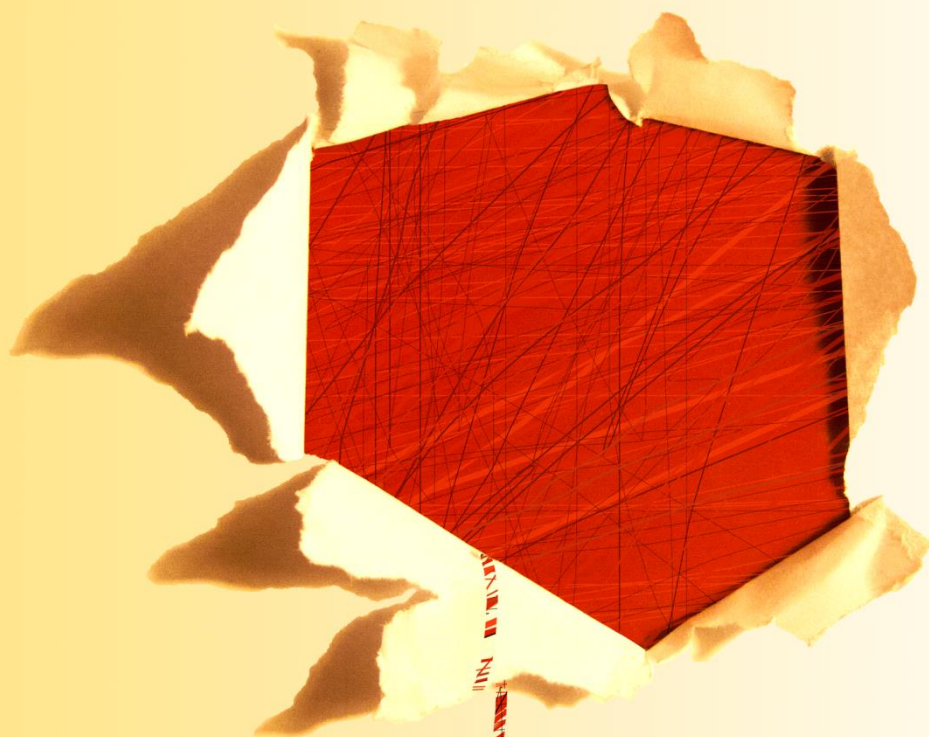


jednaK
książKi

Gdańskie Czasopismo Humanistyczne



„My, Naród...”
Polski mit
narodowy
dzisiaj

Aleksandra

2015 nr 3

Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne

eISSN 2353-4699

Redaktorka naczelna: Ewa Graczyk

Redakcja numeru: Maciej Dajnowski, Martyna Wielewska-Baka

Rada naukowa: prof. dr hab. Małgorzata Książek-Czermińska (Polska), prof. dr hab. Kwiryna Ziemia (Polska), prof. dr hab. Stefan Chwin (Polska), prof. dr hab. Rolf Fieguth (Szwajcaria), prof. dr hab. German Ritz (Szwajcaria), prof. dr hab. Zbigniew Majchrowski (Polska), prof. dr hab. Krystyna Kłosińska (Polska)

Kolegium redakcyjne: Maciej Dajnowski, Bartosz Dąbrowski, Anna Filipowicz, Magdalena Horodecka, Mariusz Kraska, Artur Nowaczewski, Maciej Michalski, Stanisław Rosiek, Paweł Sitkiewicz, Katarzyna Szalewska, Monika Żółkoś

Sekretarz redakcji: Martyna Wielewska-Baka

Adres redakcji: Instytut Filologii Polskiej, 80-952 Gdańsk, ul. Wita Stwosza 55, Uniwersytet Gdański
jednak.ksiazki@gmail.com

© Copyright by Wydział Filologiczny UG

Redakcja językowa: Alicja Wódkowska

Korekta anglojęzyczna: Sylwia Gutowska

Projekt okładki: Agnieszka Wielewska

Projekt typograficzny, skład tekstu i publikacja elektroniczna: Katarzyna Szalewska, Maciej Dajnowski, Martyna Wielewska-Baka

Publikacja finansowana ze środków na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego.

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma.

Redakcja czasopisma *Jednak Książki* informuje, iż w roku 2014 numery recenzowali:

Michał Kuziak, dr hab., prof. Uniwersytetu Warszawskiego (Polska)

Beata Przymuszała, dr na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polska)

Jana Raclavská, Doc. PaedDr., Ph.D., Uniwersytet Ostravski (Czechy)

Magdalena Roszczyńska, dr na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie (Polska)

Redaktorzy tematyczni w 2014 roku:

Anna Filipowicz

Katarzyna Szalewska

Monika Żółkoś

Redaktor językowy w 2014 roku:

Barbara Fride

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

MACIEJ DAJNOWSKI

Rękopis znaleziony w popielniku. Zamiast wstępniaka 9

STUDIA

MAKSYMILIAN WRONISZEWSKI

Rewizje wańkowiczowskie. „Szczęście lata” w perspektywie współczesnych nurtów krytyki literackiej 13

DARIUSZ PIOTROWIAK

Osobliwości wyglądu Sarmatów w relacjach cudzoziemców odwiedzających Rzeczpospolitą w XVIII wieku 31

DOBROŚŁAWA KORCZYŃSKA-PARTYKA

Tektoniczne napięcia, rowy, wypiętrzenia: materialność pamięci w „Festung Warschau” Elżbiety Janickiej 51

ESEJE

KATARZYNA SZALEWSKA

Fabryka Schindlera – tektonika dyskursów 69

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

Izraelska eszet chail, eszet smecha. O potrzebie rozszerzenia problematyki aksjologicznej na pojęcia emocji i afektów w odniesieniu do tradycyjnego judaizmu 89

PROLEGOMENA

PAULINA ORCZYKOWSKA

*„Idźcie Król Jan Trzeci!” – Kategorie polskości i patriotyzmu w poezji dziecięcej
Michaliny Chelmońskiej-Szczypankowskiej*105

KONFRONTACJE

PIOTR MILLATI

Co wkurza Polaków? 121

TOMASZ KACZOROWSKI

*Czy wszyscy nie możemy być Polakami? Głos w sprawie afery wokół „Golgota Picnic”
Rodrigo Garcíi* 127

WŁODZIMIERZ SPASOWICZ

Co znaczy narodowość?..... 135

Noty o autorach 145

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

LIST OF CONTENTS

EDITORS' NOTE

MACIEJ DAJNOWSKI

A manuscript found in an ashpan. Instead of the editorial9

STUDIES

MAKSYMILIAN WRONISZEWSKI

The reviews of Wańkiewicz: "The Puppy Years" in the perspective of the contemporary trends in literary criticism.....13

DARIUSZ PIOTROWIAK

The appearance of Poles as a curiosity in the writings of the foreigners visiting Poland during the 18th century..... 31

DOBROŚŁAWA KORCZYŃSKA-PARTYKA

Tectonic tensions, trenches, piles: materiality of memory in "Festung Warschau" by Elżbieta Janicka.....51

ESSAYS

KATARZYNA SZALEWSKA

Schindler's Factory – the tectonics of discourses69

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

Israeli eszet chail, eszet smecha. On the need of linking axiological terms to emotions and affections with reference to the traditional Judaism89

PROLEGOMENA

PAULINA ORCZYKOWSKA

*“Here comes King John the Third” - categories of Polishness and patriotism in children’s poetry by
Michalina Chelmońska-Szczepankowska105*

CONFRONTATIONS

PIOTR MILLATI

What bugs the Poles? 121

TOMASZ KACZOROWSKI

We are one nation, aren't we? On Rodrigo Garcia's “Golgota Picnic” affair in Poland127

WŁODZIMIERZ SPASOWICZ

What does “nationality” mean?135

Notes about Authors145

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

OD REDAKCJI

RĘKOPIS ZNALEZIONY W POPIELNIKU. ZAMIAST WSTĘPNIKA

odkurzył, zrekonstruował i do druku podał MD

[Poniższy urywek artykułu odnaleziony został podczas przedświątecznych porządków w redakcji JK. Obszerne fragmenty maszynopisu, wraz z nazwiskiem dotąd niezidentyfikowanego autora, uległy nieodwracalnemu uszkodzeniu. Pochodzenie jego nie jest jasne – prawdopodobnie należy on do tej kategorii tekstów, których jako niezamówionych redakcja nie zwraca. Tytuł – od redakcji. – Przyp. red.]

... i nie popaść w truizmy. Może więc nie warto powtarzać tez, że słowo „naród” pozbawione jest jednolitego desygnatu, że denotowany przezeń sens podlega niezliczonym zapośredniczeniom, mediatyzacji, że zależy od zaakceptowanego interpretanta, i że – skoro już przywołaliśmy Peirce’owski model znaku – uwikłane jest ono w proces nieskończonej semiozy i wobec tego na kształt de Manowskiej alegorii mamy nas jedynie pozorem ustabilizowanego znaczenia, odsyłając w nieskończoną podróż w przeszłość, ku utraconym i traconym z każdym krokiem źródłom sensu, warunków porozumienia, wspólnej tożsamości, po których pozostał jedynie nieinterpretowalny ślad? I może nie warto już unieważniać tego dyskursu, tej przypowieści o upadku wielkiej narracji oznaczanej niegdyś znakiem „naród”? Może nie trzeba odwracać znaków i na siłę dialektyzować jej wywodu, udowodniając, że ruch ku mitycznej esencji-pierwotnemu znaczeniu jest równocześnie

ruchem ku przyszłości, i że hermeneutycznie odpowiada pewien gest performatywny, że arché konstruowana jest ze względu na telos? I że tropiąc ów nieuchwytny ślad, ukryte znaczenia tego słowa pojemnego jak Witkacowska powieść-worek, tyleż rekonstruujemy normatywny obraz naszej genealogii, ile projektujemy utopię przyszłej wspólnoty.

Bo jak rozpocząć – i czy w ogóle rozpoczynać – kolejną dyskusję o narodzie, a raczej „narodzie”: znaku-węźle różnoimiennych dyskursów tożsamościowych? Wszak pytając o naród /„naród”, w gruncie rzeczy pytamy... O co właściwie? O ideę, esencję, narrację, mit, dyskurs, zespół wartości, system różnic? Poszukujemy jakiejś definicji? Normatywnej czy jedynie dystrybutywnej? Egzemplów? Projektu? Łakniemy adekwatności rzeczy i intelektu czy jedynie jasnego i wyraźnego obrazu w oku umysłu?

Jaki sens w ogóle mają pytania tego rodzaju? Czy aby nie są raczej performatywami ustanawiającymi naszą własną pozycję względem niewyczerpalnego zasobu możliwych atrybucji tożsamościowych wobec przymusu autookreślenia w wymiarze indywidualnym i grupowym, presji wyboru/wyborów, których nie szczędzi nam nasza (powszednia) ponowoczesność?

10 Niezależnie od sensu, jaki zdecydujemy się nadać słowu „naród”, niezależnie od treści, które presuponować będą wszelkie pytania zadane w tym kontekście, nawet wówczas, gdy podejmiemy (utopijną) próbę uwolnienia się od wszelkich uwikłań w esencjalne definicje i schronienia się w azylu (politycznie bezpiecznej) relatywizacji, i tak pozostaniemy więźniami pewnego zamkniętego systemu semiotycznego, którego „znaczącymi” są poszczególne odpowiedzi na pytanie „quid est natio?”. Pytanie, czym jest/powinien być – dla mnie/dla Ciebie/dla nas/dla tamtych także – naród, ustanawia nas nieuchronnie w roli klientów metafizyki przedstawienia i kondotierów światoo obrazu. Podobnie, jak każde inne pytanie uwikłane ontologicznie.

Rzecz jednak w tym, że odpowiedzi w duchu czysto nominalistycznym („Nie sprzecajmy się o słowa!”) i redukcjonistycznym (unieważniliśmy termin – zniknął problem) nie usatysfakcjonują tu bodaj nikogo. Samo wyartykułowanie – choćby mimochodem – słowa „naród”, ma zawsze jakiś wymiar performatywny: wikła nas w asercję określonych przekonań (lub antyprzekonań), czyni nas podmiotem narracji (lub antynarracji) tożsamościowej, wyluskuje nas z indywidualności i lokalizuje w określonym dyskursie zbiorowym, niepowtarzalną, jednostkową genealogię wpisuje w historiografię (jakiejś) wspólnoty.

Skoro więc od pytań ucieczki nie ma, a odpowiedzi grożą utknięciem w ślepym zaułku (przykład skrajny: fetyszizm ideowy ruchów nacjonalistycznych i alienacja

tożsamości indywidualnej w zideologizowanym dyskursie), rozwiązaniem godzącym praktyczną – codzienną, społeczną i polityczną zarazem – potrzebę mówienia o własnej zbiorowej autoidentyfikacji z permanentnym brakiem wiary w substancjalne istnienie jej predykatów, otóż jedynym je godzącym środkiem jest stałe podtrzymywanie dynamiki sporu o naród / „naród” – ideę i znak.

Jesteśmy współcześnie świadkami deterytorializacji więzi tożsamościowych (globalizacji procesów ekonomicznych i migracji na skalę wędrówki ludów) oraz paradoksalnego zerwania tradycji z historią (poprzez zredukowanie tej pierwszej do retoryki „tradycjonalistycznej”, tej drugiej – przynajmniej w wymiarze debaty publicznej – do wymiaru chóralnej monodii, bez kontrapunktu, polifonii, chromatyki). Jakkolwiek egzaltowanie by to nie zabrzmiało: stoimy w obliczu alienacji względem miejsc, do których (nie)przynależymy, i względem czasu, nieakumulującego się już w wymiarze ponadjednostkowym, sprowadzonego do postaci strumienia momentalnych terażniejszości. Na naszych oczach kształtują się więc także reaktywne formuły życia zbiorowego: nacjonalizmy ufundowane na lękach ekonomicznych i kulturowych oraz płytkim afekcie zogniskowanym wokół kilku-kilkunastu symboli, wyzbytych głębi i zredukowanych do zbanalizowanego wymiaru perswazyjnego.

Przyswoiliśmy tymczasem koncepcję narracyjnego wymiaru tożsamości indywidualnej i dyskursywnego wymiaru istnienia „wspólnoty wyobrażonej”. Jednej i drugiej pozwoliliśmy istnieć na sposób historyczny, to jest zmienny – pierwszej jako rozwijającej się, akumulującej i modyfikującej w czasie, drugiej – jako zrelatywizowanej względem wycinka dziejów i charakterystycznych dlań relacji władzy/podległości. Cóż więc stoi na przeszkodzie, by sam akt autoidentyfikacji narodowej, autoatrybucji pewnych cech uznanych za tożsamościowo istotne opisać w kategoriach zdarzeń niesamodzielných, lecz współkonstituujących fabułę naszego życia, wzajemnie zdialogizowanych, zdialektyzowanych, wzajem się korygujących i/lub unieważniających, podległych totalizującej syntezie lub wypieranych? Czy można zaakceptować obraz narodowej tożsamości jako zbioru narracji nie tylko wzajemnie niekoherentnych, ale i wewnętrznie niespójnych, ba! – wewnętrznie sprzecznych? Czy „tożsamość narodową” można postrzegać jako praktycznie nieograniczone „genologiczne pole odniesienia”, hermeneutyczną przestrzeń nieprzeliczonych tradycji polskości, wedle której dokonujemy w sobie rozpoznania/lektury „indeksalnych cech narodowych” i autoatrybucji gatunkowej „Polak”? Czy – innymi słowy – „tożsamość narodowa” jest ponadjednostkowym paradygmatem nie „formy” polskości lecz jej możliwych interpretacji? Czy możliwe jest

– w pewnej fazie życia – bycie Polakiem całkiem odmiennym od Polaka, którym się było, i tych, którymi się będzie w przyszłości? A „odrobinę mniej Polakiem” niż swego czasu? Lub też nieco bardziej niż do niedawna? I czyż nie prościej w tych kategoriach postrzegać tożsamości podwójne, „piętrowe”, pograniczne, mieszane, niedoprecyzowane, „tutejsze”, imigranckie i emigranckie?

12 Myślenie o narodzie jako hermeneutycznej (genologicznej, nacjologicznej) przestrzeni odniesienia moich indywidualnych i – co ważne, aktualnych w tym właśnie momencie mojej prywatnej historii – cech, które rozpoznaję jako indeksalne dla pewnego wymiaru polskości, pozwala mi tożsamościowo definiować się w kategoriach narodowych, nie poszukując jednocześnie żadnych esencjalnych tego uzasadnień (krew, ziemia, język, wiara, skłonność do wódki, ułańska fantazja, sarmackie pieniactwo, miłość do koni, brak słuchu) ani wątpliwych analogii do powszechnie akceptowanych „narodowych” wzorców. Pozwala mi definiować własną polskość w kategoriach indywidualnego doboru i dyspozycji symboli, których dostarcza mi tradycja, bez potrzeby stosowania się do jakiegokolwiek z góry zadanej konwencji. Pozwala akceptować nieuniknioną ewolucję własnego obrazu relacji ja-zbiorowość, ojczyzna, tradycja, państwo, władza, społeczeństwo, współobywatele – bez konieczności odżegnywania się od niegdysiejszych poglądów czy redefiniowania ich jako nie dość polskich, resp. patriotycznych. Pozwala mi wreszcie korzystać, w miarę ewoluujących przekonań, także i z innych „przestrzeni nacjologicznych” i z uniwersów symbolicznych właściwych innym zbiorowościom, z polską pozostających w styczności – sąsiedzkiej lub nie, przyjaznej lub nie, definiującej się przez pokrewieństwo lub opozycję. Nieprawdą jest bowiem także, że zasada „nie można być trochę w ciąży” odnosi się do kwestii autoidentyfikacji narodowej.

Czy retoryka aktu autoidentyfikacyjnego nie powinna przełamywać reguł gramatycznych identyfikacji zbiorowej? Czy procesualna jego zmienność, ciągle przeciwstawianie własnych sygnatur dyktatowi narodowego pisma nie zdaje w gruncie rzeczy rachunku z dramatycznego napięcia towarzyszącego konfliktowi między indywidualną wolnością samookreślenia a koniecznością utożsamienia z grupą, zbiorowością, jej tradycjami? I czy, koniec końców, ten bunt jednostkowej interpretacji przeciwko trupiejszym wykładniom wspólnoty nie służy dobru tej ostatniej, stając się przesłanką ewolucji, adaptacji do zmieniającego się świata?

I jak w ogóle mówić o tym wszystkim i nie (po)paść (w) tru...

[Tu tekst artykułu się urywa. – Przyp. red.]

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

STUDIA

REWIZJE WAŃKOWICZOWSKIE. *SZCZENIĘCE LATA* W PERSPEKTYWIE WSPÓŁCZESNYCH NURTÓW KRYTYKI LITERACKIEJ*

MAKSYMILIAN WRONISZEWSKI

I

Jednym z kluczowych pytań, przed którymi staje współczesne literaturoznawstwo, jest kwestia tego, w jaki sposób literatura przechowuje, odzwierciedla i kształtuje obraz Innego. Ów abstrakcyjny Inny wcielać się może, rzecz jasna, w różnorodne postaci. Dzisiejsza krytyka koncentruje się często na literackich reprezentacjach i stereotypach związanych z sytuacją bycia kobietą, homoseksualistą czy skolonizowanym. Instrumentaria badawcze oferowane przez teorie spod znaku feminizmu, *queer* i *gender studies* czy krytyki postkolonialnej umożliwiają szerokie spojrzenie na kwestię odmienności, nienormatywności, obcości. O ile jednak zależności w obrębie płci czy orientacji seksualnej przybierają pewien uniwersalizujący charakter, o tyle postkolonializm zwykle łączyć się zwłaszcza z literaturą, w której odbijają się ślady relacji między Europejczykami

* Praca ta stanowi rozszerzoną wersję referatu pt: *Czego nie ma w „Szczęściu lat” Melchiora Wańkowicza* wygłoszonego podczas *Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej Nie-obecność*, Gdańsk 23 V 2014.

a mieszkańcami byłych europejskich kolonii: Indii, krajów Bliskiego Wschodu oraz większości państw Afryki i Ameryki Południowej. O możliwość postkolonialnego spojrzenia na dzieje Polski pytała ponad dekadę temu Clare Cavanagh, jednoznacznie dowodząc, iż „już same tylko wojenne losy Polski wydają się dostatecznym powodem, dla którego ten kraj zasługuje na swoje miejsce w toczącej się dyskusji o postkolonialnej kulturze”¹. Jednocześnie wskazała ona, że warte uwagi jest nie tylko polskie postkolonialne piętno, ale również „polskie doświadczenie kolonizacyjne, [które] pozostaje [...] nadal *terra incognita* na mapie współczesnej teorii”². Rozważania Cavanagh pociągnęły za sobą inne teksty aplikujące na grunt polskiego literaturoznawstwa teorie postkolonialne. Dość przypomnieć, że pytanie o możliwą postkolonialność Polski Maria Janion uczyniła zasadniczą kwestią – wyrosłej z ducha *Orientalizmu* Edwarda W. Saïda – *Niesamowitej Słowiańszczyzny*³.

Pisząc o Innym, należy jednak pamiętać, że jego definicja nie jest wyznaczana przez nienaruszalne kategoryzacje, że – jak powiedzielibyśmy za Foucaultem – relacje władzy, którym podlega Inny i które kształtują jego tożsamość, przebiegają wzdłuż różnych linii podziału. Dlatego też ograniczenie się do jednej tylko metody krytycznej jest na ogół niewystarczające. Potrzebę takiego komplementarnego rozszerzenia badań nad podporządkowaniem dostrzega German Ritz, pisząc: „teoria postkolonialna sytuuje się najbliżej *gender studies*, ale zarazem przedstawia się jako ich krytyka i rozszerzenie, ponieważ wzbogaca repertuar krytyki panowania o pojęcia narodowości i imperium”⁴.

Kolejną komplikacją – dostrzeganą jeszcze wyraźniej po tzw. „zwrocie etycznym” – która jawi się na horyzoncie badacza korzystającego z narzędzi współczesnych nurtów krytycznych, są kwestie związane z etycznym wartościowaniem analizowanych tekstów i oceną moralnej postawy ich autorów. Z jednej bowiem strony nurty, których ideologicznych źródeł doszukiwać należy się w krytyce marksistowskiej⁵, przybierać mogą

¹ C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3, s. 63.

² Tamże, s. 64.

³ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007, s. 10. Oprócz tekstów cytowanych poniżej warto zapoznać się także m. in. z następującymi artykułami: W. Bolecki, *Myśli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4; M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5; D. Skórczewski, *Melancholia dyskursu kresoznawczego*, „Porównania” 2012, nr 11; A. Fiut, *Kolonizacja? Polonizacja?*, [w:] tegoż, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006.

⁴ G. Ritz, *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 115.

⁵ Dopowiedzieć w tym miejscu należy, że oprócz inklinacji marksistowskich, metodologie, o których tu mowa wyrastają w dużej mierze także z – w wielu aspektach opozycyjnej wobec marksizmu – myśli Jacquesa Derridy. Interesującą pozycją, która ukazuje nie tylko związki i wzajemne uwarunkowania, ale również wykluczające się postulaty marksizmu, dekonstrukcji, postkolonializmu, *gender studies* oraz tzw. feminizmu trzeciej fali jest zbiór rozmów z Gayatri Chakravorty Spivak – G.Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne*, przeł.

charakter aktywistyczny, stając się często ideologicznym podłożem społecznych ruchów, dla których określenie tego, co dobre oraz tego, co złe, stanowi kwestię fundamentalną. Z drugiej strony zbyt proste i jednoznaczne aksjologiczne kategoryzacje świadczyć mogą o ignorancji zwłaszcza wobec tekstów powstałych w epokach dawnych, wyrastających z odmiennych realiów społeczeństwa, kultury i odzwierciedlających anachroniczną już wizję świata. Nierzadko też bywa tak, że zwyczajnie nie sposób orzec o tym, czy dane dzieło legitymizuje czy obnaża kolonialne stosunki, czy jest jedynie ich świadectwem czy też posiada – by tak rzec – rodzaj „siły sprawczej” utrwalającej sytuację podporządkowania. Niech za przykład takiego paradoksu posłużą sztuki Szekspira, które – jak pisze Ania Loomba – „w różnych okresach w Afryce Południowej były wykorzystywane tak do kwestionowania, jak i do propagowania rasizmu”⁶.

Piszemy o powyższych komplikacjach dotyczących krytyki postkolonialnej i możliwości jej wykorzystania na gruncie rodzimej literatury nie bez powodu. Wszystkie one odnoszą się bezpośrednio także do *Szczecińskich lat* Melchiora Wańkowicza, które będą nas tu zajmować. Po pierwsze zatem, w utworze tym wyraźnie dostrzec można ów podwójny status Polaków – przejawiających jednocześnie cechy kolonizatorów i kolonizowanych, bowiem Wańkowicz opisując ziemiańskie dwory Mińszczyzny i Kowieńszczyzny na przełomie wieków, doskonale oddaje zarówno stosunek polskich ziemian do władz rosyjskiego zaboru, jak i do podległych im białoruskich chłopów. Po wtóre, postkolonialne spojrzenie na te relacje wspierane może być narzędziami krytyki feministycznej i genderowej. W końcu po trzecie, największe trudności w ocenie dzieła Wańkowicza napotkać można przy próbie charakterystyki stosunku autora do „kwestii ziemiańskiej”, a co za tym idzie do znamionujących ją kolonialnych zależności⁷. Należy wszak zaznaczyć, że wspólnie z wydanymi po raz pierwszy w 1934 roku *Szczecińskimi latami*, w których wielu dostrzegało „bezkrytyczną pochwałę szlachetczyzny”⁸, ukazała się inna książka Wańkowicza – *Opięziona rewolucja*, o której sam autor pisał, że jest „bolszewicka, że ha!”⁹. Poza tym sąd o owej apologii szlachetczyzny równoważony był wówczas inną, lecz

A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.

⁶ A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011, s. 107. Na temat aksjologicznych uwarunkowań krytyki postkolonialnej zob. także: M. P. Markowski, *Postkolonializm*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 555–556.

⁷ Podobny stopień komplikacji towarzyszy chęci określenia zapatrywań autora *Westerplatte* na kwestię utraconych Ziemi Wschodnich. Pomimo faktu, iż sam Wańkowicz podczas słynnego procesu w roku 1964 twierdził, że Kresy nie należą się Polsce, to jego opinię w tej materii Bolesław Hadaczek tłumaczy „konkretną sytuacją sądową” – B. Hadaczek, *Na kresowych tropach Wańkowicza*, „Szczecińskie Prace Polonistyczne” 1996, nr 8, s. 24.

⁸ M. Kurzyna, *O Melchiorze Wańkowiczu – nie wszystko*, Warszawa 1977, s. 36.

⁹ M. Wańkowicz, *Od autora (przedmowa do wydania w 1958 r.)*, [w:] tegoż, *Szczecińskie lata*, Kraków 1987,

równie radykalną opinią, wedle której *Szczęście lata* miały być paszkwilem i karykaturą rodzinnego gniazda¹⁰. Faktem jest bowiem, iż cechowała Wańkowicza znaczna doza sprzeczności ujawniających się w jego poglądach, nonkonformistycznych sądach i pisarstwie. By zdać sobie z tego sprawę, wystarczy prześledzić tytuły czasopism, w których pisarz drukował swe teksty. Jeszcze przed wojną zamieszczał je w endeckiej „Gazecie Warszawskiej”, pomimo tego, że wcześniej sprzyjał pilsudczykom. Ponadto w tym samym czasie pisał do prokatolickiego „Kuriera Warszawskiego” i masońskiej „Epoki”. Nieobce były mu też łamy „Prosto z Mostu” i „Wiadomości Literackich” Grydzewskiego, a po wojnie także „Kultury” Giedorycia oraz pism krajowych, między innymi „Przekroju”¹¹. Tę mieszanekę cech, z której uczynił Wańkowicz swój znak rozpoznawczy, trafnie oddaje Mieczysław Kurzyna:

Ileż w tych książkach sprzecznych na pozór cech! Przywiązanie do tradycji staropolskich i żywiołowy pęd ku nowoczesności; wyjątkowo silny związek z własnym narodem, a jednocześnie niechęć do partykularyzmu, do zaścianka, tęsknota za szerokim światem i umiejętność zrozumienia człowieka pod każdą szerokością geograficzną; podziw dla bohaterstwa na polu walki i zarazem niechęć do tromtadracji [...]; rubaszny, sarmacki, odziedziczony po literaturze staropolskiej humor i subtelny liryzm [...]; umiłowanie przyrody i zarazem podziw dla osiągnięć technicznych¹².

16

Skomplikowanie postawy Wańkowicza nie pozwala na jednoznaczną ocenę jego zapatrywań na „kwestię ziemiańską”. Najcelniej więc będzie w tym wypadku pójść tropem wytyczonym przez Bogusława Bakulę, postulującego, iż zasadniczym zadaniem krytyki postkolonialnej w Polsce winno być o d s ł a n i a n i e – często ukrytych – przekonania, doświadczeń, form językowych i obrazowych, które legitymizują etniczną i kulturową dominację¹³. W przypadku *Szczęściowych lat* sytuacja jest jednak nieco bardziej złożona. Po opisie jednej z zabaw w chłopięcym gronie pojawia się taki oto komentarz Wańkowicza: „Proszę nie myśleć, że jestem zachwycony naszymi wyczynami. Rejestruję je po prostu” (s. 46). Te dwa zdania rzucają światło na istotne rozgraniczenie, jakie poczynić należy, nim przejdzie się do analizy *Szczęściowych lat* w perspektywie teorii postkolonialnej. Krytyczne czytanie wspomnień Wańkowicza przebiegać musi dwutorowo. Pierwszym aspektem, na który należy zwrócić uwagę, są realia opisanej przez Wańkowicza kresowej egzystencji na przełomie wieków, drugim – sposób, w jaki autor po latach kreuje językowy wizerunek

s. 5. Dalsze cytaty w tekście opatrywał będę jedynie numerem strony według powyższego wydania.

¹⁰ M. Kurzyna, dz. cyt., s. 32.

¹¹ Zob. tamże, s. 65, 81, 113.

¹² Tamże, s. 18.

¹³ B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 20.

mieszkańców Ziemi Wschodnich (Rosjan, Polaków, Białorusinów) i wiążących ich relacji. Stąd też owo „odslanianie” uczynić można główną strategią spojrzenia na utrwalone na kartach książki młodzieńcze wspomnienia autora, stroniąc jednocześnie od jego arbitralnej moralnej oceny. Wszak nawet jeśli zważyć na polityczne realia, w jakich przyszło Wańkowiczowi pisać przedmowę do jednego z późniejszych wydań książki, to w mocy utrzymać należy wspomnienie pierwszego wrażenia autora na jej temat: „Pisząc [...], uciekałem w kraj lat dziecinnych. Ukończywszy pisanie, uląkłem się demonstracji nicnieróbstwa, rozpusty, obżarstwa i siedmiu grzechów głównych i zatrzasnąłem nad rękopisem szufladę”¹⁴. Jeśli jednak należy w Wańkowicza wymierzyć ostrze krytyki, to bardziej zasadnym będzie spojrzenie z tej perspektywy nie na to, co opisuje, lecz na sposób, w jaki to czyni. Trzeba zaznaczyć, że udokumentowane w *Szczenięcych latach* relacje i kresowe obyczaje są często jedynie opowieścią „z drugiej ręki” lub świadectwem zdarzeń, w których pisarz, będący wówczas dzieckiem, bezpośrednio nie uczestniczył. Krytyka postawy autora koncentrować winna się na sposobie językowego kształtu spisywanych po latach wspomnień. To właśnie w języku pisarza, w kształtowanym przezeń obrazie białoruskiego chłopca doszukiwać należy się stereotypów, krzywdzących sądów odzwierciedlających relacje władzy i podporządkowania, wyznaczających sieci kolonialnych zależności i zakreślających obszary wykluczenia.

II

Szczenięce lata są zapisem dziecięcych i młodzieńczych lat Wańkowicza, spędzonych w dwóch kresowych dworach. Pierwszym z nich jest majątek babki pisarza w Nowotrzebach na Kowieńszczyźnie, drugim – ojcowskie Kalużyce położone w powiecie ihumeńskim na ziemi mińskiej. Postanowienia traktatu ryskiego z roku 1921 sprawiły, że tak Nowotrzeby, jak i Kalużyce znalazły się poza granicami II Rzeczypospolitej. Paradoksalnie powiedzieć więc można, że Wańkowicz pisząc swój utwór pod koniec lat 20., a wydając w roku 1934, gdy „wokół Polska szumi” (s. 129), z pewną dozą rozrzewnienia wspomina czasy, gdy ziemie polskie znajdowały się pod zaborami. Nie dziwi jednak ten fakt, jeśli zauważymy, że pisarz rozpamiętując rozbiorowe dzieje Kresów, nakłada na nie pewną idylliczną kliszę. Chodzi, rzecz jasna, o nostalgiczne spojrzenie wstecz człowieka,

¹⁴ M. Wańkowicz, *Od autora...*, s. 5.

który dzieciństwo, bez względu na realia, w jakich się kształtowało, czyni niedościgłym czasem utraconej szczęśliwości. Znaczenie tej idyllicznej perspektywy istotne jest dla charakteru Wańkowiczowskiej narracji, ponieważ pod sielskim sztafażem, jaki autor nadaje przedstawianym wydarzeniom, skrywa się ich rzeczywisty obraz. Spod warstwy stylizowanej miejscami na szlachecką gawędę opowieści wylaniają się prawdziwe realia chłopskiej egzystencji. Podobnie opisy zabaw wiejskiej młodzieży, które na pierwszy rzut oka przypominają raczej przygody dzieci z Bullerbyn, niż praktyki odzwierciedlające realną i symboliczną przemoc, w rzeczywistości ukazują struktury podporządkowania i zależności.

Dwory, w których Wańkowicz spędził dzieciństwo, kreślone są przezeń jakby na wzór Mickiewiczowskiego Soplicowa. Choć rządzone odmiennymi prawami, stają się one dla pisarza przestrzeniami arkadyjskimi, depozytami patriotycznych i rodowych pamiątek, krainami obfitości, nieustannych polowań, zabaw i wystawnych obiadów. Kalużyce i Nowotrzeby stanowią swoiste enklawy na terytorium rosyjskiego imperium. Dwór nowotrzebski wyznacza wyraźną granicę między *locus amoenus* domu i przyległego do niego ogrodu, a *locus horridus* rozciągającego się poza ich zasięgiem lasu:

Słońce grało po ścianach domu; z obejścia całego [...] sączyła się cicha melodia nowotrzebskiego dnia. [...] Melodia ta kończyła się zaraz za ogrodem; zbiec jeno ze schodków, przesadzić drogę – i wpaść człowieku, w las – w inny świat, chyba na antypodach położony. (s. 32)

W powyższym opisie Wańkowicz nie tylko aktualizuje staropolski topos „wiejskiej Arkadii”, konfrontując – jak chciałby Jurij Lotman – to, co „własne i dobre” z tym, co „obce i złe”¹⁵, lecz także wpisuje kresową przestrzeń w ramy kolonialnego dyskursu. Przeciwstawia on bowiem cywilizowane, spokojne, zaciszne terytorium zagospodarowane przez wieśniactwo dzikim, tajemniczym, groźnym lasom i kniejom, w których czuć się mogą swobodnie jedynie równie dzicy – w mniemaniu narratora – mieszkańcy tych ziem. Dlatego też Wańkowicz nie waha się przypisać na wół zwierzęcych cech rybakowi z okolic Nowotrzeb, nazywając go „obrosłym aż po oczy dzikoludem” (s. 31). Jednocześnie nieznanne i tajemnicze lasy okalające Nowotrzeby stają się obiektem fascynacji. Są wyzwaniem rzuconym przychodzącym z „cywilizowanego świata” wieśniakom. Znamienne, że Wańkowicz pisząc o nich, używa słów, które bez trudu odnaleźć by można także na kartach *Jądra ciemności* Conrada: „z tą flintą odbywałem cudowne wyprawy w głąb «czarnego łądu» albo «pampasów», albo «dżungli»” (s. 31). Opozycja dzikość – cywilizacja rozciąga się także na inne sfery, jest częścią ogólnej

¹⁵ J. Lotman, *Dwa teksty semiologiczne. O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, „Teksty” 1974, nr 3, s. 99–103.

dychotomii, której konstrukcja usankcjonować ma wyższość Zachodu, do którego przynależć miałyby także Polska, nad Wschodem – w tym wypadku reprezentowanym zwłaszcza przez Białorusinów:

Przeciwstawienie Zachodu i Wschodu – pisze Janion – dokonuje podziału jakości w następujący sposób: Zachód jest logiczny, normalny, empiryczny, kulturalny, racjonalny, realistyczny. Wschód zaś jest zacofany, zdegenerowany, niekulturalny, zapóźniony, skostniały, nielogiczny, despotyczny, nieuczestniczy twórczo w światowym postępie¹⁶.

Orientalizującemu dyskursowi poddani zostają także Rosjanie¹⁷, choć wspomnienie o nich stanowi raczej margines Wańkowiczowskiej narracji. Pisze on: „była jedna kategoria gości dla których nie było miejsca na traktament ani w stołowym, ani w kredensie, ani w kuchni, ani przy komódce Sruła. To – Rosjanie” (s. 50). Nienawisć do nich tłumaczyć jednak należy, co oczywiste, chęcią obrony przed rusyfikacją i wolą sprzeciwu wobec imperialnej władzy Rosji, zwłaszcza że w nowotrzebskim dworze żywa jest ciągle pamięć powstania styczniowego, w którym udział brał – zesłany następnie na Sybir – ojciec pisarza. Cytowana przez Janion Simone de Beauvoir dowodzi że, „po klęskach społecznych lub narodowych kobiety odgrywają [...] rolę przykładu i świadka”¹⁸. Dokładnie w ten sposób przedstawia się sytuacja w Nowotrzebach, bowiem źródłem wspomnień o wydarzeniach roku 1863 staje się babka autora – Felixa Konstantowa Szwojnicka, którą Wańkowicz mieni „żywą kroniką powstania” (s. 53). Jej opowieści podsycają rodową pamięć o jadących na Syberię kibitkach, pożogach zaścianków i demonicznej postaci Murawjewa-Wieszatiela. Rosja jako kraj narzucający Polakom jarzmo niewoli wtłoczona zostaje w ramy naznaczonej pogardą i znamionami duchowej supremacji wizji, której projekcja staje się jedynym możliwym sposobem symbolicznej obrony.

Funkcjonowanie dworu w Kalużycach wyróżnia natomiast swego rodzaju jurysdykcyjną autonomią:

Całe nastawienie domu było takie, jakby te Kalużyce oto, rzucone w ocean chłopski, same sobie miały wyznaczać sprawiedliwość, same stanowiły normy. Dwór nie uznawał sądów, nie zwracał się do nich. [...] Było zasadą – wymierzać sobie samemu sprawiedliwość. (s. 75–76)

Na ziemi mińskiej – jak pisze Kurzyna – „dwory były polskie, szlacheckie i pańskie, a wieś białoruska, chłopska, poddana, jak rzeka w czasie powodzi otaczała wysepki polskości”¹⁹. Ludność polska wyróżniała się tu jeszcze dobitniej, ponieważ – odmiennie niż

¹⁶ M. Janion, dz. cyt., s. 224.

¹⁷ Por.: tamże, s. 191–192.

¹⁸ Cyt. za: tamże, s. 187.

¹⁹ M. Kurzyna, dz. cyt., s. 25–26.

na Litwie – czynnikiem różnicującym na Białorusi była także religia. Z poczuciem laickiej cywilizacyjnej misji łączyły się więc echa mitu *antemurale christianitatis* stanowiącego granicę między katolicyzmem i prawosławiem, a tym samym między Wschodem i Zachodem²⁰. Relacje władzy na ziemi białoruskiej fundowane były na opozycjach odnoszących się do religii, stanu i narodowości. Prawosławny białoruski chłop podlegał „panu”, do owej pańskości zaś „nieodłącznie były przywiązane polskość i katolicyzm” (s. 77).

Podobnie jak przy opisie rybaka z Nowotrzeb, kreśląc wizerunek kalużańskiego myśliwego Micheja, Wańkowicz przydaje mu animalne cechy oraz wskazuje na jego – rzekomo naturalną i charakterystyczną dla ludzi Wschodu – uległość względem polskich „panów”:

Miał oliwkową, na rzemień wyprawioną, pociętą zmarszczkami twarz, oprawioną w rzadką capią brodę. Gębę miał stale otwartą i uszy nasłuchujące w dal. Pachniał cały silnie jak leśne zwierzę, jak pachną wilki, lisy – jakąś skomplikowaną wonią dymu, ziemi, listowia [...]. Nosił łapcie na białych parcianych spodniach nisko sznurowane i chodził niesłychanie lekko i sprężysto [...]. Pokorny zawsze wobec państwa, akcentujący w sposób wschodni całkowite oddanie z duszą i ciałem, był, w gruncie rzeczy, niezależny.” (s. 108–109)

20

Wśród różnorodnych opozycji, jakie wyznacza Wańkowicz na kartach swych wspomnień, na szczególną uwagę zasługuje przeciwstawienie tego, co męskie temu, co kobiece. Dychotomia ta ujawnia się już w samej konstrukcji utworu, w którym autor opisuje kolejno dziedziczone w linii kobiecej matriarchalne Nowotrzeby i patriarchalne Kalużyce – „dom z dziada pradziada męski, kawalerski [gdzie] utajoną męskością dyszał [...] każdy zakątek” (s. 69). W posiadłości nowotrzebskiej granica między tym, co męskie a tym, co kobiece wyznaczana jest zarówno w porządku symbolicznym jak i przestrzennym. Istotną rolę odgrywa tu „balkon”, czyli „dwa pokoje na górze, przeznaczone na przysięgłe mieszkanie kawalerskie” (s. 26), owa – jak pisze Wańkowicz – „warownia męska nie tknięta nigdy nogą kobiecą” (s. 27), która jawi się jako miejsce wtajemniczenia nastoletniego członka rodziny – z chwilą promocji do szkoły średniej – w jego męską społeczność. Na balkonie sypiać bowiem zwykli jedynie mężczyźni, nieżonaci członkowie rodu. Pokoje niższej kondygnacji zajmowały zaś kobiety, małżeństwa, dzieci oraz „osobniki płci męskiej, [...] które o swej męskości same musiały mieć grube wątpliwości – różne kanoniki, różne doktryny lyse a dychawiczne, mecenasy i kauzyperdy trzy ćwierci do śmierci” (s. 26).

Nie sposób nie zwrócić uwagi na te sceny, w których naruszona zostaje granica męskiego terytorium. Otóż zarówno do patriarchalnego dworu kalużańskiego jak i do

²⁰ Por.: B. Hadaczek, *Historia literatury kresowej*, Kraków 2011, s. 62.

górną kondygnacji dworu w Nowotrzebach, mimo ich silnego stabuizowania i niedostępności dla płci żeńskiej, dopuszczone zostają kobiety. Jeśli jednak przyjrzymy się tym sytuacjom bliżej, zauważymy, że nie zacierają one opozycji męskie – kobiece, lecz, wręcz przeciwnie – wyznaczają fundament, na którym się ona kształtuje. Wańkowicz notuje bowiem, iż jedyną kobietą przebywającą w Kalużycach jest służąca Alina, którą tak opisuje:

mała, ruchliwa stara panna Alinka miała pomarszczoną jak jabłko twarz, wielką czarną kokardę na głowie, sztuczne zęby i papierosa w ustach. [...] Cale jej jestestwo pozbawione [było] miłości, a nawet kobiecości (s. 72 – 75)

Wyraźnie dostrzec można w tym, nieco kafkowskim, opisie podobieństwo Aliny do *vetuli* – archetypu starej, odpychającej kobiety uosabiającej wstręt i niewzbudzającej seksualnego pożądania²¹. Z kolei jedyną kobietą, która ma dostęp do nowotrzebskiego kawalerskiego „balkonu” jest babka, właścicielka posiadłości. Także i w jej przypadku niezwykle istotny staje się opis: „babka, [...] najwyższy suweren, arcykapłan domostwa, w którym schodziły się dwa obozy: górny – męski, i dolny – kobiecy” (s. 27). Jeśli Alina zdradza podobieństwo do *vetuli*, to babka wykazuje wyraźne powinowactwo z figurą Androgyne. Pierwsza zbliża się do *profanum*, druga do *sacrum*, lecz obie są – by tak rzec – nie w pełni kobietami. Kobiecość babki neutralizowana jest przez pierwiastek męski, staropanieństwo i aseksualny rys fizjonomii Aliny sankcjonuje z kolei możliwość jej wglądu w męską przestrzeń. Jeśli do tego obszaru wykluczenia z definicji kobiecości dodamy katalog wyłączonych z kawalerskiej wspólnoty balkonu mężczyzn: chłopców, mężów, duchownych *etc.*, to wyraźnie zarysuje się kreślona przez Wańkowicza wizja męskości i kobiecości. Otóż to, co „prawdziwie” kobiece, a zwłaszcza to, co „prawdziwie” męskie w zamyśle autora ulega redukcji do możliwości odbycia pozamałżeńskiego stosunku seksualnego. *Szczęście lata* czytać należy więc także jako apoteozę seksualnej rozwiązłości, która – i wypadnie do tej kwestii jeszcze powrócić – w realiach znaczących kolonialnymi zależnościami, zamienić się może w jawną przemoc.

Tak w gruncie rzeczy restrykcyjne zasady dotyczące płciowości sprawiają, że rezydenci „balkonu” muszą nieustannie utwierdzać się w swojej męskości, muszą – by użyć terminu Judith Butler – „odgrywać” swoją płęć²². Pod groźbą zniewieścienia kształtować

²¹ Por.: W. Menninghaus, *Wstręt. Teoria i historia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2009, s. 15.

²² Zob.: J. P. Butler, *Zapisy na ciele, wywrotowe odgrywanie*, przeł. K. Klośńska, K. Klośński, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. M. P. Markowski, A. Burzyńska, Kraków 2006. Por. także: M. Skucha, *Gender. Queer. Literatura*, „Ruch Literacki” 2005, z. 6, s. 554–556.

muszą ową „prawdziwą”, opartą na *libido* męskość. Przykładem tego mogą być przytaczane przez nich przyśpiewki konotujące jednoznacznie seksualne treści:

Jedzie tramwaj, jedzie, po żelaznej szynie,

Tak i wuj pojedzie po młodej dziewczynie.

Oj dana... (s. 29)

Również tradycja ujawniająca się w ludycznych aspektach wiejskiego życia kreuje klarowny podział na to, co męskie i to, co kobiece. Dzieje się tak na przykład w opisie dowcipów, które platają sobie wzajem dziewczęta i chłopcy:

Zawiaływały się [...] flirciki platoniczne, wzdychania, utarczki babskiego i męskiego obozu, przeplatane tradycyjnymi psikusami [...]. Pleć męska wywzajemniała się straszaniem, co dawało pole niewiastom bać się, a «bać się» pojmowano jako nieodłączny atrybut kokieterii i kobiecości. [...] Były to figle, że tak rzekę, rytualne, uświęcone tradycją i niekaralne. Aż dziw, że te wszystkie dryblasy tak powtarzały dowcipy pokoleniami. (s. 38–39)

Dla Wańkowicza matriarchalny dwór nowotrzebski staje się pierwszą sceną, na której świadomie odgrywa swą męskość. Strach przed „zbabieniem” (s. 40) sprawia, że wzbudzić musi on w sobie „nieustający zaciekły bunt przeciw [...] słodkim nabożeństwom majowym” (s. 40), natomiast fascynację przeznaczoną dla dziewcząt bizuterią, choć patrzy na nią z zazdrością, skryć musi za maską „źle robionego lekceważenia” (s. 24). Oczywiście w tym samym czasie młodego Wańkowicza kształtują także cechy, którymi zwykle charakteryzować się chłopców. Z pogardą spogląda on na usytuowany na werandzie pokój lalek, a jego imaginację wypełniają marzenia o łowach w kalużańskich lasach. Nowotrzeby stają się zatem przestrzenią walki, młody pisarz wykuwa tu obraz swojej męskości, co chwila bacząc, by nie popaść w zniewieszczenie. Dlatego też, gdy w wieku lat ośmiu opuszcza posiadłość babki i udaje się do ojcowskiego dworu, z satysfakcją przyjmuje fakt, że oto „spadło z niego całe babstwo nowotrzebskie” (s. 61).

Przenosząc się do Kalużyc, Wańkowicz wkracza w świat polskiej dominacji. O ile bowiem dwór nowotrzebski był miejscem, gdzie „panowie byli gatunkiem ludzi nie znanym” (s. 22), o tyle na Mińszczyźnie relacje między polskim ziemiaństwem a białoruskimi chłopami, których konsoliduje raczej świadomość stanowa niż narodowa²³,

²³ B. Hadaczek, *Historia...*, s. 244. Brak świadomości narodowej wielu mieszkańców tych ziem rysował się wyraźnie nawet nieco później. Zygmunt Bauman tak opisuje spis ludności przeprowadzony tuż przed wybuchem II wojny światowej: „rachmistrzów spisowych poinstruowano, że każdy obywatel należy do jakiegoś narodu. Mieli zbierać dane o narodowym samookreśleniu (dziś powiedzielibyśmy: «tożsamości narodowej lub etnicznej»). Rachmistrze nie mogli sobie poradzić z tym w przypadku około miliona osób. Pytani przez nich ludzie po prostu nie rozumieli tego, czym jest «naród» i «przynależność narodowa». Pomimo nacisków [...] trzymano się z uporem takich odpowiedzi, które posiadały dla udzielających ich jakiś sens:

zdradzają wyraźny rys kolonialny. Kilka dekad przed opisywanymi przez Wańkowicza wydarzeniami Ignacy Chrapowicki, autor *Rzutu oka na poezję ludu białoruskiego* pisał, że lud ten „ulegał wpływowi Litwy, Polski i Rosji, obojętnie patrząc na walki, jakowe staczały ze sobą te mocarstwa. [...] Nie opiewał czynów wojownika, któremu nie wiedział, jakie dać nazwisko, wroga czy brata”²⁴. Tak właśnie jawi się obraz życia na Białorusi, krainie rozdartej, uciśnionej, kulturowo bliższej Litwie, językowo Ukrainie, poddanej zarówno polskiemu ziemiaństwu jak i rosyjskiemu imperium. Sytuacja ta zdaje się tłumaczyć dlaczego w oczach chłopów białoruskich kraina, w której przyszło im żyć, staje się obszarem „wszechobecności wszechpożerającego zła”²⁵, a życie, które wiodą, przeradza się w „straszny, zły sen”²⁶. Narracja Wańkowicza nie przynosi, rzecz jasna, choćby wzmianki o niedoli białoruskiego ludu. Przeciwnie – kreślony przez pisarza projekt historiozoficzny zakłada obecność „pana” jako warunek pomyślnej egzystencji chłopów²⁷:

W układzie ich [tj. białoruskich chłopów – M. W.] życia, formowanym wiekami, «pan» był historyczną koniecznością, był słońcem, dookoła którego obracał się system planetarny kilku wsi, był źródłem zarobku i ostoją form życia takiego, do jakiego przywykli. Dawniej, gdy nie stawało pana, nie stawało i ich ognisk domowych [...]. Teraz, gdyby nie stało pana, Białorus nie umiałby wyobrazić sobie życia. (s. 109)

„Pan” w opisie Wańkowicza jawi się jako wszechwładny potentat, od którego uzależnieni są – skazani na jego łaskę lub niełaskę – białoruscy chłopi, składający mu „symboliczne lenno” w zamian za możliwość uprawy ziemi. W jednej ze scen Wańkowicz tnie nahajem chłopą niesłusznie oskarżonego o morderstwo i zanim czyn ten wzbudzi jego wyrzuty sumienia, pochwała stangreta rodzi w nim „błądą dumę” (s. 80). „Pan” posiada absolutną władzę nad ludem, jego czyny nie podlegają moralnemu osądowi, a jakakolwiek forma pospolitowania się z chłopami pod znakiem zapytania stawia jego „pańskość”. Doskonale stosunki te opisuje poniższy – dość obszerny – fragment:

«jesteśmy miejscowi», «jesteśmy stąd», «jesteśmy swoi» czy «należymy tutaj». Władze musiały w końcu ulec i dodać do oficjalnej listy narodowości pozycję «miejscowi» – Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańsk 2007, s. 19. W kwestii tworzenia się narodowej tożsamości Białorusinów por.: A. Kraucewicz, *Białoruś jako podmiot własnej historii*, przeł. Cz. Seniuch, „Borussia” 1997, nr 15 oraz wstęp i wybór wierszy [w:] *Antologia poezji białoruskiej*, przeł. J. Brzostowska i in., wybrał i oprac. J. Huszcza, wstęp A. Barszczewski, Wrocław 1978.

²⁴ Cyt. za: M. Janion, „Szkola białoruska” w poezji polskiej, [w:] tejsze, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 103.

²⁵ Tamże, s. 105.

²⁶ Tamże, s. 106.

²⁷ Por.: H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/ kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010, s. 61.

„Pan”, w zasadzie, chodzić był winien zawsze w nimbie patriarchalnej laskowości, niby «dobre słonko», ale nie do pomyślenia była sytuacja, by nie mógł mieć racji, aby mógł znaleźć się w sytuacji śmiesznej, aby mógł zawdzięczać chłopu jakąkolwiek przysługę, aby mógł o coś prosić, za coś dziękować. (...)

„Pan”, który o dziesiątki wiorst od domu, przejeżdżając przez wieś, zgubił koło, złamał dyszel, na skutek czego potrzebował kogoś gdzieś posłać o kilka wiorst, wkraczał do pierwszej lepszej chaty i polecał zrobić to a to.

Byłoby nie do pomyślenia, (...) aby chłop za przysługę zażądał czegokolwiek. Nawet spotykana w Królestwie formułka «co laska» nie miała miejsca.

Cały wygląd, wszystkie poklony i uśmiechy Białorusa szły w kierunku zadokumentowania, że przepelniony jest radością, że dostatecznie nagrodzony jest samym szczęściem, płynącym z faktu usłużenia „panu”. (s. 76)

Należy zauważyć, że Wańkowicz opisując realia życia Białorusinów, robi to w sposób podobny do tego, w jaki francuscy i brytyjscy podróżnicy opisywali niegdyś kraje Bliskiego Wschodu. Jego wizji nie można przyjmować z pełną aprobatą z zasadniczego względu. Otóż autor *Szczęśliwych lat* nie dopuszcza w swej opowieści do głosu samych chłopów. Zamiast tego – mówiąc językiem Foucaulta i Saida – wytwarza „wiedzę” na ich temat²⁸, która po pierwsze podkreśla opozycję my – oni, Wschód – Zachód *etc.*, po drugie zaś ujęta w historiozoficzne ramy koncepcji autora, rości sobie pretensje do bycia obiektywną prawdą na temat białoruskich autochtonów. Jeśli jednak przyjrzeć się białoruskiej poezji drugiej połowy XIX wieku oraz początku wieku XX, bez trudu dostrzec można ów głos, który przemilcza opowieść Wańkowicza. Nie jest to oczywiście literatura pisana przez chłopów, tym niemniej jednym z jej głównych tematów staje się ich ciężka dola i tragiczne położenie²⁹. Dla przykładu tak pisał w wierszu z lat 1905–1907 najwybitniejszy poeta białoruski, Janka Kupała:

A kto tam idzie, a kto tam idzie

Taką ogromną, taką gromadą?

– Białorusy.

A cóż to niosą na chudych barkach,

Na rękach we krwi, na nogach w łapciach?

– Swoją krzywdę.

²⁸ Zob.: E. W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski jr, Warszawa 1991, s. 61–86.

²⁹ A. Barszczewski, *Wstęp*, [w:] *Antologia poezji...*, s. V.

(...)

A któż gromadę, milion niejeden,
Z krzywdą iść uczył, ze snu ją zbudził?
– Bieda, rozpacz.

A czego, czego im się zachciało,
Im pogardzanym, ślepym i głuchym?
– Zwać się ludźmi.³⁰

Opisując wieśniacko-chłopskie relacje trzeba zwrócić szczególną uwagę na sytuację białoruskich kobiet. Na przykładzie ich statusu w kresowej strukturze społecznej najpełniej ukazać można ową przeradzającą się w jawną przemoc apoteozę seksualnej rozwiązłości, o której wspomnieliśmy wcześniej. Wańkowicz notuje, iż w Kalużycach „tradycja głosiła, że pradziad Melchior na wielkim białym koniu objeżdżał wieś i «psuł dziewczki»” (s. 69). Ta wzmianka o krążącej po Kalużycach miejscowej legendzie wyraźnie tę tezę potwierdza, wszak „psucie dziewczek” staje się tu eufemistycznym określeniem gwałtu, natomiast ów „wielki biały koń” jest symbolem fallusa, emblematem seksualnej przemocy i władzy. Przemoc ta stanowi metaforę kolonialnych relacji³¹, którymi podszyta jest cała kalużańska opowieść. Pomimo tego, że jej przykłady wikłają się w tok barwnej Wańkowiczowskiej gawędy, to oczyszczenie języka autora z sensualności i sentymentalnego rysu, jasno ukazać je może czytelnikowi:

Jest mi teraz tak pusto na całym świecie i zimno tak obrzydliwie, taki zawieszony jestem między dniem i nocą, taki wybity ze snu, że łóżko ładnej pokojówki Józki, w którym można by przygarnąć do siebie jędrne ciało dziewczyny, poczuć zapach potu na grubej płóciennej koszuli, rozrzuconych włosów, poczuć zduszony głos, wołający «nie trzeba», i drobne ręce silnie odpychające w milczącej walce – że to wszystko wydaje mi się jedynym azylum. (s. 105)

Powyższy opis, mimo swego liryzmu, nie jest przecież niczym innym jak świadectwem próby gwałtu, której dopuścił się Wańkowicz. Podobnie jak dominację „panów” nad chłopami pisarz wpisuje w ramy ogólnego historiozoficznego projektu, tak i gwałt sankcjonuje on na mocy – by tak rzec – „naturalnego prawa”: „chcesz, nie chcesz – a musisz; po to jesteś na świecie. Nie trzeba nikomu skącić spermy. Jest ona własnością ogółu” (s. 106). Wyraźnie pobrzmiewa w tym wyznaniu ton usprawiedliwiania seksualnej agresji. Bez względu na to czy skłaniać ma do niej porządek boski, dziejowy czy naturalny,

³⁰ J. Kupala, *A kto tam idzie?*, [w:] *Antologia poezji...*, s. 104–105. W kontekście „kwestii chłopskiej” warto także zwrócić uwagę na wiersze Franciszka Bohuszewicza.

³¹ Por.: A. Loomba, dz. cyt., s. 175.

Wańkowicz przedstawia ją nie w perspektywie wolicjonalnej, lecz jako ustanowiony odwiecznym prawem imperatyw.

Sytuacja podporządkowania, w której znajdują się białoruskie kobiety, staje się jeszcze bardziej dotkliwa, ponieważ są one nie tylko – jak wszyscy autochtoni – poddane rosyjskiej władzy i polskiej dominacji, ale również skazane na uprzedmiotowienie w patriarchalnych relacjach wytwarzanych wewnątrz białoruskiej społeczności. Kobietom odebrane zostają jakiegokolwiek znamiona podmiotowości, służą one za „ofiare”, jaką składają „panom” białoruscy chłopci lub – jak w poniższej wzmiance o seksualnej orgii – są jedynie przedmiotem służącym do erotycznego zaspokojenia kawalerskich podniet:

W pewnym dworze, od Kalużyc daleko, w drugim powiecie, do rytuału należy podejmować gościa dziewczyną. [...] Przed wódeczką i przed obiadem zbiera się w oficynie kawalerskie towarzystwo – czekają już dziewczyny.

Zaspokaja się funkcje prędko, publicznie – jedni przy drugich. Po czym wraca się do pałacu – do pań.

[...]

Krewny nasz, Edward Horwatt [...] opowiada, że kiedy w kilka miesięcy po ślubie pojechał dzielić łąki w najbardziej zapadłe kąty swoich folwarków, do których osoba pańska zjeżdżała tylko raz na rok na dzielenie pasz, wieczorem po kolei zjawiały się młode pary, które pobrały się w ciągu roku, mężowie wycofywali się z niskimi pokłonami, a kobiety zostawały w niedwuznacznym celu. (s. 103)

Wańkowiczowską opowieść wieńczy wspomnienie rewolucji październikowej, a co za tym idzie zagłady kalużańskiego dworu. Oto spełnia się charakterystyczna dla „cywilizowanego świata” obawa; białoruscy chłopci, dzięki bolszewickim działaniom, wdzierają się w obszar polskich dworów, doszczętnie burząc ziemiański ład i harmonię³². Bolesław Hadaczek pisze, iż „niszczenie dworów stało się dla wielu szokiem, okazało się bowiem, że lud był skryty, chytry i zemsty chciwy”³³. Nie dziwi jednak ten fakt, jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie kolonialne zależności kształtujące ówczesne polsko-białoruskie czy raczej – chłopsko-ziemiańskie stosunki. Ponadto opis rabunków, jaki znaleźć można w *Szczęśliwych latach*, odbiega zasadniczo od tak arbitralnej wizji. Wańkowicz pisze:

Alinka nie mogła już nic zrobić. Chodziła między nimi [tj. chłopami – M. W.] i powtarzała: „ot, zobaczycie, panicz przyjedzie, zada wam”. Baby, siorbiąc nosami, obladowane pościelą, przypadają jej do ręki ze współczuciem „a biedneńka-ja” i rabowały dalej. „Biednyj że, biednyj nasz Tola?” – wdychał chłop z najbliższej wsi, mozołąc się nad podważeniem szuflady. (s. 128)

³² Por.: tamże, s. 74.

³³ B. Hadaczek, *Historia...*, s. 262.

W tym niejednoznacznym opisie chciwość i żądza zemsty miesza się ze współczuciem i empatią. Pomimo tego, że wydarzenia roku 1917 wieszczą wyzwolenie chłopów spod ziemiańskiej dominacji, to zakończenia *Szczęścięch lat* nie można także czytać jako wyrazu rodzącej się białoruskiej świadomości narodowej. Słowem, które najlepiej charakteryzuje te uwiecznione na kartach wspomnień Wańkowicza wydarzenia, jest: chaos. Oto bowiem lud białoruski staje przed kolejnym punktem zwrotnym w swej historii. Choć rewolucja bolszewicka uwolni mieszkańców tych ziem również spod zwierzchnictwa caratu, to rychło znajdą się oni w nowej sytuacji podporządkowania; wejdą w strefę sowieckiej dominacji.

ACKNOWLEDGMENTS

Praca stanowi rozszerzoną wersję referatu pt: Czego nie ma w „Szczęścięch latach” Melchiora Wańkowicza wygłoszonego *podczas Interdyscyplinarnej Konferencji Naukowej Nie-obecność*, Gdańsk 23 V 2014.

27

SUMMARY

The reviews of Wańkowicz. The Puppy Years in the perspective of the contemporary trends in literary criticism

The work is an attempt to analyse *Puppy Years* by Melchior Wańkowicz in the context of postcolonial theory, feminist criticism and gender studies. The aspects presented in the text include the relationship between Belarusians, Poles and Russians at the turn of the 19 and 20 century, the reality of life under Russian annexation, the exploitation of Belarusian peasants by the Polish gentry and the issues of sexual violence and performative theory of sexuality.

KEYWORDS:

Melchior Wańkowicz, postcolonialism, gender studies, Polish gentry, Belarus

BIBLIOGRAPHY

Źródła:

Antologia poezji białoruskiej, przeł. J. Brzostowska i in., wybrał i oprac. J. Huszcza, wstęp A. Barszczewski, Wrocław 1978.

Wańkowicz M., *Szczenięce lata*, Kraków 1987.

Opracowania:

28

Bakula B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11–32.

Barszczewski A., *Wstęp*, [w:] *Antologia poezji białoruskiej*, przeł. J. Brzostowska i in., wybrał i oprac. J. Huszcza, Wrocław 1978, s. III–LVIII.

Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańsk 2007.

Bolecki W., *Mysli różne o postkolonializmie. Wstęp do tekstów nie napisanych*, „Teksty Drugie” 2007, nr 4, s. 6–13.

Butler J. P., *Zapisy na ciele, wynrotowe odgrywanie*, przeł. K. Kłosińska, K. Kłosiński, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. M. P. Markowski, A. Burzyńska, Kraków 2006, 514–529.

Cavanagh C., *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3, s.60–71.

Dąbrowski M., *Kresy w perspektywie postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5, s. 91–111.

Fiut A., *Kolonizacja? Polonizacja?*, [w:] tegoż, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 29–39.

Gosk H., *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010.

Hadaczek B., *Historia literatury kresowej*, Kraków 2011.

Hadaczek B., *Na kresowych tropach Wańkowicza*, „Szecińskie Prace Polonistyczne” 1996, nr 8, s. 9–24.

Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2007.

Janion M., „*Szkoła białoruska*” w poezji polskiej, [w:] tejże, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 95–110.

Kraucewicz A., *Białoruś jako podmiot własnej historii*, przeł. Cz. Seniuch, „Borussia” 1997, nr 15, s. 18–20.

Kurzyna M., *O Melchiorze Wańkowiczu – nie wszystko*, Warszawa 1977.

Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Poznań 2011.

Lotman J., *Dwa teksty semiologiczne. O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*, „Teksty” 1974, nr 3, s. 90–110.

Markowski M. P., *Postkolonializm*, w: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, 549–563.

Menninghaus W., *Wstępn. Teoria i historia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2009.

Ritz G., *Kresy polskie w perspektywie postkolonialnej*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008, s. 115–133.

Said E. W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstępem opatrzył Z. Żygulski jr, Warszawa 1991.

Skórczewski D., *Melancholia dyskursu kresoznawczego*, „Porównania” 2012, nr 11, s. 125–138.

Skucha M., *Gender. Queer. Literatura*, „Ruch Literacki” 2005, z. 6, s. 551–564.

Spivak G. Ch., *Strategie postkolonialne*, tłum. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

STUDIA

OSOBLIWOŚCI WYGLĄDU SARMATÓW W RELACJACH CUDZOZIEMCÓW ODWIEDZAJĄCYCH RZECZPOSPOLITĄ W XVIII WIEKU

DARIUSZ PIOTROWIAK

Celem mojego artykułu jest przeanalizowanie, w jaki sposób sarmacki sposób ubierania się był opisywany i komentowany w zapiskach obcokrajowców odwiedzających Rzeczpospolitą w XVIII stuleciu. Reprezentatywnego materiału źródłowego dostarcza antologia *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców* opracowana przez Wacława Zawadzkiego – stanowi ona prawie kompletny zbiór tekstów tego typu w przekładzie na język polski¹. Zawężenie pola badań do epoki Oświecenia, w której ukształtowały się zręby paradygmatu nowoczesności², pozwoli na dokonanie z poczynionych obserwacji przyczynku do szerszej refleksji nad uwarunkowaniami żywego współcześnie kompleksu polskości u samych jego źródeł.

1 Zob. M. Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa 2002, s. 516.

2 Por. T. Kostkiewiczowa, *Słowo wstępne*, [w:] tejsze, *Oświecenie – próg naszej współczesności*, Warszawa 1994, s. 5-6; M. Parkitny, *Oświecenie sarmackie – próg nowoczesności w Polsce?*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo, wiedza o języku, wiedza o kulturze, edukacja. Zjazd Polonistów*, Kraków, 22-25 września 2004, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005, s. 514.

Zagadnienie historii staropolskiego ubioru szlacheckiego jest równie intrygujące, co rozległe. Doczekalo się zresztą bogatej literatury przedmiotu³. Z punktu widzenia niniejszych rozważań wystarczy jedynie pokrótce opisać odmianę reprezentacyjnego polskiego stroju, która wykształciła się jeszcze w XVII stuleciu. Pozostała ona w użyciu przez cały wiek XVIII mimo ekspansji na ziemiach polskich mody zachodnioeuropejskiej, a najbardziej konserwatywna szlachta nie zrezygnowała z niej także z nadejściem trendów związanych z romantyczną formacją kulturową⁴.

Powszechnie wiadomo, że brać szlachecka swoim wyglądem wyraźnie nawiązywała do wzorów orientalnych⁵. Strój męski składał się z dopasowanego do ciała spodniego ubioru zwanego żupanem⁶ oraz kontusza – długiej, pofaldowanej z tyłu szaty wierzchniej, o rozciętych, zwisających rękawach⁷. Przyjęło się, że żupan winien być utrzymany w tonacji jaśniejszej niż kontusz⁸. Jeszcze w XVII wieku zaczęto przewiązywać żupany jedwabnymi, bogato zdobionymi pasami, przywożonymi z Turcji i Persji, rzadziej z Chin i Indii⁹. Wraz ze wzrostem popularności tych dodatków od połowy XVIII stulecia na kresach Rzeczypospolitej stopniowo zaczęły powstawać manufaktury pasów, a najbardziej znanym i najdłużej działającym był zakład w Słucku¹⁰. Do najchętniej używanych nakryć głowy szlachty sarmackiej należały czapki z futrzanymi opuszkami, paradne kolpaki ozdabiane klejnotami i ptasimi piórami, konfederatki oraz tak zwane „kuczmy”, przejęte od Tatarów krymskich¹¹.

Nieodłączny dodatek do sarmackiego stroju stanowiła szabla¹². Podczas uroczystości i parad noszono utrzymane we wschodnim stylu czekany i buzdygany, będące oznaką

³ Zob. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław 1970, s. 464-505, Ł. Gołębiowski, *Ubiory w Polsce od najdawniejszych czasów aż do chwili obecnych, sposobem dykcjonarza ułożone i opisane*, Warszawa 1830; I. Turnau, *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1991; też, *Rozwój ubioru narodowego od około 1530 do 1795 roku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1986, nr 3; też, *Słownik ubiorów tkaniny, wyroby początkowe, skóry broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX wieku*, Warszawa 1999; M. Bartkiewicz, *Polski ubiór do 1864 roku*, Wrocław 1979; F. Boucher, *Historia mody: dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, wyd. uzup. przez Y. Deslandes, przeł. P. Wrzosek, Warszawa 2003, s. 303, 306-307; publikacje o charakterze popularyzatorskim: M. Modrzyńska-Nawotka, *O modach i strojach*, Wrocław 2002, s. 65-175; J. Kowalski, *Wielka encyklopedia staropolska*, Dębogóra 2012 (rozdziały: *Strój narodowy*, s. 339-436; *Zbroja – strój nie tylko wojenny*, s. 437-446; *Damy sarmackie*, s. 447-473).

⁴ Gorącym zwolennikiem staropolskiego stroju szlacheckiego był Onufry Pietraszkiewicz, przyjaciel Adama Mickiewicza, współzałożyciel Towarzystwa Filomatów, który poprzez noszenie kontusza manifestował swoje głębokie przywiązanie do etosu szlacheckiego. Autor Pana Tadeusza uwiecznił tę postać w wierszu [Do Onufrego Pietraszkiewicza] (zob. Z. Kaźmierczyk, *Słowiańska psychomachia Mickiewicza*, Gdańsk 2012, s. 92).

⁵ J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 154-155.

⁶ F. Boucher, dz. cyt., s. 306.

⁷ M. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 87-88.

⁸ Tamże, s. 106.

⁹ Tamże, s. 85-86.

¹⁰ Tamże, s. 110-111.

¹¹ O dużej różnorodności nakryć głowy w dawnej Rzeczypospolitej: J. Kitowicz, dz. cyt., s. 474-476.

¹² O typach szabli i sposobach jej noszenia: J. Kitowicz, dz. cyt., s. 468-471; współczesne opracowania:

zarówno sprawowanej w wojsku rangi, jak i bogactwa¹³. Informacji o zamożności szlachcica dostarczały też charakterystyczne, kosztowne polskie buty z cholewami, sporządzane z żółtej bądź czerwonej skóry¹⁴.

Zwolennicy polskiego stroju narodowego pozostawali wierni tradycyjnej fryzurze: podgolonej nad uszami i w tyle głowy w taki sposób, że włosy pozostawały jedynie na jej czubku¹⁵. Ponadto, jak podaje Kitowicz, „kto się nosił po polsku, musiał oraz utrzymywać wasy, nie mogąc ich golić bez wystrychnienia się na błazna”¹⁶.

Tymczasem w krajach Europy Zachodniej w modzie męskiej triumf święcił tak zwany *habit*, wywodzący się z Francji. Składał się na niego ubiór wierzchni *justaucorps*, spodnie do kolan zwane *culotte* oraz kamizelka, spod której wystawał żabot koszuli¹⁷. Z czasem uznanie zyskał pochodzący z mody angielskiej *frak*¹⁸. Istotnym dodatkiem stał się kapelusz, zwłaszcza trójrożny, zwany szwajcarskim¹⁹. Chętnie noszono też charakterystyczne białe peruki²⁰, a z zarostu całkowicie rezygnowano.

Zachodnioeuropejska moda stopniowo zyskiwała coraz większą popularność nad Wisłą, co nie uszło uwadze cudzoziemców. Anglik Nathaniel William Wraxall w swych wspomnieniach z pobytu w Krakowie w 1778 roku zanotował, że:

Strój polski utrzymuje się tu nadal [...], choć niedostrzegalnie, z roku na rok, staje się coraz mniej powszechny. W Warszawie [...] zastąpił go już w znacznej mierze strój i sposób noszenia się niemiecki²¹.

Podobne świadectwo wkraczania europejskiego sposobu ubierania się na warszawskie salony pozostawiła w swym dzienniku pod datą 22 listopada 1791 roku Kurlandka Elżbieta Konstancja von der Recke:

Wróciliśmy z ansamblu u marszałka sejmowego Malachowskiego. Różnobarwna mieszanina rozmaitych osób – z których jedni mają na sobie stare, inni nowe stroje narodowe, jeszcze inni zaś

Z. Żygulski, *Broń w dawnej Polsce na tle uzbrojenia Europy i Bliskiego Wschodu*, Warszawa 1982; W. Kwaśniewicz, *Dzieje szabli w Polsce*, Warszawa 1999.

13 M. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 90-91.

14 Tamże, s. 91 i 114. Zob. też Z. Gloger, *Buty*, [w:] tegoż, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1958, s. 218-219.

15 M. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 114.

16 J. Kitowicz, dz. cyt., s. 465.

17 F. Boucher, dz. cyt., s. 282.

18 Tamże, s. 283.

19 Tamże, s. 285.

20 Tamże, s. 285.

21 N. W. Wraxall, *Wspomnienia z Polski*, przeł. H. Krahelska, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 482.

francuskie suknie – robi z tutejszego towarzystwa ciekawe widowisko, które obserwatorowi dostarcza dobrej rozrywki²².

Dobre uzupełnienie powyższych obserwacji stanowią spostrzeżenia Inflantczyka Fryderyka Schulza, bywałego w Europie kosmopolity i literata²³. Opisując życie mieszkańców Warszawy w okresie Sejmu Wielkiego, przytoczył opinię na temat mody kontuszowej popularną wówczas zwłaszcza wśród młodego pokolenia Polaków: „Wedle nowych pojęć o piękności i smaku wąsy równie są do odrzucenia jak golone głowy, bo oboje razem wzięte stanowią odrażającą mieszaninę mnicha i żołnierza”²⁴. Zauważył ponadto, że „szabla, która się dawniej jakby przyrosła do Polaka zdawała, wiele już teraz na wziętości straciła”²⁵. Choć według podróżnika złożenie wizyty bez białej broni przy boku w dalszym ciągu mogło być w polskiej stolicy uznane za niestosowne, to w wielu domach, zwłaszcza tych, w których hołdowało się nowym modom, nie wypadło siadać do stołu z szablą i we fraku²⁶. Cudzoziemiec stwierdził, że w związku z wielką popularnością tego stroju albo całkowicie zrezygnowano z noszenia broni, albo też zamieniono tradycyjną, niejednokrotnie ozdobną szablę na prostą szpadę²⁷.

Przebywający w Rzeczypospolitej w 1778 roku Anglik William Coxe nie krył zdumienia tym, jak wielu Polaków zrezygnowało z tradycyjnego ubioru po elekcji Stanisława Augusta Poniatowskiego mimo wcześniejszych planów wpisania w *pacta conventa* artykułu zobowiązującego króla do noszenia polskiego stroju²⁸. Zapiski podróżnika pozwalają jednak mniemać, że im dalej od stolicy, tym wpływ mody zachodnioeuropejskiej był słabszy. Według wspomnień cudzoziemca z uczyty u hrabiego Tyzenhauza w Grodnie „wszyscy – z wyjątkiem kilku zaledwie”²⁹ spośród osiemdziesięciu zaproszonych szlachciców pojawili się w strojach narodowych i z podgolonymi głowami. Na Kresach wschodnich wciąż popularne było też noszenie przy boku broni białej. Według relacji Anglika fakt, iż Coxe i jego towarzysze nie czynią tego mimo szlacheckiego pochodzenia, wzbudził szczere zdziwienie mieszkańca Mińska, który miał wówczas udzielić przybyszom następującej porady:

²² E. von der Recke, *Na polskim dworze królewskim*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 253.

²³ O biografii F. Schulza: W. Zawadzki, *Wstęp*, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 33-38.

²⁴ F. Schulz, *Podróż Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791-1793*, przeł. J.I. Kraszewski, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 588.

²⁵ Tamże, s. 588.

²⁶ Tamże, s. 588.

²⁷ Tamże, s. 588.

²⁸ W. Coxe, *Podróż po Polsce*, przeł. E. Suchodolska, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 655.

²⁹ Tamże, s. 691.

W Polsce [...] każdy pan nosi ze sobą szablę jako oznakę szlachectwa i nigdy się publicznie bez niej nie pokazuje; radzę więc i panom stosować się do tego zwyczaju, dopóki przebywacie w tym kraju, jeśli chcecie, aby was uważano za dżentelmenów³⁰.

Wobec ekspansji nowej mody pozostanie przy tradycyjnym polskim stroju zyskało wymiar manifestacji światopoglądowej i patriotycznej. Nawet Jędrzej Kitowicz, wyjątkowo surowy dla szlacheckich przywar, z wyraźną dezaprobatą odniósł się do zachodnioeuropejskiej mody:

Napisawszy tę różnicę sukni z okolicznościami do niej się ściągającymi, wiem niemiecką czyli francuską suknię u krawca na grzędzie, niech sobie wisi albo niech ją krawiec przerabia coraz na inną modę. Ja biorę w rękę kontusz jako rodowity strój polski i tym będę bawił Czytelnika mego³¹.

Jest to ślad wielokrotnie opisywanego przez badaczy epoki tzw. konfliktu kontusza z zachodnioeuropejskim frakiem. Wynikał on z dystansu sarmackiej braci wobec opartej na wzorcach francuskich kultury dworskiej, salonowej i miejskiej, kojarzonej z libertynizmem, brakiem autentyczności, odrzuceniem tradycyjnych wartości obyczajowych, etycznych i religijnych oraz dążnością do dominacji, a więc pozostającej w sprzeczności ze staropolskim etosem szlacheckim³². Tłumaczy to w zupełności niechlubną literacką karierę postaci fircyków i kawalerów oraz żon modnych, bezmyślnie hołdujących zagranicznym wzorcom zachowań, ośmieszanych w licznych satyrach i komediach³³.

Cudzoziemcy nie wspominali raczej o istnieniu szczególnych napięć i wrogości między zwolennikami fraka i kontusza. Wyjątek stanowi zapisek Szweda Larsa von Engeströma, który zaobserwował w Warszawie oznaki wyraźnej dyskryminacji wobec szlachty noszącej tradycyjny ubiór: „Gdy ze wsi przybył obywatel w stroju narodowym i znalazł się w towarzystwie, drudzy go sobie pokazywali zowiąc «ten Polak»”³⁴. Przybysze zauważyli za to tendencję do mieszania elementów garderoby należących do dwóch różnych stylów ubierania się. Dość szeroko opisał to zjawisko Schulz:

³⁰ Tamże, s. 696.

³¹ J. Kitowicz, dz. cyt., s. 466.

³² T. Kostkiewiczowa, *Oświeceni Polscy wobec Europy*, [w:] tejsze, *Oświecenie – próg...*, s. 31. Cenne jest też spostrzeżenie badaczki, iż u podłoża konfliktu nie leżała przypisywana szlachcie sarmackiej ksenofobia, gdyż dystansowi wobec zachodnioeuropejskiego wzorca kultury dworskiej, miejskiej i salonowej towarzyszyła otwartość na pozytywne idee i wartości pochodzące spoza granic Rzeczypospolitej (tamże, s. 31).

³³ Istniała również spora grupa utworów, w których krytykowano zwolenników tradycyjnego polskiego stroju. Wartościowanie i rozkład akcentów różnił się w poszczególnych literackich i teatralnych ujęciach konfliktu między frakiem i kontuszem. O historii sporu i uwarunkowaniach tych różnic zob. W. Woźnowski, *Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta (Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie”, 1971, z. 21, s. 22-47; tenże, *Pamflet obyczajowy w czasach Stanisława Augusta*, Wrocław 1973; Z. Raszewski, *Staroświeczyzna i postęp czasu. O teatrze polskim (1765-1865)*, Warszawa 1963.

³⁴ L. Engeström, *Pamiętniki*, przeł. J.I. Kraszewski, [w:] *Polska stanisławska...*, t. 2, s. 123.

Sama różnorodność strojów tłum czyni malowniczym; strój polski, francuski i pomieszany, złożony z dwóch, ubiera ludność. [...] kto nie jest polskiego pochodzenia, nosi strój francuski, który tu niemieckim się zowie. [...] Mieszany strój składa się na polski i niemiecki, a jest bardzo osobliwy. Buty z czerwonego lub żółtego safianu do fraka, frak do polskiej czapki, rogatywka i harbajtel [woreczek zakładany na warkocz noszonej przez mężczyzn w XVII i XVIII w. peruki – objaśnienie podano za przypisem Wacława Zawadzkiego] i peruki z lokami się używają. Tak samo spotyka się czasem wygolone włosy aż do czuba oprócz wąsa, głowę nagą i okrągłą lub trójgraniastą kapeluszą; długą obszerną polską suknię zwierzchnią, a pod spodem trzewiki i pończochy³⁵.

W przytoczonym fragmencie Inflantczyk powstrzymał się od dosadnego wyrażenia swojego zdania na temat groteskowego synkretyzmu, ograniczając się jedynie do wartościującego, choć niezbyt dobitnego określenia „bardzo osobliwy”. W innym miejscu swoich zapisków surowo określił taki sposób ubierania się jako „dziwactwa, które tu [w Warszawie – D.P.] nikogo nie rażą, chociaż zdradzają brak smaku i najwyższe zaniedbanie”³⁶. Ten specyficzny trend nie uszedł również uwadze pochodzącego z Niemiec Johanna Ericha Biestera³⁷. Powstrzymał się on jednak całkowicie od wartościujących sądów, poprzestając na obiektywnym odnotowaniu zjawiska.

Po przybliżeniu diagnoz cudzoziemców na temat popularności polskiego ubioru narodowego konieczne jest omówienie wrażeń, opinii i przemyśleń, jakie budzi w podróżnikach jego wygląd. Kurlandzki baron Karl Heinrich von Heyking, pułkownik i dyplomata, sprzedawczyk popierający kolejno działalność barzan, Stanisława Augusta Poniatowskiego, interesy Szwecji, a w końcu nawet Katarzynę II i cara Pawła³⁸, opisując Ignacego Bohusza, generalnego sekretarza konfederacji barskiej, stwierdził uszczypliwie: „Polski strój, podgolona głowa i wąsy nie pozwalały mi rokować wielkich nadziei co do jego inteligencji”³⁹. Sarmacki ubiór był więc dla cudzoziemca oznaką ograniczenia umysłowego i prostactwa jego właściciela.

Zupełnie odmienne wydają się opinie Niemca Johanna Josepha Kauscha, w którego zapiskach dostrzec można wyraźną i nieklamana fascynację kontuszową modą:

[...] w zachowaniu Sarmaty przejawia się nie sztywna duma, ale prawdziwy majestat. Niemalże przyczynia się do tego polski strój; szyk elegancją tego stroju i jeszcze coś nieuchwytnego, co tkwi zarówno w charakterze, jak i w wyglądzie Polaka, pozwala objawić się tej godności w całej pełni⁴⁰.

³⁵ F. Schulz, dz. cyt., s. 427.

³⁶ Tamże, s. 588.

³⁷ J.E. Biester, *Kilka listów o Polsce*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 216.

³⁸ W. Zawadzki, dz. cyt., s. 43.

³⁹ K.H. Heyking, *Wspomnienia z ostatnich lat Polski i Kurlandii*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 95.

⁴⁰ J.J. Kausch, *Wizerunek narodu polskiego*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 294.

W podobnym, pełnym zachwytu tonie utrzymane zostały opinie podróżnika na temat poloneza. Polski strój przydawać miał tancerzom wdzięku i dostojęstwa:

Panuje przekonanie, że w tym tańcu wielką pomocą dla tancerza jest polski strój narodowy. I ja tak myślę. Jednak nawet Polak tańczący poloneza w niemieckim ubiorze posiada jakiś *avec*, którego nie mogą się od niego wyuczyć cudzoziemcy. O ileż taniec ten, w którym Polak potrafi przejawić tyle gracji i godności, góruje nad szalonym walcowaniem, rozpanoszonym w Niemczech [...]⁴¹.

Ze zdecydowanie większym dystansem i wyczuwalnym poczuciem obcości kulturowej pisała o szlacheckim ubiorze Angielka Elizabeth von Anspach, formułując sąd niezwykle wyważony: „Strój Polaków jest nieco dziwny, lecz gdybyśmy nie przejawiali upodobania do strojów krótkich, przyznać byśmy musieli, że jest on zarazem malowniczy i poważny”⁴². Natomiast Johann Erich Biester podzielał chyba zachwyt Kauscha modą kontuszową, choć nie powstrzymał się od drobnych uwag krytycznych na jej temat:

Szlachtę polską, zwłaszcza w kraju, posadza się o dumę. To prawda, że kiedy kroczą w swym długim narodowym stroju, sprawiają wrażenie niezwykle zarozumiałych. Strój ten przypomina krojem i kształtem rękawów strój turecki, ale obuwiu Polaków jest tak wspaniałe, że nie można nawet porównać go z tureckim. Ma się wrażenie, iż ubiór turecki jest przystosowany do potrzeb unikającego świeżego powietrza, leniuchującego czleka, który tylko czolga się od sofy do sofy w swych komnatach, polski natomiast jest wymarzony dla dzielnych mężów, umożliwia bowiem swobodne poruszanie się pieszo i konno⁴³.

Niemcowi orientalizujące cechy polskiego stroju przywiodły na myśl ubiór turecki, z kolei Francuz Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, dostrzegł podobieństwo między wyglądem Polaków i przedstawicieli innej wschodniej nacji – ludności tatarskiej:

Polacy są wysocy i silni. Niewiele znam bardziej urodziwych narodów [...]. Strój Polaków składa się z sukiennej szaty o rozciętych rękawach i z jedwabnego pod nią kaftana, ściągniętego pasem, z którego zwisa długa szabla. Noszą stale buty z cholewami, dosiadają konia bez wdzięku, jak Tatarzy, i zamiast ostróg używają bata. Wszyscy noszą wąsy i golą głowy, których nakryciem jest czapka obramowana lekkim futerkiem⁴⁴.

Z powyższymi sądami współbrzmi opinia pochodzącego z Niemiec filozofa Johanna Gottlieba Fichtego, który, opisując wygląd polskiego wojska, odnotował:

⁴¹ Tamże, s. 318.

⁴² E. von Anspach, *Wrażenia z Polski*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 791.

⁴³ J.E. Biester, dz. cyt., s. 201-202.

⁴⁴ J.H. Bernardin de Saint-Pierre, *Podróż po Polsce*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 202-203.

Byli to po większej części dorodni, rośli mężczyźni o czarnych oczach. Rysy ich mają w sobie coś orientalnego [...]. Pochodzą oni zapewne z północnej Azji⁴⁵.

Z kolei William Coxe, powołując się na poglądy niemieckiego historyka Johanna Jacoba Mascova (1689-1671), podobnie jak Saint-Pierre dostrzegł analogie między Tatarami a Polakami:

Rysy twarzy, zwyczaje, ubiory, postać i ogólny wygląd Polaków przypominają raczej Azjatów niż Europejczyków, i nie ulega wątpliwości, że pochodzą oni od tatarskich przodków. Jeden z niemieckich historyków, doskonały znawca starożytnej historii narodów, zauważył, że sposób, w jaki Polacy gołą sobie głowy, jest może jedną z najbardziej starodawnych oznak ich pochodzenia. Jeszcze w początkach V wieku niektóre narody, objęte ogólnym mianem Scytów, miały zwyczaj takiego samego noszenia włosów⁴⁶.

W dalszym ciągu swojego wywodu podróżnik przypomniał fragment zapisków greckiego historyka Priskosa (zm. 472 r. n. e.), jednego z posłów wysłanych przez cesarza Teodozjusza II na dwór wodza Hunów, Attyli. Antyczny autor opisał scytyjskiego pana, który golił głowę w identyczny sposób jak szlachta sarmacka⁴⁷.

Warto wspomnieć, że zupełnie inaczej ujmuje kwestię pochodzenia narodu polskiego kawaler Louis de Jaucourt, autor hasła Polska w Wielkiej Encyklopedii Francuskiej. Jako bezsprzeczny fakt uznaje sarmackie pochodzenie mieszkańców Rzeczypospolitej⁴⁸. Stwierdza też, że „Polacy są mniej podobni do swych przodków Sarmatów niż Tatarzy do swoich”⁴⁹, wykluczając tym samym wspólną genezę obu nacji. Dla niniejszych rozważań rozbieżności między tymi teoriami są jednakże kwestią drugorzędą. Najistotniejsze wydaje się zaakcentowanie, że osiemnastowieczni Europejczycy kojarzyli Polaków z kulturą Wschodnią nie tylko z powodu wizualnych podobieństw w sposobie ubierania. Dopelnieniem dla tych asocjacji było żywe przeświadczenie o azjatyckich korzeniach mieszkańców Rzeczypospolitej, mające ówczesnie status wiedzy naukowej.

Większość przedstawionych wyżej opinii dotyczących wyglądu Sarmatów nie wydaje się – przynajmniej na pierwszy rzut oka – tak krytyczna, jak można było się spodziewać,

⁴⁵ J. G. Fichte, *Podróż do Polski*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 784.

⁴⁶ W. Coxe, dz. cyt., s. 648.

⁴⁷ Tamże, s. 648. Na ten sam przykład powołał się Larry Wolff w swej pracy poświęconej konstruowaniu wizerunku Europy Wschodniej w dyskursie zachodnioeuropejskim (zob. L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 29-30).

⁴⁸ L. de Jaucourt, *Polska. Historia i rząd. Historia i prawo polityczne* [w:] *Encyklopedia albo Słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł, zebrany z najlepszych autorów, a szczególnie ze słowników Chambersa, d'Harris'a, de Dycche'a i innych przez stowarzyszenie ludzi nauki, uporządkowany i wydany przez Pana Diderot, a jeśli chodzi o część matematyczną przez Pana d'Alembert z Paryskiej Akademii Nauk i Berlińskiej Akademii Królewskiej*, (wybór), przeł. i przypisami opatrzyła E. Rządowska, wstęp J. Kott, Wrocław 1952, s. 194.

⁴⁹ Tamże, s. 201.

mając w pamięci chociażby deprecjonujące, ferowane z pozycji wyższości opinie cudzoziemców na temat polskiego budownictwa dworkowego⁵⁰. Nawet jeśli podróżnicy zarzucali szlachcie Rzeczpospolitej brak dobrego smaku w zakresie ubioru bądź też razili ich przepych sarmackich szat, zwykle łagodzili swoją ocenę bardziej przychylną wypowiedzią, zdradzając wyraźną fascynację egzotyczną odmiennością mody kontuszowej. Warto wspomnieć, że jeszcze w XVII stuleciu naśladowano je w wielu krajach Europy⁵¹. Przykładowo, we Włoszech popularna była, zwłaszcza wśród chłopców, tzw. moda *polacchina* – źródła ikonograficzne świadczą, że ubierali się w ten sposób młodzi przedstawiciele znaczącego rodu Medyceuszy⁵². Co ciekawe, w ubiorach polskich wystąpiła także jedna z grup mężczyzn uczestniczących w pochodzie zorganizowanym z okazji objęcia tronu szwedzkiego przez Karola XI⁵³.

W XVIII wieku zainteresowanie polskim strojem, wykazującym wiele nawiązań do mody wschodniej, wpisywało się we właściwą europejskiemu Oświeceniowi szerszą tendencję do fascynacji Orientem⁵⁴. Mimo że u jej źródeł leżała między innymi postawa podejrzliwości wobec europocentrycznej wizji świata⁵⁵, obserwowane zjawiska opisywano i oceniano z perspektywy wyższości cywilizacyjnej i kulturowej Europejczyka, posługując się uproszczeniami i generalizacjami, deprecjonując dokonania narodów wschodnich oraz przyczyniając się do powstania na ich temat krzywdzących stereotypów⁵⁶. Praktyki te, określane mianem dyskursu orientalizującego, umożliwiały mieszkańcom Starego Kontynentu określenie własnej pozytywnej tożsamości w wyrazistej opozycji do skonstruowanej w tekstach kultury negatywnej wizji krajów pozaeuropejskich⁵⁷. Podobne tendencje dostrzec można zresztą w zachodnioeuropejskim piśmiennictwie poświęconym Europie Środkowo-Wschodniej⁵⁸.

W tym kontekście inaczej jawią się przywołane wyżej pozornie neutralne bądź w pewnym stopniu pochlebne opinie cudzoziemców na temat polskiego stroju. Dyskurs orientalizujący nie wyklucza fascynacji odmiennością obcej kultury, która mimo to nieuchronnie usytuowana będzie w opozycji do pozytywnie wartościowanego modelu

⁵⁰ Temu zagadnieniu poświęciłem osobny artykuł: zob. D. Piotrowiak, *Cudzoziemiec w spotkaniu z polskim dworem szlacheckim*, [w:] *Codziennosc i niecodziennosc oswieconych*, t. 2: *W rezydencji, w podróży i na scenie publicznej*, pod red. B. Mazurkowa, Katowice 2013, s. 65-76.

⁵¹ M. Bartkiewicz, dz. cyt., s. 78.

⁵² Tamże, s. 80.

⁵³ Tamże, s. 80.

⁵⁴ Zob. J. Reychman, *Orientalizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2011, s. 364.

⁵⁵ Tamże, s. 364.

⁵⁶ E.W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski, Warszawa 1991, s. 30-31, *passim*.

⁵⁷ Por. tamże, s. 49.

⁵⁸ Rozwinięciem tej tezy jest przywołana już wyżej praca L. Wolffa.

kultury zachodnioeuropejskiej. Wolno więc sądzić, że już w samym porównaniu Sarmaty do Tatara czy Turka kryje się element krytycznej, dystansującej oceny⁵⁹. Z tekstów podróżników wylania się obraz szlachcica Polskiego jako Innego, w domyśle „gorszego”, mającego więcej wspólnego z nie do końca ucywilizowanym, barbarzyńskim Orientem „wynalezionym” przez Zachód, niż z postępową rzeczywistością Starego Kontynentu. Szczególnie wyraźnie widać to we fragmentach wspomnień Nathaniela Williama Wraxalla:

Jest w tym polskim ubiorze coś marsowego, surowego i charakterystycznego a jednak nie budzącego sprzeciwu. Stanowi on bowiem jakiś wyłom w nudnej i mdłej jednolitości, charakteryzującej wygląd zewnętrzny mieszkańców Europy, którzy w trakcie bieżącego stulecia niemal zupełnie zatracili narodowe odrębności strojów. Dziś już nie sposób odróżnić Portugalczyka od Rosjanina czy neapolitańczyka, tak dalece zatarto się w ich strojach wszystko to, co dawniej pozwalało odróżnić jedną narodowość od drugiej [...]. „Piasz” czyli szlachcic ubrany zgodnie z tradycją, stanowi uderzający kontrast z ludźmi tego stanu w jakimkolwiek innym kraju Europy [...]. Calej postaci szlachcica dodają dzikości sumiaste wąsy, nasuwające myśl o jego sarmackim pochodzeniu⁶⁰.

40 | Anglik, choć wydaje się akceptować, a nawet apróbować oryginalność polskiej mody kontuszowej, jednocześnie przypisuje Sarmacie dzikość – jedną z kategorii kluczowych dla orientalizującego dyskursu, nagminnie wykorzystywaną w odniesieniu do mieszkańców krajów afrykańskich i azjatyckich, którym Europejczycy w procesie kolonizacji narzucili hegemonię polityczną oraz – co równie istotne w refleksji Edwarda Saida – kulturową. To właśnie ten drugi aspekt dominacji, polegający na uniemożliwieniu upodrzednionemu podmiotowi swobodnego kształtowania własnego, odrębnego habitusu⁶¹ – uwidacznia się w tekście Wraxalla i innych cudzoziemców, zanim jeszcze doszło do realnej kolonizacji ziem Rzeczypospolitej. Jak wobec tego należałoby tłumaczyć widoczną w relacji Anglika afirmację odmienności polskiego ubioru? Nawet mając świadomość istnienia w Oświeceniu nurtu krytycznego wobec uniwersalistycznych poglądów i unifikacyjnych tendencji, zaś waloryzującego pozytywnie odrębność i swoistość grup narodowych⁶², można odpowiedzieć na to pytanie, wykorzystując kategorię mimikry zaproponowaną przez Homiego Bhabhę. Zdaniem badacza naśladowanie przez kolonizowanego praktyk

⁵⁹ Por. J. Tazbir, dz. cyt., s. 169-171; L. Wolff, dz. cyt., s. 30.

⁶⁰ N.W. Wraxall, dz. cyt. s. 482.

⁶¹ O wątku zależności kulturowej w refleksji Saida zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Kraków 2011, s. 434-435. Pojęcie habitusu wywodzi się z socjologii Pierre'a Bourdieu, i oznacza „system trwałych dyspozycji, zróżnicowanych struktur, dostosowanych do funkcjonowania w charakterze struktur różnicujących, to znaczy zasad generowania i kształtowania struktur dotyczących praktyk i zachowań” (P. Bourdieu, *Szkieł teorii praktyki*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007, s. 192-193).

⁶² Pewne wątki krytyczne wobec filozoficznych koncepcji o charakterze uniwersalistycznym są obecne w myśli Jana Jakuba Rousseau. To, co swoiste w języku oraz kulturze ludzkich społeczności, funkcjonujących w różnych czasach i obszarach geograficznych, interesowało również Johanna Gottfrieda Herdera (zob. T. Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*, Wrocław 2002, s. 27-29).

kulturowych kolonizującego skutkuje zatarciem się granicy między oboma podmiotami, co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania hegemonii kolonizatora⁶³. Polak w stroju cudzoziemca, rezygnujący z idiomatyczności własnej kultury, aby przestać być „Innym” w oczach mieszkańca Europy Zachodniej, destabilizowałby spójną, uporządkowaną, opartą na binarnych opozycjach wizję rzeczywistości, kreowaną w dyskursie orientalizującym.

Lektura zapisków Wraxalla o wyglądzie Polek prowadzi do dalszych interesujących wniosków⁶⁴:

Świat nie zna kobiet równie zniewalających, gładkich i czarujących. Nie mają one nic z wstydlivosti i chłodu Angielek, nic z rezerwy i wyższości Austriaczek. Swobodne, pełne wdzięku i chęci podobać się, są nieskończenie ujmujące. Jeśli zaś chodzi o urodę, to śmiało mogą walczyć o palmę pierwszeństwa z każdym krajem europejskim; wdzięki ich są przy tym stokrotnie pomnożone umiejętnie stosowaną kokieteryą. Nie mam tu zamiaru bronić ich płochoci ani ganić libertynizmu – niedoskonałości te bowiem czy wady są raczej wynikiem warunków niż wrodzonej deprawacji czy wyuzdania⁶⁵.

Anglik w bardzo zawołowany sposób pisał po prostu o rozwiązłości polskich kobiet, a sensualność i erotyczne rozpasanie, stojące w opozycji wobec zachodnioeuropejskiego opanowania i racjonalizmu, to cechy przypisywane narodom wschodnim w dyskursie kolonizującym⁶⁶. Kolejny wyjątek z tekstu podróżnika dotyczący wyglądu Polek pozwala mniemać o zasadności takich wniosków. Sarmackie kobiety wyraźnie budzą w cudzoziemcu skojarzenia ze wschodnią egzotyką:

⁶³ Por. H. Bhabha, *Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse*, [w:] tegoż, *The Location of Culture*, London-New York 1994, s. 85-86.

⁶⁴ Kwestii kobiecego ubioru poświęca się w niniejszej pracy zdecydowanie mniej miejsca. Jest to uzasadnione tym, że cudzoziemcy w swych zapiskach koncentrowali się z reguły na męskiej odmianie polskiego stroju. Zwracano ponadto uwagę, że kobiety chętniej niż mężczyźni przyjęły modę zachodnioeuropejską. Francuz Hubert Vautrin zanotował: „Kobiet w stroju cudzoziemskim jest znacznie więcej niż mężczyzn [...]” (H. Vautrin, *Obserwator w Polsce*, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 1, s. 778). Posiadał on jednak wiedzę na temat tradycyjnego stroju Sarmatek, gdyż wymienił jego poszczególne elementy: „spódnica, stanik i suknia zwierzchnia przypominająca sutanne, zapięta na piersiach, a otwarta od talii. Głowę i uszy okrywa podłużny biały czepek ściągnięty szeroką czarną wstążką. Piersi nigdy nie bywają odsłonięte, za to kobiety, które ubierają się po francusku, posuwają swobodę w tym względzie nieco zbyt daleko” (tamże, s. 778). Także William Coxe poświęcił w swej relacji krótką wzmiankę sarmackiej modzie żeńskiej. Zaobserwował, iż polskie „damy ubierają się w długie, obszyte futrem suknie lub proste kontusiki” (W. Coxe, dz. cyt., s. 648). Szerzej przedstawił tę kwestię Johann Bernoulli: „Polki ubierają się gustownie i nie zawsze z francuska, zwłaszcza w domu; kiedy nie składają oficjalnych wizyt, noszą obcisły, zręcznie przykrojony kaftan z sukna lub pól sukna, podobny do angielskiego stroju do konnej jazdy [...]. Suknia, którą noszą pod spodem, jest też podobna raczej do amazonki. Odmienność zapewniają sobie dzięki różnorodnym przybraniom głowy i innym drobnym ozdobom” (J. Bernoulli, dz. cyt., s. 424).

⁶⁵ N.W. Wraxall, dz. cyt., s. 541.

⁶⁶ E.W. Said, dz. cyt., s. 73-74, 250.

Jest w ich ubiorze coś azjatyckiego, co przypomina raczej Grecję lub Turcję niż modę francuską czy niemiecką. W kraju, który graniczy z Mołdawią i Ukrainą, takie odejście, a raczej niezależność od mody paryskiej nie dziwi i dziwić nie powinna⁶⁷.

„Kraj graniczący z Mołdawią i Ukrainą” to dla Anglika obszar peryferyjny, któremu kulturowo bliżej do Orientu niż do Europy Zachodniej. Przekonuje o tym również kreślony z wyraźnym upodobaniem opis wyglądu księżnej Sanguszkowej:

Jej fryzura nie przypomina żadnej z tych, jakie oglądałem w innych częściach Europy – nie pudruje bowiem włosów ani ich nie fryzuje, lecz przeciwnie, szcieszkuje je z czoła, ujmując końce w muślinową siatkę. Powyżej dwóch loków spływających po lewej stronie twarzy miała upięty z niedbałą elegancją okalający głowę turban, również muślinowy. Jej suknia barwy blad różowej, suto przystrojona haftami, sięga stóp, nie przykrywając ich jednak. Powyżej stanu przewiązana jest jedwabną szarfą, około dziewięciu cali szeroką – na modłę stosowaną w Grecji czasów Homera i do dziś praktykowaną na Wołoszczyźnie. Szeroka koronka dreźnieńska otacza wycięcie piersi i ramion, częściowo odkrytych, częściowo zaś przesłoniętych turecką gazą, obliczoną raczej na ukazanie ich niż na ukrycie. Wokół całej postaci księżnej unosi się przepyszny zapach, potęgujący jeszcze jej naturalne wdzięki. Pokazała nam swe dwórki, które właśnie wracały z kąpeli – młode polskie dziewczyny, przypominające nimfy w luźno udrapowanych sukniach i z mokrymi włosami spadającymi na plecy⁶⁸.

42

Wraxall już na wstępie przytoczonego fragmentu odwołał się do opozycji Europy Zachodniej i Orientu, zaznaczając, że fryzura księżnej odbiega od standardów możliwych do zaobserwowania na Starym Kontynencie. Cudzoziemiec skoncentrował uwagę głównie na elementach ubioru Polki budzących skojarzenia z kulturą Wschodu, w obrębie której, jako część Imperium Osmańskiego, w XVIII wieku znajdowała się Grecja: turbanie, szarfy, koronki z tureckiej gazy. Fascynacja egzotykiem w deskrypcji Anglika połączona zostaje z uwypukleniem tego, co związane z seksualnością i zmysłowością. Opisując kobietę, wyszczególnił on wyłącznie te partie jej ciała, które mogły budzić erotyczne skojarzenia: biust i odsłonięte stopy. Jeśli widok tych ostatnich w dobie długich sukien uznawano za wyjątkowo kokietyjny, swobodnie ubrane dziewczęta wracające z kąpeli musiały budzić jeszcze silniejsze emocje. Wzmianka o „przepyszny zapachu”, niezależnie od tego czy istniał on w rzeczywistości, czy też stanowił wytwór rozbudzonej wyobraźni podróżnika, potęguje dodatkowo wrażenie niesamowitości. Tezę, że Sanguszkowa w świadomości Anglika przynależy do świata kultury Wschodu, potwierdza dodatkowo skwapliwie odnotowana wzmianka o podróżach księżnej do haremu baszy w Chocimiu, które odbywała wraz z matką jako dziecko⁶⁹.

⁶⁷ N.W. Wraxall, dz. cyt., s. 541.

⁶⁸ Tamże, s. 542.

⁶⁹ Tamże, s. 542.

Bardzo zbliżony obraz sarmackich kobiet wylania się z pism Schulza:

Ubranie głowy ma swą właściwość i odznacza się czymś pomiędzy sztywnością francuską a naturalnością angielską, co bardzo wdzięcznie zdaje się Wschód przypominać. [...] Szczególniej kunszt ubrania kobiet polskich odznacza się w półubiorze, negliżu. Naturalny wdzięk, który im jest właściwy, najlepiej się przy negliżu uwydatnia; delikatność i powiewność materii, które do stroju wybierają, czynią te postacie, po większej części wysmukłe i dorodne, jakby przezroczystymi i dają oku malowniczy nader widok wszystkich linii, które postawą udatną i ruchami zręcznymi uwydatnione [...] ciągle wzrok nęcą⁷⁰.

Zmysłowość i powab przypisywane Polkom przez cudzoziemców w *Obserwatorze w Polsce* Francuza Huberta Vautrina zostały zastąpione przez odmienny zestaw cech:

Rumieniec wstydu nie krasi nigdy ich policzków; otoczenie męskie wcześniej poucza je o wszystkim i pozwala bez ceremonii na słowa i gesty wyklęte w przyzwoitym towarzystwie. Przyzwyczajone do rozmów, których dobrze urodzona Francuzka nigdy nie słyszy, demonstrują wobec cudzoziemców nieprzystojną swobodę. Dają do zrozumienia, że pojęły dwuznacznik, bez ogródek mówią mężczyźnie, iż im się podoba. Sądzą, że są tylko uprzejme, a sprawiają wrażenie kobiet łatwych albo pochodzących z gminu⁷¹.

W dalszych partiach tekstu zarzuca się Polkom niezręczne ruchy, niedostatek uroku, gracji, wesołości oraz nieumiejętność tuszowania mankamentów urody, wyżej ceniąc w tych względach własne rodaczki⁷². Po nieprzychylnych sądach pada nieoczekiwany komentarz, służący zapewne spotęgowaniu satyrycznego efektu: „Aczkolwiek pozory świadczą przeciwko nim, należy przyznać, że kobiety polskie są w ogólności cnotliwe”⁷³.

Obserwator... Vautrina wykazuje wyraźne cechy pamfletu⁷⁴, co po części tłumaczy liczne generalizacje i przejaskrawienia. Nie zmienia to faktu, że utwór ten, wydany w Paryżu w 1807 roku, mógł przyczynić się do umocnienia negatywnych stereotypów o mieszkańcach Rzeczpospolitej.

Przegląd opinii cudzoziemców o wyglądzie Polek warto uzupełnić fragmentem z zapisków Biestera:

[...] przedstawicielki płci pięknej w Polsce, o czym zresztą wie dobrze każdy, kto choć tylko przelotnie je widział, odznaczają się niezwykłą urodą, imponującą postawą i wzrostem, ubierają się ze smakiem i mają czarujący sposób bycia, nie pozbawiony jednak godności⁷⁵.

⁷⁰ F. Schulz, dz. cyt., s. 586.

⁷¹ H. Vautrin, dz. cyt., s. 786.

⁷² Tamże, s. 786-787.

⁷³ Tamże, s. 787.

⁷⁴ W. Zawadzki, dz. cyt., s. 30.

⁷⁵ J.E. Biester, dz. cyt., s. 215.

W przeciwieństwie do Wraxalla i Schulza, Niemiec wykazał się większą powściągliwością, pomijając całkowicie kwestię zmysłowości i erotyzmu.

Zbliżając się do zakończenia rozważań, warto pokrótce wspomnieć o sprawie koltuna – schorzenia, które polegało na powstawaniu na głowie pęku włosów sklejonych lojem i wydzieliną produkowaną przez naskórek w wyniku wszawicy. W Oświeceniu przypadłość tę tak powszechnie kojarzono z ziemiami Rzeczypospolitej, że znalazło to odzwierciedlenie w łacińskiej nazwie choroby: *Plica polonica*. Choroba ta doczekała się obszernego hasła w *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*⁷⁶ i żywo interesowała podróżników przybywających na ziemię polskie – pisali o niej Bernardin de Saint-Pierre, Vautrin, Kausch oraz Francuzi Fortia de Piles i Boiseclin de Kerdu⁷⁷. Nie ma potrzeby omawiać w tym miejscu hipotez i opinii obcokrajowców na temat tej osobliwości. Z punktu widzenia niniejszych rozważań wystarczy jedynie przypomnieć trafną tezę Macieja Foryckiego, według którego koltun stał się elementem silnie zakorzenionego wśród cudzoziemców stereotypu zacofanej, brudnej Rzeczypospolitej oraz metaforą jej wadliwego ustroju politycznego⁷⁸.

44

Podsumowując wszystkie poczynione powyżej spostrzeżenia, warto ponownie podkreślić przede wszystkim ambiwalencję ocen, jakie formułowali cudzoziemcy na temat wyglądu Sarmatów. Z jednej strony polska moda z wyraźnymi wpływami wschodnimi silnie ich fascynowała swoim przepychem oraz odmiennością od zachodnioeuropejskich wzorców. Jednocześnie podobieństwo Sarmatów do mieszkańców Orientu budziło w świadomości podróżnika wywodzącego się z Europy Zachodniej określone konotacje – sugerowała niższość kulturową i cywilizacyjną, a nawet, posługując się określeniem Wraxalla, „dzikość”, dodatkowo kojarzoną ze zmysłowością i wyuzdaniem. Jeśli weźmie się pod uwagę te czynniki, łatwiej jest zrozumieć wzrastającą w XVIII stuleciu popularność mody zachodnioeuropejskiej na ziemiach Rzeczypospolitej. Jej przyjęcie dawało szansę na odcięcie się od deprecjonujących stereotypów, choć, niestety, za wysoką cenę zaprzepaszczenia własnej odrębności kulturowej. Gest rezygnacji z kontusza wolno chyba odczytywać jako symptom konstytuowania się niejednorodnej, hybrydycznej polskiej tożsamości zbiorowej: stanu zawieszenia pomiędzy dwiema kulturami – dominującą i podporządkowaną, bez możliwości pełnej identyfikacji z żadną z nich. Gest rezygnacji

⁷⁶ Zob. *Plica Polonica. Koltun polski*, [w:] *Encyklopedia albo Słownik...*, s. 180-188.

⁷⁷ Zob. J.H. Bernardin de Saint-Pierre, dz. cyt., s. 203; W. Coxe, dz. cyt., s. 701-703; H. Vautrin, dz. cyt., s. 820-821; J.J. Kausch, dz. cyt., 339-341; F. de Piles, B. de Kerdu, *Podróż dwóch Francuzów*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska...*, t. 2, s. 726- 727.

⁷⁸ Por. M. Forycki, „*Plica polonica*” – *metafora anarchii polskiej*, [w:] tegoż, *Anarchia polska w myśli Oświecenia. Francuski obraz Rzeczypospolitej szlacheckiej u progu czasów stanisławowskich*, Poznań 2004, s. 52-60; L. Wolff, dz. cyt., s. 30-31.

z kontusza jawiłby się więc jako prekursorski przejaw kompleksu polskości, który tak silnie objawi się w dwudziestowiecznej literaturze rodzimej, traktującej o poszukiwaniu tożsamości narodowej, potrzebie samookreślenia oraz stawiającej pytania o miejsce Polaków wśród narodów Europy. Groteskowy wizerunek Polaka noszącego jednocześnie elementy stroju rodzimego i zagranicznego, wylaniający się z zapisków Schulza, zyskuje w świetle tej diagnozy wymiar konkretyzacji dramatycznego rozdarcia między Europą Zachodnią i Wschodnią. Przy czym – co znamienne – ten sztucznie wykreowany, synkretyczny ubiór spotyka się z większym jeszcze niż rodzimy kontusz lekceważeniem Inflantczyka – kosmopolity, bywalca najważniejszych europejskich centrów kulturalnych.

SUMMARY

The appearance of Poles as a curiosity in the writings of the foreigners visiting Poland during the 18th century

The main goal of this article is to elaborate how the foreigners who visited Poland during the 18th century described the appearance of Poles. A post-colonial analysis of their diaries and journey reports shows that although they seem to admire traditional Sarmatian attire, its similarity to oriental clothing carries pretty negative connotations. People raised in Western European culture perceive Poles in a very similar way as they perceive inhabitants of the Orient: as a wild, uncivilised nation. In addition, Polish women are described as voluptuous and libidinous. The resignation from the traditional Old Polish attire can be interpreted as a way to avoid these negative stereotypes. It can be also treated as a symptom of constituting a modern hybrid collective identity of Polish people, torn between native culture and Western culture, without a possibility of full identification with any of them.

KEYWORDS

Sarmatism, postcolonial studies, appearance, foreigner, Western Europe, Eastern Europe

BIBLIOGRAPHY

Anspach E. von, *Wrażenia z Polski*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 787-791.

Bartkiewicz M., *Polski ubiór do 1864 roku*, Wrocław 1979.

Bernoulli J., *Podróż po Polsce*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 227-476.

46

Bhabha H., *Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse*, [w:] tegoż, *The Location of Culture*, London-New York 1994, s. 85-92.

Biester J.E., *Kilka listów o Polsce*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 185-243.

Boucher F., *Historia mody: dzieje ubiorów od czasów prehistorycznych do końca XX wieku*, wyd. uzup. przez Y. Deslandes, przeł. P. Wrzosek, Warszawa 2003.

Bourdieu P., *Szkieł teorii praktyki*, tłum. W. Kroker, Kęty 2007.

Coxe W., *Podróż po Polsce*, przeł. E. Suchodolska, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 559-703.

Engeström L., *Pamiętniki*, przeł. J.I. Kraszewski, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 105-183.

Fichte J.G., *Podróż do Polski*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 783-786.

Forycki M., *Anarchia polska w myśli Oświecenia. Francuski obraz Rzeczypospolitej szlacheckiej u progu czasów stanisławowskich*, Poznań 2004.

Gloger Z., *Buty*, [w:] tegoż, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. 1, Warszawa 1958, s. 218-219.

Gołębiowski Ł., *Ubiory w Polsce od najdawniejszych czasów aż do chwil obecnych, sposobem dykcjonarza ułożone i opisane*, Warszawa 1830.

Heyking K.H., *Wspomnienia z ostatnich lat Polski i Kurlandii*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 47-198.

Kausch J.J., *Wiżerunek narodu polskiego*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963s. 267-348.

Klimowicz M., *Oświecenie*, wyd. 8, Warszawa 2002.

Każmierczyk Z., *Słowiańska psychomachia Mickiewicza*, Gdańsk 2012.

Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, wyd. 3 przejr., oprac. R. Pollak, Wrocław 1970, BN I 88.

Kostkiewiczowa T., *Oświecenie – próg naszej współczesności*, Warszawa 1994.

Kostkiewiczowa T., *Polski wiek światła. Obszary swoistości*, Wrocław 2002.

Kowalski J., *Wielka encyklopedia staropolska*, Dębogóra 2012.

Kwaśniewicz W., *Dzieje szabli w Polsce*, Warszawa 1999.

Jaucourt L. de, *Polska, Historia i rząd. Historia i prawo polityczne*, [w:] *Encyklopedia albo Słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł, zebrany z najlepszych autorów, a szczególnie ze słowników Chambersa, d'Harrisa, de Dycze'a i innych przez stowarzyszenie ludzi nauki, uporządkowany i wydany przez Pana Diderot, a jeśli chodzi o część matematyczną przez Pana d'Alembert z Paryskiej Akademii Nauk i Berlińskiej Akademii Królewskiej, (wybór)*, przeł. i przypisami opatrzyła E. Rzadkowska, wstęp J. Kott, Wrocław 1952, BN II 73, s. 193-215.

Modrzyńska-Nawotka M., *O modach i strojach*, Wrocław 2002.

Parkitny M., *Oświecenie sarmackie – próg nowoczesności w Polsce?*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo, wiedza o języku, wiedza o kulturze, edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22-25 września 2004*, red. M. Czermińska i in., t. 2, Kraków 2005, s. 514-541.

Piles F. de, Kerdu B. de, *Podróż dwóch Francuzów*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 675-728.

Piotrowiak D., *Cudzoziemiec w spotkaniu z polskim dworem szlacheckim*, [w:] *Codziennosc i niecodziennosc oświeconych, t. 2: W rezydencji, w podróży i na scenie publicznej*, pod red. B. Mazurek, Katowice 2013, s. 65-76.

Plica Polonica. Koltun polski, [w:] *Encyklopedia albo Słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł, zebrany z najlepszych autorów, a szczególnie ze słowników Chambersa, d'Harrisa, de Dyche'a i innych przez stowarzyszenie ludzi nauki, uporządkowany i wydany przez Pana Diderot, a jeśli chodzi o część matematyczną przez Pana d'Alembert z Paryskiej Akademii Nauk i Berlińskiej Akademii Królewskiej, (wybór)*, przeł. i przypisami opatrzyła E. Rzadkowska, wstęp J. Kott, Wrocław 1952, BN II 73, s. 180-188.

Raszewski Z., *Staroświecczyzna i postęp czasu. O teatrze polskim (1765-1865)*, Warszawa 1963.

Recke E. von der , *Na polskim dworze królewskim*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 244-265.

Reychman J., *Orientalizm*, [w:] *Słownik literatury polskiego oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, wyd. 4, Wrocław 2011, s. 364-368.

Said E.W. *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, wstęp Z. Żygulski, Warszawa 1991.

Saint-Pierre J.H. Bernardin de, *Podróż po Polsce*, przeł. W. Zawadzki, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 200-212.

Schulz F., *Podróż Inflantczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791-1793*, przeł. J. I. Kraszewski, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 2, Warszawa 1963, s. 281-673.

Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978.

Turnau I., *Rozwój ubioru narodowego od około 1530 do 1795 roku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 1986, nr 3, s. 413-423.

Turnau I., *Słownik ubiorów tkaniny, wyroby pozatkackie, skóry broń i klejnoty oraz barwy znane w Polsce od średniowiecza do początku XIX wieku*, Warszawa 1999.

Turnau I., *Ubiór narodowy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1991.

Vautrin H., *Obserwator w Polsce*, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 705-829, s. 778.

Woźnowski W., *Literacki spór o tradycje w czasach Stanisława Augusta (Z dziejów motywu wąsów, kontusza i fraka)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historycznoliterackie”, 1971, z. 21, s. 27-47.

Woźnowski W., *Pamflet obyczajowy w czasach Stanisława Augusta*, Wrocław 1973.

Wolff L., *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, 1994.

Wraxall N.W., *Wspomnienia z Polski*, przeł. H. Kraheńska, [w:] *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, wstęp i oprac. W. Zawadzki, t. 1, Warszawa 1963, s. 477-557.

Żygulski Z., *Broń w dawnej Polsce na tle uzbrojenia Europy i Bliskiego Wschodu*, Warszawa 1982.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

STUDIA

TEKTONICZNE NAPIĘCIA, ROWY, WYPIĘTRZENIA: MATERIALNOŚĆ PAMIĘCI W *FESTUNG WARSCHAU* ELŻBIETY JANICKIEJ

DOBROŚŁAWA KORCZYŃSKA-PARTYKA

Aż kurtyna z tej pustki, ale przebijać się trzeba.

E. Janicka, *Festung Warschau*

F*estung Warschau* to tekst wielowymiarowy, heterogeniczny i niejednoznaczny, dlatego chcąc o nim cokolwiek powiedzieć, należy wysupłać z niego pewne wątki, pomijając lub zostawiając na marginesie pozostałe. Przedmiotem tego artykułu jest materialność pamięci – relacja, jaka zachodzi między fizyczną przestrzenią miasta a tym, co pamiętane (i zapominane), a także sposób, w jaki owa zależność znajduje realizację w tekście.

Pod pewnymi względami tekst Janickiej tylko z pozoru jest relacją ze spaceru po fizycznym mieście Warszawa (choć nie należy tej warstwy dosłownego spaceru gubić i o niej zapominać, gdyż to ona stanowi *spiritus movens* dla całego tekstu). W rzeczywistości poruszamy się równolegle przynajmniej po dwóch przestrzeniach: dosłownej – realnych, fizycznych ulicach Warszawy i symbolicznej, na którą składają się sposoby upamiętniania,

zarówno te fizycznie obecne w miejskiej przestrzeni, jak pomniki, nazwy ulic i placów, jak i te ukryte w szeroko rozumianych tekstach kultury (bardzo często są to po prostu teksty literackie¹).

Podjmując temat obecności materialności miasta wyrażonej w tekście, trzeba oczywiście mieć w pamięci kwestię zapośredniczenia. Wszystkie zmysłowe bodźce, ulegając transpozycji w tekst, podlegają złożonym przemianom, związanym m.in. z dopasowaniem się do ram *langue*, czy z koniecznością uporządkowania doświadczenia². Jednocześnie jednak, m.in. dzięki licznym wyrażeniom deiktycznym, które nakierowują uwagę czytelnika na przestrzeń obecną poza tekstem, „topografia” ta zachowuje swoją «ontologiczną» autonomię i nie zostaje zawłaszczona przez sieć napięć pomiędzy faktograficznym a fikcyjnym³.

Osobnym problemem, wylaniającym się z tak ujętego tematu, pozostaje kwestia samej materialności i możliwości jej funkcjonowania/ujawniania się zarówno w ramach tekstu literackiego, jak i samego doświadczenia miejskiej przestrzeni. To oczywiście bardzo szerokie zagadnienie, generujące pytania zarówno epistemologiczne, jak i ontologiczne, a tym samym ustanawiające szereg problemów natury filozoficznej. Okazuje się jednak, że forma spacerownika ustanawia pewne ramy, które pozwalają ustawić te rozważania w tle. Spacerownik, to przede wszystkim dokumentacja spaceru, a więc cielesnego doświadczenia miasta – miejsc i rzeczy, z których skomponowana jest przestrzeń miasta. Dla narratorki *Festung Warschau* dokładny ogląd przestrzeni stanowi m.in. impuls do rozważań na temat sposobów przekształcania (się) miejsc w nośniki pamięci i sposoby ich funkcjonowania. Z tego też względu zagadnienie materialności będzie się tutaj niejednokrotnie osuwać w stronę sensoryczności i badania zmysłowego oglądu/doświadczenia rzeczy.

¹ Na osobną uwagę zasługiwałaby analiza kształtu odwołań i funkcje, jakie pełnią w tekście. To nie tylko motta, cytaty służące jako komentarz albo stanowiące element pasażu czy cząstkę centonu, czy aluzje językowe, ale także inspiracje wpływające na percepcję rzeczywistości i sposób ich literackiego uchwycenia, płynące z tekstów m.in. Mirona Białoszewskiego, Małgorzaty Baranowskiej czy Italo Calvino.

² K. Szalewska, *Pasaż tekstowy. Czytanie miasta jako forma doświadczania przeszłości we współczesnym eseju polskim*, Kraków 2012.

³ A. Ubertowska, *Świadectwo, trauma, głos. Literackie reprezentacje Holocaustu*, Kraków 2007, s. 231. Aleksandra Ubertowska pisze o tym w kontekście książki *Umschlagplatz* Jarosława Marka Rymkiewicza.

II

Aby lepiej zrozumieć znaczenie i potrzebę dokonywanej przez Janicką krytycznej analizy tkanki miejskiej, trzeba sobie uzmysłowić siłę jej oddziaływania. Przestrzeń to jeden z elementarnych wymiarów zakotwiczących nas w rzeczywistości (wydaje się wręcz, że pierwotny w stosunku do pozostałych wymiarów, takich jak na przykład czas), dlatego warto zdać sobie sprawę z potęgi oczywistości, jaką w nas budzi. Choć postmodernistyczna krytyka architektury i urbanistyki, utekstwiając przestrzeń, uwidoczniła sieć zależności i powiązań, w jakie uwikłani są jej użytkownicy, to nie zmienia to faktu, że nadal ustosunkowujemy się do świata głównie w jej ramach. Przestrzeń miasta, twór wielopłaszczyznowy i dynamiczny, poprzez swoje ukształtowanie i znaki weń wpisane oddziałuje na nas przy okazji, jakby mimochodem⁴.

W przypadku miasta, po którym oprowadza nas Janicka, uwaga ta ma podwójne znaczenie, a próba przekroczenia owej „przeźroczystości” i „naturalności” ram przestrzennych rozgrywana jest na dwóch odmiennych płaszczyznach. Z jednej strony mamy do czynienia z pełną pasją i zaangażowaniem, po akademicku dokładną analizą kondycji i sposobu funkcjonowania pamięci zbiorowej, która wylania się ze znaków zanurzonych w tkance miejskiej i działań dokonywanych w jej obrębie. Z drugiej strony, jesteśmy świadkami prób wniknięcia w materię dawnej dzielnicy żydowskiej i niemożności jej doświadczenia, m.in. z powodu drastycznej ingerencji w materię i kształt urbanistyczny powojennego Muranowa. Te dwie perspektywy wyznaczają odmienne kierunki rozważań, ustanawiając jednocześnie oś kompozycyjną niniejszej pracy.

W sposobie, jakim Janicka obchodzi się z miastem, można doszukać się dążenia do uchwycenia tego, o czym wspomniała Ewa Domańska: „obecnie bardziej interesuje nas obecność przeszłości, to jest to, co po niej pozostało; interesuje nas nie tyle jej reprezentacja, ile jej prezentacja (to, jak przeszłość się prezentuje; jak się «jawi»)”⁵. Janicka, prowadząc nas po mieście, odsłania nie przeszłość, a pamięć. To ważne stwierdzenie, gdyż trzeba mieć świadomość, że na tym poziomie opowieści poruszamy się po współczesnym mieście, a to, co jest odnotowywane i komentowane, choć dotyczy przeszłości, więcej nam może powiedzieć o naszym stosunku do niej, niż o przeszłości jako takiej.

⁴ Zob. *Pisanie miasta – czytanie miasta*, pod. red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Poznań 1997; *Przestrzeń w nauce współczesnej*, pod. red. S. Symotiuka i G. Nowaka, Lublin 1999; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000; Z. Bauman i K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003.

⁵ E. Domańska, *Historia egzystencjalna*, Warszawa 2012, s. 81.

W wyróżnionych przez Sławomira Kaprańskiego [za C. Geertzem] dwóch modelach relacji między pamięcią a przestrzenią, Janicka interesuje przede wszystkim ten drugi. Warszawa ukazana w *Festung Warschau* funkcjonuje nie tyle jako miejsce akumulacji historycznych doświadczeń, które ze względu na swoją wagę odciskają się na kształcie przestrzeni i reprezentują przeszłość (przestrzeń jako „model czegoś”), ale jako miejsce, które jest świadomie projektowane w taki sposób, by uwypuklić te wydarzenia z przeszłości, które z jakichś powodów okazują się być istotne w czasie teraźniejszym (przestrzeń jako „model dla czegoś”)⁶. Komentując takie ujęcie, Kaprański podkreśla, że przestrzeń funkcjonująca jako „model dla czegoś” staje się „instrukcją dla naszych wspomnień», «ramą pamięci», w której pewne wspomnienia pojawią się z większym prawdopodobieństwem niż inne, niezależnie od tego, jaka była «obiektywna» waga wydarzeń będących ich przedmiotem”⁷.

Pożyteczną kategorią, pozwalającą uchwycić teoretycznie sposób, w jaki Janicka dekonstruuje strategie pamięci wpisane w tkankę miejską, może być koncepcja *memoryscape*, „krajobrazu pamięci” wypracowana przez Sławomira Kaprańskiego. Koncepcja ta, podobnie jak wyróżnione przez Elżbietę Rybicką metafory palimpsestu, śladu i pola walki (nawiązującego skądinąd do *memoryscape*)⁸, silnie związana jest z przywołanymi już kategoriami pamięci zbiorowej i kulturowej.

Krajobraz pamięci, mówiąc najogólniej, to obszar (realny bądź symboliczny), w którym „pamięć zbiorowa ulega uprzestrzennieniu”⁹. Janicka, przyglądając się wnikliwie formom miejskich upamiętnień i wczytując się w relacje między nimi, obnaża kondycję polskiej narracji większościowej, nadpsutą m.in. przez resentymenty, ukryte lęki i „zbiorowy narcyzm”¹⁰. To, co wydaje się najistotniejsze w jej refleksji, to odkrycie nieprzystawalności, rozdzielności dwóch opowieści – polskiej i żydowskiej historii wojennej Warszawy. Autorka przedstawia wiele miejsc, demaskuje ukryte w nich sensy, ujawnia nadane znaczenia i przedstawia ich faktyczną (sic!) wymowę.

⁶ S. Kaprański, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] *Pamięć, przeszłość, tożsamość*, pod. red. tegoż, Warszawa 2010, s. 11.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ O kategoriach wymienionych przez Elżbietę Rybicką (metafora palimpsestu, śladu i pola walki), w kontekście *Festung Warschau* pisał już Jacek Leociak. Zob. J. Leociak, *Co widać z murów Festung Warschau*, [w:] „Zagłada Żydów” 2012, nr 8, s. 449-462.

⁹ H. Muzaini, *War Landscapes as „Battlefields” of Collective Memories. Reading the Reflections at Bukit Chandu*, Singapore 2005, s. 345, cyt. za: S. Kaprański, dz. cyt., s. 27.

¹⁰ Określenie E. Janickiej, zob. E. Janicka, *Wojna powstań*, rozm. przepr. J. Podgórska, „Polityka” 2012, nr 16, s. 29.

W przestrzeni odnajduje ona całą serię napięć między upamiętnieniami uznawanymi za polskie i za żydowskie (przy czym na szczególną uwagę zasługuje ciągle podkreślana szczególnego rodzaju antynomiczność obu opowieści). Jak pisze w jednym z wywiadów: „Zwrócił moją uwagę pewien powtarzający się wzór. Wzór występowania dwóch historii, z których jedna komentuje drugą. Polska opowieść sprawia wrażenie, jakby komentowała żydowską obecność, choćby po tej obecności nie pozostał kamień na kamieniu”¹¹. Zjawisko to w trafny sposób oddaje pojęcie „domeny symbolicznej”¹², związane z symbolicznym panowaniem i zdominowaniem terytorium przez jedną grupę. Charakteryzuje się ono „panowaniem nad [...] rzeczami, które są ważnymi symbolami lub znakami dla danej grupy”¹³ i wiąże się z takim opisaniem/przepisaniem owych znaków pamięci, by nie zagrażały one spójności tożsamości grupy dominującej. Janicka w sposób dobitny obnaża ten mechanizm i określa go jako „przejaw postawy obronno-polemicznej, która daje o sobie znać, ilekroć mamy się skonfrontować z historią polsko-żydowską. W polskiej opowieści o stosunkach polsko-żydowskich stawką jest wizerunek Polaków”¹⁴.

W *Festung Warschau* mamy również do czynienia z inną relacją między miejscem a pamięcią. Elżbieta Janicka, wędrując ulicami współczesnego Muranowa, próbuje odnaleźć ślady getta i przedwojennej zabudowy dzielnicy żydowskiej. W tym wymiarze „naturalność”, z jaką jawi nam się układ przestrzenny, również daje o sobie znać, okazuje się bowiem, że bardzo często pozostajemy wobec oczywistości jej aktualnego kształtu bezradni. Kiedy Tomasz Majewski, spacerując ulicami Łodzi, próbuje odtworzyć dawną topografię miasta po to, by wypełnić ją zmysłowymi obrazami przywołanymi ze wspomnień i opowieści, w pewnym sensie kapituluje, odkrywając, że „zanik tego podstawowego wymiaru [jakim jest układ przestrzenny – D.K.-P.] skazuje strzępy wspomnień na ostateczną ciszę”¹⁵. Majewski pisze: „Zapominanie to pustoszenie przestrzeni, pozbawienie jej znaczeń. Jak jednak nazwać samo rozplynięcie się przestrzeni, która dla przywołanych obrazów była konieczną ramą?”¹⁶ I dalej: „Wynajdowanie miejsca, właściwego *locus* dla obrazu zapamiętanych przez

¹¹ Tamże, s. 28.

¹² L.M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2007.

¹³ Tamże. 111.

¹⁴ E. Janicka, *Wojna powstań...*, s. 29.

¹⁵ T. Majewski, *Ulice bez pamięci*, [w:] *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, pod. red. tegoż i A. Zeidler-Janiszewskiej, Łódź 2011, s. 211.

¹⁶ Tamże.

nas rzeczy «deczy» zniszczenie. «Nieumiejscowiona» w niczym, odarta z wyobrażeń przestrzeń podważa u podstaw zasadę komemoracji»¹⁷.

Wysilek zrozumienia relacji, w jaką wchodzi dzisiejsza dzielnica Muranów z miastem, które istniało w tym miejscu do zburzenia getta w 1943 roku, oraz próba odnalezienia miejsc sprzed i z czasów wojny, siłą rzeczy prowadzić musi do podobnych wniosków¹⁸. Jarosław Marek Rymkiewicz w Umschlagplatz pisze:

Ale tu nic nie jest dane i wyobraźnia rezygnuje, bowiem to, co wie się o tych okolicach z lektur i ze zdjęć, nie kojarzy się z tym, co jest tutaj teraz. Czyli nie kojarzy się z niczym. To wszystko jest nowe – domy, przejścia między domami, skwery i chodniki – i nie da się tego połączyć z tym, co było kiedyś. Jeśli gdzieś nastąpiła totalna likwidacja, to właśnie tutaj. W roku 1943 zlikwidowane zostały tu nie tylko wszelkie objawy życia, ale także wszelkie wyobrażenia o tym życiu. A nawet wszelka możliwość takich wyobrażeń¹⁹.

Szukając śladów dawnego miasta, nie sposób poruszać się bez mapy, myląc jest układ ulic²⁰. Drastyczna ingerencja, jakiej została poddana struktura urbanistyczna tej części Warszawy, praktycznie uniemożliwiła doświadczenia jej przedwojennej formy. Jacek Leociak nazywa tę część Warszawy miastem-po-getcie. To już nie getto, nie dzielnica żydowska, ale miasto „po” mieście:

Miejsce-po-getcie zaś to właśnie nieistnienie, brak. To szczególne doświadczenie „tego samego, a jednak zupełnie innego miejsca”, to doświadczenie realnego braku i pozornego wypełnienia. Destrukcja getta nie jest destrukcją miejsca. Ono pozostaje, ale jest puste (choć zabudowane), jest ogolone i martwe (choć w tam życie). Miejsce ocalało, ale zostało niejako wydrążone, pozbawione „treści”, „wnętrza”. Getto, które tutaj było, uległo zagładzie, ale owo „tutaj” pozostało, tylko jest zasłonięte inną obecnością. Zostały ramy, które mieszczą w sobie już inną rzeczywistość, pozostał punkt topograficzny, kartograficzna abstrakcja²¹.

To właśnie miejsce penetruje Janicka w czasie kolejnych spacerów. Jej spacerownik – przewodnik prowadzi trasami nieistniejącego już miasta. Większość tytułów „przewodnikowych” podrozdziałów (o ile to możliwe) odnosi się do miejsc i ulic sprzed zburzenia miasta. Jeżeli ulica zmieniła nazwę lub układ, w nawiasie pojawia się adnotacja do

¹⁷ Tamże.

¹⁸ „Nielatwo sobie wyobrazić, że dało się chodzić po Śródmieściu kilometrami i ciągle szło się między szczelnymi ścianami kamienic. Bo tylko resztki zostały”. M. Zielińska, *Warszawa – dzikie miasto*, Warszawa 1995, s. 79.

¹⁹ J.M. Rymkiewicz, *Umschlagplatz*, Gdańsk 1992, s. 148.

²⁰ Wątek spacerowania po Muranowie z przedwojenną mapą Warszawy powraca u kolejnych badaczy opisujących to miejsce: u Beaty Chomątowskiej, Elżbiety Janickiej, Angeliki Lasiewicz-Sych, Jacka Leociaka, Jarosława Marka Rymkiewicza i innych.

²¹ J. Leociak, *Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca*, [w:] *Maski współczesności*, pod. red. L. Burskiej i M. Zaleskiego, Warszawa 2001, s. 84.

dawnej lokalizacji, np. „STAWKI 6/10 – STAWKI 5/7 (D. STAWKI 21)” [FW 73]²². Jednak to, co da się opisać, dotyczy w większości współczesnego Muranowa. Z dawnego miasta pozostały jedynie resztki, ostańce, „ogryzki”. „Jak na wszystko, co było, to nic nie zostało. Ale jak na zupełnie nic, to zostało mnóstwo. Tu cała kamienica. Tam pół. A i trzy pod rząd się trafia” [FW 52]. Przy opisywaniu ostańców dominuje ton gorzkiej ironii.

Weźmy taką Krochmalną. Najpierw długo nic. Przy Pałacu Lubomirskich nic. Przy Hałach Mirowskich nic. Przy Ciepłej nic. Zresztą w tym miejscu akurat nie ma śladu Ciepłej. Dalej nic. Potem – po stronie parzystej – obok siebie całe dwa domy. Znowu nic. Mijamy Waliców. Nic. I nagle dwie kamienice po parzystej, po nieparzystej jedna – z czego dwie narożne z Żelazną. Co w sumie daje prawie skrzyżowanie. [FW 53]

Ogryzek ulicy Ciepłej. Ogryzek ulicy Twardej. Przyklejone do siebie. Uwzięły się w widoczny sposób. I udają. Udają Cieplą i Twardą, choć tu jest skrzyżowanie Świętokrzyskiej i Prostej z Aleją Jana Pawła II, dawniej Juliana Marchlewskiego. [FW 45]

Do dokładniejszej analizy spaceru po miejscu-po-getcie i miejscu-po-przedwojennej-Warszawie przyjdzie jeszcze wrócić w części trzeciej niniejszego artykułu.

III

Warszawa Janickiej to miasto z pogranicza dwóch światów: byłej (przedwojennej) oraz dzisiejszej stolicy. Narratorka doskonale wyczuwa dysonans między tymi dwiema (w pewnym sensie wciąż współlistniejącymi) przestrzeniami. Z jednej strony śledzi znaki upamiętnień Zagłady, życia i śmierci wszystkich tych, którzy mieszkali w tej części miasta przez upadkiem powstania w 1943 roku i później przed powstaniem w 1944 roku, z drugiej, szuka śladów tego zaginionego świata (przy czym ten drugi z aspektów wydaje się wykraczać poza kontekst upamiętniania). Wydaje się, że mimo iż są to współbieżne projekty, nie mamy do czynienia z tym samym i, jak będę starała się wykazać, łączą się one z innym stosunkiem do materialnych i cieleśnie doświadczanych śladów/znaków w przestrzeni²³.

²² E. Janicka, *Festung Warschau*, Warszawa 2011. Liczby przy cytatach oznaczają strony z tego wydania.

²³ Rozróżnienie to przyjmuję za Ewą Rewers, dla której, najogólniej mówiąc, znak jest rozumiany jako coś, co odsyła bezpośrednio do konkretnego znaczenia, ślad natomiast jest tajemnicą i charakteryzuje go nieredukowalna pojedynczość i nieprzekładalność. „Utrata tajemnicy przekształca ślad w znak. Tajemnica śladu wiąże się z nieodwracalną utratą tego, do czego fizycznie, materialnie i przestrzennie przylegał”.

Biorąc pod uwagę pierwszy z wyróżnionych projektów, mamy do czynienia przede wszystkim z analizą realnych, fizycznie obecnych miejsc. Jest to zabieg o tyle ciekawy, że dzięki przyjęciu „oddolnej” perspektywy stało się możliwe dostrzeżenie, często dla nas niewidocznych, cech naszej kultury. Warto w związku z tym przyjrzeć się sposobowi, w jaki objawia się owa przestrzeń fizyczna w tekście, jak opisywana jest materialność miejsc, na których skupia uwagę autorka, jak sama ich doświadcza, i co z tego doświadczenia nam pokazuje. Na pierwszy plan wybijają się trzy aspekty.

Po pierwsze mamy do czynienia z dokładnymi opisami pomników, pamiątkowych tablic czy innych miejsc upamiętnień.

Kiedy już było można, przy głównym wejściu zawisła tablica. Pamiątkowa. 1995 rok. Że to był szpital zgrupowania Armii Krajowej „Chrobry II”. A „personel szpitala niósł ofiarą pomoc żołnierzom powstania oraz ludności cywilnej”. Na górze po lewej godło z piastowskim mieczem – szczyrbcem – kotwicą Polski Walczącej 1944. Na górze po prawej Virtuti Militari za wojnę polsko-bolszewicką: „Na polu chwały 1920”. [...] Pod tablicą białoczerwone kwiaty. Przy głównym wejściu. Dobrze widoczne. Z daleka zwracają na siebie uwagę. [FW 37-38]

Ale na Śliskiej 51 był ktoś jeszcze. Przy nieczynnym tylnym wyjściu, gdzie śmietniki, wmurowano tablicę. Jeszcze jedną. Sześć lat po tamtej. Czarną. Prostokątną. Zaokrągloną od góry. Można przeoczyć. [i tu przypis: Tablicę wmurowano za rozłożystym drzewem rosnącym na terenie szpitala, od ulicy. Pod koniec 2008 roku drzewo wycięto i na jego miejscu posadzono nowe]. „Anna Braude-Hellerowa (1888-1943). Wybitny lekarz. Dyrektor tutejszego szpitala w latach 1930-42. Zamordowana w bunkrze wraz z chorymi dziećmi podczas powstania w getcie warszawskim. Warszawa 2001. Stowarzyszenie «Dzieci Holocaustu» i przyjaciele”. [FW 38]

Janicka dokładnie opisuje to, co widzi. W spacerze ujmowanym z pierwszej perspektywy (w ramach którego śledzi znaki upamiętnień) najważniejszą rolę odgrywa zmysł wzroku (zresztą z myślą o nim zostały te upamiętnienia stworzone). Opis jest możliwie wierny, z uwzględnieniem szczegółów – w dodatku możemy go zweryfikować, oglądając zdjęcia (ponad połowę tomu stanowią fotografie miejsc opisywanych przez autorkę) lub wybierając się na Muranów i oglądając te pomniki na własne oczy. Narratorka informuje nas nie tylko o wyglądzie tablic, ale także cytuje zamieszczone na nich napisy oraz podaje dokładne umiejscowienie względem przestrzeni. Cel tak dokładnego zarysowania tych miejsc wydaje się oczywisty – Janicka chce pokazać dokładnie to, co wyrażają te miejsca. Szczegółowy opis oraz zestawienie ich ze sobą przemawiają same za siebie. Jednak za tak silnym skupieniem uwagi na tym, co możemy odczytać za pomocą

E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 23-24.

zmysłu wzroku kryje się jeszcze jeden aspekt. Janicka doskonale zdaje sobie sprawę z kulturowego związku spojrzenia z kontrolą, władzą i zawłaszczeniem.

Wola władzy jest we wzroku niezwykle silna. Jest w tym zamyśle bardzo mocna tendencja do chwytania i zatrzymywania, do urzeczowiania i ujmowania w całość: skłonność do tego, aby dominować, zabezpieczać i kontrolować, która ostatecznie, ponieważ była intensywnie propagowana, wytworzyła rodzaj niepodważanej przez nikogo hegemonii w naszej kulturze i dyskursie filozoficznym, ustanawiając, w porozumieniu z instrumentalną racjonalnością naszej kultury i technologicznym charakterem naszego społeczeństwa, okulocentryczną metafizykę obecności²⁴.

Drugim z aspektów, łączącym się z pierwszym, jest ciągle podkreślanie czynności spaceru, rzeczywistego, fizycznego przemieszczania się w konkretnej przestrzeni. Oczywiście spacer ten uruchamia całą sieć literackich i kulturowych odniesień (*Festung Warschau* to nie tylko raport, ale również tekstowy pasaż z ważną figurą *flâneura*), jednak z tej perspektywy najważniejszy okazuje się być sam proces spaceru, który podobnie jak szczegółowe opisywanie miejsc – pełni funkcję uwiarygodnienia, potwierdzenia autentyczności owego doświadczenia.

Chodziliśmy szukać wiosny. Była. W podwórku od Złotej 60. Na wyliniałym po zimie trawniku. Maleńkie, dzikie fiołki.

Zaglądam tam czasem. Trudno się dostać. Teren prywatny. Bramy zawarte. Lokatorzy krzywo patrzą. Na ogół nie wpuszczają. Bywa, że przepędzą. Kto mieszka przy Siennej 55 domofon nr 12? Nie wiem. Otwiera zawsze. Bardzo grzecznie. [FW 36]

Odwracam się i przeprawiam dalej na zachód. Kotlarską do Towarowej. Błoto młascze i pryska na boki. Wpadam w kałużę. Pasaż warszawski. [FW 54]

Oś Muranowska? Nie ma czegoś takiego. Teoretycznie. W praktyce stoję przed drogowskim. Umschlagplatz 400 m. To w lewo. W prawo pomnik Poległym i Pomordowanym na Wschodzie 350 m. [FW 76]

I wreszcie trzeci aspekt, dopełniający dwa poprzednie – zamieszczone w tomie fotografie. Analiza zdjęć z *Festung Warschau* zasługuje na oddzielny artykuł, warto jednak w tym miejscu uwypuklić kilka kwestii wynikających z ich analizy. Przede wszystkim, o czym była już mowa, fotografie te stanowią dokumentację „Raportu z oblężonego miasta” i „Moich Nalewek”. Dzięki nim nie tylko możemy wyobrazić sobie owe upamiętnienia, ale także zweryfikować je za pomocą medium o innym charakterze. Nie

²⁴ D. M. Levin, *Decline and Fall – Ocularcentrism in Heidegger's Reading of the History of Metaphisic*, [w:] *Modernity and the Hegemony of Vision*, red. tegoż, London 1993, [cyt. za:] J. Pallasmaa, *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, Kraków 2012, s. 25.

należy jednak tych fotografii ograniczać do tego wymiaru. Ujęcia z różnych perspektyw, zestawienie zdjęć panoramicznych z detalem staje się narzędziem demaskującym praktyki zapomnienia.

Znacząca jest również poetyka tych fotografii. Interesujące okaże się zwłaszcza porównanie na przykład ze zdjęciami Libery z *Co robi łączniczka* (tekście, do którego odwołania stanowią ramę kompozycyjną pierwszej części *Festung Warschau*), które z zamierzenia są niedokładne, zamglone, jakby wycięte ze starych gazet. Zabiegi, jakim poddane zostały te fotografie, przywodzą na myśl mechanizmy pamięci, zapomnienia i wyobraźni – zamazujących, nieprecyzyjnych, nieostrych. Zdjęcia Janickiej, odwrotnie, są klarowne, uładzone, minimalistyczne. Przeglądając te fotografie, można ulec złudzeniu „przezroczyści”: oto widzimy dokładnie to, co jest. Część z nich, zwłaszcza te pochodzące z projektu *Nowe miasto* współtworzonego z Wojciechem Wilczykiem, robiona była w kwietniu, kiedy miasta nie przysłania jeszcze szata roślinna, a powietrze jest najbardziej przejrzyste i pozwala osiągnąć największą ostrość.

Miasto ze zdjęć niemal pozbawione jest mieszkańców. Znaczna część fotografii to ujęcia z góry, z wysokiej perspektywy, skupiające się na oddaniu urbanistycznego kształtu miasta. Takie ujęcia pozwalają na uchwycenie relacji między przyrastającymi warstwami miejskiego palimpsestu. Napięcie buduje stosunek, w jakim pozostają relikty przedwojennego miasta do zabudowy realnego socjalizmu, a także współczesnych inicjatyw deweloperskich z charakterystycznym dla nich brakiem poszanowania tradycji i charakteru danego miejsca.

Wiele fotografii zamieszczonych w *Festung Warschau* sprawia wrażenie dokumentacji cmentarnej. Zdjęcia krzyży, kapliczek, tablic pamiątkowych, pomników i kwiatów składanych w celu upamiętnienia nieżyjących, a także nieobecność w kadrach żywych ludzi, tworzy szczególnego rodzaju poetykę. Miasto, na które Janicka chce zwrócić naszą uwagę, to nekropolis, miasto umarłych.

Gdy spojrzymy na *Festung Warschau* z drugiej z zaproponowanych perspektyw, którą można określić jako poszukiwanie śladów świata sprzed Zagłady, z tekstu wylania się przewodnik z trasami prowadzącymi przez miasto, które już nie istnieje. To, czego Janicka szuka i co w zamian odnajduje, dobrze oddaje formuła (pojawiająca się w tekście dwukrotnie): „Bez domów, bez adresów, ale za to z kodem pocztowym” [FW 250, 272]. Tylko miejsce pozostało to samo, znak na mapie, kod pocztowy, zmieniła się natomiast materia miasta, układ ulic. I choć w tkance miasta wciąż tkwią ostańce dawnej zabudowy, są to tylko „ogryzki”, resztki. Wspomniane domy i adresy funkcjonują jako metonimie

indywidualnych losów żydowskich mieszkańców, ich egzystencji wpisanej w przestrzeń miasta. Po ich obecności, jak pisze Janicka „nie pozostał kamień na kamieniu”.

Analizując materialność pamięci w spacerze pierwszym, prowadzącym przez znaki upamiętnień, dominujący okazał się zmysł wzroku oraz czynność spaceru, ruch. Mimo iż przedmiot analiz Janickiej stanowiła przestrzeń symboliczna, narracja wyrasta z tego, co materialne, z fizycznego oglądu przestrzeni. Nieco inaczej kształtuje się relacja między doświadczeniem przestrzeni, pamięcią i narracją na drugim z wyróżnionych poziomów spaceru.

Wydaje się, że uruchomienie innego rodzaju percepcji (zagęszczenie doznań zmysłowych i związane z nimi praktyki pamięci) można powiązać ze szczególnego rodzaju działaniem performatywnym. W obu przypadkach można oczywiście upatrywać modelu performatywnego²⁵ – narracja w *Festung Warschau* powstaje/wydarza się w trakcie lektury znaków wpisanych w przestrzeń. W przeciwieństwie jednak do pierwszej warstwy spaceru, która polegała na odkodowaniu tego, co wspólne, uwarunkowane społecznie i kulturowo (z czym autorka się nie utożsamia i przeciw czemu się buntuje), mamy do czynienia z poszukiwaniem indywidualnym, prywatnym, związanym bardziej z wiedzą ucieleśnianą i zmysłową. O spacerze Janickiej możemy pomyśleć jako alternatywnej formie pomnika, będącej prywatną próbą upamiętnienia i programowo dystansującą się do większościowych form narracji.

We fragmencie poświęconym ulicy Krochmalnej – a jest to teren, w którym znajduje się najwięcej pozostałości po przedwojennej Warszawie²⁶ – mamy do czynienia z zagęszczeniem spaceru i natężeniem doznań zmysłowych. Uruchomiony zostaje już nie tylko zmysł wzroku²⁷, który dominuje zwłaszcza w kontekście znaków upamiętnień, ale także powonienie, dotyk, słuch i równowaga.

²⁵ Zob. H. Bhabha, *DyssemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2.

²⁶ To też jedyne miejsce na Muranowie, w którym narratorowi *Umschlagplatzu* udało się doświadczyć jednocześnie bylej i współczesnej mu Warszawy: „Krochmalna [...] atmosfera tego miejsca jest trudna do opisanía, prawdopodobnie dlatego, że idąc tamtędy jest się równocześnie w przedwojennej Warszawie, w warszawskim getcie oraz w Warszawie dnia dzisiejszego. [...] Podwójny lub potrójny czas. Kto idzie Krochmalną w kierunku Żelaznej, może więc wybierać: idzie Krochmalną w roku 1987 i widzi, jak to wyglądało – wyobraża sobie, że idzie tamtędy – w roku 1942. Albo: idzie Krochmalną w roku 1942 i widzi – wyobraża sobie – jak to będzie wyglądało w roku 1987. Albo: idzie Krochmalną w roku 1939 i widzi – ma przecucie – co uczyni z tymi domami, a także z nim, idącym, historia”. J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 139.

²⁷ Wzrok jest dominującym zmysłem w percepcji przestrzeni miejskiej. Ikonosfera stanowi dominującą część miejskiego świata znaków, dlatego zmysł wzroku stanowi główne narzędzie percepcyjne *flâneura* i decyduje *de facto* o kształcie pasażu tekstowego. K. Szalewska, dz. cyt., s. 119.

[...] błotniste ostepy (wskazane kalosze); błoto młascze i pryska na boki. Wpadam w kałużę. [...] Krochmalna *full contact*. Przedzieram się z powrotem na Krochmalną-Krochmalną. Zaciskam powieki. Zatykam nos. Nurkuje do bramy Krochmalna 30. [FW 54]

Wydaje się, że takie natężenie doznań zmysłowych nie jest przypadkowe i że możemy się tutaj dopatrzeć pewnej paraleli. Kiedy narratorka przytacza wspomnienia z własnego dzieciństwa – one również okazują się być multisensoryczne. Warto zwrócić na to uwagę, gdyż to jeden z niewielu fragmentów, gdzie rzeczywiście mamy do czynienia z podkreśleniem udziału innych zmysłów niż wzrok.

Mariańska I. Róg Pańskiej 34. Gdzie kiedyś Komitetowa. Przed wojną ubezpieczalnia. Po wojnie poradnia dziecięca. Dobre wspomnienia. Czysto. Jasno. Uśmiechy dorosłych. Tata. Mama. Nic nie boli. Nic nie uwiera. [FW 33]

Dwa podwórka, przechodzące jedno w drugie. Dwa kawałki muru. Dobre wspomnienia. Znowu. Mama. Tata. Ogródek. Kwietniki. Ciepłe słońce. Mur aż gorący. Cisza. Trochę echo. Wizgi tramwajów od czasu do czasu. Bramy, podwórka – otwarte na przestrzał. [FW 35]

62 Próba przywołania wrażeń z przeszłości wiąże się u Janickiej z uruchomieniem większej ilości zmysłów, co zresztą zgadza się z naszym powszechnym doświadczeniem (najpiękniejszy bodaj przykład dał nam Marcel Proust swoją magdalenką²⁸). Wzrok ogranicza i zawodzi, a otwarcie się na doznania sensoryczne może pomóc w odczuciu, a wręcz doświadczeniu przeszłości. I chociaż mamy do czynienia z otwarciem się na te doznania, okazuje się, że w mieście Janickiej doświadczenie Proustowskiej magdalenki jest niemożliwe. Tym bardziej nie jest możliwe to, co Huizinga określił jako doświadczenie historyczne²⁹. Frank Ankersmit w swoim esej *Pamiętając Holocaust: żałoba i melancholia* zwraca uwagę na to, że w wypadku Holocaustu dyskurs pamięci może jedynie wskazywać na przeszłość, ale nie może i nie próbuje w nią wniknąć („dyskurs pamięci jest dyskursem «wskazującym» (*indexical*)”³⁰). O możliwość wyobrażenia sobie i przedstawienia Holocaustu

²⁸ U Marcela Prousta mamy oczywiście do czynienia z przywołaniem przeszłości innego rodzaju – wspomnień wydarzeń i obrazów, w których osobiście uczestniczył. Odwołanie się do symbolu magdalenki pozwala jednak przywołać specyficzny mechanizm pamięci, przyjmujący za punkt wyjścia doświadczenie zmysłowe.

²⁹ Dla Huizingi „doświadczenie historyczne” to „oszolomienie chwilą”, to coś, „co historyk bardziej przeżywa, niż jest w stanie świadomie wywołać czy powtórzyć”. Zostaje ono wywołane przez kontakt z przedmiotami, na przykład z przez wieki niezmiennym wejściem do budynku czy starą pieśń. „W doświadczeniu historycznym historyk ma wrażenie bycia w bezpośrednim i absolutnie autentycznym kontakcie z przeszłością”. F. Ankersmit, *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, przeł. E. Domańska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. E. Domańskiej, Kraków 2004, s. 213.

³⁰ F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust. Żałoba i melancholia*, przeł. A. Ajschert, A. Kubis, J. Regulska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. A. Domańskiej, Kraków 2004, s. 406.

Janicka już pytała w *Miejscach nieparzystych* (2003-2004). Jej praca w samym założeniu zawierała odpowiedź negatywną. W *Festung Warschau* jest podobnie. Tam, gdzie zbliżamy się do rzeczy i miejsc, które odnoszą się w sposób bezpośredni do Zagłady, narracja osuwa się i multiplikują się sensy.

Otchłań. Zaraz otchłań! Zwykły wertep po zburzonych niedawno Browarach Warszawskich (d. Habermusch i Schiele). Gdy ustaje zawrót głowy, widać właśnie pustkę. A za pustką widać... [FW 54]

W tym fragmencie punktem wyjścia okazuje się być jeszcze cielesny kontakt z miejscem – doznanie osuwającej się pod nogą płyty (która *notabene* wydaje się być aluzją do słynnej sceny z dzieła Prousta, kiedy osuwająca się pod nogą płyta z baptysterium świętego Marka wywołała w narratorze falę wspomnień), ale dalej narracja ucieka już w ujęcia metaforyczne oraz przestrzeń języka. Język uwalnia się, pączkuje, sztukuje w pustce brakujące elementy: „«W sąsiedztwie tego miejsca stał dom». W sąsiedztwie tego domu stały inne domy. W sąsiedztwie tych domów biegł mur. Biegł. Biegł. I biegł. Aż przestał” [FW 294]. Wokół pustki i braku pęcznieje narracja, uwypuklając niemożność wypowiedzenia nieobecności. Oddalamy się też od narracji przyjmującej za punkt wyjścia realną przestrzeń, na rzecz wypracowanych przez literaturę sposobów ujmowania tematu Zagłady.

Kolejnym kontekstem, w którym ważną rolę odgrywają podmioty nie-ludzkie, jest przedstawiona w *Festung Warschau* roślinność. Janicką uderza kontrast między spokojnym życiem na osiedlu wśród zieleni, a wiedzą o tym, co zostało pogrzebane w bunkrach tego miasta-cmentarza. Z tego powodu, na zasadzie kontrastu, w tekście pojawia się wiele odwołań do roślinności, atmosfery parkowego relaksu i ukojenia, jakie niesie ze sobą zielen i słońce. Jest to zresztą temat już podejmowany w sztuce krytycznej dotyczącej Holocaustu³¹.

Warto w tym miejscu nadmienić, że roślinność funkcjonuje w *Festung Warschau* na innych zasadach niż pozostałe elementy przestrzeni, gdyż, jak sugeruje Janicka, nie poddaje się ona dyktatowi polityki, ani nawet selektywizującym mechanizmom pamięci i zapominania. Oczywiście mamy do czynienia z próbami jej opieczutowania i włączenia w większościową narrację. Na przykład na rogu Długiej i Bohaterów Getta Janicka zauważa rosnące bratki, dobrane ze względu na barwy narodowe: „Białe i czerwone. Latem czerwone petunie lub begonie. Jesienią białe i czerwone chryzantemy” [FW 249]. Roślinność jednak spod tego dyktatu się wymyka: „Za rogiem, wyrastające dziko ze szczelin

³¹ Zob. M. Bałka *Winterreise* (2003) i E. Janicka *Miejsca nieparzyste* (2003-2004).

krawężnika, kwitną żółte mlecze” [FW 249]. Podobnie dzieje się z (grottgerowskimi) brzożami i lipami. Janicka pisze z charakterystyczną dla siebie ironią:

[...] Tylko w porze kwitnienia coś się dzieje z tym miejscem. Lipy są posadzone dość gęsto. Tworzą jednorodny masyw. Z oddali pachną łagodnie i kuszą słodyczą. Ale między drzewami zapach jest intensywny. Robi się ostry. Aż gorzki. Dusi i doprowadza do mdłości. I wtedy czuję, że ktoś pamiętał tutaj także o umarłych. Na przełomie czerwca i lipca mamy tu *Unter den Linden* z piekła rodem. [FW 275]

IV

Festung Warschau kończy zapis z 19 kwietnia. W mieście cisza, nikogo nie ma. Jest ładny, wiosenny wieczór. W prywatnym czasie Elżbiety Janickiej możliwe jest pokojowe współlistnienie aktualności życia i godnej pamięci. Jej spojrzenie sprawia (oko patrzącego to wrażenie wywołuje), że wśród skąpanych w księżycowej poświacie drzew możemy dostrzec nieruchome cienie, które na tę chwilę mogą pełnić rolę metonimii pamięci po tych, których już nie ma. To harmonijne współlistnienie dwóch światów i dwóch pamięci – polskiej i żydowskiej – rozbija jednak konspiracyjne zawołanie: hasło i odzew. Tak jakby nawet tę niezależną z natury warszawską wiosnę chciała zagarnąć dla siebie narracja narodowościowa.

64

JEST

Jest 19 kwietnia. Wtorek. Pierwszy dzień święta Pesach. Wielki Tydzień. W Ogrodzie Kasińskich bezlistne drzewa stoją w srebrnej poświacie. Obok nich – nieruchome cienie. Wczoraj była pełnia księżyca. Kwitnie mirabelka przy bramie. Hasło: wiosna. Odzew: Warszawa.

5771/2011 [FW 305]

SUMMARY

Tectonic tensions, trenches, piles: materiality of memory in *Festung Warschau* by Elżbieta Janicka

The presented text is an analysis of materiality of memory in Elżbieta Janicka's book *Festung Warschau*. The text presents two approaches of defying the relation between space and memory. The first approach is related to searching for past signs, while the second approach uncovers past traces. In the studied book each approach is bonded to a different narration style. Furthermore, the presented text conceptualizes the city space of Warsaw, created by Janicka, as a space of memory (S. Kaprański's term).

KEYWORDS

Politics of memory, Holocaust, conflicts of memory, urban space

BIBLIOGRAPHY

Ankersmit F., *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*, przeł. E. Domańska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod. red. E. Domańskiej, Kraków 2004, s. 213.

Ankersmit F., *Pamiętając Holocaust. Żaloba i melancholia*, przeł. A. Ajschert, A. Kubis, J. Regulska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, pod red. A. Domańskiej, Kraków 2004, s. 406.

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000.

Bauman Z. i Tester K., *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, przeł. E. Krasieńska, Warszawa 2003.

Bhabha H., *DyssemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, przeł. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2.

Domańska E., *Historia egzystencjalna*, Warszawa 2012, s. 81.

Janicka E., *Festung Warschau*, Warszawa 2011.

Janicka E., *Wojna powstań*, rozm. przepr. J. Podgórska, „Polityka” 2012, nr 16, s. 29.

Kapralski S., *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] *Pamięć, przeszłość, tożsamość*, pod. red. tegoż, Warszawa 2010, s. 11.

Leociak J., *Aryjskim tramwajem przez warszawskie getto, czyli hermeneutyka pustego miejsca*, [w:] *Maski współczesności*, pod. red. L. Burskiej i M. Zaleskiego, Warszawa 2001, s. 84.

66

Leociak J., *Co widać z murów Festung Warschau*, [w:] „Zagłada Żydów” 2012, nr 8, s. 449-462.

Majewski T., *Ulice bez pamięci*, [w:] *Pamięć Shoah Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętnienia*, pod. red. tegoż i A. Zeidler-Janiszewskiej, Łódź 2011, s. 211

Nijakowski L.M., *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2007.

Pallasmaa J., *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, Kraków 2012, s. 25.

Pisanie miasta – czytanie miasta, pod. red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Poznań 1997.

Przestrzeń w nauce współczesnej, pod. red. S. Symotiuka i G. Nowaka, Lublin 1999

Rewers E., *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 23-24.

Rymkiewicz J.M., *Umschlagplatz*, Gdańsk 1992, s. 148.

Szalewska K., *Pasaż tekstony. Czytanie miasta jako forma doświadczania przeszłości we współczesnym eseju polskim*, Kraków 2012.

Ubertowska A., *Świadectwo, trauma, głos. Literackie reprezentacje Holocaustu*, Kraków 2007, s. 231.

Zielińska M., *Warszawa – dziwne miasto*, Warszawa 1995, s. 79.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

ESSEJE

FABRYKA SCHINDLERA – TEKTONIKA DYSKURSÓW*

KATARZYNA SZALEWSKA

Dyskursywność, zwłaszcza retoryka wpisana w narrację jest, w istocie, nader ważnym aspektem instytucji muzeum. Oczywiście nie chodzi tu o to, że muzea „tworzą swój własny dyskurs w ulotkach, broszurach czy katalogach, a o coś znacznie bardziej istotnego, będącego samym sednem idei wystawy”¹. Jeśli zgodzić się z powyższym zdaniem Mieke Bal, to jeden z najbardziej rozgałęzionych dyskursów wśród polskich instytucji muzealnych reprezentuje, obok symptomatycznego dla nowoczesnej rodzimej pamięci (także pop-pamięci) historycznej Muzeum Powstania Warszawskiego i nowo powstałego Muzeum Historii Żydów Polskich, krakowska Fabryka Schindlera. I jeśli przez dyskursywność muzeum rozumieć można zdolność wystawy do reprezentacji i równocześnie kreowania wyobraźni historycznej zwiedzających, to retoryka proponowana przez Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, którego Fabryka Emalia Oskara Schindlera jest oddziałem, staje się bogatym materiałem do analiz. Przypomina ona bowiem palimpsest artefaktów, chronologicznie spójnych, lecz odnoszących się do różnych warstw pamięci i odmiennych obszarów doświadczenia przeszłości. Proponowana wystawa tworzy

* Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

¹ M. Bal, *Dyskurs muzeum*, przeł. M. Nitka, [w:] *Muzeum sztuki. Antologia*, pod red. M. Popczyk, Kraków 2005, s. 353.

własną narrację, z silnymi sygnałami delimitacyjnymi, rytuałami przejścia do kolejnych „fabularnych” epizodów oraz wbudowaną w dźwięk, obraz i słowo retoryką mającą tyleż zdobyć przychylność odbiorcy, przekazać mu określoną wizję dziejów, co – poprzez stopniowanie retorycznych chwytów – wywołać silne emocje. W tym sensie figurę palimpsestu należałoby jednak zastąpić metaforą tektoniczną, jako że wspomniane poziomy doświadczenia i percepcji wystawy nierzadko pozostają ze sobą w sprzeczności, dyskurs muzeum nastawiony jest natomiast na ciągły ruch znaczeń, wraz z przechodzeniem do kolejnej z „fabrycznych” hal.

70



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.

Fabryka produkująca wyroby z emalii i blachy (a od 1943 roku również uzbrojenie) działała od 1937 roku. Dwa lata później jej dzierżawcą został pochodzący z Austro-Węgier Oskar Schindler, który Deutsche Emailwarenfabrik zarządzał do 1945 roku. Zasłynął, dzięki filmowi *Lista Schindlera* Stevena Spielberga z 1993 roku także w masowej wyobraźni, z zatrudniania w fabryce Żydów skazanych na eksterminację. Od 2007 roku w budynku dawnej fabryki funkcjonują dwie instytucje wystawiennicze – wspomniany oddział Muzeum Historycznego Miasta Krakowa oraz Muzeum Sztuki Współczesnej. Ten pierwszy znakiem firmowym uczynił ekspozycję stałą *Kraków – czas okupacji 1939–1945*. Jak czytamy w „scenariuszu” muzealnego dyskursu opublikowanym na oficjalnej stronie instytucji:

„Zespół scenariuszowy złożony z krakowskich specjalistów (Katarzyna Zimmerer, Grzegorz Jeżowski, Edyta Gawron, Barbara Zbroja), kierowany przez kuratorkę wystawy Monikę Bednarek, przygotował narrację złożoną z dokumentalnych zdjęć, relacji świadków historii, filmów dokumentalnych i prezentacji multimedialnych, które razem tworzą chronologicznie ułożoną wizję dziejów miasta. Wystawa ukazuje tragedię wojny w wymiarze indywidualnym i zbiorowym, ale też codzienność okupowanego Krakowa, utrwaloną w zwykłych przedmiotach, fotografiach, gazetach, dokumentach osobistych i urzędowych. Wystawa została zrealizowana przy użyciu środków wykraczających poza ramy tradycyjnej ekspozycji muzealnej. Autorzy aranżacji plastycznej: scenograf Michał Urban i reżyser Łukasz Czuj nadali ekspozycji charakter opowieści teatralno-filmowej. Scenograficzne rekonstrukcje autentycznych przestrzeni miejskich są zderzone z instalacjami rzeźbiarskimi, metaforycznie ujmującymi historię wojennego Krakowa. Widz wędruje przez miasto: idąc wybrukowanymi ulicami wchodzi do fotografa, autentycznego fotoplastykonu działającego niegdyś przy ulicy Szczepańskiej, wsiada do tramwaju, przez okna którego ogląda film z życia miasta, przechodzi przez ciasny labirynt getta ze znajdującym się w nim mieszkaniem żydowskim, by potem wraz jego mieszkańcami znaleźć się w obozie w Płaszowie. U fryzjera podgląda zamach na Koppego, a za chwilę, przez okno mrocznej piwnicy, obserwuje uliczną łapankę. W końcu, w ufortyfikowanym mieście, oczekuje na wkroczenie Armii Czerwonej”². Scenariusz prezentuje przedsmak fabularyzacji, którą posłużyli się twórcy wystawy. Tym samym wyraźnie uwidacznia on właściwą współczesnym instytucjom muzealnym tendencję do ustawienia widza w pozycji obserwatora uczestniczącego, do wizualizacji minionego na wzór mechanizmów teatralnych i malarskich.

Ta analogia zawiera jednak w sobie uproszczenie. O ile bowiem, jak pisze Mieke Bal, „dzieła sztuki postrzega się raczej jako reprezentacje pewnej estetyki, a co za tym idzie traktuje jak metafory, przenoszące swoją specyficzną estetykę na estetykę określonego kierunku, który pozwoli na »odczytanie« danego dzieła jako *sztuki*, niezależnie od tego, co mogłoby nam ono także powiedzieć o kulturze, z której się wywodzi, [o tyle – K.Sz.] etniczny artefakt reprezentuje, przede wszystkim, szerszy kontekst kultury, z której pochodzi. Tym samym nie jest on metaforą, ale synekdochą. Synekdocha jest bowiem taką figurą retoryczną, w której jeden element, jakaś mała część, oznacza całość na zasadzie, że jest tej całości częścią. Toteż artefakt – bez względu na to, jakie wartości estetyczne może

² Oficjalna strona muzeum: www.mhk.pl/wystawy/krakow-czas-okupacji-1939-1945 [dostęp 11.07.2014].

72 posiadać – jest odczytywalny tylko *jako kultura*³. Jeśli zatem dzieło sztuki jest metaforą, to tak zwany zabytek w muzeum historycznym działa na zasadzie synekdochy – różnica między tymi dwiema figurami retorycznymi określa odmienność narracyjnego trybu ekspozycji. Po pierwsze dlatego, że części, owe *parts*, całości (*totum*), jaką stanowi przeszłość, są nieliczne – stąd konieczność wypełniania historycznych wystaw falsyfikatami i symulakrami. Po drugie natomiast dlatego, że części same w sobie nie mają mocy narracyjnej, ich spójność funduje narracja, do której się odnoszą, czyli – jak formuluje to Bal – są odczytywalne tylko jako kultura, w tym wypadku – jako nowoczesna kultura historyczna. Ten szerszy kontekst stanowi ramę, która konstruuje, ogranicza i ukierunkowuje spojrzenie widza. W przypadku Fabryki Schindlera owa rama jest szczególnie rozbudowana, jako że składa się na nią mieszanina, czasami konkurencyjnych wobec siebie, nowoczesnych dyskursów historiograficznych i popkulturowych. Nie bez znaczenia jest tu również próba poszukiwania muzealniczego złotego środka między adresowaniem wystawy do bardzo licznych wśród odwiedzających Fabrykę zagranicznych turystów, nieznających historii tej części świata, oraz rodzimych widzów. Ramą okalającą fabryczne budynki, o której, analizując czynniki determinujące spojrzenie odwiedzającego muzeum, nie sposób zapomnieć, jest wreszcie sam Kraków i jego rozbudowany tekst, by nie powiedzieć – mit miejski. A składają się na niego w tym samym stopniu narodowo-martyrologiczne panteony, zdyskursywizowane miejsca polsko-żydowskiej historii, co popkulturowy anachronizm i pełnienie przez tę samą przestrzeń jednocześnie funkcji miejsca pamięci i miejsca turystycznej rozrywki (*casus* Kazimierza). To zderzenie niewspółmiernych wobec siebie estetyk znamionuje tak samo Kraków, jak i poświęconą jego historii omawianą wystawę.

Przede wszystkim więc *Kraków – czas okupacji 1939–1945* ujawnia zasadniczą antynomię nowoczesnej kultury historycznej, jaką jest jednoczesna hipertrofia obrazów przeszłości i niemożność jej Ankersmitowskiego doświadczenia. Fabryka pełna jest bowiem artefaktów – a tam, gdzie brakuje przedmiotów obdarzonych benjaminowską aurą, jest ona wy-twarzana przez nowoczesne multimedia. W jednej przestrzeni, wyodrębnionej jako miejsce pamięci, spotyka się zatem resztką po minionym – w postaci tak zwanego zabytku, oraz nowoczesne wyobrażenie minionego – czyli historyczna rekonstrukcja. Ta druga stanowi protezę autentycznego, niezapośredniczonego doświadczenia przeszłości, o którym marzenie legitymuje instytucję muzeum. Porozstawiane w kolejnych salach wystawowych ekrany zwielokrotniają obrazy, na zasadzie metonimii tworząc ciągi zamienni,

³ M. Bal, dz. cyt., s. 355, wyróżnienia za oryginałem.

które w zasadzie tyleż przybliżają wizerunek przeszłości, co odbijają post-pamięciowe nostalgii widza, jego własne wyobrażenia na temat minionego⁴. Tym samym stają się odpowiedzią na pożądanie, które Hans-Ulrich Gumbrecht określa pragnieniem uobecnienia minionego (*desire for presentification*)⁵. Muzea są przestrzeniami spełnienia tego typu potrzeby – liczne w Fabryce Schindlera powiększone fotografie, plakaty, filmy wyświetlane na ekranach, ale też bombardujące widza dźwięki wojny i życia codziennego pod okupacją to Gumbrechtowskie „ćwiczenia w uobecnianiu” historii⁶. Przestrzeń muzealną, jakby scenę Eisensteinowskiego teatru, wypełnia multisensoryczny „montaż atrakcji”⁷, zestawienie następujących po sobie obrazów o silnym nacechowaniu emocjonalnym, reżyserowanie emocji widza poprzez jukstapozycję epizodów z przeszłości.

Doznania wizualne i dźwiękowe zostały uzupełnione najważniejszym aktem uobecnienia przeszłości – dotknięciem minionego. Służą temu „maszyny pamięci” – jak zostało to nazwane, co znamienne, przez twórców wystawy. Chodzi o rozmieszczone w najważniejszych salach, prezentujących kulminacyjne momenty historii Krakowa, stemplownice, „w których każdy zwiedzający może odbić pieczęć związaną z danym wydarzeniem, zabierając ze sobą »dokument czasu«”⁸. Popkulturowe doświadczanie historii nie ogranicza się już bowiem do wzrokowego kontaktu z artefaktem, przeszłość musi objawić się multisensorycznie, w zapachu, dźwięku i dotyku. Taktylny wymiar poznawania historii dowartościowały już wszystkie nowoczesne muzea, co nie jest bez związku również z rozwojem technologicznym i możliwością interaktywnej nauki poprzez tablety, tablice edukacyjne itd. Jednak potrzeba dotyku wskazuje na coś więcej, na melancholię za historią, która jest nie-obecna, niemożliwa do dotknięcia, a więc zmysłowego, intymnego kontaktu poza dyskursem historiograficznych monografii. Gumbrecht pisze: „[...] możemy dotykać

⁴ W tym też przypominają nowoczesne ekrany miejskie, o których Rewers pisze: „[...] można zatem powiedzieć, iż obrazy miasta produkowane przez późnomodernistyczną architekturę są przedstawiane jako wyobrażenia po to, by przekonać nas, iż wszystko pozostałe w przestrzeni miejskiej jest realne. Tymczasem wszystko, co obrazy te otacza, nie może dłużej być traktowane jako rzeczywistość, lecz jako hiperrzeczywistość i symulacja” – E. Rewers, *Ekran miejski*, [w:] *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 45.

⁵ H.-U. Gumbrecht, *In 1926. Living at the Edge of Time*, Cambridge Mass. 1997. Korzystam w cytacie z polskiego przekładu rozdz. *Gdy przestaliśmy uczyć się od historii*, przeł. M. Zapędowska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, pod red. E. Domańskiej, Poznań 2006, s. 204–205.

⁶ Za polskim przekładem: H.-U. Gumbrecht, *Użyteczność historii (uobecnienie i odkupienie)*, przeł. E. Domańska, [w:] *Pamięć, etyka i historia...*, s. 123.

⁷ Zwraca na to uwagę również Magdalena Link-Lenczowska w artykule będącym ciekawą recenzją wystawy prezentowanej przez Fabrykę Schindlera – zob. M. Link-Lenczowska, *Śmierć w nonych dekoracjach*, „Herito” 2010, nr 1.

⁸ www.mhk.pl/wystawy/krakow-czas-okupacji-1939-1945 [dostęp 11.07.2014].

starych gazet (i wachać je!), zwiedzać średniowieczne katedry i zaglądać w oblicza mumii. Przedmioty te są częścią świata, którego doświadczamy zmysłami; są blisko, są »obecne« (*ready-to-hand*) i mogą zaspokoić nasze pragnienie niezapośredniczonej historii. Zamiast poprzestawać na szukaniu warunków, które umożliwiają bezpośrednio (*immediacy*), musimy także pozwolić jej się wydarzyć⁹. Kuratorzy wystawy umożliwiają wydarzenie się historii, bezpośrednio, jaką jest namacalny dowód – bilecik ze stemplem, który oglądający trzymają w ręku. Jednocześnie stanowi on ironiczny dowód na symulakryczność doświadczenia historycznego. Maszyny pamięci okazują się w najlepszym razie maszynami post-pamięciowej nostalgii, w najgorszym – muzealną atrakcją, pozbawionym wymiaru transgresywnego falsyfikatem. A może też należałoby sięgnąć do Ankersmitowskiej formuły postmodernistycznej prywatyzacji przeszłości, o której pisze: „[...] nadanie słowo »pamięć« takiego znaczenia, które wcześniej wyrażało słowo »historia«, jest niewątpliwie znakiem personalizacji czy też prywatyzacji naszego stosunku do przeszłości”¹⁰. A zatem – maszyny pamięci, nie zaś – maszyny historii – wskazywać mogą na nowoczesną prywatyzację minionego, otwarcie muzealnej przestrzeni na indywidualny kontakt z przeszłością, w tym wypadku – „udokumentowany”. Ankersmitowski kontakt z materialnym wymiarem historii zastąpiony zostaje przez dotyk falsyfikatu archiwalnego źródła i na tym polega ponowoczesna ironia kultury historycznej.

74

Ironia określana jest jako jeden z estetycznych przejawów melancholii. Nieprzypadkowo zwiedzanie Fabryki rozpoczyna się od gabinetu fotograficznego, z aparatami z epoki i zdjęciami rozwieszonymi na ścianach. Stamtąd widz przechodzi do centrum dyskursu nostalgii za nieistniejącym światem, jaką stanowi figura/metafora fotoplastykonu. Trudno o bardziej melancholijny rekwizyt, a wrażenie to wzmacnia i sposób organizacji wystawowej przestrzeni, i warstwa przedstawieniowa wyświetlanych w maszynie obrazów. Fotoplastykon zajmuje centralne miejsce sali, otoczony jest zaś stanowiskami, przy których można obejrzeć (i – co przecież tak istotne – dotknąć) albumy ze zdjęciami. Te wyświetlane w fotoplastykonie to znamienna mieszanina fotografii krakowskich i egzotycznych przedstawień. Siedzący przy stanowisku wizualnym widz przenosi się w czasie w świat jakby z dawnych opowieści, porwany przez niespójną, ale sugestywną narrację przezroczy. Fotoplastykon, podobnie jak stemplownice, pełni rolę maszyny czasu, umożliwia Gumbrechtowskie zaistnienie (*presentification*), empiryczne – bo

⁹ H.-U. Gumbrecht, *Gdy przestaliśmy uczyć się...*, s. 204–205.

¹⁰ F. Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, przeł. M. Zapędowska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004, s. 372.

wzrokowe tym razem – zapanowanie nad minionym. Fotografia jest najpopularniejszym z nowoczesnych mediów pomagających dokonać ćwiczeń w uobecnianiu minionego, jednocześnie zaświadczającym i pozostawiającym miejsce dla wyobraźni. Wrażenie to wzmacnia atmosfera dawności, którą stwarza sam fotoplastykon jako przedmiot, oraz wynikająca z zasady jego działania krótkotrwałość spojrzenia. Przed oczyma odwiedzającego fabrykę obrazy pojawiają się tylko na chwilę, by zaraz zniknąć, zostawiając niedosyt i zaciekawienie. Jeśli od klasycznej formuły Edwarda Saïda orientalizm rozumieć można jako zewnętrzne spojrzenie, jednocześnie różnicujące i hierarchizujące, to na podobnej dychotomii ja – inny oparte jest nowoczesne myślenie o historii. Jej popkulturowe ujęcia noszą w sobie ślad transpozycji perspektywy przestrzennej (Zachód – Wschód) na temporalną (teraźniejszość – przeszłość). To, co w wymiarze spacji należy do peryferyjnych części mapy, zostaje utożsamione z czasami minionymi, niesprecyzowaną „dawnością”. Przeszłość, którą oglądamy w muzeum (nie tylko przecież krakowskim) jest obca, niezrozumiała, gorsza lub lepsza przez swoją egzotykę od teraźniejszości, irracjonalna itd. Niesie ze sobą jednocześnie moc przyciągania, zadziwiania, przerażenia, w tym samym stopniu strachu co pożądania. Wbrew pozorom trauma wiąże się bowiem z nostalgią¹¹. Bardzo wyraźnie prezentuje to zestaw wyświetlanych w fotoplastykonie przezroczy – trauma Anschlussu sąsiaduje tu z orientalnymi przedstawieniami budzącymi tęsknotę za orientalną przeszłością. Ta – uciekając się raz jeszcze do Saïdowskiej formuły – jest innym, w którym przeglądają się nasze lęki i marzenia, i nad którym chcemy przejąć kontrolę, choć nie potrafimy jej do końca zrozumieć.

¹¹ Kwestię tę szeroko omawia Silke Arnold-de Simine w monografii *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia*, Basingstoke–New York 2013, zwłaszcza rozdz. *Nostalgia and Post-Nostalgia in Heritage Sites*.



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.

Jednym z ciekawszych rozwiązań wystawienniczych jest zagospodarowanie przestrzenne pierwszych dwóch sal, które stanowią przygotowanie do poznania okupacyjnych dziejów Krakowa. Pierwsza ma imitować przedwojenny zakład fotograficzny, z aparatami i zdjęciami z epoki tworząc nastrój dla post-pamięciowej identyfikacji. Drugie pomieszczenie potęguje nostalgię przez centralne umieszczenie

wspomnianego fotoplastykonu jako figury melancholijnej, ale okalające machinę albumy wprowadzają już odmienne tony, obnażając traumę. Magdalena Link-Lenczowska w artykule o znamienym tytule *Śmierć w nowych dekoracjach*, stwierdza: „Kompetentna opieka, spokojny porządek, detal i rytuał pieczołowitej konserwacji znaczeń to pierwszy komunikat zarówno samej narracji, jak i obsługującej ją muzealnej maszyny. Ta wyborna spójność nie może jednak potrwać długo, z gładkiej powierzchni historii zacznie osypywać się tynk. O ironio, pierwszy pokaże to fotoplastykon, maszyna tęsknot i wyobrażeń, która zdjęcia egzotycznych krajów poprzeplata jeszcze równie nierzeczywistymi fotografiami Anschlusu”¹². Traumą reprezentuje w muzeum jedna z najsilniej obecnych w kulturze figur, jaką jest album rodzinny, funkcjonujący na zasadzie śladu po minionym. „Album rodzinny wyraża istotę pamięci społecznej. Nie istnieje nic bardziej odmiennego od introspekcji w »poszukiwaniu straconego czasu« niż wyświetlanie fotografii rodzinnych z komentarzami, tego rytuału integracji, który przechodzi nowy członek rodziny. Obrazy z przeszłości ułożone w porządku chronologicznym, logicznym porządku pamięci społecznej, wywołują i przekazują pamięć o wydarzeniach, które zasługują, aby być zachowane, ponieważ grupa upatruje siły jednoczącej w pomnikach przeszłej jedności lub – co sprowadza się do tego samego – ponieważ szuka potwierdzenia obecnej jedności w jej dawnych formach: to dlatego nie ma nic bardziej obyczajnego, pocieszającego i budującego niż rodzinny album; wszystkie unikalne doświadczenia, które dają indywidualną pamięć szczególnej tajemnicy, są wygnane z albumu, a wspólna przeszłość, lub, być może, najwyższy wspólny mianownik tej przeszłości, zyskuje klarowność wiernie odwiedzanego grobu”¹³. Ironicznie brzmią słowa Bourdieu w kontekście muzealnych albumów i portretów na ścianach. Stały się właśnie grobami, z których usunięto indywidualne historie (możemy się ich tylko domyślać), ale także budującą jedność wspólną historię. Napięcie rodzi się tu z ewokowania pamięci społecznej poprzez figurę albumu i jej całkowitego zerwania, które dokumentuje wystawa. Zdjęcia ludzi z różnych rodzin, bohaterów różnych narracji i właścicieli różnych sekretów zostają sprowadzone do wspólnego mianownika, tyle że tym razem jest nim kondycja ofiary. W tym sensie nieprzypadkowa okazuje się achronologia fotograficznej części wystawy. Skandal historycznej nieciągłości, powodowanej kataklizmem wojennym, znajduje wyraz w przypadkowych, wymieszanych, czasem anachronicznych narracjach nie-albumu. Pozostałości po dawnej całości

¹² M. Link-Lenczowska, dz. cyt., s. 109.

¹³ P. Bourdieu, *Photography: A Middle-brow Art*, Stanford 1996, s. 30–31. O roli fotografii w procesie kulturowej transmisji pamięci pisze oczywiście również Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard 1997.

przemieniają przestrzeń wystawienniczą w lapidarium – nie ma już albumów/grobów, są pojedyncze fotografie/fragmenty nieistniejącego, wielkiego cmentarza. Kiedy bowiem zniknęła cała rzeczywistość, cenne stają się jej drobne odłamki.

Ideę historii jako śladu i fragmentu oddaje również ułożenie ekspozycji na zasadzie figury labiryntu, który tworzą następujące po sobie sale. Kolejna metafora tym razem odwoływać się może i do gąszczy dyskursów składających się na współczesną kulturę historyczną (ale i muzealniczą), i do niepoznawalności przeszłości, niewyraźności doświadczenia prezentowanego przez wystawę. Narracja o traumie nie może zostać uspojniona, pozostaje meandryczne krążenie w labiryncie emocji i obrazów. Jednak, jak zauważa Link-Lenczowska, „[...] deklarowana labiryntowość struktury wciąż jest dyskusyjna – obecny układ przestrzeni zmusza do poruszania się jedynym korytarzem chronologii. Symboliczne przejścia w narracji zdają się nawiązywać do figury klasycznego labiryntu jako drogi do ukrytych w centrum prawd, wiedzy o świecie i samoświadomości. Tu jednak nie ma ani centrum, ani poszukiwania. Nie jest to więc tym bardziej Borgesowski model biblioteki Babel – pozbawionego granic, niekończącego się labiryntu ze zmiennym, nieuchwytnym centrum. A przecież przywołanie jednej z ulubionych dla postmodernizmu figur uprawomocnia sam temat muzeum i towarzyszące mu bogactwo dyskursów: wielokulturowości międzywojennego Krakowa, wojny, współczesnych komentarzy, pamiętników, hollywoodzkich transkrypcji, artystycznej awangardy”¹⁴. Krakowski labirynt to z jednej strony wspomniany chaos dyskursów, z drugiej zaś – retoryczna machina działająca w celu gradacji i wyciszania emocji widzów (czego dobrym przykładem są instalacje budujące oprawę dla miejsca pamięci, jak np. ta nawiązująca do Sali Imion z Yad Vashem). Labirynt nie może zaistnieć w przestrzeni muzealnej w pełni, jeśli ta jednocześnie ma pełnić funkcje dydaktyczne. A te Fabryka spełni należycie, łącząc nowoczesne rozwiązania wystawiennicze z dbałością o szczegół.

Narracja prowadzi widza przez kolejne „argumenty” – najsilniej zapisane w wyobraźni historycznej obrazy wojny i okupacji. Jednocześnie są to ikony bardzo silnie zakodowane w zbiorowej wyobraźni historycznej. Sławomir Buryła w eseju *Topika Holocaustu. Wstępne rozpoznanie* szkicuje semantyczne pole słów/obrazów/symboli reprezentujących nowoczesne wyobrażenie o Holocauście, swoistą mapę retorycznych figur dyskursu o traumie¹⁵. Z pewnością interesującym zadaniem byłoby stworzenie

¹⁴ M. Link-Lenczowska, dz. cyt., s. 115.

¹⁵ „W konfrontacji z Zagładą fundamentalne dla kultury Zachodu motywy i obrazy ulegają najróżniejszym przekształceniom i modyfikacjom. Powstaje nowa płaszczyzna interpretacyjna pozostająca w relacji z pierwowzorem, ale zarazem uruchamiająca dodatkowe konteksty, które wprowadza eksterminacja narodu

analogicznego słownika semantyki historycznej¹⁶ związanej z reprezentacją doświadczenia drugiej wojny światowej. Z tego dyskursywnego, intersubiektywnego (bo ulegającego powtórzeniu zarówno w pracach akademickich, jak i popularnych omówieniach tematu) zbioru toposów muzeum czerpie pełnymi garściami. Są więc i dworce, i mobilizacja, i plakaty propagandowe, obwieszczenia, mundury, walizki, chaos lata i jesieni 1939 roku. Odwiedzający może zobaczyć gabinet Schindlera z wielką mapą na ścianie (kolejnym obrazem-toposem wojny) i gazetami z epoki. Może też podejrzeć zaaranżowane niczym teatralna scenografia martwe, pozbawione ludzi przestrzenie danego życia, opustoszałe miejsca gwaru i teatru codziennego życia, jak salon fryzjerski czy zatłoczone mieszkanie getta (w którym nie-obecność oddają gipsowe figury, niczym na obrazach Giorgio de Chirico). Silnie naznaczonym melancholią chwytym jest sięgnięcie po symbolikę dworca kolejowego. Porozkładane walizki, dźwięki pociągu i historyczne rozkłady jazdy jednym gestem przywołują mityczne już wręcz, powracające w licznych wspomnieniach, gorące lato 1939, nastroj naiwnej euforii, niepokoju i nadchodzącej katastrofy. Dzień przed końcem świata jest bowiem jedną z najsilniej oddziałujących metafor/obrazów dyskursu historycznych katastrof.

wybranego. Jakie kategorie – konstytutywne dla reprezentacji Zagłady w sztuce – w swoim szkicu wyszczególnił Panas? Załedwie kilka: STARY DOKTOR, KARUZELA, UMARLI POECI, PUSTE MIEJSCE. Zestawienie to nader skromne, a jego skromność uświadomić sobie może w pełni jedynie ten, kto zapoznał się z całym bogactwem tematyki Holocaustu w literaturze polskiej. Nie aspirując do wyczerpania kategorii hasłowych, chcemy niektóre wymienić, tworząc wstępny indeks dla przyszłego słownika topiki holocaustowej: INNY ŚWIAT, DYM, CISZA, MILCZENIE, BONA, MUR, SZMALCOWNIK, DZIECKO-SZMALCOWNIK, SZAFKA, KAT, MAŁY SZMUGLER, MYDŁO, PIERZE, ANIELEWICZ, RUMKOWSKI, CZERNIAKÓW, RUBINSZTAJN, SZMUL ZYGIELBOJM, ANIOŁ ŚMIERCI/MENGELE, FRANKENSTEIN, WIELKA AKCJA/GROSSE AKTION, OSMALENI, KŁÓTNIA Z BOGIEM, ŻYDOWSKA ŚMIERĆ: POLSKA ŚMIERĆ, POCIĄGI ŚMIERCI/LOKOMOTYWA, ŻYDOWSKIE OCZY, OKNO, POPIÓŁ, ŻYDOWSKA WOJNA, ARYJSKIE PAPIERY, CHRYSZTUS WSPÓLCIERPIĄCY, KREMATORIUM, SELEKCJA, DOBRY WYGLĄD: ZŁY WYGLĄD, ŻYDOWSKA TWARZ, NIEOBECNOŚĆ, SELEKCJA, DOROSŁE DZIECKO, DZIECKO ŻYDOWSKIE, WARIAT, ŻYD-TCHÓRZ, ŻYDOWSKA MATKA, ŻYDOWSKIE RZECZY, MIASTECZKO/SZTETŁ, ŻYDOWSCY KOLUMBOWIE, MUZULMAN, AUSCHWITZ, PIEKŁO, RAMPA, GWIAZDA DAWIDA/ŻYDOWSKA GWIAZDA, ARYJSKA STRONA, WYCIECZKA DO MUZEUM, NIOBE, ŚWIADEK, UMSCHLAGPLATZ, STRAŻNIK ŻYDOWSKICH GROBÓW, ŻYDOWSKIE ZŁOTO” – S. Buryła, *Topika Holocaustu. Wstępne rozpoznanie*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 9, s. 132–133.

¹⁶ Czyli zespołu pojęć, które określają nasze pojmowanie historii danego czasu. Zob. R.R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2001. Według Kosellecka, twórcy koncepcji semantyki historycznej, „w odróżnieniu od słowa, które zawiera w sobie różne możliwości znaczeniowe, ale w konkretnym użyciu nabiera jednoznaczności, pojęcie [historyczne – K.Sz.] musi pozostać wieloznaczne, aby mogło być pojęciem. Idąc dalej drogą rozróżniania, można stwierdzić, że słowa dają się zdefiniować, podczas gdy pojęcia wymykają się prostej definicji i muszą być interpretowane – są w końcu koncentratami wielu treści znaczeniowych” – M. Widzicka, *Semantyka historyczna w ujęciu Reinharda Kosellecka. Zarys problematyki*, „Historyka” 2010, t. XL, s. 50.



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.

Ambiwalencja pomiędzy pragnieniem autentyczności a symulakrum na płaszczyźnie przestrzennej realizuje się w zawieszeniu między nie-miejscem, muzealną heterochronią, w której możliwe staje się doświadczenie historii, a linearną drogą wytyczaną na zasadzie

turystycznego bedekera. Dominującą cechą współczesnej narracji muzealnej jest jednak wprowadzenie fabuły. Ta z Fabryki Schindlera rozgrywa się na ulicach i w domach okupowanego Krakowa, które w muzealnym widowisku odgrywają role nie tylko tła, ale autonomicznego bohatera. Budowaniu takiego wrażenia służy zresztą organizacja przestrzeni wystawienniczej jako miasta w mieście. Ściany oblepione są plakatami z przedstawianej epoki, w przejściach wyobraźnię wspierają artefakty – takie jak tramwaj, zrekonstruowana klatka schodowa czy tabliczki z nazwami krakowskich ulic. To ciekawy zabieg, dzięki któremu narracja muzeum staje się szkatułkowa. Kraków jako rzeczywista przestrzeń muzealnej pamięci i konsumpcyjnego zapomnienia odbija się w lustrze własnej historii, stanowiąc ramę dla spojrzenia widza oglądającego wystawę *Kraków – czas okupacji 1939–1945*. Ramę istotną, zwłaszcza że Fabryka Schindlera stanowi jedną z głównych atrakcji miasta i wśród zagranicznych turystów, także przecież poprzez popkulturowe oddziaływanie obrazu Spielberga, najlepiej kojarzoną.



Fabryka Emalia Oskara Schindlera, fot. Tomasz Kalarus, wł. Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.

Fabrykę Schindlera z pewnością warto odwiedzić, warto ją też odczytać, gdyż niezależnie od intencji stanowi przestrzeń, w której uobecnia się zbiorowa wyobraźnia historyczna, z całą właściwą sobie rekwizytornią obrazów, symboli i figur, przede

wszystkim – splecionych ze sobą nierozłącznie – ironii i melancholii, traumy oraz nostalgii. Jest zatem lustrem, spełnia funkcje dydaktyczne, ale przede wszystkim zaspokaja cechujące ponowoczesnego czytelnika przeszłości pożądanie. Bowiem „[...] melancholia wiąże się z tym, co jest postrzegane jako regresywna tęsknota za formą przynależności. A właśnie ta tęsknota jest traktowana jako żalosna słabość, nałóg, który może zostać zaspokojony tylko przez świadome podejście do niego, w autorefleksyjny, a nawet ironiczny sposób, sposób, który Jameson nazywa »post-nostalgia«¹⁷. Według [Frederica – K.Sz.] Jamesona »post-nostalgia« nie charakteryzuje się bólem odczuwanym przez współczesnych w obliczu faktu, że »pozostaje tylko ocalenie przez estetykę«. Raczej odnosi się do faktu, że przeszłość nigdy nie może zostać odzyskana »naprawdę« [...]»¹⁸. W tym kryje się największy paradoks nowoczesnej kultury historycznej, której lustrem jest udana przecież wystawa w krakowskiej Fabryce Schindlera, w tym – widocznym także na omawianej wystawie estetycznym odzyskiwaniem przeszłości, wywoływaniem jej przez nowoczesne technologie i makiety. Gdy tylko bowiem kultura historyczna „[...] otwarcie opowie się za pragnieniem ponownego uobecnienia (które nie jest dane z góry), musi stać się kulturą ironiczną, gdyż uobecnienia wówczas przeszłość jako »rzeczywistość«, choć wie, iż każde ponowne uobecnienie to symulakrum»¹⁹.

ACKNOWLEDGMENTS

Publikacja powstała przy wsparciu finansowym Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

¹⁷ Zob. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991.

¹⁸ S. Arnold-de Simine, dz. cyt., s. 130.

¹⁹ H.-U. Gumbrecht, *Gdy przestaliśmy uczyć się...*, s. 204.

SUMMARY

Schindler's Factory – the tectonics of discourses

The author of the article discusses the museum institution which is Oskar Schindler's Enamel Factory, a branch of the Historical Museum of the City of Kraków. The subject of the analysis is a permanent exhibition – *Kraków under Nazi Occupation 1939–1945*. The reading of the exhibition space starts from the premise that modern museums are mirrors which reflect the contemporary historical culture, with the appropriate symbols, myths and desires. The author interprets the exhibition, treating it as a discourse, a mixture of a variety of narrative – academic and pop cultural, theater and multimedia. The analysis also includes the characteristic phenomenon of postmodern thinking about the past, such as post-nostalgia, privatisation of the past, melancholy, irony or desire for presentification.

86

KEYWORDS

Semantics of historical time, contemporary historical culture, discourse of a museum's exhibition, historical imagination, aesthetics of a melancholy

BIBLIOGRAPHY

Ankersmit F., *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, przeł. M. Zapędowska, [w:] tegoż, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004, s. 372.

Arnold-de Simone S., *Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia*, Basingstoke–New York 2013.

Bal M., *Dyskurs muzeum*, przeł. M. Nitka, [w:] *Muzeum sztuki. Antologia*, pod red. M. Popczyk, Kraków 2005, s. 353- 355.

Bourdieu P., *Photography: A Middle-brow Art*, Stanford 1996.

Buryła S., *Topika Holocaustu. Wstępne rozpoznanie*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 9, s. 132–133.

Gumbrecht H.-U., *Gdy przestaliśmy uczyć się od historii*, przeł. M. Zapędowska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, pod red. E. Domańskiej, Poznań 2006, s. 204-205.

Gumbrecht H.-U., *In 1926. Living at the Edge of Time*, Cambridge Mass. 1997.

Gumbrecht H.-U., *Użyteczność historii (uobecnienie i odkupienie)*, przeł. E. Domańska, [w:] *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, pod red. E. Domańskiej, Poznań 2006, s. 123.

Hirsch M., *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Harvard 1997.

Jameson J., *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991.

Koselleck R.R., *Semantyka historyczna*, wyb. i oprac. H. Orłowski, Poznań 2001.

Link-Lenczowska M., *Śmierć w nonych dekoracjach*, „Herito” 2010, nr 1, s. 109-115.

Rewers E., *Ekran miejski*, [w:] *Pisanie miasta – czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań 1997, s. 45.

Widzicka M., *Semantyka historyczna w ujęciu Reinharta Kosselecka. Zarys problematyki*, „Historyka” 2010, t. XL, s. 50.

www.mhk.pl/wystawy/krakow-czas-okupacji-1939-1945 [dostęp 11.07.2014].

JEDNAK KSIĄZKI



GDAŃSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

ESSEJE

IZRAELSKA *ESZET CHAIL, ESZET SMECHA.* O POTRZEBIE ROZSZERZENIA PROBLEMATYKI AKSJOLOGICZNEJ NA POJĘCIA EMOCJI I AFEKTÓW W ODNIESIENIU DO TRADYCYJNEGO JUDAIZMU*

(WOKÓŁ FILMU *WYPEŁNIĆ PUSTKĘ RAMY* BURSHTEIN, 2012)

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

„I found it an exhilarating moment. It was the first time I had ever held a Torah scroll”.

Blu Greenberg, *On Women and Judaism*¹

Niniejsza krótka praca ma przede wszystkim charakter projektujący: sygnalizuje potrzebę przeformułowania języka emocji (co znajduje odzwierciedlenie w szeroko podejmowanych dziś dyskursach literaturoznawczych i filozoficznych) oraz zwraca uwagę na kierunek ewentualnych zmian. Esej ten opiera się na

* Autorka dziękuje doktor Joannie Lisek z Zakładu Studiów Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego za cenne wskazówki merytoryczne i uwagi krytyczne.

¹ B. Greenberg, *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia, Jerusaleń 1996, s. 33.

dwóch założeniach: 1) konieczności opracowania języka emocji (uczuć i afektów) w feministycznej myśli judaistycznej oraz 2) niewystarczalności języka i narzędzi filozoficznych do omówienia specyficznie pojętych emocji. Pierwsze założenie wskazuje na ogromny potencjał współczesnej żydowskiej myśli feministycznej, która ma szansę nie tyle na przeformułowanie roli i sensu emocji w judaizmie, ale – być może w sposób najbardziej pełny – mogłaby usystematyzować znaczenie uczuć w myśli religijnej. Natomiast drugie założenie pokazuje, jak bardzo niektóre pojęcia i koncepty filozoficzne nie przystają do adekwatnego opisu emocji (uczuć) i afektów. Jest to pozostałość europejskiej tradycji, która zwykła traktować sferę emocjonalną człowieka jako część jego natury zmysłowej, całkowicie odrębnej od natury rozumowej. Dualizm ten zaważył na jednoznacznie mniejszym zainteresowaniu sferą uczuciową w myśli filozoficznej. Wydaje się, że film pt. *Wypełnić pustkę* w reżyserii Ramy Burshtein może stanowić doskonały punkt wyjścia dla obydwu poczynionych założeń.

90 | Wprowadzenie osobnych badań nad językiem i rolą emocji mogłoby pozwolić na bardziej subtelne operowanie różnymi (nieraz przeciwstawnymi) kategoriami, których znaczenie jest albo zbyt płynne, albo zbyt jednoznaczne. Dzieje się tak na przykład z pojęciem tradycji żydowskiej, o które upomina się odważnie i na przekór utartym drogom myślenia Shulamit Volkov. Pojęcie to jest niemal niemożliwe do sprecyzowania ze względu na niehomogeniczne życie historycznej diaspory. Wydawać by się mogło, że utworzenie Izraela dało szansę na scalenie wielokulturowej społeczności żydowskiej, ale – jak pokazuje niedługi okres politycznej niepodległości – małe państwo na zachodnim skrawku Bliskiego Wschodu rozpada się na coraz drobniejsze społeczności, których granice wyznaczają odrębności kulturowe, etniczne, religijne i polityczne. Co ciekawe, wspomniana Volkov nie stawia znaku równości pomiędzy tradycją a żydowskim prawem wskazując, iż „życie Żydów porządkowały przykazania absolutnego, rzekomo niezmiennego prawa religijnego (*halacha*) i tylko ono miało władzę regulowania jego wszystkich przejawów”². Według autorki „wynalezienie własnej tradycji” było nowoczesnym przedsięwzięciem i wiązało się z procesem asymilacji z kulturą niemiecką przełomu XIX i XX wieku³. Być może Volkov ma na myśli różnicę pomiędzy tradycją żydowską a tradycją judaistyczną, choć przy takiej dychotomii pojawiają się kolejne problemy – zwłaszcza gdy chcemy przyjrzeć się życiu kobiet w tradycji judaistycznej. Jak pisze Anna Szwed, „judaizm to przede wszystkim ortopraksja, gdzie manifestacją prawdziwej wiary jest właściwe działanie. Właściwe

² S. Volkov, *Tradycja wynaleziona. O powstaniu nowoczesnej żydowskości w Niemczech*, [w:] tejże, *Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*, przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006, s. 132-133.

³ Tamże, s. 133.

działanie natomiast to postępowanie zgodnie z Prawem”⁴. Na innym polu – starcia myśli feministycznej z „patriarchalnym judaizmem” – kontrowersyjne rozróżnienie Volkov jest właściwie sensotwórcze i operacyjne: w tradycyjnym judaizmie kobiety mają nie tyle dostęp do tradycji, co do prawa. Oczywiście należy to dobrze rozumieć: *halacha* jest wytworem tradycji, ale do tradycji – jako do całości społeczno-kulturowego dorobku, który ulega twórczym przemianom – mają właściwy dostęp mężczyźni. „Studiowanie, poznawanie, wiedza są wartościami męskimi” – stwierdza Anka Grupińska – „Dziewczyna i kobieta mają konkretnie określoną rolę społeczną, która przypisuje je do gospodarstwa domowego”⁵. Taka opozycja jest naturalnym uproszczeniem, ponieważ wystarczy spojrzeć na inny aspekt tradycji, uwzględniający potrzebę jej przekazywania i zaangażowania w treści kształtujące rozumienie świata, a staje się oczywistym, że rola kobiety jest w tym zakresie znacząca.

Powyższe problemy jednoznacznie pokazują, że pisanie o kobietach i ich roli w tradycyjnym judaizmie nie może obejść się bez rozpowszechnionej dzisiaj judaistycznej myśli czy teologii feministycznej⁶. Przedmiotem feministycznego oglądu staje się zarówno prawo, jak i tradycja judaistyczna. Można tu znaleźć publikacje skierowane ku problemom fundamentalnym, takim jak wpisana w teksty patriarchalna (zatem autorytatywna i władcza) manipulacja rolami społecznymi. Przykładem jest analiza *ketuby* (prawnego kontraktu zawieranego przez narzeczonych przed ślubem, określającego prawa i obowiązki małżonków⁷) dokonana przez Laurę S. Levitt, która wskazuje jednoznacznie negatywne sposoby narzucania kobietom heteroseksualnej tożsamości. Dzieje się tak za sprawą retorycznej warstwy tekstu *ketuby*: jego sugestywnych powtórzeń i ustanowienia autorytetu poprzez semantyczne zrównanie pojęć prawa, zwyczaju, obowiązku i boskiego nakazu. W tekście *ketuby* ujawnia się głęboka potrzeba reinterpretacji tradycji, a sama autorka używa performatywnego słownictwa, którego siłę ma symbolizować twórczy przedrostek „re-”: *reconfigure, reevaluation, reinterpretate*, itp.⁸. Istnieją oczywiście mniej radykalne teksty,

⁴ A. Szwed, *Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 15.

⁵ A. Grupińska, *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydzkich kobiet*, Kraków, Budapeszt 2008, s. 123.

⁶ Feministyczna teologia judaizmu pełni fundamentalną rolę w reinterpretacji religijnej myśli żydowskiej. Ten niezwykle ciekawy obszar badań wskazuje, jak bardzo odmienne (nieraz po prostu przeciwstawne) mogą być reinterpretacje tradycyjnych tekstów, dokonane bądź w porządku maskulinistycznym, bądź feministycznym. O rzetelne podejście metodologiczne dopomina się, jak sądzę, w dużej mierze Judith Plaskow w swojej znanej książce *The Coming of Lilith. Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston 2005.

⁷ Terminy hebrajskie bądź w jidisz podaję zapisane kursywą, tłumacząc w nawiasach ich znaczenie za różnymi opracowaniami, wykorzystanymi w niniejszym tekście.

⁸ L.S. Levitt, *Reconfiguring Home: Jewish Feminist Identity/ies*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T.M. Rudavsky, New York, London 1995, s. 39-49.

stanowiące zarazem kamień milowy w reinterpretacji i rozumieniu roli kobiet w judaizmie. Za jedną z wzorcowych publikacji można uznać zrównoważoną ideowo i zarazem emocjonalną książkę Blu Greenberg pt. *On Women and Judaism*. Greenberg, założycielka prężnie dziś działającej organizacji *Jewish Orthodox Feminist Alliance (JOFA)*⁹, nie myślała o radykalnym przedefiniowaniu judaizmu. Jej publikacja pozostaje ujmującym zapisem pragnienia trwania w jego granicach.

Nie ulega wątpliwości, że istnieje i powinna istnieć dyskusja wokół takich terminów jak *nidda* (kobieta w czasie menstruacji) czy *aguna* (prawnie zamężna kobieta), wokół sporów o udział kobiet w życiu publicznym (np. w sądownictwie, zwłaszcza w sprawach rozwodowych) czy w życiu religijnym. Te realne problemy bezpośrednio wpływają na wartkie formułowanie się dyskursów o konstrukcji ról kobiet, ograniczaniu wolności i niemożności autodefinicji w pozareligijnych kategoriach. Ale nie ulega wątpliwości także to, że teza o opresyjności ortodoksyjnych środowisk patriarchalnych jest również wytworem historyczno-politycznym i społeczno-kulturowym. Skonstruowane zwłaszcza w Europie stereotypy¹⁰ niemal mechanicznie odnajdują swoje miejsce w społecznym życiu Izraela, nierzadko służąc za narzędzie politycznej walki czy kulturowej opresji. Szczególnie w Izraelu nie istnieje możliwość jednostronnego spojrzenia na społeczności ultraortodoksyjne – dotyczy to zarówno życia mężczyzn, jak i kobiet – ponieważ kształt *charedim* (tradycyjnych, religijnych środowisk żydowskich) uwarunkowany jest przez sytuację pozareligijną. Mówienie o emocjach w odniesieniu do judaizmu może więc przybierać różne formy i mieć różne znaczenie. Tutaj skupię się jednak na kategorii emocji, która nie tyle z zewnątrz warunkuje życie wspólnoty, co raczej staje się podstawą kobiecego rozumienia wartości.

⁹ Zob. stronę internetową organizacji: <http://www.jofa.org/> [dostęp 09.07.2013]. Zakładka „Historia” i wypowiedzi założycielek w sugestywnym skrócie obrazują problemy, z jakimi zmagaly się założycielki.

¹⁰ Posługuję się pojęciem stereotypu w jego odmianie narodowej (plemiennej). Stereotyp etniczny formułowany jest „zgodnie z przyjętym systemem wartości” danej zbiorowości oraz „zawiera skrótowe wyobrażenia nie tylko o jednostkach, lecz o całej zbiorowości”. Zob. J. Detka, *Żydzi, Żydki, Izraeli... O nazywaniu i przeżywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, pod red. A. Fabianowskiego i M. Makaruk, Warszawa 2005, s. 136 (Detka przytacza rozumienie stereotypu za A. Eisenbachem).

Wartość tradycji a wartość emocji

Panujące obecnie światopoglądowe przekonanie, mniej lub bardziej postulatyczne, wymaga rezygnacji z jednego zawłaszczającego punktu widzenia, monolitycznej przednowoczesnej narracji, proponując w zamian wieloaspektowość, tolerancję i otwartość. To, co jest zamknięte i ograniczone do niepodważalnych ram – nawet jeśli proponuje sensowną i spójną interpretację świata według danej wspólnoty – może budzić podejrzliwość i niechęć. W tym kontekście debiutancki film Ramy Burshtein, *Lemale et habalal* (2012, ang. *Fill the Void*, pol. *Wypełnić pustkę*), ukazujący od środka życie ortodoksyjnej społeczności chasydzkiej, ociera się niebezpiecznie o idealizację tradycyjnego świata, wymagającego przecież krytycznego przekształcenia społeczno-kulturowego. Wątki podejmujące „drogi emancypacji” kobiet (na przykład ich decyzyjność w sprawie wyboru partnera i ślubu dziecka, a także główny temat: próby wyzwolenia się Shiry z ograniczeń społeczno-religijnych i oczekiwań rodzinnych) wydają się zbyt mało radykalne przy oczywistej degradacji roli ortodoksyjnych Żydówek w świecie zdominowanym przez chasydzkich mężczyzn¹¹. Kobiety pozostają poza centralnym kultem, a obrazowo przedstawia to bardzo dobrze męsko-damska separacja w różnych sferach: w książce pt. *Córka rabina* Revy Mann bohaterka może jedynie spoglądać na *upszerin*, ceremonię postrzyżyn syna (obcięcie włosów na trzecie urodziny, symbolizujące gotowość do rozpoczęcia życia w wierze) z galerii dla kobiet w *szulu* (domu nauki, synagodze); w *Lemale et habalal* bohaterki jedynie przyglądają się śpiewającym w święto Purim mężczyznom. W świecie żydowskim ta separacja nie jest traktowana jako pomniejszenie roli kobiety czy odsunięcie jej od kultu (co nieustannie dziś próbuje się podkreślać), choć we wciąż aktualnej książce *On Women and Judaism* Blu Greenberg jednoznacznie ocenia podobne rozdzielanie kobiet, oczekujących w czasie *shivah* (okresu żałoby) w foyer (podczas gdy mężczyźni swobodnie mogą oplakiwać zmarłego): „It was as if once the moment of prayer began, the women no longer existed”¹². Poza licznymi feministycznymi reinterpretacjami, dokonywanymi w duchu pozytywnego przekształcenia tradycji, można wskazać także na interesującą rozbieżność rozumienia tej separacji w kontekście ról społecznych. Z jednej bowiem strony pozycja kobiet – oddzielonych, niedopuszczonych do ceremonii zarezerwowanych dla świata męskiego

¹¹ Zob. ciekawy artykuł traktujący o społeczności chasydzkiej i jednoczesnym nieistnieniu społeczności chasydek: M. Wodziński, *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze żydyszej*, pod red. J. Lisek, Wrocław 2010.

¹² B. Greenberg, dz. cyt., s. 30.

– sytuuje je w infantylnym świecie dzieci w opozycji do dojrzałego środowiska dorosłych mężczyzn. Kobieta jest dzieckiem, które n i e w i e – tak być może należałoby rozumieć psychologiczne rozważania Carol Gilligan zapytującej o definicje wiedzy i niewiedzy. Te właśnie kategorie okazują się regulować pozycje kobiety w patriarchalnym świecie¹³. Z drugiej jednak strony funkcja kobiety wykracza daleko poza rolę niedojrzałego, niedopuszczonego do głosu i uczestnictwa dziecka. Znajdując się bowiem p o z a – poza centrum synagogi czy pokoju, przebywając w foyer, w przedpokoju, za drzwiami – jest w ukryciu, jest poza-pomad, w pozycji podglądaczki, *voyeur*, Robbe-Grilletowskiego apsycholegicznego narratora. Pozycja *voyeur* jest bezpieczna, jednocześnie zdystansowana i dociekliwa. Od feministycznego zacięcia zależy interpretacja dwuznacznej Robbe-Grilletowskiej żaluzji, *la jalousie*: czy będzie to zasłona, spoza której można przyglądać się światu męskiemu; czy będzie to zazdrość, że w tym świecie się nie uczestniczy. Inicjalna scena *Lemale et habalal*, w której Shira z matką podglądają w supermarkecie potencjalnego kandydata na męża, nie może zostać zinterpretowana jako przejaw infantyilizacji ultraortodoksyjnego świata (co było możliwe w *Côrce rabina*). To w istocie kobieta, która patrzy, Gilliganowska Psyche: „W tradycyjnych narracjach kobiety, które patrzą – zwłaszcza te, które patrzą hardo na mężczyzn – muszą za to płacić”¹⁴. Ale tak jak mitologiczna Psyche, zapalająca mimo zakazu kaganek, by ujrzeć swego kochanka Erosa, tak i w opowieści Burshtein żydowska bohaterka decyduje o tym, kiedy i w jakim świetle ujrzeć swojego potencjalnego męża.

Kluczowy problem z *Lemale et habalal* pozostaje jednak zagadnieniem uwikłanym w trudne dyskursy aksjologiczne, dotyczące wartości religijnych i moralnych, ale także – co stara się ukazać Burshtein za pomocą kilku symbolicznych scen – wartości emocjonalnych. Aksjologiczna obrona tradycyjnego świata jest narracją wpisaną w opowieść *Lemale*, bowiem rzeczywistość ortodoksyjna bezdyskusyjnie wymaga od Shiry stłumienia buntowniczego oporu przeciw rodzinnym oczekiwaniom (poślubienia męża zmarłej siostry i zaopiekowania się osieroconym dzieckiem), stłumienia własnych emocji i pragnień; wymaga jednokierunkowej dojrzałości do życia rodzinnego. Jeden wniosek jest nieunikniony: wolność Shiry w świecie chasydzkim jest iluzją, bowiem bohaterka opowieści Burshtein być może tłumia emocje i dopasowuje się ostatecznie do ultraortodoksyjnych

¹³ C. Gilligan, *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2013.

¹⁴ Tamże, s. 11.

ram. Sama reżyserka, która przeszła na judaizm, z pewnością jednak nie krytykuje uwewnętrznionego świata¹⁵.

Motywacje postępowania Shiry wskazują na jej głęboką niesamodzielność psychiczną. Ta ostatnia – według klasycznej już Freudowskiej interpretacji referowanej przez Renatę Ziemińską – wynika z przedłużonej więzi kobiet z własną matką w okresie dzieciństwa¹⁶. Dla kobiecej psychiki charakterystyczne są zatem w ujęciu Freuda (i Ziemińskiej): niesamodzielność w podejmowaniu decyzji, „niedojrzałość moralna”, podporządkowanie i „nieumiejętność odróżnienia własnych potrzeb od potrzeb innych (stapianie własnych potrzeb z potrzebami innych)”¹⁷. „To nie jest kwestia uczuć” – odpowiada Shira na pytanie rabina o jej stosunek do zaręczyn z mężem zmarłej siostry, a swoją pozytywną decyzję tłumaczy szczerą chęcią usatysfakcjonowania innych. Bohaterka opowieści Burhstein niemal wzorcowo reprezentuje koncepcję etyki troski w rozumieniu wspomnianej już Carol Gilligan. Ziemińska skrótowo tłumaczy Gilliganowską innowację: podczas gdy męska moralność opiera się na poczuciu sprawiedliwości i równości, to w koncepcji kobiecej moralności okazują się kluczowe kategorie troski i odpowiedzialności; podczas gdy dla pierwszych ważny jest podmiot autonomiczny, to dla kobiet najważniejsze są relacje interpersonalne¹⁸. Co więcej, Shira wpada w pułapkę założeń etyki troski: małżeństwo staje się formą samopoświęcenia i w efekcie pojawia się fundamentalne pytanie o opresyjność środowiska, zdającego się projektować i narzucać oczekiwania¹⁹. Tym samym więc egzemplaryczne studium postaci Shiry może pokazać słabości teorii Gilligan. Ale, co jest kluczowe dla niniejszego wywodu, historia Shiry rozwija się w odwrotnym kierunku: to właśnie rebe, najwyższy autorytet religijnej społeczności, będzie tym, który da do zrozumienia bohaterce, że fundamentem małżeństwa są prawdziwe i szczerze uczucia.

Obrona wartości w opowieści Burshtein przebiega zatem inaczej i gdzie indziej. Pierwszą odpowiedzią jest pośrednie stanowisko Shiry, znajdującej się pomiędzy „orientacjami moralnymi”: tak, jak krytycznie widziała to Ziemińska²⁰. Bohaterka z *Lemale*

¹⁵ Por. wywiad z reżyserką R. Burshtein, *In praise of Arranged Marriage: Interview with filmmaker Rama Burshtein about Fill the void*, rozm. przepr. E. Abeel: http://www.huffingtonpost.com/erica-abeel/in-praise-of-arranged-marriage_b_3327139.html [dostęp 11.01.2013]. Bardzo ciekawe w tym wypadku byłoby podjęcie wątku kategorii „zdyscyplinowania”.

¹⁶ R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 117.

¹⁷ Tamże, s. 117.

¹⁸ Por. tamże, s. 119-121.

¹⁹ Ziemińska przytacza zarzuty wobec etyki troski, m.in. niebezpieczeństwo „niewolniczej postawy” kobiet, ich wyzyskiwania, czy właśnie samopoświęcenie, zob. tamże, s. 124.

²⁰ Tamże, s. 122-123: „[...] jest tylko preferencja kobiet dla etyki troski i preferencja mężczyzn dla etyki sprawiedliwości”.

nie przejawia Gilliganowskiej *fear success* („obawy sukcesu”, charakterystycznej dla „dziewcząt, które nie chcą wygrywać rywalizacji w obawie przed społecznym odrzuceniem”²¹), a wręcz jest zdolna do zawistnych komentarzy wobec marginalizowanej społecznie ze względu na stan panieński Fridy. Co ciekawe, momentem zwrotnym w myśleniu Shiry o własnym zamążpójściu stało się dostrzeżenie możliwości „zamiany” cech kulturowej płci. Shira podejrziała (więc znów w roli *voyeurra*) Yochaya w intymnej scenie placzu, wytykając mu uzalanie się nad sobą i jednocześnie zapewniając go o miłości Boga.

Wydaje się zatem, że dyskusja o prawdziwej i złudnej wolności jest jak najbardziej prawomocna na poziomie omawiania odgórnie naddanych, genderowych ról społecznych. Istnieją jednak nadal bardziej ogólne sfery, w których nawet rola społeczna może zostać podporządkowana czemuś innemu. Tą sferą jest oczywiście religia i, na bardziej jeszcze powszechnym poziomie, poczucie sensu, samospelnienia i szczęścia. Niemożliwość negacji pewnych trwałych wartości, w obronie których staje Burshtein, zasadza się na wierze w ich nieobalalność. Tradycyjne wartości, a wraz z nimi tradycyjne role kobiet odnajdujących samospelnienie w życiu rodzinnym, możliwe są do podtrzymania, jeśli tylko uświadomić sobie niesprawiedliwą niewspółmierność krytyki. O ile bowiem można żywić przekonanie, że tradycyjne, patriarchalne społeczeństwo wyznacza kobietom jedynie margines wolności w działaniu, o ile można twierdzić, że poczucie wolności i nawet szczęścia są złudne (bo wyznaczone przez autorytatywne ramy patriarchy), to nie można już twierdzić, że intensywność odczucia i jego indywidualne przeżywanie są fałszywe. To ten właśnie niuans oddaje długa, intensywna, urzekająca scena modlitwy Shiry przed ślubem: autentycznego, wolno dojrzewającego szczęścia. To w istocie pytanie o wartość samej pozytywnej emocji i o to, czy krytyka ultraortodoksyjnych, ograniczających kobietę ram niweluje, degraduje bądź przekreśla całkowicie autentyczność emocji. Podobnie dzieje się przecież z rozwojem samoświadomości seksualnej, która nie może być narzucona Shirze, ale musi znaleźć własne tempo: osiągnięcie tej dojrzałości ukazane jest na przykład w intymnych momentach dialogów bohaterów (mąż zmarłej siostry, Yochay, mówi do Shiry, że nie jest ona już małą dziewczynką, młodszą siostrą Ester, ale piękną kobietą), a zwłaszcza w ostatniej scenie, kiedy małżonkowie po raz pierwszy – jako małżonkowie właśnie – zostają sami. Końcowy kadr to sylwetka Shiry, ale uwagę widza przyciąga zwłaszcza jej pełna szczęścia i obaw twarz, obaw być może nie tylko sprowadzających się do lęku przed inicjacją seksualną, ale do lęku przed małżeństwem w ogóle, jako nowym i nieznanym etapem w życiu. Burshtein nie ucieka zatem od zarezerwowanej dla języka tabu tematyki seksualnej, wręcz przeciwnie:

²¹ Tamże, s. 118.

ukazuje jej istotność z wnętrza świata chasydzkiego i dzięki takiemu właśnie – odśrodkowemu – punktowi widzenia buduje wiarygodną, krytyczną narrację.

Scenę modlitwy tuż przed zaślubinami można uznać za kluczową dla rozumienia roli emocji (w tym wypadku uczucia radości) i próby – nie tyle reinterpretacji – co przesunięcia akcentu w obrębie szeroko pojętej judaistycznej aksjologii. To przesunięcie akcentu jest ledwie dostrzegalnym detalem, bowiem w myśli judaistycznej istnieją ujęcia kategorii radości: na przykład święto *Simchat Tora*, Radość Tory, Stanisław Krajewski tłumaczy jako radość z (nadania) Tory, radość ze studiowania Tory, radość dla Tory oraz radość z Torą²²; istnieje, jak wiadomo, ujęcie radości w tradycji chasydzkiej. Ale obiecującym faktem okazuje się dostrzeżenie, zwłaszcza w odniesieniu do chrześcijańskiej tradycji, iż istnieją odmienne tradycje definiowania pojęcia szczęścia i radości, przy czym pierwsze odnosi się często do całokształtu ludzkiego życia i jest ostateczną wartością, druga jest natomiast raczej cechą niż wartością, stanem emocjonalnym towarzyszącym pewnym okolicznościom i czynnościom. Podczas gdy pojęcie szczęścia przynależy do porządku aksjologicznego, jest więc i celem, i wartością, o tyle radość jest stanem emocjonalnym (uczuciowym), zaledwie pośrednio związanym ze światem wartości. W myśli europejskiej długą tradycję kategoriycznego rozdzielenia sfery wartości od sfery emocji przełamała dopiero fenomenologia filozoficzna Maxa Schelera, który postawił tezę o kognitywnej funkcji uczuć: „[...] bezpośrednie ujęcie wartości ma charakter uczuciowy, to znaczy że bezpośrednie uchwytowanie wartości jest możliwe tylko w emocjonalnych funkcjach czucia lub też emocjonalnych aktach. Do istoty wartości według Schelera należy bowiem to, że źródłowo może być dana tylko «w czuciu czegoś»²³. Scheler zaklasyfikowałby pojęcie radości do stanów emocjonalnych, choć właśnie stanów, które nie są obojętne wobec świata wartości. W myśl słów Rabiego Nachmana z Braclawia: „Radość nie jest czymś przygodnym i obojętnym dla duchowego rozwoju. Jest dla niego niezbędna”²⁴.

Scena radości Shiry, rozumianej jako stan emocjonalny, symbolizuje „moment epistemiczny”, który jest trudny do opisanego za pomocą systematycznego słownika filozoficznego (uwzględniającego podział na rozum, zmysły, emocje, wartości itp.). Jest również bardzo trudny do opisanego za pomocą języka religijnego (objawienie, nawrócenie

²² S. Krajewski, *Radość Tory – wspólna radość, wspólna Tora*, [w:] *Wspólna radość Tory*, pod red. S. Krajewskiego i Z. Nosowskiego, Warszawa 2008, s. 31-33.

²³ M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatiach. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 239. Warto dokończyć cytata, by rozwiązać ewentualne wątpliwości związane z relatywizmem i subiektywizmem: „W żadnym razie nie oznacza to jednak, by wartość miała istnieć, o ile jest przez kogoś odczuwana. W każdym bowiem czuciu wartości jest ona dana jako wyrażnie różna od czucia, w którym jest ujmowana”, (s. 239).

²⁴ Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza Rabiego Nachmana z Braclawia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996, s. 101.

itp.), ponieważ Shira doskonale rozumie świat wartości. Bohaterka nie ma kłopotu z uznaniem norm za wartości – to, co „powinno się” jest dla niej wartościowe z wielu względów: odczuwania szacunku, troski, empatii. Scena radości nie symbolizuje więc nagłego momentu metamorfozy niezrozumiałych praw religijnych w wartościowe moralnie nakazy. I kiedy we wcześniejszej, wspomnianej już scenie Shira mówi do rabina, że jej decyzja (zamażpójścia) nie jest kwestią uczuć, a rabin odpowiada jej: „to właśnie jest kwestia uczuć” – wypowiada być może kluczowe dla filmowej opowieści zdanie. Scena radości symbolizuje zatem nie tyle poznanie obiektywnych wartości, co proces ich stawiania się „dla –” (Shiry), zyskiwania ważności i mocy obowiązującej „dla –”. Jest to moment „odwróconej” intencjonalności, kiedy to nie świadomość osoby zwraca się ku czemuś, ale same wartości nakierowują się „na –”. O tej swoistej modalności wartości pisze współcześnie Hans Joas:

[...] nasze więzi z dobrem nie dają się ustanowić poprzez zwykłe postanowienie. Kazania moralne są jednym z najmniej skutecznych sposobów wychowywania [...]. Powodem jest fakt, że nasze przywiązanie musi zawierać moment pasywności – musimy czuć się zobowiązani, a nie sami zobowiązywać. W sędziwej niemczyźnie można znaleźć odpowiednie słowa, mówiono w niej o *Ergreifenwerden* i *Ergreifensein*, co oznacza «bycie chwytanym» i «bycie pochwyconym», a stosowano te słowa określając przywiązanie do dobra, ale nie wtedy, gdy mowa była o wyborze czy decyzji [...]. W owych formach przywiązania ukonstytuowanych przez «pochwycenie» nie czujemy się ograniczeni i zniewoleni. Można nawet powiedzieć, że mamy tym intensywniejsze poczucie bycia-u-siebie, im silniejsze są nasze zobowiązania²⁵.

Wydaje się, że owa umiejętność „pochwytywania” przez wartości, uczucie wolności podczas doświadczania wartości, a także Schelerowska koncepcja poznawczej roli emocji są kluczowe dla rozumienia znaczenia omawianej symbolicznej sceny w filmie. Tym samym bardzo dobrze wyjaśnia się, na czym polega umiarkowane i apologetyczne podejście Burhstein: w opowieści nie jest ważna „treść aksjologiczna”, konieczność postawienia pytania o to, co jest wartościowe. Ważny bowiem jest sposób interioryzacji i proces uwewnętrznienia wartości. W dużej mierze jest za to odpowiedzialna sfera emocjonalna człowieka. Historia o kobietach w judaizmie – opowiedziana przez kobietę – wskazuje, że nie ma przepaści pomiędzy wartością tradycji a wartością emocji. Twórcze i autentyczne przeżywanie tradycji polega przecież na emocjonalnym jej uaktualnianiu. I, warto dodać, owa scena radości Shiry jest o wiele bardziej złożonym stanem niż stan odczuwania szczęścia, bo zawiera w sobie i poczucie dobrego postępowania (być może zgodnego

²⁵ H. Joas, *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, pod red. H. Joasa i K. Wiegandta, przeł. M. Bucholc i M. Kaczmarczyk, Warszawa 2012, s. 13.

z wolą zmarłej siostry i rodziny, ale już zdecydowanie uwewnętrznionego), i obawę przed inicjacją seksualną, więc może i wstyd za własne uświadomione pożądanie, i dumę (kiedy inne kobiety składają jej życzenia). Ważność tak rozumianej rzeczywistości, w której mogą uaktualnić się wszystkie sfery być może nie zawsze jasno od siebie odgraniczone, podkreśla w wywiadzie sama reżyserka: „True life is having all those emotions together. For me this is Judaism, being able to hold all kinds of emotions together”²⁶.

Eszet chail, eszet smecha: kobieta silna, kobieta szczęśliwa

Nie istnieją głosy pochodzące znikąd – jedni mówią spoza społeczności ultraortodoksyjnych, inni z jej środka. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że nie ma paradygmatycznej normy: wbrew pozorom *Córka rabina* Revy Mann, tak wyraziście stawiająca opozycje między światem zachodnim a religijnym, podkreśla tylko ambiwalencję i ryzyko mylących sposobów wartościowania. Na zniekształcony obraz społeczności tradycyjnych – jeśli nie antysemitki, to antyjudaistycznej – wpływają zwłaszcza historyczne i społeczne stereotypy, znajdujące podatny grunt w wielokulturowej społeczności izraelskiej. W tym kontekście warto zwrócić uwagę choćby na ciekawą postać matki Shiry i zmarłej Ester, Riwiki Mendelman, która niczym *jidiszę mame* nawet nie potajemnie kieruje życiem rodziny. To z jej inicjatywy – bo Riwka nie chce, by Yochay Goldberg odjechał z jej wnukiem do Belgii – wywiązuje się temat przyszłego małżeństwa Shiry i męża Ester. To Riwka posiada klucz do sejfu i to ona skrupulatnie notuje, ile pieniędzy schodzi na poszczególne cele. To ona, swoim uporem i desperacją, choć w żalobie i bliska szaleństwa z rozpacz po stracie córki, kieruje życiem rodziny. Nikt inny tylko Riwka Mendelman w sposób modelowy daje przykład, jak zadbać o szczęście każdego członka rodziny, nie tracąc z widoku samej siebie, własnych potrzeb i odczuć.

Odwołując się do początkowego akapitu niniejszego artykułu, to właśnie niemożliwość jednoznacznego zdefiniowania tradycji żydowskiej wpływa na rozbieżności w ocenie potrzeb i argumentacji. Opiera się to obecnie na tak prostym czynniku, jakim jest inne pochodzenie (zatem i doświadczenie społeczne) żydowskich feministek. W tekście zatytułowanym *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną?*, stanowiącym treścią i zarazem precyzyjną mapę żydowskiej myśli feministycznej, Katarzyna Stańczak-Wiślicz

²⁶ R. Burshtein, dz. cyt.

zwraca uwagę na konieczność ustanowienia dwutorowości myślenia o kobietach i ich roli w judaizmie. „To, co dla feministek amerykańskich (Dworkin) jest osiągnięciem niewystarczającym, dla ruchu w Izraelu może być miarą sukcesu”, pisze Stańczak-Wiślicz²⁷. Przywołaną w nawiasie Andreę Dworkin, „niezaangażowaną religijnie amerykańską feministkę”, autorka tekstu słusznie sytuuje z dala od adekwatnego izraelskiego dyskursu feministycznego, który nie obarcza żydowskich kobiet – w przeciwieństwie do surowej oceny Dworkin – odpowiedzialnością za odegranie znaczącej roli we współtworzeniu nierówności płciowej w sferze ekonomicznej, społecznej czy religijnej oraz, w konsekwencji, o doprowadzenie do autodyskryminacji. Należy dodać, zgadzając się tym samym ze Stańczak-Wiślicz, że społeczności ultraortodoksyjne określają swoją tożsamość na zasadzie negacji: nie identyfikując się z palestyńską częścią (zagrożenie dla tożsamości żydowskiej w ogóle) lub nie identyfikując się z bardziej zsekularyzowaną społecznością izraelską. Warto wspomnieć o głosach Jody Meyers i Jane Rachel Litman, które zwracają uwagę na ścisły związek Holokaustu i religijnych środowisk (aszkenazyjskich zwłaszcza), dla których pamięć o wojennych wydarzeniach nadal stanowi podstawę do posiadania obaw związanych z przetrwaniem własnej społeczności i tradycji²⁸.

100

Tak pojęta *eszret chail*, dzielna kobieta²⁹, jest wyzwaniem dla nieizraelskich feministek, dla nieortodoksyjnej (zarówno żydowskiej, jak i nieżydowskiej) społeczności poddającej ocenie środowiska religijne, w końcu dla samych ortodoksyjnych kobiet, które widzą w emancypacji możliwość redefinicji własnej pozycji, sfery twórczej, intelektualnej, społecznej. Ale *eszret chail* pozostaje wciąż najtrudniejszą rolą dla tych, które jak Shira, chcą uczynić *halachę* niezmiennym przymierzem między sobą a *Haszem*, Bogiem. Prawdopodobnie wybór drogi moralności to najtrudniejszy problem w ustosunkowaniu się do (nie tylko żydowskich) społeczności tradycyjnych. Czy tak bardzo pożądane przez żydowskie środowiska tradycyjne przykazanie skromności³⁰ jest wytworem opresyjnego patriarchy, czy ideałem judaistycznej teologii? Pozytywna odpowiedź może się pomieścić prawdopodobnie tylko w indywidualnych narracjach, których podstawę będą

²⁷ K. Stańczak-Wiślicz, *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną? Dylematy feministycznej teologii judaizmu*, [w:] *Kobiety i religie*, dz. cyt., s. 262.

²⁸ J. Myers, J.R. Litman, *The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T. M. Rudavsky, New York, London 1995, s. 70.

²⁹ *Eszret chail*, dzielna kobieta, sformułowanie pochodzące z Przypowieści Salomona, utwór śpiewany w Szabat. Zob. np. przedmowę w B. Szwarcman-Czarnota, *Mocą przepasały swe biodra. Portrety kobiet żydowskich*, Warszawa 2006, s. 7-11.

³⁰ Tzw. *cnijut* – przykazanie skromności dotyczące różnych sfer życia religijnych Żydów, np. sposobu mówienia, ubioru, zachowania.

tworzyć emocje. Być może – wobec wszechogarniającej krytyki i własnych wątpliwości – jedynie radość z wypełnianej *micwy* (przykazania halachicznego) może pomóc w ustosunkowaniu się i zachowaniu tradycji.

ACKNOWLEDGMENTS

Autorka dziękuje doktor Joannie Lisek z Zakładu Studiów Żydowskich Uniwersytetu Wrocławskiego za cenne wskazówki merytoryczne i uwagi krytyczne.

SUMMARY

Israeli *eszet chail, eszet smecha*. On the need of linking axiological terms to emotions and affections with reference to the traditional Judaism

101

This article attempts at recognising the dualistic and thus stereotypical discourse of axiological and emotional values. To do so, the author interprets Rama Burshtein's film entitled *Fill the Void* (2012), which describes life of the Haredi Jewish community. The analysis is especially focused on feminine narrations as nowadays it seems obvious that intellectual and social women's life is very much neglected in traditional religious societies. Therefore, questioning of connection between tradition, moral value and more individual emotion appears to be a chance for linking those three seemingly dissimilar discourses. The author is then interested in a wider perspective and emphasises the implicated significance of emotions, standing up for the worth of Orthodox Judaism and its values.

KEYWORDS:

(Orthodox/ Haredi/ traditional) Judaism, emotion, axiology, religion, Rama Burshtein

BIBLIOGRAPHY

Burshtein R., *In praise of Arranged Marriage: Interview with filmmaker Rama Burshtein about Fill the void*, rozm. przepr. E. Abeel: http://www.huffingtonpost.com/erica-abeel/in-praise-of-arranged-marriage_b_3327139.html [dostęp 11.01.2013].

Detka J., *Żydzi, Żydki, Izraelici... O nazywaniu i przeżywaniu Żydów w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XIX wieku*, [w:] *Problematyka żydowska w romantyzmie polskim*, pod red. A. Fabianowskiego i M. Makaruk, Warszawa 2005

102 Gilligan C., *Chodźcie z nami! Psychologia i opór*, przeł. S. Kowalski, Warszawa 2013.

Greenberg B., *On Women and Judaism. A View from Tradition*, Philadelphia, Jerusalem 1996, s. 33.

Grupińska A., *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydzkich kobiet*, Kraków, Budapeszt 2008, s. 123.

H. Joas, *Kulturowe wartości Europy. Wprowadzenie*, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, pod red. H. Joasa i K. Wiegandta, przeł. M. Bucholc i M. Kaczmarczyk, Warszawa 2012, s. 13.

Krajewski S., *Radość Tory – wspólna radość, wspólna Tora*, [w:] *Wspólna radość Tory*, pod red. S. Krajewskiego i Z. Nosowskiego, Warszawa 2008.

Levitt L.S., *Reconfiguring Home: Jewish Feminist Identity/ies*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T.M. Rudavsky, New York, London 1995.

Myers J., Litman J.R., *The Secret of Jewish Femininity: Hiddenness, Power, and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World*, [w:] *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, red. T. M. Rudavsky, New York, London 1995.

Nachman z Braclawia, *Puste krzesło. Odnaleźć radość i nadzieję. Ponadczasowa mądrość chasydzkiego mistrza Rabiego Nachmana z Braclawia*, przeł. J. Moderski, Poznań 1996.

K. Stańczak-Wiślicz, *Czy można pogodzić feminizm z praktyką religijną? Dylematy feministycznej teologii judaizmu*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 262.

Szwarcman-Czarnota B., *Mocą przepasały swe biodra. Portrety kobiet żydowskich*, Warszawa 2006, s. 7-11.

Szwed A., *Ta, która spogląda na króla. Rola kobiety w tradycyjnym judaizmie*, [w:] *Kobiety i religie*, pod red. K. Leszczyńskiej i A. Kościańskiej, Kraków 2006, s. 15.

Plaskow J., *The Coming of Lilith. Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston 2005.

Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999

Wodziński M., *O bocianach z żabiej perspektywy, czyli kobiety i chasydyzm*, [w:] *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, pod red. J. Lisek, Wrocław 2010.

Volkov S., *Tradycja wynaleziona. O powstaniu nowoczesnej żydowskości w Niemczech*, [w:] *tejtze, Pomysł na nowoczesność. Żydzi niemieccy w XIX i na początku XX wieku*, przeł. J. Górny, P. Pieńkowska, Warszawa 2006, s. 132-133.

Ziemińska R., *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8,

<http://www.jofa.org/> [dostęp 09.07.2013].

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

PROLEGOMENA

„IDZIE KRÓL JAN TRZECI!”¹ – KATEGORIE POLSKOŚCI I PATRIOTYZMU W POEZJI DZIECIĘCEJ MICHALINY CHEŁMOŃSKIEJ-SZCZEPANKOWSKIEJ

PAULINA ORCZYKOWSKA

A zatem Polska jest z konieczności apostołką tych prawd dzisiejszych i zbawienie jej może jedynie spoczywać w tem, że zdobędzie zwycięstwo dla nich i że wybawi nie tylko siebie, ale także resztę świata. A na to, żebyśmy to wielkie spełnili posłannictwo, trzeba tylko, żebyśmy sobie z niego zdali jasno sprawę, i abyśmy sobie obrali jako środki działania środki moralne, które jedynie moralnej prawdzie do zwycięstwa dopomóc mogą².

Myśl ta, wyrażająca mentalność Polaka okresu porobiorowego, doskonale znana jest współczesnym literaturoznawcom. Zagadnieniom mesjanizmu poświęcono do chwili obecnej ogromną ilość publikacji³. Jednakże w połowie XIX wieku taki sposób postrzegania musiał ulec koniecznej przemianie ze

¹ M. Chelmońska-Szczepankowska, *Pod Wiedniem*, [w:] *Piosenki z dziejów naszych*, zebrał R.M. Brzezińska, Warszawa 1922, s. 46.

² W. Dzierżuszycki, *Przedmowa*, [w:] S. Duchńska, *Królowie polscy w obrazach i pieśniach*, wstęp tenże, il. W. Eljasz, Poznań 1893, s. XV.

³ Wartych uwagi publikacji wymieniać można wiele, wśród nich znajdują się choćby: K. Obremski, *Sarmacki mesjanizm*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 119-130; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970; tenże, *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006; J. Ujejski, *Dzieje polskiego mesjanizmu: do Powstania Listopadowego włącznie*, Lwów 1931.

względu na sytuację polityczną, w jakiej znaleźli się przedstawiciele polskiego „narodu wybranego”.

Kraj od lat gnębiony pod zaborami, nieistniejący na mapach Europy – dawne mocarstwo Jagiellonów, wspominające jeszcze dawne zwycięstwa – po 1863 roku widział pola usiane trupami, ofiarami najkrwawszego z powstań. Pogodzenie się z druzgocącą porażką okazało się dla Polaków trudne. Prawdopodobnie można użyć stwierdzenia znacznie mocniejszego – niemożliwe do zrealizowania. Mimo że narodowowyzwoleńczy czyn zbrojny i desperackie próby odzyskania choć skrawka swojego państwa raz za razem kończyły się fiaskiem, młodzi Polacy w dalszym ciągu ruszali w bój. Sojusz z Napoleonem zaowocował ogromną ilością poległych i zaledwie namiastką Polski sprzed wieków. Choć powstania listopadowe i styczniowe w wyobraźni zbiorowej uległy mitologizacji, ostatecznie wysiłek zbrojny został praktycznie wykluczony spośród możliwych dróg do odzyskania niepodległości.

Należało zatem pogodzić się z faktem, iż państwo polskie przez bliżej nieokreślony czas nie odzyska suwerenności, a zmagania z wrogiem należy prowadzić na innej niż dotąd płaszczyźnie. Jedną z nich stała się literatura, za pomocą której można było dotrzeć do rzesz rodaków i wzmacniać ich poczucie polskości. Doskonałym wzorem do naśladowania stawały się tu wybitne postaci historyczne. Jak pisze Wojciech Dzieduszycki:

Przywiązanie do moralnego ideału jest jedynym naszym orężem; stoimy prywatnie tylko związkami, tradycją, rodziną, utrzymaną wbrew wszystkiemu i wyrzeczeniem się wszystkich korzyści, którebyśmy mogli otrzymać, zgodziwszy się z faktami dokonanymi, narażeniem się na wszystkie kłeski, wynikłe z naszego przywiązania do niewcielonego ideału⁴.

Idealem takim mógł być władca – Dzieduszycki dowodzi, że choć oddanie i zawierzenie Bogu stanowią istotny czynnik państwowej siły, nie zastąpią one nigdy odpowiednio umocnionego panowania i autorytetu monarchy. Według niego „silna władza królewska wystarcza na to, aby dobrobyt i potęgę społeczeństwa utrzymać przez czas długi, chociaż to społeczeństwo odpadnie od kościoła”⁵. W niedostatecznie ugruntowanej władzy monarszej upatruje przyczyn upadku Polski - jej polityczna potęga - budowana przez Piastów i pielęgnowana przez Jagiellonów, z czasem zaczęła tracić na sile, by ostatecznie ulec rozpadowi pod wpływem zaborcy.

Uznanie powyższej argumentacji było jednakże dopiero pierwszym krokiem w nowej walce. Kolejnym stała się próba podtrzymania tożsamości narodowej i dumy

⁴ W. Dzieduszycki, dz. cyt., s. XV.

⁵ Tamże, s. IV. Jako przykład słuszności swych twierdzeń autor podaje między innymi ludy muzułmańskie i potęgę protestanckie.

z bycia Polakiem oraz budowanie poczucia narodowej wspólnoty, których realizację umożliwiła właśnie literatura i określony sposób postrzegania historii. Najważniejsze okazało się nie bezmyślne „wyliczanie wypadków dziejowych”⁶ i uczenie nazwisk, lecz tworzenie pozytywnych wzorców do naśladowania. Wystarczyło przypatrzeć się biegowi minionych wydarzeń, by odnaleźć wielu ludzi godnych uwiecznienia w poemacie czy wierszu. Połączenie takiego stanowiska z propagowanym przez Duszyńskiego swoistym kultem monarchy, objaśnia nieco przyczyny popularnego w okresie Młodej Polski zainteresowania przeszłością i biografiami historycznych postaci. Znaleźć wśród nich można zasłużonych dla kraju władców, naukowców rozślawiających kraj i poetów, których talent okazał się znaczący dla rozwoju narodowej literatury. Jako przykład można tu podać chociażby Wyspiańskiego, w którego twórczości pojawiają się postaci takie jak Kazimierz Wielki, Henryk Pobożny (witraże) czy Bolesław Śmiały (dwa dramaty i rapsod), a także tematyka powstania listopadowego⁷. Dodatkowo, jak można wyczytać ze słów Lidii Burskiej przedrukowanych w *Słowniku literatury polskiej XX wieku*:

[...] szczególnym zainteresowaniem autorów cieszy się temat Legionów Dąbrowskiego oraz powstania 1863 r., o czym świadczy wiele utworów temu poświęconych. O Legionach pisali m.in. Sienkiewicz, Reymont, Tetmajer, Żeromski, a echa powstania styczniowego odnajdziemy przede wszystkim w twórczości autora Wiernej rzeki, ale także w powieściach Orzeszkowej, M. Jehanne Wielopolskiej i Struga⁸.

Potwierdza to, iż poruszanie wątków historycznych i wplatanie ich do swych dzieł było stałą praktyką w pisarstwie młodopolań⁹.

Tematem tym zainteresowała się również, spokrewniona z malarzem Józefem Chelmońskim, Michalina Chelmońska-Szczepankowska (1855-1953), niemalże zapomniana dziś poetka i nauczycielka¹⁰, której kilka wierszy znalazło się w pierwszej części zbioru

⁶ Tamże, s. I.

⁷ Zob. J. Nowakowski, *Wstęp*, [w:] S. Wyspiański, *Warszawianka; Leleweł; Noc listopadowa*, Wrocław 2003, s. V-VI.

⁸ L. Burska, *Historiozoficzna refleksja w literaturze*, [w:] *Słownik Literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Wrocław 1992, s. 390.

⁹ Badaniem tej tematyki zajmuje się między innymi Gertruda Skotnicka. W swoich publikacjach poddaje ona szczegółowej analizie dorobek historycznej powieści pozytywistycznej, młodopolskiej i okresu dwudziestolecia międzywojennego. Zob. G. Skotnicka, *Powieść historyczna dla dzieci i młodzieży w drugiej połowie XIX wieku*, Gdańsk 1971; też, *Pozytywistyczne powieści z dziejów narodu dla dzieci i młodzieży*, Wrocław 1974; też, *Dzieje piórem malowane: o powieściach historycznych dla dzieci i młodzieży z okresu Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego*, Gdańsk 1987.

¹⁰ Poetka, w której rodzinie znaleźli się także powstańcy, od dzieciństwa stykała się z problemem walki narodowowyzwoleńczej. Studiowała polonistykę, by w końcu, jako nauczycielka, osiedlić się na wsi. Jej poezję przepelniają zatem motywy florystyczne i – z racji wykonywanego zawodu – dydaktyczne. Nie brak w niej także elementów patriotycznych oraz religijnych. Obecnie jej twórczość jest ponownie odkrywana

*Piosenki z dziejów naszych*¹¹. Sam tytuł tomiku, sugerujący jego przeznaczenie do śpiewania, nasuwa skojarzenia ze *Śpiewnikiem historycznym 1767-1863* Marii Konopnickiej, stworzonym pod pseudonimem Jan Sawa. Swoim zasięgiem obejmuje on czasy późniejsze niż zamieszczone w *Piosenkach* wiersze Szczepankowskiej, jednakże łączy je niewątpliwie tematyka historyczna oraz zamiar wpojenia konkretnej postawy młodemu pokoleniu. Ludziom ogarniętym przygnębieniem pod władaniem zaborców, narażonym na germanizację z jednej i rusyfikację z drugiej strony, potrzebny był optymizm. Konieczna okazała się dla nich wiara w lepszą przyszłość, oparta na wspomnieniu budującej przeszłości. Doskonale oddaje to zamieszczona w *Śpiewniku* dedykacja:

Dzieciom polskim, zrodzonym w niewoli
 Na okrytej żalobą dziś ziemi,
 Gdzie niewolno zapłakać, gdy boli,
 Gdzie ojcowie są smutni i niemi,
 Dzieciom polskim te pieśni podawa
 Ku nadziei dni lepszych –

Jan Sawa¹²

Wiersze Michaliny Chelmońskiej wykazują także pewne podobieństwo do wybranych utworów Juliana Ursyna Niemcewicza, którego *Śpiewny historyczne* cieszyły się w XIX wieku popularnością. Twórca ustalił pewien model pisania o historii. Zdzisław Libera we wstępie do jego dzieła wyróżnia dwa typy utworów, jakie znaleźć można u Niemcewicza. Są to:

i wydawana. Jerzy Brzeziński napisał interesujące studium poświęcone językowi poezji Chelmońskiej. Powstało także kilka artykułów naukowych oraz publicystycznych traktujących o twórczości poetki. Warto zajrzeć także do popularnonaukowej monografii, zawierającej wiele ciekawych wspomnień z życia poetki. Zob. J. Brzeziński, *Osobliwości języka poezji Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, Zielona Góra 2003; Z. Ożóg-Winiarska, *Wokół tomiku „Ranna rosa” Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, „Kwartalnik Polonistyczny. Konteksty Kulturowe” 2009, nr 1-2, s. 33; też, *Wokół tomiku „Ranna rosa” Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, [w:] tejsze, *W kregu tradycji i współczesności poezji dla dzieci (teksty – motywy – wartości)*, Warszawa 2009, s. 7-29; D. Mucha, *Michalina Chelmońska-Szczepankowska – zapomniana pisarka dla dzieci i młodzieży*, „Guliwer” 2009; też, *Słów kilka o Michalinie Chelmońskiej-Szczepankowskiej (1885-1953) – zapomnianej pisarce dla dzieci i młodzieży*, „Studia i Materiały Polonistyczne” 2009, T. 9, s. 157-175; A. Dąbrowska, *Mińska Konopnicka*, „Niedziela Małych Ojczyzn”, nr 3, s. 3; M. Jędrzejczyk, *Z rodu Chelmońskich*, „Nasz Dziennik” (Warszawa) 2002, nr 25, s. 9; I. Klimczak, *Ocalić od zapomnienia*, „Aspekt Polski” 2003, nr 3, s. 13; J. Olkiewicz-Gut, *Odrodzona poezja; Niespodzianki*, „Co Słysać” 2003, nr 22, s. 10, 12 oraz *Debiut Michaliny*, „Co Słysać” 2003, nr 14, s. 13; A. Pelka, *Poetka polskości*, „Nasz Dziennik” 2003, nr 292, s. 12; P. Szczepankowski-Chelmoński, *Poetka z Mazowsza*, „Rycerz Niepokalanej” 2003, lipiec-sierpień (566-567), s. 257; F. Zwierzyński, *Wiersze z serca*, „Co Słysać” 2002, nr 22, s. 10; P. Chelmoński-Szczepankowski, *Ocalić od zapomnienia. Monografia o życiu i twórczości Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, Niepokalanów 2010.

¹¹ *Piosenki z dziejów naszych...*

¹² J. Sawa [M. Konopnicka], *Śpiewnik historyczny 1767-1863*, Lwów 1905, s. 1.

śpiewy historyczne w ściślejszym znaczeniu tego wyrazu i tzw. dumy. Przez śpiew historyczny, zwany niekiedy rapsodem, rozumie się zazwyczaj niewielki utwór epicki, stroficzny, który odtwarza jakąś ważną chwilę dziejową lub opowiada o narodowym bohaterze. Duma natomiast wyraża liryzm poety i opisywaną postać spowija uczuciem smutku. [...] Sam tytuł śpiewów historycznych wkłada na piszącego obowiązek trzymania się prawdy i odejmuje mu najcenniejszą w poezji sprężynę, odejmuje mu imaginację¹³.

Niewątpliwie te same idee przyświecały twórcom zbioru *Piosenki z dziejów naszych*. Wydany w 1922 roku, podzielony został według dwóch kręgów tematycznych. Dotyczą one losów Polski od początków państwa, który ginie w mroku legend, poprzez czasy królów elekcyjnych oraz okres walk od zmagania konfederackich do przywództwa Piłsudskiego. Znaleźć w nich można portrety królów polskich i ich wrogów (np. rycerzy krzyżackich czy Tatarów), opisy walk i bitew, dumki dla poległych władców. Upamiętniona została także konstytucja majowa, powstania, piosenki powstańcze i wojskowe oraz *Mazurek Dąbrowskiego*, jednakże w niniejszej pracy uwaga poświęcona zostanie jedynie kilku utworom Chelmońskiej.

Najwięcej miejsca zajmują w nich królowie i władcy. Autorka wspomina dwóch Piastów: Mieszka I oraz Bolesława Chrobrego, kształtujących chrześcijaństwo i stosunki polsko-niemieckie. Z władających krajem Jagiellonów wybrała Władysława Jagiellę, z pięknej opowieści o królowej Jadwidze i zwycięstwie pod Grunwaldem, oraz Warneńczyka, upamiętniając tym samym śmierć władcy w bitwie pod Warną. Oddzielny utwór opisujący Jana III Sobieskiego i kolejny, opiewający pamiętną odsiecz wiedeńską, a także wspomnienie Stefana Batorego w *Dawnych dziejach*¹⁴, są jedynymi odwołaniami do królów elekcyjnych. Pisarka nie zapomina jednakże, że początki państwa opisane są w legendach i do nich także sięga w swej twórczości.

Autorka skupia uwagę na konkretnym typie postaci. Opiewa wielkich władców odnoszących zwycięstwa – głównie nad innowiercami – i mających konkretny wpływ na bieg dziejów oraz historię Polski. Ich czyny i imiona, w myśl horacjańskiego *non omnis moriar*, nie powinny jej zdaniem zniknąć z umysłów Polaków, dlatego już małe dzieci uczą się, kim byli. Odznaczają się oni bowiem przymiotami godnymi naśladowania: bohaterstwem i walecznością. Są to monarchowie gotowi zginąć dla swojej ojczyzny

¹³ Z. Libera, *Wstęp*, [w:] J.U. Niemcewicz, *Śpieny historyczne*, oprac. Z. Libera, Warszawa 1947, s. IX. Choć niewątpliwie *Śpieny historyczne* warte są uwagi jako kontekst historycznoliteracki dla twórczości Chelmońskiej, opisywanie ich i porównywanie do wierszy poetki nie będzie przedmiotem niniejszych rozważań.

¹⁴ Zob. M. Chelmońska-Szczepankowska, *Dawne dzieje*, [w:] *Piosenki z dziejów naszych...*, s. 52-54. W niniejszym artykule przy każdym kolejnym cytacie bądź odniesieniu do wierszy z tomiku w nawiasie pojawiać się będą numery stron i/lub tytuł wiersza.

i poddanych, których dusze, jak u młodego Władysława Warneńczyka, wręcz wyrrywają się do walki (*Dumka o Władysławie Warneńczyku*, s. 28). Jednocześnie wodzowie ci sieją postrach w szeregach wroga, pokonując je „wśród zwycięskich bojów krwawych” (*Dawne dzieje*, s. 54). Swych niesamowitych czynów dokonują nie jako ludzie wiekowi z długim doświadczeniem, lecz młodzieńcy w kwiecie wieku, często niegotowi na śmierć w walce (*Królowa Jadwiga*, s. 21; *Dumka o Władysławie Warneńczyku*, s. 27; *Jan III Sobieski*, s. 44).

Chelmońska-Szczepankowska nakreśla portrety kilku postaci, którym warto choć przez moment przyjrzeć się bliżej. *Lech*, wiersz otwierający zbiorek, ukazuje założyciela państwa jako swoistego profetę. Młodzieniec wkracza na polskie ziemie, niosąc za sobą „echa stuletnich ciemnych borów” (s. 3). Krajobraz zdaje się być straszny i tajemniczy, jednakże bohater nie odczuwa strachu. Nie działa na niego nawet słyszalny w oddali „dziki ryk żubra lub wilka wycie” (s. 3). Zupełnym kontrastem dla dotychczasowej przestrzeni – ciemnej, hałaśliwej i przerażającej, staje się dostrzeżone gniazdo orląt – ciche, chronione w gęstwinie, ukrywające „śnieżne” małe orlęta. Kiedy Lech bierze w swe ręce ptaka, przepowiada dalsze losy Polski:

110

– Będziesz ty, Lechijo, jako ten orzeł
 Silna i biała...
 A męstwa tarczę, sztandar wolności –
 Będziesz ty miała.
 I orzeł po wieczne czasy
 Godłem twem będzie –
 Jaśnieć ty będziesz pod jego skrzydłem
 I walczyć wszędzie. (*Lech*, s. 3-4)

Gest przejęcia odpowiedzialności można porównać do starotestamentowego dzieła stworzenia. Legendarny założyciel nazywa Lechiję, zupełnie jak biblijny Adam nazywał zwierzęta w Edenie. Sławę Lechiji przynoszą nawet bory poddane Lechowi, kiedy ten stawia Gniezno.

Legendą obrosła wspomniana w *Piosenkach* postać Władysława Warneńczyka. Jego śmierć niosła ze sobą bowiem tyleż samo prawdy, co domysłów. W związku z tym, że los tego władcy owiany był tajemnicą, kraj przez długie miesiące pozostawał w niepewności, ale i w ciągłej wierze w powrót króla. Już wtedy, w XV wieku, zaczęto pisać utwory na jego cześć, w których wychwalano waleczność władcy i domagano się zemsty za jego zabójstwo. Jak pisze Teresa Michałowska, spośród wielu łacińskich dzieł późnego średniowiecza,

naukowcy wyróżnili także tzw. *Modlitewnik Władysława Warneńczyka*, zbiór modlitw, które wypowiada uobecniający się zmarły już król¹⁵. Temat klęski warneńskiej nie tracił popularności długo po jego śmierci, co potwierdza Stanisław Windakiewicz w artykule poświęconym pieśniom i dumom rycerskim w XVI wieku, cytując innego pisarza:

Jakiś np. niebardzo wybitny autor z czasów Batorego podaje: «Zwyczaj opiewania cnót znakomitych mężów przy akompaniamencie lutni zachował się dotąd (1581) wśród Polaków, jak dowodzą liczne pieśni np. o Władysławie Jagiellończyku, który zginął pod Warną [...]»¹⁶.

Chelmońska-Szczepankowska obrazuje Warneńczyka jako wspaniałego władcę, ukochanego przez swój lud, który na wieść o jego śmierci pozostaje w żałobie, oplakując króla. Zarówno tytułem, jak i treścią odsyła czytelnika do dumy, gatunku literackiego ewoluującego w Polsce już od XVI wieku¹⁷. Pisarka opisuje, wedle wskazań gatunkowych dumy, bohaterskie czyny Władysława. Ogranicza się do pochwały męstwa w bitwach z Turkami, ciągnących się przez długie lata:

Syn Jagielly z męstwa slynie,
Turków on zwycięża,
A w zaraniu lat już ginie –
Ach, od ich oręża!...
[...]
Czy on wiedział, że wyrusza
Na bój bez powrotu,
Gdy się w nim zrywała dusza,
Jak ptak do lotu? (*Dumka o Władysławie Warneńczyku*, s. 28)

Nie zapomina także o podkreśleniu uwielbienia, jakim naród darzył swego władcę oraz o żałobie, jaką okrył się cały kraj po jego śmierci:

Przyobleka lud kochany
Już żalobę czarną –
Głos rozbrzmiewa ponad lany:
Zginął król pod Warną!... (*Dumka o Władysławie Warneńczyku*, s. 28)

¹⁵ Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2003, s. 697-706.

¹⁶ S. Windakiewicz, *Pieśni i dumy rycerskie w XVI w.*, „Pamiętnik Literacki” 1904, s. 346. Dodać można w tym miejscu, że pieśni o Warneńczyku pojawiają się również w XIX wieku, co można stwierdzić chociażby na podstawie przytoczonych wcześniej *Śpiewów historycznych* Niemcewicza, śpiewnika Konopnickiej czy książki Duchinińskiej.

¹⁷ Zob. I. Opacki, *Duma*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, pod red. G. Gazdy i S. Tynieckiej-Makowskiej, Kraków 2006, s. 187.

Zgodnie z relacją podmiotu lirycznego, obojętna nie pozostała nawet natura:

Nieście, wichry, płacz ten w dale,

Szumcie Wisły wody!

Leci głos nad bystre fale –

Zginął król nasz młody!... (*Dumka o Władysławie Warneńczyku* s. 27-28)

Podobną walkę prowadził Jan III Sobieski, upamiętniony przez kuzynkę Chelmońskiego w dwóch wierszykach. Pierwszy z nich jest zapisem dialogu matki z dzieckiem, które podczas oglądania książki o tematyce historycznej, zwraca uwagę na obraz przedstawiający króla. Synek z zainteresowaniem wskazuje na reprodukcję, pytając rodzicielkę:

– Patrz, matenko! Napisano

Pod obrazkiem tym – Jan Trzeci –

Jaki pod nim rumak śliczny,

Jak złociście zbroja świeci!

A ty powiedz mi, matuchno,

Kto to jest ten pan bogaty,

Co ma konia tak dzielnego

I pas śliczny, strojne szaty? (*Jan III Sobieski*, s. 44)

Wielkość i majestat władcy podkreśla nawet rumak, na którym siedzi – nie dziwi zatem, że maleństwo pyta o niego. Mama w odpowiedzi na pytanie synka, przedstawia mu Sobieskiego jako ukochanego przez Polaków wodza. W jej relacji jest gorliwym obrońcą chrześcijaństwa, który zwycięsko walczy z poganami w obronie wiary. Przekaz pełen jest nastawienia emocjonalnego i żarliwego umiłowania monarchy. Matka stara się także, by był on poprawny historycznie, wymienia dwie najslawniejsze bitwy: Chocim i Wiedeń (s. 45). Drugiej został poświęcony osobny utwór – *Pod Wiedniem*. Podmiot liryczny opowiada o sultanie próbującym zawładnąć Europą oraz o lśniących w słońcu tureckich namiotach rozłożonych na polach pod Wiedniem. Nawiązuje dialog z władcą Turków:

Drżyj, sultanie, drżycie, Turcy –

Idzie król Jan Trzeci!...

Turek dumnie się uśmiecha:

„Moim Wiedeń będzie,

I półksiężyc Mahometa

Błyśnie z wieżyc wszędzie!” (*Pod Wiedniem*, s. 46)

Jednakże dzięki dokonaniom polskiego hetmana wdzięczni rodacy okrzyknęli go królem, a jego imię, jak widać w podsumowaniu *Jana III Sobieskiego*, nie zostanie zapomniane:

Jego pamięć ciągle żyje,

W sercach nam się nie zaciera –

Nie zaginie sławne imię

Walecznego bohatera!... (*Jan III Sobieski*, s. 45)

Na nieco więcej uwagi zasługuje portret Jadwigi Andegaweńskiej, młodziutkiej królowej Polski, ogłoszonej w 1384 roku świętą kościoła katolickiego. Zarówno jako kobieta, jak i osoba władająca państwem, Jadwiga odznacza się wieloma przymiotami. Chelmońska-Szczepankowska poświęca jej cały utwór, opisując jako osobę charyzmatyczną, dokonującą wielu zmian i wspierającą naród wytrwałą modlitwą. Dla niej mężczyźni gotowi są na nawrócenie i wewnętrzną przemianę całego kraju. Młodziutka królowa przypomina anioła zarówno przez niesamowitą urodę, jak i dobroć okazywaną ubogim:

A taka piękna i dobra taka,

Jak anioł złoty –

Szczodłą swą dłonią wspiera litośnie

Wdowy, sieroty. (*Królowa Jadwiga*, s. 21-22)

Przez te czyny jej sława roznosi się szybko po całej Polsce i krajach okolicznych, wskutek czego „mężny Jagiello” (s. 22) zgłasza swoją kandydaturę do ręki władczyni. Konsekwencją związku ma być chrzest jego i podległej mu Litwy. Państwo to zostaje w wierszu porównane do uratowanej przez Jonasza biblijnej Niniwy – zaoranej „pod posiew święty w sercach tysięcy” (s. 22).

Opisy Chelmońskiej-Szczepankowskiej nie odbiegają od nauk dawanych powszechnie w szkołach, wedle których Jadwiga rezygnuje z młodzieńczej miłości i dla dobra narodu poślubia Jagiellę. Pisarka akcentuje to wydarzenie, nazywając wybór Jadwigi ofiarą dla szczęścia Polski. Odpowiedniej pochwały doczekały się także działania królowej na rzecz rozwoju Akademii Krakowskiej:

Potem Jadwiga w krakowskim grodzie

Wiedzy nić mota –

Szerzy naukę, co ludziom świeci,

Jak gwiazda złota. (*Królowa Jadwiga*, s. 22).

Klamrą zamykającą portret żony Władysława Jagielly, już za życia postrzeganej jako „anioł biały”, jest pośmiertne odejście do krajów niebiańskich by odebrać swój „wieniec chwały” (s. 23).

Przedstawione wyżej postaci historyczne, opisywane przez Chelmońską-Szczepankowską mniej lub bardziej szczegółowo, mają jeszcze jedną istotną cechę. Wszystkie opisane są jako bohaterowie idealni, którym obce są jakiegokolwiek przywary. Pisarka skupia się na wydarzeniach zapewniających im sławę i chwałę, świadomie ignorując wszystko, co mogłoby przyćmić ten obraz i pokazać, że ludzie ci także mieli słabości i popełniali błędy. Podobnie przedstawiał władców na przykład Gall Anonim, jednakże Chelmońska-Szczepankowska czyni to niewątpliwie z innych pobudek¹⁸. Zarówno ten zabieg, jak i wszystkie pozostałe mają na celu stworzenie pozytywnego wzorca osobowego, który młodzież może naśladować. Średniowieczny wzorzec świętego łączy się tu z ideałem władcy.

Ciekawym uzupełnieniem są obecne w wierszu *Dawne dzieje* (s. 52-54) postaci związane z kulturą, nauką i religią kraju, wyróżniające Polskę i ważne dla rodaków, ale nie będące jednocześnie głowami państwa. Mowa tu o Mikołaju Koperniku, Janie Kochanowskim i opiewanej w *Trenach* Urszulce oraz świętym Wojciechu, krzewiącym chrześcijaństwo na kilka wieków przed nimi. Postaci te są swego rodzaju reprezentacją trzech filarów kultury: nauki, literatury oraz religii. Są także bardzo ważne z punktu widzenia nauki w szkole – dzieci poznają je już w najmłodszych klasach, a twórczości Chelmońskiej-Szczepankowskiej nie można rozpatrywać właśnie w oderwaniu od kontekstu edukacji. Wieloletnia nauczycielka, poświęcająca się pracy, tworzyła poezję dla dzieci i podjętą tematyką stawiała sobie za cel kształcenie i wychowywanie. W *Dawnych dziejach* ponownie opisuje matkę uczącą swoje dziecko. Kobieta czyta synowi o dawnych dziejach, mieszając porządek legendarny z historycznym. W stosunku do znanych bohaterów polskich używa epitetów, które podkreślają ich zalety: król jest zwycięski, Jadwiga dobra i cicha, Urszulka to „śpiwne ptaszę”. Kopernik jest wielki i sławny, sejm w Lublinie (Unia Lubelska 1569) to połączenie bratnich dłoni, a księgi, z których matka

¹⁸ Chelmońska-Szczepankowska w odróżnieniu od Galla Anonima tworzyła dzieła z własnej inicjatywy. Średniowieczny kronikarz w swoich pracach wyraźnie wskazuje natomiast, że w jego przypadku „inicjatywa wyszła z otoczenia książęcego i była wspierana przez wymienionych wcześniej [w *Kronikach*, przyp. P.O.] dostojników” (Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 2003, s. 108.). Na kształt jego pisarstwa znaczący wpływ miały przez to oczekiwania zwierzchników, wymagających utworu o funkcji propagandowej (Por. A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*, Warszawa 2005, s. 44-47.).

czyta są mądre. Tekst poetka podsumowuje obrazem chłopca będącego pod silnym wrażeniem wysłuchanej historii:

Kończy matuś opowieści –
Patrzą chłopca w dal oczęta,
A przez główkę myśl przelata:
– Hej, ty ziemio nasza święta!... (*Dawne dzieje*, s. 54)

Przypuszczać zatem można, że tak samo powinno zachowywać się dziecko, które zetknie się z tekstem Chelmońskiej-Szczepankowskiej – ze wspaniałymi postaciami tam opisanymi.

Ostatnim tekstem wpisującym się w portret wzorowego Polaka, jaki kreuje poetka, jest wiersz zamieszczony w tomiku *Ranna rosa*¹⁹. Niemal w całości poświęcony różnym ujęciom przyrody oraz życia wiejskiego, zawiera także wiersz *Nowina*²⁰ – dotyczący nowo powstającej szkółki wiejskiej. Realizowany tam pozytywistyczny ideał pracy u podstaw odbierany jest przez mieszkańców wsi bardzo dobrze i radośnie. Cieszą się oni, że podobnie jak w pozostałych wsiach, także u nich będzie możliwość edukowania pociech. Stwierdzają, że nauka jest potrzebna – cytując polityczny slogan ostatnich lat, akurat tutaj w stu procentach trafny – „by żyło się lepiej”. Nowina jest na tyle istotna, że informacja o niej pojawia się nawet w lokalnej gazecie.

Dzieci cieszą się z możliwości nauki, gdyż niektórzy nie potrafią nawet czytać. Rozmawiają o tym, dlatego też cały wiersz zapisany został w formie dialogu. Jedno z nich mówi:

– Oj, zdałaby się nam szkoła,
Będzie to uciecha,
Czytać, pisać, świat poznawać!..
Stacho się uśmiecha... (*Nowina*, s. 19)

Nawet malcy rozumieją i dają świadectwo temu, że szkoła otwiera świat, pozwala nauczyć się nowych rzeczy i stwarza wiele możliwości. Jest to szczególnie ważna szansa dla dzieci z „nizkich, biednych chatek”, których nie stać na wyjazd do miasta bądź zatrudnianie guwernantki. Niektórym z nich udało się zaczerpnąć choć odrobinę wiedzy w szkółkach przykościelnych, w których zdobyte umiejętności wykorzystują w kościele:

¹⁹ M. Chelmońska-Szczepankowska, *Ranna rosa. Zbiorek wierszy dla dzieci*, Warszawa 1908.

²⁰ Tamże, s. 19-20. Wszystkie cytaty z wiersza nie będą już opatrzone dodatkowymi przypisami lub numerami stron, gdyż mieści się on na podanych stronach z tomiku i nie wymaga dodatkowego oznaczania.

– Ja tylko w niedzielę

Na mszy świętej z książki czytam

I to mało-wiele. (*Nowina*, s. 19)

Nie jest to jednakże to, czego doświadczą w szkole, którą zbudują dla nich ojcowie „z pomocą bożą”.

Analizowane teksty Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej są przykładem ogólnej tendencji pojawiającej się w literaturze polskiej oraz w nauczaniu w drugiej połowie XIX wieku. Duma ze zwycięstw i przemilczenie wszelkich porażek – mocniejsze nawet niż w znanych wszystkim opisach Sienkiewicza w *Trylogii* – obecne są w każdym z omawianych tekstów poetki. Twórczość Chelmońskiej-Szczepankowskiej z powodzeniem wpisuje się zatem w nurt patriotyczny. Jest warta polecenia najmłodszym czytelnikom z kilku przyczyn. Po pierwsze, w ciekawy sposób może przybliżyć dzieciom podstawową wiedzę historyczną i legendarną o pozytywnych elementach dziejów Polski. Będzie stanowiła zatem wstęp do późniejszej edukacji – na etapie ostatnich lat szkoły podstawowej. Choć nie powinna stawać się narzędziem narodowej autoterapii²¹, poprzez propagowane przez nią wartości poezja ta jest doskonałym kontrapunktem dla współczesnej kultury popularnej. Ponadto utwory Chelmońskiej-Szczepankowskiej, ze względu na prostotę języka, jego śpiewność, rymy i swoistą jasność przekazu, mają szansę zainteresować młodego czytelnika oraz wzbudzić w nim chęć obcowania z literaturą także na późniejszych etapach życia.

²¹ Na temat tzw. „mitu Polaka” oraz literackiej autoterapii znaczącą pracę opublikował Dariusz Skurczewski. Wskazuje w niej potrzebę krytycznej reinterpretacji romantyzmu i przestrzega przed traktowaniem literatury jako terapii. Zob. D. Skórczewski, *Kilka myśli o romantyzmie i Słowackim z postkolonializmem w tle*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2010, nr 8, s. 117-144.

SUMMARY

“Here comes King John the Third” - categories of Polishness and patriotism in children’s poetry by Michalina Chelmońska-Szczepankowska

The main purpose of the article is to analyse the model of an ideal Pole and patriot created in the poetry addressed to children written by Michalina Chelmońska-Szczepankowska, a forgotten poet of the Young Poland period. Her works are a perfect example of patriotic education typical to the second half of nineteenth century. The poet consciously chooses Polish saints, perfect rulers, scientists and men of letters, who in her opinion were the best examples of patriotism. Her goal is to awake national pride in young people. This model of patriotic education has also been continued in modern times. Author of the text considers its topicality in contemporary realities and contemplates which values popularised by Chelmońska-Szczepankowska may become the cure for the modern Polish complex of inferiority.

KEYWORDS

Michalina Chelmońska-Szczepankowska, children’s poetry, patriotism, nation education

BIBLIOGRAPHY

Brzeziński J., *Osobliwości języka poezji Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, Zielona Góra 2003.

Chelmońska-Szczepankowska M., *Ranna rosa. Zbiorek wierszy dla dzieci*, Warszawa 1908.

Chelmoński-Szczepankowski P., *Ocalić od zapomnienia. Monografia o życiu i twórczości Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, Niepokalanów 2010.

Dąbrowska A., *Mińska Konopnicka*, „Niedziela Małych Ojczyzn”, nr 3, s.3.

Debiut Michaliny, „Co slychać” 2003, nr 14, s. 13.

Duchńska S., *Królowie polscy w obrazach i pieśniach*, wstęp tenże, il. W. Eliasz, Poznań 1893.

Jędrzejczyk M., *Z rodu Chelmońskich*, „Nasz Dziennik”(Warszawa) 2002, nr 25, s. 9.

Klimczak I. (IKA), *Ocalić od zapomnienia*, „Aspekt Polski” 2003, nr 3, s. 13.

Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 2003.

Mucha D, *Michalina Chelmońska-Szczepankowska – zapomniana pisarka dla dzieci i młodzieży*, „Guliwer” 2009.

Mucha D., Słów kilka o Michalinie Chelmońskiej-Szczepankowskiej (1885-1953) – zapomnianej pisarce dla dzieci i młodzieży, „Studia i materiały polonistyczne” 2009, T. 9, s. 157-175.

Niemcewicz J. U., *Śpieny historyczne*, oprac. Z. Libera, Warszawa 1947.

Niespodzianki, „Co slychać” 2003, nr 22, s. 12.

Nowa podstawa programowa z 23 grudnia 2008 r. – obowiązująca w klasie I od roku szkolnego 2012/2013, s. 15-16, <http://gwo.pl/podstawa-programowa-nauczania-jezyka-polskiego-m298> [dostęp z dnia: 29.06.2014].

Obremski K., *Sarmacki mesjanizm*, „Ogród” 1994, nr 4, s. 119-130.

Olkowicz–Gut J., *Odrodzona poezja*, „Co slychać” 2003, nr 22, s.10.

Ozóg- Winiarska Z., *Wokół tomiku „Ranna rosa” Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej* [w:] Tejże, *W kręgu tradycji i współczesności poezji dla dzieci (teksty – motywy – wartości)*, Warszawa 2009, s. 7-29.

Ozóg-Winiarska Z., *Wokół tomiku „Ranna rosa” Michaliny Chelmońskiej-Szczepankowskiej*, „Kwartalnik polonistyczny. Konteksty kulturowe” 2009, nr 1-2, s. 33.

Pelka A., *Poetka polskości*, „Nasz Dziennik” 2003, nr 292, s. 12.

Piosenki z dziejów naszych, zebr. R.M. Brzezińska, Warszawa 1922.

- Sawa J. [Konopnicka M.], *Śpiewnik historyczny 1767-1863*, Lwów 1905.
- Skotnicka G., *Dzieje piórem malowane: o powieściach historycznych dla dzieci i młodzieży z okresu Młodej Polski i dwudziestolecia międzywojennego*, Gdańsk 1987.
- Skotnicka G., *Powieść historyczna dla dzieci i młodzieży w drugiej połowie XIX wieku*, Gdańsk 1971.
- Skotnicka G., *Pozytywistyczne powieści z dziejów narodu dla dzieci i młodzieży*, Wrocław 1974.
- Skórczewski D., *Kilka myśli o romantyzmie i Słowackim z postkolonializmem w tle*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2010, nr 8, s. 117-144.
- Słownik Literatury polskiej XX wieku*, zespół red. A. Brodzka i inni, Wrocław 1992.
- Słownik rodzajów i gatunków literackich*, pod red. G. Gazdy i S. Tynieckiej-Makowskiej, Kraków 2006.
- Szczepankowski-Chelmoński P., *Poetka z Mazowsza*, „Rycerz Niepokalanej” 2003, lipiec-sierpień (566-567), s. 257.
- Ujejski J., *Dzieje polskiego mesjanizmu: do Powstania Listopadowego włącznie*, Lwów 1931.
- Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa 1970.
- Walicki A., *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*, Warszawa 2006.
- Windakiewicz S., *Pieśni i dumy rycerskie w XVI w.*, „Pamiętnik Literacki” 1904.
- Wyspiański S., *Warszawianka, Lelwel, Noc listopadowa*, Wrocław 2003.
- Zwierzynski F. *Wiersze z serca*, „Co słyhać” 2002, nr 22, s. 10.

JEDNAK KSIĄZKI



GDAŃSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

KONFRONTACJE

CO WKURZA POLAKÓW?*

PIOTR MILLATI

Marek Hłasko w *Pięknych dwudziestolnicach* napisał takie oto zdanie: „Żyjąc w Izraelu mieszkalem z najgorszymi szumowinami, nigdy jednak nie spotkałem ludzi tak zrozpaczonych, zwierzęcych i nieszczęśliwych jak w Polsce”¹.

Można tu Hłasce zarzucić przesadę obliczoną na teatralny efekt, ale cokolwiek by nie mówić, nie jesteśmy narodem, który by komuś kojarzył się ze szczęściem, radością, czy choćby poczuciem humoru. Jeśli obcokrajowcy znają jakieś polskie słowo, to prawie na pewno jest to wyraz na „k” – nasz narodowy identyfikator, niepowtarzalny niczym układ linii papilarnych, będący tyleż wulgarnym przekleństwem, wyrażającym gniew na otaczającą nas rzeczywistość, co nieustannym przeklinaniem własnego istnienia, ponawianą w nieskończoność skargą kierowaną do nikogo.

Tymczasem z przeprowadzanych co jakiś czas sondaży niezmiennie wynika, że według własnej oceny jesteśmy jednym z najszczęśliwszych narodów na świecie. W tym

* Tekst jest pisemną wersją wystąpienia wygłoszonego na konferencji „Wściekłość i oburzenie. Obrazy rewolty w kulturze współczesnej”, która odbyła się w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego w dniach 17–18 kwietnia 2012 roku.

¹ M. Hłasko, *Piękni, dwudziestolnici*, Warszawa 1989, s. 13.

solidarnym kłamstwie chyba najlepiej widoczny jest nasz lęk przed zmierzeniem się z prawdą, której nieznośny ciężar zwyczajnie zgniótlby nas, gdyby ją sobie uświadomić.

Jeśli sztukę danej społeczności traktować jako lustro jej duszy, to polskie kino daje wiele do myślenia. Swoje artystyczne wyzyny osiąga prawie wyłącznie wówczas, gdy pokazuje nam, że ludzkie życie jest niczym innym jak odrażającym splotem lęku, cierpienia, samotności, choroby, przemocy, egoizmu, bezsilności i nienawiści. Dla przykładu wymienię tu takie tytuły jak *Dług*, *Plac Zbawiciela*, *Dzień świra*, *Pręgi*, *Rewers*, *Dom zły* czy *Róża*, choć lista ich mogłaby być kilkakrotnie dłuższa. Mistrzostwo świata w kategorii najsmutniejszych filmów w historii kina, według oceny jednego z amerykańskich krytyków, należy do wyreżyserowanej w 1981 roku *Kobiety samotnej* Agnieszki Holland. Każdy bardziej wrażliwy widz musiał go odchorować jak ciężkie zatrucie. Ludzkie nieszczęście wydestylowane tu do postaci czystej esencji działa jak jadowita toksyna, paraliżująca sam rdzeń i wolę życia.

Z czego wynika ta predylekcja do *unhappy endów*? Dlaczego nie potrafimy oderwać wzroku od zatrutej studni, choć woda z niej pita wywołuje torsje? Intuicja podpowiada mi, że stoi za tym jakaś niedająca się niczym przejednać niezgoda na życie, które zostało nam dane tu i teraz. Prawdziwe życie jest gdzie indziej – to przekonanie jest głęboko zakorzenione w umyśle większości z nas. Obalenie komuny, odzyskanie niepodległości, przytulenie się do piersi Zachodu, od której byliśmy przez całe dziesięciolecia odepchnięci i wreszcie, co może najważniejsze – niezaprzeczalny wzrost materialnego standardu życia całego społeczeństwa – nie zmieniło w tej kwestii wiele.

Dławiąca frustracja i będąca jej zewnętrznym przejawem niepoohamowana wściekłość, wciąż są jednymi z najbardziej wyrazistych, choć na co dzień głęboko ukrywanych cech czegoś, co można by nazwać polską duszą. Tak łatwo natknąć się na ludzi przypominających miny przeciwpiechotne z odbezpieczonym zapalnikiem – wystarczy podejść zbyt blisko, aby sprowokować eksplozję. Nie ma chyba wśród nas nikogo, kto nie padłby ofiarą takiego wybuchu agresji albo sam by nie dał upustu tej mrocznej sile. Czasem trzeba tak niewiele jak mała prośba: „czy mógłby pan/pani nie rozmawiać tak głośno, to mi trochę przeszkadza” (to w kinie), albo na ulicy – „proszę posprzątać po swoim psie”.

Jakiś czas temu w osłupieniu przyglądałem się scenie, gdy dwóch kierowców okładało się pięściami na trawniku rozdzielającym pasy ruchu. Porzucone przez nich na ulicy dobrej marki pojazdy blokowały drogę, trzeba więc było czekać do rozstrzygnięcia sporu. I nie chodziło tu o stłuczkę, czyli materialną stratę. Oba samochody były bez śladów uszkodzeń. Prawdopodobnie ktoś kogoś znieważył wulgarnym gestem, prawdopodobnie ktoś na kimś wymusił pierwszeństwo.

Jeśli wściekłość jest u nas zjawiskiem dość pospolitym, to oburzenie występuje dużo rzadziej. Wściekłość jest fizjologicznym rozładowaniem frustracji doprowadzonej do stanu wrzenia, oburzenie to odruch moralnej niezgody na zło, podłość czy niesprawiedliwość. Prawdziwa przyczyna wywołująca wściekłość jest trudno uchwytna także dla osobnika, który daje jej się ponieść. Oburzenie natomiast zazwyczaj jest racjonalne, świadome swego powodu, co rzecz jasna nie znaczy, że musi być słuszne.

Dwa największe wybuchy społecznego buntu w ciągu ostatnich dwudziestu lat to manifestacje w tzw. obronie krzyża przed Pałacem Prezydenckim w Warszawie oraz protesty przeciwko ratyfikacji umowy ACTA. Oba przybrały postać ulicznych zamieszek. Ich uczestników zdawało się dzielić wszystko. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że pierwsi to przedstawiciele świata, który wraz ze swymi archaicznymi wartościami odchodzi w konwulsjach i zlorzeczeniu w niebyt, nie będąc w stanie się z tym pogodzić. Drudzy to młodzi ludzie, do których już z samego faktu metryki należeć będzie przyszłość, domagający się nieskrępowanej niczym wolności w wirtualnym świecie, najwyraźniej ważniejszym dla nich od rzeczywistego.

Można podejrzewać, że przez wyznawców tezy o rosyjsko-polskim zamachu przemawia ślepa wściekłość, dlatego pozostaną głusi na jakiegokolwiek dowody, które mogłyby podważyć tę urągającą zdrowemu rozsądkowi wersję wydarzeń. Chciałoby się z kolei wierzyć, że przeciwnicy ACTA, wysuwający podczas publicznych debat niepozabawione racji argumenty, są już reprezentantami nowego pokolenia Polaków, słusznie oburzonego faktem lekceważenia ich opinii.

Ale wystarczy zajrzeć do sieci, aby zwątpić w ten optymizm. Fora internetowe to miejsca, w których bez żadnych już masek odsłania się wzajemnie sobie okazywana agresja i nienawiść. Wymiana uwag, między najczęściej bardzo młodymi ludźmi, na temat możliwości technicznych najnowszego ipada czy lustrzanki cyfrowej, niemal z reguły kończy się kanonadą bluźgów i obelg. Tu dobrze widać, że mimo kosmicznych różnic światopoglądowych, internetowy Anonymous i furia spod krzyża nadal pozostają nieodrodnymi synami tego samego narodu.

Najlepszą odtrutką na indywidualne i zbiorowe frustracje, bez względu na to, czy mają one obiektywne przyczyny, czy też wynikają z nieumiejętności wykorzystania tego, co się posiada, są silne, trwałe, pozytywne więzi z innymi ludźmi. Bieda włoskiego Południa ma z tego powodu zupełnie inne zabarwienie niż bieda Podkarpacia. Niestety Polak, ogólnie mówiąc, nie przepada szczególnie za drugim Polakiem. Na co dzień traktujemy się wzajemnie raczej źle niż dobrze. Nie bez przyczyny komedia *Sami swoi* Sylwestra

Chęcińskiego, ukazująca wieczny konflikt między dwiema chłopskimi rodzinami, cieszyła się przez dziesięciolecia taką popularnością. Narodowa wspólnota, którą tworzymy, nie zapewnia nam ani wsparcia, ani poczucia bezpieczeństwa czy solidarności. Powiedzenie „nie ma jak między swymi” pozostaje dla nas pustym frazesem. Najgorszą rzeczą, jaka może się przytrafić Polakowi emigrującemu za pracą, to trafić do firmy prowadzonej przez drugiego Polaka.

Desperackie marzenie milionów Polaków o wielomilionowej wygranej w Lotto podsycane jest nie tyle tęsknotą za wspaniałym życiem, jakie będzie można sobie zafundować za te pieniądze, co pragnieniem uwolnienia się od z reguły przykrych obowiązków i nieznośnych międzyludzkich relacji. Posiadanie fortuny oznacza u nas rzadki komfort absolutnej niezależności od innych, szczęście i satysfakcję, że ma się nareszcie wszystko i wszystkich „gdzieś”. Świetnie to zrozumieli twórcy znanej nam dobrze reklamy, w której szczęśliwiec, wylosowawszy „szóstkę”, wraca na drugi dzień do pracy tylko po to, aby nacieszyć się teraz bezsilną już wściekłością znieawidzonego szefa, któremu może wreszcie prosto w oczy powiedzieć, że „teraz to mu to lotto”.

Niespecjalnie więc się lubimy, choć nie zawsze mamy ku temu prawdziwe powody. Ten brak dobrych wzajemnych relacji sprawia, że wkurza nas praktycznie wszystko, gdyż nie posiadamy naturalnego systemu immunologicznego, który chroniłby przed tym, co Jacek Kaczmarski w jednej ze swych piosenek nazywał „wszystkożerną złością”. Gdy prowadzimy samochód – wkurzają motocykliści, rowerzyści i piesi, gdy jedziemy rowerem – piesi i kierowcy, gdy poruszamy się pieszo – rowerzyści, kierowcy, rolkarze. Wkurzają właściciele psów, dokarmiający uliczne koty i gołębie. Wkurzają nas jednak przede wszystkim ci, którym się powodzi lub są w korzystniejszej niż nasza sytuacji. Ludzie sukcesu wkurzają wszystkich, którzy go nie odnieśli, publicznie znani tych, którzy nic nie znaczą, biednych wkurzają bogaci, rządzonych rządzący, pracowników ich szefowie, młodzi starych, przystojni wkurzają pozbawionych urody, bezrobotni pracujących, ci z Warszawy całą Polskę, jajogłowi prostaków, nieposługujący się żadnym obcym językiem znających języki, zdrowi chorych, weseli smutnych, zadowoleni z życia niezadowolonych i tak w nieskończoność. Najbardziej może jednak nas wkurza bezsilność wobec cudzej bezczelności i jawnego chamstwa, które nie liczy się z nikim i z niczym. *Dzień świra* Marka Koterskiego nadal pozostaje najbardziej przenikliwym studium tego ponurego fenomenu.

Na marginesie warto jeszcze dodać, że Polacy wbrew pozorom nie są jakimiś szczególnym entuzjastami szeroko pojętej polskości. Nie czyni ona ich życia łatwiejszym i bardziej przyjemnym. W naszej kulturze nie znajdziemy zbyt wielu tych obyczajów

i drobnych rytuałów, które mają moc łagodzenia napięć codziennego życia. Jako emigranci Polacy asymilują się wyjątkowo łatwo, a ich urodzone za granicą dzieci, poza posługiwaniem się w łamaną polszczyzną, nie kultywują polskości w żadnej formie.

W tej diagnozie jest jednak coś pocieszającego – w ostatecznym rachunku naprawdę wiele zależy od nas samych. Od niechęci wobec siebie i niezgody na swe życie nie wybawi nas ani gospodarcza koniunktura, ani prospołeczna polityka państwa, ani największe nawet złoza gazu łupkowego. Tak naprawdę potrzeba dużo mniej i więcej zarazem. Bądźmy po prostu dla siebie lepsi. Tylko w ten sposób możemy wyjąć sobie z oczu owo „szkło bolesne”, które zniekształca i oszpeca obraz należącego do nas świata, tylko tak jesteśmy w stanie powyciągać ze swych serc odłamki rozbitego lustra złego czarownika z *Królowej Śniegu*.

ACKNOWLEDGMENTS

Tekst jest pisemną wersją wystąpienia wygłoszonego na konferencji „Wściekłość i oburzenie. Obrazy rewolty w kulturze współczesnej”, która odbyła się w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego w dniach 17–18 kwietnia 2012 roku.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

KONFRONTACJE

CZY WSZYSCY NIE MOŻEMY BYĆ POLAKAMI? GŁOS W SPRAWIE AFERY WOKÓŁ *GOLGOTA PICNIC* RODRIGA GARCÍ

TOMASZ KACZOROWSKI

O odwołaniu pokazów spektaklu Rodriga Garcíi *Golgota Picnic* i protestach związanych z ogólnopolską akcją *Golgota Picnic* – zrób to sam wypowiedało się już tak wiele osób, że trochę niezręcznie mi zabrać głos¹, bowiem co miało zostać powiedziane – zostało. Kto nie chciał dyskutować – modlił się lub/i protestował. Jednak pozostaje dla mnie kilka spraw, które wymagają przypomnienia i ponownego przemyślenia.

Uczestniczyłem w czytaniu tekstu Garcíi organizowanym przez Piotra Wyszomirskiego i Marię Klaman w Świetlicy Krytyki Politycznej na Długich Ogrodach w Gdańsku. Tym samym automatycznie stałem się stronnikiem „lewej” strony. To, co przeżyłem – i choć można oczywiście mi zarzucić, że przeżyłem niewiele – przekroczyło wszelkie moje wyobrażenia. Choć oglądałem relacje z wydarzeń w Warszawie, Poznaniu, Wałbrzychu i Bydgoszczy, nie przypuszczałem, że znajdę się w samym centrum „wojny

¹ Między innymi ludzie teatru: Maciej Nowak, Michał Zadara, Krystian Lupa, Paweł Łysak; politycy: Małgorzata Omilanowska, Marek Jurek, Andrzej Jaworski; dziennikarze i publicyści: Aneta Kyzioł, Jan Pospieszalski, Temida Stankiewicz-Podhorecka, Roman Pawłowski, Witold Mrozek, Tomasz Terlikowski; naukowcy: Dariusz Kosiński, Zbigniew Mikolejko, Dorota Semenowicz.

kulturalnej”. Nie przypuszczałem, że chcąc wejść i zgłosić się po zarezerwowane wejściówki, będę musiał siłą przepychać się między postawnymi młodzieńcami z Ruchu Narodowego, zastawiającymi przejście. Starsi ludzie, którzy protestowali modlitwą – spokojnie ustawili się tak, żeby nie brać udziału w ewentualnych przepychankach. Nie przypuszczałem, że zanim zdążę wypowiedzieć swoje imię i nazwisko i zanim zostaną odnalezione na liście zaproszonych kilkudziesięciu zaledwie osób, poseł Prawa i Sprawiedliwości Andrzej Jaworski zdąży mnie kilkakrotnie wyśmiać i nagrać swoim iphonem. Nie przypuszczałem, że następnie drogę zastąpi mi kamerzysta i dziennikarz Telewizji Trwam i zapyta: „Dlaczego pan tu przyszedł?”. Odpowiedziałem, że chcę sobie wyrobić opinię. Następnie zostałem zaatakowany pytaniem „czy się wstydzę?”. Czego mogę się wstydzić? Ciekawości? „To dlaczego pan ucieka?”. Przecież za kilka minut rozpoczynało się czytanie – musiałem się spieszyć, żeby zdążyć. Nie chciało mi się dłużej rozwodzić nad tendencyjnymi pytaniami dziennikarza, więc pokonywałem kolejne piętra kamienicy, mijając policjantów, którzy rozmawiali z księżmi na półpiętrach.

Czy się wstydzilem? Nie. Narastała we mnie tylko frustracja i... strach. Właśnie strach. Akcja zaplanowana przez środowiska Ruchu Narodowego i Kościoła Katolickiego w Polsce² taki miała właśnie cel. Zastraszyć. I udało się. Wszyscy zgromadzeni w ciasnej sali w Gdańsku – odczuwali co najmniej dyskomfort psychiczny.

Duże grupy ludzi wyposażonych w transparenty z napisami „Chrystus ukamienowany, mamy tego dość”, „Nie dotykaj Chrystusa!”, „Szanuj Jezusa, Mojżesza i Mahometa”, zbierały się w okolicach teatru, żeby śpiewać pieśni religijne, wspólnie się modlić i wznosić okrzyki przeciwko spektaklowi³.

To wcale nie opis wydarzeń w Poznaniu czy nawet w Warszawie. Ten opis dotyczy protestów francuskich środowisk skrajnie prawicowych przeciwko spektaklowi innego reżysera – *O twarzy. Wizerunek Syna Boga* Romea Castellucciego. Przedstawienie kontrowersyjnego włoskiego artysty wywołało protesty i burdy we Francji, które przekroczyły przewidywaną skalę wydarzeń. Budynki teatrów i obiektów festiwalowych, w których grany był spektakl, po pierwszych incydentach otaczane były kordonami policjantów i ochroniarzy. Pomimo tego „oburzeni katolicy regularnie przerywali spektakle”⁴. Co ciekawe *O twarzy. Wizerunek Syna Boga* pokazywany był dwukrotnie w Polsce podczas Międzynarodowego Festiwalu Teatralnego „Dialog” (2011). Nie wywołał wówczas większych reperkusji, chociaż właśnie to przedstawienie oburzyło środowiska

² Hierarchowie Kościoła i Episkopat nawoływali do bojkotu pokazów. Zob. T. Cyłka, *Arcybiskup Gądecki ostro przeciwko „Golgota Picnic”*, „Gazeta Wyborcza Poznań” 16.06.2014.

³ K. Waligóra, *L’Affaire Castellucci*, „Didaskalia” 2013, nr 118, s. 3.

⁴ Tamże, s. 2.

katolickie paradoksalnie „arcychrześcijańskiej” i „arcyłaickej” Francji. To, że w Polsce spektakl Castellucciego przeszedł bez większego echa, dowodzi ignorancji protestujących przeciwko *Golgota Picnic* Rodriga Garcíi. Nie protestowali przeciwko przedstawieniu, w którym wizerunek Chrystusa wysadzany jest granatami, a po scenie rozlewa się kał. Bynajmniej nie chcę dowieść, że spektakl Castellucciego był obrazoburczy, bowiem trafnie nazwała ten środek ekspresji artystycznej Katarzyna Waligóra:

spektakl Castellucciego posługuje się [...] obrazoburstwem, a nie jest obrazoburczy. Posługuje się obrazoburstwem, ponieważ jego integralną częścią jest wieloznaczna scena niszczenia wizerunku, której nie można poprawnie odczytać bez kontekstu. [...] Spektakl nie jest zaś obrazoburczy, ponieważ jego celem nie jest obrażenie uczuć wyznawców jakichkolwiek religii i ponieważ nie uderza w symbole religijne. Na scenie umieszczone zostaje dzieło sztuki malarskiej [...] i nie jest dziełem konsekrowanym⁵.

A jednak według mnie *O twarzy...* posiada o wiele większy potencjał „obrazoburstwa”⁶ niż spektakl *Golgota Picnic*, który według intencji reżysera miał być krytyką konsumpcyjnego świata i przeoczenia cierpienia Chrystusa⁷. Marek Beylin podkreśla wręcz, że García dokonał rozpaczliwego krzyku o pomoc dla świata Zachodu i zamierającej „duchowości” chrześcijaństwa, którego nawet „ta konsumpcja przekroczeń nie skłania [...] ani do myślenia, ani do zmiany postawy”⁸.

Jest też wiele innych polskich produkcji, które mogłyby budzić negatywne emocje „prawego sektora”. Może nie byłoby zasadnym podpowiadać protestującym kolejnych celów, „które powinni zbojkotować”, ale same spod palców spoczywających na klawiaturze wychodzą mi takie tytuły jak: *Tęczowa Trybuna 2012* Pawła Demirskiego (reż. Monika Strzępka, Teatr Polski we Wrocławiu 2011); *Utwór o Matce i Ojczyźnie* Bożeny Keff (reż. Jan Klata, Teatr Polski we Wrocławiu 2011); *Na Boga!* Jarosława Murawskiego (reż. Marcin Liber, Teatr Dramatyczny w Wałbrzychu 2013); *Nie-Boska Komedia* Krasieńskiego (reż. Adam Nalepa, Teatr Wybrzeże 2011) i naprawdę wiele wiele innych... Wobec tych spektakli masowych protestów nie było... Skąd więc ten zmasowany atak i protest przeciwko przedstawieniu Garcíi? Powiedziane to zostało już wielokrotnie, ale sens całości

⁵ Tamże, s. 6.

⁶ Zob. T. Cyz, *Bóg robi pod siebie. Pasja według Castellucciego*, „Dwutygodnik.com” 2011, nr 68. Dostępny pod adresem: <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/2775-bog-robi-pod-siebie-pasja-wedlug-castellucciego.html> [dostęp 18.07.2014].

⁷ R. García, *Żadna „cenzura” katolicka nie ma mocy prawnej i demokratycznej, żeby czegoś zakazać*, rozm. przepr. M. Lizut. Dostępny pod adresem: [http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103089,16232083,Lizut rozmawia z Garcia Żadna cenzura katolicka.html#MT](http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103089,16232083,Lizut%20rozmawia%20z%20Garcia%20Zadna%20cenzura%20katolicka.html#MT) [dostęp: 18.07.2014].

⁸ M. Beylin, *Niemoc*, „Dialog” 2014, nr 7-8, s. 16.

został moim zdaniem zagubiony. Protest zaczął się w Krakowie, kiedy dyrekcję Narodowego Starego Teatru przekazano Janowi Klacie i Sebastianowi Majewskiemu. Ich działalność – zanim jeszcze powstały zaprogramowane przez nich w repertuarze premiery i później po pierwszym niepełnym sezonie artystycznym – wywołała powszechne oburzenie. Środowiska związane z „Dziennikiem Polskim” i „krakowskimi konserwatystami” wypowiedziały wojnę nowej „lewackiej” dyrekcji Starego, przeciwstawiając ją „starym dobrem czasom”⁹. Dziennikarze, którzy oddali głos czytelnikom na łamach swojego dziennika, zapomnieli jednak, że przed Kłatą dyrektorem Starego był Mikołaj Grabowski – bynajmniej nie pokorny konserwatysta... Zapomnieli również, że Konrad Swinarski, na którego wielkość się powoływali, był jednym z najbardziej odsądzanych od czci reżyserów swoich czasów – za orgie na zniszczonym barokowym ołtarzu w *Nie-Boskiej komedii* Krasinśkiego czy „szopkowości” *Dziadów*. Później były protesty na *Do Damaszkę* w reżyserii dyrektora (XI 2013) i zmasowana akcja przeciwko przygotowywanej premierze *Nieboskiej komedii* Olivera Frłjcia (XII 2013). Wówczas strony konfliktu wyraźnie się spolaryzowały. Albo należało się do obozu „konserwatystów”, albo było się „lewakiem”... I ten konflikt przeniósł się na całą Polskę. Dotknął władz i działalności Instytutu Teatralnego im. Zbigniewa Raszewskiego w Warszawie, przetoczył się przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego... Nagle wszyscy politycy stawali się znawcami teatru i wypowiadali się, jaka powinna być sztuka...

Protesty wokół *Golgota Picnic* i *Golgota Picnic – zrób to sam* (VI 2014) nie są wcale tak dalekim echem wydarzeń w Krakowie – tym bardziej, że te same osoby, które oponowały przeciwko nowej dyrekcji, pojawiły się też przed teatrem, żeby zablokować wejście widzom udającym się na czytanie sztuki *García* w reżyserii Marcina Libera w Starym. Wówczas na transparentach były hasła „Solidarności” i polityczne prztyczki w ekipę rządzącą. Sztuka zesłała na dalszy plan protestów...

Kiedy wybierałem się na czytanie w Gdańsku, reżyserowane przez Adama Nalepę, marzyłem o debacie, platformie do rozmowy. Zawiodłem się srogo – zanim czytanie rozpoczęło się, tajemnicza dziewczyna zaczęła rozpylać śmierdzący gaz w dusznym pomieszczeniu Świetlicy Krytyki Politycznej. Wówczas skończyła się moja nadzieja na dialog. Od tego momentu wszyscy zachowywali czujność, żeby móc natychmiastowo zareagować na następne ekscesy. Zza okna dochodziła głośnie modlitwa i pieśni

⁹ Zob. R. Stanowski, *Kraków. Dziennik Polski inicjuje dyskusję o Starym Teatrze*. Dostępny pod adresem: <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/170524.html> [dostęp 18.07.2014].

– patriotyczne i religijne, których celem było zagłuszenie aktorów Teatru Wybrzeże, czytających sztukę. Tymczasem reżyserujący Adama Nalepa wybrał najmniej inwazyjną formę wspólnej lektury tekstu Garcíi. Aktorzy nie mieli narzucać żadnej interpretacji – czytali „na sucho”... Raz po raz dziwili się wypowiedzianym frazom, obruszali się – byli wśród nich katolicy – ale wciąż czytali, bo rozumieli, że dopiero po zapoznaniu się z całością można mieć wyrobioną opinię. Takie były głosy w późniejszej dyskusji – zdystansowane, pełne wątpliwości, o co jest ta afery? Czy to naprawdę warto jest takiego wysiłku? Jednak te głosy mogły pojawić się dopiero po czytaniu, po zapoznaniu się z treścią.

Ważne jest również to, żeby „obrażonym” nie odbierać pola do protestów. Mają do nich prawo. Jest tylko jeden warunek – wiedza przeciwko czemu się protestuje. To bardzo mocno wypunktował Dariusz Kosiński – zarówno w artykule dotyczącym tych wydarzeń¹⁰, jak i w studium zająć spod Pałacu Prezydenckiego w Warszawie w 2010 roku, przeprowadzonym przy pomocy narzędzi performatyki i antropologii widowisk¹¹. Protestować można, protest jednak nie może odbywać się jako zastraszanie i przekłamywanie.

Wydarzenia te pokazały bardzo niebezpieczny potencjał do polaryzacji, który drzemie w naszym społeczeństwie. Z jednej strony mamy w Konstytucji zapis o wolności i nieskrępowanej wypowiedzi artystycznej. Z drugiej – argument o zakazie obrażania uczuć religijnych. Konflikt wokół *Golgota Picnic* nie miał jednak podkładu prawnego, ponieważ protestujący nie wybrali drogi sądowej do dochodzenia swoich racji. Co więcej nie mieliby nawet do niej podstaw – jak bowiem można czuć się obrażonym, nie wiedząc przez co? Protestujący sami siebie wykluczyli z debaty i dowiedli swojej ignorancji¹². Gdyby rzeczywiście zostali obrażeni sztuką Rodriga Garcíi – mieliby pełne prawo wnieść oskarżenie do prokuratury i na drodze sądowej dochodzić swoich racji. Do tego jednak nie doszło przed planowaną prezentacją na festiwalu Malta w Poznaniu – teraz natomiast próbują straszyć teatry i artystów, którzy przeprowadzili publiczne czytania *Golgoty Picnic*, doniesieniami do prokuratury za „udział”. To wciąż ta sama strategia straszenia, która nie ma poparcia merytorycznego, czy nawet faktycznego, bo o ile wiem – dotąd żadne zawiadomienie do prokuratury nie wpłynęło...

¹⁰ Zob. D. Kosiński, *Dlaczego protestujemy*. Dostępne pod adresem: <http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/185548.html>[dostęp 18.07.2014].

¹¹ Zob. Tenże, *Teatra polskie. Rok katastrofy*, Warszawa-Kraków 2013.

¹² „Uderza [...] ogromny upór w podtrzymywaniu własnej ignorancji i czynienia z niej atutu – protestujący wielokrotnie twierdzili, że nie muszą widzieć spektaklu, żeby wiedzieć, czym jest”. Za: K. Wałigóra, dz. cyt., s. 7.

W całej aferze najgorszy jest fakt odsunięcia na boczny tor rzetelnej krytyki dzieła artystycznego Garcíi. Nawet pomimo tego, że jego tekst dzięki aferze dotarł do o wiele większej rzeszy odbiorców (za sprawą czytań i publikacji na łamach „Gazety Wyborczej”¹³) niż stałoby się to po kilku zamkniętych pokazach festiwalowych, dyskusja sprowadziła się do konfliktu światopoglądów. *Golgota Picnic* ostatecznie nie została pokazana na żywo w kształcie zaprogramowanym przez reżysera na poznańskiej Malcie. Odbyły się wyłącznie projekcje. Przez zapośredniczenia ucierpiała więc sama sztuka – podobnie jak miało to miejsce ze spektaklem Castellucciego, który nie został poddany rzetelnej krytyce¹⁴.

Czy więc nigdy nie będzie pola do merytorycznej dyskusji bez podziałów na „lewaków” i „konserwatystów”? Czy wszyscy nie możemy być Polakami i wspólnie porozmawiać, nie próbując się zagłuszać? Na jakim gruncie mogłaby powstać przestrzeń do debaty publicznej w polskim teatrze? Pytania pozostają otwarte...

SUMMARY

132

We are one nation, aren't we? On Rodrigo Garcia's "Golgota Picnic" affair in Poland

Tomasz Kaczorowski describes the atmosphere after cancellation (because of Catholics protests in Poland) “Golgota picnic” performance by Rodrigo Garcia on international festival MALTA in Poznań

KEYWORDS:

Golgota, theatre, Poland, Garcia, nation, politics, church

¹³ R. Garcia, *Golgota Picnic*, „Gazeta Wyborcza” 27.06.2014.

¹⁴ Por. K. Wąligóra, dz. cyt., s. 9.

BIBLIOGRAPHY:

Beylin M., *Niemoc*, „Dialog” 2014, nr 7-8.

Cylka T., *Arybiskup Gądecki ostro przecimko „Golgota Picnic”*, „Gazeta Wyborcza Poznań” 16.06.2014.

Cyz T., *Bóg robi pod siebie. Pasja według Castellucci*, „Dwutygodnik.com” 2011, nr 68.

García R., *Golgota Picnic*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 27.06.2014.

García R., *Żadna „cenzura” katolicka nie ma mocy prawnej i demokratycznej, żeby czegoś zakazać*, rozm. przepr. M. Lizut. Dostępny pod adresem:

http://www.tokfm.pl/Tokfm/1,103089,16232083,Lizut_rozmawia_z_Garcia___Zadna__cenzura__katolicka.html#MT [dostęp: 18.07.2014].

Kosiński D., *Dlaczego protestujemy*. Dostępne pod adresem:

<http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/185548.html> [dostęp 18.07.2014].

Kosiński D., *Teatra polskie. Rok katastrofy*, Warszawa-Kraków 2013.

Stanowski R., *Kraków. Dziennik Polski inicjuje dyskusję o Starym Teatrze*. Dostępny pod adresem:

<http://www.e-teatr.pl/pl/artykuly/170524.html> [dostęp 18.07.2014].

Waligóra K., *L’Affaire Castellucci*, „Didaskalia” 2013, nr 118.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

KONFRONTACJE

CO ZNACZY NARODOWOŚĆ?*

WŁODZIMIERZ SPASOWICZ

Wwieku VII maurowie zdobyli Hiszpanię; w IX w. Anglja opanowana została przez sfrancuziałych normanów; w XIII w. zakon krzyżacki ujarzmił pogan prusaków, a zakon rycerzy mieczowych lotyszów i estów. We wszystkich tych wypadkach i w wielu innych ścierały się dwie rasy, dwie kultury, dwa języki; walka była bardzo zażarta ale wywiązała się nie z racji narodowości, lecz z innych pobudek. Chodziło o podbicie, przytwierdzenie do ziemi, albo o ekonomiczny wyzysk jednego narodu przez drugi, albo o ustalenie pewnych ideałów religijnych. Z biegiem czasu wojny, w tym właśnie celu, stawały się coraz rzadsze, *po-pierwsze* dla tego, że przestano robić z ludzi politycznych niewolników-helotów, a dzisiaj gdy się wciela jaka ziemia do państwa mieszkańcy jej stają się uczestnikami tak w służbach i powinnościach, jako i w prawach politycznych, które ponoszą lub posiadają rdzenni poddani państwa; *po-wtóre*, że kwestja wiary uważa się teraz powszechnie jako kwestja pojedynczego sumienia, którą rozstrzyga każdy z zainteresowanych dla siebie i przez się z pominięciem wszelkiego nacisku zewnętrznego.

* Artykuł, powstały w roku 1866, przedrukowujemy w kształcie, w jakim ukazał się w tomie: W. Spasowicz, *Pisma*, T. VIII, Petersburg, Księgarnia K. Grendyszyńskiego, 1903, s. 301-314. Redakcja zdecydowała się zachować pisownię zgodną z archaicznymi standardami ortografii i interpunkcji tyleż po to, by ocalić cień tlejących barw minionego czasu, ile by tożsamościom i różnicom ujęcia problematyki pozwolić rozegrać swój spektakl także w teatrze pisma.

Miejsce tych znikających pobudek do walki zastąpiły inne. Przeciwności kulturalne i rasowe zaczęły się wyrażać inaczej. Narodowe namiętności, wzajemne pociągi i odrazy, uzasadnione zostały inaczej, głównym znamieniem ruchu i rozwoju ludzkości stał się język, na różnicy języków pobudowano całą teorię narodowości. Wzięto za pewnik, że naturalną jest klasyfikacja ludzi podług języków, nie zaś podług państw, że ta ostatnia jest tylko sztuczna, że Europa choruje głównie na to, że interesy narodowości idą naprzekór interesom dynastji i rządów i śmiało postawione zostało zadanie nowego przekrojenia Europy w ten sposób, aby każda narodowość wytworzyła wedle możliwości odrębną polityczną jednostkę. Wiek XIX, i można rzec, nasze pokolenie asystowały przy narodzeniu się nowej teorii i przy próbach urzeczywistnienia jej na praktyce. Wiek XVIII nic w tym względzie nie zawinił; zasady 89 roku francuzkie mają charakter całkiem kosmopolityczny. Struna narodowościowa nie dźwięczy ani u Byrona, ani u Schillera i Goethego, aczkolwiek są oni aż do szpiku kości narodowymi poetami swoich plemion. Włoska poezja kwitła na dworze Marji Teresy (Metastasio), Fryderyk Wielki i pomocnicy jego byli francuzami pod względem swej kultury. Odrodzone pod berłem rosyjskim uniwersytety wileński i dorpacki wykładają nauki i prowadzą korespondencję z ministerstwem oświaty po polsku, po francuzku, po niemiecku. Sejm węgierski odrzucił w r. 1807 wniosek wprowadzenia madjarskiego urzędowego języka zamiast łacińskiego temi słowami: Węgry nie należą do jednego plemienia, ale stanowią państwo, w którym wszystkie chrześcijańskie narody miały przytulisko i ojczyznę. Pierwsze odruchy narodowościowe objawiają się w okresie wielkich wojen napoleońskich (hiszpańska 1807 r., niemiecka 1813 r.) co dało pochop fantantom i mistykom do odszukiwania pewnego tajemniczego pobratymstwa pomiędzy duchem Napoleona i duchami narodowości, chociaż między temi przedmiotami może być chyba taki tylko stosunek, jaki był między tatarami i terazniejszą potęgą Rosji. Ruch narodowościowy wzrastał po traktatach wiedeńskich, wstrząsnął Europę, wydał kilka nieśmiertelnych utworów sztuki, przyłożył się do uorganizowania się wielkiego państwa włoskiego, sprawił powszechne zamieszanie na południowym wschodzie Europy, postawił Austrię nad przepaścią, wznawiając w niej prawie takie jakie było w Babilonie pomieszanie języków, zawisł obecnie jak miecz Damoklesa nad Turcją, nakoniec wybuchł jako wielki pożar w kwestji polskiej i wywołał w Rosji tak zwaną nacjonalną politykę. Obecnie nastąpiła, jak się zdaje, chwila wypoczynku w życiu europejskim, uwagę Europy zaprzętają inne troski, więc nadarza się najlepsza pora do uregulowania rachunków, do ułożenia bilansu, do zważenia dobra i zła i zrobienia nowej oceny teorii narodowości, stanowiącej niezaprzeczenie bardzo wielki wypadek w XIX wieku. Wszelka teoria daje się sprawdzić

dwojako. *Po-pierwsze* należy zważyć czy da się ona urzeczywistnić? czy nie prowadzi do niedorzecznych rezultatów? Jeżeli jej praktyczne wyniki okażą się bezsensownymi, prowadzi to do wniosku, że i pierwsza przesłanka w wywodzie ma jakąś rdzenną wadę. *Po-wtóre*, czy zebrane są w należytej obfitości fakty, na których gruntuje się teoria i które ona ta teoria objaśnia? Z obu tych stron przesłuchajmy teorię narodowości poddając ją, jak powiadają Anglicy, krzyżowemu badaniu (cross examination).

Praktycznie dałaby się narodowościowa teoria urzeczywistnić tylko przy istnieniu następujących warunków: gdyby geograficzne rozmieszczenie narodowości nadawało się do tego, by je można było rozgraniczyć prostymi linjami bez zarębien, wygięć i wysepek; gdyby teraźniejsze społeczeństwa składały się od dołu aż do góry z mass jednolitych bez pstrocizny, bez nawarstwien; na koniec gdyby każda większej miary narodowość nie kryła w łonie swym nieskończonej ilości separatyzmów. Idąc śladem wielkich narodowości podnoszą się prowincjonalizmy, narzecza, gwary. Ruszają się nawet maluczkie ludki, nie będące w stanie podnieść na swoich barkach ciężaru samobytności politycznej. Teoria narodowości nie może dać odmownej odpowiedzi nawet maluczkiemu ludkowi, który okaże język opracowany literacko, albo mogący być w ten sposób opracowanym. Jak trudną jest rzeczą załatwić się narodowościom, opierającym prawa swe na historii z rozkładającymi je i dążącymi do wytworzenia odrębnych narodowości prowincjonalizmami, przykładem tego może służyć walka Polaków i Rusinów w Galicji. Z drugiej strony by usunąć zarębienia, wysepki i pstrocizny etnograficzne, teoria narodowości dysponuje tylko środkami germanizowania, madyaryzowania, zesłowiańszczenia, to jest mechanicznej asymilacji za pomocą tego pierwiastka państwowości, który początkowo odrzucała i przeciwko któremu wysuwała społeczność. Narodowość fizycznie silniejsza, by szybko wziąć górę nad innymi słabszymi ale jej wrogami, musi niejako stanąć na jednym z nimi gruncie, przyswoić sobie ich program i postępować z nimi wet za wet. Skutek użycia tego środka prawie niezawodny, ale towarzyszy mu zniweczenie nasion kultury i wzmożenie się niesłychanej zawziętości i nienawiści między walczącymi. A zatem teoria narodowości w swoim rozwoju praktycznym prowadzi do zaprzeczenia bytu wszystkich innych narodowości, oprócz jednej tylko własnej, a i ta ostatnia naraża się na to, że będzie z kolei zmiażdżona i pożarta przez przeciwników. Ruchy zaczepne każdej narodowości wywołują w postaci odruchu politykę nacjonalną pokonywającego je państwa, która nie wymyślając nic nowego staje się organem teorii narodowości, idzie śladami przetworowanymi przez przeciwników i bierze wszystkie swoje narzędzia działania ze zdobytego przez nią nieprzyjacielskiego obozu. Narody wcale

nie są nieśmiertelne. W wielu razach pobitą narodowość można nie tylko okiełzać, ale wycisnąć albo zniszczyć, wprowadzając formalną jednostajność i stawiając w miejsce obcego swoje własne. Czy mogą poprzestać na tym ubogim rezultacie i nim się ograniczyć zyski z dużo kosztującego zwycięstwa? By odpowiedzieć na to pytanie zajrzyjmy do wnętrza teorii narodowości i rozbierzmy składowe żywioły tego na pozór niby łatwo przystępnego, a w rzeczywistości bardzo zawilego i skomplikowanego pojęcia.

Zauważmy przede wszystkim, że *narodowość* jest to pojęcie całkiem formalne, nie mające żadnej określonej treści. Są narodowe cnoty, ale są i narodowe przesady, wady i grzechy. O żadnym objawie społecznym, do którego przyklejona jest firma narodowości nie podobna naprzód powiedzieć czem on jest: dobrem czy złem, prawdą czy krzywdą? Narodowość jest więc złym przewodnikiem, któremu nie podobna całkiem zaufać przy wyborze dróg i trybów działania. Wiele mówiono o czynności narodowego sumienia, a jest to tylko *absurdum in adjecto*. Sumienie narodowe ma tępy słuch i nie przebiera w środkach. W gorączce walki rozpalają się namiętności, gasną wszystkie kombinacje krom jednej i wyrasta w całej swej jednostronności stare rzymskie prawo: *in hostem omnia licita*. Narodowość odmienia się co chwila; dzisiejsze nienarodowe może stać się jutro narodowym i odwrotnie. Narodowość jest bronią obosieczną, która posługiwać może jednako ruchowi i zastoju, postępowi, obskurantyzmowi i reakcji. Narodowość nie stworzyła ani jednego państwa, chociaż zaważyła znacząco, jako jedna z przyczyn usposabiających do podniesienia się albo do rozpadania się państw. Pobudką do powstania odrębnych jednostek państwowych służą tylko główne zadania życiowe: organizacja pracy, wiara, prawo, nauka, sztuka. Narodowość nie należy do tej grupy interesów, nie jest życiowym zadaniem, a może tylko zabarwiać te interesy w szczególniejszy sposób. Walczący za narodowość nieraz ani podejrzewają nawet, że w istocie biją się nie za nią, a za te inne życiowe interesy, za ten lub inny kierunek w nauce, religii, sztuce. Tylko w chwilach przesilenia walka odbywa się na ostrzu czystego nacjonalizmu, poczem wnet się przerzuca na interesy życiowe, tak jak zjechała naprzykład ostatnia nasza walka narodowa (1863 r., której drgania jeszcze nie ustały) częścią na grunt religijny, częścią na gospodarczy (rzymski katolicyzm i prawosławie, ziemscy właściciele i włościanie). Przy badaniu stosunków między narodowością i państwem uderzają przede wszystkim dwie okoliczności: a) ta, że wszelka narodowość powstała ze skrzyżowania się ras i ze zlania się rozlicznych żywiołów, z kąd powstało nowe ciało chemiczne, gatunkowo różne od tych, które w skład jego weszły żywiołów; b) to, że jest ona raczej wytworem bytu państwowego nie zaś jego przyczyną. „Uczucie narodowości, powiada John Stuart Mill, może mieć rozmaite pochodzenie.

Czasami jest ono skutkiem jedności rasy albo pochodzenia; czasami do wytworzenia się jego przykładają się wspólności języka albo wspólność wiary, również jako i geograficzne granice. Najsilniejszą jednak tworzącą narodowości przyczyną jest wspólność politycznej przeszłości, istnienie wspólnych dziejów narodowych, zatem wspólność wspomnień, wspólność chluby i upadku, wspólne radości i smutki, przywiązane do tym samych wypadków w przeszłości. Żadna z tych okoliczności, sama przez się wzięta, nie jest ani konieczna, ani wystarczająca”. Syn politycznej historii, duch narodowy buja niedostrzeżenie jako nieucieleśniona, moralna siła między ludźmi wtedy nawet, kiedy zwały się stropy budowy politycznej, która służyła mu za pomieszkanie. Służy on w tej postaci czasami za narzędzie dla polityki, a czasami stanowi zaporę przeszkadzającą urzeczywistnieniu tej albo owej idei politycznej, lecz nie w stanie jest sam przez się stworzyć i wybudować nowe pomieszkanie, ponieważ w życiu narodów nie bywa wskrzeszenia politycznych trupów i ponieważ gdy pada wielkie i długowieczne państwo, upadek jego musi być prawie zawsze przypisany własnemu stanowi jego patologicznemu, chorobom wewnętrznym jego organizmu.

Z ustępu z Milla, który przytoczyliśmy powyżej, wynika, że bardzo trudno rozpoznać cechy znamienne narodowości i rozróżnić je jedne od drugich. Cechami temi nie są: ani *wyznanie* religijne (są Niemcy katolicy i protestanci, są Serbowie katolicy i wschodniego obrządku, są Anglicy, Francuzi i Rosjanie izraelskiego pochodzenia i wyznania); ani *instytucje* (narodowość polska straciła swoje narodowe prawodawstwo we wszystkich częściach byłej Rzeczypospolitej); ani *nauka* i *sztuka* (bo te są z natury zawsze i wszędzie kosmopolityczne); ani *stan* i rodzaj zajęcia się (uczucie narodowości tem właśnie się odznacza, że przejmuje wszystkie stany i klasy od chłopca i wyrobniaka aż do magnata i monarchy); ani *obyczaje* (oddawno zauważono, że chłop ma wszędzie jednaki skłonności; że jednakowo usposobieni są handlarze, szlachta i obywatele ziemianie na całej kuli ziemskiej); ani nawet sam *język* (O’Connell podnosił narodowość irlandzką mowami w angielskim języku, po angielsku mówią między sobą terazniejsi Fenjanie; jest trójjęzykowa narodowość szwajcarska tak mocna, że kanton Tessiński ani myśli o przyłączeniu się do Włoch, chociaż ludność jego używa włoskiego języka). Więc po wyłączeniu wszystkich tych cech znamienych rzeczą stanowczo decydującą o narodowości może być uważane tylko bezpośrednie poczucie każdego osobnika pojedynczo wziętego. Ten sposób rozpoznania nie zawsze jest łatwy do wykonania, bo wielka ilość mieszkańców zawaha się, do której narodowości się zaliczyć; nakoniec w niższych warstwach społeczeństwa są masy prostych wyrobników, które nie mogą dać należytej odpowiedzi, bo nie żyły nigdy życiem

dziejowem i zajęte są wyłącznie troskami o chleb powszedni, więc nie zaprzatają się wcale myśleniem o wyższych przedmiotach. Nakoniec, dodajmy, że krytyka rozumowa nie ma nic wcale do czynienia z bezpośrednim uczuciem, bo cichy głos rozumu milknie gdy przemówi silna i paląca namiętność.

Walki narodowości między sobą są bezowocne i szkodliwe. Zachodzi pytanie: czyż takie walki nie są bezmyślnymi uniesieniami się, epidemicznymi chorobami rodzaju ludzkiego? Czyż ludzie bili się, szli na męki i ginęli niewiedząc dla czego? Czyż fałszem i oszukaństwem jest to uczucie, które wstrząsa człowieka i przejmuje go aż do szpiku jego kości, która uzdolnia go do poświęcania się i uszlachetnia go w oczach jego własnych? Odpowiadamy: bynajmniej. Przedmiotami walki były rzeczy mające dla człowieka najbliższy i najżywotniejszy interes, ale dla wyrażenia tego interesu użyta była formuła nieodpowiednia. Jest do życzenia aby szereg wojen za narodowość zamknięty został niepowrotnie. Zamknięty on zaś będzie skoro się wyjaśni, że narodowość została wyszrubowana jako idealne pojęcie za pomocą zbyt grubej i niedokładnej indukcji; że teoria narodowości było lupiną, w której się mieściło coś innego, że ideały człowieka leżą dalej niż sięga narodowość, a cele wytyczne człowieka są jeszcze wyższe niż jego narodowość. Do uczucia może być zastosowana z dobrym skutkiem metoda analizy, rozkładająca je na jego pierwiastki. Takich składowych pierwiastków tworzących pojęcie narodowości i dochodzących do wszelkich praw swych po uchyleniu teorii narodowości jest kilkoro. Mogę z nich wymienić conajmniej trzy: *po-pierwsze* protest przeciwko zubożeniu społeczeństwa dla spraw publicznych; *po-wtóre* przywiązanie do dziejowych tradycji; *po-trzecie* żądza różnorodności, instynkt oryginalności nie zadowolniający się żadnym normalnym zakończeniem.

Podniecenie się narodowego poczucia jest przede wszystkim protestem przeciwko społecznemu zubożeniu, któremu zwykle dają nie właściwą mu nazwę *kosmopolityzmu*. Społeczne zubożenie jest to choroba będąca w odwrótnym stosunku do rozwoju samorządu i w prostym do systematu rządowej opieki i centralizacji. Jeżeli w ciągu wielu pokoleń od masy społeczeństwa nie żądano żadnego innego udziału w życiu społecznym krom płacenia podatków i pełnienia powinności; jeżeli wskutek tego społeczeństwo odzwyczaiło się obmyślać sprawy i interesy gminy, kraju, a tem bardziej państwa; jeżeli w ciągu wielu lat wdrażano mu, że główną cnotą obywatela jest bierność, że wszelka piecza o dobru publicznym leży na tych ludziach, co stoją u steru rządu; jeżeli w samych rządach ceniono najwyżej ich podatność i ścisłość przy pełnieniu zleceń, łatwo pojąć że w takich warunkach najbardziej się rozmnożył gatunek amfibiów politycznych, ludzi bez mocnych

wierzeń i zasad. Przygnębiający wpływ takiego zajmowania się sprawami publicznymi działa szkodliwie na społeczeństwo, które istnieć nie może bez sił moralnych. Patriotyzm występuje jako reakcja przeciwko takiemu zanikowi. Jest on rozmiłowaniem się w żywym narodzie, takim jakim on jest, ze wszystkimi jego wadami i zaletami. Wszyscy niepodzielający jednak tego uczucia zaliczają się w czambuł do massy kosmopolitów, to jest do rodzaju ludzi, którzy oddani są niby tylko sobie i własnemu osobistemu interesowi i udają, że kochają oderwaną ludzkość, by się wyzwolić od najbliższego obowiązku kochania swoich rodaków. Sądzimy, że zbytecznym byłoby dowodzić, że przeciwstawienie patriotyzmu kosmopolityzmowi, przy którym słowo kosmopolita używa się jak wyrzut i niemal jako połajanka nie ma najmniejszej podstawy logicznej. Oświecony patriotyzm nie oddziela nigdy swojej sprawy od sprawy ludzkości, dobra powszechnego i cywilizacji. Niema na świecie nic wyższego nad ludzkość. Szczęśliwy jest ten, kto nie przestając być patriotą, jest zarazem i obywatelem świata, spółczyje wszystkiemu co wielkie i szlachetne gdzieby się tylko objawiło, pojmuje, ceni i poważa nawet wroga swojego narodowego.

Najmocniej w uczuciu narodowości dźwięczy struna przywiązania do *dziejowych tradycji*. Dziejowe tradycje narodowe, i umysłowe i moralne, są olbrzymim kapitałem, w przechowaniu którego są zainteresowani nie tylko naród, którego są doświadczeniem te tradycje, ale i cały rodzaj człowieczy. Osoby i narody, które mało mają takich swoich tradycyj, a obcych nie cenią i niemi pomykają, nazywają się barbarzyńcami. Moc i ciągłość tradycyj dziejowych stanowi o stopniu wyrobienia narodu i o jego trwałości. Jeżeli zajmiemy się rozbiorem tego z czego się składa fundusz narodowego wykształcenia, okaże się, że się on składa: 1) z pomysłów właściwych jednostkom tworzącym naród; 2) z pomysłów krążących w obrębie samej tylko narodowości i nie przekraczających jej granic; 3) z idei wszechludzkich, kulturalnych cały świat obiegających i pozbawionych całkiem i indywidualnego i narodowościowego zabarwienia. Pierwszy z tych pierwiastków mały jest i drobny w porównaniu z dwoma drugimi. Jeżeli drugi pierwiastek mały, to jest jeżeli naród już spożył wszystkie swe narodowe idee przerobiwszy je na ogólne kulturalne, wszechludzkie, jest to dowodem, że naród ten się przeżył, że swoje zrobił i już z pola schodzi całkiem naturalnie. Prócz śmierci naturalnej dziejowe narodowości mogą ginąć śmiercią gwałtowną, przypadkową, gdy będą w ciągu długiego czasu wytrzebione za pomocą potężnych środków mechanicznych, które posiada państwo, ale ten skutek osiąga się tylko wielkim kosztem i oplaca się wiekową nieurodzajnością gruntu i moralnym zdżyczeniem ludności. Na takim gruncie trawa już nie porasta, jak gdyby po nim przebiegł koń biały apokaliptyczny. Kto śledził za dziejami Czech po bitwie pod Białą Górą, pod

ciężkiem panowaniem austriacko-niemieckim, ten zgodzi się zapewne, że dwa albo trzy wieki nie zawsze zaleczą rany zadane w krótkim ciągu czasu. Grunt społeczny podobny jest do gruntu ziemi fizycznego: pokryty jest również bardzo cienką warstwą humusu rośliny wydającego, po za którym idąc w głąb już ustaje życie organiczne. Po zerznięciu tej warstwy będziemy mieli do czynienia z gołą skalą, albo z piaszkowym stepem. Nie wielu znajdzie się miłośników rozkochanych w pustyni z jej bezmiarem i milczeniem; jeszcze mniej będzie miłośników tej moralnej pustyni, któraby się wytworzyła po zerznięciu warstwy tradycji dziejowych. Wątpimy czy się znajdzie ktokolwiek bądź, któryby otwarcie wyznał, że jest z zasady takim dziejowym nihilistą.

Gdyby uczucie narodowości opierało się na samych tylko tradycjach dziejowych, nie objawiałoby się ono wcale u narodów, które nie żyły nigdy politycznie i albo niemają całkiem własnej historii, albo odrąbane od niej zostały z biegiem następnych wypadków. Wiek jednak XIX odznacza się tem właśnie, że myśl o wytworzeniu narodowego języka i odrębności bytu poruszyła nawet drobniejsze plemiona, które własnej historii prawie że nie mają, i mogłyby z łatwością się zespolić z innymi znaczniejszymi jednostkami. Wzburzyli się rusini galicyjscy, protestując przeciwko historycznym prawom polskiej narodowości. Powstały literatury: małosyjska, chorwacka, flamandzka, i wiele innych. Nie wszystkie tego rodzaju usiłowania miały powodzenie. W ogólności wyrobienie odrębnej narodowości wtedy tylko idzie pomyślnie, kiedy oplaca się ekonomicznie, to jest kiedy względne bogactwo otrzymanych albo oczekiwanych wkrótce rezultatów pokrywa albo ma pokryć koszt produkcji. Sam jednak fakt jednoczesnego i powszechnego obudzenia się tych separatystycznych dążeń bardzo jest znaczący. Sprawiająca ruch pędowa siła jest to *indywidualizm*, pochop do względnej samodzielności części całości, do decentralizacji. Krew zbiegająca się do środka ciała zaczyna odpływać do kończyn. Prowincja ma za złe stolicy, że pochłania wszystkie żywe siły kraju, wyzwala się od ślepego naśladownictwa stołecznej mody, stołecznego gustu. Krajom zaczyna ciążyć przykrywająca ich kopuła centralnej administracji. Niepomogłoby im wcale jedyne i centralne państwowe narodowe przedstawicielstwo, gdy to przedstawicielstwo użyte zostanie tylko dla podparcia kopuły. Cały mechanizm ześrodkowanej administracji, poparty konstytucjonalizmem popsuł się i nie wzbudza dawniejszego zaufania. Ideal innego porządku rzeczy jest jeszcze nadmiernie daleki, lecz można przewidywać jakie będą jego cechy główne: federacyjność, różnorodność i szeroka autonomia części jedynej władzy podległych. Przytaczamy ustęp z jednej z ostatnich prac Proudhona: *Du princip fédératif*: „idea federacji jest niezaprzeczenie najwyższą z tych, do których dziś się dorobił geniusz polityczny”. Ostatnie myśli potężnego

dialektyka poświęcone były federalistycznej zasadzie. Kończył on swój zawód gromiąc demokrację za to, że obrała sobie jako ideały narodowość i formalną jedność mocno ześrodkowanego państwa; za to, że zachowywała się obojętnie względem uchylania swobód miejscowych i całych sił swych używa na wykorzenienie i uprzątnienie ducha krajowego i municypalnego (*l'ésprit du clocher*).

Wielkie jest imię Proudhona, lecz pomysły jego były nieraz do tego stopnia paradoksalne, że można je przyjmować tylko z pewnym niedowierzaniem. Można by sądzić, że się uniósł i w niniejszym przypadku, gdyby słowa jego nie znajdowały potwierdzenia w najnowszych dziejach europejskich. Jest państwo, które może posłużyć za probierz dla teorii narodowości w tym względzie, że z powodu wielkiej pstruczyny swojego zaludnienia powinno byłoby rozbić się na kawałki, gdyby teoria narodowości była istną prawdą. Zdawało się, że austriacka monarchia idzie niechybnie ku końcowi 1848 r., gdyby skutek wybuchłej w Wiedniu rewolucji i całkowitej bezwładności władzy centralnej wszystkie plemiona i narodowości się podniosły, objawiając odrębne każdej z nich pretensje. Ku powszechnemu zadziwieniu zamęt minął, jedność się przywróciła sama przez się i odrodzone państwo stało się zdrowszem i silniejszym w porównaniu z tem jakim było uprzednio. Takeśmy przywykli lekceważyć Austrię, że zapominamy, iż między dawniejszą Austrią z czasów Metternicha i teraźniejszą mało jest wspólnego, że niema ani jednej cząstki w tem państwie, któraby nie uległa rdzennemu przekształceniu, że kwestję włościańską zakończono pomyślnie uwłaszczeniem włościan, że nieunikniony po wielkich zaburzeniach politycznych moment reakcji przeszedł, że wprowadzono system przedstawicielstwa i w pojedynczych krajach i w cesarstwie, że kwestja narodowości przeobraża się widocznie w kwestję centralnego konstytucjonalizmu albo federacji. Wahania się to w tę to w drugą stronę były i będą. Nie prędko wynaleziona zostanie formuła uspokajająca i godząca wszystkie zainteresowane strony. Jednak bieg rzeczy jest taki, że jeżeli Austria nie zginie i nie rozbije się, zmieni się ona z czasem na mocarstwo federacyjne, osnute na równouprawnieniu wchodzących w skład jej wyznań, narodowości i języków.

(„Wiestnik Jewropy” z r. 1866. Przedślowie do streszczenia dzieła A. Springera *Geschichte Oesterreichs seit dem Wiener Frieden 1809, 2 B-de Leipzig 1863-1865*).

ACKNOWLEDGMENTS

Artykuł, powstały w roku 1866, przedrukujemy w kształcie, w jakim ukazał się w tomie: W. Spasowicz, *Pisma*, T. VIII, Petersburg, Księgarnia K. Grendyszyńskiego, 1903, s. 301-314. Redakcja zdecydowała się zachować pisownię zgodną z archaicznymi standardami ortografii i interpunkcji tyleż po to, by ocalić cień tlejących barw minionego czasu, ile by tożsamościom i różnicom ujęcia problematyki pozwolić rozegrać swój spektakl także w teatrze pisma.

JEDNAK KSIĄZKI

GDAŃSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2015 nr 3

Polski mit narodowy

NOTY O AUTORACH

MACIEJ DAJNOWSKI - adiunkt w Katedrze Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej IFP UG. Autor książek „Groteska w twórczości Stanisława Lema” (Gdańsk 2005) i „Pejzażysta Lem. Szkice z motywiki” (Gdańsk 2010).

TOMASZ KACZOROWSKI – absolwent wiedzy o teatrze na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, współpracował z Instytutem Teatralnym im. Zbigniewa Raszewskiego w Warszawie i z Instytutem im. Jerzego Grotowskiego we Wrocławiu. Publikował na portalu e-teatr.pl, w „Performerze”, „Próbach” i „Drugim Obiegu”. Pracował jako asystent reżyserów: Wojtka Klemma, Marcina Libera i Erlinga Johannessona.

DOBROŚŁAWA KORCZYŃSKA-PARTYKA – absolwentka filologii polskiej, doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego. Przygotowuje pracę doktorską o narracjach miejskich w literaturze polskiej po 1989 roku. Swoje zainteresowania badawcze koncentruje wokół zagadnień studiów miejskich, studiów nad pamięcią, badań postzależnościowych oraz pedagogiki innowacyjnej.

PIOTR MILLATI – dr hab., ur. w 1967 roku w Gdańsku. Pracuje na Uniwersytecie Gdańskim w Instytucie Filologii Polskiej. Współredaktor kwartalnika artystycznego „Bliza” oraz kwartalnika naukowego „Schulz/Forum”.

PAULINA ORCZYKOWSKA – absolwentka filologii polskiej (magisterium) na Uniwersytecie Gdańskim, doktorantka w Katedrze Historii Literatury na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego. Współpracuje z Pracownią Badań nad Biblią i Religią w Literaturze Polskiej XIX

i początku XX wieku, z którą współorganizowała trzy konferencje naukowe. Publikuje teksty naukowe (Między Starym a Nowym Testamentem – Elżbieta i Zachariasz jako postaci przełomu w świetle „Vox Clamantis” Jadwigi Marcinowskiej, w: Biblia w literaturze polskiej. Romantyzm – Pozytywizm – Młoda Polska. Stary Testament, pod red. E. Jakiela i J. Mosakowskiego, Gdańsk 2014, s. 161-172 [ISBN 978-83-7865-181-9]). oraz popularnonaukowe (seria artykułów w kwartalniku o wychowaniu dla nauczycieli „Być dla innych”). Zainteresowania badawcze obejmują dziewiętnastowieczną i współczesną literaturę grozy oraz młodopolskie spojrzenia na Biblię. Redaktor, korektor, specjalista w dziedzinie PR i rzecznictwa prasowego.

DARIUSZ PIOTROWIAK – magister filologii polskiej, doktorant w Instytucie Filologii Polskiej Wydziału Filologicznego UG, zajmuje się literaturą epok dawnych ze szczególnym uwzględnieniem poezji bukolicznej oraz zagadnienia sarmatyzmu w kontekście opozycji swojskości i obcości, czego efektem są liczne wystąpienia konferencyjne oraz publikacja Cudzoziemiec w spotkaniu z polskim dworem szlacheckim, w: Codzienność i niecodzienność oświeconych, t. 2: W rezydencji, w podróży i na scenie publicznej, pod red. B. Mazurek, Katowice 2013.

KATARZYNA SZALEWSKA – autorka monografii *Pasaż tekstony. Czytanie miasta jako forma doświadczania przeszłości we współczesnym eseju polskim* (Kraków 2012), współredaktorka książek *Przekleństwo rzeczywistości. Rzecz o obsesji i fantazji* (Gdańsk 2009), *Czesława Miłosza „północna strona”* (Gdańsk 2011), *Nie-miejsca. Teorie spacialne we współczesnych praktykach interpretacyjnych* (Gdańsk 2014). Stypendystka Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2014/2015).

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA – doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego. Pisze pracę zatytułowaną „Literacki dyskurs religijny w świetle współczesnych przemian rozumienia duchowości. Wybrane zjawiska polskiej literatury XX i XXI wieku”. Autorka kilku publikacji naukowych, sekretarz redakcji „Jednak Książki. Gdańskiego Czasopisma Humanistycznego”. Stypendystka Marszałka Województwa Pomorskiego dla Twórców Kultury na rok 2014.

MAKSYMILIAN WRONISZEWSKI – student filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, publikował w „Toposie” oraz tomach pokonferencyjnych.