

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

PAWEŁ ĆWIKŁA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

GOŚCINNOŚĆ NIEJEDNOZNACZNA

ANALIZA WYBRANYCH PRZYPADKÓW NA PRZYKŁADZIE
POWIEŚCI *LALKA* I FILMU *GREEN BOOK*

Gościnność wydaje się jednym z tych fenomenów społecznych, których eksploracja łączy w sobie zarówno chęć poznania ich nowych form, jak i ciągłego odkrywania ich istoty. Do kulturowego zakorzenienia tego fenomenu odnoszą się badacze empiryczni i teoretycy wywodzący się z różnych dyscyplin humanistyki i socjologii (zob. np. Derrida 2000; Andrews 2007; O’Gorman 2007; Ritzer 2007). Odniesienia takie stanowią zwykle punkt wyjścia także w tych dociekaniach, które bądź kwestionują dotychczasowe wyobrażenia na temat gościnności, bądź wręcz każą wątpić w to, że kiedykolwiek jej doświadczyliśmy jako goście lub oferowaliśmy ją jako gospodarze.

Podjęmuję tu próbę spojrzenia na tę formę gościnności, którą — na potrzeby proponowanej analizy — można określić mianem „gościnność niejednoznaczna”. To robocze określenie odnoszę do funkcjonujących już w literaturze przedmiotu bardziej kategoriicznych pojęć: (1) „niegościnność”, o której pisał George Ritzer; (2) „wrogościnność” — termin rozpowszechniony przez Jacques’a Derridę. Były one dla mnie rodzajem inspiracji i stanowią punkt wyjścia do omówienia wybranych przypadków. Na materiał analityczny składają się dwa przykłady z zakresu kultury artystycznej. Pierwszy to wątek zaczerpnięty z *Lalki* Bolesława Prusa, źródłem drugiego jest, wyróżniony w 2019 roku Oskarem dla najlepszego fil-

mu, *Green Book* w reżyserii Petera Farrelly'ego. Kategorii „niegościnnosc” i „wrogościnnosc” nie czynię wyłącznymi narzędziami interpretacyjnymi badanych przypadków. Chcę podejść do nich w sposób socjograficzny, opisując je jako przykłady gościnnosci niejednoznacznej, zamierzam posłużyć się elementami refleksji Ervinga Goffmana, który relacje spotykane w życiu codziennym przedstawia w perspektywie interakcjonizmu symbolicznego, rytuału interakcyjnego czy metafory spektaklu.

NIEGOŚCINNOŚĆ — WROGOŚCINNOŚĆ

George Ritzer (2007, s. 134) zaznacza, że mówiąc o gościnnosci myślimy o takich zachowaniach, którym nie można odmówić autentyczności. Mając świadomość trudności zdefiniowania owej autentyczności, odwołuje się do powszechnych doświadczeń bycia goszczonym. „Prawdziwa gościnnosc ma swe źródło w szczerej motywacji — pisze Ritzer (2007, s. 129). — Wynika z pragnienia, aby zadowolić gościa ze szczerą życzliwością i otwartością, które wynikają po prostu z niekłamanej radości goszczenia go”. Socjolog nie ma wątpliwości, że gościnnosc ściśle wiąże się z postawą, której efektem jest gotowość niesienia pomocy, zapewnienia gościom bezpieczeństwa, służenia im i/lub dostarczania rozrywki; może też wynikać z okazywanego im współczucia. Jeżeli natomiast za tą gotowością stoją jakieś ukryte motywy, w rodzaju chęci zysku, oczekiwania wdzięczności, czy też osobista próżność, to o gościnnosci nie może być już mowy. W takim wypadku — argumentuje Ritzer — zachowania, które zwykliśmy uznawać za jej przejawy, nie tylko już nie mają z gościnnoscią nic wspólnego, ale — i nie chodzi tu o różnicę subtelną — w istocie stają się wyrazem niegościnnosci (*inhospitality*). Ritzer skupia się tu głównie na doświadczeniach z *commercial hospitality*, czyli — jak to określa się w polskiej literaturze przedmiotu — „gościnnosci usługowej” (Kowalski 2013, s. 223). Mniej lub bardziej udanie i — jak zaznacza Ritzer (2007, s. 134) — mniej lub bardziej zasadnie imituje ona gościnnosc prawdziwą (*genuine*).

Pisząc o charakterystycznym przykładzie „niegościnnosci” w ramach praktyk, które potocznie uważa się jednak za formę gościnnosci, Ritzer odwołuje się do swojego ulubionego i uniwersalnego przykładu — jak sam to określa — restauracji typu *fast-food*. „Zimne i sterylne wnętrza większości z nich sprawiają wrażenie zdecydowanie bardziej gościnnych dla tych, którym płaci się za mycie tam podłóg i sprzątanie stołów, niż tym, którzy sami płacą, żeby tam jeść” (Ritzer 2007, s. 130). Dodaje, że najgorsze pod tym względem są jadłodajnie *drive though*. Jednak tam, obsługując kierowców przez specjalne okienko, „daje się przynajmniej w ten sposób jasno

do zrozumienia, że właściciele restauracji stawiają na tych klientów, którzy nawet nie myślą o wchodzeniu do niej” (Ritzer 2007, s. 131).

O ile Ritzer za coś oczywistego uznaje podział ról między stronami relacji gościnności, o tyle według Derridy (2004, s. 259) pełną jej „skuteczność” gwarantuje tylko taki stosunek między przybyszem a domownikiem, który wprost nakazuje rezygnować z tradycyjnie przypisywanych im ról¹. Refleksję swoją wyprowadził, opierając się na koncepcji innego francuskiego filozofa, Emmanuela Levinasa, w myśli której gościnność staje się „hymnem dla odmienności” (zob. Doukhan 2014, s. 32; Leder 2018).

Jeśli jednak uznamy wskazywane przed Derridę paradoksy mające tkwić w istocie gościnności, to muszą one prowadzić do kolejnych paradoksów. Bodaj największy z nich wiąże się właśnie z gościnnością w stopniu wymagającym zniesienia tożsamości własnej gospodarza (Derrida 2004, s. 258–260) — ze wszystkimi tego konsekwencjami, włącznie z zawieszeniem przynależnych mu dotychczas praw posiadacza i dysponenta „swojego miejsca (domu, gospody, szpitala, schroniska, rodziny, miasta, narodu, języka itd.)” (Derrida 2011, s. 7). Ponieważ prawa te wiążą się z fizycznym podziałem przestrzeni, Derrida (2011, s. 20) formułuje konkluzję, że „gościnny dom nie istnieje”. Nie istnieje bowiem dom, który nie miałby okien i drzwi, a tym samym — ścian. Wszak ściany stwarzają bariery, drzwi zaś implikują klucze i progi. Dysponenci klucza narzucają warunki gościny, co samo w sobie ma być jej zaprzeczeniem. Francuski filozof dekonstruuje więc gościnność jako coś, co *de facto* zaistnieć nie może. Chyba że będziemy godzić się — ciągnie Derrida (2011, s. 6–7) — na wytyczanie gościom granic, co do ich zachowania i zajmowanego miejsca. Wówczas musimy jednak przyznać, że gościnność nierozzerwalnie wiąże się z przemocą, czyli z czymś, czego ma być zaprzeczeniem.

O ile więc Ritzer nie godzi się na uznawanie za gościnność zachowań nieszczerých, które tylko stwarzają jej pozory (choćby i nieodczuwalne — jako pozory właśnie — przez gości), o tyle u Derridy nie ma zgody na uznanie za „gościnne” jakichkolwiek zachowań, które tradycyjnie zwykliśmy uważać za przejaw gościnności. Jediną szansą „uratowania” gościnności — jako fenomenu, który warto współtworzyć — jest jej, by tak rzec, „utotalnienie”. „Gdzie jest próg, tam brak gościnności — twierdzi Derrida (2011, s. 20–21). — Na tym polega różnica między gościnnością zaproszenia a gościnnością nawiedzenia. W nawiedzeniu nie przechodzi się przez drzwi. Przybywa ktokolwiek, w dowolnej chwili i wchodzi bez klu-

¹ Niejako z pomocą przychodzi mu w tym dwuznaczność francuskiego słowa *hôte*, oznaczającego zarówno goszczonogo, jak i tego, który gości (Kopka 2014, s. 320).

cza. W nawiedzeniu nie ma przejścia przez roгатki”. W tekście *Gościńność nieskończona* znajdujemy bardziej obrazowe wyjaśnienie: „Ten, kogo przyjmuję, może być gwałcicielem, mordercą, może wprowadzić nieporządek do mojego domu: taka ewentualność też nie może być wykluczona. A jednak możliwość, że inny przyjdzie, by zrobić rewolucję, a nawet jeszcze gorszą nieprzewidywalną rzecz, i że zostaniemy zdeprawowani, w gościńności czystej i bez gwarancji powinna zostać zaakceptowana” (Derrida 2004, s. 258).

Podobne refleksje można traktować jako wskazówki postępowania, zastanawiając się ewentualnie nad łagodzeniem jego skutków (Wodziński 2015, s. 5–25; Zalewski 2016, s. 119); można też Derridiańską ideę gościńności absolutnej uznać za „istotny ideał czy nakaz religijny i etyczny, pełniący rolę ważnego kulturowego odnośnika” (Skowrońska 2014, s. 157–158), bądź za przykład „gościńności poetycznej” (Dufourmantelle 2000, s. 2). Wolno też założyć, że brak gotowości do głębszej egzegezy cytowanej wyżej konstatacji (i jej podobnych) może skłaniać do wykorzystywania jej w trwającej obecnie dyskusji nad europejskim kryzysem imigracyjnym. Zwłaszcza że etymologia słowa „gościńność”, wywodzącego się od łacińskich *hospes* oraz *hostis*, prowadzi do tak różnych znaczeń jak „przybysz”, „obcy” i „wróg” (Derrida 2000, s. 43, 45; Stanczewski 2019) — kategorii, które w dyskusji tej powszechnie występują. Przy okazji można zauważyć, że ostatnie z wymienionych znaczeń („wróg”) nie występuje w polskim źródłowsłowie określenia „gość”, które wywodzi się z tego samego łacińskiego rdzenia, a w staropolszczyźnie oznaczało „cudzoziemca–podróżnego do nakarmienia” (Bańkowski 2000, s. 462–463; Pisarek 2016, s. 42), czyli kogoś, czyja „obcość” odnosi się do pochodzenia i niezajomości miejscowych praw i obyczajów, nie do czynnej lub biernej wrogi w relacji z gospodarzem.

To właśnie owa „wrogość” — etymologicznie współ-wpisana w „gościńność” (w językach francuskim i angielskim: *hostilité/hostility* — *hospitalité/hospitality* [zob. Selwyn 2007]) — wraz z rozważaniami dotyczącymi tkwiącej w gościńności antynomii progu i otwartych rąk, kazała Derridzie ukuć termin „wrogościńność” (*hostpitalité/y*) (Derrida 2000, s. 45). Zaznaczam od razu, że między nim a Ritzerowską niegościńnością nie ma znaku równości. W sposób typowy dla dekonstrukcjonistów Derrida doszukuje się zaprzeczenia istoty gościny tam, gdzie na przykład dla Ritzera wyraża się ona w całej pełni, czyli w jej bezinteresownym ofiarowywaniu i wdzięcznym przyjęciu. Odnajduje ją natomiast choćby we wspomnianej już sytuacji „nawiedzenia”, w której ani przybysz nie czuje się gościem, ani przyjmujący nie ma szansy zachować się jak gospodarz.

DEFINIOWANIE GOŚCINNOŚCI

Sporo już napisano o tym, co kryje się/może się kryć pod pojęciem gościnności. Rozpatrujący wiele jej aspektów Derrida (2011, s. 9) konkluduje: „nie wiemy, czym jest gościnność. [...] Jeszcze nie wiemy, lecz czy dowiemy się kiedykolwiek? Czy to w ogóle kwestia wiedzy? Czy to w ogóle kwestia czasu?” Zaznacza jednak, że „bardzo dobrze rozumiemy te słowa”, należące przecież do „wspólnej semantyki gościnności”. Odwołuje się przy tym do „przed-rozumienia” słów takich jak: „gościć”, „przyjmować”, „podejmować”, „widzieć kogoś u siebie” czy „być mile widzianym”. Owo przed-rozumienie socjologowi nasuwa na myśl Émile’a Durkheima kategorię *praenotiones*, które panując nad umysłami, stawiają się „w miejsce rzeczy”, których dotyczą. Idea gościnności (wrodzona lub nabyta) każdorazowo urzeczywistniałaby się więc (co bliskie jest stanowisku Ritzera) w doświadczanych przez nas „wytworach działalności ludzkiej” (Durkheim 2000, s. 45–46).

Nie zamierzam tu uzupełniać wiedzy o istocie gościnności. Chcę jedynie zwrócić uwagę na literackie i filmowe przedstawienia tego, co mieści się w szerokim spektrum treści tego fenomenu. Nawet jeśli miałyby się okazać, że w wybranych przeze mnie przykładach mamy do czynienia z czymś, co można by nazwać niegościnnością bądź wrogościnnością, zamierzam to potraktować jako formy gościnności. Nie dokonując więc egzegezy wielu jej definicji, korzystam z pracy, jaką wykonali w tym zakresie inni. Zainteresowany czytelnik z łatwością znajdzie publikacje niosące wyczerpujące, w tej mierze, informacje, włącznie z analizą dominujących obecnie, poświęconych gościnności, dyskursów (Lashley 2000; Skowrońska 2015, Horolets 2016).

Zaznaczając bogactwo treści obecnych w dyskusjach na temat gościnności, wspomnę tu jedynie, że w opracowaniach na jej temat zwykle podnosi się znaczenie miejsca, jakie gościnność zajmuje w tradycji oraz jej związek z praktykami życia codziennego konkretnych społeczności. Nie brak więc analitycznych opracowań dotyczących gościnności jako zjawiska funkcjonującego na poziomie społecznych mikrostruktur (np. Florkowska, Florkowski 2010; Skowrońska 2015), jako fenomenu istotnego w wymiarze szerszym: społeczności lokalnych (np.: Kuklik 2010; Pisarek 2016), w skali wspólnoty ponadpaństwowej (np. Nigal 2008, s. 277 i nast.), czy w odniesieniu do kultury szeroko rozumianego regionu (np. Szczesiul 2017). Idee gościnności i jej konkretyzacje analizowane są także na podstawie źródeł religijnych (np. Pawłowski 2016; Rababah 2016), stają się przedmiotem refleksji filozoficznej (np.: Telfer 2000; Derrida 2004, 2011; Meijer-van Wijk 2017), pedagogicznej i literaturoznawczej (Józefo-

wicz 2016), antropologicznej (Pitt-Rivers 1968; Herzfeld 2012), historycznej (Kmieć 2018), czy, wreszcie, socjologicznej — uprawianej przez tych uczonych, którym bliskie jest posługiwanie się socjologiczną wyobraźnią (Botterill 2000, Lynch 2005), bądź przez samych socjologów (np. Mennel, Murcott, van Otterloo 1992; Ritzer 2007, 2015; Skowrońska 2014, 2015; Horolets 2016; Barska 2018)².

Pośród poświęconych gościnności prac socjologicznych osobne miejsce można wyznaczyć powiązanej z nią problematyce migracji (zob. np.: Rosello 2001; Marci 2013; Cieślińska 2017; Cekiera 2017). Tu gościnność ujmowana jest głównie jako typ relacji wobec wkraczającego we względnie ustalony ład „innego”/„obcego”. Kategorie te — jakże przecież istotne w socjologicznej tradycji i teraźniejszości — odgrywają szczególną rolę w refleksji nad gościnnością nie tylko ze względu na wspomniane wyżej konotacje etymologiczne czy filozoficzne refleksje. Gościnność rozpatrywaną w kontekście migracji łączy się też z relatywnie nowymi w naukach społecznych kwestiami dotyczącymi naukowej teorii i codziennej praktyki, stanowiącymi szczególnie przedmiot zainteresowania *gender studies* (Kuntsman 2007).

Trzeba też dodać, że odrębny — w pewnym sensie — kontekst analiz zjawiska gościnności stanowi jej strona komercyjna, wpisana w niesłabnący rozwój przemysłu turystycznego. Zauważmy również, że jest to obszar mocno eksplorowany przez wielu uczonych, dla których stanowi istotne bądź wręcz wyłączne pole zainteresowań³. Piszę „kontekst odrębny w pewnym sensie”, gdyż przywoływany George Ritzer, dociekając istoty gościnności, odwołuje się do określonego typu doświadczeń, które stały się jego udziałem właśnie jako turysty i, ogólnie rzecz biorąc, bywalca miejsc publicznych. Wiele z opisywanych przez niego w tym kontekście sytuacji może być punktem wyjścia do refleksji nad gościnnością w jej socjologicznym wymiarze intersubiektywnym, grupowym oraz etycznym, prawnym czy politycznym.

GOŚCIE I GOSPODARZE

Postanowiłem sprawdzić, czy wybrane przeze mnie wątki rodem z powieści i filmu można potraktować jako materiał wart interpretacji socjolo-

² O żywym zainteresowaniu socjologów fenomenem gościnności niech świadczy fakt, iż na XVI Ogólnopolskim Zjeździe Socjologicznym (2016), obradowano między innymi pod hasłem „Gościnność jako praktyka kulturowa i społeczne spoiwo” (grupę tematyczną zorganizowała Dorota Rancew-Sikora).

³ Świadczyć o tym mogą poświęcone mu czasopisma akademickie, takie jak brytyjskie „Tourism and Hospitality Research” czy amerykańskie „International Journal of Hospitality Management” (zob. Rivera, Upchurch 2008).

gicznej. Chcę przyjrzeć się im przez pryzmat teorii Ritzera, Goffmana oraz Derridy, pozwalających (mam nadzieję) w przedstawionych przez pisarza i reżysera sytuacjach zobaczyć więcej (bądź widzieć je inaczej) niż czytelnik/widz odbierający je bez tego naukowego instrumentarium. Kieruję się taką swego rodzaju ogólną wskazówką metodologiczną, gdyż w przypadku socjologicznej analizy/interpretacji (zob. Łęcki 2012, s. 9) materiału niosącego przekaz tak wielopłaszczyznowy jak dzieło artystyczne trudno oprzeć się na konkretnej metodzie, która miałaby dawać gwarancję dojścia do niepodważalnych wniosków (por. Ćwikła 2006, s. 131).

Bezpośrednim impulsem do tych rozważań była opisana w *Lalce* Prusa sytuacja, która miała miejsce w domu państwa Rzeżuchowskich podczas „wielkiego rautu z Molinarim” (Prus, s. 380)⁴. Ów włoski skrzypek, uchodzący za wirtuoza, był honorowym gościem, bohaterem zorganizowanego dla niego uroczystego koncertu. Wysoka ranga towarzyska, którą starano się nadać przedsięwzięciu, oraz szczytny, charytatywny cel sprawiły, że na raucie pojawił się również sam książę:

„[Książę] z wielkim zadowoleniem przywitał panią Wąsowską.

— Cóż, mości książę, Molinari?... — zapytała.

— Ma bardzo ładny ton... Bardzo...

— I będziemy przyjmować go u siebie?

— O tak... w przedpokoju...

W parę minut dowcip księcia obleciał wszystkie sale... Pani Rzeżuchowska z powodu nagłej migreny musiała opuścić gości” (tamże, s. 382).

Owo „w przedpokoju” przywiodło mi na myśl wymowną scenę z filmu *Green Book*, w której główny bohater, przedstawiający się jako dr Shirley, trafia na uprzejmą, acz zdecydowaną odmowę skorzystania z toalety. Czujny właściciel okazałej posiadłości proponuje mu w zamian położony na zewnątrz, drewniany wychodek. Shirley jest pianistą, muzykiem — w przeciwieństwie do Molinariego — prawdziwie wybitnym. Gospodarz zaprosił Don Shirley Trio, aby swym koncertem uświetniło, w jego domu, uroczysty wieczór. Istotne jest to, że występujący tu w roli gościa pianista jest czarnoskóry, gospodarz zaś to mieszkaniec amerykańskiej Południowej Karoliny. Wszystko ma miejsce w Stanach Zjednoczonych w roku 1962, w czasach obowiązywania „praw Jima Crowa”, sankcjonujących segregację rasową (do praw tych odwoływano się wówczas zarówno w wymiarze obyczajowym, jak i na poziomie oficjalnego prawodawstwa). Nie godząc się na upokorzenie, Shirley udaje się do hotelu. Podróż w obie strony znacząco wydłużyła przerwę w koncercie. Właściciel domu nie czynił jednakże

⁴ Tu i dalej cyt. za: <http://wolnelektury.pl>.

z tej racji żadnych uwag. Innym razem, w Alabamie, muzykowi nie pozwolono wejść do sali restauracyjnej ekskluzywnego hotelu, w którym miał być gwiazdą świątecznego, bożonarodzeniowego koncertu dla kilkuset osób. Zaproponowano mu dostarczenie posiłku do znajdującego się na zapleczu, ciasnego pomieszczenia gospodarczego, które przeznaczono dlań na prowizoryczną garderobę. Było to tym bardziej dotkliwe, że wcześniej przywitano go z honorami, zapewniając, że właściciel hotelu przywiązuje największą wagę do czekającego zebranych wydarzenia.

Molinari jest wytworem wyobraźni Prusa, Donald Shirley zaś był postacią realną — zmarłym w roku 2013, znakomitym amerykańskim muzykiem, autorem ponad dwudziestu płyt, współpracującym z wieloma orkiestrami symfonicznymi, w tym z prestiżową waszyngtońską National Symphony Orchestra. Był też aktywistą Ruchu Praw Obywatelskich, na czele którego stał Martin Luther King. O Molinarim wiemy niewiele. Jego przybycie do Warszawy poprzedziła sława, której jednak nie potrafił nikt potwierdzić. Jediną porękę jego kunsztu i pozycji w świecie artystycznym stanowiły rozgłaszane przezeń informacje o uzyskanych dyplomach, tytułach i medalach (w tym od szacha perskiego i papieża). Wokulski oceniał go jako skrzypka „dosyć miernego” (Prus, s. 377), którego miał okazję oglądać ongiś w Paryżu, „w sali, gdzie najdroższe miejsce kosztowało dwa franki”. Sceptycyzm kupca co do artystycznych walorów muzyka, został przyćmiony entuzjazmem zachwyconych nim stołecznych salonów. Także panna Łęcka zarzuciła Wokulskiemu „obojętność dla sztuki”, uległa urokowi Molinariego, jeszcze zanim go spotkała. Pozwoliła „się tylko unosić prądowi jego reputacji” (Prus, s. 378) — tłumaczył sobie Wokulski. Był to jednak kolejny, choć nie najistotniejszy, powód, by kazać mu odczuć wyobcowanie w środowisku ludzi uznających przydatność jego zasobnej kieszeni, a jednocześnie odmawiających mu prawa aspirowania do ich klasy (Prus, s. 310), na czym zresztą specjalnie mu nie zależało. W ich przekonaniu zaszczycali go swoją zdystansowaną przychylnością i „zgodą”, aby wspierał ich finansowo.

Dla warszawskiej arystokracji koncert Molinariego miał być sposobnością zbliżenia się do niezwykle człowieka uosabiającego najwyższy poziom sztuki europejskiej. Za wielkie wydarzenie kulturalne uznano fakt, że „mistrz dał się uprosić do uszczęśliwienia słuchaczy koncertem własnej kompozycji” (Prus, s. 380). Choć wyrażona wcześniej opinia Wokulskiego na temat poziomu artystycznego skrzypka nie była profesjonalna, teraz — w roli autorytetu — potwierdził ją książkę. Tylko on i Wokulski w całym nobliwym towarzystwie właściwie ocenili również kondycję moralną Molinariego, manifestującą się w jego obcesowym zachowaniu. Wkrótce

miało wyjść powszechnie na jaw, że książęcy dowcip krył w sobie trafną diagnozę i że nawet ów przeznaczany przezeń dla skrzypka przedpokój nie byłby miejscem właściwym dla nieokrzesanego oszusta i uwodziciela, jakim w istocie okazał się Molinari. Można sądzić, że intencją pisarza było pokazanie, iż aplauz, z jakim skrzypek spotkał się ze strony goszczącej go publiczności, więcej mówi o niej samej niż o jego talencie i osobowości. Po ujawnieniu szalberstwa niektórzy przyznawali, że „tak mizerny skrzypek i pospolity człowiek tylko w Warszawie mógł doznać podobnych owacyj” — pisze Prus (s. 384). Warto dodać, że złudzeń co do jego osoby nie miała hotelowa służba, która od początku jego pobytu w Warszawie nazywała go „kundlem”, „zgnilcem” i „obieżyświatem” (Prus, s. 378), z przykrością patrząc na upokorzenia nobliwych dam, na własne życzenie gotowych opłacać choćby krótkie spotkanie na osobności z włoskim „maestro”.

Don Shirley natomiast sam zabiegał o możliwość występowania przed białą publicznością na południu kraju, chociaż — jak mówi jeden z towarzyszących mu muzyków — „mógł zostać na północy, koncertując na przyjęciach przy Park Avenue za stawkę trzykrotnie wyższą niż ta, którą dostaje tutaj”. Osią filmu jest dynamiczna relacja między pianistą a Tonym Vallelonga — szoferem Shirleya i kimś w rodzaju pracownika ochrony. Jest on nowojorskim potomkiem włoskich imigrantów, człowiekiem prostoliniowym, życiowo zaradnym i silnym, które to cechy miały być rodzajem gwarancji bezpieczeństwa dla czarnoskórego muzyka podczas miesięcznej trasy koncertowej po rasistowskim południu Stanów. Do Vallelongi należało też korzystanie z *The Negro Motorist Green Book*. Był to co roku aktualizowany w latach 1936–1966 przewodnik, wydawany przez czarnoskórego mieszkańca Nowego Jorku, z zawodu listonosza, Victora Hugo Greena (Franz 2011; Hall 2014); miał wskazywać afroamerykańskim (i innym nie-białym) podróżnym miejsca noclegowe i inne punkty usługowe przyjmujące „kolorowych”.

Po premierze filmu rodziny Vallelongi i Shirleya zgłaszały pretensje do twórców co do nierzetelnego przedstawienia obu postaci. Nie zajmuję się tu kwestiami biograficznymi (zob. Weber 2013; Pilkington 2018; Hajdu 2019), chcę jedynie zaznaczyć, że w obrazie Farrelly’ego Don Shirley zostaje przedstawiony jako osoba wrażliwa i subtelna, odznaczająca się nienagannymi manierami, dbałością o wygląd i strój, wykształcona, mówiąca kilkoma językami, szczytująca się dwoma tytułami doktorskimi; ktoś, kto idee humanizmu, zwłaszcza zaś osobistą godność, traktuje jako wartości nadrzędne. Można by powiedzieć, że cechy osobiste Shirleya zaliczają się do kategorii „cnót zdołających” (Ossowska 2000, s. 63).

GOŚCINNOŚĆ INTERESOWNA

Bez względu na to, czy uznamy koncepcję gościnności absolutnej za wzór do wdrażania, czy pozostaniemy przy praktykach gościnności w jej rozumieniu tradycyjnym, Ritzerowskim, utrzymywanie podziału na tych, którzy z gościny korzystają, i tych, którzy jej używają, wydaje się kluczowe. Warto jednak, jak sądzę, zwrócić uwagę na aspekt tyleż oczywisty, co mogący wprowadzać swego rodzaju dwuznaczność dotyczącą odgrywania ról zarówno gościa, jak i gospodarza. Zauważa się ją już zresztą na poziomie językowym. Oto wspomnianego wcześniej staropolskiego „gościa” poprzedza słowo „gościć” („goszczenie”), które choć pierwotnie oznaczało wyłącznie goszczenie „u kogoś”, nie zaś „kogoś” (Wodziński 2015, s. 22), obecnie stosowane jest w obu tych znaczeniach.

Bywa zatem, że podział ról na bycie „gospodarzem” i „gościem”, tak przecież istotny dla istoty gościnności, w pewnym sensie traci jednoznaczność. Chcąc przyjrzeć się tej kwestii bliżej, sięgnijmy po zaproponowane przez Ervinga Goffmana spojrzenie na sytuację „spotkania” (Goffman 2010, s. 12) i związane z nią, potencjalne, problemy komunikacyjne. Wydaje się bowiem, że spojrzenie to można z powodzeniem zastosować do relacji gospodarz–gość i gość–gospodarz. Czy przyjrzymy się scenie, w której snobistyczni słuchacze hołdują przeciętnemu skrzypkowi, czy tej, w której wirtuoz fortepianu występuje przed niechętną mu publicznością, zawsze mamy do czynienia co najmniej z relacjami: swoi–obcy, swój–inny, goszczący–goszczony. W każdym przypadku chodzi też o układ jednostka–grupa, przy czym grupa stanowi część szerszej zbiorowości reprezentującej system wartości odmienny niż zewnętrzna wobec niej jednostka.

W *Zachowaniu w miejscach publicznych* czytamy, że przyjąwszy „dogodny punkt obserwacyjny”, można „osoby obecne w szeroko pojętym zgromadzeniu [...] podzielić na uczestników i widzów, w zależności od tego, czy są oficjalnymi członkami rozpatrywanego zaangażowania; kwestie zaś do rozpatrzenia można podzielić na obowiązki wobec spotkania i obowiązki wobec zgromadzenia (a poza zgromadzeniem, wobec okazji towarzyskiej, której jest wyrazem)” (Goffman 2008, s. 171–172). Gdyby spojrzeć — stosując powyższe kategorie — na obie sytuacje, o których tu mowa, to można stwierdzić, że zarówno Molinari jak Shirley odgrywają nie tylko, oczywiście przecież w ich przypadku, role „uczestników” spotkań, których stanowią główne punkty, ale okazjonalnie zamieniają je na role „widzów”. Zamiana ta następuje, gdy próbują oszacować skutki własnego zaangażowania w sytuację, której strona muzyczna jest — dla wszystkich: zarówno dla obu muzyków, jak i dla ich różniących się publiczności — pretekstem do

stworzenia „okazji towarzyskiej”, niosącej jednakże istotną treść społeczną, choć dla każdej ze stron różną.

Don Shirley pragnie wykorzystać swą pozycję uznanego muzyka w celu uświadomienia mieszkańcom Karoliny Południowej i Alabamy, że talent, tak jak inne cechy osobowości, nie jest zdeterminowany kolorem skóry. Jednocześnie chce, aby w genialnym artyście widziano przedstawiciela czarnej rasy. „Kiedy jednostka gra jakąś rolę — pisze Goffman (2000, s. 47) — oczekuje od obserwatorów, że wrażenie, jakie pragnie w nich wywołać, odbiorą zgodnie z jej zamysłem. Wymaga od nich, by uwierzyli, że oglądana przez nich postać rzeczywiście posiada cechy, które zdaje się posiadać, że wykonywane przez nią zadanie będzie miało efekty zgodne z zadeklarowanym zamiarem oraz że w ogólności rzeczy mają się tak, jak je przedstawia”. Trasę koncertową traktuje więc Shirley jako rodzaj „misji cywilizacyjnej”. Już sam taki zamysł burzy utrwalony w tamtej części kraju porządek, według którego zadania Afroamerykanów powinny być zgoła odmienne. Dowodem takiego zaburzenia jest już sam fakt, że tam, gdzie obowiązują *Jim Crow laws*, honoruje się ubranego we frak czarnego artystę. Honory te mają jednak nieprzekraczalną granicę, określony próg. Zadanie Shirleya jest jednak inne. Nie aspiruje on do świata gospodarzy, ale próbuje ich skłaniać, aby wyszli poza ograniczające stereotypy (zob. Lippman 1997 [1922], s. 55 i nast.). Ufa, że może przekształcić tkwiące w ich umysłach uproszczone i niesprawiedliwe wyobrażenia na temat ludzi innej rasy. Wie, że naraża się na niebezpieczeństwo, podejmując takie zadanie tam, gdzie uprzedzenia są nie tylko najsilniejsze, ale i sankcjonowane. I że ryzykuje nie tylko utratę godności. Muzyk współpracujący z pianistą objaśnia jego postawę słowami: „Geniusz to za mało. Aby zmieniać ludzkie serca, potrzeba jeszcze odwagi”. Wszak odwaga — jak za Eugènem Dupréem przypomina Maria Ossowska (2000, s. 63) — „może mieć także dodatnie skutki społeczne”.

Wspomniałem już o goszczeniu „kogoś” wynikającym z interesowności. Nie musi ona jednak budzić skojarzeń negatywnych i może dotyczyć również goszczenia „u kogoś”. Jak widzimy, wchodzenie Shirleya w rolę gościa białych gospodarzy ma swój cel dalekosiężny — doprowadzenie do przekształcenia wypracowanej kulturowo rzeczywistości społecznej gospodarzy, do zmiany ich „reakcji na inność”. Wydaje się, że muzyk dąży do tego, o czym pisze Bernhard Waldenfels (1992, s. 125) w tekście *Doświadczenie Innego*. Shirley chce przyczynić się do tego, by „dobrowolne odrzucenie zaborczych zakusów [gospodarzy] [...] przemieniło się w rezultacie w zgodę na wywłaszczenie przez inne. Oto nierozumne wcześniej dziecko staje się zbawcą; oto wykoślawiająca choroba staje się świętą,

a pogardzany dziki staje się szlachetny” (Waldenfels 1992, s. 124–125; por. Rademacher 2010). Cel pianisty można też wyrazić słowami Derridy (2011, s. 9): „Prawo do gościnności, tzn. prawo obcego przybysza, nie dotyczy niczego więcej aniżeli poszukiwania możliwości nawiązania stosunków z rdzennymi mieszkańcami. Dzięki temu oddalone części świata mogą wejść we wzajemne, przyjacielskie stosunki, które w końcu staną się powszechnym prawem i ostatecznie będą mogły zbliżyć ludzkość do ustroju kosmopolitycznego”.

Shirley obserwuje reakcje widowni w trakcie koncertu oraz po jego zakończeniu, ceni sobie uściski dłoni i rozmowy w kuluarach nie dlatego, że imponuje mu aprobata ze strony białych. Przeciwnie: można powiedzieć, że za wartość uznaje to, że nie będąc traktowany przez gospodarzy na równych prawach, potrafi przełamać (a przynajmniej naruszyć) dzielący go od nich dystans. Nawet jeśli chwilę później lub wcześniej te same osoby w swoim własnym domu zachowują się jak barbarzyńcy łamiący zasady gościnności.

STRAŻNICY PROGU

Gospodarzy do przestrzegania dystansu upoważnia rola „strażników progów” (van Gennep 2006, s. 45). Zachowują więc rytualną ceremonialność, gdy chcą pokazać — jak pisze Goffman (2012, s. 58) — „że jednostka, będąc w obecności obiektu, który ma dla niej szczególną wartość, musi mieć na uwadze i kontrolować symboliczne skutki swojego działania”. Ponieważ symboliczną wartość ma dla nich sztuka muzyczna i dotyczące jej praktyki kulturowe, cenionym „obiektem” staje się w ich oczach ten, kto jest w stanie zaspokoić związane z tym potrzeby. Wartość Shirleya uznają więc tylko ze względu na rolę, jaką pełni w znaczącej dla nich sytuacji. Można powiedzieć, że przejawiają coś w rodzaju gościnności „selektywnej”, polegającej na tym, że wchodzi w relację nie tyle z człowiekiem, ile z rolą, jaką akurat pełni, co ogranicza się do sytuacji występu. W tym wypadku „występ” nie ogranicza się tylko do koncertu (Goffman 2000, s. 47 i nast.). Shirley zostaje uosobiony z rolą, dla której grupa jego odbiorców przewidziała określone miejsce (Goffman 2012, s. 59). Przed koncertem, w przerwie i po nim zachowują się tak, jakby „zawieszali” świadomość tego, że mają do czynienia z muzykiem, którego przyszedli okłaskiwać. Jego pozycję społeczną na powrót determinuje wtedy rasa. Staje się usługodawcą, od którego wymaga się okazywania szacunku dla żądających usługi (Goffman 2006, s. 312). Tym samym zachowania gospodarzy, które zwykliśmy utożsamiać z gościnnością (nawet jeśli tylko powierzchowne i niespełnia-

jące kryteriów definicji Ritzera), stają się elementami Goffmanowskiego „rytuału statusu” (Goffman 2012, s. 58).

Wiąże się z tym pojęcie strażników progu. Antropologowie odnoszą je do osób bądź instytucji, których zadaniem jest czuwanie nad kontrolowanym przechodzeniem przez „bramy magiczne” (van Gennep 2006, s. 45–46), broniące obszaru, na którym gospodarze — jak mówi Derrida (2011, s. 20) — „potwierdzają panowanie” oraz „bycie sobą u siebie”. Socjolog w tym miejscu powie o „strażnikach «oficjalnych» definicji rzeczywistości”, zagrożonej przez — jak to ujęli Berger i Luckmann (2010, s. 157) — „wyzwanie «heretyckie»”. Strażnicy tacy są niezbędni, gdyż gościnność — pisze dalej Derrida (2011, s. 20) — „wymaga progu. I w tej mierze, w pewnym sensie mimo pozornej zgody, zabrania przejść przez próg. Jakby sama stawała się progiem”. Obawiając się naruszenia spójności „uniwersum symbolicznego” (Berger, Luckmann 2010, s. 153), gospodarze z południowych stanów wytyczają czarnoskórym jego ścisłe granice, także fizyczne. To dlatego nie każdemu pozwalają skorzystać z ich łaźniek bądź jadać w ich towarzystwie. Goście są obserwowani i gdy przekroczą wyznaczoną im granicę, interweniuje właściwy strażnik: właściciel domu, menadżer hotelu, kelner, recepcjonista lub policjant. W filmie zwraca uwagę fakt, że w razie takiej interwencji inni biali, będący jej świadkami, zdają się jej nie zauważać. Przychodzi tu na myśl spostrzeżenie Goffmana (2012, s. 169), że „nieuznawanie granic pewnej przestrzeni często wiąże się z przyznawaniem obserwowanym ludziom statusu nie-osób”.

W zachowaniu takim gospodarze nie muszą widzieć sprzeczności z wymogami gościnności, jeżeli uprzednio przygotowali dla gości „strukturę przyjęcia” (Derrida 2004, s. 260) — im bardziej drobiazgową, tym lepiej służącą gospodarzom. „Gościnność jest słuszna, potrzebna, jest prawem, obowiązkiem, powinnością; to przyjęcie obcego przybysza jak przyjaciela, lecz pod warunkiem, że gospodarz, *hôte*, *host*, *Wirt*, ten, kto przyjmuje, kto gości, kto udziela schronienia, pozostaje zwierzchnikiem, panem domu, pod warunkiem, że u siebie zachowuje swą władzę, że czuwa, pilnuje, strzeże się i strzeże tego, co go otacza. Tym samym zatwierdza prawo gościnności jako prawo domu, *oikonomię*, prawo swojego domu, swojego miejsca (domu, gospody, szpitala, schroniska, rodziny, miasta, narodu, języka itd.), prawo tożsamości, która ogranicza samo miejsce oferowanej gościny, zachowuje władzę przy sobie, strzeże prawdy władzy, pozostaje miejscem straży, czyli prawdy. A tym samym ogranicza ofiarowany dar i czyni z tego ograniczenia — to jest bycia sobą u siebie — warunek daru i gościnności” (Derrida 2011, s. 6–7).

„TRANSAKCJE USŁUGOWE”

Warszawa oferuje Molinariemu inny typ gościnności, chociaż są pewne podobieństwa. Przedmiotem osobnej refleksji mogłoby być pytanie o to, czy okazywane skrzypkowi względy wynikają ze szczerego podziwu i chęci służenia mu gościnnością *par excellence*. Być może pośród arystokratycznego towarzystwa były skłaniające się ku temu osoby, jednak warto rozważyć inną motywację. Dotyczącą indywidualnych osób, ale w istocie swej — społeczną. Goffman (2012, s. 59) pisze: „gdyby jednostka mogła sama sobie zapewnić poważanie, jakiego pragnie, społeczeństwo mogłoby się rozpaść na wyspy zamieszkałe przez samotników, oddających nieustanną cześć samym sobie”. Amerykanie z Południa chcieli mieć na swoich scenach czarnoskórego pianistę — kogoś, kogo mogliby podziwiać, zachowując jednocześnie tradycyjnie ugruntowane poczucie wyższości nad nim. Nie zadowoliliby się przy tym muzykiem, który nie reprezentowałby najwyższego poziomu artystycznego. Przyjmując go u siebie, jednocześnie potwierdzali przynależne im prawo przyjmowania, goszczenia i oceniania. To właśnie jest — jak sądzę — ilustracja fenomenu, który Derrida (2011, s. 6–7) opisywał jako „zasadę (można by powiedzieć aporię) powstania, a zarazem rozpadu pojęcia gościnności”.

Warszawska elita natomiast potrzebuje podziwiać z innego powodu. Okazywanie względów Molinariemu nie jest (jak w przypadku amerykańskich południowców) wyrazem życzliwej łaski wyświadczonej oklaskiwanemu. Przeciwnie: słuchacze żywią nadzieję, że to Molinari da im prawo do wyrażania zachwytu nad nim, że łaskawie zgodzi się przed nimi wystąpić, czym wyróżni ich — w ich własnych oczach. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z odgrywaniem innej wersji „rytuału statusu” (Goffman 2012, s. 58). W przeciwieństwie do widowni w Karolinie i Alabamie potrzebują zewnętrznej legitymizacji; potwierdzenia własnych aspiracji do wysokiego statusu społecznego, jaki przypisują artyście. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z osobliwym przemieszczeniem potrzeby uległości i uznania, właściwym jednostkom i grupom czerpiącym poczucie własnej wartości przede wszystkim z ocen zewnętrznych. W opisywanych sytuacjach mamy zatem do czynienia ze wspomnianym wcześniej swoistym zatarciem się, w zakresie wzajemnych oczekiwań, ról gościa i gospodarza. Być może jest to nieunikniony skutek tego, że w obu wybranych przypadkach gościna wiąże się z relacją usługi dwustronnej.

Dlatego też postawę arystokracji wobec „genialnego skrzypka” (Prus, s. 377), można, jak sądzę, trafnie opisać słowami często przywoływanego tu Goffmana (2006, s. 312): „Oprócz zasady równości, inną regułą obec-

ną w [...] transakcjach usługowych jest oczekiwanie, że każdy, komu jest potrzebna usługa, będzie traktowany z «kurtuazją», co polega np. na tym, że usługodawca szybko weźmie pod uwagę żądanie usługi oraz że wykona ją w taki sposób, że jego słowa, gesty i ogłada zyskają aprobatę zleceniodawcy i uprzyjemnią kontakt”.

Biali Amerykanie z Południa okazywaną Shirleyowi gościnność traktują jako narzędzie, po które sięgają w zależności od zmiennej sytuacji, a może ona zmieniać się kilkakrotnie w ciągu wieczoru. Dlatego nie zważają na to, że pobyt muzyka w ich stronach przeplatany jest reakcjami uznania dla jego kunsztu i pogardy dla jego osoby. Z kolei formy gościnności okazywanej Molinariemu przez wyższe sfery Warszawy zbliżają się do Derridiańskiej „gościnności nieskończonej”. Postronnemu obserwatorowi (a w świecie powieściowym — księciu i Wokulskiemu) przypomina ona wstydliwą próbę korumpowania zawodowego łapówkarza. Włoski gość staje się bowiem jedynym jej beneficjentem. W przeciwieństwie do sytuacji przedstawionej w filmie *Green Book* w Warszawie Prusa znajdujemy sytuację, w której Molinari główną rolę przypisaną mu przez gospodarzy odgrywa poza koncertami. Jednak swoim zachowaniem na raucie rzuca wyzwanie obecnym. Można sądzić, testuje, jak dalece może się posunąć w łamaniu granic wyznaczonych przez normy obyczajowe i prawne. Obawa przed zarzutem braku gościnności nakazuje gospodarzom znosić bądź ignorować to uwłaczające im zachowanie. Bierność wobec jego impertynencji świadczy o tym, że „strażnicy progu” nie realizują swojej funkcji. W roli takiego strażnika można by wyobrazić sobie na przykład księcia, który jednak ogranicza się do sarkastycznych uwag kularowych, i ewentualnie Wokulskiego, który nie miał wystarczająco wysokiej pozycji i trudno byłoby mu wystąpić jako rzecznik środowiska skądinąd go nieuznającego. W efekcie — mówiąc językiem Goffmana (2008, s. 207) — Wokulski dezerceruje i „wycofuje się z zaangażowania”, czyli „ucieka do przedpokoju, a stamtąd na ulicę obawiając się, że traci rozum” (Prus, s. 381).

*

Goszczenie kogoś może być powodowane czymś innym niż szczerą chęcią pomocnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Nie z gościnnością mamy wówczas do czynienia, ale z „niegościnnością”. Nie jest ona odwróceniem gościnności, nie jest też „wrogościnnością”. Ritzer powiedziałby raczej, że zaprzeczając istotnej treści gościnności, kryjąca się za nią interesowność pozostawia jedynie jej formę. Przyznajmy jednak, że daje tym samym szansę na podtrzymanie w gościach poczucia, iż doświadczają

gościnności prawdziwej, co nie musi być pozbawione znaczenia. Erving Goffman poucza nas, że swoistą autentyczność przyznać można zachowaniom, które już na pierwszy rzut oka nie mają z naturalnością wiele wspólnego. I odwrotnie — że silenie się na szczerość obnaża zachowanie wymuszone. Nasze własne doświadczenia powinny pomóc określić, kiedy mamy do czynienia z gościnnością, a kiedy okazywana nam przychylność jest wystudiowana, rutynowa, przejawiana mechanicznie, a przez to „przynajmniej dla mnie — pisze Ritzer (2007, s. 129, 134) — wręcz odpychająca”.

Ritzer zwraca jednak uwagę również na odmienne stanowisko Elizabeth Telfer, która sądzi, że działania uwarunkowane ekonomicznie nie muszą zaprzeczać szczerości otwartej postawy wobec przybyszów (Telfer 2000; zob. Ritzer 2007, s. 129–130). Okazywana im życzliwość, szacunek, uznanie czy nawet podziw mogą być prawdziwe, choćby w ograniczonym wymiarze. Gratyfikacja materialna czy zaspokojenie próżności jest wtedy dla gospodarza swego rodzaju bodźcem równoległym. Kluczem do sukcesu (jeśli mierzyć go satysfakcją obu stron z przebiegu wzajemnej relacji) jest wzajemne poszanowanie praw i uczuć zarówno gości, jak gospodarzy. Realizacja maksymy: „miej godność i szanuj cudzą” (Ossowska 2000, s. 70) — choćby wymuszona społeczną sankcją — może być sposobem na podtrzymanie, bądź budowanie, relacji między „swoim” i „innym”, „swoimi” i „obcymi”, wreszcie — między gościem i gospodarzem.

BIBLIOGRAFIA

- Andrews Sudhir, 2007, *Introduction to Tourism and Hospitality Industry*, Tata McGraw-Hill Education, New Delhi.
- Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Barska Anna, 2018, *Gościnność w kulturze/kulturach Maghrebu*, „Przegląd Orientalistyczny” nr 1–2, s. 3–13.
- Bell David, 2007, *Hospitality and Urban Regeneration*, w: Conrad Lashley, Paul Lynch, Alison Morrison (red.), *Hospitality: A Social Lens*, Elsevier, Oxford–Amsterdam.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas, 2010, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. Józef Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Błądek Zenon, Tulibacki Tadeusz, 2003, *Dzieje krajowego hotelarstwa. Od zajazdu do współczesności*, Albus, Poznań.
- Botterill David, 2000, *Social Scientific Ways of Knowing Hospitality*, w: Conrad Lashley, Alison Morrison, *Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*, Routledge, New York.
- Cekiera Rafał, 2017, *Między gościnnością a misoksenią — reperkusje kryzysu migracyjnego w Polsce*, „Political Preferences”, nr 17, s. 237–250.

- Cieślińska Barbara, 2017, *Hospitality and the Migration Crisis*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, t. 16/1, s. 93–110.
- Ćwikła Paweł, 2006, *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*, „Studia Socjologiczne”, nr 2, s. 127–158.
- Derrida Jacques, 2000, *Foreigner Question: Coming from Abroad / from the Foreigner*, w: *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford.
- Derrida Jacques, 2004, *Gościnność nieskończona*, tłum. Paweł Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3, s. 257–261.
- Derrida Jacques, 2011, *Wrogośćcinność*, tłum. Anastazja Dwulit, w: Jarosław Jakubiak (red.) *Wrogośćcinność: podejmowanie obcych*, Muzeum Sztuki w Łodzi, Łódź, s. 4–23.
- Doukhan Abi, 2014, *Emmanuel Levinas: A Philosophy of Exile*, Bloomsbury, London.
- Dufourmantelle Anne, 2000, *Invitation*, w: *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*, Stanford University Press, Stanford.
- Durkheim Émile, 2000, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Florkowska Marzena, Florkowski Marek, 2010, *Moje Bielany. O pustelniczej gościnności, przekraczaniu furty i niezwykłych przeżyciach*, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Franz Kathleen, 2011, *African-Americans Take to the Open Road*, w: Kathleen Franz, Susan Smulyan (red.), *Major Problems in American Popular Culture*, Wadsworth Cengage Learning, Boston.
- Gennep van Arnold, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. Beata Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Germann Moltz Jennie, Gibson Sarah, 2016, *Introduction: Mobilizing and Mooring Hospitality*, w: Jennie German Moltz, Sarah Gibson (red.), *Mobilizing Hospitality: The Ethics of Social Relations in a Mobile World*, Routledge, London–New York.
- Goffman Erving, 2000, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena Datner-Śpiewak, Paweł Śpiewak, KR, Warszawa.
- Goffman Erving, 2006, *Porządek interakcyjny*, tłum. Aleksander Manterys, w: Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, Scholar, Warszawa.
- Goffman Erving, 2008, *Zachowanie w miejscach publicznych. O społecznej organizacji zgromadzeń*, tłum. Olga Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Goffman Erving, 2010, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, tłum. Paweł Tomanek, Nomos, Kraków.
- Goffman Erving, 2012, *Rytuał interakcyjny*, tłum. Alina Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Hajdu David, 2019, *Dr Funky Butt and Me: My Friendship with the Real Donald Shirley*, „New York Times”, 10 marca.
- Hall Michael Ra-Shon, 2014, *The Negro Traveller's Guide to a Jim Crow South: Negotiating Racialized Landscapes During a Dark Period in United States Cultural History, 1936–1967*, „Postcolonial Studies”, nr 17, s. 307–314.
- Herzfeld Michael, 2012, *Afterword: Reciprocating the Hospitality of These Pages*. „Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)”, t. 18(S1), s. 210–217.
- Horolets Anna, 2016, *Badacz jako gość*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 3, s. 54–69.

- Józefowicz Anna, 2016, *Gościnność jako wartość w rozwoju młodego człowieka na przykładzie współczesnej literatury polskiej dla dzieci i młodzieży*, „Kultura — Społeczeństwo — Edukacja”, nr 2, s. 137–150.
- Kmieć Michał, 2018, *Staropolski model gościnności*, w: *Polski model gościnności. Ramy nowej polityki migracyjnej opartej na dobru wspólnym* (praca zbiorowa), Fundacja Republikańska, Warszawa.
- Kopka Aleksander, 2014, *Pytanie o gościnność w filozofii Jacques'a Derridy*, „Folia Philosophica”, t. 32, s. 319–334.
- Kowalski Zbigniew, 2013, *Gościnność usługowa jako innowacyjny model biznesowy*, w: Piotr Dominik (red.), *Innowacyjne rozwiązania we współczesnym hotelarstwie*, Almamater Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa.
- Kuklik Mirosław, 2010, *Tryptyk Helski*, Maszoperia Literacka, Gdańsk.
- Kuntsman Adi, 2007, *Hospitality in Flames: Queer Immigrants and Melancholic Be/longing*, w: Jennie German Moltz, Sarah Gibson (red.), *Mobilizing Hospitality: The Ethics of Social Relations in a Mobile World*, Routledge, London–New York.
- Lashley Conrad, 2000, *Towards and Theoretical Understanding*, w: Conrad Lashley, Alison Morrison (red.), *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*, Butterworth-Heinemann, Oxford.
- Leder Andrzej, 2018, *Rachunek myśli — audycja radiowa z udziałem Andrzeja Ledera w II Programie Polskiego Radia*, prowadzenie: Michał Nowak (emisja: 29.12.2018).
- Lippman Walter, 1997, *Public Opinion*, Free Press Paperbacks, New York.
- Lynch Paul A., 2005, *Sociological Impressionism in a Hospitality Context*, „Annals of Tourism Research”, t. 32(3), s. 527–548.
- Lynch Paul, Mac Whannell Doreen, 2011, *Home and Commercialized Hospitality*, w: Conrad Lashley, Alison Morrison, *Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*, Routledge, New York.
- Łęcki Krzysztof, 2012, *Inny zapis. „Sekretny dziennik” pisarza jako przedmiot badań socjologicznych. Na przykładzie „Dzienników” Stefana Kisielewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Marci Tito, 2013, *Social Inclusion in Terms of Hospitality*, „International Review of Sociology”, t. 23(1), s. 180–199.
- Meijer-van Wijk Kim, 2017, *Levinas, Hospitality and the Feminine Other*, w: Conrad Lashley (red.), *The Routledge Handbook of Hospitality Studies*, Routledge, New York.
- Mennel Stephen, Murcott Anne, Otterloo van Anneke H., 1992, *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*, Sage, London.
- Nigal Gedalyah, 2008, *The Hasidic Tale*, Liverpool University Press, Littman Library of Jewish Civilization, Liverpool.
- O’Gorman Kevin D., 2007, *Dimensions of Hospitality. Exploring Ancient and Classical Origins*, w: Conrad Lashley, Paul Lynch, Alison Morrison (red.), *Hospitality: A Social Lens*, Elsevier, Oxford–Amsterdam.
- Pilkington Ed, 2018, *From the Green Book to Facebook, How Black People Still Need to Outwit Racists in Rural America*, „The Guardian”, 11 lutego.
- Pisarek Adam, 2010, *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos”, nr 14–15, s. 27–33.

- Pisarek Adam, 2013, *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu*, „Turystyka Kulturowa”, nr 3, s. 5–17.
- Pisarek Adam, 2016. *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Grupakulturalna.pl, Katowice.
- Pitt-Rivers Julian A., 1968, *The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality*, w: John G. Peristiany (red.), *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change*, Mouton Paris, s. 13–30.
- Prus Bolesław, b.r. wyd., *Lalka*; publikacja zrealizowana w ramach projektu „Wolne lektury”, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa; edycja oparta na wydaniu z roku 1975 (Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa) (<http://wolnelektury.pl>).
- Pytel Jan, 1977, *Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, t. 30, nr 4, s. 172–181.
- Rababah Hiussein M., 2016, *Rules and Ethics of Hospitality in Islam*, „Journal of Culture, Society and Development”, t. 20, s. 44–56.
- Rademacher Magdalena, 2010, *Bernharda Waldenfelsa rozważania o granicach obcości*, „Fenomenologia” nr 8, s. 150–153.
- Ritzer George, 2007, *Inhospitable Hospitality?*, w: Conrad Lashley, Paul Lynch, Alison Morrison (red.), *Hospitality: A Social Lens*, Elsevier, Oxford–Amsterdam.
- Ritzer George, 2015, *Hospitality and Prosumption*, „Research in Hospitality Management”, t. 5(1), s. 9–17.
- Rivera Manuel A., Upchurch Randall S., 2008, *The Role of Research in the Hospitality Industry: A Content Analysis of the „IJHM” Between 2000 and 2005*, „International Journal of Hospitality Management”, t. 27(4), s. 632–640.
- Rosello Mireille, 2001, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*, Stanford University Press, Stanford.
- Rusnak Renata, 2017, *Czy polska gościnność istnieje? Tradycje honorowania gości* (renatarusnak.com, publikacja: 13.02.2017 [dostęp: 22.07.2019]).
- Selwyn Tom, 2000, *An Anthropology of Hospitality*, w: Conrad Lashley, Alison Morrison, *Search of Hospitality. Theoretical Perspectives and Debates*, Routledge, New York.
- Skowrońska Marta, 2014, *Przyjmowanie gości w przestrzeni domowej jako problem granicy między publicznym a prywatnym*, w: Magdalena Łukasiuk, Marcin Jewdokimow (red.), *Socjologia zamieszkiwania*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa.
- Skowrońska Marta, 2015, *Jak u siebie. Zamieszkiwanie i komfort*, Nomos, Kraków.
- Stanczewski Radosław, 2019, *Gościnność w językach świata*. Projekt „Rozmawiajmy o uchodźcach”, realizowany przez Centrum Edukacji Obywatelskiej w ramach programu Obywatele dla Demokracji [dostęp: 01.08.2019].
- Szczesiul Anthony, 2017, *The Southern Hospitality Myth: Ethics, Politics, Race, and American Memory*, University of Georgia Press, Athens.
- Telfer Elizabeth, 2000, *The Philosophy of Hospitableness*, w: Conrad Lashley, Alison Morrison (red.), *In Search of Hospitality: Theoretical Perspectives and Debates*, Butterworth-Heinemann, Oxford.
- Waldenfels Bernhard, 1992, *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, w: Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek (red.), *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Weber Bruce, 2013, *Donald Shirley, a Pianist with His Own Genre, Dies at 86*, „New York Times”, 28 kwietnia.
- Wood Roy C., 2017, *Sociological Perspectives on Hospitality*, w: Conrad Lashley (red.), *The Routledge Handbook of Hospitality Studies*, Routledge, New York.
- Zalewski Wojciech, 2016, *Gościnność zmitologizowana?*, „Znak”, nr 1(728), s. 136.

AMBIGUOUS HOSPITALITY:
AN ANALYSIS OF SELECTED INSTANCES
IN THE NOVEL *THE DOLL* AND THE FILM *GREEN BOOK*

Paweł Ćwikła
(University of Silesia in Katowice)

A b s t r a c t

The subject of this article falls within the sociology of art. By analyzing selected aspects of a novel (Bolesław Prus's *The Doll*) and a film (the Oscar-winning *Green Book* directed by Peter Farrelly), the author raises the problem of what he calls “ambiguous hospitality.” His point of departure and theoretical basis are George Ritzer's concept of “inhospitality” and Jacques Derrida's idea of “hostipitality.” The author treats each artistic depiction of reality as a source of situations to be read in light of elements of Erving Goffman's reflections. He uses the ideas of symbolic interactionism, the interactive ritual, and the metaphor of the performance as tools for interpreting a film or literary situation that illustrates cultural attitudes and practices. In conclusion, he states that hosting someone could result from something other than a sincere desire to react to another human being in a friendly manner. However, this does necessarily undermine the sincerity of openness toward strangers. Realization of the maxim to “have dignity and respect others,” even if enforced by social sanction, can be a way to maintain or build relationships between those who are “one's own” and “other,” “one's own” and “strangers,” and finally, between a guest and host.

Key words: hospitality, sociology of literature, sociology of art, one's own and others, racial segregation

Słowa kluczowe: gościnność, socjologia literatury, socjologia sztuki, swoi i obcy, segregacja rasowa