

# Arleta Galant

---

## Miasto i mięso

---

Kultura Popularna nr 4 (42), 78-84

---

2014

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Arleta Galant

# Miasto i mięso<sup>1</sup>

DOI: 10.5604/16448340.1159490

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2011/03/D/HS2/02781.

Mięso może być o tyle podstawą refleksji o mieście, o ile podstawę taką stanowią rozważania dotyczące rozwoju miasta w naszej kulturze w związku z wizerunkami ciała. Inspiracją w tej kwestii mogłaby być książka Richarda Sennetta zatytułowana *Ciało i kamień*, będąca opowieścią o relacji człowieka z miejskością w cywilizacji Zachodu (Sennett, 1996). Rzecz jednak w tym, że historia ludzkiego ciała i spleciona z nią historia europejskich miast nie jest w prosty sposób przekładalna na opowieść o mięsie i mięsności jako – co interesuje mnie najbardziej – osobliwej podstawie społecznego i tożsamościowego funkcjonowania miejskiej przestrzeni. Cieleśność nie jest, nie może być czystym synonimem mięsności, nie jest nią także w wywodzie Sennetta. Jeśli jednak umownym centrum esejów amerykańskiego socjologa uczynić jego szkic o *Kupcu weneckim* Shakespeare'a, uda się zrekonstruować podejmowaną przez autora *Ciała i kamienia* problematykę w kilku ważnych kulturowych mięsnych kontekstach.

Przypomnijmy – w napisanym przez Shakespeare'a w latach 1596–1597 utworze dochodzi do szczególnego targu pomiędzy Shylockiem, zamożnym Żydem z Wenecji, a Antoniem, chrześcijańskim arystokratą. Shylock pożycza Antoniemu trzy tysiące dukatów na trzy miesiące pod jednym istotnym warunkiem – w przypadku niedotrzymania terminu zwrotu pieniędzy chrześcijanin odda Żydowi funt swojego ciała. Ponieważ okręty z całym majątkiem szlachcica toną, makabryczna część umowy nabiera mocy. O tym, czy Żyd ma prawo użyć rzeźnickiego noża, rozstrzygnąć ma jednak sąd (Sennett, 1996: 171–175). Rozprawa kończy się prawdziwie szekspirowską wolną – ukochana przyjaciela Antonia, Porcja, przebrana za prawnika unieważnia kontrakt, bo żeby kupiec mógł spełnić warunki umowy z Antoniem, nie powinien w trakcie rzeźnickiego cięcia uronić ani jednej kropli krwi chrześcijanina, ponieważ upływu krwi kontrakt nie przewiduje. Shylock wychodzi z sądu z niczym, upokorzony i przegrany (zgodnie z wyrokiem sądu ma przyjąć wiarę chrześcijańską), Antonio zaś zachowuje ciało i krew.

Co znaczące, kwestii krwi Sennett w swoim odczytaniu tekstu Shakespeare'a nie poświęca wiele uwagi. *Kupiec wenecki* stanowi dla niego pretekst do snucia rozważań o podłych żydowskich ciałach, o weneckim getcie, w którym w XVI wieku zamykano Żydów w przekonaniu, że są oni roznośicielami rozmaitych chorób (Sennett, 1996: 197–183). Ówczesni żydowscy kupcy mogli sprzedawać chrześcijanom mięso do spożycia, nie mieli natomiast prawa siedzieć z nimi przy jednym stole. Jak pisze Joanna Tokarska-Bakir: „Żydzi mogli zanieczyszczać chrześcijan przez dotyk; przeciwdziałał temu zakaz wspólnego biesiadowania, dotykania chleba, mięsa, niekiedy nakaz kupowania przez Żydów mięsa wcześniej dotkniętego” (Tokarska-Bakir, 2008: 353).

Wenecja, w której Shakespeare osadził akcję swojej komedii, była wielokulturowa, lecz godność posiadały tylko ciała chrześcijańskie, dlatego gest Shylocka okazał się aktem rozpacz i prowokacją, a w związku z tym również aktem symbolicznego kanibalizmu, odślanającym przemocowy mechanizm tworzenia idealnych ciał chrześcijan, funkcjonujących w doskonałej, uporządkowanej przestrzeni miejskiej, odizolowanej od obcych i nieczystych. Geografia miasta pozostała ściśle zależna od tożsamościowych stereotypów. Oto bowiem funt mięsa z Antonia, którego domagał się żydowski kupiec, to symboliczny zamach na wyższą, duchową cieleśność wyznawców Chrystusa.

W takiej perspektywie wątek krwi wydaje się szczególnie istotny, jest fundamentalnym składnikiem przesądów profilujących w naszej kulturze relacje chrześcijan i Żydów. Co więcej, przesady te nie są i nie były jednostronne. Jak wskazuje autorka monumentalnych *Legend o krwi*, istnieje zaskakująca

**Arlleta Galant** – adiunkt w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Szczecińskiego, historyczka i krytyczka literacka, badaczka literatury autobiograficznej, prozy kobiet oraz po(st)granicznych narracji miejskich. [arleta.galant@univ.szczecin.pl](mailto:arleta.galant@univ.szczecin.pl)

„symetria w zakresie chrześcijańsko-żydowskich wyobrażeń o eucharystii”, a więc wyobrażeń związanych z krwią właśnie (Tokarska-Bakir, 2008: 354). Z jednej strony funkcjonuje legenda o Żydach krwiopijcach, z drugiej zaś – krwawe wydzielinę chrześcijan zawsze Izraelitów plamią i brukają (Tokarska-Bakir, 2008: 356). Sennett wspomina o tym motywie, lecz nie wyzyskuje go w ostatecznie sformułowanych przez siebie wnioskach, dlatego według niego finał *Kupca weneckiego* oznacza zwycięstwo racjonalnej prawniczej ekwilibrystyki nad irracjonalnym i emocjonalnym buntem Shylocka (Sennett, 1996: 200–201). Nawiązanie do krwawych antysemitycznych kodów europejskich opowieści pozwała tymczasem zobaczyć w zakończeniu utworu Shakespear’a coś innego – triumf przesądów nad prawem. Wiele wskazuje na to, że autor *Kupca weneckiego* doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że figura Żyda-kanibala nie może obejść się bez krwi, trudno bowiem rozumieć opór Shylocka poza horyzontem etnicznych i religijnych uprzedzeń jego oskarżycieli. Nie chodzi jednak tylko o tragiczny religijno-etniczny absurd przesądu.

W finale *Kupca weneckiego* ważne wydaje mi się przede wszystkim to, co ów przesąd skrywa, a więc – by posłużyć się określeniem znawców tematu – ważna jest „inwersja projekcyjna, patologiczny mechanizm regulacyjny w stosunkach międzyetnicznych”. „Legends o krwi są zbudowane z elementów znanych chrześcijanom z własnej praktyki religijnej, które po odpowiednim ich wyobcowaniu, ze znakiem przeciwnym zostały przypisane Żydom” (Tokarska-Bakir, 2008: 73). Właśnie to, że przesąd zazwyczaj nie mówi sam o sobie, a raczej powiadamia o tym, co zostaje wyparte, okazuje się kluczowe dla proponowanej przeze mnie poniżej interpretacji niezwykle popularnej w Szczecinie powojennej legendy miejskiej o rzeźniku z Niebuszewa, w której kumulują się nie tylko mięsne wątki chrześcijańsko-żydowskie (w tym wypadku polsko-żydowskie), lecz także polsko-niemieckie i żydowsko-niemieckie.

Wierzchołkami szczecińskiej bajędy, o której tu mowa, są dwie wersje tej samej opowieści. Po wojnie na szczecińskim Niebuszewie mieszkał Żyd, który przerabiał małe dzieci na kielbasę oraz po wojnie na Niebuszewie mieszkał Cygan, który przerabiał dzieci na kielbasę. Obie funkcjonowały pod koniec PRL, obie dotarły do mnie dziesięć lat temu, kiedy w tej dzielnicy zamieszkałam.

Wyobrażenie o żydowskiej macy z dodatkiem krwi uprowadzonego i zabitego chrześcijańskiego dziecka jest rozpowszechnione w kulturze polskiej od XIII wieku (Tokarska-Bakir, 2008: 74–75). Niewiele młodsza musi być legenda o Cyganach – złodziejach dzieci, skoro już w XVI wieku wydawane były w Polsce ustawy antycygańskie, uprawomocniające wiele ludowych przesądów na temat przestępczej natury przedstawicieli cygańskiej społeczności (Dąbrowski 2010: 68). W kontekście zagadnień związanych z tożsamościowymi stereotypami, które stanowią podstawę *urban legends*, nie dziwi, że w obu wersjach miejskiej legendy w rolach głównych wykonawców makabrycznego procederu obsadzono Żyda i Cygana, jego charakter daje jednak do myślenia. Mięsny wyrób, kielbasa, nie jest w żadnym razie przypadkowy ani omyłkowy, to ważny trop w rekonstrukcji historii zmodyfikowanej, ponieważ wypartej ze zbiorowej pamięci powojennej miejskiej wspólnoty szczecinian. Wspólnoty po drugiej wojnie światowej niezwykle kłopotliwej, co w ramach dzielnicy Niebuszewo było szczególnie narodowościowo nacechowane.

Spróbujmy wyobrazić sobie ówczesną przestrzeń – przed wojną niemiecką dzielnicę robotniczą (od 1334 roku Zabelsdorf), w czasie wojny skupiającą kilka obozów pracy przymusowej dla cudzoziemców, po wojnie zamieszkałą przez Niemców, którzy pozostali w swoich domach w nadziei, że Szczecin pozostanie niemiecki mimo decyzji politycznych wyznaczających nowe

granice Polski. Była to przestrzeń równocześnie osławiana przez przesiedlanych Zabużan i Centralniaków oraz zakwaterowana przez ocalałą ludność żydowską (w związku z tym mówiono na tę dzielnicę także Lejbuszewo) i – choć w późniejszych latach – cygańską (Kafel, 2002). Wszyscy mieli poczucie obcości miejsca, jego kruchości i tymczasowości; tymczasowa, bo też i nie do końca realna, wydawała się również pokojowa niemiecko-żydowsko-polska dzielnicowa komitywa. To, że w jej ramach powstały lękowe legendy o Żydzie i Cyganie, nie zaskakuje. Kielbasa z dzieci pozostaje jednak tajemniczym rekwizytem. Wiele wskazuje na to, że jest to ślad innej historii założycielskiej, której późniejsze plotki pozostają wymownymi modyfikacjami.

Otóż w latach pięćdziesiątych (11 września 1952 roku) przy ulicy Wilsona 7 (obecnie ulica Niemierzyńska) doszło do zbrodni, która do dziś pozostaje w wielorakim znaczeniu legendarna. W mieszkaniu ślusarza Józefa Cypka znaleziono zwłoki zaginionej sąsiadki Ireny Jarosz. W jednej z notatek milicyjnych niewiadomego pochodzenia czytamy:

W pokoju na kanapie leżały zwłoki Ireny, z odciętą głową, rękami, nogami i wyciągniętymi wnętrznościami. Ręce i jedno udo przy szafie. Wnętrzności – w wiadrze pod oknem. W kuchni na zlewie, krzesłach i drzwiach czerwone plamy – część nieudolnie pościerana. Na półce przy kafłowej kuchni miska do połowy wypełniona czerwoną cieczą. Obok maszynka do mielenia mięsa ze śladami mielenia. Na talerzach serce i wątroba ludzka. Na stole na patelni niedojedzona jajecznicza z jakimś tłuszczem. Obok chleb ze smalcem, sałatka z pomidorów i kawałek surowego mięsa, chyba wołowego. Po mieszkaniu wały się butelki po piwie i wódce (Adamowska, 2001).

Z innych źródeł wynika, że ta notatka milicyjna w ogóle nie znalazła się w aktach sprawy sądowej (Zadworny, 2013), możliwe więc, że są to już informacje dodane i spreparowane. Chociaż Cypkowi udowodniono zbrodnię i skazano go na karę śmierci (17 września 1952, proces trwał jeden dzień), to wokół całego zdarzenia nawarstwiały się rozmaite plotki. Irena Jarosz miała nie być jedyną ofiarą ślusarza Józefa, zwanego rzeźnikiem z Niebuszewa. Milicja podczas śledztwa prawdopodobnie odkryła kilkanaście ludzkich (głównie dziecięcych) czaszek na dnie pobliskiego jeziora Rusałka (Zadworny, 2013). W dodatku Cyppek miał być nie tylko kanibalem – w piwnicach budynku obecnego Zachodniopomorskiego Uniwersytetu Technologicznego, dawnej Akademii Rolniczej, usytuowanego nieopodal miejsca zamieszkania rzeźnika, miał znajdować się nielegalny i horrendalny zakład wytwórczy, w którym ludzkie mięso przerabiano na produkty sprzedawane na targu na Niebuszewie (Zadworny, 2013). Tę wersję zdarzeń potwierdzają lub wytwarzają wspomnienia Leszka Szumana, jednego z pierwszych mieszkańców Szczecina po 1945 roku:

Mordercę zabrano i wzięto na przesłuchanie. Z zawodu był rzeźnikiem. Kiedy kazano mu się rozebrać, pod pachą dostrzeżono wytatuowany Hakenkreuz. A więc należał do ss. Morderca – amator? Nie tylko. Morderca – handlowiec, jak się później okazało. Sprawie tej nie nadano szczególnego rozgłosu, lecz ludzie i tak dowiedzieli się

szczegółów. Morderca wieczorami wywoził trupy ofiar, przerabiał trupy pomordowanych na jadalne produkty. Gdzie je sprzedawał, chyba nie dowiedziano się. Nie ulegało tylko wątpliwości, że bigosy sprzedawane na bazarze, który wtedy mieścił się na miejscu obecnego dworca PKS, były jego wyrobu (Zadworny, 2013).

Ciekawa jest lista produktów, które – jak głosi legenda – rzeźnik sprzedawał sąsiadom i innym mieszkańcom dzielnicy. Oprócz bigosu często wymieniano kotlety i pasztet – o kielbasie raczej nie wspomniano. Skąd zatem kielbasa w późniejszych, już żydowsko-cygańskich wersjach historii? Odpowiedź na to pytanie podsuwają niejasne szczegóły dotyczące pochodzenia Józefa Cypka oraz informacje o przedmiotach znalezionych w domu sprawcy.

Po pierwsze – na miejscu zbrodni odnaleziono między innymi książkę lekarską w języku niemieckim. Po drugie – nie ma pewności, czy sam rzeźnik z Niebuszewa nie był Niemcem. Mówił dobrze w języku niemieckim, ponoć należał do niemieckiej partii komunistycznej, ale pod pachą miał mieć wytaowaną swastykę (Szuman, 1985). Antyniemieckie konteksty historii rzeźnika z Niebuszewa jako historii pierwotnej wobec opowieści o Żydzie i Cyganie przerabiających dzieci na produkt mięsny wyjaśniają, dlaczego produktem tym ostatecznie została kielbasa. Z dawnych piętnasto- i szesnastowiecznych przekazów wynika, że Niemca w Polsce kojarzono z kuchnią, której rarytasy takie jak kartofle, szpek (rodzaj wędliny) i kielbasa nader często i chętnie wyśmiewano (Bystron, 1980: 343–346). Nie ma znaczenia, czy Cypek oprócz bigosu sprzedawał ludziom kielbasę, liczy się mityczno-narodowościowa struktura opowiadanych zdarzeń, w tym – rzecz jasna – mity czy też stereotypy kulinarne. Ówczesne antyniemieckie lęki po kilkudziesięciu latach zostały zastąpione antysemitkami i antycygańskimi, ich pierwotne źródło zdradza – niepasująca do polskich wyobrażeń dotyczących Żydów i Cyganów – kielbasa.

Interesująca byłaby również próba odtworzenia sensów miejskiej legendy o rzeźniku z Niebuszewa zdeponowanych głębiej. Antyniemiecka historia w przestrzeni poniemieckiego powojennego Szczecina nie napawa zdumieniem także dlatego, że cel tej narracji wydaje się nie tyle wrogi, ile zadamawiający. Jej dynamikę daje się osadzić w szerszych parametrach. Z jednej strony można odnieść ją do stereotypów obcych jako kanibali, karmicieli i trucicieli (Bystron, 1980), z drugiej – powiązać ze zjawiskiem egzofagii, a więc zjadania przedstawicieli innego plemienia, innej wspólnoty oraz sproblematyzować, analizując sposoby konstruowania społecznej wspólnoty (Napiórkowski, 2012). Z jeszcze innej strony byłby to solidny dowód na „falszywie zinterpretowane doświadczenie grupowe”, które zazwyczaj staje się podstawą przesądów (Tokarska-Bakir, 2008: 79).

W tym miejscu zależy mi jednak na zarysowaniu głównie lokalnych znaczeń legendy o ślusarzu-kanibalu, dlatego choć trzy wymienione powyżej możliwe antropologiczne uzasadnienia pozostają obowiązkową ramą dla moich rozważań, proponuję odnotować co najmniej dwa – by tak rzec – tubylcze, czy inaczej miejscowe, wątki związane z miastem i mięsem, ze Szczecinem i niebuszewskim, niemieckim rzeźnikiem.

Najpierw chodziłoby o zwrócenie uwagi na kulturowe – nie zawsze przecież do końca uświadomione przez członków danej społeczności – mechanizmy ustalania obcości i swojskości. Dla polskich przesiedleńców Niemiec – wojenny wróg – nie mógł zostać po prostu sąsiadem. Nie jest to jedyne tożsamościowe zapętlenie, tkwiące w powojennej historii tej dzielnicy Szczecina. Rozmyte



tożsamościowe granice niemiecko-żydowsko-polskiego powojennego Niebuszewa sprawiły, że powstała opowieść, która umożliwiała uczynienie z tutejszego (Niemca) obcego, by wyzbyć się obcości własnej. Figura niemieckiego rzeźnika kanibala pozwoliła wykluczyć obcość z sąsiedztwa, ale także – co równie ważne – zasłonić poczucie obcości przywiezione do Szczecina po wojnie przez migrantów z innych rejonów Polski. Plotka o wytatuowanej na ciele Józefa Cypka swastyce pozwala domniemywać, że legenda o ludożercy z Niebuszewa pośrednio miałyby, czy ostrożniej: mogłyby wskazywać na nieoczywisty wątek polsko-żydowski. Przesiedleńców polskich i żydowskich łączyła sytuacja wykorzenienia, zaś za sprawą rzeźnika nazisty, który zabijał, zjadał i – co gorsza – kazał zjadać innym naszym, mogła ich również połączyć wspólnota bycia równoważnymi ofiarami. Ta sprzeczność, która w istocie nie jest sprzecznością, byłaby istotna – okazywałoby się, że antyniemiecka legenda nie wynikała po prostu z uprzedzeń, lecz z bycia ofiarą, z potrzeby pielęgnowania wspólnoty ofiar.

W lękowej niebuszewskiej historii jest jeszcze jeden ważny lokalny trop. Zaczyna ona krążyć po mieście w latach pięćdziesiątych, a więc po apogeum strachu przed głodem:

Apogeum strachu przed głodem nastąpiło wiosną i wczesnym latem 1945 roku. Na ówczesnej mapie polskich niepokojów i lęków wyróżniał się on szczególnie, zawdzięczając swoją pozycję zapewne nie tylko obiektywnie złej sytuacji aprowizacyjnej. Poczucie zagrożenia mogła dodatkowo zwiększać pamięć głodu z czasów I wojny światowej i po jej zakończeniu. Jednak pokłady, z których wpływało, znajdowały się jeszcze głębiej. Stanowiły istotną część chłopskiego wzoru kultury, ponieważ strach przed głodem, przed siłami przyrody, nad którymi nie można zapanować, legł u podstaw właściwego chłopskiej kulturze fatalizmu (Zaremba, 2012: 524–525).

Wolno przypuszczać, że z traumą głodu wiązały się także fantazmatyczne fobie dotyczące kanibalizmu. Legenda o zjadającym i sprzedającym ludzkie mięso mieszkańcu kamienicy przy Wilsona 7 byłaby w tym kontekście znaczącą inwersją projekcyjną tych fobii, a być może reakcją na faktyczne przypadki ludożerstwa. W ramach lęków dotyczących kanibalistycznych zachowań związanych z przeżyciami wojennymi, kolejny ukryty tożsamościowy i wspólnotowy wątek legendy o Józefie Cypku można by rozwinąć następująco: nasi nie zjadali ludzi, ale Niemcy zjadali na pewno, ponieważ nasi, nawet jeśli zjadali, to nie zjadali. Dlatego, gdyby nie było rzeźnika z Niebuszewa, trzeba byłoby go wymyślić.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adamowska M. (2001). *Tajemnica rzeźnika z Niebuszewa*. [http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,1606485,20011116SZ-DLO,Tajemnica\\_rzeznika\\_z\\_Niebuszewa,.html](http://www.archiwum.wyborcza.pl/Archiwum/1,0,1606485,20011116SZ-DLO,Tajemnica_rzeznika_z_Niebuszewa,.html) (31.10.14).
- Bystron J.S. (1980). *Kuchnia niemiecka*, [w]: tegoż, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Warszawa.
- Dąbrowski R. (2010). „I Cygan czasem może być poczciwy”. O sentymentalnej postaci Cygana w polskim Oświeceniu, [w:] Bukowiec P., Siwior D. (red.), *Etniczność, tożsamość, literatura. Zbiór studiów*. Kraków.

- Kafel A. (2006). *Niebuszewo – dzielnica niechciana*. <http://sedina.pl/wordpress/index.php/2006/07/30/niebuszewo-dzielnica-niechciana/> (31.10.14).
- Napiórkowski M. (2012). Porywacze psów i kebabowe podziemie. Współczesne mity kulinarne o obcych. „Kultura Popularna”, 4, (187–197).
- Sennett R. (1996). Lęk przed dotykiem, [w:] tegoż, *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Gdańsk.
- Szuman L. (1985). *Życie po śmierci*. Gorzów.
- Tokarska-Bakir J. (2008). *Legendy o krwi. Antropologia przęsądu*. Warszawa.
- Zadworny A. (2013). Rzeźnik z Niebuszewa. Prawdy i mity o zabójcy, który handlował ludzkim mięsem. [http://szczecin.gazeta.pl/szczecin/1,34959,13840634,Rzeznik\\_z\\_Niebuszewa\\_\\_Prawdy\\_i\\_mity\\_o\\_zabojcy\\_\\_ktory.html](http://szczecin.gazeta.pl/szczecin/1,34959,13840634,Rzeznik_z_Niebuszewa__Prawdy_i_mity_o_zabojcy__ktory.html) (31.10.14).
- Zaremba M. (2012). *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*. Kraków.