobieta chciała zapłacić tzw. „piekielną walutą”, jednak taksówkarz odmówił, bojąc się konsekwencji przyjęcia takiej waluty [według wierzeń spowodzają nieszczęście – przypis A.B.P.]. Po odmowie przyjęcia zapłaty kobieta zniknęła.

Komentarz: Wydarzenia opisywane są przez rozmówców podczas trwania Miesiąca Duchów na Tajwanie, tj. siódmego miesiąca kalendarza księżycowego, który jest poświęcony duchom przodków i oddawaniu im czci. „Piekielna waluta” z kolei, tzw. *mingbi* (冥币), inaczej także „pieniądze zmarłych”, to rodzaj tradycyjnej ofiary dla zmarłych. Palone są podczas pogrzebów lub rocznic śmierci

(także w święta tj. Święto Duchów czy Qingmingjie – tradycyjne chińskie święto zmarłych). Według wierzeń korzystanie z *mingbi* niezgodnie z ich przeznaczeniem sprowadza nieszczęście na żywych. Obcowanie, czy też zabawa z przedmiotami związanymi z ceremonią pogrzebową lub upamiętnieniem zmarłych, poza ich przeznaczeniem to tabu (禁忌), przynosi pecha.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 23 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.2. Podróż taksówką

Legenda mówi o obcokrajowcu, który wsiada do taksówki i chce jechać na lotnisko, ale ponieważ nie mówi po chińsku, macha rękami imitując ruch samolotu. Taksówkarz jednak zabiera go do jeziora słynącego z obecności wielu łabędzi.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 23 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.3. Mordercza taksówka

W dzielnicy Sanlitun w Pekinie, która należy do jednego z najbardziej imprezowych rejonów miasta, miało dochodzić do porwań młodych dziewczyn z

zagranicy (zazwyczaj studentek z Europy lub Ameryki) przez chińskiego taksówkarza. Studentka, wracając po imprezie do domu, wsiadła w taksówkę i poprosiła o kurs do akademika. Taksówkarz jednak, widząc, że dziewczyna nie zna rejonu, wywiózł ją w odosobnione miejsce i dokonał gwałtu, a następnie zamordował dziewczynę.

Komentarz: dotyczy historii 1.2. i 1.3.

Opowieści o duchach, których akcja rozgrywa się w taksówce stały się inspiracją dla chińskich filmów grozy, np. *Taksówka o północy* (午夜出租车), reż. Jiangnan Zhang (2009).

Źródło: kobieta, wiek ok. 19 lat, studentka zagraniczna, Rosjanka

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: styczeń 2015 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas prywatnej rozmowy

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.4. Nawiedzony autobus nr 375

W 1995 roku podczas ostatniego kursu autobusu nr 375 w Pekinie miało miejsce dziwne wydarzenie. Pierwotnie w autobusie był tylko młody mężczyzna, starsza kobieta [w niektórych wersjach także starzec – przypis A.B.P.], kierowca i bileter. Później jednak dosiadły się jeszcze trzy osoby, w tym dwie podtrzymujące osobę pomiędzy nimi. Po kilku przystankach starsza pani zakomunikowała, że chłopak ukradł jej portfel i głośno żądała wypuszczenia ich z autobusu, by wezwać policję. W rezultacie oboje wypuszczono na najbliższym przystanku. Jak się okazało, kobieta wyciągnęła młodego chłopaka z autobusu, ratując mu życie oskarżeniem o kradzież portfela, gdyż według jej przekonania te trzy osoby, które dosiadły do autobusu, nie miały stóp i były duchami. Nie było już jednak szans na ocalenie kierowcy i biletera.

Komentarz: Istnieją spekulacje, że ludzie, którzy wsiedli do autobusu, byli mordercami, trzymającymi zwłoki. Planowali obrabować autobus i uderzyć w górę, aby zniszczyć dowody. W niektórych wersjach autobus zostaje znaleziony po tygodniu na starym dworcu autobusowym. Miał to być pojazd z lat 80. XX

wieku. Duchy w autobusie często przedstawiane są w tradycyjnych strojach z czasów panowania dynastii Qing.

Zapis legendy w języku chińskim:

北京375公车的鬼故事

1995年北京一辆375号公车在尾班时发生的灵异事件，公车上本来只有一个小伙子，老奶奶，司机和售票员。后来有三个人上车，排中间的人由排头的背住。过了数站，老奶奶说小伙子偷了他的钱包，吵着要下车报警。结果老奶奶真的把小伙子扯了下车，待公车走了后说刚才上车的三人没脚是鬼，为安全而下车，但救不了司机和售票员。也有说法是上车的人是杀人犯，中间的是死尸，然后他们骑劫了公车并撞了下山以毁灭证据。

Źródło: mężczyźni, wiek ok. 35 lat, mieszkańcy Pekinu

Miejsce: autobus, Pekin, Chiny

Data: 19 maja 2016 r.

Kontekst: zasłyszane podczas rozmowy dwóch osób w autobusie w Pekinie

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 北京375路公交车事件

<https://horrorales.fandom.com/zh/wiki/%E5%8C%97%E4%BA%AC375%E8%B7%AF%E5%85%AC%E4%BA%A4%E8%BD%A6%E4%BA%8B%E4%BB%B6>

2. 北京375路公交车事件

<https://www.163.com/dy/article/G6J07EPU0541KFNM.html>

3. “北京375路公交车灵异事件”的真相是什么？

<https://www.toutiao.com/article/7091840438160212488/?wid=172459256667>

1.5. Autobus linii 260 I

Student, wychodzący z kampusu w środku nocy, z kilkoma innymi osobami, zauważa nocny autobus uniwersyteckiej linii 260, zatrzymujący się w stosunkowo krótkich odstępach czasu. Światła w autobusie są zgaszone i nikt z niego nie wychodzi. Gdy dojeżdża do studentów, czekających na przystanku, kierowca odmawia im wstępu, informując tym samym, że kurs ten nie przewozi ludzi. W ciągu kilku kolejnych dni pojawia się informacja o wypadku autobusu linii 260.

Komentarz: Legenda ta stała się popularnym tematem rozmów w latach 90. XX wieku i ilustruje fascynację społeczeństwa chińskiego zjawiskami nadprzyrodzonymi i współczesnymi mitami. Opowieść ta może być traktowana jako informacja o zagrożeniach związanych z nocnymi podróżami w wielkim mieście.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 43 lat, mieszkaniec Pekinu, nauczyciel języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 02 czerwca 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.6. Autobus linii 260 II

Dwójka studentów wraca do domu autobusem linii 260, który przekracza dopuszczalną prędkość. Po kilku przystankach studenci decydują się opuścić pojazd, a autobus znika i nigdy nie zostaje odnaleziony.

Komentarz: Podobnie jak historia 1.1.3. legenda porusza tematykę podróżowania komunikacją miejską w wielkim mieście i niebezpieczeństw z nią związanych. W kulturze motyw podróży nocą transportem publicznym jest obecny. Jednym z bardziej znanych filmów obrazujących podobną historię jest horror/komedia z Hongkongu, *Noc po* (那夜凌晨，我坐上了旺角开往大埔的红VAN), reż. Fruita Chana z 2014 r. Film pokazywany był na Berlinale w 2014 r.

Źródło: kobieta, wiek ok. 35 lat, mieszkanka Pekinu, nauczycielka języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 29 października 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej strasznych opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.7. Ostatni kurs I

Młody mężczyzna, wracając późną porą do domu, korzysta z ostatniego kursu i wchodzi do zatłoczonego autobusu. Jest w nim dużo osób, ale wszystkie dziwnie milczą. Gdy przysiadł się do jednej z kobiet, ta informuje go, że jest to ostatni kurs zbłąkanych dusz. Kiedy okazuje się, że współpasażerka jest duchem, młodzieniec nieskutecznie stara się uciec przez okno.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 33 lat, mieszkaniec Pekinu

Miejsce: Beihai Park, Pekin, Chiny

Data: 14 kwietnia 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.8. Ostatni kurs II

Młoda kobieta, wracając późną porą do domu, korzysta z ostatniego kursu i wchodzi do zatłoczonego autobusu. Jest w nim dużo osób, ale wszystkie dziwnie milczą. Gdy przysiadł się do jednej z kobiet, ta informuje ją, że jest to ostatni kurs zbłąkanych dusz. Dziewczyna ucieka z autobusu chwilę po tym, jak budzi się ze snu, w którym współpasażerowie zamieniają się w żywe trupy. Po ucieczce z autobusu łapie taksówkę, której kierowca zamienia się w upiora i porywa ją w dalszą podróż.

Komentarz: dotyczy historii 1.7. i 1.8.

Obie legendy wyrażają duży strach przed zagubionymi duchami, żywymi trupami i nocnymi autobusami. Druga historia, 1.1.6., może nawiązywać do dobrze znanej

w kulturze chińskiej taoistycznej historii o śnie motyla w *Prawdziwej księdze południowego kwiatu*, autorstwa Zhuangzi.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 33 lat, mieszkaniec Pekinu

Miejsce: Beihai Park, Pekin, Chiny

Data: 14 kwietnia 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.9. Krzywy uśmiech I

Dwóch kolegów wraca skuterami późną porą do domu. W trakcie drogi jeden z nich pospiesza drugiego i każe mu jechać szybciej. W końcu zatrzymują się przed lokalną świątynią, gdzie chłopak wyjaśnia koledze, że jechał szybciej i zatrzymał się przed świątynią, ponieważ od jakiegoś czasu podążała za nimi roześmiana dziewczynka ubrana w czerwień, która zamiast oczu miała podłużne otwory, a jej usta były rozcięte od ucha do ucha i sączyła się z nich krew.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.10. Krzywy uśmiech II

Dwie koleżanki wracały skuterami późną nocą do domu, kiedy to na poboczu drogi zauważyły małą dziewczynkę ubraną w czerwień, która wyglądała, jakby płakała. Kobiety zatrzymały się, a ich oczom ukazała się roześmiana dziewczynka z „wyciętym” uśmiechem od ucha do ucha, która następnie goniła je z nożem w ręku. Koleżanki zgubiły drogę do domu i zatrzymały się w sklepie, w którym spędziły całą noc, gdyż dziewczynka czekała na nie przed drzwiami.

Komentarz: dotyczy historii 1.9. i 1.10.

Z racji bliskości kulturowej Tajwanu i Japonii (Tajwan był okupowany przez Japonię w latach 1895-1945) przytoczone historie są obecne w obu kręgach kulturowych. W czasie okupacji Tajwanu, Japonia wprowadziła wiele elementów swojej kultury, w tym literaturę, sztukę, a także folklor, który mógł przeniknąć do lokalnych opowieści i wierzeń. Legenda o Kuchisake-onna, będącą jedną z najbardziej rozpoznawalnych japońskich legend miejskich, mogła zainspirować podobne opowieści na Tajwanie. Tajwańska wersja mogłaby zawierać lokalne wariacje, dostosowane do kontekstu kulturowego i miejscowych wierzeń, co jest typowe dla takich historii.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.11. Duch rowerzysty

Kiedy dwóch młodzieńców wybiera się na motorze na karaoke, po wjechaniu na wiadukt dostrzegają, że równolegle z nimi jedzie na rowerze starszy mężczyzna. Mimo zwiększenia prędkości pojazdu i zmiany pasów, rowerzysta wciąż im towarzyszy, a po chwili znika bez śladu.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 29 lat, mieszkaniec Pekinu

Miejsce: Beihai Park, Pekin, Chiny

Data: 14 kwietnia 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej strasznych opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.12. Samochód marki Yulon

Młodą parę w środku nocy ściga stary samochód marki Yulon, który przekracza możliwą do osiągnięcia przez siebie prędkość. Po chwili kilkakrotnie uderza w samochód pary, co powoduje zatrzymanie się obu pojazdów. Gdy kierowca atakowanego pojazdu wysiada, okazuje się, że oprawcy z Yulona to martwi mężczyzna i kobieta, którzy ociekają krwią, a ich oczy spowite są mgłą. Co więcej, kobieta trzyma w ręce zielony banknot *mingbi*. Do zdarzenia zostaje wezwana policja, jednak wszystko znika bez śladu, zanim ta zdąży pojawić się na miejscu.

Komentarz: dotyczy historii 1.11. i 1.12.

Legendy o nocnych pościgach w dużych miastach mają charakter moralizatorski, ostrzegając przed podróżowaniem nocą. Pościg i nadprzyrodzone postaci wywołują poczucie zagrożenia i atmosferę grozy.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 33 lat, mieszkaniec Pekinu

Miejsce: Beihai Park, Pekin, Chiny

Data: 14 kwietnia 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej strasznych opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.13. Incydent na autostradzie Beiyi

Autostrada Beiyi to jedna z najniebezpieczniejszych dróg na Tajwanie. Zwłaszcza wieczorem, kiedy to odnotowuje się najwięcej wypadków samochodowych. Kierowcy, którzy tędy przejeżdżają zważają na niebezpieczeństwa i często starają się wybrać inną drogę. Legenda miejska o autostradzie Beiyi mówi o starszej kobiecie, która „łapie stopa”. Jednak wszyscy kierowcy, którzy zgodzili się na podwiezienie kobiety ulegali wypadkom, w trakcie których postać kobiety zniknęła bez śladu.

Komentarz: Autostrada ta zyskała także miano autostrady śmierci, a kierowcy przejeżdżający przez drogę wyrzucali monety w duchu życzeniowym, aby uchronić się przed potencjalnym wypadkiem drogowym. Kierowcy,

którzy zdecydują się na zabranie kobiety ze sobą muszą być przygotowani na serię pytań, które jeśli pozostaną bez odpowiedzi, skończą się natychmiastowym wypadkiem. Wiele rodzin ofiar, które zginęły na autostradzie Beiyi, rozrzuca pieniądze zmarłych (*mingbi*) na pobocze drogi, aby wesprzeć martwe dusze w zaświatach. Pieniądze te można kupić u przydrożnych handlarzy na poboczu drogi.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

1.14. Statek widmo

W 1995 roku w restauracji Wei'er Kangxi w Taizhongu wybuchł pożar, w wyniku którego zginęły 64 osoby. Później krążyły pogłoski, że nad miejscem zdarzenia widziano „statek widmo”, który przewoził dusze zmarłych. Mówiono, że statek odpłynie w zaświaty dopiero wtedy, gdy przewiezie 100 osób. Statek skierował się zatem do Kaohsiungu, innego dużego miasta na Tajwanie. Początkowo wybrał dom towarowy Hanshen, jednak w tym czasie pożar wybuchł w domu towarowym Datong.

Komentarz: „Statek widmo” może być metaforą przejścia między światami. Jego obecność uosabia żalobę oraz strach przed śmiercią. „Statki widmo” są często obecne w tajwańskich legendach miejskich. Jednym z najbardziej znanych badaczy jest Zhu Shuhan (朱書漢), który zbiera tajwańskie historie o duchach i „statkach widmo”. Więcej na temat jego działalności można znaleźć na stronie The Ghost Portal.

[źródło:

<https://www.ghostportal.co.uk/the-urban-explorer-and-the-ghost-ship/>].

Zapis legendy w języku chińskim:

幽灵船

1995年台中市卫尔康西餐厅发生大火, 64人死亡. 后传在事件现场上空发现载着死者灵魂的「幽灵船」. 有人说, 幽灵船载满100个人才会离开, 因此幽灵船往台湾第二大城高雄市航行, 本来选中汉神百货, 后来惨遭祝融的却是大统百货。

Źródło: kobieta, wiek ok. 50 lat, mieszkanka Tajpej

Miejsce: park, Tajpej, Tajwan

Data: 05 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas spaceru po parku w Tajpej; była to odpowiedź na pytanie, czy znane jej są jakieś opowieści o duchach lub inne „dziwne” historie opowiadane przez rodzinę lub znajomych

Tłumaczenie z języka chińskiego

1.15. Hemoroidy od transportu publicznego

Kiedy zajmuje się jeszcze „ciepłe” siedzenie po niedawno wysiadającej osobie w metrze lub innym środku transportu publicznego można nabawić się hemoroidów. Mówi się także, że Tajwańczycy przed zajęciem miejsca przecierają je wcześniej ręką.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

2. Nawiedzone miejsca/budynki

2.1. Przyświątynna straż

Kiedy przechodzi się o północy w okolicy świątyni Gangwei Yongxing Fude (świątynia bóstwa opiekuńczego miasta – 城隍, *Chenghuang* – przypis A.B.P.), można dostrzec dwie postaci, przypominające policjantów strzegących bramy, ubranych w dawne stroje [sędziego oraz strażnika dusz – przypis A.B.P.]. Jednak po chwili przyglądania się postaciom, te znikają.

Komentarz: Według rozmówcy to legenda, która była bardzo popularna w latach 80. XX wieku i dotyczyła wielu różnych świątyń na całym Tajwanie. Legenda ta, według rozmówcy, może być formą przestrogi dla potencjalnych złodziei. Jednocześnie, historia ta ma także na celu wzbudzenie szacunku dla miejsc kultu religijnego.

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.2. Nawiedzony budynek w sercu Shenzhen

Mściwe, istniejące od lat duchy wędrują korytarzami budynku Zhongyin, położonego niedaleko centrum Shenzhenu.

Komentarz: W podaniach internetowych wymienia się nieziemski wpływ jako przyczynę upadku tego budynku. Duchy nawiedzające biurowiec Zhongyin mają pochodzić z krwawych dni rewolucji kulturalnej w Chinach [tj. lata 1966-1976. Miasto Shenzhen zaczęło rozwijać się od lat 80. XX wieku, zatem legenda, o ile mogłaby być prawdziwa, musiałaby odnosić się do czasu, gdy Shenzhen był małą rybacką wioską – przypis A.B.P.], kiedy to miejsce, w którym wybudowano

kompleks miało rzekomo służyć jako miejsce egzekucji. Jak twierdzą rozmówcy, po założeniu i szybkim rozwoju Shenzhenu, deweloperzy postanowili zainwestować w przeklęty grunt, wynajmując specjalistę, który miał doradzić, jak odesłać duchy w stan spoczynku. Tak też powstał budynek biurowy z dwiema spiczastymi wieżami przypominającymi świece, obłożony oknami o różowych barwach.

Źródło: kobieta, wiek ok. 21 lat, studentka Beijing Institute of Technology, pochodząca z prowincji Guangdong

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka angielskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 深圳中银大厦的失败风水，以血淋头镇压刑场！诡异的21楼闹鬼风波！
深圳中银大厦的失败风水，以血淋头镇压刑场！诡异的21楼闹鬼风波！ _
哔哩哔哩_bilibili

2.3. Osiem trumien w centrum handlowym

Podczas budowy centrum handlowego Liwan w Kantonie odkryto osiem pustych trumien. Przybyły na miejsce taoistyczny kapłan poinformował właścicieli, że trumny zostały pierwotnie złożone tam, aby zapobiec nieszczęśliwym wypadkom. Ważne było to, że trumny nie mogły być niepokojone przez tysiąc lat. Deweloper zignorował jednak przestrogę kapłana. Od czasu zakończenia budowy co roku ginie osiem osób, często też zgłaszane są przypadki samobójstw.

Komentarz: Rozmówczyni twierdzi, że odkopane podczas budowy trumny były źródłem dziwnych hałasów i przyczyną tajemniczych śmierci, które sprawiały, że sklepy świeciły pustkami. Aby zapobiec pechowi, architekci zaprojektowali budynek na planie ośmiokąta, podobnie jak *bagua* [osiem trygramów – chińska

koncepcja filozoficzna, według której siły przyrody można sprowadzić do ośmiu podstawowych elementów, reprezentowanych przez tzw. trygramy. Graficzną reprezentacją *bagua* jest ośmiokąt foremny, w którym każdy bok odpowiada jednemu z nich – przypis A.B.P.]. Ponadto w czteroznakowym napisie *Liwan Plaza* (荔湾广场, tł. Centrum Handlowe Liwan) znak 广 (guang) napisany kursywą na dachu budynku, gdy widziany pod kątem (zwłaszcza wieczorem) przypomina znak 尸 (shi), który oznacza zwłoki.

Zapis legendy w języku chińskim:

八副棺材

廣州市中心的荔湾广场，相傳在建造時曾挖出八副棺材，從此該大廈落成後每年都會有8人喪命，且跳樓自殺事件頻傳。

Źródło: kobieta, wiek ok. 20 lat, studentka Uniwersytetu Kantońskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 广州荔湾广场灵异事件解密

<https://zhuanlan.zhihu.com/p/30649296>

2.4. Apartament widmo w dzielnicy Tiexi w Shenyangu

Mówi się, że w Shenyangu istniał budynek, którego mieszkańcy po pierwszej spędzonej w nim nocy budzili się na podłodze, zamiast we własnych łóżkach [lub w mieszkaniach sąsiadów – przypis A.B.P.]. Według legendy budynek ten do dziś jest opuszczony.

Komentarz: Domy często stają się bohaterami legend o nawiedzeniach. W Chinach, podczas boomu budowlanego w miastach, wiele budynków

przeznaczonych do rozbiórki stało się obiektem takich opowieści, jakoby w nich straszyło. W Chinach, oraz w anglojęzycznej publicystyce, wielkie, niezamieszkałe osiedla nazywane są *ghost town*, miastami duchów. Temat ten znajduje odzwierciedlenie także w filmach, takich jak *The House* (楼) z 2013 roku w reżyserii Yuan Li.

Zapis legendy w języku chińskim:

沈阳铁西区“鬼楼”

据说沈阳有一片楼区，所有入住的人，第二天醒来都发现自己睡在地上，传说该楼至今荒废。

Źródło: kobieta, wiek ok. 25 lat, studentka Beijing Institute of Technology, pochodzący z prowincji Shenyang

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 瀋陽鐵西鬼樓事件, 鐵西鬼樓為什麼不拆

<https://kknews.cc/news/66mg5nm.html>

2. 神秘诡异的沈阳鬼楼，为何地下藏有女尸鬼哭不断

<https://zhuanlan.zhihu.com/p/56224468>

3. 沈阳“鬼楼”：一个谣言的流传史

https://discovery.cctv.com/20070802/118569.shtml?utm_source

2.5. Nawiedzony dom Minxiong

Podobno był to najśłynniejszy nawiedzony dom na Tajwanie, az powodu zbyt dużej popularności stał się atrakcją turystyczną i przekształcił się w małe centrum handlowe.

Komentarz: Legenda ta była tak popularna, że została przeniesiona na ekran i wykorzystana w filmie *Minxiong Haunted House* (民雄鬼屋) z 2022 r. w reżyserii Bang-Yao Liu.

Zapis legendy w języku chińskim:

民雄鬼屋

台湾最知名的鬼屋，不过因名气太过旺盛，现已成观光胜地发展为小型商圈。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 20 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.6. Dwadzieścia pięć panieńskich grobów

Groby znajdują się w dzielnicy Qijin, w mieście Kaohsiung. W 1973 r. prom „Gaozhong 6 hao” (tł. Liceum nr 6) kierujący się do dzielnicy Qianzhen, z niewiadomych przyczyn przewrócił się i zatonął, tym samym życie straciło 25 kobiet, które płynęły do pracy. Z powodu tradycyjnego tajwańskiego przekonania, że niezamężne kobiety nie mogą być wpisane do tablic przodków [co skomplikowało sprawę ich pochówku – przypis A.B.P.], władze Kaohsiungu, wraz z rodzinami i miejscowymi, uzgodniły, że wszystkie zostaną wspólnie pochowane.

[Od tego czasu pojawiały się liczne pogłoski mówiące o tym, że w miejscu, gdzie pochowane zostały kobiety, ich duchy nawiedzają napotkanych mężczyzn – przypis A.B.P.].

Komentarz: Brak spełnienia obowiązku społecznego, jakim w tradycyjnym społeczeństwie chińskim i tajwańskim było zamążpójście, wiązał się z licznymi

wierzeniami i obawami. Uważano, że dusze niezamężnych kobiet mogą być niespokojne, dlatego praktykowano różne rytuały, w tym pośmiertne małżeństwo (*minghun*), by zapewnić im spokój. Aby zapobiec potencjalnym nawiedzeniom, rodzinom zalecano wspólny pochówek takich kobiet w jednym miejscu.

Zapis legendy w języku chińskim:

二十五淑女墓

位于高雄市旗津区，1973年，一艘开往前镇区的民营渡轮「高中六号」，因故翻覆沉没，造成25位加工出口区女工死亡，又因台湾传统认为单身未嫁女姓不能列入祖先牌位，高雄市与家属及地方人士协调，决定将她们合葬。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 40 lat, mieszkaniec Tajpej

Miejsce: park, Tajpej, Tajwan

Data: 05 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas spaceru po parku w Tajpej; była to odpowiedź na pytanie, czy znane mu są jakieś opowieści o duchach lub inne „dziwne” historie opowiadane przez rodzinę lub znajomych.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

Lee A., Tang Wen-hui A., *From the “Twenty-five Ladies’ Tomb” to a “Memorial Park for Women Laborers”: Gender, Religion, and the Politics of Memory in Taiwan’s Urban Renewal*, “Journal of Archaeology and Anthropology”, 75:37-70, 2011.

https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=jj_pubs

2.7. Historia o duchach Uniwersytetu Wenhua

Mówi się, że po pawilonie Daren Uniwersytetu Wenhua krąży wiele duchów. Pawilon miał zostać zaprojektowany na planie *bagua* (ośmiu trygramów), ale w wyniku błędów w budowie zamiast blokować złą energię przyciąga ją.

Komentarz: Osiem trygramów, *bagua*, często obecne w legendach miejskich, symbolizuje pomyślność lub jej brak, odzwierciedlając równowagę sił w życiu i przestrzeni publicznej.

Zapis legendy w języku chińskim:

文大鬼故事

据说在文化大学大仁馆内有许多鬼魂徘徊，并有校区内的大典馆原设计为八卦阵镇压鬼魂但因失误盖反招致冤气聚集的传闻。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.8. Bezgłowa służba cywilna w Chengkungling

W siedemnastym oddziale co noc pojawia się bezgłowa postać. W osiemnastym z kolei zjawia się duch kobiety w toalecie, która lata temu przyjechała w odwiedziny do Chengkungling do swojego chłopaka, będącego na służbie. Została jednak zgwałcona przez nieznaną osobę. Dziewczyna, świadoma swojej hańby, popełniła samobójstwo w toalecie i została mściwym duchem.

Zapis legendy w języku chińskim:

成功岭无头替代役

在十七中队每到晚上就会有无头替代役出现。（但事实是谣传。另十八中队的厕所所有女性幽灵，系多年前来成功岭与正在服役的男朋友悬亲女子，但遭不明人士强奸，该名女子自觉无颜见男友，遂在厕所内自杀，身后化成怨灵。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 20 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.9. Duchy z koszarów

Wielu żołnierzy Sił Zbrojnych Republiki Chińskiej (Tajwan) opowiada legendy o duchach w koszarach. Główną treścią narracji są duchy żołnierzy, którzy zginęli przypadkowo lub popełnili samobójstwo w określonym miejscu w koszarach, a następnie stali się duchami związanymi z tym miejscem.

Komentarz: dotyczy historii 2.8. i 2.9.

Służba wojskowa na Tajwanie jest obowiązkowa dla każdego mężczyzny, co rodzi liczne historie, często związane z tragicznie zakończonymi żywotami, w tym przypadkami samobójstw.

Zapis legendy w języku chińskim:

军营鬼故事

国军许多部队常有营区内的鬼影传说，主要内容围绕于在营区内某个位置意外或自杀死亡的官兵形成了地缚灵的状态。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 20 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.10. Krwawy most

Na moście, w dzielnicy przemysłowej, dochodzi do konfrontacji między duchem zmarłej w wypadku kobiety a mnichem. Postacie walczą ze sobą, wstrzymując ruch na moście, a następnie znikają.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Beijing Institute of Technology

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka angielskiego

2.11. Nawiedzone pobocze

Kiedy nauczyciel (mnich) i uczeń wracają kamienistą drogą do domu, dostrzegają na poboczu dziwny cień. Nauczyciel świadomy sytuacji informuje ucznia, że to duch i obaj ruszają dalej, nie oglądając się za siebie.

Komentarz: dotyczy historii 2.10. i 2.11.

W chińskich legendach miejskich często pojawia się postać mnicha. Zarówno jako głównej postaci historii, jak i ducha. Postać ta, zazwyczaj, uosabia walkę „dobra” ze „złem” lub też jest symbolem mądrości przodków i dawnej wiedzy ludowej.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Beijing Institute of Technology

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka angielskiego

2.12. Tunel Xinhai

Na temat tunelu Xinhai w Tajpej [jak i o wielu innych stacjach metra – przypis A.B.P.] krążą opowieści o duchach, które miałyby zamieszkiwać podziemne przejścia.

Komentarz: Na stacjach tych miało dochodzić do licznych samobójstw. Tunel przebiega przez wzgórze, na którym znajduje się duży cmentarz, będący miejscem spoczynku wielu dusz, które, nie mogąc znaleźć spokoju, mają zwodzić kierowców, doprowadzając do licznych wypadków. Wielu korzystających z tunelu kierowców twierdzi, że widzieli postacie przypominające duchy podczas podróży tą trasą.

Zapis legendy w języku chińskim:

辛亥隧道

位于台北市一条有着许多鬼故事的隧道.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

Xinhai Tunnel tops spookiest sites list

<https://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2013/08/09/2003569297>

2.13. Piwnica

Piwnica budynku Tianyou na kampusie Huxi Uniwersytetu Tongji w Szanghaju jest uważana za największą kostnicę w Azji. Podziemne 3 piętra budynku (lokalizacja domniemanej kostnicy) zostały zamknięte z nieznanych przyczyn. Obecnie 2. i 3. piętro podziemi jest zabezpieczone, a osoby z zewnątrz nie mogą tam wejść.

Komentarz: Mówi się także, że w budynku często dochodzi do samobójstw poprzez skok z okna. Liczba nawiedzonych budynków w Szanghaju jest na tyle duża, że zaczęto organizować prywatne wycieczki, oferujące wspólne zwiedzanie tych miejsc. Wycieczkę można wykupić online na popularnym serwisie Tripadvisor. Źródło: Tripadvisor, *Private Shanghai Ghost Tour*
[https://www.tripadvisor.com/AttractionProductReview-g308272-d19684907-Private_Shanghai_Ghost_Tour-Shanghai.html]

Zapis legendy w języku chińskim:

地下室

上海同济大学沪西校区天佑楼的地下室，据传为亚洲最大的停尸间。而该楼的地下3层（疑似停尸房的楼层）因不明原因被封闭至此。前地下2层与3层均被封死，外人无法进入。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Beijing Institute of Technology, pochodzący z prowincji Jiangxi

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 17 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej nawiedzonych miejsc

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 惊天揭秘同济大学天佑楼的超自然事件，分分钟吓破胆！

<https://kknews.cc/other/2lzgy.html>

2.14. Maksymy na ścianie biblioteki na Uniwersytecie Harwardzkim

W 2008 roku lista „maksym na ścianie biblioteki na Uniwersytecie Harwardzkim” została rozpowszechniona w kontynentalnej części Chin. Poskutkowało to wielokrotnymi cytowaniami owego dekretu, czyniąc go inspiracją dla wielu innych jednostek edukacyjnych. Rozpowszechniano przede wszystkim tekst w

języku angielskim, miał on jednak wiele nieścisłości, a niektóre fragmenty wydawały się nielogiczne.

Komentarz: Podobno w grudniu 2012 roku władze harwardzkiej uczelni miały wydać oficjalne stanowisko, w którym stwierdzono, że ściany uczelni nie zdobią przywołane w legendzie maksymy, ani hasła, które władze poszczególnych chińskich uczelni same dopisują, w duchu chińskim. Historia ta była często powielana w chińskich mediach społecznościowych, m.in. Weibo, WeChat.

Zapis legendy w języku chińskim:

哈佛大学图书馆墙上的训言

2008年中国内地曾流传《哈佛大学图书馆墙上的训言》一书，此后书中20条训言被一些学习机构反复引用以达到励志的目的。该训言在传播过程中亦出现了英文版，但漏洞百出，部分句子甚至没有主语。

Źródło: Internet

Data: 2017 r. / 2018 r.

1. 哈佛图书馆墙上的20条训言

https://k.sina.cn/article_7235465296_1af44705000100i4fg.html

2. 哈佛大学图书馆墙上的9句训言，网友直呼：看了，人生没有白活！

原文網址：

<https://kknews.cc/news/93pox2l.html>

3. 哈佛图书馆墙上的20条训言

https://www.sohu.com/a/23753263_132577

Link do spisanych przez forumowicza przykazań:

<https://book.douban.com/review/1797972/>

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.15. Kopytne posągi

Koń z brązowego posągu przedstawiającego Czang Kaj-szeka często zmienia pozycje kopyt. Według legendy, o północy, jeden z takich posągów przy

mauzoleum Czang Kaj-zmienia pozycję, gdy koń opuszcza podniesioną nogę i unosi drugą.

Komentarz: Ta sama legenda występuje w odniesieniu do jakichkolwiek innych posągów koni, które można spotkać na Tajwanie.

Zapis legendy w języku chińskim:

换脚的铜像

蒋介石的骑马铜像，常作跳跃状，相传桃园慈湖陵寝外的铜像在夜半时，马会将原本抬起的脚放下，改抬另一只脚。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.16. Szkolna rzeźba ojca założyciela

Szkolna rzeźba ojca założyciela Uniwersytetu Shih Hsin porusza się w nocy i krąży po kampusie lub też zachodzi studentów od tyłu i klepie ich po ramieniu.

Komentarz: Według rozmówców zwiastuje to powodzenie na egzaminach. Legenda ta jest nowszym wariantem historii 2.15.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1

kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język
wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

2.17. Koń z brązu w świątyni Chungli

Świątynia Chungli została zlikwidowana po II wojnie światowej, a na jej miejscu powstało liceum. Z czasów, gdy znajdowała się tam świątynia pozostał jednak koń z brązu, o którym mówi się, że nocą galopuje po terenie szkoły.

Zapis legendy w języku chińskim:

中坜神社的铜马

中坜神社在战后废社，原址成立中坜高中，神社的铜马留存在校园内，据说夜间会在校园奔跑。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

3. Natura

3.1. Dziewczynka w czerwonym płaszczu

Pewna rodzina wyrusza we wspólną podróż w góry w okolice Dakeng (dzielnica Beitun, miasto Taichung). Podróż zostaje zarejestrowana na kasecie VHS. Jeden z członków rodziny umiera po powrocie do domu. Przy przeglądaniu nagrania zauważono małą dziewczynkę w czerwonym ubraniu stojącą za zmarłą osobą, co stało się znaną opowieścią o zjawiskach paranormalnych.

Komentarz: Historia ta stała się słynną opowieścią o duchach. W 2015 roku na jej podstawie został zrealizowany film, *Hongyi Xiaonǚhai* (红衣小女孩 – *Dziewczynka w czerwonym płaszczu* – tł. A.B.P.), reż. Cheng Wei-hao.

Zapis legendy w języku chińskim:

红衣小女孩

一个家族联袂出游，在台中市北屯区大坑风景区山上郊游时以DV拍摄影片，其中一个人于游玩后病故，检视影片中一名红衣小女孩站在那位病故者后方，成为知名灵异故事。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

3.2. Klif I

Młody chłopak, jechał samochodem wraz ze swoją dziewczyną. Nagle poczuli znużenie i zaczęli przysypiać, gubiąc tym samym obraną wcześniej drogę. Chłopak otrzymywał od siedzącej z tyłu kobiety [ducha, którego kierowca wcześniej nie zauważył – przypis A.B.P.] zdawkowe wskazówki, jak ma jechać, po czym, po chwili, usłyszał krzyk swojej współpasażerki, ostrzegający przed spadnięciem z klifu. Jak się okazało, dziewczyna przez całą drogę spała, a wskazówki wydawała pasażerka z tylnego siedzenia, tj. duch młodej kobiety, który miał nadzieję na wspólne odejście w zaświaty.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 25 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

3.3. Klif II

Grupa znajomych wybrała się na przejażdżkę późną porą. W pewnym momencie przed maskę samochodu wybiegła kobieta w czerwieni. Po zatrzymaniu pojazdu okazało się, że znaleźli się na skraju klifu, a kobietę uznali za ducha, który przestrzegł ich przed śmiercią. Jak się jednak okazało, duch kobiety miał wyszeptać: „Powinniście byli wszyscy umrzeć”.

Komentarz: dotyczy 3.2. i 3.3.

Chińskie legendy miejskie dotyczące duchów w samochodach, a także na drodze, parkingach czy bezdrożach, są inspiracją dla wielu filmów, często przedstawiając także charakterystycznego dla tych wątków ducha, dziewczynkę bądź kobietę, np. w czerwonej sukience. Jako przykład można podać chociażby: *Yuan ling* (怨灵, tł. własne: *Nawiedzona droga*, 2014 r.), reż. Yijian Tong czy *Sangeng cheku* (三更车库, tł. własne: *Garaż o północy*, 2015 r.), reż. Zhou Yaowu.

Źródło: kobieta, wiek ok. 21 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

3.4. Piotruś Pan z Yushan

Mówi się, że niektórzy wspinający się na Yushan (dosł. Jadeitowa góra, szczyt w paśmie Gór Tajwańskich), w przejściu Nanfeng, mogą dostrzec trzech mężczyzn

w kapeluszach z szerokim rondem i żółtych płaszczach przeciwdeszczowych [stroje te są znane jako „płaszcz Piotrusia Pana” – przypis A.B.P.]. Niektórzy turyści, nieświadomi sytuacji, podążają za tymi trzema osobami i znikają bez śladu. Ponadto, w okolicach południowego szczytu Yushan latarki [żarówki w latarkach – przypis A.B.P.] tajemniczo się przepalają.

Komentarz: Historia ta była popularna na przełomie XX i XXI wieku, kiedy to miało dojść do zaginięcia trzech osób w żółtych przeciwdeszczowych płaszczach tzw. płaszczach Piotrusia Pana, na szlaku góry Yushan. Podobne legendy dotyczą także góry Qilai.

Zapis legendy w języku chińskim:

玉山小飞侠

据说有些登玉山的登山客会在南峰叉路口看到三个带斗笠，且穿黄色小飞侠雨衣的男子，有些登山客会不明就里的就跟着这三个人行走，跟着这三个人走，就会失踪，而且，只要在玉山南峰的附近，头灯就会莫名其妙的烧掉。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

Także źródła online:

m.in.:

The Yushan Xiaofeixia

https://urbanlegend.fandom.com/wiki/Yushan_Xiaofeixia

4. Istoty nadprzyrodzone

4.1. Chimei Wangliang

Chimei Wangliang często pojawia się w górach i w okolicach dzikiej przyrody w pobliżu miast. Mówi się, że przyjmuje ludzki kształt i uwodzi ludzi. Urok rzucany przez Chimei Wangliang trwa od pięciu do siedmiu dni, podczas których ludzie żywią się zwierzęcymi odpadami/padliną.

Komentarz: W tradycyjnych wierzeniach chińskich Chimei Wangliang to rodzaj demonicznej istoty, zamieszkującej tereny górzyste i bagienne. Demon ten miał być zrodzony z gór i lasów, ulepiony/ukształtowany przez drewno i kamień. Często w wyobrażeniach przedstawiano jako istotę antropomorficzną z czterema zwierzęcymi kończynami oraz ludzką twarzą, często dziecięcą. Mógł stawać na dwóch łapach, ma ciemnoczerwoną skórę, czerwone oczy oraz długie uszy. Żywi się padliną, w tym szczątkami ludzi. Źródło: Berque A., *What do we have in common in the landscape?*, „Manzar”, 11 (49), 2020, s. 53. [dostęp online: https://www.manzar-sj.com/jufile?ar_sfile=1025144]

魔神仔

是一种魑魅魍魎，台语说魔神仔，是种经常出现在山区、荒野的妖怪，在山地或是接近都市的丘陵都会出现，据传它会化作人形，引诱人跟着它在山区游玩，大致上有五到七日不等的时间，在这段期间，会捉弄人掉下泥土、吃动物排泄物或是昆虫之类等排泄物。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

4.2. Zombie w Taitung

W Taitung w 1974 roku opisano nietypową sprawę morderstwa, kiedy to w domu zmarłej kobiety miało pojawić się zombie.

Komentarz: Rozmówczyni nie była pewna daty. Pierwsza wersja to lata 70. XX w. Wiara w *jiangshi* (tł. zombie/wampir) w kulturze Chin była wynikiem naturalnego przerażenia na widok zwłok, podsycanego obecnością niepochowanych martwych ciał w cesarskich Chinach oraz surowym tabu kulturowym dotyczącego odkładania pochówku w czasie. Źródło: Jan Jakob M. de Groot, *The Religious System of China: Its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, custom and social institutions connected therewith*, vol. 5, Norderstedt 2019, s. 744.

Zapis legendy w języku chińskim:

台东大竹僵尸

记述了1974年台东大竹发生的一件离奇命案，并之后于一位妇人家搜出僵尸。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

4.3. Krasnolud w górach Nanhua

W 1981 r. stowarzyszenie wspinaczy Sanchong zorganizowało wyprawę na szczyt góry Qilai i zrobiło pamiątkowe zdjęcie na wysokim, trawiastym zboczu północnego szczytu góry Nanhua. Na zdjęciu widać tajemniczego krasnoluda, który nie powinien tam się znaleźć.

Komentarz: Jak twierdzi rozmówca, matka Hu Deninga (jednej z ofiar) miała potwierdzić, iż kostium noszony przez tajemniczego krasnoluda był płaszczem jej syna, który zniknął w niewyjaśnionych okolicznościach w górach Qilai. Wypadek ten stał się także tematem dyskusji w słynnym tajwańskim programie o sprawach nadprzyrodzonych *Noce Róży*.

Zapis legendy w języku chińskim:

南华山小矮人

1981年三重登山协会举办了奇莱连峰的登山活动，并于南华山能高北峰大草坡拍照留念，然而相片当中却拍进不该存在的神秘小矮人。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

4.4. Stara wampirzyca

Na drogach wojskowych w dzielnicy Yangpu w Szanghaju często zabijano młode kobiety. Na szyjach ofiar znajdowano charakterystyczne rany jak po ugryzieniu wampira. Ślady te miała pozostawić stara wampirzyca, która chciała zachować swoją młodość.

Komentarz: Legenda miejska rozpowszechniana w Szanghaju w latach 90. XX wieku. *Jiangshi* (tł. zombie/wampir) są także popularnym tematem chińskich filmów, horrorów, jak i komedii. Za przykład może tu posłużyć chociażby film z 1985 roku, *Pan Wampir* (僵尸先生), reż. Ricky Lau.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Uniwersytetu Pekńskiego, pochodząca z prowincji Zhejiang

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 05 lutego 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej dziwnych, strasznych opowieści

Tłumaczenie z języka angielskiego

4.5. Nietoperze wysysające krew

W latach 90. XX w., w mieście Kaohsiung, niektórzy ludzie widzieli nietoperze-wampiry w okolicach góry Banping, które podczas nocnych polowań miały wysysać z ludzi krew.

Komentarz: Jak twierdzi rozmówczyni było to szeroko rozpowszechnione przekonanie krążące w dzielnicy Zuoying w mieście Kaohsiung, w latach 90. XX wieku. Nietoperze są zwierzętami dość często pojawiającymi się w chińskich legendach miejskich, gdyż ich występowanie wzbudza strach. Są bohaterami narracji o utracie krwi, podróży w góry bądź w inne odosobnione miejsca, jak i historii dotyczących zakażenia wirusem, np. SARS-CoV-2.

Zapis legendy w języku chińskim:

吸血蝙蝠

1990年代间在高雄市左营区广为流传，称有人在半屏山发现有吸血蝙蝠，夜里会出现咬人。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

4.6. Kocia babcia

Legenda głosi, że w latach 90. XX w. pewna starsza pani zmarła w drodze powrotnej z zakupów do domu w dzielnicy Daowai w Harbinie. Jednak zanim zwłoki kobiety zostały zabrane, przeszedł obok nich kot, który, jak się później miało okazać, przywrócił kobietę do życia. Jediną zauważalną zmianą była twarz staruszki, która przypominała pysk kota. Legenda głosi, iż staruszka, aby zaspokoić swój głód, miała żywić się mięsem małych dzieci. Aktywność upiora była odnotowywana w nocy, kiedy to oprócz zjadania dzieci, gryzła napotkanych przechodniów, którzy zmieniali się w koty.

Komentarz: Jak podają źródła internetowe, jest to powszechnie znana legenda miejska z Harbinu i okolic z lat 90. XX w. (niektóre podania ściśle precyzują datę na lata 1994-95). Lokalne wierzenia przestrzegają przed kontaktem zwierząt z ciałami zmarłych, gdyż istnieje obawa, że ciało może przejąć esencję życiową zwierzęcia i przywrócić zmarłego do życia, jednak z nietypowymi preferencjami żywieniowymi. Na podstawie legendy powstał także film *Maolian laotaitai* (tł. własne: *Zemsta matki*, 猫脸老太太, 2016), reż. Zhao Xiaoxi. Legenda ta znana jest także przez studentów studiujących na Beijing Institute of Technology w Pekinie i w większości jest ona kojarzona głównie ze wspomnianym filmem.

Źródło: Internet

Data: 2018 r.

1. 曾经震惊黑龙江的猫脸老太太事件是真的吗？

<https://www.zhihu.com/question/35518626>

Tłumaczenie z języka chińskiego

4.7. Ryba z ludzką twarzą

Na początku lat 90. XX wieku była to szeroko rozpowszechniona opowiadka w środkowym i południowym Tajwanie. Jak podaje legenda, w dzielnicy Gangshan, w mieście Kaohsiung, w zatoczce Li, złowiono rybę o twarzy starej kobiety. W rozszerzonej wersji twarz pojawia się na upieczonej już rybie i pyta w dialekcie tajwańskim, „czy jestem smaczna?”.

Komentarz: Niektórzy rozmówcy wskazywali na jezioro Lantan w mieście Chiayi. Na motywie legendy miejskiej powstał film *Ryba z ludzką twarzą: Dziewczynka w czerwonym płaszczu* (人面魚：紅衣小女孩外傳, 2018 r.), reż. David Chuang.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

4.8. Smoczy filar

Odkąd estakada Yan'an (Yan'an Gaojia), została otwarta dla mieszkańców w połowie lat 90. XX w., pewna legenda zaczęła krążyć w Szanghaju. Skupiła się ona na jednej konkretnej części wspomnianej drogi ekspresowej, tzw. smoczym filarze. Znajdujący się na skrzyżowaniu z Nanbei Gaojia, w pobliżu Placu Ludowego, smoczy filar, w odróżnieniu od wszystkich innych regularnych betonowych fundamentów wzdłuż trasy, jest nie tylko większy i grubszy, ale także ozdobiony metalicznym wykończeniem, a także dziewięcioma dużymi brązowymi smokami i kilkoma mniejszymi na jego powierzchni. Najbardziej znana wersja opowieści, kryjąca się za owym smoczym filarem, podaje, iż kiedy budowlancy tworzyli tę część drogi ekspresowej w 1995 roku i instalowali pale potrzebne do fundamentu, mieli problemy z wwierceniem się na wymaganą głębokość, a budowa musiała zostać przerwana. Jak głosi historia, urzędnicy, jak i firma budowlana, chcieli uniknąć dalszych opóźnień, dlatego zaprosili kilku mistrzów *feng shui* do obejrzenia terenu, jednak nikt nie był w stanie rozwiązać problemu. W końcu zaproszony mnich ze Świątyni Nefrytowego Buddy (niektórzy podają Świątynię Longhua) zgodził się na odprawienie ceremonii religijnej, mającej na celu pomoc w dokończeniu budowy estakady. Przed odejściem mnich poprosił jednak o zasłonięcie filaru dziewięcioma smokami (ich wyrzeźbionymi

wizerunkami na filarze), gdyż, jak twierdził mnich, lokalizacja była miejscem spoczynku miejskiego „smoka strażnika”.

Komentarz: Warto zauważyć, że tradycja zdobienia kolumn przy pomocy kamiennych bądź drewnianych przedstawień smoków może sięgać w Chinach okresu panowania dynastii Han (206 p.n.e.–220 n.e.). Spekuluje się także, że ta forma zdobnictwa przyszła do Państwa Środka poprzez Jedwabny Szlak, dzięki kontaktom z kulturą grecko-rzymską. Tamtejsze spiralne formy zdobień przyjęły tu postać smoka bądź węża, dwóch stworzeń mitycznych, które w chińskich wierzeniach ludowych mogą odpędzać złą energię. Źródło: Guan Liu, Bing Huang, *The hybrid origin of the dragon-wrapped column in Han dynasty China*, „Journal of Asian Architecture and Building Engineering”, 22 (4), 2023, s. 1970-1994. [dostęp online: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13467581.2022.2153057#abstract>].

Źródło: Internet

Data: 2018 r.

1. 上海的九龙柱传说到底是真是假？

<https://www.zhihu.com/question/22416461>

Tłumaczenie z języka chińskiego

5. Technika i technologia

5.1. Żywe pale

Liu Fuchun, starzec z Hengyangu, wspominał, że w 1932 r., gdy przebudowywano most Qingcao na rzece Zheng, rozeszły się pogłoski, że rząd planuje pochować żywych ludzi w fundamentach mostu, co wywołało panikę w całym mieście.

Komentarz: Legenda ta może być powiązana z inną popularną chińską narracją, dotyczącą zamurowywania ciał żołnierzy podczas budowy Wielkiego Muru, a także z legendą o grzebaniu budowniczych grobowca cesarza Qin Shihuanga w jego murach i fundamentach.

Zapis legendy w języku chińskim:

打生桩

衡阳老人刘富春回忆，1932年蒸水上的青草桥在重修，衡阳城就流传着政府要拿活人去埋在桥基的谣言，导致全城恐慌。

Źródło: kobieta, wiek ok. 24 lat, studentka Uniwersytetu Pekińskiego, pochodząca z prowincji Hunan

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology, Pekin, Chiny

Data: 04 kwietnia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej dziwnych, strasznych opowieści

5.2. Piekielny telefon

Mówi się, że o północy wybranie numeru dwanaście, siedem lub zero na telefonie, umożliwia dodzwonienie się do 18. poziomu piekła.

Komentarz: Jak twierdzi rozmówczyni legenda ta była także popularna w Hongkongu na początku lat 80. XX w. 18. poziom piekła jest z kolei powiązany z taoistycznymi wierzeniami ludowymi, które swoimi korzeniami sięgają indyjskiego braminizmu (za źródło uznaje się buddyjską księgę *Sutra osiemnastu piekieł* (佛说十八泥犁经), chociaż w tym przypadku mówi się o 18. piekłach, nie zaś o samych poziomach piekła, co zostało przyjęte w chińskim taoizmie i wierzeniach ludowych. Źródło: Wikipedia.org

[<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8D%81%E5%85%AB%E5%B1%82%E5%9C%B0%E7%8B%B1>]

Zapis legendy w języku chińskim:

地狱电话

据说半夜零时整，用电话拨打十二个或七个或，可以打到十八层地狱。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię
Tłumaczenie z języka chińskiego

5.3. Zielone światło dla pieszych

Zielone światło sygnalizacji świetlnej dla pieszych nazywane jest „małym zielonym ludzikiem”. Postać ta, wyświetlana przez diody LED, według rozmówców, w niektórych sygnalizacjach może się przewrócić.

Komentarz: Tajwan jako jedno z pierwszych państw stworzyło animowaną wersję zielonego światła dla pieszych w postaci „zielonego ludzika”. Pomysł ten miał zostać zainspirowany długim oczekiwaniem na zielone światło na pasach. Aby umilić czas pieszym, zdecydowano o animowanej wersji światła wraz z licznikiem czasu. Źródło: News Immigration

[<https://news.immigration.gov.tw/NewsSection/Detail/25d79a48-eb5e-456f-b155-7c841c8ceea3?category=1&lang=EN>]

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 25 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę
Tłumaczenie z języka angielskiego

5.4. Narkotyki w wentylacji

Mówi się, że niektóre kawiarnie internetowe, salony gier wideo, a także mniej formalne kluby taneczne umieszczają narkotyki (w szczególności amfetaminę) w otworach klimatyzacyjnych, aby uzależnić swoich gości.

Komentarz: Narkotyki i inne używki są częstym tematem legend miejskich zarówno w wątkach zachodnich, jak i wschodnich. I o ile narkotyki w wentylacji może nie są najpopularniejszym typem narracji w naszym kręgu kulturowym, to w Chinach mogą dorównywać zachodniej wersji legendy o narkotykach w cukierkach.

冷气孔的毒品

传闻有不道德网咖、电玩、舞厅等业者会在冷气风口放置毒品（安非他命）以使顾客上瘾。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 23 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

5.5. Karta miejska

Pekińska i szanghajska karta miejska może być doładowana dzięki podgrzewaniu w niskiej temperaturze przez 15 sekund w mikrofalówce.

Komentarz: Jak twierdzi rozmówca, jest to powszechnie znana ciekawostka wśród mieszkańców Pekinu, przekazywana jako rodzaj „porady”. Legendy miejskie, w których głównym wątkiem jest mikrofalówka bądź piekarnik są także dobrze znane na Zachodzie, jak chociażby suszenie zwierząt w mikrofalach.

Zapis legendy w języku chińskim:

一卡通

北京、上海交通“一卡通”放在微波炉低火加热15秒内就可以充值。

Źródło: kobieta, wiek ok. 50 lat, mieszkanka Pekinu, nauczycielka języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 10 stycznia 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas rozmowy dotyczącej strasznych opowieści o duchach związanych ze środkami transportu

Tłumaczenie z języka angielskiego

5.6. Plotki w sprawie głosowania w Lenovo 5G

Jest to rodzaj opowiadki internetowej, która rozprzestrzeniła się w Chinach kontynentalnych. Plotki głosiły, że organizacja 3GPP omawiała standard kodowania 5G na trzech spotkaniach w 2016 r., a podczas ostatniego miało nastąpić głosowanie. Lenovo głosowało na korzyść Qualcomm co miało pomóc w wygranej standardu kodowania 5G i sprzedaniu interesów krajowych. Jednocześnie zainicjowano plotki dotyczące „wojny domowej”, czyli „Chiny obsługują kody Huawei i Polar” oraz „Stany Zjednoczone obsługują kody Qualcomm i LDPC”. Jak sugeruje plotka, ostatecznie bunt Lenovo spowodował, że LDPC stało się kodem komunikacyjnym, a Polar kodem sterującym.

Źródło: Internet

Data: 2019 r.

1. 解密那场不存在的联想5G投票事件

<https://finance.sina.cn/chanjing/gsxw/2019-05-16/detail-ihvhiews2342910.d.html?from=wap>

Tłumaczenie z języka chińskiego

5.7. Milenialna pluskwa

Na początku XXI wieku pojawiły się plotki, że uniknięcie awarii komputerów z powodu milenijnej pluskwy zawdzięczamy sześciolletniemu chłopcu. Miał on napisać program składający się z mniej niż dziesięciu linii kodu, rozwiązując ten problem raz na zawsze. Dziecko z tej historii ma różne narodowości, takie jak australijska, niemiecka, rosyjska czy francuska.

Zapis legendy w języku chińskim:

少年黑客解决千年虫问题

21世纪初, 流传传言称世界范围内之所以没有因为千年虫问题出现大规模计算机故障, 是因为一名六岁少年通过运行一个不到十行代码的程序一劳永逸解决了这个问题. 少年的国籍则有澳大利亚、德国、俄罗斯、法国等不同说法. 实际上, 通过运行一个不到十行代码的程序一劳永逸地修复世界上所有计算机的问题显然是不可能的。

Źródło: Internet – posty w mediach społecznościowych (WeChat, Weibo)

Data: 2019 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

6. Niewyjaśnione zjawiska

6.1. Jadeitowe ryby

W tajemniczym obszarze Lob-nor [także nazwa jeziora tam występującego – przypis A.B.P.] istnieje specyficzne pole magnetyczne, gdzie odkryto pozaziemski, jadeitowy wisiołek w kształcie ryby, który może klonować żywe organizmy. Jak twierdzi rozmówczyni, biolog, Peng Jiamu, miał zniknąć podczas badań nad tym zjawiskiem.

Komentarz: Legenda ta jest charakterystyczna dla obszaru we wschodniej części Kotliny Kaszgarskiej, w Specjalnym Regionie Autonomicznym, Xinjiang, w zachodniej części Chin. W miejscu tym znajduje się także prawie wyschnięte jezioro o tej samej nazwie, Lob-nor, o powierzchni 3000 km². Region ten budzi wiele kontrowersji, a także sprzyja powstawaniu legend miejskich i teorii spiskowych, gdyż od roku 1959 prowadzone są tu testy nuklearne. Na poligonie tym w latach 1964-1966 przeprowadzono 45 testów nuklearnych. Nie tylko w Chinach historie związane z terenami napromieniowanymi przyczyniają się do powstawania legend miejskich. Również w Europie powstało wiele opowieści na temat tego, co wydarzyło się po katastrofie w Czarnobylu.

Źródło: NTI - Lop Nor Nuclear Weapons Test Base

[<https://web.archive.org/web/20070927002846/http://www.nti.org/db/China/lopnur.htm>]

Zapis legendy w języku chińskim:

双鱼玉佩传说

罗布泊某神秘区域有产生特殊磁场，发现了能够复制生物的地外科技双鱼玉佩，生物学家彭加木在研究时失踪。

Źródło: kobieta, wiek ok. 20 lat, studentka Beijing Jiaotong University

Miejsce: rozmowa online poprzez komunikator WeChat

Data: 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana po obejrzeniu filmu „Anihilacja” (2018), reż. Alex Garland.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 双鱼玉佩事件始末是什么，你对双鱼玉佩了解多少

<https://www.163.com/dy/article/I40019EF05562IG9.html>

6.2. Niewyjaśnione zniknięcie 3000 chińskich żołnierzy w pobliżu Nankinu

W 1939 roku, podczas agresji japońskiej przeciwko Republice Chińskiej, w trakcie drugiej wojny chińsko-japońskiej (1937-45), prawie 3000 żołnierzy stacjonujących w okolicach Nankinu zniknęło, nie pozostawiając po sobie śladu. Jeden z pułkowników stacjonował wraz z 2988 żołnierzy wśród pagórków Nankinu, na obszarze o powierzchni 3,2 km², aby bronić mostu na rzece Jangcy przed zbliżającym się japońskim natarciem. Kiedy pułkownik obudził się następnego ranka, jego asystent powiedział mu, że żołnierze na linii obrony nie reagowali na zawołania czy sygnały. Utworzono zespół dochodzeniowo-śledczy, ale po dotarciu na miejsce okazało się, że jest ono zupełnie opuszczone. Nie było śladu walki, ciężka broń wciąż była na miejscu i gotowa do użycia, jednak nikogo tam nie było. Żołnierze stacjonujący przy moście twierdzili, że nikt się w nocy nie przemknął.

Komentarz: W niektórych wersjach podaje się rok 1937. Za przyczynę zniknięcia podawane są, w zależności od przekazu, poddanie się żołnierzy siłom japońskim, dobrowolna zmiana strony i dołączenie do sił atakujących, porwanie przez UFO lub teorię „pustej ziemi”. Według wyznawców teorii „pustej ziemi” w niektórych miejscach, np. pasmach górskich czy na biegunach, znajdują się wejścia do środka ziemi, które jest zamieszkane przez bardziej zaawansowanych technologicznie ludzi, stanowiących jednocześnie obcych, korzystających ze statków kosmicznych. Źródło: OKO Press

[<https://oko.press/sobota-wydrazona-ziemia-teoria-dziwniejsza>]

Źródło: Internet

Data: 2016 r./2020 r./2021 r.

1. Did 3,000 Chinese Troops Really Disappear in 1939?

<https://www.thatsmags.com/shenzhen/post/16471/tales-from-the-chinese-crypt-did-3000-chinese-soldiers-truly-disappear-in-1939>

2. Controversy over 3,000 Chinese soldiers 'disappeared' in 1937

<https://www.streamnews.net/article/Controversy-over-3000-Chinese-soldiers-disappeared-in-1937-6pnyn5O6KMMqdfzYnENh>

3. The Strange Disappearance Of 3000 Chinese Soldiers: Did They Travel To An Alternate Reality?

<https://www.infinityexplorers.com/the-strange-disappearance-of-3000-chinese-soldiers-did-they-travel-to-an-alternate-reality/>

Tłumaczenie z języka angielskiego

7. Zwierzęta i ludzie

7.1. Kot Bonsai

Historia dotyczy zdjęć kociąt w szklanych butelkach lub słoikach na stronach internetowych z ofertami sprzedaży. Witryna wywołała poruszenie wśród obrońców praw zwierząt i została zamknięta. W rzeczywistości kot mógł wydostać się z butelki, zdjęcia miały jedynie sprawdzić reakcje internautów.

Zapis legendy w języku chińskim:

盆景猫

一张把幼猫塞进玻璃瓶或玻璃罐里面饲养的相片，相关网站更提供售卖服务。该网站引起不少爱护动物人士抨击，但实际上这只猫是可以自由进出玻璃瓶的，制作者只是想测试网民的反应。

Źródło: Internet, także media społecznościowe

Data: 2016 r. / 2017 r.

1. 盆景猫——日本人发明一种宠物养殖技术

<https://m.creaders.net/news/page/285488>

2. 变态的“盆景猫”，真的存在吗？日本人：锅从天上来啊！

<http://inews.ifeng.com/54007067/news.shtml?&back>

3. 盆景猫

<https://baike.sogou.com/m/picBooklet?title=%E7%9B%86%E6%99%AF%E7%8C%AB&lemmaId=2259804&type=1&now=4291137>

4. “盆景猫”这种虐猫网站为什么关不掉？！

<https://m.sohu.com/n/469269209/>

5. “盆景猫”这种虐猫网站为什么关不掉？！

https://k.sina.cn/article_1136836803_43c2c0c3001000wc6.html

Tłumaczenie z języka chińskiego

7.2. Stosunek płciowy z gęsią

Krążą plotki o mężczyźnie w Taichungu, który rzekomo został aresztowany za stosunek płciowy z gęsią.

Komentarz: Nie było zgodności, co do miejsca wśród rozmówców, pojawiały się też nazwy innych pomniejszych miast chińskich. W niektórych wersjach występują także inne zwierzęta i miasta.

Źródło: kobieta, wiek ok. 23 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

8. Polityka

8.1. Paszport USA

W Internecie krążyły informacje, że w paszporcie Stanów Zjednoczonych napisano: „Niezależnie od tego, w którym zakątku świata się znajdujesz, potężne Stany Zjednoczone Ameryki zawsze będą twoim silnym wsparciem. Pamiętaj, że jesteś obywatelem USA”. Formuła ta była także cytowana przez niektóre serwisy informacyjne. Jak podaje źródło, podobne oświadczenie miało się pojawić w paszporcie Państwa Islamskiego (ISIS), posiadającym formułę: „Jeśli posiadacz paszportu zostanie ranny, użyjemy armii, aby mu pomóc”.

Komentarz: Jak podają chińskie źródła internetowe oryginalny zapis w paszporcie ma brzmieć: „Sekretarz Stanu Stanów Zjednoczonych Ameryki niniejszym zwraca się do wszystkich, których może to dotyczyć, o zezwolenie obywatelowi Stanów Zjednoczonych wymienionym w niniejszym dokumencie na bezzwłoczne przejście bez zwlekania lub utrudnienia oraz w razie potrzeby udzielenia wszelkiej zgodnej z prawem pomocy i ochrony”. Legenda miała na celu przedstawienie Chin jako słabego państwa, którego paszport zawiera neutralny wpis, w przeciwieństwie do paszportu USA, rzekomo opatrzonego deklaracją o potężnym kraju, będącym silnym wsparciem dla swoich obywateli. Ten wpis jednak jest nieprawdziwy i został wymyślony, aby ukazać Chiny jako kraj niewystarczająco dbający o swoich obywateli.

Zapis legendy w języku chińskim:

美国护照

无论你身在世界的哪个角落，强大的美利坚合众国随时都是你坚强的后盾，请记住你是美国公民。

Źródło: Internet, także chińskie media społecznościowe (Weibo, WeChat)

Data: 2016 r. / 2017 r.

1. 记者调查：澄清《战狼2》背后的中美护照差异谣言
world.people.com.cn/n1/2017/0810/c1002-29462697.html
2. 美国护照谣言广传 背后是中国人自卑心态
<https://news.creaders.net/us/2017/03/16/1799392.html>
3. 《战狼2》最动人一幕 背后竟是个美国谣言？
<https://news.sina.cn/gn/2017-08-08/detail-ifyitapp2707647.d.html>
4. “伊斯兰国”欲在其占领的叙伊地区发放护照
<https://world.huanqiu.com/article/9CaKrnJFbD8>

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.2. Prezydent Ugandy

Obecny prezydent Ugandy przejął władzę dzięki *Wybranyim dziełom Mao Zedonga*.

Komentarz: Dotyczy prezydenta Yoweri Museveniego. Powszechnie udostępniana plotka w chińskich mediach społecznościowych, głównie w środowisku nauczycielskim. W rzeczywistości nie ma żadnych dowodów potwierdzających, że Museveni wykorzystał dzieła Mao do zdobycia władzy.

Zapis legendy w języku chińskim:

乌干达总统

乌干达现任总统靠《毛泽东选集》夺得政权，实际上没有任何资料显示现任乌干达总统约韦里·穆塞韦尼有靠《毛泽东选集》夺取政权，但在中国大陆的许多网站都信以为真，并将此事进行传播。

Źródło: Internet, także chińskie media społecznościowe (Weibo, WeChat)

Data: 2017 r.

1. 黑叔叔传奇：他拿五本《毛选》打游击，五年夺取政权当总统！

<https://kknews.cc/zh-sg/history/53ve2v8.html>

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.3. Godzina dla Ziemi

W Internecie, w Chinach kontynentalnych, rozpowszechniano informację, że w 2009 r. „Godzina dla Ziemi” była spiskiem wymyślonym przez Stany Zjednoczone w celu zniszczenia sprzętu zasilającego i/lub uniemożliwienia widzom oglądania programu artystycznego w CCTV (chińska telewizji krajowa) z okazji 50. rocznicy wyzwolenia miliona chłopów pańszczyźnianych w Tybecie.

Zapis legendy w języku chińskim:

地球一小时

中国大陆网路流传2009年地球一小时是美国策划的阴谋，意在破坏供电设备和/或阻挠观众收看中国中央电视台播出的庆祝西藏百万农奴解放50周年文艺晚会。

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2019 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.4. 350 milionów złotych rubli

Użytkownik jednego z chińskich portali internetowych, o nicku „Mouhaoshi”, miał podrobić pokwitowanie podpisane przez Mao Zedonga. „Pokwitowanie” to miało być dowodem na to, że Mao otrzymał od Kominternu (Międzynarodówka Komunistyczna – przypis A.B.P.) 350 milionów rubli.

Komentarz: Jak dowodzą źródła internetowe, dokument ten zawiera błędy w piśmie odręcznym Mao Zedonga, co świadczy o jego nieprawdziwości. Zdjęcie to wielokrotnie pojawiało się na różnych forach (m.in. Kaidi i Tianya) jako krytyka i dowód na „zdradę” Mao Zedonga. Mimo obalenia tej informacji przez niektórych

użytkowników, są jeszcze tacy, którzy w to wierzą. Najlepszym tego przykładem miała być studentka badająca historię Komunistycznej Partii Chin, która, wg relacji rozmówcy ze źródła internetowego, zacytowała ten dokument w swojej pracy magisterskiej i w rezultacie została wydalona ze studiów.

Zapis legendy w języku chińskim:

三亿五千万金卢布事件

某好事者伪造了一张毛泽东接受共产国际三亿五千万金卢布援助的收据图，故意留下了一些错误，并在图片周边注明伪造。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 50 lat, mieszkaniec Pekinu, nauczyciel języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 5 lutego 2017 r.

Kontekst: historia opowiedziana jako ciekawostka w trakcie zajęć z języka chińskiego

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.:

1. 抗战十大谣言：起底“钓鱼帖”

https://www.guancha.cn/XiYaZhou/2014_08_08_254550.shtml

2. 有哪些著名的钓鱼党案例？有哪些著名的人上了钩？

https://groups.google.com/g/mindex/c/5pzacP0y_WE

3. 三亿五千万金卢布假收据事件

<https://club.6parkbbs.com/military/index.php?app=forum&act=threadview&tid=14396334>

8.5. Zakazana książeczka Mao Zedonga

Mówi się, że amerykański komentator wojskowy, Larise Joben Heimer, opublikował książkę zatytułowaną *Kto przebudził Chiny?*, oceniającą wielkie osiągnięcia Mao Zedonga. Później, po dokładniejszych poszukiwaniach, ustalono,

że praca ta istnieje jedynie w postaci częściowych chińskich tłumaczeń. Nawet nazwisko autora, Larise Joben Heimer, miało być tylko transliterowanym chińskim imieniem, a nie rzeczywistym angielskim nazwiskiem. Natomiast historia opisana w książce miała bardzo różnić się od faktów.

Zapis legendy w języku chińskim:

美国禁书评价毛泽东

据说是美国军事评论作家拉瑞斯约本海默出版了一本名为《是谁觉醒了中国》，评价毛泽东的丰功伟绩. 后来有人调查后发现这部著作只有部分摘录的中文译本，甚至“拉瑞斯约本海默”的名字也只有中文音译名，连英文名字也没有. 并且书中描述的历史与事实大相径庭。

Źródło: Internet

Data: 2018 r.

1. 美国的禁书——怎么评价毛泽东？

<http://www.yidianzixun.com/article/0Kv1S9oi>

2. 美国的禁书——怎么评价毛泽东？

https://k.sina.cn/article_3248405325_c19ebb4d0190019fn.html

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.6. Marynarka Wojenna Beiyang

Żołnierze Floty Beiyang podczas wojny chińsko-japońskiej suszyli ubrania na lufach dział, co miało być przykładem zaniedbania żołnierzy przez rząd.

Komentarz: Suszenie ubrań na lufach dział miało rzekomo świadczyć o złych warunkach zakwaterowania i braku dyscypliny w chińskiej armii. W rzeczywistości była to dezinformacja, mająca na celu osłabienie morale wojska.

Zapis legendy w języku chińskim:

北洋水师

甲午战争北洋水师在炮管上晾衣服，是人员素质低下的例子（实情为北洋舰队是在甲板上晾衣服，而这是当时各国海军惯例）。

Źródło: Internet

Data: 2020 r.

1. https://k.sina.cn/article_3330888194_c689520200100qx29.html?from=mil

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.7. Śmierć głodowa

Przed rokiem 1949 każdego roku w Chinach średnio 3-7 milionów ludzi umierało z głodu.

Komentarz: Przez to przeświadczenie, niektórzy uważają, że w Republice Chińskiej (1912-1949) ok. 200 milionów ludzi zmarło z głodu. Według źródeł, podobno przeprowadzono badania w tej sprawie, które podważyły autentyczność tego stwierdzenia, jednak do tej pory jest ono szeroko komentowane.

Zapis legendy w języku chińskim:

司徒雷登

「1949年以前，中国平均每年有300万-700万人死于饥饿」。

Źródło: Internet

Data: 2018 r.

1. <http://www.wzfbcx.com/fy/59548.html>

2. <https://cul.qq.com/a/20160615/025293.htm>

Tłumaczenie z języka chińskiego

8.8. Tsai Ing-wen ujawnia oryginalny nakaz Czang Kaj-szeka

W lutym 2019 r. na niektórych chińskich stronach internetowych opublikowano informację, że Tsai Ing-wen ujawniła oryginalny rozkaz/dokument podpisany przez Czang Kaj-szeka, w którym rzekomo zgodził się na współpracę z japońską armią podczas wojny chińsko-japońskiej.

Komentarz: Wielowarstwowa intryga mająca na celu podważenie zaufania do Tsai Ing-wen oraz zasianie wątpliwości co do Czang Kaj-sheka i prezydentki Tajwanu wśród tajwańskiego społeczeństwa.

Zapis legendy w języku chińskim:

英文曝光蒋介石原始手令

2019年二月份，部分中国大陆网站宣称蔡英文曝光蒋介石原始手令，称蒋在抗日战争时期与日军勾结。

Źródło: Internet, także posty w mediach społecznościowych (WeChat i Weibo)

Data: 2019 r./2020 r.

1. 短史记 | 中文网络流传甚广的几则历史谣言

<https://xw.qq.com/cmsid/CRI2019041200122100?f=dc>

Tłumaczenie z języka chińskiego

9. Przypadki medyczne/niekonwencjonalne terapie

9.1. Terapia krwią kurczaka

Leczenie polega na pobraniu krwi kurczaka (najlepiej do ok. 100 mililitrów krwi od młodego koguta o wadze ponad 4kg) i wstrzykiwaniu jej domięśniowo osobie poddawanej terapii raz w tygodniu. Metoda ta miała leczyć choroby przewlekłe, jak i zapobiegać nadciśnieniu, hemiplegii, niepłodności, łuszczycy, stopie sportowca, wypadaniu odbytu, hemoroidów, kaszlu i przeziębienia.

Komentarz: Forma pseudomedycznej terapii popularnej w Chinach od lat 60. XX w. do początku rewolucji kulturalnej (1966-1976) lub, w niektórych przekazach, także jeszcze podczas jej trwania. Procedura była na tyle popularna, że pacjenci przychodzili z własnymi kogutami do szpitali w celu wykonania zabiegu. Następnie została zakazana przez rząd i choć Ministerstwo Zdrowia było przeciwne tej praktyce, to Mao Zedong, by zdobyć przychylność mas w czasie rewolucji kulturalnej, tj. dużego odsetka populacji wierzącej w uzdrawiającą moc koguciej krwi, skrytykował Ministerstwo, cofnął zakaz i poparł tę metodę leczenia.

Źródło: Internet

Data: 2018 r.

1. 原来“打鸡血”是真的，50年前注射鸡血被认为强身健体，风靡全国
https://www.sohu.com/a/431446320_120556264
2. 浪潮工作室 | 打鸡血，害惨了无数中国人
<https://chinadigitaltimes.net/chinese/575134.html>
3. 打鸡血，一段神奇的中国医学史
<https://www.cn-healthcare.com/articlewm/20210428/content-1214983.html>
4. 真实存在过的“打鸡血”疗法，害死了很多人
https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_7961222

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.2. Syntetyczna insulina bydlęca i Nagroda Nobla

Projekt badawczy rozpoczął się w 1958 r. Zespół pracujący nad nim składał się z naukowców z Wydziału Chemii Uniwersytetu Pekińskiego, Szanghajskiego Instytutu Biochemii, Chińskiej Akademii Nauk oraz Szanghajskiego Instytutu Chemii Organicznej. Niu Jingyi, członek zespołu badawczego, został nominowany do Nagrody Nobla w dziedzinie chemii w 1979 r. za znaczący wkład w projekt. Nie zdobył jednak nagrody, co przyczyniło się do powstania wielu plotek krążących na chińskich forach internetowych w późniejszych latach. Niektóre pogłoski twierdziły, że Pekin odrzucił Nagrodę Nobla za syntetyczną insulinę bydlęcą w 1966 r. z powodów politycznych (z powodu trwającej rewolucji kulturalnej). Inne narracje twierdzą, że powodem było zgłoszenie przez Chiny czterech osób do otrzymania Nagrody Nobla, czego powodem miała być promocja chińskich wartości, w tym kolektywizmu. Mówi się także, że Chiny nominowały wszystkich zaangażowanych w badania, w tym sprzątaczy, gdy niepisana zasada Nagrody Nobla w dziedzinie chemii była nominacja maksymalnie trzech osób z danego projektu. Jak twierdzą niektóre źródła Nagroda Nobla nie została przyznana, ponieważ Komitet Nobla dyskryminował chińskich naukowców.

Komentarz: Syntetyczna insulina bydlęca jest osiągnięciem naukowym Chińskiej Republiki Ludowej, które datuje się na rok 1965. Insulina ta jest pierwszym na

świecie funkcjonalnym białkiem, które jest w pełni syntetyzowane *in vitro* i posiada pełną strukturę. Już w roku 1966 została zatwierdzona przez władze chińskie. Jednak ze względu na sytuację polityczną panującą w kraju, przez cały okres rewolucji kulturalnej, władze ChRL nie nominowały żadnych chińskich osiągnięć do Nagrody Nobla. Dopiero w 1979 roku zdecydowano się zgłosić kandydaturę Niu Jingyi.

Źródło: Internet

Data: 2019 r.

1. 人工合成牛胰岛素与诺贝尔奖

www.wikiwand.com/zh-cn/人工合成牛胰岛素與諾貝爾獎

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.3. Brak dostępu do maseczek podczas walki z koronawirusem 2019-nCoV

Wszystkie maseczki zostały wykupione w ciągu kilku dni od ogłoszenia epidemii, w związku z tym ludzie korzystają z dobrodziejstw natury, jak np. skóry pomarańczy, pomelo czy grejpfruta lub korzystają ze środków higienicznych, takich jak podpaski, w celu zabezpieczenia się przed koronawirusem.

Komentarz: Informacja powszechnie rozpowszechniana przez posty, jak i rozmowy w chińskich mediach społecznościowych (WeChat, Weibo). Często ze zdjęciami przedstawiającymi ludzi w maseczkach ze skórek pomarańczy lub wkładek higienicznych.

Źródło: Internet, w tym chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo)

Data: 2020 r.

1. 買不到口罩「水桶套頭、戴柚子皮」！中國居民「超狂自製口罩」讓網友全看傻

<https://dailyview.tw/popular/detail/7696>

2. 口罩不够？柚子皮口罩来凑 医生：无防病毒作用

<https://m.voc.com.cn/xhn/news/202001/13589318.html>

3. 中國人防疫面罩「寶特瓶套頭」360度防飛沫 柚子皮、衛生棉都變口罩

https://www.upmedia.mg/news_info.php?Type=24&SerialNo=80342

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.4. Zupa z nietoperza

Epidemia koronawirusa 2019-nCoV rozpoczęła się od zakażenia wywołanego przez spożycie zupy z mięsa nietoperza.

Komentarz: Niektóre wersje informują o mięsie węża. Powszechnie znana plotka komentowana w chińskich mediach społecznościowych. Według źródła, artykułu opublikowanego na portalu *thepaper.cn*, Chińska Akademia Nauk stwierdziła, że 96% genomu koronawirusa 2019-nCoV pokrywa się z genomem koronawirusa występującego u nietoperzy. Stąd też pojawiły się plotki o przejściu wirusa SARS-CoV-2 z nietoperza na człowieka poprzez zjedzenie zupy z tego ssaka.

Źródło: Internet, w tym chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo)

Data: 2020 r.

1. “蝙蝠美女”为自己吃蝙蝠肉喝蝙蝠汤道歉

https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_5638875

2. “美女吃蝙蝠”视频疯传 当事人：为曾经无知道歉

<https://news.sina.cn/sh/2020-01-24/detail-iihnzakh6174013.d.html>

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.5. Koronawirus z Wuhanu

Epidemia koronawirusa 2019-nCoV jest skutkiem niedopilnowania prac nad groźnym wirusem w Instytucie Badawczym w Wuhanie. Wirus wydostał się ze szczelnego środowiska i rozprzestrzenił się po mieście, a następnie po innych kontynentach.

Komentarz: Do dzisiaj, tj. do 2024 roku, nie zostało oficjalnie potwierdzone źródło koronawirusa 2019-nCoV.

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2020 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.6. Koronawirus jako broń biologiczna

Koronawirus 2019-nCoV jest bronią biologiczną wypuszczoną przez rząd Stanów Zjednoczonych. Prace nad koronawirusem miały trwać od lat 80. XX wieku, podobnie jak w przypadku wirusa SARS i epidemii z 2003 roku.

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2020 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.7. Zwłoki w Wuhanie

Na obrzeżach Wuhanu palone są zwłoki pacjentów zakażonych koronawirusem 2019-nCoV. Poświadczać to mają zdjęcia satelitarne z nakładką podczerwieni z okolic Wuhanu. Tym samym faktyczna liczba ofiar śmiertelnych jest zatajana i nie jest podawana do informacji publicznej.

Źródło: Internet, w tym chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo)

Data: 2020 r.

1. 傳武漢大量焚燒屍體 中國稱空氣監測資料不實

<https://www.rti.org.tw/news/view/id/2051377>

Tłumaczenie z języka chińskiego

9.8. Domowe sposoby w walce z koronawirusem

Płukanie gardła wodą z solą, picie lub płukanie gardła wybielaczem, picie octu lub spożywanie olejków eterycznych są domowymi sposobami w walce przeciw koronawirusowi 2019-nCoV.

Komentarz: Plotka ta nie była popularna tylko w Chinach, rozprzestrzeniła się także w Stanach Zjednoczonych.

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2020 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.: chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo), a także

1. <https://www.politico.com/news/2021/04/23/trump-bleach-one-year-484399>

9.9. Zakupy online a koronawirus

Sprzedż wysyłkowa z Chin może spowodować zarażenie się koronawirusem 2019-nCoV.

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2020 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.: chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo), a także

1. <https://www.quora.com/Is-it-safe-to-order-from-AliExpress-with-regards-to-the-coronavirus-from-China>
2. https://www.reddit.com/r/Aliexpress/comments/f8p1ep/no_danger_but_they_are_now_disinfecting_the/
3. <https://www.telegraf.rs/english/3145560-can-coronavirus-spread-via-aliexpress-packages-epidemiologist-explains>

9.10. Koronawirus a kara śmierci

Za świadome i intencjonalne zarażanie koronawirusem 2019-nCoV (w tym plucie i kichanie na lekarzy, pielęgniarki) grozi kara śmierci. Natomiast za nieprawdziwe rozprzestrzenianie plotek dotyczącej sytuacji zdrowotnej w Chinach grozi do 5 lat więzienia.

Komentarz: w zależności od wersji zmienna jest liczba lat więzienia, często pojawia się kara siedmiu lat.

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2020 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.: chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo), a także

1. <https://www.rp.pl/Przestepczosc/200209739-Chiny-Kara-smierci-za-celowe-roznoszenie-koronawirusa.html>
2. <https://www.antyradio.pl/News/Kara-smierci-za-zarazanie-koronawirusem-Radykalna-walka-z-epidemia-w-Chinach-38825>

10. Żywność

10.1. Pierogi z ludzkim mięsem

Pyzy na parze (*baozi*) faszerowane ludzkim mięsem na Xidanie, lata 1984–1985. Do tej pory, w wielu metropoliach chińskich, w tym w Pekinie, krążą legendy miejskie, które przestrzegają przed kupowaniem *baozi* na ulicznych targowiskach, gdyż istnieje prawdopodobieństwo, że są one faszerowane ludzkim lub szczurzym mięsem.

Komentarz: Jak podaje rozmówczyni, jest to informacja przekazywana przez dziadków i rodziców. Legenda ta była także inspiracją do powstania filmu *Pierogi* (饺子) w reż. Fruita Chana z 2004 r.

Zapis legendy w języku chińskim:

西单人肉包子案

1984年至1985年的“西单人肉包子案”（该案源自对真实案件的演绎）等。

Źródło: kobieta, wiek ok. 32 lat, mieszkanka Pekinu, nauczycielka języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 19 maja 2018 r.

Kontekst: informacja przekazana w trakcie prywatnej rozmowy dotyczącej współczesnej historii Chin

Tłumaczenie z języka chińskiego

10.2. Pierogi z kartonu

W okolicach Pekinu sprzedawano *baozi* nadziewane zmielonym kartonem.

Komentarz: Legenda o zasięgu krajowym, rozpowszechniana bez względu na rejon, często jest zmieniana nazwa miasta: Pekin, Xi'an itd. Rozpowszechniana przez różne grupy społeczne. Jak w przypadku historii 10.1. nadzienie *baozi* często zmienia się z kartonu na ludzkie bądź szczurze mięso.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 43 lat, mieszkaniec Pekinu, nauczyciel języka chińskiego

Miejsce: kampus Beijing Institute of Technology

Data: 19 maja 2018 r.

Kontekst: informacja przekazana w trakcie prywatnej rozmowy dotyczącej współczesnej historii Chin

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.: chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo), a także

1. <https://mysterious-world.fandom.com/zh/wiki/%E9%83%BD%E5%B8%82%E5%82%B3%E8%AA%AA%E5%88%97%E8%A1%A8?variant=zh-hant>

Data: 2024 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

10.3. Arbuzy z AIDS

Tajemnicza czerwona ciecz wstrzykiwana w arbuzy (np. krew pacjentów z AIDS itp.); poza tym, osoby z AIDS celowo rozprzestrzeniają wirusa w dużych miastach.

Komentarz: Historia powszechnie krążąca w chińskich mediach społecznościowych w formie zdjęć i filmików (Weibo, WeChat), przekazywana jako ostrzeżenie przed niską jakością produktów. Występująca w wielu wersjach (arbuzy, banany itd.), przekazywana następnie w formie plotki wśród znajomych. Podobnie jak w wersjach zachodnich, pojawiają się także narracje o bananach nasączonych nieznany płynem (podejrzanie formaldehydu), a także informacje

o wstrzykiwaniu w owoce cieczy, aby te były słodsze. Substancje te miałyby powodować problemy z wątrobą, nerkami, a także wpływać negatywnie na rozwój dzieci.

Zapis legendy w języku chińskim:

患有艾滋病的西瓜

西瓜被注入不明液体（例如艾滋病病人血液、红药水等）；以及艾滋病人到大城市故意传播病毒。

Źródło: posty w chińskich mediach społecznościowych (Weibo, WeChat)

Data: 2019 r.

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online:

m.in.: chińskie media społecznościowe (WeChat, Weibo), a także

1. <https://news.sina.com.cn/c/2006-07-24/12399552412s.shtml>

10.4. Banany z Hajnanu

W najbliższej przyszłości staraj się unikać spożywania zielonych bananów. W bananach z Hajnanu znaleziono wirusa podobnego do ludzkiego SARS/COVID. Proszę, powiedz wszystkim, na których Ci zależy!

Także:

Banany dojrzewają w wyniku przetwarzania chemikaliów.

Banany z Kantonu są na skraju wyginięcia.

Banany dojrzewają dzięki stosowaniu amoniaku lub dwutlenku siarki.

Komentarz: W niektórych wersjach, podobnie jak w historii 10.3., także truskawki, arbuzy itd., zawierają wirusa SARS. Obecnie [2021 r. – przypis A.B.P.] podobna legenda miejska krąży w związku z koronawirusem 2019-nCoV.

Zapis legendy w języku chińskim:

海南香蕉（后来演变成草莓、任意的泛青香蕉）含有SARS病毒

“近期不要吃泛青的不熟香蕉，目前海南的香蕉中发现了一种病毒类似于人类的SARS/COVID病毒，请转告每个你珍惜的人！”

“香蕉被加工化学剂催熟”、

“广州香蕉染蕉癌濒临灭绝”、

“香蕉用氨水或二氧化硫催熟”。

Źródło: informacja przekazywana w sklepach, na targach, wśród różnych grup społecznych, zasięg krajowy; rozpowszechniana także przez Internet, w mediach społecznościowych, głównie w formie „ostrzeżenia” poprzez komunikatory, takie jak Weibo czy WeChat.

Data: 2021 r.

Oficjalne stanowisko Komunistycznej Partii Chin:

“海南香蕉发现含类似于SARS病毒” 信息纯属谣言

http://www.gov.cn/jrzq/2007-05/24/content_624867.htm

Informacja w państwowej telewizji publicznej (w celu zatrzymania plotki):

农业部：“海南香蕉含类似SARS病毒” 纯属谣言

<http://news.cctv.com/china/20070525/100193.shtml>

Tłumaczenie z języka chińskiego

10.5. Pies w restauracji

Legenda miejska o północnoamerykańskiej parze mieszkającej na Tajwanie, która poszła do kantońskiej restauracji ze swoim małym psem. Ponieważ nie mówili po chińsku, skinęli na kelnera, aby zabrał psa do kuchni i dał mu jedzenie. Niestety kelner błędnie zinterpretował ruch dłoni i ugotował psa. Kiedy para szykowała się do wyjścia, skomentowała dobry smak potraw, a następnie zapytała o psa. Jeden z kelnerów, mówiący po angielsku, odpowiedział, że ich pies został właśnie przez nich skonsumowany.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

10.6. Żyjący kebab

Mięso z kebaba jest tak naprawdę genetycznie zmodyfikowanym zwierzęciem, które nabijane na pal kona w męczarniach, aby następnie, po obraniu go z mięsa, odrodzić się i rozpocząć swój cykl na nowo. Kebab to tak naprawdę stworzenie, które po zdjęciu skóry trafia na rożen.

Komentarz: Popularna narracja, głównie wśród młodzieży, mająca swój początek w Internecie, gdzie można znaleźć liczne zdjęcia kebaba, przedstawianego jako zwierzę.

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 03 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 5 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 2 kobiety; wywiad został przeprowadzony w języku angielskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka angielskiego

10.7. Coca-Cola

Coca-Cola, kiedy weszła na rynek chiński, została przetłumaczona jako 蝌蚪啃蜡 (pinyin: Kēdǒu kěnlà). Chińczycy nie zrozumieli tego niejasnego tłumaczenia, które powodowało bardzo niską sprzedaż tego produktu. Koncern postanowił publicznie poprosić o nowe tłumaczenie. W 1935 r. chiński profesor, Jiang Yi,

pracujący w Wielkiej Brytanii, zaproponował swoją nazwę marki – „可口可乐” (Kěkǒukělè), za co otrzymał nagrodę w wysokości 6 funtów. W rzeczywistości, nie później niż w maju 1930 r., Coca-Cola funkcjonowała już na rynku jako „可口可乐” (Kěkǒukělè).

Komentarz: W zależności od wersji zmienia się kwota, mogą to być 24 funty itd. Jest to powszechnie znana legenda miejska o zasięgu krajowym, powtarzana zarówno przez młodzież, jak i dorosłych.

Zapis legendy w języku chińskim:

可口可乐译名

CocaCola最初进入中国市场时被译作“蝌蚪啃蜡”，中国人看不懂这个莫名其妙的译名，导致CocaCola销量惨淡。CocaCola公司随决定向公众征集新的译名。1935年，在英国的中国教授蒋彝看到CocaCola公司征求中文名称，以“可口可乐”应征入选，拿到了6英镑的奖金（另说24英镑等）。实际上最迟在1930年5月，CocaCola就已被翻译为“可口可乐”。

Źródło: kobieta, wiek ok. 32 lat, mieszkanka Pekinu, nauczycielka języka chińskiego

Miejsce: Beijing Institute of Technology

Data: 16 kwietnia 2016 r.

Kontekst: historia opowiedziana na zajęciach z języka chińskiego

Tłumaczenie z języka chińskiego

Także źródła online, w tym posty w chińskich mediach społecznościowych (WeChat, Weibo)

11. Wierzenia i zwyczaje

11.1. Pukanie do drzwi hotelu

Przybywając do pokoju hotelowego, należy pukać do drzwi kilka razy, aby poinformować opiekuńcze duchy o swoim przybyciu.

Komentarz: Jest to jeden z popularnych przesądów znanych w Tajwanie. Jak zauważył rozmówca, przebywając w hotelu, obsługa zazwyczaj pozostawia w nocy chociaż jeden pokój z zapalonym światłem, gdy wszystkie inne pozostają zgaszone. Światło przeznaczone jest dla zbłąkanych duchów.

Zapis legendy w języku chińskim:

饭店敲门

在外住宿时，要进入房间之前要敲门几声，知会里面的地基主。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.2. Kapcie hotelowe

Kiedy wyjdiesz z pokoju hotelowego ustaw dwie pary kapci przed łóżkiem „jeden do wewnątrz, jeden na zewnątrz, jeden poprawnie, jeden odwrócony”. Zwyczaj ten podobnie jak rzucanie kubkiem, ma na celu odpędzenie złych duchów.

Zapis legendy w języku chińskim:

饭店拖鞋

在外住宿时，摆设饭店里的两双拖鞋在床前「一只向内，一只向外，一只摆正，一只翻过来」，类似掷杯，可以驱邪。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.3. Przyszły mąż

Osoba obierająca jabłko patrząc w lustro w środku nocy może zobaczyć swojego przyszłego męża.

Zapis legendy w języku chińskim:

未来的老公

在半夜对镜子削苹果可以看到自己未来的老公。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.4. Czerwony atrament

Mówi się, że napisanie czerwonym atramentem imienia danej osoby spowoduje jej śmierć lub skrócenie życia.

Komentarz: Zwyczaj znany wśród mieszkańców Tajwanu. Jak twierdzi rozmówczyni przesąd ma swoje początki w czasach cesarskich, kiedy to cesarz, zatwierdzając karę śmierci, zaznaczał lub zakreślał imię więźnia piórem cynobrowym, a zapis ten był ostatecznym wydaniem wyroku.

Zapis legendy w języku chińskim:

红笔签名

据说会导致签名者折寿。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.5. Tablica spirytystyczna

Tablica spirytystyczna (*oujia*) była popularna wśród mieszkańców Tajwanu w latach 60. XX w., szczególnie w szkołach podstawowych i gimnazjach. Chcąc zadbać o dobre obyczaje i powstrzymać niezdrowy trend, rząd Republiki Chińskiej wydał zakaz używania tablicy spirytystycznej i surowo zabroniono jej produkcji, a także sprzedaży wyprodukowanych już egzemplarzy.

Zapis legendy w języku chińskim:

碟仙游戏

碟仙曾在1960年代风靡台湾民间，特别是在中小学校流行，时常可见同学三五成群聚在一起玩碟仙。当时政府见碟仙以飞快的速度在蔓延，为了端正社会风气，遏止歪风，中华民国政府下令查禁碟仙，严禁制造及贩卖。另外依照器具的不同，也会有笔仙、银仙、钱仙等各式不同称呼。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 24 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1

kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język
wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.6. Koperta *hongbao*

Przesąd zakazuje podnoszenia czerwonych kopert pozostawionych na drogach czy chodnikach, szczególnie tych z wypisaną datą urodzenia. Jeśli na drodze znajdziesz czerwoną kopertę z zapisaną datą urodzenia, oznacza to, że zostałeś wybrany przez kobiecego ducha i musisz zawrzeć z nią ślub pośmiertny (*minghun*). Osoba, która podniosła taką kopertę, może udać się do świątyni, aby poprosić główne bóstwo o pomoc w rozwiązaniu problemu.

Komentarz: Zwyczaj znany przez mieszkańców Tajwanu. Czerwone koperty *hongbao*, w kulturze chińskiej, jak i tajwańskiej, są wręczane jako prezent pieniężny z okazji takich okoliczności jak np. ślub, urodziny czy Nowy Rok. Jak twierdzi rozmówca, często podaje się także informację, że kopertę tę zostawiają rodzice zmarłej dziewczyny, którzy liczą na uszczęśliwienie córki w zaświatach, co jest z kolei związane z tradycyjnym chińskim rytuałem, *minghun*, tzw. pośmiertnych zaślubin.

Zapis legendy w języku chińskim:

路上红包袋

只要路上捡到有生辰八字的红包袋，代表被女性鬼魂相中，必须冥婚，未冥婚者会遭遇不幸，捡拾者可以到大间的庙宇请主神化解。

Źródło: mężczyzna, wiek ok. 21 lat, student Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język
wybrany przez rozmówcę

Tłumaczenie z języka chińskiego

11.7. Trzy ogniki

Na ramionach i głowach ludzi znajdują się trzy niewidoczne płomienie, symbolizujące trzy dusze. Kiedy wszystkie zgasną, oznacza to, że przyszedł czas by umrzeć. Z tego też powodu nie powinno się dotykać ramienia osoby, gdy ta stoi zwrócona do nas plecami, by nie zgasić płomienia.

Komentarz: Trzy ognie w tradycji chińskiej związane są z taoizmem i rytuałami ochronnymi. W chińskich wierzeniach uważa się, że każdy człowiek posiada trzy ognie, które chronią go przed złymi duchami. W praktykach duchowych traktowane są jako metafora ochrony przed złem.

Zapis legendy w języku chińskim:

三把火

人的双肩与头上，存在着看不见的三把火代表「三魂」，当全数熄灭的时候，就是死亡之时。

Źródło: kobieta, wiek ok. 22 lat, studentka Uniwersytetu Shih Hsin

Miejsce: Uniwersytet Shih Hsin, Tajpej, Tajwan

Data: 04 grudnia 2019 r.

Kontekst: historia opowiedziana podczas grupowego wywiadu etnograficznego, w którym uczestniczyło 4 studentów Uniwersytetu Shih Hsin, 3 mężczyzn, 1 kobieta; wywiad został przeprowadzony w języku chińskim – preferowany język wybrany przez rozmówczynię

Tłumaczenie z języka chińskiego

Bibliografia

Adamowski J., Smyk K., *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin-Warszawa 2013, s. 9-17.

Allport G. W., Postman L. J., *The Psychology of Rumour*, New York 1947.

Arystoteles, Hume D., Scheler M., *O tragedii i tragiczności*, tł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976.

Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008.

Austin J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

Ball-Nowak M., Ernst A. Cassirer-teoria symbolu i formy symbolicznej, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny”, z. 130, Prace Filozoficzne 5, 1990, s. 27-39.

Barmé G. R., *In the red: on contemporary Chinese culture*, New York 1999.

Barnes D. R., Daniel R., *Interpreting Urban Legends*, „ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore”, nr 40, 1986, s. 67-78.

Barr A., *The Textual Transmission of Liaozhai zhiyi*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, nr 44 (2), 1984, s. 515-562.

Barthes R., *Mit i znak*, tł. W. Błońska, Warszawa 1970.

Barthes R., *Mythologies*, Paris 1957.

Beardsley R. K., Hankey R., *The Vanishing Hitchhiker*, „California Folklore Quarterly”, 1(4), 1942, s. 303-335.

Benn C., *Daily Life in Traditional China*, w: *Daily Life Through History Series*, Greenwood 2001.

Bickers R.A., Wasserstrom J. N., *Shanghai's „Dogs and Chinese Not Admitted” Sign: Legend, History and Contemporary Symbol*, „The China Quarterly”, nr 142, 1995, s. 444-466.

Bonaparte M., *The Myth of The Corps in the Car*, „American Imago”, 2, 1941.

Boym M., *Flora Sinensis*, Wiedeń 1656.

Brunvand J. H., *Richard M. Dorson and the Urban Legend*, w: *The Truth Never Stands in the Way of a Good Story!*, Urbana 2000.

Brunvand J. H., *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*, New York 1981.

- Brunvand J. H., *Too Good to Be True. The Colossal Book of Urban Legends*, New York 2001.
- Brunvand J. H., Zhang Dunfu, *Metodologia badań legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2003.
(oryg. H. 布鲁范德、张敦福《都市传说的研究方法》刊於《民俗研究》2003年02期).
- Brunvand J. H., *Encyclopedia of Urban Legends*, New York 2002.
- Brunvand J. H., *The Study of American Folklore. An Introduction*, New York 1968.
- Brunvand J. H., *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, New York 1981.
- Brunvand J.H., *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*, tł. Li Yang, Wang Juechun, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2000, s. 68-74.
(oryg. J. H. Brunvand: 《旧篇新章——美国都市传说略谈》，李扬、王珏纯译，《民俗研究》，2000年第4期，第68—74页).
- Brzostek D., *Praktyka grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitości (w) sieci*, „Literatura Ludowa”, nr 3, 2016, s. 53-61.
- Brzostek D., *Repozytoria nie-wiedzy? W stronę hermeneutyki paranoicznej*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 2 (32), 2017, s. 156-175.
- Burki T. K., *Coronavirus in China*, „The Lancet. Respiratory Medicine”, nr 8 (3), 2020.
- Burszta W. J., *Od folkloru lokalnego do postfolkloryzmu „narodowego”*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 43, nr 3, 1989, s. 158-164.
- Campany R. F., *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*, Albany 1996.
- Campbell T., *Gods & Goddesses of Ancient China*, New York 2015.
- Campion-Vincent V., Renard J. B., *French Scholarship on Rumour. An Annotated Bibliography*, „Foaftale News”, nr 18, 1990, s. 1-5.
- Carroll N., *Filozofia horroru albo paradoksy uczuć*, tł. M. Przyłipiak, Gdańsk 2004.
- Chan Tak-Huang Leo, *Text and Talk: Classical Literary Tales in Traditional China and the Context of Casual Oral Storytelling*, „Asian Folklore Studies”, vol. 56, no. 1, 1997.
- Chang H., Holt G. R., *Debt-repaying mechanism in Chinese relationships: An exploration of the folk concepts of and human emotional*, „Research on Language and Social Interaction”, nr 27 (4), 1994, s. 351-387.
- Chang H., Holt G. R., H. Lin, *Yuan and Chinese interpersonal communication*, „Theories and principles of Chinese communication”, Taipei 2004, s. 451-481.

Chen Guan hao, Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach, „China Folklore Network”, 2019.
(oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019 年).

Chinese Myths & Folk Tales, New York 2020.

Cohen P. A., *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York 1984.

Compagni Portis J. A., *Thumbs Down: America and the Decline of Hitchhiking*, Middletown, Connecticut 2015.

Czech F., *Spiskowe narracje i metanarracje*, Kraków 2015.

Czeremski M., *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009.

Czubala D., Czubalina M., *Podania i opowieści z Zagłębia Dąbrowskiego. Sto lat temu i dzisiaj*, Katowice 1984.

Czubala D., *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005.

Davis M. H., Chow-Leung, *Chinese Fables and Folk Stories*, New York 1908.

De Groot J. J. M., *The Religious System of China: Its ancient forms, evolution, history and present aspect, manners, custom and social institutions connected therewith*, vol. 5, Norderstedt 2019.

DeWoskin K. J., *The Six Dynasties Chih-Kuai and the Birth of Fiction*, w: A. H. Plaks, *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton 1977.

DeWoskin K., J. I. Crump Jr., “Introduction” in *In Search of the Supernatural: The Written Record*, Stanford 1996.

Dharma Keerthi Sri Ranjan D.G, Zhou Chang C., *The Chinese Dragon Concept as a Spiritual Force of the Masses*, „Sabaramuwa University Journal”, 9 (1), 2010.

Difonzo N., Bordia P., *Rumor Psychology: Social And Organizational Approaches*, Amer Psychological Assn, 2006.

Difonzo N., Bordia P., *Rumor, Gossip and Urban Legends*, „Diogenes”, nr 54 (1), 2007, s. 19-35.

Dillon M., *China: A Cultural and Historical Dictionary*, London 1998.

Dorson R. M., *American Folklore*, Chicago 1959.

Dubb A., *Myth in Modern Africa: The Fourteenth Conference Proceedings of the Rhodes-Livingstone Institute for Social Research*, Lusaka 1960.

Eichstaedt J., *Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej*, w: „Atena i Arachne, która z nich pięknie tkaninę wypłata. Historia i antropologia”, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie Oddział Muzeum Ziemi Wieluńskiej, Wieluń 2012, s. 135-147.

Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tł. K. Kocjan, Warszawa 1999.

Ellis B., *The Roots of Perspectives on Contemporary Legend: “Urban Myths” in the 1960 Rhodes-Livingstone Institute for Social Research Conference*, „Contemporary Legend”, 2006.

Figes O., *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*, New York 2002.

Friedland W. H., *Some Urban Myths of East Africa*, w: A. Dubb, *Myth in Modern Africa: The Fourteenth Conference Proceedings of the Rhodes-Livingstone Institute for Social Research*, Lusaka 1960.

Fuliang S. P., *Assessing Li Dazhao's Role in the New Cultural Movement*, w: *A Century of Student Movements in China: The Mountain Movers, 1919-2019*, Lanham, 2020.

Gao Xiongya, *Women Existing for Men: Confucianism and Social Injustice against Women in China*, „Interdisciplinary Topics in Race, Gender, and Class”, vol. 10, no. 3, 2003, s. 114-125.

Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.

Giles H. A., *Strange Stories from a Chinese Studio*, vol. I and II, London 1880.

Gliński Z., Żmuda A., *Koronawirusy i koronawirozy człowieka i zwierząt*, „Życie weterynaryjne zwierząt”, nr 95 (6), 2020, s. 335-346.

A. Gołębiowska-Suchorska, *Bajka ludowa a ideologia*, hasło w: *Słownik polskiej bajki ludowej*, red. V. Wróblewska, Toruń 2018, t. 1, s. 82.

Górska M., *Pięciu braci Li*, Warszawa 1956.

Graliński F., *Znikająca nerka. Mały leksykon współczesnych legend miejskich*, Poznań 2012.

Greimas A., *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, tł. B. Marszałik, Kety 2007.

Gross D., *Lost Time: On Remembering and Forgetting in Late Modern Culture*, Amherst 2011.

Grzegorczykowa R., *Problem funkcji języka i tekstu w świetle teorii aktów mowy*, „Język a Kultura”, t. 4: Funkcje języka i wypowiedzi, red. J. Bartmiński i R. Grzegorczykowa, 1991.

Hajduk-Nijakowska J., *Opowieść wspomnieniowa w zapisach Lucjana Malinowskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, nr 13, 1975.

Hand W. D., *American Folk Legend: A Symposium*, Berkeley-Los Angeles-London 1971.

Headey B., Na F., Zheng R., *Pet dogs benefit owners' health: A 'natural experiment' in China*, „Social Indicators Research”, 87 (3), 2008, s. 481–493.

Hearn L., *Some Chinese Ghosts*, Boston 1906.

Hobbs S., *Contemporary Legend 1924*, „Foatfale News”, nr 15, 1989.

Hobbs S., *The Folk Tale as News*, „Oral History”, nr 6:2, 1978, s. 74-86.

Hobbs S., *The Modern Folk Tale*, „Chapbook”, nr 3/4, 1966, s. 9-11.

Hofstadter R., *Styl paranoiczny w polityce amerykańskiej*, tł. P. Cieślarek, w: *Struktura teorii spiskowych. Antologia*, red. F. Czech, Kraków 2014, s. 21–52.

Hon Tze-Ki, *Ethnic and Cultural Pluralism: Gu Jiegang's Vision of a New China in His Studies of Ancient History*, „Modern China”, 22 (3), 1996, s. 315–339.

Howard R. G., *The Vernacular Web of Participatory Media*, „Critical Studies in Media Communication”, vol. 25, no. 5, 2008, s. 490-513.

Huang Jingchun, *Pamięć kulturowa i konstrukcja znaczeń w legendach miejskich — legenda o smoczym filarze w Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 6, 2014.

(oryg. 黄景春, 《都市传说中的文化记忆及其意义建构——以上海龙柱传说为例》, 《民俗研究》, 2014年06期).

Jakobson R., *Poetyka w świetle językoznawstwa*, tł. K. Pomorska, „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 51/2, s. 431-473.

Jankowiak W. R., *Sex, death, and hierarchy in a Chinese city: An anthropological account*, New York 1993.

Jiang Xing, *Nowe legendy w mieście*, „World Vision”, nr 17, 2008.

(oryg. 江形 《都市中的新传说》 刊於 《世界博览》 2008年17期).

Kajdański E., *Chiny. Leksykon*, Warszawa 2005.

Kajdański E., *Michał Boym – Ambasador Państwa Środka*, Warszawa 1999.

Kang Xiaofei, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*, New York 2006.

Kasarełło L., *Mitorealizm 神实主义 Yana Lianke 阎连科. W kręgu realizmu magicznego, groteskowego i wewnętrznej prawdy o chińskiej rzeczywistości*, „Roczniki Humanistyczne”, t. LXXII, z. 9, 2024, s. 19-44.

Kersten K., *Společná funkcia pogłoski*, w: *Płotka a monopol informacji*, red. S. Amsterdamski, Warszawa 1981.

Kępa-Figura D., *Co czyni wypowiedzi pełniące funkcję sprawczą?*, „Prace Językoznawcze”, t. 14, 2012, s. 119-134.

Klik M., *Teorie mitu. Współczesne literaturoznawstwo francuskie (1969-2010)*, Warszawa 2016.

Koontz D., *Oczy ciemności*, tł. A. Leszczewski, Warszawa 2009.

Kowalski P., *Współczesny folklor i folklorystyka: o przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

Kucharski A., *Prawa epidemii. Skąd się epidemie biorą i czemu wygasają*, tł. J. Maksymowicz-Hamann, Warszawa 2020.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000.

Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.

Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, w: *Antropologia strukturalna*, tł. K. Pomian, Warszawa 2000.

Lévi-Strauss C., *Struktura mitów*, tł. W. Kwiatkowski, „Pamiętnik literacki”, nr 59/4, 1968, s. 243-266.

Levi-Strauss C., *Zasada wzajemności*, tł. K. Pomian, w: *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*, red. M. Kempny, J. Szmatka, Warszawa 1992.

Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.

Li Xueqin, Lü Wenyu, *Siku da cidian*, Changchun: Jilin daxue chubanshe, vol. 2, 1996, p. 2169.
(oryg. 李学勤, 吕文鬱, 四库大辞典, 1996).

Li Yang, Zhang Jianjun, *Metody klasyfikacji legend miejskich*, „Dziedzictwo kulturowe”, nr 3, 2016.
(oryg. 李扬、张建军 《都市传说分类方法述论》 刊於《文化遗产》2016 年第3 期).

Liu Ting, *O funkcji rozrywkowej miejskiej literatury ludowej*, „Studies of Ethnic Literature”, nr 2, 2007.
(oryg. 刘婷 《从城市传奇看都市民间文学的休闲功能》 刊於《民族文学研究》2007年02 期).

Liu Wenjiang, *Badania nad legendami, legendami miejskimi i plotkami jako gatunkami praktycznymi*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2012.
(oryg. 刘文江 《作为实践性体裁的传说、都市传说与谣言研究》 刊於《民俗研究》2012年第2期).

Lovecraft H. P., *Nadnaturalny horror w literaturze*, tł. A. Ledwożyw, Warszawa 2000.

Łotman J., *Kultura i eksplozja*, tł. B. Żyłko, Warszawa 1999.

Łotman J., *Mózg – tekst – kultura – sztuczny intelekt*, tł. B. Żyłko, „Przekazy i Opinie”, 1-2, 1985, s. 7-22.

Łotman J., *Struktura tekstu artystycznego*, tł. A. Tanalska, Warszawa 1984.

Łotman J., *Uniwersum umysłu: semiotyczna teoria kultury*, tł. B. Żyłko, Gdańsk 2008.

Łuczeczko P., *Z Trobriandów do Torunia, czyli funkcjonalna analiza studenckiej anegdoty. Z badań nad folklorem współczesnym studentów UMK w Toruniu*, w: *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Miancki, A. Trapszczyński, Toruń 2007, s. 95-112.

Macgowan J., *Chinese Folk-Lore*, Shanghai 1910.

Makoto Oguma, *The Study of Japan through Japanese Folklore Studies*, „Japanese Review of Cultural Anthropology”, vol. 16, 2015, s. 237-250.

Malinowski B., *Argonauci zachodniego Pacyfiku: relacje o poczynaniach i przygodach krajoznawców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981.

Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, tł. T. Świątek, Warszawa 1958.

Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tegoż, *Dzieła*, t. VII, tł. B. Leś, D. Prusałowicz, Warszawa 1990.

Mao Zedong, *O zadaniach artysty i pisarza*, tł. W. Jedlicka i M. Skibniewska, Warszawa 1950.

Martin R. H., *Settling the Dead: Funerals, Memorials and Beliefs Concerning the Afterlife*, w: *Living in the Chinese Cosmos: Understanding Religion in Late-Imperial China*, 2010.

Márquez G. G., *Sto lat samotności*, tł. G. Grudzińska i K. Wojciechowska, Warszawa 1992.

Mateja M., *Płeć (niezbyt piękna): kobiety jako bohaterki i użytkowniczki internetowych serwisów plotkarskich*, w: *Konteksty kultury popularnej: płeć, sztuka, media*, red. M. Mateja, M. Winclawska, B. Brodzińska, Toruń 2010.

Matuszewicz C., *Plotka*, w: *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczyk, Warszawa 1998.

McKelvie D., *Aspects of Oral Tradition Belief in an Industrial Region*, „Folk Life”, nr 1, 1963, s. 77-94.

Mu Tong, *Plotka – legendy w mieście*, „World Vision”, nr 3, 2003.
(oryg. 木彤《流言——都市里的传说》刊於《世界博览》2003年03期).

Napiórkowski M., *„Znikający autostopowicz” w perspektywie porównawczej. Analiza wątku legendowego*, „Literatura Ludowa”, nr 4-5, 2020, s. 80-88.

Napiórkowski M., Szarecki A., Dobrosielski P., Filipkowski P., Kaczmarek O., *Kultura wernakularna. Antropologia projektów nieudanych*, w: *Kultura wernakularna. Pamięć - wyobrażenia - praktyki oporu*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka”, nr 3 (87)/2015, s. 14-26.

Paśnik-Tułowicka E., *Opowiadki z Zaświatów*, Warszawa 2020.

Piatigorski A., *O możliwościach analizy tekstu jako pewnego typu sygnału*, tł. J. Wajszczuk, *Semiotyka kultury*, red. S. Żółkiewski, Warszawa 1975.

Poo Mu-Chou, *Ghosts and Religious Life in Early China*, Cambridge 2022.

Pu Songling, *Mnisi-czarnoksiężnicy, czyli niesamowite historie o dziwnych ludziach*, tł. D. Żbikowska, B. Kowalska, S. Pawelczyk, A. Łobacz, Warszawa 2008.

Qiji VV, *Jaka jest prawda o legendzie miejskiej dotyczącej „sześciokrzydłego kurczaka”?*, „Przyjaciółka”, 2022.

(oryg. 奇迹VV《六翅鸡》的都市传说，到底真相如何？》刊於《女友(家园版)》 2022年).

Rajewski A., *Rozważania na temat assmannowskiej teorii pamięci*, „Rocznik Antropologii Historii”, rok III, nr 1 (4), 2013, s. 187-202.

Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015.

(oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015 年第6期).

Ren Zhiqiang, *Badania nad chińskimi legendami miejskimi: teoria i praktyka*, „Folk Culture Forum”, nr 6, 2015, s. 79-80.

(oryg. 任志强《中国都市传说研究：理论与实践》刊於《民间文化论坛》2015 年第6期).

Renard J.B., *Old Contemporary Legends: 19th-Century French Folklore Studies Revisited*, „FOAFtale News”, 32:1-4, 1994.

Roeper R., *Urban Legends: The Truth Behind All Those Deliciously Entertaining Myths That Are Absolutely, Positively, 100% Not True*, Franklin Lakes 1999.

Rogacz D., *Pojęcie Nieba (Tian) w filozofii konfucjańskiej*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 3 (257), 2015, s. 167-185.

Roquette M. L., *Le syndrome de rumeur*, „Communications”, nr 52, 1975.

Rosner K., *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981.

Sanderson S., *The Folklore of the Motor-Car*, „Folklore 60”, nr 8, 1969, s. 152-241.

Schaberg D., *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Cambridge, Mass 2001.

Schlebecker, J.D., *An Informal History of Hitchhiking*, „The Historian: vol. 20”, no. 3, 1958.

Shi Aidong, *Kanały miejskich emocji*, „Tygodnik Nowe Stulecie”, nr 5, 2007.
(oryg. 施爱东《都市情绪的下水道》刊於《新世纪周刊》2007年05期).

Shi Aidong, *Legenda miejska o kradzieży nerek oraz plotka o wycinaniu nerek jako narracje liminalne*, „Journal of South China Normal University”, nr 6, 2012, s. 5-20.
(oryg. 施爱东,《盗肾传说、割肾谣言和守阙叙事》,《华南师范大学学报》(社会科学版),2012年第6期,第5—20页).

Simonides D., *Współczesna śląska proza ludowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, nr 25, 1969.

Sing-Chen Lydia Chiang, *Collecting the Self: Body and Identity in Strange Tale Collections of Late Imperial China*, Leiden & Boston 2005.

Skup A., *Legendy miejskie jako współczesne mity. Analiza strukturalna wybranych polskich legend miejskich XX i XXI w.*, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Religioznawstwa, praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Andrzeja Szyjewskiego, Kraków 2016.

Smith P., Smith G., *Notes and Queries*, „Lore and Language”, nr 1:6, 1972.

Stanios-Korycka Ewelina, *Między pamięcią kulturową a kulturą popularną. Wybrane aspekty relacji na przykładzie sposobów kreowania Bizancjum w historiach alternatywnych*, „Acta Humana”, 5 (1/2014).

Stories About Not Being Afraid of Ghosts, red. He Qifang, tł. Yang Xianyi, Gladys Yang, Institute of Literature of the Chinese Academy of Social Sciences, 1961.
(oryg. 《不怕鬼的故事》,中国社会科学院文学研究所,人民文学出版社出版,1961年).

Szalewska K., *Legenda miejska (urban legend) w perspektywie literaturoznawczej. Kilka uwag metodologicznych*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, 2014, s. 59-68.

Szatan M., *Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych*, „Studia Gdańskie”, t. 31, 2012, s. 325-342.

Szatkowski M., *Elegia o rzece – próba dekonstrukcji chińskiej utopii*, „Litteraria Copernicana”, red. H. Kupś, M. Szatkowski, t. 38 (2), 2021, s. 83-97.

Taleb N. N., *Czarny łabędź. Jak nieprzewidywalne zdarzenia rządzą naszym życiem*, tł. O. Siara, Poznań 2020.

Tang Qinfu, *History of Chinese Historiography*, Taiyuan 2001.

The Chinese Fairy Book, red. Dr. R. Wilhelm, New York 1921.

- Thiele-Dohrmann K., *Psychologia plotki*, tł. Adam Krzemiński, Warszawa 1980.
- Thompson P., Bornat J., *Głos przeszłości. Wprowadzenie do historii mówionej*, tł. Paweł Tomanek, red. nauk. Marta Kurkowska-Budzan, Warszawa 2021.
- Tickner E., *Lift-Luck on Southern Roads*, London 1910.
- Tong J. W., *Revenge of the Forbidden City: The Suppression of the Falungong in China, 1999-2005*, New York 2009.
- Tong Zeng, *Ostatnia linia obrony – obawy przed utratą chińskich genów*, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2003.
(oryg. 童增, 最后一道防线—中国人基因流失忧思录, 中国社会科学出版社, 2003年).
- Wadowski D., Grodź S., Koziej J., *Mit*, w: „Encyklopedia Katolicka”, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1995, s. 1357-1365.
- Wagner A., *Plotka jako narzędzie kształtowania rzeczywistości społecznej. Afera Rywina w dyskursie prasowym*, „Studia socjologiczne”, nr 4 (183), 2006, s. 39-67.
- Waldenfels B., *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tł. J. Sidorek, Warszawa 2002.
- Wang Huipai, *Charakterystyka miejskiej literatury ludowej*, „Literatura i Sztuka Popularna”, nr 20, 2009.
(oryg. 王会培 《浅论都市民间文学的特征》 刊於《大众文艺》2009年20期).
- Wang Jiewen, *Duchy podróżujące samochodem: o współczesnych legendach miejskich i antylegendach*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005, s. 146-159.
(oryg. 王杰文 《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》 见载于《民俗研究》2005年第4期第146-159页).
- Wang Jiewen, *Podróżujące duchy – „współczesne legendy miejskie” i „antylegendy”*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005.
(oryg. 王杰文 《乘车出行的幽灵——关于“现代都市传说”与“反传说”》 刊於《民俗研究》2005年04期).
- Wang Jiewen, *The Meaning and Boundaries of "Folk Texts" - Oral Art as "Cultural Practice"*, „Folk Culture Forum”, nr 2, 2014.
- Wang Juan, *Folklor kampusu*, „Studia Folklorystyczne”, nr 1, 1996.
(oryg. 王娟 《校园民俗》 刊於《民俗研究》1996年01期).
- Watson J. L., Rawski E. S., *Death ritual in late imperial and modern China*, Berkeley 1988.
- Wei Quan, *Rozszczepione dziedzictwo: legendy miejskie Szanghaju*, „Studia Folklorystyczne”, nr 3, 2013.
(oryg. 魏泉, 《裂变中的传承: 上海都市传说》, 《民俗研究》, 2013年03期).

Wei Quan, Zhang Dunfu, *Krótką analizę chińskich legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2011, s. 195-203.

(oryg. 魏泉、张敦福, 《中国都市传说个案简析》, 《民俗研究》, 2011 年第2 期, 第 195—203 页).

Wolkomir R., *If those cobras don't get you, the alligators will*, “Smithsonian”, vol. 23, no. 8, 1992, s. 166-177.

Xiao Dengfu, *Koncepcja „piekła” w buddyzmie za czasów dynastii Han, Wei i sześciu dynastii (część 1)*, „Magazyn Wschodni”, 22 (2), 1988, s. 34-40.

(oryg. 萧登福, 汉魏六朝佛教之“地狱”说(上), 东方杂志第 22 卷第 2 期, 1988 年 08 月, 34 页-40 页).

Xiao Dengfu, *Koncepcja „piekła” w buddyzmie za czasów dynastii Han, Wei i sześciu dynastii (część 2)*, „Magazyn Wschodni”, 22 (3), 1988, s. 22-30.

(oryg. 萧登福, 汉魏六朝佛教之“地狱”说(下), 东方杂志, 复刊第二十二卷第三期, 页 23-30).

Xu Zhongshu, *Jiaguwen Zidian*, t. 9, Chengdu 1988.

Yan Lianke, *Kroniki Eksplozji*, tł. J. Krenz, Warszawa 2019.

Yarmolinsky A., *"The Children's Crusade". Road to Revolution: A Century of Russian Radicalism*, New Jersey 2014.

Yue Yongyi, *Disciplinary Tradition, Everyday Life, and Childbirth Negotiation: The Past and Present of Chinese Urban Folklore Studies*, „Chinese Folklore Studies Today. Discourse and Practice”, red. Zhang Lijun, You Ziying, Bloomington 2019, s. 27-61.

Zhang Dunfu, *Podstawy badań legend miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 4, 2005.

(oryg. 张敦福《都市传说初探》刊於《民俗研究》2005 年 04 期).

Zhang Dunfu, Wei Quan, *Analiza teoretyczna legend miejskich*, „Forum on Folk Culture”, nr 6, 2006.

(oryg. 张敦福、魏泉《解析都市传说的理论视角》刊於《民间文化论坛》2006 年 06 期).

Zhang Dunfu, *Znikający autostopowicz w chińskich i zachodnich legendach miejskich*, „Studia Folklorystyczne”, nr 2, 2006.

(oryg. 张敦福《消失的搭车客中西都市传说的一个类型》刊於《民俗研究》2006 年 02 期).

Zhang Lijun, You Ziying, *Introduction: History and Trends of Chinese Folklore Studies*, w: *Chinese Folklore Studies Today: Discourse and Practice*, Bloomington 2019.

Zhao Jingyu, *Zrozumieć urok legend*, „Nowa Narodowa Bibliografia”, nr 12, 2007.

(oryg. 赵静宇《领悟传说的魅力》刊於《全国新书目》2007 年 12 期).

Zhou Xing, *Życiowa rewolucja” oraz kierunek chińskich studiów folklorystycznych*, „Studia Folklorystyczne”, nr 1, 2017, s. 5-18.

(oryg. 周星《‘生活革命’与中国民俗学的方向》见载于《民俗研究》2017年第1期第5-18页).

Zhou Yuqiong, *Historia skrzywdzonego miasta – plotki, pogłoski i legendy miejskie o porwaniu uczniów w Shenzhen*, „Open Times”, nr 12, 2010, s. 132-147.

(oryg. 周裕琼, 《伤城记——深圳学童绑架案引发的流言、谣言和都市传说》, 《开放时代》, 2010年第12期, 第132—147页).

Źródła internetowe:

Chinese official Yu Qiyi 'drowned by investigators', bbc.com, 2013.

<https://www.bbc.com/news/world-asia-china-23956167>

Berque A., *What do we have in common in the landscape*, manzar-sj.com, 2020.

https://www.manzar-sj.com/jufile?ar_sfile=1025144

Będkowski M., *Michał Boym – w służbie Jego Cesarskiej Mości, ostatniego władcy Chin z dynastii Ming*, histmag.org, 2017.

<https://histmag.org/Michal-Boym-w-sluzbie-Jego-Cesarskiej-Mosci-ostatniego-wladcy-Chin-z-dynastii-Ming-15737>

Blackwell E., *Meet the local doctor who helped end China's corrupt organ-transplant system*, chicagobusiness.com, 2015.

<https://www.chicagobusiness.com/article/20151210/ISSUE03/151219984/dr-michael-millis-helped-end-china-s-corrupt-organ-transplant-system>

Buckley C., *Rat Meat Sold as Lamb Highlights Fear in China*, nytimes.com, 2013.

<https://www.nytimes.com/2013/05/04/world/asia/rat-meat-sold-as-lamb-in-china-highlights-fears.html>

Bus no. 375 in China, crunchypasta.com.

<https://www.crunchypasta.com/2021/06/Bus-no-375-china.html>

Chen Guanhao, *Odniesienia konceptualne do współczesnych chińskich legend o duchach*, China Folklore Network, 2019.

(oryg. 陈冠豪, 《中国当代鬼传说之概念指涉》, 《中国民俗学网》, 2019年).

<https://www.chinafolklore.org/web/index.php?NewsID=19040>.

Chen Qiushi, *Wuhan is short of test kits, beds; the outbreak is serious*, YouTube.com, 2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=7AI3R41dGnU>

China Protest, nytimes.com.

<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/world/asia/042799china-protest.html>.

Dowell W., *Interview with Li Hongzhi*, time.com, 1999.

<http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2053761,00.html>

Dr. Damon J. Noto.

<https://health.usnews.com/doctors/damon-noto-473465>

Dwadzieścia dewiz w Bibliotece harwardzkiej, douban.com, 2009.

(oryg. 哈佛图书馆的二十条训言).

<https://book.douban.com/review/1797972/>

Eberhard W., *A Dictionary of Chinese symbols: hidden symbols in Chinese life and thought*, red., tł. G. L. Campbell, London, New York, 1986.

<https://archive.org/details/dictionaryofchin00wolf/page/n3/mode/1up>

Embassy of the People's Republic of China in the United States of America

<http://www.china-embassy.org/eng/zt/ppflg/t36563.htm>.

Encyklopedia PWN, hasło: Kuomintang.

<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Kuomintang;3929083.html>

Encyklopedia PWN, hasła: pudża.

<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/pudza;3964386.html>

Falun Dafa.

<https://pl.falundafa.org/> oraz <http://pl.falundafa.org/introduction.html>

Fang Bin (方斌), 2月4日晚11点 (2 yuè 4 rì wǎn 11 diǎn), YouTube.com, 2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=-YSMwfM70ww&feature=youtu.be>

Feuerberg, G., *Going public about communism concentration camps*, theepochtimes.com, 2006.

https://www.theepochtimes.com/going-public-about-communist-concentration-camps_1416713.html

Fornieles A. P., *A Trip in Time: How Did People Travel in Ancient China?*, theworldofchinese.com, 2023.

<https://www.theworldofchinese.com/2023/10/a-trip-in-time-how-did-people-travel-in-ancient-china/>

Fox News, *Sources believe coronavirus pandemic started in Chinese laboratory*, 2020.

<https://www.foxnews.com/video/6149726249001>

Fu Mengxing, *Love, Death, and Ghosts in the Chinese Underworld*, sixthtone.com, 2022.

źródło: <https://www.sixthtone.com/news/1011525>

Gertz B., *Coronavirus may have originated in lab linked to China's biowarfare program*, washingtontimes.com, 2020.

<https://www.washingtontimes.com/news/2020/jan/26/coronavirus-link-to-china-biowarfare-program-possibility/m56>

Guo Xiao, *Tajemnicze zniknięcie autobusu linii nr 375 w Pekinie - sprawa nadprzyrodzonego morderstwa, która wstrząsnęła Chinami*, soundofhope.org, 2021.

(oryg. 郭晓, 《北京375路公交车神秘失踪 震惊中国的灵异杀人事件》).

<https://www.soundofhope.org/post/492431>

Hart R., *Trump's 'Chinese Virus' Tweet Helped Fuel Anti-Asian Hate On Twitter, Study Finds*, Forbes.com, 2021.

<https://www.forbes.com/sites/roberthart/2021/03/19/trumps-chinese-virus-tweet-helped-fuel-anti-asian-hate-on-twitter-study-finds/>

Huang B., *The hybrid origin of the dragon-wrapped column in Han dynasty China*, tandfonline.com, 2022.

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13467581.2022.2153057#abstract>

Hubbard A., *Rat for dinner: Hundreds arrested in China, where eating is 'game of chance'*, latimes.com, 2013.

<https://www.latimes.com/food/la-xpm-2013-may-03-la-dd-rat-meat-china-20130503-story.html>

John L., Dake K., *Virus storytellers challenge China's official narrative*, APNEWS.com, 2020. <https://apnews.com/8455474af114e6b298cec8cd5da65b65>

Jun M., Mimi L., *Chinese scholar blames Xi Jinping, Communist Party for not controlling coronavirus outbreak*, SCMP.com, 2020.

<https://www.scmp.com/news/china/politics/article/3049233/chinese-scholar-blames-xi-jinping-communist-party-not>

Kaifeng, *Amerykańscy eksperci od transplantologii: Falun Gong wykorzystuje fałszywe dane, aby oszukać opinię publiczną*, news.sohu.com, 2016.

(oryg. 凯风网, 美器官移植专家: 法轮功用伪造数据欺骗大众).

<http://news.sohu.com/20160819/n464990143.shtml>

Kuang Lei, Liu Li, *Discrimination against Rural-to-Urban Migrants: The Role of the Hukou System in China*, „PLoS One”, 7 (11), 2012.

<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC3489849/>

Lee A., *From the "Twenty-five Ladies' Tomb" to a "Memorial Park for Women Laborers": Gender, Religion, and the Politics of Memory in Taiwan's Urban Renewal*, academicworks.cuny.edu, 2011.

https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=jj_pubs

Lee L., *Chińska cena życia*, YouTube.com, 2020.

<https://www.filmweb.pl/film/Chi%C5%84ska+cena+%C5%BCycia-2014-736210>

Lop Nor Nuclear Weapons Test Base, web.archive.org, 1998.

<https://web.archive.org/web/20070927002846/http://www.nti.org/db/China/lopnur.htm>

Malinowski P., *Chiny: Kara śmierci za celowe roznoszenie koronawirusa*, Rzeczpospolita.pl, 2020.

<https://www.rp.pl/Przesteczosc/200209739-Chiny-Kara-smierci-za-celowe-roznoszenie-koronawirusa.html>

Matas D., Kilgour D., *Report into allegations of organ harvesting of Falun Gong practitioners in China*, 2006.

<https://organharvestinvestigation.net/>

<https://cja.org/wp-content/uploads/downloads/Kilgour-Matas-organ-harvesting-rpt-July6-eng.pdf>

Mewengkang Jerry, *Pasar EXTREME Langowan*, YouTube.com, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=bDvXy6YlPOc>

Międzynarodowa Konferencja Transplantologiczna, 2016.
<http://hi.people.com.cn/n2/2016/0830/c376252-28913595.html>

Ming Li, *Czy mięso i zupa z nietoperza są przyczyną choroby?* (吃蝙蝠肉和蝙蝠汤会得病吗), YouTube.com, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=VAQqE5jmVII>

MZ, *Pisarz przewidział epidemię koronawirusa? „Wuhan-400 jest bronią doskonałą”*, Pomorska.pl, 2020.
<https://pomorska.pl/pisarz-przewidzial-epidemie-koronawirusa-wuhan400-jest-bronia-doskonala/ar/c14-14763244>

Nawrotkiewicz J., *Pozyskiwanie talentów a plany chińskiej modernizacji*, osa.uni.lodz.pl, 2022.
<https://www.osa.uni.lodz.pl/publikacje/blog-osa/szczegoly/pozyskiwanie-talentow-a-plan-y-chińskiej-modernizacji>

Newman T., *Private Shanghai Ghost Tour*, tripadvisor.com, 2024.
https://www.tripadvisor.com/AttractionProductReview-g308272-d19684907-Private_Shanghai_Ghost_Tour-Shanghai.html

Nie chcemy cię, koronawirusie!, red. Płotka B., Time Marszałek Group, 2020.
<https://time.marszalek.com.pl/aktualnosci/n/17412/TMG%20zwalcza%20koronawirusa.html>

Novel Coronavirus(2019-nCoV) Situation Report – 16 – ERRATUM, WHO.int, 2020.
https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200205-sitrep-16-n-cov.pdf?sfvrsn=23af287f_4

Petrović P., *Na Pekinie czapka gore. USA domagają się od Chin prawdy o koronawirusie*. TVP.info, 2020.
<https://www.tvp.info/47628666/na-pekinie-czapka-gore-usa-domagaja-sie-od-chin-prawdy-o-koronawirusie>

Pokojowy protest 25 kwietnia 1999 roku, pl.minghui.org, 2020.
<https://pl.minghui.org/cc/86/>.

Prawdziwe oblicze Li Hongzhi, założyciela Falun Gongu, cctv.com.
(oryg. “法轮功” 创立者李洪志的真面目).
<http://www.cctv.com/news/special/zt1/XieJiaoFaLunGong/2430.html>

Prześladowania, faluninfo.pl.
<https://faluninfo.pl/przesladowania/przesladowania-wedlug-dat/>

Rivers of blood: the dead pigs rotting in China's water supply, theguardian.com, 2013.

<https://www.theguardian.com/world/2013/mar/29/dead-pigs-china-water-supply>

Shenzhen, increase in child abductions. At least 23 cases in 2009, South China Morning Post
<https://www.scmp.com/article/513259/police-winning-battle-shenzhen-streets>
[za:] Pime AsiaNews
<https://www.asianews.it/news-en/Shenzhen,-increase-in-child-abductions.-At-least-23-cases-in-2009-17104.html>

Shira D., *China Work Permits: Are You an A, B, or C Tier Talent?*, China-Briefing.com, 2017.
<https://www.china-briefing.com/news/china-work-permits-are-you-a-b-c-tier-talent/>

Shuo wen jie zi baihua ban (oryg. 说文解字白话版), cyt. za: *Kangxi Zidian* (oryg. 康熙字典), tł. *Słownik Kangxi* (Wielki Słownik Języka Chińskiego), hasło: 鬼.
www.kangxizidian.cn/kangxi/26351.html

Six elderly people in China kill themselves 'before burial ban', theguardian.com, 2014.
<https://www.theguardian.com/world/2014/may/28/anqing-china-six-elderly-people-kill-themselves-burial-ban>

Taylor J., *Bat soup, dodgy cures and 'diseasology': the spread of coronavirus misinformation*, theguardian.com, 2020.
[theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum](https://www.theguardian.com/world/2020/jan/31/bat-soup-dodgy-cures-and-diseasology-the-spread-of-coronavirus-bunkum)

tendaysofrain, *Random Stuff #13: Cats in China--History (Part 1)*, tumblr.com, 2023.
<https://www.tumblr.com/tendaysofrain/708420616306507776/random-stuff-13-cats-in-china-history-part-1>

Tomaszkiewicz M., *Kara śmierci za zarażanie koronawirusem. Radykalna walka z epidemią w Chinach*, Antyradio.pl, 2020.
<https://www.antyradio.pl/News/Kara-smierci-za-zarazanie-koronawirusem-Radykalna-walka-z-epidemia-w-Chinach-38825>

Toronto Sun, *CAUGHT ON CAMERA: Eating bats amid coronavirus epidemic*, YouTube.com, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=7RBQgsMQPXk>

Wanted: Li Hongzhi, news.bbc.co.uk, 1999.
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/monitoring/406958.stm>

Westcott B., Jiang S., *Chinese diplomat promotes conspiracy theory that US military brought coronavirus to Wuhan*, CNN.com, 2020.
<https://edition.cnn.com/2020/03/13/asia/china-coronavirus-us-lijian-zhao-intl-hnk/index.html>

Węglowski A., *Wydrążona Ziemia. Coś lepszego niż piekło i dziwniejszego niż „Stranger Things”*, oko.press.pl, 2022.
<https://oko.press/sobota-wydrazona-ziemia-teoria-dziwniejsza>

Wickman, F., *Digit To Ride. How sticking your thumb out became a universal gesture for hitchhiking*, slate.com, 2012.

<https://slate.com/human-interest/2012/06/ray-dolin-shot-while-hitchhiking-why-do-hitchhikers-stick-out-their-thumb.html>.

Wu T., *Taiwan is where the "moving little green men" on traffic lights first appeared, a proposed version of it is now gaining more attention!*, news.immigration.gov.tw, 2023. <https://news.immigration.gov.tw/NewsSection/Detail/25d79a48-eb5e-456f-b155-7c841c8ceea3?category=1&lang=EN>

Wuhan Market Before COVID-19, YouTube.com, 2020.

Xi Jinping, *Dogłębna analiza strategii wzmacniania kraju talentami w nowej erze, przyspieszenia budowy ważnych światowych centrów talentów i wyżyn innowacji*, „W poszukiwaniu prawdy”, nr 24, 2021.

(oryg. 习近平, 《深入实施新时代人才强国战略 加快建设世界重要人才中心和创新高地》, 《求是》, 2021年24期).

http://www.qstheory.cn/dukan/qs/2021-12/15/c_1128161060.htm.

Yan Lianke, *China's National Amnesia. Beijing's selective memory is a political strategy*, w: *Sound and Silence: My Experience with China and Literature*, Duke University Press, 2024. <https://www.thedial.world/articles/news/issue-15/china-national-strategy-forgetting>

Nota bibliograficzna

Fragmenty pracy doktorskiej zostały opublikowane w formie artykułów:

1. A. Brzostek, *Smart-society made in China*, „Culturological Almanac: Issue 6. Innovative technologies in the culture”, red. T. I. Andrushchenko, 2017, s. 16-22.
2. A. Brzostek, *Genwaffen und Weltraumgeschosse In China dienen Verschwörungstheorien dem Erhalt des Status quo*, „iz3w. informationszentrum 3. welt”, nr 371, 2019, s. 36-37.
3. A. Brzostek, *Vernacular Narratives Made in China*, „Peculiarities of China's Politics and Culture”, red. J. Marszałek-Kawa, 2019, s. 140-151.
4. A. Brzostek, *Chińsko-amerykańskie teorie spiskowe. Falun Gong – studium przypadku*, „Stosunki chińsko-amerykańskie w warunkach rozwoju nowoczesnych Technologii”, red. J. Marszałek-Kawa i K. Chałubińska-Jentkiewicz, 2020, s. 92-111.
5. A. Brzostek, *Epidemia opowieści. Koronawirus w chińskich i polskich mediach społecznościowych*, „Literatura Ludowa. Od bajki ludowej do teorii spiskowych”, red. V. Wróblewska, nr 4-5, 2020, s. 90-102.
6. A. Brzostek-Przybyszewska, *Znikający autostopowicz „made in China”. Analiza wątku legendowego w perspektywie komparatystyki kulturowej*, „Nowa Polityka Wschodnia”, red. J. Marszałek-Kawa, nr 3 (34), 2022, s. 171-186.

Streszczenie

Przedmiotem rozprawy doktorskiej *Wyjście smoka. Chińskie legendy miejskie w kontekście pamięci kulturowej* są chińskie legendy miejskie oraz teorie spiskowe.

Głównym celem pracy jest próba wykazania mitycznego charakteru współczesnych opowieści chińskich łączącego je z tradycją, a jednocześnie ich odczytanie w kontekście kulturowym, odwołując się do takich kategorii, jak pamięć kulturowa i strategia zapominania oraz mitorealizm. W związku z przyjętym założeniem badawczym niezbędna jest zarówno analiza genologiczna, jak i tematyczna wybranych wątków chińskich legend miejskich oraz teorii spiskowych. Zasadniczy problem badawczy dotyczy specyfiki legendy miejskiej w Chinach – tematycznych i formalnych (gatunkowych), sytuujących ją w obszarze mitów współczesnych. Opowieści tego rodzaju, podobnie jak i teorie spiskowe, pozostające z nimi w bliskich relacjach, mogą dać nam wgląd w to, jak chińskie społeczeństwo próbuje oswajać zachodzące zmiany i nadawać im znaczenia. Co ważne, z założenia stanowiąc istotną część folkloru, powinny funkcjonować niezależnie od oficjalnej narracji rządowej, tym samym nie podlegając cenzurze. Można by zatem założyć, że narracje te są „autentycznym” głosem „ludu chińskiego”, który nie jest przefiltrowany przez rządowe media. A te lansują kulturę zapominania, wypierania treści i tradycji niewygodnych dla chińskiej Nowej Ery (新时代) czy też Wielkiego Renesansu Narodu Chińskiego (中华民族伟大复兴).

Materiał źródłowy stanowią wątki legend miejskich i teorii spiskowych zebrane podczas badań terenowych w Chińskiej Republice Ludowej w latach 2014-2018 podczas wyjazdu na kurs językowy na Beijing Institute of Technology w Pekinie w ramach stypendium Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (2014-2016) oraz w trakcie odbywania studiów magisterskich na kierunku *Nauczanie języka chińskiego jako obcego* na tej samej uczelni (2016-2018), w tym także pracy jako asystentka kierownika placówki w Instytucie Polskim (2018) – Wydziału Kultury Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Pekinie. Z tego też względu, biorąc pod uwagę ośrodek życia, studiów, a później także pracy, większość materiału została zebrana w Pekinie i okolicach, z uwzględnieniem pobliskich terenów wiejskich. Narracje, które nie pochodzą oryginalnie ze wspomnianych obszarów, zostały zebrane online, za pośrednictwem zachodnich wyszukiwarek, takich jak Google oraz chińskich, m.in. Baidu, a także z uwzględnieniem komunikatorów i portali społecznościowych typu Sina Weibo czy WeChat.

W celu realizacji zamierzeń pracę podzielono na trzy rozdziały.

Pierwszy rozdział, *Legenda miejska – charakterystyka gatunku i stanu badań*, porusza problemy terminologiczne i prezentuje obecny stan badań nad „legendą miejską” zarówno w krajach zachodnich, jak i w Chinach. W rozdziale tym podjęto próbę rozpatrzenia pojęcia „legandy miejskiej” w kilku ujęciach: semiotycznym, ze względu na odmienny system językowy mieszkańców Państwa Środka, odwołując się tym samym do językowej, a także kulturowej teorii znaku i samego tekstu; mitologicznym, odwołując się do koncepcji mitu w ujęciu etnoreligijnym, strukturalistycznym, oraz do koncepcji mitu współczesnego jako kulturowego objaśniania pewnych aspektów rzeczywistości; wernakularnym, nawiązując do teorii Marcina Napiórkowskiego, proponującego skategoryzowanie legendy miejskiej jako jednego z elementów szerszego pojęcia, jakim są narracje wernakularne.

Rozdział drugi, *Folklor i folklorystyka w Chinach, czyli lokalne źródła legendy miejskiej oraz sposoby ich badania*, podejmuje tematykę historii badań folklorystycznych w Chinach, opisując zarówno rozwój samej dziedziny, jak i tradycję chińskich „dziwnych opowieści”. W rozdziale tym przedstawiono tradycyjne formy literackie, takie jak *zhiguai xiaoshuo* czy *chuanqi xiaoshuo*, które mogły uchodzić za prototypy chińskiej legendy miejskiej.

Ostatni rozdział – trzeci, *Chińskie legendy miejskie i teorie spiskowe - o zmianach społecznych w kontekście pamięci kulturowej*, to studium przypadków. Zgromadzono i sklasyfikowano kilka grup legend miejskich, których głównymi wątkami są: podróże, choroby, zwierzęta, a także duchy. Poddano analizie najpopularniejsze motywy w chińskich legendach miejskich występujące w Chinach kontynentalnych, w tym dotyczące smoka, zestawiając je z ich zachodnimi odpowiednikami, jak chociażby popularny wątek „znikającego autostopowicza”.

Wnioski z poczynionych analiz zebrano w zakończeniu. Całość zamyka aneks zawierający zbiór legend miejskich zebranych podczas badań terenowych w Chinach kontynentalnych i na Tajwanie oraz wątki występujące online.

Summary

The subject of the doctoral dissertation *Exit the Dragon. Chinese Urban Legends in the Context of Cultural Memory* are Chinese urban legends and conspiracy theories.

The main aim of the dissertation is to attempt to demonstrate the mythical nature of contemporary Chinese stories that connect them with tradition, and at the same time to read them in a cultural context, referring to categories such as cultural memory, and the strategy of forgetting, and mythorealism. In connection with the adopted research assumption, both a genealogical and thematic analysis of selected threads of Chinese urban legends and conspiracy theories is necessary. The main research problem concerns the specificity of urban legends in China – thematic and formal (genre), situating the genre in the area of contemporary myths. Stories of this type, like conspiracy theories, which are in close relations with them, can give us insight into how and in what way Chinese society tries to tame and give meaning to the changes taking place. Importantly, by definition, constituting an important part of folklore, they should function independently of the official government narrative, thus not being subject to censorship. One could therefore assume that these narratives are the “authentic” voice of the “Chinese people” that is not filtered through government media. And the government media promotes a culture of forgetting, repressing content and traditions that are inconvenient for the Chinese New Era (新时代) or the Great Renaissance of the Chinese Nation (中华民族伟大复兴).

The source material consists of threads of urban legends and conspiracy theories collected during fieldwork in the People's Republic of China in 2014-2018 during a language course at the Beijing Institute of Technology in Beijing as part of a scholarship from the Nicolaus Copernicus University in Torun (2014-2016) and during my master's studies in *Teaching Chinese as a Foreign Language* at the same university (2016-2018), including work as a Director's Assistant at the Polish Institute (2018) – Cultural Service of the Polish Embassy in Beijing. For this reason, taking into account the center of life, studies, and later work, most of the material was collected in Beijing and its surroundings, including rural areas. Narratives that do not originally come from the aforementioned areas were collected online, via Western search engines, such as Google, and Chinese ones, including Baidu, as well as taking into account instant messengers and social networking sites such as Sina Weibo or WeChat.

In order to achieve the goals, the dissertation was divided into three chapters.

The first chapter, *Urban Legend – Characteristics of the Genre and the State of Research*, addresses terminological issues and presents the current state of research on the “urban legend” in both Western countries and China. This chapter attempts to consider the concept of “urban legend” from several perspectives: semiotic, due to the different language system of the inhabitants of the Middle Kingdom, thus referring to the linguistic and cultural theory of the sign, as well as the text itself; mythological, referring to the concept of myth in the ethnoreligious and structuralist approach, as well as to the concept of contemporary myth as a cultural explanation of certain aspects of reality; vernacular, referring to the theory of Marcin Napiorkowski, who proposes categorizing the “urban legend” as one of the elements of a broader concept of “vernacular narratives”.

The second chapter, *Folklore and folkloristics in China – local sources of urban legends and methods of their study*, takes up the subject of the history of folklore studies in China, describing both the development of the field itself and the tradition of Chinese “strange tales”. This chapter presents traditional literary forms, such as *zhiguai xiaoshuo* or *chuanqi xiaoshuo*, which could be considered prototypes of Chinese urban legends.

The last chapter, the third one, *Chinese urban legends and conspiracy theories - about social changes in the context of cultural memory*, is a case study. Several groups of urban legends are collected and classified, the main themes of which are: travel, diseases, animals, and ghosts. The most popular motifs in Chinese urban legends occurring in mainland China, including those related to the dragon, are analyzed, comparing them with their Western counterparts, such as the popular theme of the “vanishing hitchhiker”.

The analyses carried out are summarized in a conclusion containing findings on the genre form, themes and motifs, and circulation of Chinese urban legends. The dissertation closes with an appendix, which collects source material – a corpus of stories collected during fieldwork in China and Taiwan and obtained during a search of internet sources.