

KALINA BAHNEVA

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
Uniwersytet Sofijski im. św. Klimenta Ochrydzkiego

## Dramat *Antyгона w Nowym Jorku* Janusza Głowackiego. Aspekty adaptacji

### Problematiczna terminologia

Dramat *Antyгона w Nowym Jorku* Głowackiego nasila problematyczność takich pojęć jak *naród* i *ethnos*. Nawet powierzchowny przegląd historycznego funkcjonowania i współczesnego znaczenia tych kategorii aktualizuje ich niemalże wymienialność i niemożliwość rozpatrywania osobno. Według Steve'a Fentona, autora książki *Etniczność*:

greckie słowo *ethnos* ma takie znaczenia, które mają związek z nowożytnym angielskim zastosowaniem pojęcia *naród*, jak również z pojęciami takimi jak *ludy*, szczególnie ludy obce czy plemiona i kasty, co więcej, z przymiotnikową formą *narodowy* i *obcy*. Plemię moglibyśmy teraz rozumieć jako *grupę etniczną*. Moglibyśmy dodać rasę w jej przeddziewiętnastowiecznym kształcie, kiedy miała ona podobne konotacje co słowa *naród*, *lud*, nawet *klasa*<sup>1</sup>.

Jednocześnie w porównaniu z terminami *naród*, *narodowy*, określenie *etniczny* zdradza bardziej wyraźne konotacje ze znaczeniem 'inny, obcy'.

Kiedy słowo *etniczny* (*ethnic*) trafiło do angielskiego (...), przez dłuższy czas oznaczało „obcego”, innego od żydowskiego (tj. nieżydowskiego),

---

<sup>1</sup> S. Fenton, *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa 2007, s. 26.

ang. *Gentile*) i innego od żydowskiego oraz nieżydowskiego (tj. pogańskiego). Rzeczywiście *Compact Oxford English Dictionary* (1993) odnotowuje, że *etniczny* pochodzi od greckiego *ethnikos* ‘pogański’, przywołując to znaczenie, pomimo tego, że grecki przymiotnik miał też bez wątpienia znaczenie dużo bardziej neutralne, ‘narodowy’. Gdy tylko pojecie *etniczny* czy jego odpowiednik zadomowiło się w języku angielskim, od pierwszego pojawienia się w pracy z 1473 roku, regularnie ma ono znaczenie ‘pogański i obcy’. *Oxford Dictionary* przytacza następnie kolejny zestaw znaczeń, pochodzących głównie z wieku XIX, kiedy pojęcie to ulega generalizacji, tracąc przy tym specyficzny „pogański” sens. Mamy zatem definicję: *etniczny* ‘odnoszący się do rasy, wspólnego, rasowego czy kulturowego, charakteru’. (...). *Oxford Dictionary* przytacza również to pojęcie w połączeniu z (etnicznymi) grupami mniejszościowymi i jako rzeczownik oznaczający ‘tego, kto nie jest chrześcijaninem czy Żydem’. Zarówno w USA, jak i w Wielkiej Brytanii rzeczownikowa forma *ethnic* używana jest na określenie ‘czegoś innego od większości’<sup>2</sup>.

W dramacie Głowackiego pojęcie „czegoś innego od większości” odnosi się przede wszystkim do bezdomnych, którzy zasiedlają terytorium nowojorskiego Tompkins Square Park. Czyżby to była inność, która nas nie dotyczy? „Brak ojczyzny staje się losem świata” – stwierdza Heidegger – proponując, by rozważyć pojęcia *człowiek* i *świat* „od strony dziejów bycia”<sup>3</sup>. Utrzymana w stylu urzędowym wypowiedź Policjanta, swoistego sobowtóra Strażnika/Kreona z *Antygony* Sofoklesa, w sposób wymowny potwierdza sąd niemieckiego filozofa:

To są [bezdomni – K.B.] tacy sami ludzie jak my, tyle że nie mają domów. (...) Żeby nie było gadania, mówię od razu, że to się tyczy nie tylko Ameryki<sup>4</sup>.

Według ostatnich danych liczba homlesów w Nowym Jorku zwiększa się. I w końcu tego roku na każdych trzystu nowojorczyków przypadacie będzie jeden bezdomny. To by znaczyło, że dzisiaj w teatrze jest co najmniej jedna osoba, która niedługo znajdzie się na ulicy. I ta osoba dobrze wie, o kim mówię. (z *uśmiechem*) Życzę Państwu miłego wieczoru<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, s. 26–27.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Wyd. Czytelnik, Warszawa 1977, s. 102.

<sup>4</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5½). Dramaty*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2007, s. 3.

<sup>5</sup> Tamże, s. 111.

Oprócz faktycznego/„fizycznego” problemu bezdomności, bezdomności jako społecznego problemu aktualnego dla całej ludzkości, artystyczne problematyzowanie tej kwestii aktualizuje jej uniwersalne, egzystencjalne ujęcie w oparciu o koncepcje domu i zadomowienia Eliadego, onirycznego domu Bachelarda, pojęcia domostwa bycia Heideggera, „ziemi obiecanej” – „ziemi odmowy” Tischnera<sup>6</sup>.

Wyobrażenie o bezdomnych jako „czegoś innego od większości” w dramacie Głowackiego zostaje nasilone przez fakt, że emigranci to przedstawiciele różnych narodowości/etnosów. W parku, swoistym „państwie ogrodniczym”<sup>7</sup> przebywają Portorykanka Anita, Polak Pchelka, Rosjanin Sasza. Ich dialogi dotyczą nieżyjącego już Amerykanina Johna, „emigranta” z własnego wyboru, prawdziwego dżentelmena i arystokraty. Rozmowy postaci dramatu odnoszą się także do Indianina, jak i Cygana, który z poczucia winy wobec Johna powiesił się na jednym z drzew w nowojorskim parku. Perypetie<sup>8</sup> bohaterów toczą się na tle periodycznie rozlegającego się wycia „grubego wariata z Jamajki”, który „dwa tygodnie temu wepchnął dwunastoletnią dziewczynkę pod samochód”<sup>9</sup>.

### Park – zwierzyniec – menażeria

Umiejscowienie w parku nieucywilizowanych bohaterów Głowackiego, którzy nie chcą korzystać „ze zdobyczy kultury”<sup>10</sup>, posiada wydźwięk metaforyczny. Park to przestrzeń kultywowanej, ujarzmionej przez człowieka

---

<sup>6</sup> Por.: K. Bahneva, *O najnowszych wymiarach wielokulturowości. Na przykładzie współczesnej literatury polskiej*. w: J. Szarlej, red., *Człowiek w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2011, s. 10–60.

<sup>7</sup> Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, wieloznaczność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Wyd. PWN, Warszawa 1995.

<sup>8</sup> Por. Arystoteles, *Poetyka*, w: tegoż, *Retoryka. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Wyd. PWN, Warszawa 1988, s. 325.

<sup>9</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku...*, s. 52.

<sup>10</sup> „Tłumaczę takiemu [bezdomnemu – K.B.] – wywodzi Policjant – że ilość gwałtów, morderstw i kradzieży w schroniskach wcale nie jest większa niż na ulicach. A będzie siedział pod dachem. A on mi odpowiada: „A na co mi to? A dlaczego?”. Dlaczego? Dlatego, mówię mu, żebyś był cywilizowanym człowiekiem, korzystał ze zdobyczy kultury, większość schronisk ma telewizję. A on znowu mówi: „A dlaczego?”. (...) Co on sobie do kurwy nędzy myśli, że to jest kurs egzystencjalny? Ja nie wiem dlaczego. Ja nie jestem filozofem, ja pracuję w policji” (Tamże, s. 32).

natury, która jednak objawia ślady swojej pierwotnej mocy i nieposkromionego przez kulturę żywiołu.

Park, oferując nam obraz natury, buduje go na racjonalnej konstrukcji ludzkiej refleksji: od twierdzenia Pope'a o „naturze poddanej metodzie”<sup>11</sup> (Nature methodiz'd), po Rimbaudowskie „parki są przykładami pierwotnej natury poddanej porządkowi sztuki znakomitej”<sup>12</sup> rozpoznajemy ukryte we wnętrzu urbanistyczno-architektonicznego projektu siły, które choć chwilowo opanowane, w każdej chwili mogą go rozsadzić od środka. Podobnie budowla służąca pomieszczeniu żywych kodowała w sobie konstrukcję ruiny, a tym samym sytuowała mieszkańców w obrębie śmierci. Nie chodzi tu wyłącznie o „dialog z przeszłością” i o to, by budynek „nie pozostawał w izolacji od głównych strukturalnych elementów miasta”<sup>13</sup>, lecz o to, że śmierć znajduje się nagle w samym środku „mieszkania”, że wypełnione szczegółami fasady i wnętrza otaczają skorupą nicość, której ślady odnajdujemy wszędzie pośród znaków triumfu i trwałości ludzkiego panowania nad substancją świata. W ten sposób „mieszkanie” przestaje oznaczać wyłącznie przestrzeń mieszczącą i określającą życie jednostki, a zaczyna odnosić się do samego istnienia jednostki, nazywa jej Bycie; pośród pozornej pełni obecności wskazuje na to, co nieobecne. W przestrzeni takiego mieszkania sygnalizuje swoją „obecność” to, co nie do końca „mieszka”, co „mieszka” tylko „kątem”, lub w ogóle nie „mieszka”, lecz na określenie czego sposobu Bycia nie mamy innego predykatu<sup>14</sup>.

Istota parkowej przestrzeni w dużej mierze zawarta jest w historii parku jako terytorium łączącym naturę z cywilizacją/kulturą. Dzieje parku są nierozłącznie związane ze zwierzyńcami, które w średniowieczu powstały w pobliżu zamków i posiadłości książęcych oraz na obrzeżach miast. W sposób naturalny oddzielone od ucywilizowanej/zurbanizowanej przestrzeni lub ogrodzone, zwierzyńce te służyły do polowań na grubą zwierzynę oraz do przetrzymywania dzikich zwierząt sprowadzanych z krajów egzotycznych. Zwierzyńce lub menażerie, w których trzymano rzadkie okazy zwierząt, to terytoria objęte opieką człowieka i szczególnie przez niego nadzorowane. Usytuowane wśród dawnych parków altany i pawilony funkcjonowały jako miejsce odpoczynku dla polujących, lecz i jako punkt strategiczny dla obserwacji zwierząt. Z niegdysiejszych zwierzyńców wyłoniły się pierwsze ogrody zoologiczne, które

---

<sup>11</sup> T. Sławek, *Akro/nekro/polis, Kryształ przestrzeni*, <http://bylecoq.w.interia.pl/text/akropolis.htm> [oznaczone \* cytaty w tekście T. Sławka pochodzą z: A. Pope, *Wybór poezji*; A. Rimbaud, *Villes*; R. Krier, *Urban Space* – K.B.]

umieszczone wśród naturalnej przestrzeni udostępniały wgląd do zamkniętych w wolierach i klatkach przedstawicieli świata zwierzęcego.

Idea sprawowania pieczy nad wymykającym się kulturze elementem ludzkim, która przechodzi w wymóg nadzorowania dzikości, jest wpisana w dramacie Głowackiego. Uosobieniem tej dzicy jest wieloetniczna zbiorowość bezdomnych parku nowojorskiego, nad którą trzeba zapanować w imię podtrzymywania porządku społecznego. Periodycznie na scenie / w parku pojawia się Policjant, który perswaduje publiczności demokratyczne poczynania rządu amerykańskiego na rzecz zwalczania bezdomności. Taka opieka nad ludźmi, którzy gardzą zdobyczami kultury, nie jest wyzuta z racji. Postacie działające w *Antygona w Nowym Jorku* to ludzie, których istota problematyzuje kategorię *homo sapiens*. Według Linneusza stanowi ona nazwę człowieka współczesnego, którego autor *Systema Naturae* nazwał również *homo diurnus* ('aktywny w dziennym świetle'). Bohaterowie Głowackiego należący do wspomnianych etnosów działają w nocy, wtedy „coś ich chwyta. Zaczynają biegać dookoła, wrzeszczeć, klócić się ze sobą”<sup>12</sup>, nocną porą także rozlega się straszliwe wycie „wariata z Jamajki”. „My, na przykład – oznajmia Policjant – śpimy w nocy. Bo to normalne. Nie? A oni śpią w dzień, bo to bezpieczniej”<sup>13</sup>. „Mnie się wydaje, że to się wiąże z przyrodą”<sup>14</sup> – konkluduje Pchelka, uogólniając „dziwne” zachowanie mieszkańców nowojorskiego parku. Drastycznie naruszające nocną ciszę i część składową egzystencji jest „żałosne wycie mężczyzny” układające się w „linię melodyczną wycia”<sup>15</sup>, co jakiś czas pobrzmiwającą w parkowej przestrzeni. Odczytanie dramatu na podstawie uaktywnionych więzi między człowiekiem a światem zwierzęcym oraz dominacji pierwiastka bestialskiego nad elementem ludzkim, które jest nie tylko interesujące, lecz i pożądane, nawet obowiązkowe, można poszerzyć o jeszcze dwie koncepcje filozoficzne dialogizujące z podniesionymi w sztuce Głowackiego kwestiami.

Przywołanie terminologii Baumana<sup>16</sup> daje możliwość odniesienia bohaterów Głowackiego do semantycznej i obrazowej istoty ludzi-chwastów. Zgodnie z koncepcją Baumana, dotyczącą współczesnych kultur ogrodniczych, państwo przybierające rolę ogrodnika dba o oddzielenie roślin pożytecznych

---

<sup>12</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku...*, s. 52.

<sup>13</sup> Tamże, s. 32.

<sup>14</sup> Tamże, s. 52.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Por.: Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada. Holokaust – choroba czy produkt cywilizacji?*, przeł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2012.

od chwastów zagrażających prawidłowemu, uporządkowanemu rozwojowi społeczeństwa. Nie mniej interesująca jest korespondencja tekstu Głowackiego z zasadą „włączającego wyłączenia”, którą Agamben rozwija w związku z pojęciem *homo sacer*. Wskrzeszając pamięć o rzymskiej starożytności, pojęcie to oznacza człowieka, który uosabia wyobrażenie o „nagim życiu”, rozumianego jako „strefę nierozróżnialności i ciągłego przechodzenia między człowiekiem i dzikim zwierzęciem”<sup>17</sup>. Człowiek ten, pozbawiony tożsamości obywatelskiej i politycznej, może być bezkarnie zabity z racji swojego paradoksalnego podlegania prawu, a zarazem z niego wyłączenia.

Ów paradoks czyni Agamben strukturalnym fundamentem całej zachodniej polityki od jej zarania po współczesność. (...) O wyrzuconym nie można orzec, czy jest poza czy wewnątrz porządku prawnego. Przemoc stosowana wobec człowieka wykluczonego wykorzystuje właśnie ów stan niepewności. Może też osiągnąć każdego z nas. W tym sensie my wszyscy, mówi Agamben, jesteśmy potencjalnymi *homines sacri*<sup>18</sup>.

Zachowanie się postaci Głowackiego nasilające nieujarzmiony związek z przyrodą, oddzielenie bohaterów od ściśle urbanistycznej części miasta i usytuowanie ich w przestrzeni kultuwowania natury natęża wpisana w wyobrażenie o człowieku więź pomiędzy pierwiastkiem ludzkim a zwierzęcym. Podobne ujęcie „kondycji ludzkiej” jest zbieżne z rozumieniem istoty człowieka zaproponowanej przez autora *Homo sacer*. Mikołajec pisze:

Giorgio Agamben proponuje odmienny sposób interpretacji podmiotu. Rzuca się w oczy podstawowa różnica w ujęciu człowieka, którą można wyrazić pytaniem: organizm czy podmiot? (...) Autor *Wspólnoty, która nadchodzi* zmierza w stronę krytyki podmiotu jako tworu, tylko kulturowego, czy wyłącznie biologicznego. Nie zadowala go także nazywanie istnienia ludzkiego *homo animalis* – ludzkie zwierzę ani *animal rationale* – racjonalne zwierzę. Filozof projektuje taką sytuację pojednania, która zawiesza rozziw, różnicę dzielącą człowieka i zwierzę. Agamben proponuje przesunięcie tej granicy w pole niewiedzy. Jest to pewnego rodzaju marzenie o pojednaniu człowieka z jego zwierzęcą naturą. Jego warunkiem jest konieczność zawieszenia relacji pomiędzy człowiekiem i zwie-

---

<sup>17</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Wyd. Prószyński i S-ka Warszawa 2008, s. 151.

<sup>18</sup> L. Musiał, *Agamben – filozof naszych czasów?*, <http://tygodnik.onet.pl/1,9892,druk.html> [dostęp: 17. 11. 2012]

rzęciem. Różnicy, która nie może zostać sprowadzona w obręb wiedzy, która wyłącza działanie antropologicznej maszyny humanizmu (antropocentryzmu). Zgoda na własną biologiczną skończoność, zwierzęcość wymaga przemiany nastawienia do świata<sup>19</sup>.

„Nie jak niewolnik,  
lecz jak brat on zginął”<sup>20</sup>

Nie tylko teoria Agambena o nagim życiu, nawiązująca do Arystotelewskiego wyobrażenia człowieka jako *politikon zoon* – istoty żywej, działającej w państwie, zwraca nas ku starożytności. Porównanie Ameryki do Imperium Romanum występujące w wypowiedziach współczesnych polityków aktualizuje zbieżności pomiędzy demokratycznym ustrojem antycznej (hellenistycznej) Grecji, której zasady organizacji społeczeństwa rozwija Imperium Rzymskie, a demokracją amerykańską.

Od czasów starożytnego Rzymu żadne państwo nie zdominowało tak bardzo pozostałych – wypowiada się w 2002 r. Joseph S. Nye o Stanach Zjednoczonych<sup>21</sup>.

U progu nowego tysiąclecia – pisze Henry Kissinger – Stany Zjednoczone dzierżą na świecie prymat, jakiego nie posiadały nawet największe z dawnych imperiów<sup>22</sup>.

Policjant w dramacie *Antygona w Nowym Jorku* konkluduje:

bo jesteśmy w Stanach Zjednoczonych, w sercu światowej demokracji,  
i cały świat się na nas patrzy<sup>23</sup>.

Nie tylko dzisiejsza demokracja amerykańska ma wpisaną niechlubną historię niewolnictwa i złowieszczy podbój ludów „dzikich”. Tożsamość etniczna

<sup>19</sup> M. Mikołajec, *Arcyludzkie i zwierzęce na przykładzie „Pamiętnika Stefana Czarnieckiego” Witolda Gombrowicza*, „Świat i Słowo” 2010, nr 1 (14), s. 122–123.

<sup>20</sup> Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 39.

<sup>21</sup> Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2005, s. 73.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku...*, s. 56.

współczesnego Europejczyka jest obciążona mianem niewolnika/barbarzyńcy. To nieszczytne „dziedzictwo” wywodzi się ze starożytności.

Europa przywykła dzielić świat na część „cywilizowaną” i „barbarzyńską”, nie uświadamiając sobie i/lub nie chcąc przyjąć do wiadomości tego, z czym dzisiaj zaczyna się wreszcie godzić, a mianowicie, że „największego barbarzyństwa dopuszczała się z pewnością nie ta strona, której przypisywano barbarzyńskie skłonności”, nawet jeśli przemoc i nieludzkie metody działania nie cechowały wyłącznie najeźdźców<sup>24</sup>.

Gloryfikując grecki antyk, w tym i demokratyczne modele funkcjonowania *polis*, poniekąd zapominamy, że zarówno praktyczne/życiowe wymiary demokracji, jak i teorie ówczesnej państwowości „uświęcają” pryncypia postrzegania nie-Greka jako osoby niewolnej i barbarzyńskiej. Dla Arystotelesa zwierzęcość (bydłość/bestialskość) jawi się jako wyraz natury niewolniczej i wykładnik barbarzyństwa<sup>25</sup>, jeśli zaś dalej zostaniemy przy pismach Stagiryty, to warto zauważyć, że słynne dzieło *Polityka* określa jako osobę niewolną i barbarzyńską nie-Greka. Jeden z *toposów*, wspólnych miejsc, między *Państwem* Platona i *Polityką* Arystotelesa odnosi się do teorii człowieka zniewolonego. Postrzeganie niewolnika jako „żywego narzędzia” jest zgodne z „ogólnym prawem natury”. Stagiryta zaznacza, że niektórzy „władzę pana nad niewolnikiem” uważają za „przeciwną naturze”, za narzuconą przez prawo niesprawiedliwość „na gwałcie opartą”<sup>26</sup>. To jego zdaniem jednak nie może się odnosić do narodu greckiego, który jest „odważny i twórczy”,

[d]latego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił<sup>27</sup>.

Na początku zaś *Polityki*, opierając się na twórczości słynnego Eurypidesa, Arystoteles wywodzi:

---

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Europa niedokończona...*, s. 65.

<sup>25</sup> „Niewykształcony ogół objawia naturę zgoła niewolniczą, wybierając tryb życia odpowiedni dla bydła” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wyd. PWN, Warszawa 1982, s. 10).

<sup>26</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wyd. PWN, Warszawa 2008, s. 29.

<sup>27</sup> Tamże, s. 193.



Śluzną jest rzeczą, by Hellenowie nad barbarzyńcami panowali<sup>28</sup>, jako że barbarzyńca a niewolnik – to z natury jedno i to samo<sup>29</sup>.

W sukurs myśli, że „nic zaś nie jest piękne, co jest naturze przeciwne”<sup>30</sup>, Stagiryta konkluduje:

Oswojone zwierzęta są bowiem z natury lepsze od dzikich, a dla nich wszystkich korzystniejszą rzeczą jest służyć człowiekowi, bo w ten sposób chronią się przed zniszczeniem. Tak jest również z rodzajem męskim i żeńskim, z których pierwszy jest z natury silniejszy, drugi słabszy; toteż ten panuje, a tamten mu podlega. (...) Ci, którzy w takim stopniu stoją poniżej drugich, w jakim dusza góruje nad ciałem, a człowiek nad zwierzęciem (...) ci tedy są z natury niewolnikami<sup>31</sup>.

Pojęcie *niewolnik* u Arystotelesa unicestwia rozróżnienie pomiędzy nie-Grekiem a zwierzęciem. Wywodząca się z pism starożytnego filozofa znaczeniowa zbieżność nie-Grek – niewolnik – zwierzę i zaktualizowana w dramacie relacja pomiędzy etnicznie zróżnicowanymi bezdomnymi a dzikimi zwierzętami znajduje swoiste potwierdzenie w historii pojęcia *ethnos* (także z okresu starożytnej Grecji). Semantyka terminu wskrzesza pamięć o jego możliwości nazywania grupy ludzi, lecz i grupy zwierząt, stada ptaków; (po Homerze) *ethnos* oznacza ‘naród, lud’, a później „obce, barbarzyńskie ludy; nie-Ateńczycy”<sup>32</sup>. W biblijnej grece zaś *ethnos* to „nie Żydzi, poganie”<sup>33</sup>. Termin *genos* (z greki ‘rasa, ród lub krewni’)<sup>34</sup>, oznaczający określoną grupę i podgrupę pochodzenia „będącą czymś mniej niż naród”<sup>35</sup>, „jest bliżej powiązany z pojęciem rodziny, potomstwa i pochodzenia”<sup>36</sup>. Jako jedno z pojęć definiujące klasy zwierząt lub ludzi, termin *genos* przenika do nowożytnej biologii, gdzie zostaje zaadaptowany „dla królestwa zwierząt i roślin”<sup>37</sup>. *Genos*

<sup>28</sup> „Cytat zapewne z Eurypidesa (*Ifigenia w Aulidzie*); w pełnym brzmieniu: «Grecy mają barbarzyńcom rozkazywać a zasię barbarzyńcy ludom greckim! Ludem wolnym są Grekowie. Zaś sługami barbarzyńcy» (przeł. J. Kasproicz)”. (Arystoteles, *Polityka...*, s. 26).

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 188.

<sup>31</sup> Tamże, s. 30–31.

<sup>32</sup> S. Fenton, *Etniczność...*, s. 26.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 27.

<sup>35</sup> Tamże, s. 28.

<sup>36</sup> Tamże, s. 27.

<sup>37</sup> Tamże, s. 28.

razem z jego łacińskim odpowiednikiem *genus* dają angielskie *genus* – „termin używany w naukach biologicznych na oznaczenie ‘rodu, rasy, rodzaju’”<sup>38</sup>. Fenton pisze:

*Genos* wszelako pojawia się w angielskim *genocide* (ludobójstwo), rozmyślnej eksterminacji grup etnicznych i narodowych<sup>39</sup>.

Według informacji zaczerpniętej przez Pchelkę od policji, w przygotowaniu jest plan, który „ostatecznie” ma rozwiązać problem bezdomnych<sup>40</sup>. Znamienna pod tym względem jest wypowiedź Policjanta dotycząca „świeżych pomysłów” burmistrza Nowego Jorku „na temat Tompkins Square Park”<sup>41</sup>. Wpisane w te fragmenty dramatu skojarzenie z losem Żydów podczas drugiej wojny światowej nie jest przypadkowe – Anita, Sasza, Pchelka to mieszkańcy współczesnego getta, w które nocą przekształca się park nowojorski. *Idée fixe* Anity, aby wykraść ciało Johna z Potter’s Field, gdzie „grzebią ludzi w nieoznakowanych grobach”<sup>42</sup> i pochować ukochanego we własnym prywatnym grobie, „blisko rodziny i przyjaciół”<sup>43</sup>, alkoholizm Saszy, zaawansowana, można by rzec, „odlotowa” epilepsja Pchelki, który podczas ataku fruwa „jak ptak”<sup>44</sup>, czym góruje nad słabymi, „niezdarnymi” epileptycznymi atakami Indianina („A on leci na pysk i się tylko tłucze po ziemi”<sup>45</sup>) – to tylko niektóre symptomy „niecywilizowanego” zachowania bohaterów Głowackiego. Podobne objawy społecznie „nieunormowanego” postępowania, jak czytamy u Foucaulta<sup>46</sup>, wymagają wyizolowania, nadzoru i kary.

Czy przyjęcie antropocentrycznego punktu widzenia pozwala na pogodzenie się z cierpieniem ludzi upodobnionych do zwierząt, z męką istot „niż-

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku...*, s. 78. W pierwszej publikacji dramatu koncepcja o przyszłym ostatecznym rozwiązaniu problemu bezdomnych jest jeszcze bardziej zaostrożona. Por.: J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku*, „Dialog”, Biblioteka Narodowa, Warszawa 1992, nr 10, s. 26.

<sup>41</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5½). Dramaty...*, s. 94.

<sup>42</sup> Tamże, s. 62.

<sup>43</sup> Tamże, s. 59.

<sup>44</sup> Tamże, s. 42.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Por.: M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Wyd. PIW, Warszawa 1987 oraz tegoż, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998.

szych”? T. Sławek przypomina o niezbedności pojmowania humanizmu jako *humanimal*. Nakreślone przez Głowackiego zezwierżenie niektórych ludzkich postaci aktualizuje możliwość mówienia o wspólnocie człowieka i zwierzęcia jako trafionych „udarem, jakim jest bycie pojmowane poza kategorią powszechną codzienności”, jako wspólnotę „uderzonych” albo może, jak chciałby Patočka<sup>47</sup>, „wspólnotę zachwianych”<sup>48</sup>.

W jakim stopniu pochodzenie etniczne determinuje nasze zachowanie społeczne? Czy można mówić o „fatalizmie” tożsamości etnicznej<sup>49</sup> określającym wybór egzystencjalny człowieka i jego działanie we współczesnym świecie, dla którego jednym ze wzorów jest demokracja amerykańska?

Może najpierw o kwestii pierwszej, dotyczącej relacji między tożsamością etniczną a działaniem społecznym. Tekst Głowackiego w sposób paradoksalny na pierwszy rzut oka łączy przedstawicieli świata słowiańskiego – Rosjanina Saszę i Polaka Pchelkę z Portorykanką Anitą. Właśnie reprezentanci tych grup etnicznych stają się wyrazicielami pryncypiów życiowych niezgodnych z zasadami funkcjonowania amerykańskiego społeczeństwa. Wydaje się, że dla Głowackiego ważniejsze od wyjawienia różnic etnicznych jest zaprezentowanie typów ludzkich (psychologicznych), których przedstawiciele – osobno i razem – aktywizują pamięć o wciąż jeszcze żywym przywiązaniu do kultur tradycyjnych, do form funkcjonowania społeczeństw nastawionych na wspólnotowy model bycia, wyabstrahowany od *prosperity* i władzy jednostki. Podobne wyobrażenie o kulturze/etnosie wiąże tragiczną egzystencję przedstawicieli Słowian i Portorykanki. Aby wytłumaczyć zaistnienie tej dziwnej etnicznej więzi, być może powinniśmy sięgnąć do tradycyjnego postrzegania Słowianina przez „cywilizowane” narody Europy jako *der Sklave*, niewolnika, człowieka niezdolnego do pracy twórczej. Maria Janion pisze:

Sławianie, tak, Sławianie. Toczył się w czasach romantyzmu spór o „a” lub „o” w nazwie plemienia. „Sławianie”, bo od „sławy”, „synowie sławy”, jak pisał Jan Paweł Woronicz. „Słowianie”, bo od „słowa”, od Słowa, które było na początku. Mickiewicz w prelekcjach paryskich wywodził: „Słowianie znaczy lud słowa, a raczej Słowa Bożego”. Słowo

---

<sup>47</sup> J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998.

<sup>48</sup> T. Sławek, *Zwierzę, człowiek i wspólnota losu. O węzłach, drożdżach i tym co jest nami*, w: J. Kurek, K. Maliszewski, red., *Zwierzęta i ludzie*, Wyd. MDK „Batory”, Chorzów 2011, s. 28–29.

<sup>49</sup> W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006, s. 51–62.

u Słowian zawiera w sobie „pojęcie świątobliwości i twórczej potęgi”. Ale za tymi chlubnymi genealogiami czaiła się jeszcze inna etymologia: *der Slawe – der Sklave*. Niewolnik, rab, poddany. Słowiańszczyzna bowiem stała się miejscem zaboru ludzi najeźdźców, ale też i nabywania niewolników przez skandynawskich kupców, którzy pozyskiwali w ten sposób „towar na wymianę ze światem islamu, towar tam poszukiwany, cenny”. (...) Utopie, wizje, legendy, mity, fantazmaty literatury i fantazmaty idei – to one stanowią osnowę nurtujących nas nowożytnych obrazów Słowiańszczyzny. Musiały one stale ścierać się z górującym na Zachodzie, wynikającym z poczucia cywilizacyjnej wyższości „przekonaniem o organicznej niedoskonałości narodów niezachodnich”<sup>50</sup>.

Pejoratywne konotacje, które towarzyszą tradycyjnemu (a poniekąd i współczesnemu) postrzeganiu Słowianina, są typowe dla charakteryzowania Latynosów, przybyszy z Ameryki Łacińskiej, odbieranych przez Amerykanów jako ludzi pracy, „robołi”. Uogólniając podziały etniczne spowodowane stereotypami, W. Żelazny konkluduje:

W amerykańskim kontekście, mówiąc o Portorykańczyku, wiadomo, że mówi się o „robołu” (...) <sup>51</sup>.

Wspomniana charakterystyka jest interesująca także w kontekście etniczno-rasowego (samo)określenia Portorykańczyków. W USA stanowi ono uzasadnienie przynależności lub nieprzystawalności Latynosów do grup społecznych objętych dyskryminacją. Podobna klasyfikacja pośrednio odnosi się do „klasycznego” dla amerykańskiego społeczeństwa problemu niewolnictwa<sup>52</sup>. Druga połowa XX w. potęguje tradycyjnie trudno urzeczy-

---

<sup>50</sup> M. Janion, *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wyd. Literackie, Kraków 2007, s. 25–27. [badaczka powołuje się w cytowanym fragmencie na: A. Witkowska, „Ja, głupi Słowianin”; A. Mickiewicz, *Dziela*; H. Samsonowicz, *Miejsce Polski w Europie*; E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* – K.B.]

<sup>51</sup> W. Żelazny, *Etniczność. Ład...*, s. 61.

<sup>52</sup> S. Fenton, *Etniczność...*, s. 53. W związku z pojawieniem się Portorykańczyków na amerykańskim rynku pracy warto przytoczyć zdanie S. Fentona: „Latynosi i Amerykanie pochodzący z Azji przerwali dominację bialo-czarnego dyskursu, chociaż pojawienie się terminu «ludzie kolorowi» mogłoby być postrzegane jako możliwość zastąpienia poprzedniego dyskursu czymś bardzo podobnym. Co więcej, pojawienie się Latynosów i zjawiska częściowo reaktywnej etniczności białych oznaczało, że znaczenia rasy i etniczności są niepewne. Zrazem nie uległa zmniejszeniu waga, jaką dla amerykańskiej narodowości przedstawia rasa i etniczność” (S. Fenton, *Etniczność...*, s. 63).

wistnianą asymilację grup etnicznych. Według badaczy procesów asymilacyjnych<sup>53</sup>

żywołność pięciu podstawowych grup etnicznych Nowego Jorku, to jest Murzynów, Portorykańczyków, Żydów, Włochów i Irlandczyków (...) nie tylko nie zanika (...), lecz wylania się „nowa etniczność”.

Określana jako *ethnoclass* nowa etniczność osadza się nie na więzach kulturowych, a na relacjach ekonomicznych i zawodowych. Nowopowstały wariant grup etnicznych potwierdza wyraźnie tendencję do ich wyraźnego odstawania od „ogólnego modelu społeczeństwa amerykańskiego pochodzenia brytyjsko-germańskiej”<sup>54</sup>.

No cóż, pewnym ludziom nie można pomóc<sup>55</sup>

– konkluduje Policjant w finale dramatu *Antygona w Nowym Jorku*.

### „Powiedziałaś NAS”<sup>56</sup>

„Słowa i rzeczy”, w oparciu o które Portorykanka – według modelu tradycyjnego społeczeństwa – boleśnie dąży do zadomowienia się w złowieszczej rzeczywistości, to szczątki, odpady, pozostałości po ludzkim życiu w antyhumanizmie<sup>57</sup>. Niezmiennie towarzyszący Anicie „metalowy wózek delikatesowy, zawierający cały jej dobytek”, jest naładowany plastikowymi torbami, które są „wypchane ubraniami (...), [n]a szczycie leży różowy telefon”. Sama bohaterka „[m]a na głowie trochę za małą czapkę z nausznikami. Ubrana jest w długi kolorowy płaszcz, męskie buty i rękawiczki bez palców”<sup>58</sup>. Jej ostatni prezent dla Johna to kaszmirowy niebieski sweter „jakiegoś nieszczę-

---

<sup>53</sup> W. Żelazny, *Etniczność. Ład...*, s. 44. [badacz powołuje się w cytowanym fragmencie na: N. Glazer, D. Moynihan, *Beyond the Melting-Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City* – K.B.]

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5 1/2). Dramaty...*, s. 111.

<sup>56</sup> Tamże, s. 102.

<sup>57</sup> Por.: M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant i A. Tatarkiewicz, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

<sup>58</sup> Tamże, s. 33.

śnika”, który dostała „z kościoła”<sup>59</sup>, a nabytek – stanowiący przedmiot jej dumy – to torba Palomy Picasso, za którą powinna dostać cztery dolary. Lévi-Strauss podczas wykładów w Tokio powiedział:

Mówiąc o społeczeństwach, które nazwaliśmy zacofanymi podczas nawiązywania z nimi kontaktów w XIX wieku, zapominamy o niezwykle ważnym fakcie: społeczeństwa te były już tylko przeżytkami, okaleczonymi resztkami pozostałymi po wstrząsach, które sami pośrednio bądź bezpośrednio wywołaliśmy<sup>60</sup>.

„Przekładając” na język artystyczny wizerunek bezdomnych zamieszkujących nowojorski park, można powiedzieć, że to świat Hieronima Boscha, genialnego szesnastowiecznego artysty, którego przywołał Claude Lévi-Strauss, mówiąc o zapoczątkowanym przez cywilizację przemysłową zniszczeniu „egzotycznych krain i ich ludów”. Należący do kultur, w których ślady społeczeństw określanych przez słynnego antropologa jako „zimne” są wciąż odczuwane, członkowie bezdomnej zbiorowości są przywiązani do duchowości, która osnuta jest na

całości stosunków, jakie ludzie utrzymują ze światem; społeczeństwo zasadza się głównie na relacjach, jakie ludzie utrzymują między sobą. Kultura wytwarza ład: uprawiamy ziemię, budujemy domy, tworzymy wyroby rękodzielnicze<sup>61</sup>.

Swoisty ślad ważnej w przeszłości istoty zbiorowości, ogółu, nostalgii za pięknem, którym jest całość<sup>62</sup>, stanowi w dramacie Głowackiego zaakcentowane znaczenie zaimka *nas* – pojęcia nadrzędnego dla zadomowienia się w świecie. Człowiek jest istotą społeczną, istota ludzka nigdy nie żyje sama. W imię obrony swojej tożsamości indywiduum może zdecydować się na wyzwolenie się z więzów społecznych, na zerwanie relacji z drugim, na zbuntowanie się przeciwko władzy „ty”. Odizolowanie, separacja nie sprzyja wytwarzaniu swojego „ja”, nie wspomaga rozpościerania się osobistego

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 34–35.

<sup>60</sup> C. Lévi-Strauss, *Od prehistorycznego krzemienia do nowoczesnej taśmy przemysłowej*, [http://www.cochise.com.pl/od\\_prehistorycznego\\_krzemienia.html](http://www.cochise.com.pl/od_prehistorycznego_krzemienia.html) [dostęp: 04.08.2012].

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Bohater *Imienia róży* rozważa: „Bowiem trzy rzeczy przyczyniają się do stworzenia piękna – przede wszystkim niepodzielność lub doskonałość, i dlatego za brzydkie mamy rzeczy nie będące całością (...)” (U. Eco, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Wyd. PIW, Warszawa 2002, s. 86).

projektu rzeczywistości na okalającą realność, przekształcania się indywidualnego świata w dobro wspólne.

Według Tischnera człowiek samotny może zbudować jedynie kryjówkę, wybudowanie domu wymaga obecności dwojga – ja i ty.

Człowiek nie może zadomowić się w samotności. Samotni budują cele, inni wznoszą kryjówki. Zadomowienie jest owocem kobiecej i męskiej wzajemności. Zakłada ono jako naturę płć. (...) Na tym polega istota wzajemności, iż człowiek ofiaruje drugiemu to, co w ogóle staje się możliwe dzięki obecności drugiego przy nim<sup>63</sup>.

Semantyczna i artystyczna funkcja, uwypuklonej w *Antygonie w Nowym Jorku*, formy zaimkowej *nas* przywołuje wspomnienie języka naszych przodków, staro-cerkiewno-słowiańskiego, który dla zaznaczenia treści odnoszących się jedynie do dwóch osób stosuje liczbę podwójną. Anita, „uczepiona kurczowo” Saszy, zwraca się do ukochanego:

ANITA

(...) Powiedziałeś NAS. Dwa razy powiedziałeś NAS. To wszystko Bóg. To za to, że pochowałam Johna. Tylko nie wypieraj się. Powiedziałeś *na s* [podkreśl. – J.G.]<sup>64</sup>.

„Kurczowe uczepienie się” tej nienowoczesnej, wręcz anachronicznej figury egzystencjalnej skazuje Anitę, Pchelkę, Saszę na przegraną, na zagładę – mówiąc językiem historii niedalekiej przyszłości.

Opowieść Portorykanki zwraca uwagę na dżentelmeńskie zachowanie przyjaciela, który wstawia się za Anitą przed próbującymi ją poniżyć amerykańskimi policjantami. Obronienie honoru ukochanej kobiety to zapomniany przywilej i obowiązek dżentelmena, arystokraty, którym jest John nie tylko z racji swojego pochodzenia, lecz i ze względu na swoje codzienne zachowanie. W wypowiedzi samotnej kobiety powraca nostalgia za chwilami wspólnie przeżytymi z Johnem, jak i wspomnienie o krótkotrwałym urzędystwie pragnienia bycia jego kobietą. Zaakcentowane przez Anitę znaczenie wyrazu „moja kobieta”, którym John określa swoją przyjaciółkę przed władzami amerykańskimi, budzi skojarzenie z sensem niegdysiejszej

<sup>63</sup> J. Tischner, *Świat – ziemia obiecana*, w: tegoż, *Filozofia dramatu*, Éd. du Dialogue, Paris 1990, s. 187–188.

<sup>64</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nowym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5½)*. *Dramaty...*, s. 102.

podwójnej formy zaimkowej jako gramatycznego znaku intensywnie przeżywanego sojuszu pomiędzy dwojgiem ludzi. Słowa Amerykanina wskrzeszają pamięć o istocie miłości jako uczuciu związanym z wzajemną przynależnością.

John to człowiek fikcja, to upersonifikowane wspomnienie o człowieku, który nie żyje i który jeszcze za życia był enigmą, zagadką. Tajemnica, której wyrazem jest także jego milcząca postawa, periodycznie przypominana przez bliskich, łączy, jednoczy mieszkańców parku. Tę rolę Johna poetycko obrazuje gołąb, o którym opowiada Anita. Patrzący na Portorykankę, uśmiechający się do niej i machający skrzydłami ptak aktywizuje tradycyjne pojmowanie gołębia jako istoty stworzonej do przynoszenia wiadomości, sprzyjającej komunikacji międzyludzkiej. Wyróżniająca go niebieska kropka nad dziobem budzi skojarzenia ze śladem/znakiem arystokratycznego ducha Johna, jego błękitną krwią.

Milczenie, które zachowuje John po swojej pięcioletniej tajemniczej nieobecności w parku, nie może być wyabstrahowane od istoty periodycznie przeprowadzanych przez policję akcji „zaawansowanego oczyszczania” Tompkins Square Park ze szczególnym uwzględnieniem „od razu fazy trzeciej”<sup>65</sup>. „Rozwalili mu pałką głowę, skuli nas i zabrali na komisariat”<sup>66</sup> – przypomina sobie Anita. „Reszta nie jest milczeniem, ale należy do mnie”<sup>67</sup> – oznajmia tytułowy bohater *Trenu Fortynbrasa* Herberta. Historia milczącego za życia Johna i jego zagadkowe zniknięcie z Potter’s Field, o którym nie pisze Horatio, a rejestruje sprawozdanie Policjanta, to informacja o rozstrzygnięciu „sprawy” jednego z bezdomnych „frajerów”, „naszego faceta”, którego ciało „znaleźli w piwnicy na rogu Sześćdziesiątej Drugiej Ulicy i Piątej Alei. (...) Jest ciało, czyli po sprawie”<sup>68</sup>.

Ważna dla każdego z bezdomnych w nowojorskim parku osobowość Johna jest rozpoznawalna przez Anitę także przez pryzmat amerykańskiego obywatelstwa martwego przyjaciela. Według Portorykanki stanowi ono argument uniemożliwiający pochowanie Johnny’ego na Potter’s Field, gdzie grzebią tylko przestępców, wyrzutków, nędzarzy bez nazwiska i dokumentów<sup>69</sup>, cudzoziemców. Obywatelstwo Johna, zdawkowo zaznaczone w jednej z replik Anity, rozplywa się w przywołanej w dramacie idei ojcostwa. Problem

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 111.

<sup>66</sup> Tamże, s. 93.

<sup>67</sup> Z. Herbert, *Tren Fortynbrasa*, w: tegoż, *Wiersze zebrane*, Wyd. a5, Kraków 2008, s. 272.

<sup>68</sup> J. Głowacki, *Antygona w Nonym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5½). Dramaty...*, s. 94.

<sup>69</sup> Tamże, s. 37.



praw obywatelskich „narodu Stanów Zjednoczonych” to wielki temat amerykańskiej historii, której poznanie jest niemożliwe bez uwzględnienia fenomenalnej roli ojców założycieli USA (Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, John Adams, George Washington i in.), twórców *Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych* (1776) i *Konstytucji Amerykańskiej* (uchwalona 1787, weszła w życie 1789). Wzorując się na koncepcjach oświeceniowych dotyczących praw i obowiązków rządu względem obywateli, *Deklaracja niepodległości* „uważa za prawdę oczywistą”, że:

wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia<sup>70</sup>.

Zastosowane w *Deklaracji niepodległości* połączenie „naturalnych” praw człowieka z prawami obywatelskimi – ważne także ze względu na *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. – problematyzuje nierozstrzygniętą kwestię relacji między poszanowaniem jednostki ludzkiej objętej prawem natury i podlegającej prawu stanowionemu. Głoszona przez ojców założycieli zasada uznania prawa naturalnego za nadrzędne i tym samym poszanowanie wolności, równości i godności człowieka jako bytu samoistnego jest nierozwalnie związana z obowiązkiem przestrzegania i bronięcia tych wysokich wartości przez amerykański rząd.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wyd. PWN, Warszawa 1982.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wyd. PWN, Warszawa 2008.
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Bahneva K., *O najnowszych wymiarach wielokulturowości. Na przykładzie współczesnej literatury polskiej*, w: Szarlej J., red., *Człowiek w tradycji judeo-chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, Wyd. ATH, Bielsko-Biała 2011.
- Bauman Z., *Europa niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Wyd. Literackie, Kraków 2005.
- Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych* [http://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja\\_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci\\_Stan%C3%B3w\\_Zjednoczonych](http://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci_Stan%C3%B3w_Zjednoczonych)
- Eco U., *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Wyd. PIW, Warszawa 2002.
- Fenton S., *Etniczność*, przeł. E. Chomicka, Wyd. Sic!, Warszawa 2007.

---

<sup>70</sup> *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych*, [http://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja\\_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci\\_Stan%C3%B3w\\_Zjednoczonych](http://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci_Stan%C3%B3w_Zjednoczonych) [dostęp 08.12.2012].

- Głowacki J., *Antygona w Nowym Jorku*, „Dialog” 1992, nr 10, s. 5–40.
- Głowacki, J., *Antygona w Nowym Jorku*, w: tegoż, *Pięć i pół (5½). Dramaty*, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski i in., Wyd. Czytelnik, Warszawa 1977.
- Herbert Z., *Tren Fortynbrasa*, w: tegoż, *Wiersze zebrane*, Wyd. a5, Kraków 2008.
- Janion M., *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wyd. Literackie, Kraków 2007.
- Lévi-Strauss C., *Od prehistorycznego krzemienia do nowoczesnej taśmy przemysłowej*, [http://www.cochise.com.pl/od\\_prehistorycznego\\_krzemienia.html](http://www.cochise.com.pl/od_prehistorycznego_krzemienia.html)
- Mikołajec M., *Arcyludzkie i zwierzęce na przykładzie „Pamiętnika Stefana Czarnieckiego” Witolda Gombrowicza*, „Świat i Słowo” 2010, nr 1 (14), s. 121–133. [http://www.swiatislowo.ath.bielsko.pl/sis14/10.mikolajec-arcyludzkie\\_i\\_zwierzece...pdf](http://www.swiatislowo.ath.bielsko.pl/sis14/10.mikolajec-arcyludzkie_i_zwierzece...pdf)
- Musiał Ł., *Agamben – filozof naszych czasów?*, <http://tygodnik.onet.pl/1,9892,druk.html>
- Sławek T., *Akro/nekro/polis. Kryształ przestrzeni*, <http://bylecoq.w.interia.pl/text/akropolis.htm>
- Sławek T., *Zwierzę, człowiek i wspólnota losu. O węzłach, drożdżach i tym co jest nami*, w: Kurek J., Maliszewski K., red., *Zwierzęta i ludzie*, Wyd. MDK „Batory”, Chorzów 2011.
- Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éd. du Dialogue, Paris 1990.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2006.

### In The Trap Of Ethnicity. J. Głowacki's Play *Antigone in New York*

The paper questions the possibility, suggested by the etymology of the term „ethnicity”, to relate this term to representatives of „foreign”, „uncivilized”, „barbarian” nations. A similar meaning of „ethnicity” is revealed in Janusz Głowacki's play *Antigone in New York*. The fate of dramatic personae throws new light on Aristotle's perception of the link between barbarism and unfree, slavery existence. The past meanings of concepts „ethnicity” and „ethnic” are being summarized in reference to C. Lévi-Strauss, Z. Bauman and G. Agamben's theoretical approaches to the way contemporary civilization relates to representatives of nations that have traditionally been excluded from the cultural development of „civilized” societies.

**Keywords:** ethnicity, slave, Slavs, Latin-American, barbarism, civilization