

ŚWIADECTWA PAMIĘCI
W kręgu źródeł i dyskursów
(od XIX wieku do dzisiaj)

ŚWIADECTWA PAMIĘCI

W kręgu źródeł i dyskursów (od XIX wieku do dzisiaj)

Redakcja

Elżbieta Dąbrowicz

Beata Larenta

Magdalena Domurad

Białystok 2017

RECENZENT:

Prof. dr hab. Krzysztof Trybuś (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

REDAKCJA NAUKOWA:

Elżbieta Dąbrowicz, Beata Larenta, Magdalena Domurad

REDAKCJA I KOREKTA:

Anna Szerszunowicz

KOREKTA STRESZCZEŃ W JĘZYKU ANGIELSKIM:

Sylwia Borowska-Szerszun

INDEKS:

Andrzej Zawadzki

PROJEKT OKŁADKI:

Paweł Płachecki

SKŁAD I ŁAMANIE:

Andrzej Zawadzki

COPYRIGHT BY UNIWERSYTET W BIAŁYMSTOKU, BIAŁYSTOK 2017

ISBN 978-83-64081-25-5

DRUK I OPRAWA:

Alter Studio

15-281 Białystok, ul. Legionowa 30, lok. 211, tel/fax 85 72 22 545

e-mail: biuro@alterstudio.com.pl

www.alterstudio.com.pl

SPIS TREŚCI

<i>Wprowadzenie</i>	7
PAMIĘĆ – SŁOWO – CIAŁO	
MACIEJ MICHALSKI, Pisarstwo filozofów jako świadectwo pamięci. Próba rozpoznania	13
PAULINA POTASIŃSKA, „Jak pisarze pamiętają?” – teorie badań nad pamięcią a praktyka literacka	25
DOROTA HAWRYLUK, Pamięć jako miejsce teologalne na przykładzie poematu Karola Wojtyły <i>Mysł jest przestrzenią dziwną</i>	51
DOROTA SOSNOWSKA, Ciało jako archiwum – współczesne teorie teatru i performansu.	79
PAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ	
ELŻBIETA DĄBROWICZ, Rzeki historyczne / rzeki pamięci. Kilka przykładów z literatury polskiej pierwszej połowy XIX wieku	93
KAROLINA MAZUR, Modlitewnik jako medium pamięci. Rzecz o Barbarze Ludowice z Dłuskich Nowomiejskiej, praprababce Józefa Ignacego Kraszewskiego.	117
LIDIA BANOWSKA, Pamięć – Biblia – tożsamość. O religijnym znaczeniu pamięci na przykładzie twórczości Romana Brandstaettera.	133
SZYMON TRUSEWICZ, O pamięci w wybranych wierszach Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego	157
OKSANA PUKHONSKA, Kody pamięci kulturowej w poezji ukraińskiego Euromajdanu.	169

PAMIĘĆ – MIEJSCE – MIGRACJA

- GRZEGORZ MARCHWIŃSKI, Między pamiętaniem a zapominaniem.
Społeczne aspekty asymilacji w opowiadaniach migracyjnych
Henryka Sienkiewicza. 187
- NINA CIEŚLIK-WILK, Pamięć jako źródło tożsamości
w poezji Floriana Śmiei. 207
- EWA PERPELICA, Miejsca odziedziczone. Zarys problematyki 233
- KATARZYNA SZALEWSKA, Topo-grafie archiwum – o genealogii
i melancholii 249
- SYLWIA SZAREJKO, Cieśnina Sycylijska jako miejsce pamięci
nielegalnych migracji afrykańskich na podstawie działalności
Stefana Libertiego. 265

KONFLIKTY PAMIĘCI

- JOLANTA FISZBAK, Miejsce bez pamięci. Wpływ zakłóceń
transmisji międzypokoleniowej na wiedzę o przeszłości Łodzi
(rekonesans badawczy) 293
- JOANNA NAZIMEK, Pamięć o Zagładzie a zmiany we współczesnej
kulturze historycznej. *Warsztat diabła* Jáchyma Topola. 317
- JUSTYNA OLĘDZKA, Konflikty pamięci a geopolityka
przestrzeni poradzieckiej 337
- JAROSŁAW POLISZCZUK, Mapa pamięci w ujęciu pokoleniowym:
wymiar ukraiński. 347

MEMORY BOOM: BIBLIOGRAFIA 369**APENDYKS**

- „GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1912–1915 (wybrane artykuły). Przypis do dyskusji
o białostockiej pamięci pt. *Oto czym jesteście / jesteśmy. Zrozumieć Białystok*
(wywołanej książką Marcina Kąckiego *Białystok. Biała siła, czarna pamięć*,
Wołowiec 2015) 377
- BIEŻEŃSTWO – wspólnota pamięci. Kalendarium wydarzeń 2014–2017 . . . 399
- ANNA SZERSZUNOWICZ, Pamięć wnuków. *Jestem, bo wrócili* jako książka
pokoleniowa i tożsamościowotwórcza – przemyślenia redaktorki 407
- INDEKS 419

Wprowadzenie

Nie jest to wyjątkowa książka z pamięcią w tytule, lecz jedna spośród bardzo wielu i zapewne nie ostatnia. Mimo że *memory boom* trwa już od kilku dekad, wciąż nie brak tematów domagających się naukowej refleksji (np. z dziedziny pamięci regionalnych). Nie ulegają też bynajmniej dezaktualizacji problemy dyskutowane od lat: choćby zagadnienie pamięci jako spoiwa tożsamości narodowej, które spektakularnie podjął Pierre Nora, wprowadzając inspirującą kategorię *lieux de mémoire* czy pamięci Zagłady*.

Niniejszy tom stanowi następstwo konferencji zorganizowanej w Instytucie Filologii Polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku w dniach 23–24 lutego 2015 roku. Niesłabnąca popularność studiów pamięcioznawczych, a zwłaszcza przeświadczenie o ich bezdyskusyjnej wadze i przydatności poznawczej skłoniły nas do zaproponowania namysłu nad świadectwami pamięci w całej ich różnorodności – pisanymi, oralnymi, wizualnymi, surowymi i artystycznie przetworzonymi oraz historycznymi formami artykulacji, archiwizacji i transmisji pamięci, zakłóceniami w jej przekazywaniu tudzież różnymi formami odzyskiwania, rekonstrukcji, ale także celowego deformowania świadectw bądź ich niszczenia czy utajniania. Chcieliśmy też krytycznie spojrzeć na dyskursy naukowe, dla których pamięć stanowi kategorię fundamentalną, aby zapytać o ich postaci „źródłowe” lub / i modelowe oraz odmiany recepcyjne, przyjrzeć się geografii badań, ich specyfice w zależności od lokalnych uwarunkowań historycznych, etnicznych, politycznych.

Artykuły zgromadzone w książce poruszają szerokie spektrum zagadnień:

- pamięć a myślenie
- pamięć w dyskursie filozoficznym
- pisarstwo jako archeologia rodzinna
- literackie szyfry pamięci
- pamięć jako przestrzeń doświadczenia religijnego
- performans jako archiwum społecznej pamięci
- mnemotechnika w konstruowaniu / utrwalaniu pamięci zbiorowej
- pamiątka rodzinna jako medium pamięci
- Biblia w kontekście pamięci
- poezja jako praca pamięci
- kody pamięci kulturowej w poezji anonimowej
- pamięć i zapominanie w związku z problemem asymilacji kulturowej
- literatura świadectwa / literatura jako świadectwo
- pamięć „gniazda” w doświadczeniu emigracji
- pamięć dziedziczona / rekonstrukcje pamięci
- międzypokoleniowy przekaz pamięci / milczenie międzypokoleniowe
- pamięć w perspektywie *oral history*
- pamięć wobec doświadczenia traumatycznego
- komercjalizacja pamięci
- pamięć inscenizowana
- narracje lokalne pamięci / polityka pamięci historycznej
- pamięć drugiego i trzeciego pokolenia
- postpamięć / kontrapamięć
- konflikty pamięci w dziedzinie publicznej
- debaty rozrachunkowe.

Rozpisana na wiele szczegółowych zagadnień problematyka pamięci geograficznie rzecz biorąc odnosi się do rejonu Europy Środkowo-Wschodniej i obejmuje rozległą perspektywę czasową: od pierwszej połowy XIX wieku po zjawiska świeżej daty: ukraiński Euromajdan, gdzie eskalacja konfliktu politycznego, rozgrywającego się również w sferze pamięci zbiorowej, nastąpiła w lutym 2014 roku.

Książka ma charakter naukowy, ale jej zadanie polega również na tym, by zarejestrować zjawiska memorialne jeszcze nieostygłe od zbiorowych emocji. Dlatego też zbiór artykułów pokonferencyjnych został uzupełniony dodatkiem odsyłającym do debat, które przetoczyły się/przetaczają przez Białystok i okolice w ostatnich latach: jedna ma związek z publikacją książki Marcina Kąckiego *Białystok. Biała siła, czarna pamięć*, druga – bardziej spektakularna – z setną rocznicą bieżęstwa (1915–1922).

PODZIĘKOWANIE

Pomysłodawczynie i organizatorce konferencji, mgr Ewie Perepelicy, bardzo dziękuję za trud, który włożyła w przygotowania i czuwanie nad sprawnym przebiegiem obrad. Żywię też nadzieję, że jej zainteresowanie problemami pamięci znajdzie swój pełniejszy wyraz w przyszłości, jeśli nie naukowy, to artystyczny bądź w inny sposób społecznie użyteczny.

Elżbieta Dąbrowicz

* Od Redakcji: Uszanowano wybory poszczególnych autorów odnośnie do zapisu słowa „holokaust”. Stąd występuje ono również w wersji: „Holokaust” i „Holocaust”.

. PAMIĘĆ
SŁOWO
CIAŁO

Pisarstwo filozofów jako świadectwo pamięci. Próba rozpoznania

Pamięć to pojęcie niebezpieczne. Ze względu na swoją workowatość i łączliwość skłania do pochopnych użyć (by nie powiedzieć: nadużyć), do ich inflacji, do ześlizgiwania się w naukowy kicz. Wystarczy przypomnieć, że metaanaliza badań dotyczących pamięci wskazuje 256 jej rodzajów wyodrębnionych przez specjalistów. Jeśli dodać do tego różnorodność ujęć dokonywanych z perspektywy różnych obszarów humanistyki, mamy już istną klęskę urodzaju. Pamięć bowiem łączy to, co jednostkowe z kolektywnym, naturę (czy raczej biologię) z kulturą, psyche z somą, wreszcie: dotyczy i dotyka (także w Gombrowiczowskim znaczeniu) każdego z nas. To pojęcie łączliwe, bo z jednej strony wchodzi w relację z kategorią doświadczenia, tożsamości, czasu i miejsca, emocji / uczuć / afektów, wyobrażeń i mitów, a z drugiej przylega do niej kwestia reprezentacji, narracji, świadectw właśnie, co z kolei pozwala na analizę rozmaitych barier (psychologicznych, komunikacyjnych), opresji kulturowych i wyparć. Wspomniana podatność na związki sprawia, że „pamiętliwość” tropić można w różnych dyskursach.

Niniejszy artykuł jest próbą rozpoznania, w jaki sposób pisarstwo filozofów – przede wszystkim to mniej rygorystyczne dyskursywnie, nieakademickie, eseistyczne – stanowi świadectwo pamięci. Odwoływać się będę przede wszystkim do pism Leszka Kołakowskiego, Barbary Skargi, Józefa Tischnera oraz Antoniego Kępińskiego – niefilozofa wprawdzie, ale bez wątplenia filozofującego psychiatry. Będzie to raczej naszkicowanie

mapy zagadnień, hasłowe nieraz wskazanie obszarów możliwej eksploracji niż uważna analiza szczegółowych kwestii.

Na myśl i pisarstwo Kołakowskiego wpłynęło niewątpliwie jego zaangażowanie w ideologię komunistyczną w latach 40. i 50. XX w., co później skutkowało postawą dystansu do wszelkich skrajności światopoglądowych. W pismach Tischnera pojawia się wielokrotnie odwołanie do zbiorowej pamięci o walkach partyzantów „Ognia” (Józefa Kurasia) tuż po wojnie, które to doświadczenie, istotne dla Podhalan, przez długie lata nie mogło ze względów politycznych być artykułowane publicznie. Skarga, mniej lub bardziej wprost, odwołuje się do swoich doświadczeń łagrowych, choć czyni to dopiero po 1989 roku; nawiązania dotyczą zaś przede wszystkim trzech kwestii: godności człowieka, problemu przemocy oraz różnic kulturowych między Wschodem a Zachodem. U Kępińskiego natomiast pojawiają się odwołania do jego doświadczeń z hiszpańskiego obozu koncentracyjnego Miranda de Ebro.

Na wstępie wyrazić można zasadniczą teoretyczną wątpliwość: czy w przypadku filozofii i pamięci nie mamy do czynienia z nieusuwalnym konfliktem? To, co dyskursywne, jest przecież odindywidualizowane, zdepersonalizowane, podczas gdy pamięć pierwotnie nosi znamię indywidualności i prywatności – niezależnie od swoistych „wtórnych systemów pamięciowych” jak zbiorowy czy kulturowy jej wymiar. Z tej perspektywy filozofia byłaby skazanym nieuchronnie na porażkę balansowaniem pomiędzy jednostkowym doświadczeniem i pamięcią o nim a dyskursywnym, intersubiektywnym porządkiem. Dyskurs emancypuje to, co w nas ponadindywidualne, wyzwalaając tym samym z idiosynkratycznej izolacji, zaś jednostkowość przeżycia zakotwicza abstrakcyjne reguły dyskursywne w konkrety, przy czym ta sylleptyczna sytuacja nigdy nie pozwala na zadowalający kompromis.

Poza tym w filozofii mamy do czynienia z daleko idącym prze-filtrowaniem wspomnień: nie tylko sam tekst staje się reprezentacją pamięci, ale w grę wchodzi dyskursywizacja wraz z całym bagażem „porządku dyskursu”, kontekstów i intertekstualnych odniesień w ramach tradycji filozoficznej. Stwarza to jednocześnie szansę na indukcyjne niejako wykorzystanie wspomnień, ale zarazem umożliwia ich daleko idące maskowanie czy deformację. Świadectwo okazuje się przyzmatycznie

zakrzywione, niewierne wobec tego, co zaświadcza, odnosi się nie wprost zarówno do samych wspomnień, jak i do dawnych zdarzeń; rzecz jasna dotyczy to wszelkich form zaświadczenia, ale w przypadku jego postaci dyskursywnych poziom komplikacji rośnie. Filozofia to zatem destylacja pamięci poprzez dyskursywizację – filozof musi (?) jednocześnie żywić się pamięcią, jak i od niej abstrahować.

Zasadniczą część rozważań warto zacząć od uwagi podstawowej: pamięć jest źródłem refleksji. Myślenie zakłada wycofanie się ze świata zjawisk (według klasycznej już formuły Hannah Arendt¹), zatem jest ona obok wyobraźni podstawową władzą umysłu, która umożliwia rodzenie się myśli. Z jednej bowiem strony pamięć w jakimś stopniu zakotwicza nas w rzeczywistości, w doświadczeniach, ale z drugiej – co oczywiste – powoduje ich deformację. Praca pamięci to przetwarzanie, konceptualizacja przeszłości ze względu na terażniejszość; być może podlega ona podobnym prawom jak praca snu u Freuda. I tu pojawia się myślenie właśnie jako abstrahowanie, uogólnianie, swobodne łączenie różnych sfer, pojęć, zjawisk – a to wymaga dystansu, choć jednocześnie myśl nie jest w stanie oderwać się całkowicie od rzeczywistości (tu wraca stary, jeszcze Parmenidejski problem: czy można pomyśleć niebyt?).

Pamięć jest punktem wyjścia dla jednej z podstawowych metod myślenia: indukcji. Stosuje się ją wprawdzie przede wszystkim w życiu codziennym i naukach przyrodniczych, ma też rozumowanie to swoje słabości², ale i filozofia od niego nie stroni. Warto podkreślić, że ten indukcyjny etap, oparty na własnych doświadczeniach i ich pamięci, zwykle jest w tekstach filozofów „zatarty” czy głęboko ukryty. Zacierają oni niejednokrotnie zarówno subiektywizm własnej perspektywy, jak i językowy charakter rozważań (pisał o tym B. Lang³). Odwoływanie się do własnych przeżyć pojawia się jednak jawnie w późnych tekstach Tischnera czy Skargi, rzadziej u Kołakowskiego. Ale można się ich doszukiwać nawet w świadomości religijnej i więzi kościelnej, skupionej na analizie losów

¹ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 45.

² Zob. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 117 i nast.

³ Zob. B. Lang, *Towards a Poetics of Philosophical Discourse*, „Monist” 1980, vol. 63 (October); tegoż, *The Anatomy of Philosophical Style. Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*, Cambridge, Mass., 1990.

i poglądów siedemnastowiecznych heretyków, gdzie ostatni z wymienionych filozofów rozważa stosunek herezji do ortodoksji. Wywody te dadzą się interpretować (tak przynajmniej odczytywano tę książkę) jako przemyślenia nad własnym, oglądanym już z dystansu, zaangażowaniem partyjnym.

Ale też warto pamiętać (!), że pamięć doskonała, wierna, uporczywa potrafi być dla myślenia przeszkodą – jak było to w przypadku pamiętliwego Funesa z opowiadania Jorge L. Borgesa⁴. Zanurzenie w niezliczonym mrowiu czasoprzestrzennych konkretów uniemożliwia abstrahowanie, uogólnianie, a także – być może – dawanie świadectwa, choć narrator opowiadania o tym aspekcie akurat nie wspomina. Pamięć prywatna, indywidualna, zamyka nas też w naszym idiosynkratycznym świecie, niedostępnym, a być może nawet niezrozumiałym dla innych – taki los stał się przecież udziałem Funesa. Filozof (myśliciel) zatem jednocześnie żywi się pamięcią, jak i czerpie korzyści z zapominania.

Wreszcie presja osobistych doświadczeń bywa tak silna, że trudno uwolnić się od nich, co ogranicza zdolność do refleksji. Tischner przywołuje Kartezjusza i wstrząs, jakim był dla niego udział w wojnie trzydziestoletniej, wstrząs, z którego wyrosła jego filozofia. Można w tym kontekście uznać, że kartezjański sceptycyzm, wątpienie w zasadność poznania zmysłowego i potrzeba szukania niepodważalnego gruntu dla naszej wiedzy wynikały z wagi traumatycznych wspomnień wojennych⁵. Jednocześnie przywołanie biografii Descartesa stanowić może sygnał dla czytelnika, aby w ten sam sposób (przez pryzmat osobistych doświadczeń autora) czytać teksty Tischnera – też filozofa, bardzo świadomego swego zakorzenienia w góralszczyźnie i często się do niej odnoszącego. U Kołakowskiego z kolei pamięć doświadczeń związanych z zaprowadzaniem komunizmu w Polsce wyraźnie obecna jest w jego dyskusjach z europejską lewicą

⁴ „Podejrzewam, że nie umiał myśleć. Myśleć to zapominać o różnicach, to uogólniać, tworzyć abstrakcje. W przeładowanym świecie Funesa były tylko szczegóły, prawie bezpośrednio” (J. L. Borges, *Pamiętliwy Funes*, przeł. S. Zembrzuski, w: tegoż, *Historie prawdziwe i wymyślone*, Warszawa 1993, s. 251–252). Odnosząc się do Borgesowskiego bohatera, P. Ricoeur zapytuje: „I czy ta właściwa pamięć ma coś wspólnego z wyrzeczeniem się totalnej refleksji?” (P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 548).

⁵ J. Tischner, *Szukajcie*, Kielce 1982, s. 4 i nast.

(np. w znanym eseju *Moje słuszne poglądy na wszystko*⁶) – filozof polemizował tam z zachodnioeuropejskimi socjalistami, powołując się na swoje życie w kraju komunistycznym, a jednocześnie dawał poznać, jak bardzo jest to nieprzekładalne i niekomunikowalne, jak trudno w światopoglądowych sporach powoływać się na osobiste doświadczenia, choć one czasem stanowić mogą kluczowy argument w sporze. Z jednej więc strony można powiedzieć, że własne przeżycia to błogosławione piętno, bo filozofia odezwana od życia może ugrzęznąć w mieliznach abstrakcji i na manowcach dążeń do uporządkowania i ustrukturyzowania rzeczywistości, ale z drugiej – ciężar pamięci krępuje wolność myśli, nieuchronnie zakotwicząc ją w określonym „tu i teraz” filozofa.

Dlatego też – a może przede wszystkim – filozofów zdaje się dotyczyć natręctwo pamięci, niemożność uwolnienia się od doświadczeń i wspomnień, choć zarazem dyskurs może działać wyzwalająco. Niewykluczone, że źródłem i pożywką dyskursu jest właśnie jego przemieszczeniowy wobec przeżyć i uczuć charakter. Nie tyle „ucieczka od wolności”, błogi stan podporządkowania się dyskursywnym wymogom, radość z bierności, ale raczej swoista hipokryzja dyskursu – pozory obiektywizmu skrywające w istocie jego przemieszczeniowy charakter, funkcję maskującą.

Natręctwo pamięci może być również inspirujące. Wymownego przykładu pozytywnego jej wpływu dostarcza pisarstwo Barbary Skargi z lat 80. XX w. i nieco późniejsze. Mamy tu do czynienia z dyskursywnym przemieszczeniem doświadczenia⁷ (można dodać: i pamięci). W jej piśmarstwie zauważyć można zmianę kierunku zainteresowań filozoficznych po publikacji wspomnień łagrowych pt. *Po wyzwoleniu...*⁸. Autorka przez wiele lat, także ze względów politycznych, zwlekała ze spisaniem swoich doświadczeń, choć opowiadała o nich znajomym. Po wydaniu książki wspomnieniowej zainteresowała się refleksją nad czasem, nad trwałością pewnych problemów filozoficznych, nad doświadczeniem wreszcie. Kilka

⁶ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, w: tegoż: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 2000.

⁷ Zob. M. Michalski, *Filozof jako pisarz. Kołakowski – Skarga – Tischner*, Gdańsk 2010, s. 92 i nast.

⁸ B. Skarga, *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, Paryż 1985.

lat później dodane zostały do tego zestawu problemowego rozważania o przemocy – z bezpośrednimi odwołaniami do przeżyć obozowych – oraz o różnicach kulturowych między Wschodem a Zachodem (obecne także w *Po wyzwoleniu...*, lecz napisane w tonie, który dziś zapewne poddilibyśmy krytycznemu oglądowi z postkolonialnej perspektywy).

Pamięć, także filozofów, ulega zewnętrznej presji i blokadom w artykulacji. Można przywołać tu przykład Tischnerowskich odwołań do historii „Ognia”, dowódcy grupy partyzanckiej, która działała na Podhalu w czasie wojny i tuż po niej. Władze brutalnie rozprawiły się z „Ogniem” i jego żołnierzami, o czym ze względów cenzuralnych nie można było przez lata opowiadać. W książce *Idzie o honor*⁹ Tischner przywołuje tę historię, wskazując, że losy partyzantów – tak ważne dla Podhala – wciąż domagają się ujawnienia prawdy i stosownego upamiętnienia¹⁰. Ta sytuacja jest dla Tischnera okazją do rozważań nad samą potrzebą prawdy i upamiętniania oraz negatywnymi skutkami przeszkód w jej realizacji. Mamy tu do czynienia z mechanizmem podobnym do kształtowania post-pamięci (M. Hirsch pisze o blokadach kulturowych i politycznych w dyskursywizacji traumy¹¹).

Kwestia doświadczenia, a szczególnie przeszkód w jego artykulacji, stawia problem etycznych uwarunkowań świadectw. W jakim stopniu pamięć przeżyć zobowiązuje do filozoficznego zaświadczenia? W jakiej mierze obciążający moralnie filozofów, także polskich, jest fakt zapoznania holokaustu w ich pracach? A szerzej: czy istnieje etyka filozoficznych świadectw pamięci¹² lub czy działają światopoglądowe ograniczenia czy też obowiązuje *decorum* w tym względzie? Czy filozof ma prawo czy nawet powinien przyznawać się do pamięci – zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym? Wszak „zemsta ręki śmiertelnej” staje się także udziałem filozofa. A jego ręka jest wyjątkowo ciężka, bo obciążona powa-

⁹ To wprawdzie zbiór kazań, ale o filozofującym charakterze.

¹⁰ J. Tischner, *Idzie o honor*, Kraków 1994, s. 33. (Autor odwołuje się zresztą do tych zdarzeń i ich pamięci w innych swoich tekstach).

¹¹ Interesująco referuje to J. Tokarska-Bakir, *Nędza polityki historycznej*, w: *Pamięć jako przedmiot władzy*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 27.

¹² O filozofii jako dawaniu świadectwa pisze B. Lang, „*Ja sam szedłem, by ci o tym donieść*”, czyli *filozoficzne dawanie świadectwa*, przeł. A. Ziębińska-Witek, „Teksty Drugie” 2009, nr 3, s. 163–175.

gą dyskursu, mocą tradycji filozoficznej i instytucjonalną pozycją filozofii w kulturze europejskiej.

To oczywiście rozległy temat, w znacznym stopniu niepodlegający naukowej refleksji, już prędzej etycznej ocenie. Kwestia nie dotyczy tylko bezpośrednich świadków, jak pisze bowiem Berel Lang, samo myślenie o holokauście (i myślenie holokaustu) może się stać również formą zaświadczenia¹³.

Taka perspektywa zakłada, że świadectwo pamięci jest nie tylko regresywne, retrospektywne, ale prospektywne, jeśli nie profetyczne. Świadczenie miałoby tu wymiar performatywny, nastawiony na przyszłość – bliższą lub dalszą, to kwestia drugorzędna – a nie na przeszłość. Filozofia nie byłaby zatem przepracowaniem przeszłości, ale „zapracowaniem” na przyszłość. Tak przedstawia filozofię Lévinasa Jeffrey Dudiak, wskazując na obecny w niej wymiar zarówno świadectwa, jak i prorocstwa¹⁴.

Jeśli zgodzić się z założeniem, że dyskurs filozoficzny bywa świadectwem łączącym różne porządki czasowe, należy rozważyć kolejną kwestię: pamiętanie (i pamięć – pomijam w tej chwili to rozróżnienie) filozofów to konstruowanie, a nawet zapożyczanie, pamięciowe pasożytnictwo, co powoduje, że analizowana tu odmiana pisarstwa ma swoiście palimpsestowy charakter.

Kwestię swoistego pasożytnictwa, zapożyczania pamięci odnieść można do wszelkiej refleksji filozoficznej, w której myśliciel odwołuje się do cudzych relacji – jak w przypadku rozważań o holokauście (np. G. Agambena czy B. Langa). Na problem ten naprowadzają przywołane niżej określenia pamięci, choć odnoszą się do innych nieco kwestii: pamięć protetyczna – ale to określenie Alison Landsberg stosuje się

¹³ B. Lang, *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*, University Press of New England 2009.

¹⁴ J. Dudiak, *The Intrigue of Ethics: A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Lévinas*, Fordham University Press 2001, s. 394: filozoficzny dyskurs Lévinasa jest świadectwem / prorocstwem chwały nieskończonego (*glory of the infinite*), s. 411: to świadectwo pokoju, otrzymanej łaski. Filozofia Lévinasa nie jest świadectwem tego, jakie rzeczy są naprawdę, świadectwem prawdy, ale łaskawości (*graciousness*), która nie może być narzucona, lecz jedynie zaświadczana. Autor *Inaczej niż być* oferuje nam filozofię jako „duchową” autobiografię, jako świadectwo, jako prorocstwo, jako gest pokoju, łaskę otrzymaną za sprawą pracy Lévinasa, a nawet ostatecznie świadectwo Pracy, która nie należy do tego filozofa (s. 411). „Moje świadectwo jest już profetyczne w tym, że jest świadectwem świadectwa innego dotyczącym chwały nieskończonego” (s. 346).

do kultury masowej, pamięć zastępcza czy nieobecna – ale ta ma związek z dziedziczeniem traumy, a nie refleksją osób niezwiązanych rodzinnie (to zresztą osobne zagadnienie¹⁵). Dotyczy to w jakiejś mierze innych dyskursów – np. u Kępińskiego w jego rozważaniach opierających się na pracy terapeutycznej z więźniami obozów koncentracyjnych. Czy przypadkiem w takiej sytuacji filozof nie pasożytuje na cudzej pamięci, nie wdzierając się w obszar dla siebie niedostępny, który próbuje w pewien sposób zawłaszczyć? Zresztą nie odnosi się to tylko do sfery dyskursywnej – wystarczy przywołać sprawę Binjamina Wiłkomirskiego¹⁶, który niezwykle sprawnie naśladował narracje holokaustowe.

Warto zwrócić uwagę na zjawisko, które można nazwać kontaminacjami pamięciowymi, tworzącymi zresztą interesujące palimpsesty. Chodzi o sytuacje, kiedy dokonuje się swoista fuzja różnych perspektyw za sprawą przeniesienia lub przemieszczenia, gdzie ma miejsce skontaminowanie pamięci zbudowanej na doświadczeniach (indywidualnych lub przynależnych zbiorowości, której częścią jest filozof) z koncepcjami lub zdarzeniami dotyczącymi innych realiów, innych ujęć. Wymienię trzy przykłady. Tischner w swoim zbiorze esejów *Nieszczęsny dar wolności*¹⁷ z 1993 roku interpretuje niektóre zjawiska społeczne i zachowania Polaków za pomocą Frommowskiej koncepcji ucieczki od wolności. Dochodzi tu do interesującego połączenia koncepcji wyjaśniającej źródła nazizmu w Niemczech z rozważaniami polskiego filozofa opierającymi się zarówno na jego obserwacjach dotyczących polskiej współczesności, jak i na pamięci czasów komunistycznych (również indywidualnych, bo Tischner odwołuje się do swoich spostrzeżeń i tekstów, oraz zbiorowych, ponieważ filozof szuka przyczyn zachowań Polaków w kolektywnych doświadczeniach z czasów komunizmu). Autor *Nieszczęsnego daru wolności* buduje

¹⁵ Marianne Hirsch określa to jako post-pamięć (*post-memory*), James E. Young – „pamięć pamięci świadków” tworzącą „przeszłość zastępczą/ pośrednią” (*vicarious past*), Nadine Fresco – „pamięć nieobecna” (*absent memory*) lub „dziurę w pamięci” (*hole in memory*), a Henri Raczymow – jako „pamięć podziurawioną” (*mémoire trouée*) czy też przestrzeloną (pomijam tu istotne – ale nie w kontekście niniejszych rozważań – różnice między tymi pojęciami). Post-pamięć pozostaje procesem niedokończonym i efemerycznym.

¹⁶ Zob. na ten temat interesujący tekst S. R. Suleiman, *Problems of Memory and Factuality in Recent Holocaust Memoirs: Wilkomirski/ Wiesel*, „Poetics Today” 2000, vol. 21, no. 3, s. 543–559.

¹⁷ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993.

w ten sposób analogię między przedwojennymi Niemcami a postkomunistyczną Polską, zarazem niejako retroaktywnie konstruując określony obraz polskiej komunistycznej przeszłości – właśnie jako analogicznej do niemieckich postaw i doświadczeń (choć niekoniecznie losów).

Drugi przykład to zastępcza dyskusja o odpowiedzialności filozofów, której zapis przynosi 6 numer „Znaku” z 1974 roku¹⁸. Nie można w niej było ze względów cenzuralnych przywoływać realiów PRL-owskich i sytuacji myślicieli w realiach komunistycznych, opierała się więc głównie na przykładzie zaangażowania Heideggera w nazizm¹⁹. Posłużono się tu analogią między nazizmem a komunizmem, przy czym nie została ona przeprowadzona jawnie i dosłownie, lecz pozostawiono ją domysłowi czytelnika, umieszczono na poziomie niejako parabolicznym. I znów mamy do czynienia z nakładaniem się zdarzeń i doświadczeń, które z kolei stają się okazją do rozważań ogólniejszej natury – odpowiedzialności filozofów w ogóle, a nie tylko w określonych realiach historycznych. W ten sposób najlepiej uwidacznia się indukcyjny charakter filozoficznych rozważań.

Wreszcie *Świadomość religijna i więź kościelna* (1965) Kołakowskiego to w istocie filozoficzny palimpsest, w którym, jak w powyższych przykładach, nakładają się historie siedemnastowiecznych niderlandzkich herezyków z historiami polskich intelektualistów uwikłanych w komunizm, a następnie z niego wywikłanych. Tutaj filozofia (a dokładnie wywód historyczno-filozoficzny) staje się inwencyjną rekonstytucją przeszłości i reaktywacją pamięci, dobudowującą niejako dodatkowe piętro do świeżych wspomnień.

Palimpsestowość świadectw, czyli problematyka relacji między intertekstualnością a pamięcią, to zresztą szeroka i interesująca kwestia. Tu chciałbym jedynie zwrócić uwagę na zjawisko, które roboczo nazwać można pamięcią dyskursu.

Otóż do pewnego stopnia każdy dyskurs obciążony jest swoistą odmianą utekstowionej pamięci kulturowej. W jakiejś mierze pisarstwo filozoficzne jest świadectwem zbiorowej pamięci²⁰ filozofów, pamięci o tek-

¹⁸ Tenże, *O odpowiedzialności filozofa*, „Znak” 1974, nr 6.

¹⁹ A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 212–213.

²⁰ M. A. Cichocki, *O potrzebie pamięci i grozie pojednania*, w: *Pamięć jako przedmiot*

stach, koncepcjach, ale też biografiach (czy wolno rozprawiać o Sokratesie, pomijając okoliczności śmierci filozofa, lekceważąc fakt, że jego życie stało się świadectwem – za sprawą Platona – jego poglądów?). Choć również ta pamięć może być dywersją – jak bowiem oceniać stoików (Senekę), którzy żyli w dostatku, lub Schopenhauera rozprawiającego o cierpieniu znad pełnych półmisek?

Istnieje zatem, jak się wydaje, pamięć fundacyjna (pojęcie J. Assmanna²¹) dyskursu filozoficznego, pewien mit założycielski, na który składają się oczywiście dzieje i pisarstwo filozofów starożytnych z Sokratesem na czele.

Wspomniana pamięć dyskursów dotyczy również poziomu gatunkowego, bowiem bez genologicznego wsparcia także filozofia nie może się obyć²², a też sfery pojęć czy swoistych dyskursywnych miejsc pamięci (jeśli przenieść pojęcie P. Nory na obszar tekstów). W pewnej mierze każde pojęcie filozoficzne byłoby tego rodzaju mnemotopią, a szczególnie dotyczy to pojęć węzłowych, spetryfikowanych filozoficznych metafor (także tych dotyczących pamięci²³), oraz powracających tematów. Czy da się bowiem mówić o podmiocie czy *cogito* bez wspomnienia Kartezjusza, używać określenia „transcendentalny” bez choćby fakultatywnego odwołania do Kanta czy posługiwać się pojęciem egzystencji bez uruchomienia nawiązań do całego szerokiego nurtu filozofii egzystencjalnej?

władzy, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 10–11. Autor omawia różnicę między ujęciem M. Halbwachsa, według którego ciągi pamięci trwają trzy pokolenia (pradziadków już nie pamiętamy). J. Assmann nie zgadza się z takim zawężeniem – jego zdaniem pamięć jest substancją kultury i trwa dłużej niż przekazywana pokoleniowo. Z kolei H. Arendt w *Kondycji ludzkiej* twierdzi, że jedynie wspólnota polityczna umożliwi człowiekowi utrzymanie i kultywowanie pamięci. Małgorzata Dziekanowska (*Pamięć a tożsamość zbiorowa*, w: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, red. J. Styka, M. Dziekanowska, Lublin 2012) powołuje się na J. Assmanna, który stwierdza, że zadaniem kultur pamięci jest dochowanie zobowiązania społecznego – tworzenie pamięci kulturowej jest fundamentem tożsamości zbiorowej (s. 34).

²¹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008, s. 66–71. Assmann wyróżnia pamięć komunikatywną (dotyczącą najbliższej przeszłości) i pamięć kulturową (opartą na zinstytucjonalizowanych nośnikach pamięci i obejmującą długie okresy, a w przypadku pamięci fundacyjnej – zmitologizowane początki grup).

²² Zob. J. Marias, *Gatunki literackie w filozofii*, przeł. A. Labuda, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 2.

²³ D. Draaisma, *Machina metafor. Historia pamięci*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2009.

I wreszcie prawdopodobnie najbardziej frapujący temat: zapominanie. Być może szczególnie interesujące jest właśnie to, co pominięte, zapomniane, nieuobecniane, jak np. holokaust czy łagry. Intryguje też sam fakt wykluczenia z dyskursu pamięci niektórych obszarów doświadczenia. Oprócz innych przyczyn takich pominięć nie należy wykluczyć, że filozofia jak Hegłowska sowa Minerwy, która zawsze wylatuje o zmierzchu, musi być spóźniona w sposób konieczny i długo zwleka z refleksją nad doświadczeniem. Może chodzi tu o moc zapominania, może trzeba zapomnieć, zatrzeć prywatność pamięci, aby w ogóle móc pomyśleć – jeśli to, co pomyślane, ma być intersubiektywne i trwałe.

Być może więc wychwalać należy radość zapominania, a dyskurs filozoficzny to jego świadectwo, pragnienie anihilacji rzeczywistości – jak literatura w Blanchotowskim ujęciu. Wszak Borgesowski pamiętliwy Funes nie jest w stanie myśleć przez swoje zanurzenie w konkretności i każdej bieżącej chwili. Świadectwa pamięci – pewnie nie tylko filozoficzne – muszą zatem być niewierne, zwichrowane, nawet kłamliwe, bo tylko wtedy coś sensownego może z nich wynikać. I czy nie jest tak, że właśnie kiedy oderwiemy filozofię (podobnie jak literaturę) od zdarzeniowego kontekstu, od pamięciowego wymiaru, dopiero wtedy zyska ona znaczenie w szerszej intersubiektywnej perspektywie? A może raczej przeciwnie: należy się cieszyć, że filozof pamięta i że jego pisarstwo wyrasta z indywidualnych doświadczeń – bo wtedy dopiero uświadamiamy sobie bogactwo i wagę znaczeń – tyle że stają się one idiosynkratyczne, sprywatyzowane, choć może właśnie dlatego istotne. Niewykluczone, że rację ma Nietzsche, zarzucając dominującemu w kulturze europejskiej sposobowi myślenia nihilistyczny charakter – nihilistyczny, bo ignorujący świat, w nominalistycznej wizji filozofa składający się jedynie z konkretności, jednostkowych bytów. Filozofia wierna rzeczywistości musiałaby być zatem „pamiętliwa” jak Funes: ocalająca konkret w każdej chwili jego istnienia, z osobna. A zatem byłaby to filozofia, która nie mogłaby być dyskursem, ale zmetaforyzowaną, zindywidualizowaną i zsubiektywizowaną narracją – zgodnie z intuicją Alberta Camusa, który pisał: „Chcesz być filozofem, pisz powieści”²⁴.

²⁴ A. Camus, *Notatniki 1935–1959*, przeł. J. Guze, Warszawa 1994, s. 11.

Philosophical writing as a testimony of memory

The paper is an attempt to examine how the writings of philosophers – especially their non-academic essays – are testimonies of memory. The issue is discussed with reference to the texts by Leszek Kołakowski, Barbara Skarga, Józef Tischner and Antoni Kępiński, a philosophizing psychiatrist. These texts are not only testimonies of the authors' individual experiences, but also reveal their attitudes towards the philosophical discourse. However, the relationship between philosophy and memory is problematic because the philosophical discourse shows a tendency to generalize, is discursively conditioned, and because of problems with the articulation of an experience. Philosophical writing can also be seen as a specific form of collective memory, the memory of discourse resulting from its intertextuality.

Maciej Michalski – dr hab., pracuje na Uniwersytecie Gdańskim. Autor książek: *Dyskurs, apokryf, parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej* (2003), *Filozof jako pisarz: Kołakowski – Skarga – Tischner* (2010).

„Jak pisarze pamiętają?” – teorie badań nad pamięcią a praktyka literacka

TRZY „RETORYKI ODTWORZENIA”

Paul Connerton w książce *Jak społeczeństwa pamiętają* dowodzi, że mogą one przechowywać obraz przeszłości dzięki trzem nośnikom pamięci: mierze czasu, przestrzeni i ciała. Ożywianie wspomnień staje się zaś możliwe za sprawą trzech odmian „retoryki odtworzenia” – odpowiednio: „kalendarzowego”, „słownego” oraz „poprzez gesty”¹. Diagnozy postawione przez brytyjskiego socjologa odnoszą się do społeczeństw, a przecież przedmiotem moich rozważań (zasugerowanym w tytule) są jednostki i to jednostki szczególne, bo z pietyzmem relacjonujące w swoich książkach przebieg pracy pamięci. Czy w takiej sytuacji uwagi Connertona mogą stanowić adekwatne zaplecze metodologiczne artykułu? Zaryzykuję stwierdzenie, że tak, ponieważ – jak nauczał mistrz Connertona, Maurice Halbwachs – pamięć zbiorowa [*la mémoire collective*] jest sumą pamięci jednostkowych osadzonych w społecznych (zarówno czasowych, jak i przestrzennych) ramach pamięci².

Bez trudu można wskazać utwory literackie, w których snucie opowieści jest podporządkowane upływowi czasu, a narrator chronologicznie

¹ Zob. P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. i red. M. Napiórkowski, Warszawa 2012, s. 134–144.

² Zob. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstępem opatrzył M. Król, Warszawa 2008.

rekonstruuje poszczególne etapy życia bohatera. Taką kompozycję ma większość klasycznie rozumianych (auto)biografii, wspomnień, memuarów czy pamiętników, co nie znaczy, że bez linearnego porządkowania faktów nie da się stworzyć przekonującego „dokumentu osobistego”³ (termin Romana Zimanda). Przykładem są chociażby „sylwy współczesne”⁴ (Ryszard Nycz), które w latach 70. ubiegłego wieku zdominowały rynek wyznań autobiograficznych, oraz tworzone w latach 90. „sylwy ponowoczesne”⁵ (Przemysław Czapliński).

O ile w utworach bazujących na kalendarzowym odtworzeniu przeszłości snucie narracji da się porównać do rzadko zakłócanego rozwijania dużego motka wełny, o tyle przy odtworzeniu skojarzeniowo-tematycznym trudno mówić o linearności. Bardziej adekwatna wydaje się metafora koszyka wypełnionego różnokolorowymi kłębkami, po które autor sięga wedle własnych upodobań. To on przeplata „ściegi narracyjne” (tematy, miejsca, postaci); w jego gestii leży wybór włóczki (gatunek literacki, środki stylistyczne, język opisu) i od niego zależy decyzja o rozwijaniu w danym momencie konkretnego wątku-motka.

Jeśli jednak zrekonstruowanie czasu i miejsca nie przynosi oczekiwanych efektów, czyli nie uobecnia minionego, można również polegać na ciele i zastosować trzecią z wymienionych przez Connertona „retoryk odtworzenia”, mianowicie – odtworzenie przez gesty. Kiedy bowiem podmiot twórczy traci – jak malowniczo ujął tę kwestię Marek Zaleski – „kwit do przechowalni pamięci”⁶, kalendarz i język niekoniecznie sprawdzają się jako pośrednicy między wspominającą osobą a utraconym wspomnieniem. Reminiscencje mogą wówczas zostać spowodowane przez konfrontację z naszpikowanym znaczeniami „miejscem autobiograficznym”⁷ (pojęcie Małgorzaty Czermińskiej) lub przez przypadkowe odnalezienie zapamiętanych z przeszłości smaków bądź zapa-

³ Zob. R. Zimand, *O literaturze dokumentu osobistego w ogóle a o diarystyce w szczególności*, w: tegoż, *Diarysta Stefan Ż.*, Wrocław 1990.

⁴ Zob. R. Nycz, *Sylwy współczesne: problem konstrukcji tekstu*, Wrocław 1984.

⁵ Zob. P. Czapliński, P. Śliwiński, *Literatura polska 1976–1998*, Kraków 1999, s. 276–283.

⁶ M. Zaleski, *Formy pamięci. O przedstawieniu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996, s. 33.

⁷ Zob. M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie”, 2011, nr 5.

chów. Mogą się wtedy uaktywnić: autobiograficzna pamięć miejsca oraz pamięć mimowolna [*la mémoire involontaire*], powszechnie kojarzona z Proustowską magdalenką.

BADANIA NAD PAMIĘCIĄ W PERSPEKTYWIE LITERATUROZNAWCZEJ

Mimo że to dopiero początek literaturoznawczej konfrontacji z badaniami nad pamięcią, już musiałam odwołać się do ustaleń kilku nurtów i orientacji badawczych: m.in. socjologii, psychologii, autobiografizmu i geopoetyki. Nawet gdyby przyjąć, że transdyscyplinarność jest cechą konstytutywną badań nad pamięcią, i tak trudno byłoby przyznać im status samodzielnej dziedziny naukowej. Chyba że uznałoby się ją za swoistą *m e t a - d z i e d z i n ę*, czerpiącą z dorobku innych dyscyplin i stawiającą wnioski wykraczające poza ramy którejkolwiek z nich.

Aleida Assmann we wstępie do *Przestrzeni pamięci...* zastrzegła:

w poniższych rozważaniach nieustannie zmieniać się będą *tradycje* – mnemotechnika i dyskurs tożsamości, *perspektywy* – pamięć indywidualna, zbiorowa i kulturowa, *media* – teksty, obrazy, miejsca, oraz *dyskursy* – literatura, historia, sztuka, psychologia itd.⁸.

Podobnie będzie w niniejszym artykule, tyle że postaram się nie tracić z horyzontu dyskursu dla mnie najważniejszego, czyli literatury, która w sposób szczególny wiąże się z ożywianiem wspomnień. Jak powiada Astrid Erll, literatura pojmowana jako *m e d i u m p a m i ę c i z b i o r o w e j* pełni trzy funkcje: 1. magazynowanie (zachowywanie pamięci zbiorowej), 2. cyrkulacja (wprowadzanie różnych pamięci w obieg, w efekcie czego możliwy staje się dialog między nimi), 3. *cue*, czyli wywoływanie (wyzwalanie w czytelnikach emocji umożliwiających odtwarzanie wspomnień)⁹. Innymi słowy, dzięki literaturze poszczególne historie

⁸ A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, przeł. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 108.

⁹ Zob. A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, przeł. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, dz. cyt., s. 211–247.

mogą być przechowywane, w odpowiednim momencie przypomniane i skonfrontowane ze swoimi alternatywnymi wersjami. Dochodzi wówczas do „konkurencji pamięci”¹⁰, jak chce Erll, albo – w wersji Neumann – do „konkurencji wspomnień”¹¹.

Astrid Erll analizuje literaturę przez pryzmat pamięci zbiorowej, natomiast Elżbieta Rybicka odwraca pytanie i zastanawia się nad rolą pamięci w literaturze:

Czym jest [...] pamięć w literaturze? Zarówno motywacją i budulcem architektoniki rzeczywistości przedstawionej (czyli konceptem literaturoznawczym), jak i kategorią egzystencjalną warunkującą tożsamość indywidualną oraz bycie w świecie (więc pojęciem ze słownika antropologicznego), a wreszcie medium przeszłości i nośnikiem pamięci zbiorowej (w perspektywie socjokulturowej)¹².

Krakowska badaczka wymienia trzy obszary działania pamięci, spośród których najbardziej interesuje mnie jej udział w kształtowaniu tożsamości, zarówno zbiorowej (wspólnotowej), jak i jednostkowej.

Kiedy pytam, jak pamiętają autobiografowie, w rzeczywistości usiłuję złamać kod pamięci autora, narratora i głównego bohatera danej książki. Figurę pisarza uznaję bowiem – w dużym uproszczeniu – za sygnatariusza Lejeune’owskiego „paktu autobiograficznego”¹³, a zatem za emanację tych trzech instancji tekstowych. Nie stawiam tezy, że pisarze pamiętają inaczej niż nie-pisarze, zresztą nie to stanowi przedmiot moich rozważań. Jako literaturoznawca mam dostęp wyłącznie do okruchów pamięci, które autorzy „odpomnieli”¹⁴ (jak chciałby Marc Augé) i zdecydowali się zamknąć w ramach swoich książek. Będę je analizować zarówno pod kątem pamięci (jej przechowywania, pobudzania i transponowania

¹⁰ Tamże, s. 243.

¹¹ B. Neumann, *Literatura, pamięć, tożsamość*, przeł. A. Pełka, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, dz. cyt., s. 277.

¹² E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 303.

¹³ Zob. Ph. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, przeł. W. Grajewski i in., red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001.

¹⁴ Augé zaznacza, że według wielu ujęć „odpomnienie” stanowi główny cel psychoterapii w rozumieniu Freuda. Zob. M. Augé, *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009, s. 30.

na tekst literacki), jak i nie-pamięci (zniekształcania, protezowania i wypierania wspomnień).

TEORIE PAMIĘCI I ZAPOMNIENIA

Zanim jednak przejdę do pracy z tekstem, chciałabym pobieżnie omówić kilka typologii pamięci i zapomnienia – procesów stanowiących awers i rewers wspomniania. Paul Connerton wyróżnił trzy grupy sądów dotyczących pamięci społecznej [*memory claims*] i równocześnie jej trzy typy: 1. pamięć o s o b i s t ą (prywatne wspomnienia z przeszłości), 2. pamięć p o z n a w c z ą (odtworzenie przyswojonych wcześniej informacji) oraz 3. pamięć n a w y k o w ą (powtarzanie konkretnych czynności: „pamiętam, jak coś zrobić”)¹⁵. Właściwie te same odmiany pamięci wymieniła we *Wprowadzeniu do kulturoznawstwa* Aleida Assmann, tyle że – za psychologami – nazwała je pamięciami e p i z o d y c z n ą , s e m a n t y c z n ą i p r o c e d u r a l n ą ¹⁶.

Już po tym przykładzie widać, że uzgodnienie wspólnego słownika badań nad pamięcią jest właściwie niemożliwe, zwłaszcza że wciąż przybywa nie tylko zainteresowanych tą dziedziną uczonych i – co za tym idzie – nowych teorii, lecz także aktualizacji i redefinicji pojęć już raz opisanych. Przykładem chociażby ewoluujące koncepcje Aleidy i Jana Assmannów – małżeństwa zajmującego się pamięcią, ale postrzegającego wiele związanych z nią kwestii w zgoła odmienny sposób. W *Pamięci kulturowej* Jan Assmann rozpoczyna uwagi o „kulturze pamięci” od omówienia kategorii pamięci z b i o r o w e j , na którą składają się pamięć k o m u n i k a c y j n a / k o m u n i k a t y w n a ¹⁷ (z podtypem – pamięci

¹⁵ P. Connerton, dz. cyt., s. 64.

¹⁶ Por. A. Assmann, *Pamięć*, w: tejsze, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa. Podstawowe problemy, terminy, pytania*, przeł. A. Artwińska, K. Różańska, Poznań 2015. Szerzej o tych odmianach pamięci z perspektywy psychologii pisze Tomasz Maruszewski. Zob. T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.

¹⁷ M. Saryusz-Wolska tłumaczy: „Termin *kommunikatives Gedächtnis* można bowiem przełożyć na język polski jako »pamięć komunikatywna« lub »pamięć komunikacyjna« i obie wersje są spotykane w rodzimych tłumaczeniach”. M. Saryusz-Wolska, *Wprowadzenie*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, dz. cyt., s. 28.

pokoleniowej), gromadząca relacje naocznych świadków, trwająca 80–100 lat, oraz kulturalowa, podporządkowana przekazowi oficjalnemu¹⁸. Oddziela je od siebie „płynna luka” [*floating gap*], czyli okres przejściowy między śmiercią uczestników zdarzeń a wykrystalizowaniem się oficjalnego przekazu historycznego. Dodatkowo, Assmann wymienia dwa modusy pamięci zbiorowej [*uses of the past*]: pamięć fundacyjną, odnoszącą się do prapoczątków, bazującą na zobiektywizowanych nośnikach, takich jak rytuały, mity, krajobrazy itd., oraz pamięć biograficzną, koncentrującą się na przeżyciach jednostki¹⁹.

Aleida Assmann proponuje natomiast własną klasyfikację, na której szczycie znajduje się pamięć kulturalowa, przechowywana przez media i instytucje, podzielona dodatkowo na pamięć funkcjonalną (aktywną, zorientowaną na przyszłość i tworzącą tożsamość) oraz magazynującą (pasywną, pełniącą funkcję archiwum przechowującego świadectwa). Na drugim poziomie mieści się pamięć zbiorowa, która jako szczególnie podatna na manipulacje bywa narzędziem walki politycznej, na trzecim zaś – pamięć komuniკacyjna, gromadząca jednostkowe wspomnienia przekazywane z pokolenia na pokolenie²⁰.

Z przekazem pokoleniowym wiąże się również kontrowersyjny termin postpamięć [*postmemory*], zaproponowany przez Marianne Hirsch na określenie „pamięci odziedziczonej” przez potomków tych, którzy przeżyli traumę²¹. Samo pojęcie traumy jest z perspektywy badań nad pamięcią kłopotliwe, ponieważ zawieszona gdzieś pomiędzy – jak ujął sprawę Augé – „koniecznością zapomnienia” (odczuwaną przez osoby, które doświadczyły traumy) a spoczywającym na ich dzieciach i wnukach „obowiązkiem pamięci”²².

¹⁸ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. R. Traba, Warszawa 2008, s. 64–66.

¹⁹ Tamże, s. 67–68.

²⁰ Na temat rodzajów pamięci u A. Assmann zob. A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, przeł. Z. Dziewanowska-Stefańczyk i in., red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013 oraz M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011, s. 85–86.

²¹ Zob. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory* „Poetics Today” 2008, vol. 29, no. 1.

²² M. Augé, dz. cyt., s. 89–91.

Dla Maurice'a Halbwachsa zapomnienie stanowi konsekwencję zaniku lub zniekształcenia ram pamięci²³, według Aleidy Assmann bez selekcjonowania wspomnień nie byłibyśmy w stanie akceptować kolejnych wersji własnych tożsamości²⁴, a zdaniem Paula Connertona zapominamy po to, by stworzyć przestrzeń dla spraw terażniejszych²⁵. Znacznie bardziej poetycko ujął tę kwestię Marc Augé:

nasza pamięć bardzo szybko „nasyciłaby się”, gdybyśmy musieli zachowywać wszystkie obrazy [...]. To, co zostaje – wspomnienia, ślady [...] – stanowi efekt erozyjnego działania zapomnienia. Zapomnienie kształtuje wspomnienia, jak morze formuje linie nadbrzeża²⁶.

Francuski antropolog wyróżnił trzy symboliczne figury zapomnienia: powrót, zawieszenie i ponowne rozpoczęcie. Zgodnie z koncepcją wyłożoną przez Augé w *Formach zapomnienia* warunkiem ponownego zakorzenienia się w „tu i teraz” jest przejście przez te trzy etapy, czyli kolejne zanegowanie terażniejszości, przeszłości i przyszłości.

O ile ta efektownie podana teoria niewiele wnosi do warsztatu badacza pamięci, o tyle propozycja siedmiu rodzajów zapomnienia Connertona (zaprezentowana w artykule *Seven types of forgetting*) stanowi gotowe narzędzie do analizy tekstów kultury. Co ciekawe, brytyjski socjolog przypisał poszczególne typy zapomnienia konkretnym jednostkom i zbiorowościom, przez co od razu wskazał „grupy podwyższonego ryzyka”. I tak repressywne wymazanie [*repressive erasure*] polegające na usuwaniu fizycznych śladów pewnych wydarzeń (np. zmiana nazw miast i ulic idąca za zmianą układów politycznych) oraz zalecanie zapomnienia [*prescriptive forgetting*], czyli próba zapomnienia – dla dobra ogółu – o niewygodnych faktach, to domena władzy. Wewnątrz

²³ Halbwachs powiada: „zniknięcie lub przemiana ram pamięci pociąga za sobą zniknięcie lub przemianę naszych wspomnień”. M. Halbwachs, dz. cyt., s. 149.

²⁴ Zdaniem Assmann: „wspomnienia [...] zmieniają się wraz z upływem czasu poprzez wciąż nowe rekonstrukcje, które dopasowują wspomnienia do obrazu własnej osoby w terażniejszości”. A. Assmann, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, dz. cyt., s. 265.

²⁵ Jak zauważa Connerton: „What is allowed to be forgotten provides living space for present projects”. P. Connerton, *Seven types of forgetting*, „Memory Studies” 2008, vol. 1, no. 1, s. 63, [przekł. autorki – P.P.].

²⁶ M. Augé, dz. cyt., s. 28.

rodzin najczęściej dochodzi do zapomnienia koniecznego do zbudowania nowej tożsamości [*forgetting that is constitutive in the formation of a new identity*], a zatem m.in. milczenia na temat poprzednich związków, oraz do strukturalnej amnezji [*structural amnesia*], wynikającej z niepielegnowania wiedzy na kłopotliwy temat, np. niewspominanie o czarnej owcy w rodzinie.

Zapomnienie jako unieważnienie [*forgetting as annulment*] dotyczy zarówno rodzin, jak i społeczeństw. Ponieważ ze wszystkich stron zalewają nas informacje, nie czujemy się zobligowani do ich zapamiętywania, najwyżej do dokumentowania. Paradoksalnie, elementy, które dzięki zarchiwizowaniu mają zostać utrwalone, bardzo szybko odchodzą w niepamięć, ponieważ z czasem zapomina się również o istnieniu samych „magazynów pamięci”. Każdy *homo oeconomicus* doświadcza również zapomnienia jako efektu krótkich terminów ważności [*forgetting as planned obsolescence*] – w systemie konsumpcyjnym wytwarza się produkty o zaskakująco krótkiej żywotności, które bez skrupułów zastępuje się nowszymi modelami. I wreszcie domena społeczeństw obywatelskich – zapomnienie jako upokorzone milczenie [*forgetting as humiliated silence*], czyli ukartowane milczenie na temat wspólnego wstydu, np. powojenna amnezja Niemców.

Warto dodać, że na przykładzie „niemieckiej historii pamięci”²⁷ Aleida Assmann omówiła pięć strategii wypierania ze świadomości: kompensację, eksternalizację, wyłączenie, milczenie i przeinaczanie. Do niektórych spośród nich wrócę w części analitycznej, ponieważ okazują się użyteczne również podczas interpretowania tekstów autobiograficznych.

KORPUS ANALIZOWANYCH TEKSTÓW

Główny przedmiot moich rozważań stanowią utwory literackie mieszczące się w szeroko pojętym nurcie pisarstwa osobistego: książki autobiograficzne lub autobiografizujące, niekiedy sytuujące się na pograniczu faktu

²⁷ A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, przeł. A. Pełka w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, dz. cyt., s. 333.

i fikcji, zawsze jednak ciężące ku temu pierwszemu biegunowi. Tworzenie takich tekstów bywa poprzedzane przez próbę konfrontacji sprzecznych wersji przeszłości i – co za tym idzie – poszczególnych mutacji wizerunku autorskiego „ja”. Inaczej wygląda wersja powstała w wyniku pogłębionej pracy pamięci, inaczej zaś przedstawia się efekt (auto)kreacji artystycznej. Walka między nimi prowadzi do ukształtowania i ugruntowania tożsamości, która – jak zaznacza Aleida Assmann – „nie jest czymś danym czy odziedziczonym, lecz czymś, co musimy sami zbudować”²⁸. Co ciekawe, najczęściej przegrany model wizerunku zostaje wyparty ze świadomości, a ślady jego istnienia zostają zatarte, dzięki czemu powstają odpowiednie warunki do dalszego snucia wiarygodnej narracji tożsamościowej.

Niemiecka badaczka Birgit Neumann „powieści, które prezentują zależność między pamięcią a tożsamością w ich indywidualnym bądź kolektywnym wymiarze [nazywa – P.P.] *fictions of memory*”²⁹, przy czym interesują ją zarówno wspomnienia zawarte w utworach z założenia fikcjonalnych, jak i wszelkie próby sfikcjonalizowania przeszłości opisanej w utworach autobiograficznych. Co zaś istotne z punktu widzenia tego artykułu, Neumann wskazuje na utwory pisane w pierwszej osobie jako najczęstsze reprezentacje „fikcji pamięci”, ponieważ:

napięcie między Ja przeżywającym a Ja opowiadającym wciąż implikuje konieczność dokonywania syntezy w akcie wspomnienia czasowo różnych doświadczeń – od tej syntezy zależy stabilność tożsamości³⁰.

Inaczej rzecz ujmując, w swoim artykule będę analizować utwory dające się rozpoznać z jednej strony jako realizacje dokumentu osobistego, a z drugiej jako *fictions of memory*. Na potrzeby tego tekstu określe je za pomocą hybrydycznego pojęcia „o s o b i s t e f i k c j e p a m i ę c i”. Sięgnę do książek pisarzy urodzonych w latach 1915–1979 (od Jeremiego Przybory i Stanisława Grzesiuka do Andrzeja Stasiuka i Sylwii Chutnik), przy czym u reprezentantów młodszych pokoleń ograniczę się do dwóch problemów.

²⁸ Tamże, *Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, dz. cyt., s. 268.

²⁹ B. Neumann, dz. cyt., s. 269.

³⁰ Tamże.

U Ewy Kuryluk, Agaty Tuszyńskiej, Anny Mazurkiewicz i Moniki Sznajderman będzie mnie interesowała *archeologia rodzinna*, czyli próba rekonstrukcji dziejów przodków, podczas której osoba prowadząca „rodowe dochodzenie” błądzi po meandrach postpamięci. Podczas analizowania tych utworów przyjdzie mi opuścić główny obszar moich zainteresowań badawczych, czyli Warszawę traktowaną jako „miejsce autobiograficzne”. Decyduję się na te wyprawy po „śladach pamięciowych”³¹, ponieważ wierzę, że odkrycie nieznannej przeszłości przodków wpływa na zmianę samoświadomości: kształtuje tożsamość oraz postrzeganie przestrzeni, którą się zamieszkuje, to znaczy – w przypadku większości interesujących mnie pisarzy – stolicę.

Prześmiewczą autobiografię intelektualną Stasiuka oraz powieść łotrzykowską Chutnik³² traktuję natomiast jako dowody na żywotność schematów zaproponowanych przez Grzesiuka podczas tworzenia zrębów mitologii złej dzielnicy. Dostrzegam tu swoistą mutację postpamięci, w której nie przetwarza się traumatycznych doświadczeń krewnych, lecz wizję świata zapamiętaną przez – by tak rzec – „przodków duchowych”. Nostalgiczne narracje Stasiuka i Chutnik wyrastają bowiem na żyznym gruncie „pamięci odziedziczonej”, również po „bardzie z Czerniakowa”. Co więcej są to narracje podwójnie nostalgiczne, bo już wizja utrwalona w *Boso, ale w ostrogach* nosiła znamiona tęsknoty za utraconym światem.

„ŻYCIE JAKO OPOWIEŚĆ” –
TRZY POZIOMY OPOWIADANIA

Marc Augé, autor *Form zapomnienia*, w rozdziale tej książki zatytułowanym *Życie jako opowieść* wyodrębnił trzy poziomy opowiadania: *p o z i o m i n t y m n y*, na którym powstają małe narracje, *poziomy p o ś r e d n i e*, czyli „historie rodzinne, historie zawodowe, wiadomości, rozmaitości, polityka, sport”³³ i wreszcie *poziom h i s t o r y c z n y*,

³¹ M. Augé, dz. cyt., s. 27.

³² *Cwaniary* Sylwii Chutnik to jedyna z omawianych w tym artykule książek nienosząca cech autobiograficznych, a więc niebędąca „osobistą fikcją pamięci”.

³³ M. Augé, dz. cyt., s. 46.

stanowiący pole działań „wielkich narracji”. Sama koncepcja podzielenia opowieści na intymne, pośrednie i historyczne wydaje się ciekawa, choć użycie słowa „poziom” może sugerować, że opowieść powstaje w efekcie nakładania się na siebie poszczególnych wątków, które raz zlokalizowane w obrębie jednej warstwy trwają tam niewzruszenie. A przecież w rzeczywistości jest inaczej, ponieważ wątki migrują i – w zależności od perspektywy – są rozwijane na różnych poziomach. Z tego powodu trafniejszym określeniem wydaje się „t r y b o p o w i e ś c i”, sugerujący, że znarratywizowanie jednej historii wprawia pamięć w ruch i powoduje, że kolejne motywy „odpominają się” i dopominają opowiedzenia. Takie mechanizmy sprzyjają – jak sądzę – powstawaniu „osobistych fikcji pamięci”.

Przykłady zaczerpnięte z literatury zostaną omówione według klucza zaproponowanego przez Augé, choć niejednokrotnie okaże się, że w zależności od perspektywy snucia narracji te same historie dadzą się równocześnie przypisać do różnych poziomów. Tak jak wspomnienia, które – wedle słów Marcina Króla, wykładającego myśl Halbwachsa –

mają zawsze zbiorowy charakter, [ale – P.P.] przywoływane z punktu widzenia jednostki wchodzi w skład pamięci osobistej albo autobiograficznej, przywoływane z punktu widzenia grupy należą do pamięci zbiorowej w węższym sensie tego słowa³⁴.

Na poziom intymny składają się prywatne wydarzenia relacjonowane z perspektywy wypowiadającego się na ich temat podmiotu, dlatego – w zależności od przyjmowanej nomenklatury – jest to arena działań pamięci (auto)biograficznej, epizodycznej, osobistej czy też komunikacyjnej. Co ciekawe, gros przykładów dotyczy najwcześniejszych lat życia pisarzy, a zatem (w słowniku Augé) podatnych na zniekształcenia „w s p o m n i e ń z i n f a n t y l i z o w a n y c h”³⁵, zapośredniczonych przez artefakty (m.in. zdjęcia, filmy, piosenki), rodzinne legendy oraz przekazy historyczne. Paradoksalnie, może właśnie z tego wynika tak zawrotna kariera spisywania wspomnień opiewających czasy dzieciństwa i młodości. Są to obszary „luźnych obrazów”³⁶, jak ujął tę kwestię Jarosław Abra-

³⁴ M. Król, *Wstęp do wydania polskiego*, w: M. Halbwachs, dz. cyt., s. XXVI.

³⁵ M. Augé, dz. cyt., s. 27.

³⁶ J. Abramow-Newerly, *Lwy mojego podwórka*, Warszawa 2000, s. 9.

mow-Newerly, a nie połączenie rozbudowanych i łączących się ze sobą opowieści, dlatego pamięć jest bardziej plastyczna i można ją łatwiej nagiąć do współczesnych ram. Z tego powodu autobiograf ma tu większe pole do popisu – zwykle decyduje się na uzupełnianie luk w pamięci za pomocą fikcyjnego spoiwa i dąży do zatarcia granic między faktami a supozycjami czy wręcz zmyśleniami, choć zwykle gdzieś we wstępie przyznaje się do stosowania tych zabiegów.

Wyjątkowo na tym tle prezentują się fragmenty *Lwów mojego podwórka* (2000) Abramowa, który narzuca sobie *czujny tryb snucia i narracji* i stara się rozpoznawać oraz sygnalizować momenty przejścia od przypomnienia do przypuszczenia:

Z tego okresu zapamiętałem tylko huk bomb i płomień trzęsącej się świeczki w mroku, okopcony mur piwnicy i tę wielką niepewność. Nawet nie wiem, gdzie się myłem, pewnie nigdzie – korzystając z okazji, chociaż mama mogła mi nie darować, i nie pamiętam, gdzie się załatwiałem. Chyba do kubła, który wynosiło się w przerwach między bombardowaniami³⁷.

Ten zabieg tekstowy z jednej strony podnosi w oczach odbiorcy wiarygodność narratora, z drugiej zaś – w sposób niewymuszony i pozbawiony patosu – kieruje czytelniczą uwagę ku trudom życia cywili podczas powstania. Abramow – ukazujący te wydarzenia z podobnej perspektywy co Miron Białoszewski w *Pamiętniku z powstania warszawskiego*³⁸ (1970) – również wpada w pułapki pamięci i nie zawsze potrafi precyzyjnie odtworzyć wszystkie elementy straumatyzowanej codzienności, ale przynajmniej nie usiłuje tego ukrywać. Znamienne, że ta sama historia odpersonalizowana, uogólniona i zrelacjonowana nieco odmiennym stylem należałaby już do poziomu historycznego.

O ile „lwią trylogię” można traktować jako względnie wiarygodne źródło informacji o jej głównym bohaterze i otaczającym go świecie, o tyle przed takim odczytywaniem *Pięknych, dwudziestoletnich*³⁹ (1966) przestrzegali nawet sam Marek Hłasko – autor tego *quasi*-pamiętnika. Zarówno znajomi pisarza, jak i badacze zajmujący się jego twórczością zwracają

³⁷ Tamże, s. 266.

³⁸ Zob. M. Białoszewski, *Pamiętnik z powstania warszawskiego*, Warszawa 1970.

³⁹ Zob. M. Hłasko, *Piękni dwudziestoletni*, Warszawa 1989.

uwagę, że Hłasko grał w „teatrze jednego aktora” wiele ról. Często podkreśla się, że jego autonarracja kształtowała się w oparciu o gotowe matryce zaczerpnięte a to z westernów i filmów gangsterskich, a to z biografii jego niekwestionowanego idola Humphreya Bogarta, a to z prozy Fiodora Dostojewskiego. Trudno przy tym uznać, że autor *Pięknych, dwudziestoletnich* korzystał ze schematów nieświadomie, bo przecież wielokrotnie wskazywał ich pierwowzory i sposoby przetwarzania. Pytanie brzmi, czy należy w tej sytuacji winić Hłaskę za balansowanie na granicy plagiatu, czy raczej uwierzyć Haraldowi Welzerowi, że wszystkie narracje powstają przy użyciu gotowych szablonów. Dzieje się tak, ponieważ „już sama recepcja wydarzenia, o którym się później opowiada, zależy od medialnych wzorców”⁴⁰, a zatem nie zapamiętujemy faktów w czystej postaci, ale ich interpretacje, które podajemy dalszej obróbce pamięciowej, również korzystając z matryc.

Jeśli spojrzeć na zjawisko szerzej, okaże się, że Hłasko nie wyróżniał się na tle swoich rówieśników, ponieważ autokreacje „pięknych dwudziestoletnich” często opierały się na wymownych pozach, stałych atrybutach i pokoleniowych idiolektach. Świetnie oddaje tę myśl fragment *Szpetnych czterdziestoletnich* (1985) Agnieszki Osieckiej:

Gdyby w drugiej połowie lat pięćdziesiątych spytać dorosłego młodzieńca z miasta, jakie zna języki, mógłby odpowiedzieć: „rosyjski, francuski i dostojewski”. Chyba nie przesadzam. Ci z nas, zwłaszcza spośród młodzieży literackiej, którzy nie mówili „gałczyńskim”, mówili „dostojewskim”⁴¹.

Poetka znała zarówno język „gałczyński” (ukochany przez studentki teatry, rozpoetyzowany, dowcipny), jak i „dostojewski” (charakterystyczny dla egzystencjalistów, mroczny, dosadny), co w żaden sposób nie zaburzało jej autokreacji.

Hłasko natomiast, mimo że w życiu posługiwał się obydwoma idiolektami⁴², w swoim *quasi*-pamiętniku do tego się nie przyznawał, bo zdeintegrowałoby to jego wizerunek. Innymi słowy, dochodzi

⁴⁰ H. Welzer, *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, przeł. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa*, dz. cyt., s. 43.

⁴¹ A. Osiecka, *Szpetni czterdziestoletni*, Warszawa 2008, s. 50.

⁴² Dowodem chociażby korespondencja Hłaski. Zob. M. Hłasko, *Listy*, oprac. A. Czyżewski, Warszawa 2014.

tu do opisanego przez Aleidę Assmann w y ł ą c z e n i a⁴³: autor *Ósmego dnia tygodnia* zauważa (i w konsekwencji zapamiętuje) tylko te historie, które wzmacniają wizerunek zbuntowanego młodzieńca, pozostałych zaś zdaje się nie dostrzegać. Niemiecka badaczka świetnie rozpoznaje mechanizmy działania tej strategii wypierania ze świadomości:

Logika pamięci jest przecież wyobraźalnie prosta: by móc o czymś pamiętać, potrzebuję śladu wspomnień. By pojawił się ślad pamięci, najpierw musi zaistnieć postrzeganie i zapisanie w pamięci tego, co później może być przywoływane w formie wspomnienia⁴⁴.

Podobne podłoże mają zabiegi tekstowe zmierzające do sfikcjonalizowania pochodzenia Leopolda Tyrmanda, choć tu wkraczamy już na grunt poziomów pośrednich. Mimo że Tyrmand pochodził z zasymilowanej rodziny żydowskiej, to w *Dzienniku 1954* (I wydanie 1980) rozważał (z dobrze wyreżyserowanym zdziwieniem) skandynawską etymologię swojego nazwiska⁴⁵. Nie zająknął się natomiast ani słowem o tym, że jego ojciec zginął na Majdanku, a matka, cudem przeżywszy wojnę, wyemigrowała do Izraela. Connerton nazwałby ten zabieg „zapomnieniem koniecznym do zbudowania nowej tożsamości”⁴⁶. Faktycznie, Tyrmand nosił w sobie imperatyw milczenia o własnym pochodzeniu, bo tylko milcząc mógł przedzierzgnąć się w „rosłego blondyna o jasnym spojrzeniu, w katolika z dziada pradziada”⁴⁷, co Tadeusz Konwicki zarzucił mu w *Zorzach wieczornych* (1991).

W słowniku Assmann byłoby to albo omówione wcześniej wyłączenie, albo p r z e i n a c z a n i e⁴⁸, czyli dostosowywanie nowej wersji zdarzeń do zmienionych ram pamięci, które przecież rozsypały się po II wojnie światowej i musiały zostać zbudowane od nowa. Ze względu na niedostatek autokreacyjnych wypowiedzi Tyrmanda sprzed 1939 roku, trudno jednoznacznie określić, czy pisarz od zawsze konsekwentnie „wyłączał” swoje pochodzenie z procesów percypowania, czy raczej w ten sposób

⁴³ Zob. A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, dz. cyt., s. 340–341.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ L. Tyrmand, *Dziennik 1954. Wersja oryginalna*, Warszawa 1995, s. 314.

⁴⁶ Zob. P. Connerton, *Seven types of forgetting*, s. 62–64, [przekł. autorki – P.P.].

⁴⁷ T. Konwicki, *Zorze wieczorne*, Warszawa 1991, s. 50.

⁴⁸ A. Assmann, *Pięć strategii wypierania ze świadomości*, dz. cyt., s. 347.

zaadaptował się do powojennej rzeczywistości. Znajomi pisarza też nie są co do tego zgodni⁴⁹.

Choć Augé zalicza do poziomów pośrednich całe spektrum tematów od historii rodzinnych przez zawodowe aż do sportu i polityki, to świadomie pominę tu ostatnie z wymienionych aspektów. Omawianie bieżących wydarzeń rzadko angażuje pracę pamięci, częściej zaś sprowadza się do dziennikowego bądź sylwicznego relacjonowania na gorąco. Ja natomiast, ze względu na sygnalizowane wcześniej zainteresowanie narracjami tożsamościowymi, skoncentruję się na motywach związanych z *f i n g o w a n i e m p o c h o d z e n i a i a r c h e o l o g i ą r o d z i n n ą*. Przez to drugie pojęcie rozumiem próby odtworzenia dziejów przodków na podstawie pamiątek, dokumentów i rozmów ze świadkami. Naturalnie, im mniej informacji można wyczytać z artefaktów, tym więcej się dopowiada, bo jak słusznie twierdzi Elżbieta Rybicka: „erozja pamięci jest najczęściej punktem wyjścia [do snucia opowieści – P. P.]: wyzwaniem dla domysłu, wyobraźni, fikcji, choć zarazem rekonstrukcji na podstawie źródeł archiwalnych czy reporterskich poszukiwań”⁵⁰.

Bodźcem do napisania *Bohini*⁵¹ (1987) Tadeusza Konwickiego nie była jednak „erozja pamięci”, lecz „strukturalna amnezja” w rozumieniu Connertona, czyli stopniowe ograniczanie informacji na niewygodny temat, by w efekcie całkowicie o nim zapomnieć. Bez wątplenia, mezalians uwieńczony narodzinami nieślubnego dziecka, które po ojcu nie odziedziczyło nawet nazwiska, nie wydaje się powodem do dumy. Konwicki przyznał się w *Kalendarzu i klepsydrze* (1976) do odkrycia tego przemilczanego wątku historii rodzinnej:

Mój ojciec był nieślubnym dzieckiem. Jako kilkunastoletni chłopiec, grzebiąc w starych rodzinnych papierach, odkryłem ten fakt, na owe czasy zdumiewający i budzący zgrozę. Znalazłem starą, żółkłą metrykę ojca, który już nie żył od wielu lat, i w tej metryce wyczytałem jego wstydliwą tajemnicę, tak prosto wyjaśniającą jego dramatyczny los⁵².

⁴⁹ Zob. M. Urbanek, *Zły Tyrmand*, Warszawa 1992.

⁵⁰ E. Rybicka, dz. cyt., s. 312.

⁵¹ Zob. T. Konwicki, *Bohiń*, Warszawa 1987.

⁵² Tenże, *Kalendarz i klepsydra*, Warszawa 2005, s. 12.

Pisarz krążył wokół tematu przez 10 lat, aż w końcu postanowił się z nim zmierzyć, ale zrezygnował z prowadzenia mozolnego śledztwa i odtworzył (wytworzył?) dzieje Heleny Konwickiej, polegając na własnej wyobraźni. Opowiedziawszy zmyśloną historię romansu babki z Eliaszem, niepiśmiennym Żydem, który pobierał u niej lekcje czytania i pisania, autor *Bohini* przestał martwić się tą luką w genealogii. Zadowolili się protezą wspomnienia i – co ciekawe – przestał czuć potrzebę dalszego drążenia tematu w celu ewentualnego potwierdzenia lub obalenia tej hipotetycznej wersji przeszłości⁵³.

Inaczej przebiegała próba konfrontacji z dziejami przodków u czterech młodszych autorek: Ewy Kuryluk, Agaty Tuszyńskiej, Anny Mazurkiewicz i Moniki Sznajderman, które postanowiły zbadać wszystkie dostępne pamiątki, sięgnąć do źródeł historycznych i znaleźć świadków mogących zeznawać w tych r o d o w y c h ś l e d z t w a c h p a m i ę c i . W *Goldim*⁵⁴ (2004) Ewa Kuryluk skoncentrowała się na losach swojego ojca, Karola Kuryluka (nazywanego przez członków rodziny „Łapką”), który był społecznikiem, ministrem kultury, ambasadorem PRL-u w Wiedniu i potem, aż do śmierci, dyrektorem PWN-u. Drugą część autobiograficznego cyklu stanowi *Frascati*⁵⁵ (2009), poświęcone matce Kuryluk, Miriam Kohany (w rodzinnym idiolekcie: „Mijackowi”), Żydówce ocalonej z Zagłady przez swojego późniejszego męża⁵⁶.

Bezpośrednim bodźcem do spisania wspomnień stało się odnalezienie w zimowych butach matki starych fotografii, które okazały się kluczem do tajemnicy tej wiecznie załęcznionej, chorej na schizofrenię kobiety. Marianne Hirsch powiada, że tak właśnie działa postpamięć – Ewa („Kangór”) i Piotr („Feluni”) Kurylukowie dorastali w atmosferze lęku i ciągłych podejrzeń, aż niepostrzeżenie przeniosła się na nich

⁵³ Szerzej pisałam o tym w książce poświęconej autokreacjom Tyrmanda, Hłaski i Konwickiego. Zob. P. Potasińska, *Kult, mit i kompleks. Figury autokreacji w twórczości Leopolda Tyrmanda, Marka Hłaski i Tadeusza Konwickiego*, Warszawa 2015.

⁵⁴ Zob. E. Kuryluk, *Goldi*, Warszawa 2004.

⁵⁵ Zob. Taż, *Frascati*, Kraków 2009.

⁵⁶ Karol Kuryluk ukrywał w swoim sublokatorskim pokoju we Lwowie sześcioro Żydów, w tym swoją przyszłą żonę i jej pierwszego męża. Ewa Kuryluk postanowiła ubiegać się o przyznanie ojcu tytułu Sprawiedliwego Wśród Narodów Świata. Więcej informacji na ten temat można znaleźć na stronie internetowej <http://www.sprawiedliwi.org.pl/pl/family/489,kuryluk-karol/> [dostęp 16.01.2016].

straumatyzowana pamięć matki. Hirsch twierdzi, że dziedziczenie traumy odbywa się za sprawą zdjęć, opowieści i niezrozumiałych zachowań osób z najbliższego otoczenia⁵⁷. Konfiguracja tych trzech elementów zdaje się mieć kluczowe znaczenie dla wykluwania się postpamięci u Kuryluków, choć fotografie ukrywa się w starych butach, historie opowiada się niebywale skomplikowanym szyfrem⁵⁸, a stany lękowe matki usiłuje się racjonalizować, by dzieciom nie przyszło do głowy, że sytuacja w domu może mieć jakikolwiek związek ze stabuizowanym „słowem na «ży»”⁵⁹. Mimo że nie mówiło się o nim otwarcie, to czyhało gdzieś w podtekście, gotowe w najmniej spodziewanym momencie przeobrazić się w bezsenność, atak paniki czy halucynacje.

Sytuacja wyglądała inaczej w domu Agaty Tuszyńskiej, która dopiero w wieku 19 lat dowiedziała się od swojej matki, że jest Żydówką i potrzebowała wiele czasu, żeby ten fakt zaakceptować. Konfrontacja z nowym projektem siebie przebiegała u Tuszyńskiej trzyetapowo: w pierwszej fazie wyparła się nieznanymi i niechcianymi korzeniami, w drugiej zapragnęła je zgłębić, by móc spreparować „domową legendę”⁶⁰ i spisać ją potem w *Rodzinnej historii lęku* (2005), w trzeciej zaś zasymilowała wybrane elementy nowo odkrytej tożsamości, choć nie przyjęła jej w całości. Dowodu na skuteczną implantację części z nich dostarcza zakończenie książki, w którym Tuszyńska odprawia swoisty rytuał zbliżony do dziadów, choć odbywający się podczas ubierania choinki, polegający na przywoływaniu zmarłych krewnych:

Chciałabym, żeby zjawili się wszyscy. Wszyscy, których nie miałam, których nie znałam, których mi zabrano, zanim mogłam ich poznać, albo zamilczano, żebym nie wiedziała. Niech przyjdą teraz do mnie. Babcia Jecia z Henrykiem, jej matka Salomea Herman z mężem typografem, który zmarł młodo, jej dzieci, ich dzieci.

⁵⁷ Zob. M. Hirsch, dz. cyt., s. 114.

⁵⁸ Cała rodzina Kuryluków posługiwała się szczególnym szyfrem, zrozumiałym wyłącznie dla osób wtajemniczonych. Nie da się zrozumieć tych strauumatyzowanych opowieści, jeśli nie nauczy się przekładać ich z języka „kurylukowego” na polski. Hirsch wskazała powstawanie takich specyficznych języków rodzinnych jako element charakterystyczny dla narracji postpamięciowych: „The idiom of family can become an accessible lingua franca easing identification and projection across distance and difference”. Tamże, s. 115.

⁵⁹ E. Kuryluk, dz. cyt., s. 28.

⁶⁰ A. Tuszyńska, *Rodzinna historia lęku*, Kraków 2005, s. 145.

Bracia ich ojca, siostry, babki, wszyscy, wszyscy razem, na wielkie spotkanie. Niech wyjdą z ciszy, z nicości, z nieistnienia. Z dymu, z grobu, z niepamięci⁶¹.

Książka Tuszyńskiej stała się dla niej samej medium kontaktu z najbardziej intymną, wypartą i przemilczaną przeszłością, a zatem *Rodzinna historia lęku* pełni opisaną przez Astrid Erll funkcję *cue* i to w sposób szczególny. Choć bowiem trudno pominąć aspekt ogólnoczytelniczy (niewątpliwie wielu odbiorców w trakcie lektury kierowało uwagę ku własnym rodzinom), to równie istotna wydaje się perspektywa krewnych pisarki, którym przywrócono brutalnie odebrane prawo do pamiętania i bycia pamiętanym.

Falszerze pieprzu. Historia rodzinna (2016) Moniki Sznajderman stanowi ciekawy łącznik między dwoma modelami „narracji klanowych”, ponieważ autorka snuje wątki przypisane do dwu – wydawałoby się odległych – światów. Z jednej strony relacjonuje dobrze udokumentowane dzieje polskiej rodziny matki, z drugiej zaś prowadzi śledztwo w sprawie żydowskiej rodziny ojca. Szczególną rolę w tym dochodzeniu odgrywają zdjęcia, które Sznajderman traktuje – za Susan Sontag – jak „dowody rzeczowe”⁶², mające dowieść istnienia „przemilczanych przodków”. W efekcie córka staje się „pamięcią ojca”⁶³, buduje dla niego „pensjonat pamięci”⁶⁴, choć można odnieść wrażenie, że to dotknięta postpamięcią pisarka szuka tam schronienia.

Wydaje mi się zatem, że Kuryluk, Tuszyńska i Sznajderman spełniają postulat sformułowany przez Marca Augé – pielęgnują pamięć o przeszłości, aby pozwolić ofiarom traumy na uwolnienie się od bolesnych wspomnień i równocześnie spłacić dług zaciągnięty u przodków. Wszystkie trzy pisarki odnajdują przy tym *n o w y a l g o r y t m n a s i e b i e*, ponieważ od-zyskując utraconą przeszłość rodziny, pozwalają zagnieździć się w sobie tym pierwiastkom, które dotychczas uważały za obce. Inaczej mówiąc, konfrontacja z dziejami przodków pociąga za sobą konieczność

⁶¹ Tamże, s. 411.

⁶² M. Sznajderman, *Falszerze pieprzu. Historia rodzinna*, Wołowiec 2016, s. 52.

⁶³ „Jestem twoją pamięcią, tato. Chciałą lub niechciałą. Ale jest to także moja pamięć”. Tamże, s. 88.

⁶⁴ Tamże, s. 102.

zmierzenia się ze zaktualizowanym autoportretem wzbogaconym o całym nowym, często trudnym do zaakceptowania, aspektem.

Oczywiście nie wszystkie rodzinne śledztwa pamięci mają u swych źródeł traumę. Wiele z nich motywuje zwyczajna ciekawość, chęć utrwalenia dziejów rodziny albo lepszego zrozumienia siebie. Przykładem chociażby *Rodzina Toeplitzów. Książka mojego ojca*⁶⁵ (2004) Krzysztofa Teodora Toeplitza, której autor mierzy się z 400-letnią dobrze udokumentowaną historią rodu, *Lala*⁶⁶ (2006) Jacka Dehnela czy *Prababka Maria obiera jabłko*⁶⁷ (2014) Anny Mazurkiewicz, ciekawa ze względu na udany mariaż beletrystyki z reportażem. Książka Mazurkiewicz składa się z trzech rozdziałów arbitralnie podzielonych między dwie wersje przeszłości: pierwszą dyktuje karmiona „ślądami pamięciowymi” fantazja, a dopiero w drugiej, nazwanej „opowieścią prawdziwą”, pojawiają się wyniki rzetelnych badań oraz wypowiedzi członków rodziny, świadków i specjalistów. Rozszczenie narracji spełnia ciekawą funkcję: historia wyobrażona wciąga czytelnika w świat prababki Marii, a zawarty w „opowieści prawdziwej” aparat krytyczny dowodzi, że ten świat naprawdę istniał. Nie da się bowiem zrekonstruować mikrohistorii sprzed dziesięcioleci, jeśli nie stworzy się wiarygodnego podłoża, „narracji tła”⁶⁸, jak nazwał je Paul Connerton. Stąd już tylko krok do ostatniego poziomu opowieści – poziomu historycznego.

Jak wspominałam, trudno postawić wyraźne cezurę oddzielającą od siebie poszczególne poziomy, ponieważ w zależności od rozłożenia akcentów ta sama opowieść może precyzować zarówno perspektywę jednostki, jak i grupy. Marcin Napiórkowski sugeruje, że różnica tkwi w skali:

Historia – jako oparta na piśmie – dąży do centralizacji, tworząc wielkie narracje, w których wydarzenia z życia jednostki są istotne tylko o tyle, o ile splatają się w jakiś sposób z rozumianymi uniwersalistycznie „dziejami”. W przeciwieństwie do niej pamięć

⁶⁵ K. T. Toeplitz, *Rodzina Toeplitzów. Książka mojego ojca*, Warszawa 2004.

⁶⁶ J. Dehnel, *Lala*, Warszawa 2006.

⁶⁷ A. Mazurkiewicz, *Prababka Maria obiera jabłko*, Warszawa 2014.

⁶⁸ P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, dz. cyt., s. 58.

zdolna jest przechowywać „małe narracje” i jako taka stanowić może przeciwwagę dla oficjalnej historii⁶⁹.

Wtargnięcie polityki do życia codziennego jednostek zawsze prowadzi do redefinicji światopoglądów i postaw oraz do przeniesienia uwagi z mikrohistorii na „wielkie narracje”. Kiedy Jeremi Przybora w I części *Przymkniętego oka opaczności* (1994) usiłuje przywołać wyjazd do Sopotu odbyty z ojcem i macochą na początku lat 20., nie opowiada o smaku lodów ani o kąpielach w Zatoce Gdańskiej, lecz o przywileju manifestowania swojej „polskości”. Wspomina:

Ojciec uprzedził mnie, że na plaży czy na ulicy kurortu ktoś może mnie zagadnąć po niemiecku. „W takim wypadku – powiedział ojciec – musisz odpowiedzieć: *Ich bin Pole, ich verstehe Deutsch nicht*”. Ojciec nauczył mnie tego nie bez widocznej satysfakcji. Tak jeszcze niedawno żył w kraju skreślonym z mapy Europy, uczył się w szkole, w której nie wolno mu było mówić po polsku, a oto teraz jego syn ma prawo głośno przyznawać się do swojej polskości wobec niedawnych zaborców⁷⁰.

To jeden z przykładów, kiedy szerszy plan historyczny przesłania prywatne historie, a pisarz usiłujący je odtworzyć po niemal siedemdziesięciu latach, okazuje się wobec własnej pamięci bezsilny, staje się „amnetykiem”⁷¹, jak trafnie nazywa tę przypadłość Przybora. Co ciekawe, mimo że wspomnienie motywowane historycznie przyćmiewa inne obrazy z tamtych wakacji, trudno uznać opowieść „panicza Jeremiego” za reprezentatywną dla społeczeństwa. Kryterium siły danego wspomnienia nie wystarcza, aby wpisało się ono we wspólne ramy pamięciowe, choć bez wątplenia Przybora nie był jedynym młodzieńcem z dobrego domu, który uczył się w ten sposób nowej niepodległej Polski.

Można odnieść wrażenie, że mikrohistorie mają się do wielkich narracji [*master narrative*] tak, jak pamięć osobista do pamięci zbiorowej – przecież na horyzonty myślowe grup składają się przekonania jednostek. Mimo tego nie każdy utwór literacki może stać się „medium

⁶⁹ M. Napiórkowski, „Jak społeczeństwa pamiętają” Paula Connertona na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową, w: P. Connerton, *Jak społeczeństwa pamiętają*, dz. cyt., s. 23.

⁷⁰ J. Przybora, *Przymknięte oko opaczności. Memuarów część I*, Warszawa 1994, s. 43.

⁷¹ Tamże, s. 165.

cyrkulacyjnym pamięci zbiorowej⁷², a to, czy dana narracja zostanie przez zbiorowość rozpoznana jako wspólna, w dużej mierze zależy od samego pisarza. Astrid Erll taki „zbiór form i działań w obrębie tekstu literackiego, które w znaczeniu potencjału oddziaływania mogą prowadzić do tego, że dany tekst aktualizowany jest przez czytelników jako tekst zbiorowy⁷³ nazwała „retoryką pamięci zbiorowej”⁷⁴. Warto się zastanowić, jakie warunki powinna spełnić książka, by stać się medium pamięci zbiorowej, bo stwierdzenie, że musi definiować toposy i archetypy oraz kodyfikować normy, to trochę za mało.

Boso, ale w ostrogach (1961) Stanisława Grzesiuka to jeden z tych utworów, które wymienia się bez wahania jako fundamentalne dla mitologii warszawskich „szemranych dzielnic”. Grzesiuk barwnie opisuje Czerniaków z lat 30. ubiegłego wieku, precyzyjnie określa stosunek swojej „charakternej” dzielnicy do „frajerskiej” reszty miasta oraz wprawnie wkomponowuje własną sylwetkę w tak nakreślone tło. Wszystkie elementy współtworzą opowiedzianą autentycznym językiem „balladę czerniakowską” – opowieść o chłopaku z nizin społecznych, żyjącym „na dolnym mieście⁷⁵ zgodnie z wyznawanymi tam zasadami oraz maksymą przekazaną mu przez ojca – „boso, ale w ostrogach⁷⁶”.

Z jednej strony autor koncentruje się na własnym życiu, a kolegów z tej samej ulicy traktuje jako konieczne elementy scenografii, z drugiej zaś prywatne historie z poziomu intymnego przedstawia jako typowe dla całej dzielnicy. Innymi słowy, porusza się w obrębie „t r y b u d o ś w i a d c z e n i o w e g o pamięci zbiorowej⁷⁷ (A. Erll) i dzięki temu kształtuje

⁷² Zob. A. Erll, dz. cyt., s. 240.

⁷³ Tamże, s. 241.

⁷⁴ Badaczka wyróżniła cztery tryby tej retoryki: doświadczeniowy (sugerowanie autentyczności opisywanych zdarzeń, ukazywanie doświadczeń „typowych”, stylizowanie języka), monumentalny (podtrzymywanie tradycji i oficjalnego przekazu), antagonistyczny (pole działań „konkurencji pamięci”) i refleksyjny (obserwowanie i analizowanie „kultury pamięci”). Zob. tamże, s. 240–247.

⁷⁵ Tę miejską frazeologię Grzesiuk chętnie tłumaczył na marginesie głównej opowieści, np. kiedy fordanserka próbowała naciągnąć go na parę złotych, odpowiedział jej, że nie jest „frajerelem”, lecz pochodzi z „dolnego miasta”, a w nawiasie dodał: „»Dół« to Powiśle i Czerniaków, położone niżej niż Śródmieście”. S. Grzesiuk, *Boso, ale w ostrogach*, Warszawa 1978, s. 59.

⁷⁶ Tamże, s. 60.

⁷⁷ Zob. A. Erll, dz. cyt., s. 242.

masowe wyobrażenia, które tak ściśle splotły się z narracją o mrocznych zakamarkach Warszawy, że były potem anektowane przez pisarzy zarówno z prawej, jak i z lewej strony Wisły.

Sylwia Chutnik opowiada w *Cwaniarach* (2012) historię współczesnych mieszkańców Mokotowa, których znakami rozpoznawczymi przestały być – jak u Grzesiuka – jaskrawa apaszka i wypchana gazetami „oprychowa”⁷⁸, a stały się dresy, łyse głowy i tipsy. Śladów przedwojennego Czerniakowa oraz panującego tam niegdyś kodeksu nie zachowało się zbyt wiele, zresztą Grzesiuk już w latach 60., kiedy drukował wspomnienia z młodości, zdiagnozował koniec epoki charakterności. Zdążył ją jednak udokumentować w swoich książkach. Te zapisy stały się punktem wyjścia dla Chutnik, która niemal dosłownie powtórzyła fragment *Boso, ale w ostrogach*, lecz nie podała źródła tego zapożyczenia, jakby Grzesiuk był tylko wyrazicielem ogólnie przyjętych zasad, a nie ich autorem czy kodyfikatorem.

Bo „kapować nie wolno” – to główny punkt swoistego kodeksu honorowego obowiązującego na dzielnicy. Kto tej zasady nie przestrzegał, był niecharakterny i jako taki był bojkotowany przez otoczenie. Charakterność obowiązywała od najmniejszych dzieci do starców, i to zarówno mężczyzn, jak i kobiety⁷⁹.

Analogiczny fragment z *Cwaniar* brzmi:

Bo kapować nie wolno – brzmi pierwszy punkt kodeksu honorowego obowiązującego na dzielnicy, na mieście, wszędzie po prostu. Za granicą nawet. Kto tej zasady nie przestrzega, jest niecharakterny i jako taki powinien być bojkotowany przez towarzystwo. Ale cóż z tego, skoro napsuło się teraz w środowisku i nikt już kary za donosicielstwo nie dostaje⁸⁰.

O ile Grzesiuk portretował Warszawę, w której kodeks wciąż funkcjonował, a na ludziach spoczywał obowiązek szukania lub wymierzania sprawiedliwości, o tyle w XXI-wiecznej stolicy „czerniakowskie przykazania” są anachroniczne, ponieważ II wojna światowa położyła kres epoce

⁷⁸ „Tam, na dzielnicy, obowiązywały kraciaste czapki i czerwone apaszki. Czym jaskrawsza krata i czerwiejsza apaszka – tym większy przystojniak”. S. Grzesiuk, dz. cyt., s. 62.

⁷⁹ Tamże, s. 8..

⁸⁰ S. Chutnik, dz. cyt., s. 143.

charakterności. Na tej różnicy zasadza się, moim zdaniem, konstrukcja książki Chutnik, która do wskrzeszenia przedwojennych standardów namąciła kobiety ze współczesnego Mokotowa.

Legenda „chłopaka z ferajny”, choć zakorzeniona w mitologii lewobrzeżnej Warszawy, wielokrotnie przekraczała linię Wisły, czego dowodzi chociażby książka Andrzeja Stasiuka *Jak zostałem pisarzem. Próba autobiografii intelektualnej* (1998). Tyle że Stasiuk wyłącznie deklaruje powielanie wzorców ustanowionych przez „barda z Czerniakowa” („Ja do tej pory różnę z Grzesiuka i nikt mnie za rękę nie złapał, ponieważ jest to nie do udowodnienia”⁸¹), Chutnik zaś pomija jego nazwisko, ale każe swoim bohaterkom działać zgodnie z zasadami znanymi z *Boso, ale w ostrogach*. Inaczej rzecz ujmując, w *Cwaniarach* pamięć o Grzesiuku i reprezentowanych przez niego wartościach materializuje się w czynach, ale niepopartych adresem bibliograficznym, a w *Jak zostałem pisarzem* brakuje działań, jest za to pusty jak wydmuszka przypis.

POCHWAŁA (NIE)PAMIĘCI

W tytule swojego artykułu deklarowałam chęć zgłębienia odpowiedzi na pytanie, jak pisarze pamiętają, dlatego zestawiałam różne teorie i przywołałam wiele pojęć, by następnie – na przykładzie tekstów literackich – wskazać możliwe wykorzystanie tych koncepcji. Równie często mówiłam o drugiej stronie zagadnienia, czyli o zapomnieniu, pełniącym szereg istotnych funkcji w procesie wspominania i wiele mówiącym o samym podmiocie czynności twórczych. Praktyka literacka sytuuje się gdzieś w połowie drogi między pamięcią a zapomnieniem, co świetnie oddaje fragment *Galerii potworów* (2004) Agnieszki Osieckiej:

A jednak cenię niepamięć i złą pamięć. Tak samo jak pamięć. To jest ciekawe: te wszystkie zawijasy pamięci, te wszystkie schowki i te nagłe błyski reflektorów. Co zapomniałam, a czego nie zapomniałam? Dlaczego przestaję opowiadać akurat w tym miejscu?

⁸¹ A. Stasiuk, *Jak zostałem pisarzem. Próba autobiografii intelektualnej*, Wołowiec 1998, s. 119.

Pamięć jako strażnik pieczęci i niepamięć jako cenzor, prywatny i państwowy, to jest ciekawe⁸².

Kim w tym układzie jest literaturoznawca żądający od pisarza jasnych deklaracji, przykładający do jego zwierzeń różne narzędzia i usiłujący okiełznać meandry pamięci? To pytanie pozostaje otwarte.

⁸² A. Osiecka, *Galeria potworów*, Warszawa 2004, s. 14.

“How writers remember” – theories of memory and literary practice

Paraphrasing the title of Paul Connerton’s How Societies Remember, I ponder the questions how writers remember and whether the methodology of memory studies can be used by literary scholars to examine autobiographical works. In the first part, I discuss the concepts and theoretical approaches of such researchers as Maurice Halbwachs, Paul Ricoeur, Marc Augé, Paul Connerton, Aleida and Jan Assmann, Marianne Hirsch and Harald Welzer. In the second part, I analyze and interpret the examples taken from the so-called ‘personal documents’ by Jeremi Przybora, Leopold Tyrmand, Marek Hłasko, Jarosław Abramow-Newerly, Agnieszka Osiecka, Ewa Kuryluk, Agata Tuszyńska, Anna Mazurkiewicz and Monika Sznajderman. The paper focuses on both the ways of reviving memories in order to build an autobiographical narrative and the procedures used to conceal the repressed/forgotten elements of life.

Paulina Potasińska – (1986), wykładowca w Centrum Języka Polskiego i Kultury Polskiej dla Cudzoziemców „Polonicum” na UW, doktorantka w Zakładzie Literatury XX i XXI wieku Uniwersytetu Warszawskiego, badaczka literatury związanej z Warszawą. W 2015 r. ukazała się jej książka zatytułowana *Kult, mit i kompleks. Figury autokreacji w twórczości Leopolda Tyrmanda, Marka Hłaski i Tadeusza Konwickiego*. Obecnie pracuje nad rozprawą doktorską, w której przygląda się wizerunkom stołecznym pisarzy uwzględniających w swoich autokreacjach pochodzenie z dobrych domów lub ze złych dzielnic Warszawy. Równocześnie przygotowuje publikację o Studenckim Teatrze Satyryków.

Pamięć jako miejsce teologalne na przykładzie poematu Karola Wojtyły *Mysł jest przestrzenią dziwną*

Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II naznaczona jest szczególnym odniesieniem do problematyki pamięci. Na tę prawdę zdają się wskazywać nie tylko poszczególne tytuły jego znakomitych dzieł, które wprost odnoszą się do osób czy czasów zamierzchłych, ale i zawarte w nich autorskie myślenie, wyraźnie przeniknięte głębią myśli biblijnej. Dzięki temu możemy doszukać się zasadniczych źródeł inspiracji, z których twórczość ta wyrasta i kształtuje swój poetycki profil, a także znaleźć klucz do podjęcia szczegółowych interpretacji. Zdaniem Paula Ricoeura interpretowanie świadectwa stanowi akt podwójny: jest to akt świadomości siebie (*soi-même*) dokonywany na niej samej oraz akt historycznego rozumienia dokonywany na znakach, które Absolut daje o sobie samym¹. Znaki owe są jednocześnie znakami, w których świadomość refleksyjnie się rozpoznaje. Należy wobec tego przyjąć, że świadomość postępuje ku najbardziej wewnętrznej przestrzeni jedynie za cenę najwyższej ludzkiej uważności, w ramach której dokonuje się postrzeganie znaków Absolutu w Jego figurach. Największej wewnętrzności aktu odpowiada więc największa zewnętrzność znaku. W tym kontekście, nie sposób jest nie zapytać o kategorię pamięci. A zatem, jaką rolę spełnia ona w tym procesie? Czy można mówić o jej teologalnym charakterze? Wydaje

¹ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyka świadectwa*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, przeł. i oprac. R. Grzywacz, Kraków 2011, s. 37–42.

się, że napisany przez Karola Wojtyłę poemat *Myśl jest przestrzenią dziwną* stanowić może niezwykle interesującą na te pytania odpowiedź.

ZARYS KONTEKSTU ZNACZENIOWEGO

Utwór powstał w roku 1952 i ukazał się dwukrotnie na łamach „Tygodnika Powszechnego” (w 1952 i 1967 roku) pod pseudonimem literackim Andrzej Jawień. Należy zaznaczyć, że jako Andrzej Jawień Karol Wojtyła sygnował także inne swoje dzieła, a mianowicie: poematy *Pieśń o blasku wody* i *Matka* opublikowane w 1950 roku w „Tygodniku Powszechnym”, poemat *Kamieniołom* napisany w roku 1956, a opublikowany dwukrotnie w 1957 roku w „Znaku”, oraz powstały w roku 1957 poemat *Profile Cyrenejczyka*, wydrukowany rok później w „Tygodniku Powszechnym”. Zdaniem Krzysztofa Dybciaka, Andrzej Jawień pojawił się na scenie polskiego piśmiennictwa w trzydziestym roku swego życia jako „gotowy poeta”, który wie, czego chce od literatury, ma swój własny język artystyczny i własne sprawy do rozstrzygnięcia. Tak więc, spośród wielu wariantów twórczości medytacyjnej wybierze dla siebie ten najbardziej adekwatny: nie emocjonalno-wyobrażeniowy, lecz typowo intelektualistyczny, oszczędnie gospodarujący figurami myśli i stylu. Jeśli dołączyć do tego obszerne rozmiary literackiej wypowiedzi, dokładność i staranność wykładu, co nie zawsze gwarantuje nam pełną zrozumiałość poetyckiej myśli, dość rozbudowaną składnię zazwyczaj podrzędnie złożoną, sporo terminów filozoficznych i teologicznych, może nasunąć się spostrzeżenie o pokrewieństwie jego poematów z formą traktatową. Rocco Buttiglione zauważa, że w tej perspektywie filozofia i literatura są tak ściśle ze sobą związane, że usprawiedliwiają filozoficzną interpretację wszystkich utworów Andrzeja Jawienia². Szczególnie w poemacie *Myśl jest przestrzenią dziwną* spotykamy się – jego zdaniem – z fenomenologią pojętą nie tyle w sensie Husserla, ile raczej w duchu Hegla³. Chodzi tu mianowicie o problematykę

² Por. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, przeł. J. Marecki, Lublin 2010, s. 320–333.

³ Potwierdzenie powyższej tezy możemy znaleźć chociażby w trzecim tomie heglowskich *Wykładów o estetyce*, w którym autor poddaje analizie i przedstawia ludzkie myślenie w akcie sublimacji i ukazuje je jako miejsce pojednania prawdy i rzeczywistości. Należy podkreślić,

oczyszczenia subiektywnej ludzkiej świadomości, która przez spotkanie z *sacrum* zostaje wezwana – pośród banalnego zamętu i w swej banalności beznadziejnego życia – by powróciła do siebie.

Wydaje się, że rok 1952 mógł stanowić dla Karola Wojtyły taki swoisty powrót do siebie. Od 1 września 1951 roku przebywał bowiem na urlopie naukowym w celu przygotowania rozprawy habilitacyjnej z dziedziny etyki i filozofii nt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, którą przedstawił w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego 3 grudnia 1953 roku. Trzeba zaznaczyć, że na czas urlopu został zwolniony z części swoich dotychczasowych obowiązków, które pełnił jako wikariusz w parafii św. Floriana w Krakowie. Do jego „nowych obowiązków” po urlopie należało więc kontynuowanie rozpoczętej tam pracy w duszpasterstwie akademickim oraz podjęcie na zaproszenie Sióstr Nazaretanek duszpasterstwa w prowadzonym przez nie internacie dla studiujących. W tym czasie Wojtyła zmienił adres zamieszkania i na polecenie arcybiskupa krakowskiego przeniósł się pod Wawel na ul. Kanoniczą 19 do tak zwanego *Domu Świętego Stanisława*, z kaplicą św. Stanisława na drugim piętrze. W kościele Świętej Katarzyny na Stradomiu zwykle celebrował Mszę św. i prowadził chór miłośników śpiewu gregoriańskiego. O innych swoich pracach duszpasterskich opowiedział w *Autobiografii*:

Zacząłem jako kapłan, i to kapłan pracujący naukowo (ta okoliczność jest ważna), uprawiać turystykę dla wypoczynku. Wkrótce jednak zorientowałem się, że wypoczynek ten można wykorzystywać jeżeli nie bardziej po kapłańsku, to z pewnością bardziej po duszpastersku. [...] Wypoczywa się prawdziwie i do dna przez kontakt z przyrodą, której nie można podpatrzeć na żywo i w całej pełni z werandy wczasowych domów czy nawet hoteli i schronisk turystycznych... ktoś mógłby pomyśleć, że duszpasterstwo akademickie to tylko chodzenie na wycieczki, wyprawy na kajakach. To bardzo błędny pogląd, bo wielu ludzi uprawia turystykę, a z tego jeszcze całkiem nie wynika duszpasterstwo [...]. Metody?

że *Phänomenologie des Geistes* Hegla ukazuje etapy, poprzez które obiektywnie istniejący duch wznosi się od poznania indywidualnego do rozumu powszechnego w dającej się uchwycić triadzie: duch subiektywny – duch obiektywny – duch absolutny. (Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Kraków 1967, s. 293–294.)

Są one proste. Msza św. codzienna na ołtarzu przenośnym w różnych fantastycznych zakątkach naszej ziemi; ołtarz na wiosłach, ołtarz na śniegu, ołtarz na plecakach – żywa natura (nie tylko wytwór ludzkiej sztuki) bierze udział w Ofierze Syna Bożego. Msza św. więc stanowi modlitwę poranną i pierwszy zbiorowy czyn po pobudce. Przy tym kilka słów: myśl na cały dzień. Czy zawsze wokół niej krąży potem pamięć i wyobraźnia – nie wiadomo, ale to nie jest jeszcze takie ważne. W każdym razie myśl musi być w jakiś sposób potrzebna. Wieczorem powraca się do tej myśli przy wspólnej modlitwie⁴.

W innym miejscu wspomina:

Wróciliśmy z gór. Było pięknie. Namioty schły w słońcu. Żywica się sączy po konarach, trawy są wysokie, środkiem biegnie ścieżka, ledwo, ledwo przeddeptana w trawie. Więc człowiek może się zaszyć i dumać. Odkrywać głębie istot cudzych i własnej – odkrywać, dosięgać. *Dosięgać tym, co jest we mnie, tego – co w Tobie.* [...] Potem sosny – piramidy cienia. Potem niskie krzewy pełne jagód i potok⁵.

Na podstawie zacytowanych wypowiedzi Wojtyły można nie tylko dostrzec jego refleksyjną naturę, ale i budującą innych głęboką wrażliwość na tajemnicę przenikania Bożej Obecności we wszystkim, co stworzone. Jego postawa była tak inspirująca, że wielu młodych ludzi poważnie traktujących swoją chrześcijańską tożsamość gromadziło się wokół jego osoby tworząc swoiste „rodzinki”, a potem „środowiska”. Więcej. Ci młodzi ludzie pod jego kierownictwem uczyli się medytacji nad myślą biblijną, oraz – co wydaje się w tym kontekście najistotniejsze – trudnej sztuki kształtowania przestrzeni swoich myśli oraz pracy nad pamięcią i wyobraźnią.

KONTEKST BIBLIJNY

Poemat *Myśl jest przestrzenią dziwną* otwiera następujące motto: „i przeprawił się przez bród Jaboku... a oto mąż zmagął się z nim aż do zarania...

⁴ Jan Paweł II, *Autobiografia*, oprac. J. Kiliańczyk-Zięba, Kraków 2003, s. 74–76, 78, 82–83.

⁵ Tamże.

I nazwał Jakub imię onego miejsca Fanuel, mówiąc: »Widziałem Boga twarzą w twarz...« (Z *Księgi Rodzaju*, 32). Ta zamieszczona na wstępie utworu biblijna myśl stawia przed nami postać Jakuba syna Izaaka i Rebeeki, wracającego na polecenie Boga – z całym swym dobytkiem – do ziemi ojczystej. Jest to dla niego trudny powrót. Jakub niesie bowiem w pamięci obraz tego wszystkiego, co dokonało się przed wielu laty, kiedy musiał opuścić rodzinny dom i uciekać przed gniewem Ezawa, swego bliźniaczego brata. Teraz – z całej zaistniałej sytuacji – już nic nie rozumiał. Czyż nie zapłacił za swój czyn latami trudów i tułaczki z dala od rodzinnego gniazda? Przecież zrobił wtedy dokładnie tak, jak poleciła mu matka, która nie przyjęła do wiadomości decyzji swego niewidomego już męża o darowaniu błogosławieństwa pierworodnemu Ezawowi. Oto teraz Jakub przypomina sobie i miskę przyrządzonej przez matkę potrawy, którą niósł ojcu, a której oczekiwał on od Ezawa; i całe to upokarzające przebranie, zwłaszcza te koźle skórki, którymi owinięte zostały jego ręce i szyja, dzięki czemu otrzymał błogosławieństwo swego ojca (por. Rdz 27, 11–29). Przypomina sobie także i tę miskę soczewicy, którą podał kiedyś głodnemu bratu, a który nie wiedząc czemu, tak wzgardził przynależnym mu świętym przywilejem pierworództwa, z którym związana jest obietnica samego Boga. A te małżeństwa Ezawa z Chetytkami, które zawarł wbrew zwyczajom rodzinnym, a które były powodem zgryzoty matki i ojca (por. Rdz 25, 29–34. 26, 34–35), czyż nie dowodzą, że nie zasługiwał on, by w przyszłości stać się głową rodu i spadkobiercą Bożej Obietnicy? Dlaczego jego bliźniaczy brat był tak nieczuły na Bożą Obecność? O, jak bardzo ryzykowała matka, kiedy postanowiła interweniować, aby nie doszło do sprofanowania przez niego błogosławieństwa ojcowskiego i do podeptania Bożych Tajemnic. Jakub dobrze przypomina sobie trwogę, jaką odczuł, kiedy usłyszał o planach matki. Mówił jej, że za ten podstęp może tylko ściągnąć na siebie przekleństwo zamiast błogosławieństwa, na co odpowiedziała: „Niech na mnie spadnie to przekleństwo dla ciebie, mój synu!” (Rdz 27, 13) i doprowadziła sprawę do końca. Ale to ani jej, ani jego, żadną miarą moralnie nie usprawiedliwia! Wszyscy wiedzą, że dopuścił się oszustwa! Przecież jego nieszczęsne imię Jakub oznacza ... oszukiwać... Czy nie było ono powodem drwin Ezawa, kiedy mówił: „Nie darmo dano mu imię Jakub!” (Rdz 27, 36a) i czy ów brat nie postanowił w gniewie, że Jakuba

zabije⁶, co skłoniło go do ucieczki. A teraz? Ucieka także, chroniąc siebie i wszystko, co posiada, tym razem przed zazdrością swego teścia. Z jakimi obrazami musi się jeszcze zmierzyć? Wszak wysłani przez niego posłańcy oznajmili mu, że jego brat Ezaw na wieść o jego powrocie już wyszedł mu na spotkanie z gromadą czterystu ludzi. W Piśmie Świętym czytamy, że słysząc tę wiadomość:

Jakub przeraził się tak bardzo, że aż mu się serce ścisnęło. Podzielił więc ludzi, których miał przy sobie, owce, woły i wielbłądy na dwa obozy, myśląc sobie: „Jeśli Ezaw uderzy na jeden obóz i pobije go, drugi przynajmniej obóz ocaleje”. A potem zaczął się modlić: „Boże Abrahama i Boże ojca mego Izaaka, Panie, który dałeś mi rozkaz: Wróć do twego kraju rodzinnego, gdzie będę ci świadczył dobro, nie jestem godzien wszelkiej łaskowości i wszelkiej szczerości, jakie nieustannie okazujesz Twemu słudze. Bo przecież tylko z łaską w ręku przepравиłem się [kiedyś] przez Jordan, a teraz mam dwa obozy. Racz więc ocalić mnie z ręki brata mego Ezawa, gdyż lękam się go, aby gdy przyjdzie, nie zabił mnie i matek z dziećmi. Wszakże Tyś powiedział: »Będę ci świadczył dobro i uczynię twe potomstwo [tak mnogie] jak ziarnka piasku na brzegu morza, których nikt zliczyć nie zdoła«. A potem przenocował na tym miejscu i wziął z dobytku swego, jako dar dla brata swego Ezawa, dwieście kóz i dwadzieścia kozłów, dwieście owiec i dwadzieścia baranów, trzydzieści dojnych wielbłądzic wraz z ich źrebiętami, czterdzieści krów, dziesięć wołów, dwadzieścia oślic i dziesięć osłąt [...]. Myślał bowiem: „Przebłagam go darem, który mnie wyprzedzi; a gdy ja potem go zobaczę, może obejdzie się ze mną łaskawie”. Wysłał więc ów dar przed sobą, a sam postanowił spędzić noc w obozowisku. Ale jeszcze tej nocy wstał i zabrawszy obie swe żony, dwie ich niewolnice i jedenaścioro dzieci, przepравиł się przez bród Jabbok. A gdy ich przepравиł przez ten potok, przeniósł również [na drugi

⁶ Imię Jakub w ludowej wykładni jest odpowiednikiem hebrajskiego „oszukiwać” (aqab) i łączy je ze słowem „pięta” (aqeb). Jednak forma skrócona amoryckiego imienia *Ja'qub-el* oznacza „oby Bóg wspomógł”. Należy podkreślić, że w kulturze semickiej imię nie tylko określa człowieka, lecz jest tożsame z osobą. Kto zna imię osoby, ma nad nią duchową władzę (Rdz 32, 29n). Wypowiedzieć imię znaczyło więc tyle, co wziąć kogoś w swe władanie. Przez wojnę lub klątwę zostaje zniszczone imię ludu i imię jego boga (Joz 7, 9; Iz 14, 22; 1 Sm 5, 3–4), a jeśli tak się nie stało, następne pokolenia żyją dalej dziedzicząc to samo imię. (Por. A. Tronina, *Jakub*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, red. S. Wielgus, Lublin 1997, s. 700; por. *Mała encyklopedia biblijna*, red. K. Ellinger, Kraków 1994, s. 148.)

brzeg] to, co posiadał. Gdy zaś wrócił i został sam jeden, ktoś zmagił się z nim aż do wschodu jutrzeńki, a widząc, że nie może go pokonać, dotknął jego stawu biodrowego i wywichnął Jakubowi ten staw podczas zmagania się z nim. A wreszcie rzekł: „Puść mnie, bo już wschodzi zorza!” Jakub powiedział: „Nie puszcę cię, dopóki mi nie pobłogosławisz!” Wtedy [tamten] go zapytał: „Jakie masz imię?” On zaś rzekł: „Jakub”. Powiedział: „Odtąd nie będziesz się zwał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś z Bogiem i z ludźmi, i zwyciężyłeś” [...] i pobłogosławił go na owym miejscu. Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: „Mimo, że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie”. Słońce już wschodziło, gdy Jakub przechodził przez Penuel, utykając na nogę (Rdz 32, 8–32).

W późniejszym czasie Jakub będzie słyszał jeszcze wielokrotnie od Boga zapewnienia o darowaniu mu błogosławieństwa i – co jest najbardziej interesujące – otrzyma potwierdzenie zmiany imienia: „odtąd nie będą cię zwać Jakubem, lecz będziesz miał na imię Izrael” (Rdz 36, 9). Wydaje się więc, że głównym problemem Jakuba mógł być obraz samego siebie, który nosił głęboko w sercu, a który mu niezmiernie ciążył. I Bóg to widział. Dlatego w poczuciu największego zagrożenia i samotności, które przeżywał Jakub, nastąpiła Boża interwencja. Aby spotkać się z Eza-wem i skonfrontować z przeszłością, potrzebne było najpierw spotkanie z myślą Boga w tym względzie, z myślą, która uzdrawia i wspomaga. W tajemniczej walce Jakuba z Aniołem, to Boża myśl otwarła i dotknęła jego ludzkiej głębi. Jakub miał zrozumieć, że Bóg patrząc na niego, widzi go w prawdzie i w miłości. Co więcej. To Boże widzenie nie uśmierca, ale jest przestrzenią, w której człowiek jest niejako powoływany do życia na nowo. Czy wymownym tego znakiem nie jest jego nowe imię – Izrael? Biblia tłumaczy je jako „Bóg walczy”. W świetle analizy filologicznej imię to ujawnia jeszcze inne, nawiązujące do niego znaczenia, takie jak: „Niech Bóg walczy!” lub „Niech Bóg ocala, zbawia!”. Wszystko zależy od tego, jaki przyjmujemy czas gramatyczny i jakiego użyjemy czasownika⁷. Jedno jest pewne. Z naznaczonego piętnem kłamcy „nieustannie uciekającego” Jakuba, stał się zintegrowanym wewnątrznie i pobłogosławionym przez Boga Izraelem. Tak. Ręka Pana była z nim, ale tylko w tym celu, aby

⁷ Por. A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 311–313.

obdarzyć go swoją opieką na nowo i potwierdzić swoją obecność w jego życiu. „Widziałem Boga twarzą w twarz” – powiedział Jakub – i w następstwie tego widzenia, był już gotowy spotkać się ze swoim bratem Ezawem w duchu głębokiego pojednania.

Jak podkreśla biblista Zenon Ziółkowski, autor publikacji *Najtrudniejsze stronice Biblii*, musimy pamiętać, że opowiadanie o walce Jakuba z Aniołem nie jest mitem, lecz przekazem osobistego doświadczenia tego patriarchy⁸. Jest to jego świadectwo spotkania z Bogiem. Rzecz dzieje się w ściśle określonym czasie i miejscu: tajemnicza walka rozegrała się nad potokiem Jabbok, w czasie powrotu Jakuba do Ziemi Obiecanej (ok. roku 1700 przed Chr.). Było to wydarzenie tak ważne, że na jego pamiątkę Jakub nadał temu miejscu nazwę Penuel – co znaczy: „oblicze Boga”. Powinniśmy sobie teraz uświadomić, że zarówno Abraham, Izaak, jak i Jakub, a potem także ich potomkowie, byli „synami swoich czasów”. Mieli podobne wyobrażenia o otaczającej rzeczywistości i dziedziczyli podobne treści kulturowe, jakimi było przeniknięte środowisko semickie. Bóg, wchodząc w ich życie i posługując się nimi do przekazywania nowych treści religijnych, brał ich takimi, jakimi byli, i dopiero na tej podstawie formował nowy styl życia. Często nie dostrzegamy tego sposobu działania i możemy błędnie odczytywać cały proces, biorąc obrazy myśli czy znaczenia słowne pojęć, za rzeczywistość graniczącą z mitami. W związku z tym powstaje pytanie: w jaki sposób została dokonana recepcja tego wydarzenia biblijnego, jego wprowadzenie w filozoficzny kontekst utworu Karola Wojtyły?

KONTEKST FILOZOFICZNY

Poemat *Myśl jest przestrzenią dziwną* składa się z czterech części. Do pierwszej należą utwory: *Opór stawiany wyrazom przez myśli*; *Dawna rozmowa, z której teraz niektóre zdania zapamiętane wrywam* i *Opór stawiany myślom przez wyrazy*. Część druga obejmuje wiersz *Jakub*. Trzecia część natomiast zawiera teksty: *Przestrzeń potrzebna kroplom wiosennego*

⁸ Por. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronice Biblii*, Warszawa 1989, s. 191–193.

deszczu, Błąd oraz *Ciężar właściwy*. W części czwartej znajduje się zbudowany z dwóch strof utwór *Dla towarzyszków drogi*. Po uważnej lekturze wszystkich tych części i zestawieniu wrażenia czytelniczego z tytułem poematu, bardzo wyraźny staje się wewnętrzny związek między wszystkimi elementami całości. Tytuł nie tylko zapowiada treść utworu, ale wskazuje również na kategorię, wokół której prowadzone będą rozważania. Otóż w zamyśle samego autora kategorią tą jest myśl i ukazanie jej jako przestrzeni dziwnej. Niezwykle interesujący wydaje się fakt, że to poetyckie podejście autora do zagadnienia o charakterze *stricte* filozoficznym, dokonało się na kanwie myśli biblijnej. Należy podkreślić, że w dziedzinie filozofii myślenie definiuje się jako ukrytą lub cichą mowę⁹. W klasycznej teorii poznania myśl jest znakiem formalnym intelektu, który pozwala człowiekowi na poznawcze ujmowanie rzeczywistości. Stąd tworzone przez niego pojęcia, poglądy, przekonania, idee, koncepcje czy sądy, stanowią o treści jego myślenia i są ich zewnętrznym obrazem. Przy tym – jak się zaznacza – myślenie nie ogranicza się tylko do czasu teraźniejszego, ale może sięgać głęboko do zdarzeń przeszłych lub przyszłych, a jego zinternalizowane czynności są ukierunkowane na rozwiązanie jakiegoś problemu.

Myślenie więc jest specyficznym przetwarzaniem informacji otrzymanych poprzez spostrzeżenia oraz przechowywanych w pamięci. W rozumieniu Wojtyły zatem, myśl jest głęboką przestrzenią, w której dochodzi do spotkania z inną myślą. Na przykładzie patriarchy Jakuba jest to spotkanie z myślą samego Boga. Oto w wydarzeniu nocnej walki dochodzi do głosu to wszystko, co Jakub nosił w swej pamięci aż do tej chwili. Wojtyła zauważa w swoim poemacie, że w naszym życiu dzieje się podobnie, kiedy napotykać na trudności doświadczamy jakiegoś oporu:

...stajemy w obliczu prawd,
dla których brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku –
bo równocześnie czujemy: żadne słowo, gest ani znak –
nie uniesie całego obrazu,
w który wejść musimy samotni, by się zmagać podobnie jak Jakub.

⁹ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 229–230.

Lecz nie tylko zmaganie z obrazem, który trzeba dźwigać w swoich myślach,
z podobieństwem tych wszystkich przedmiotów, z których człowiek wewnątrz się składa...¹⁰

Dlatego konieczne jest, aby w tego typu doświadczenie wejść samotnie i podobnie jak Jakub podjąć zmaganie. To będzie kosztować i na to trzeba być przygotowanym. Dlaczego? Bo jest to przestrzeń, w której dokonujemy naszych najcięższych prac. A mianowicie: rodzą się nasze postawy i czyny. A są one takie, jak nasze myśli: albo właściwe, czyli zanurzone w myśli Bożej i dzięki temu – jak pisze autor – „ogarniające aż do dna, te wszystkie głębokie prawdy, nad którymi myśleć nam wypada”¹¹, albo niestety błędne. I tu konieczna jest korekta, bo błąd – zdaniem Karola Wojtyły – nie da się w człowieku ominąć, nie można od niego uciec. On w człowieku sięga głębi i może być przyczyną wprost niewyobrażalnych cierpień. Dzieje się tak dlatego, że błąd wyznacza w człowieku swój „własny rytm: który go wciąż osacza i z prac najgłębszych wyprowadza, który go na pół odsłania, a na pół w mroku zostawia”¹². W historii Jakuba ów błąd sięgał najgłębszych warstw jego tożsamości. Sprawiał, że czuł się on człowiekiem osaczonym. Być może przypominało to coś w rodzaju tkwiącego w nim niezatartego piętna, od którego nie potrafił się uwolnić sam, ani nie był w stanie go z siebie wyrzucić:

I nagle, gdy noc już zupełna stopniowo zgasła oczy
owiec, a potem wielbłądów, a potem dzieci i żon,
Jakub z masywem swej wiedzy pozostał zupełnie samotny,
lecz czuł, że ktoś go ogarnia i że nie ruszy się stąd.

I ktoś – ten sam – tak samo otworzył jego świadomość do dna
tak samo, a jednak inaczej niż dziecko, niż owca czy sprzęt;
jednakże tamtych nie zmiażdżył, nie zepchnął, tylko objął,
tak że wszystkie z Nim z lekka drżały, odsłaniając swój wewnętrzny lęk.

I Jakub drżał w Nim również, bo nigdy rzeczywistość
nie rozstąpiła się przed nim tak nagle,

¹⁰ K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, w: tegoż, *Poezje. Dramaty. Szkice. Tryptyk rzymski*, oprac. M. Skwarnicki, J. Turowicz, Kraków 2004, s. 107.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

więc zgiął się pod jej ciężarem – i przez to ułatwił myślom,
że mogły uchwycić w tym wszystkim najprostszą równowagę¹³.

Boże działanie sprawiło zatem, że Jakub odzyskał wreszcie spokój, chociaż – jak podkreśla autor poematu – był on człowiekiem, który „wśród potęg ziemi nie czuł się nigdy obco i myślom był przytomny”¹⁴. W najgłębszej swojej istocie potrzebował jednak być ogarnionym jakąś obecnością, potrzebował być afirmacyjnie widzianym. I Bóg wyszedł mu w tym na spotkanie, bo – jak wyjaśnia Wojtyła – „człowiek najbardziej cierpi z braku »widzenia«”¹⁵. Dla Jakuba było to więc doświadczenie wyzwalające, które otworzyło „jego świadomość do dna”. To nic, że walczył całą noc samotnie, przedzierając się w myślach przez znaki i aż ugiął się pod ciężarem rzeczywistości¹⁶. Ważne jest to, że jego myśli wreszcie uchwyciły równowagę i znalazły ukojenie. Jakub bowiem odkrył, że w myśli Bożej jest dla niego miejsce i to miejsce szczególne.

Bliski chrześcijaństwu Karl Jaspers, podejmując rozważania o naturze wewnętrznej walki człowieka, zaznacza między innymi, że nie jest ona walką o istnienie, nie jest też walką o władzę, lecz walką o prawdę u źródła¹⁷. Walka ta nie rozgrywa się bynajmniej na jednej tylko płaszczyźnie naszego wnętrza, pomiędzy wyraźnie rozróżnionymi mocami, które są dla nas jak prawdziwe szyfry. W naszym wnętrzu linie frontów mocno się gmatwają, ponieważ nieustannie natrafiamy na ich wielorakie zagęszczenia, które daremnie staramy się pojąć. Dlatego walka przebiega czasem w ten sposób, że my sami, jako ta oto egzystencja, wybieramy sobie pewne szyfry, które uznajemy za absolutne, i których będziemy słuchać i utwierdzamy się w tym wyborze tak, że na koniec w nich

¹³ Tamże, s. 108–109.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ W powyższym kontekście niezwykle interesujące wydają się słowa św. Piotra o osobie Lota (brata Abrahama) szczęśliwie ocalonego z Sodomy i Gomory: „wyrwał sprawiedliwego Lota, który ugiął się pod ciężarem [wyróżn. D. H.] rozpustnego postępowania ludzi nie liczących się z Bożym prawem – sprawiedliwy bowiem mieszkając wśród nich z dnia na dzień duszę swą sprawiedliwą miał umęczoną przeciwnymi Prawu czynami, które widział i o których słyszał – to wie Pan, jak pobożnych wyrwać z doświadczenia, niesprawiedliwych zaś jak zachować na ukaranie w dzień sądu” (2P 2, 7–9).

¹⁷ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 249–314.

grzęźniemy. Wówczas ginie dla nas świadomość zapytująca o rzeczywistą podstawę rzeczy i ginie dla nas transcendencja. Być może, do tego właśnie doszło w życiu biblijnego Ezawa, który rozminął się zupełnie z logiką Bożych znaków. Jeśli natomiast dostrzegamy te wszystkie szyfry, które posyła nam Transcendencja, uznajemy je i próbujemy zgłębić, wewnętrzna walka jawi się nam jako proces dochodzenia do prawdy, która znajduje swe najgłębsze zakotwiczenie poza wszelkim możliwym naszym wewnętrznym zaszyfrowaniem. Od decyzji filozoficznej – wyznaje Jaspers – która „wyrasta z mojej postawy wewnętrznej, zależy, czy pozwolę jakiejś wiedzy podstawowej, która w istocie jest szyfrem, stać się jedyną panującą we mnie wiedzą podstawową, czy też dam pierwszeństwo wiedzy podstawowej, która dotyczy mojego znajdowania się w Obejmującym. Decyduję się na to drugie, żyję w nieskończonej przestrzeni, w której sens szyfrów nie jest sensem absolutnym”¹⁸.

Wydaje się więc, że powyższa refleksja, która stanowi niezwykle wymowne świadectwo, w sposób istotny nawiązuje do głównego motywu poetyckich rozważań Karola Wojtyły o sensie walki Jakuba. W obydwu przypadkach mamy bowiem do czynienia z wyborem podjęcia drogi przedzierania się przez znaki – szyfry do tego, co ciąży w głębi. W nich obydwu także, mamy korespondujące ze sobą doświadczenie odnalezienia się w „Obejmującym”. Podobnie rzecz się ma z odkryciem owej „nieskończonej przestrzeni”, która otwiera się naszym oczom jako miejsce, w którym przebywa „Obejmujący”. Zdaje się jednak, że w Jaspersowym wydaniu, jest ona raczej „poszerzającą się bez końca przestrzenią” jasno nakreślonej perspektywy filozoficznego rozumienia i ugruntowania tego rozumienia w historycznej rzeczywistości ludzkiej egzystencji¹⁹. Natomiast w poetyckiej refleksji Wojtyły jest raczej mowa o poszukiwaniu dla myśli coraz głębszej przestrzeni, jednakże nie na poziomie tylko „prawego rozumu, czyli – jak mawiali starożytni – *orthòs logos, recta ratio*”²⁰, ale również i o wiele bardziej w perspektywie ludzkiego ducha, który jawi się nam jako przepaść. Dopiero niejako na dnie tej przepastnej przestrzeni, człowiek dociera do najgłębszych pokładów swojej tożsamości i odkrywa,

¹⁸ Tamże, s. 392.

¹⁹ Por. Tamże, s. 254.

²⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 4.

że nie tylko własne myśli można konfrontować z myślami Bożymi, ale i osobistą pamięć można doprowadzić do spotkania z pamięcią Boga: „bo widzenie i Przedmiot zupełny taką właśnie posiadają przepaść”.

Nie bez znaczenia także dla w miarę pełnego uchwycenia kontekstu filozoficznego tego utworu, mogą być poglądy głównego przedstawiciela fenomenologii religii Maxa Schelera, którymi Karol Wojtyła zajmował się – w czasie pisania tego poematu – z racji prowadzonych przez siebie badań naukowych. Jak wiadomo, jest to kierunek w filozofii poddający rozumiejącej analizie i opisowi fenomen religii jawiący się w ludzkiej świadomości. Dążąc do odkrycia istotnych struktur religii, Scheler zaproponował analizę istotnych czynników boskości i sposobów jej objawiania się, oraz analizę aktów religijnych jako głęboko zakorzenionych w duchowej naturze człowieka i zawsze skierowanych na przedmiot absolutny. Problem realności przedmiotu religijnych aktów został przez niego rozwiązany przez przyjęcie tezy, że tylko realny byt z istotnymi cechami boskości może być przyczyną ludzkich dyspozycji religijnych. Dlatego też człowiek może doświadczyć siebie jako obrazu Boga jedynie wtedy, kiedy wgłębi się w swoją duchowość. Będzie miało to swój istotny wydzźwięk w dwóch powiązanych ze sobą przeżyciach: w doświadczeniu nicości – „jestem niczym, a Ty jesteś wszystkim” – oraz w doświadczeniu stworzoneości – „nie jestem niczym absolutnym, jestem stworzeniem Absolutu”²¹. I chociaż pod koniec życia Scheler odrzucił teistyczną koncepcję Boga jako osobowego, wszechmocnego ducha i nawiązując do poglądów Spinozy i Hegla interpretował Boga jako byt, który jest realny tylko w procesie stawania się, to miejscem jego deifikacji pozostał dla niego człowiek. Jest to kontekst niezwykle przydatny dla właściwej interpretacji szczególnie ostatniej części poematu *Myśl jest przestrzenią dziwną* noszącej tytuł *Do towarzyszków drogi*. W pierwszej strofie czytamy:

Jeśli szukasz owego miejsca, na którym zmagął się Jakub,
nie wędruj do krain Arabii, nie szukaj na mapach potoku,
bowiem znajdziesz o wiele bliżej ich ślad.
Pozwól tylko: w perspektywie myśli niech zjawiają się światła
przedmiotów,

²¹ Por. Z. Zdybicka, *Fenomenologia religii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, red. L. Bieńkowski, Lublin 1989, s. 127.

Coraz ściślej związane myślą i w coraz prostszy kształt²².

Po uważnej lekturze tego fragmentu może nasunąć się pytanie: czy przypadkiem nie mamy tutaj do czynienia z zastosowaną po mistrzowsku przez Wojtyłę poetycką, a tak istotną w fenomenologii redukcją, zwłaszcza w jej ejdetycznym sformułowaniu? Podejmowane bowiem w jej ramach zabiegi poznawcze mają na celu w szczególności takie uchwycenie istoty przedmiotów i obrazów w myśli, które prowadzą w konsekwencji do ideacji przedmiotów świadomości. Potwierdzeniem mogą być tutaj chociażby dalsze słowa poematu:

Wówczas obraz się nie rozprasza, lecz ciąży I na to bądź gotów,
że masz w sobie ten obraz udźwignąć, że się cały zamieniasz
w tę treść...²³

Wydaje się, że powyższy opis może w pewnym sensie nawiązywać do takiego typu doświadczenia, dokonującego się w perspektywie myśli. Oto pod wpływem redukcji niepotrzebnych obrazów ze świadomości człowiek przechodzi jak gdyby do uchwycenia naocznie takiego obrazu, który zdaje się dla niego najbardziej istotny, z którym powinien się skonfrontować. W kontekście „owego miejsca, na którym zmagął się Jakub”, zasadniczo chodzi w tym procesie o swoiste „związanie” wszystkich obrazów, które nie pozwalają na uchwycenie głębi duchowej tożsamości człowieka i odkrycie samego siebie jako obrazu Boga. Jak wynika z biblijnego opisu, dokonuje się to nie tylko na gruncie najgłębszej ludzkiej aktywności, ale równocześnie w powiązaniu z tajemniczą asystencją samego Stwórcy, który pragnie być poznany. Dopiero w perspektywie tej idei jakiegoś szczególnego znaczenia nabiera jedno z pytań, które pada w poemacie: „Czyż nie czujesz? To przez nią właśnie jesteś tak głęboko w światłości rzeczy, że musisz w sobie szukać coraz głębszej dla nich przestrzeni”. Jako swoiste dopowiedzenie, może posłużyć tutaj chociażby argumentacja, którą zaproponowali René Wellek i Austin Warren²⁴. Obydwaj zgodnie przyznali, że zdarza się w historii literatury, jakkolwiek nieczęsto, że idea żyje,

²² K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, dz. cyt., s. 110–111.

²³ Tamże.

²⁴ Por. R. Wellek, A. Warren, *Literatura i świat idei*, w: tychże, *Teoria literatury*, przeł. i oprac. M. Żurowski, Warszawa 1976, s. 141–160.

postacie i sceny nie tylko przedstawiają, lecz rzeczywiście wcielają idee, że odczuwamy pewne utożsamienie filozofii i sztuki. Obraz staje się pojęciem, pojęcie obrazem. Mamy wówczas do czynienia z jakąś swoistą wewnętrzną integracją, która znajduje się u podstaw każdej poetyki objawienia, zwłaszcza tej o rodowodzie mistycznym. Dlatego poezję idei należałoby oceniać – ich zdaniem – nie na podstawie wartości materiału, ale według stopnia integracji oraz intensywności artystycznej. Wydaje się zatem, że poemat Wojtyły nie tylko spełnia metodologicznie wskazane kryteria, ale wyznacza także duchowy szlak do integracji ontologicznej, która może stać się udziałem każdego człowieka stworzonego na „obraz Boży” (por. Rdz 1, 26–27).

Na podstawie przeprowadzonych analiz widać wyraźnie, że obok poznania właściwego ludzkiemu rozumowi, który ze swej natury zdolny jest dotrzeć nawet do samego Stwórcy, istnieje również poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który wybrał na miejsce Swego szczególnego Objawienia przestrzeń ludzkiego ducha. Należy jednak zaznaczyć, że chociaż obydwa istniejące porządki poznania nie czynią sobie nawzajem zbytecznymi i mogą wzajemnie się uzupełniać, to jednak nie są one ze sobą tożsame. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II zaznacza, że ten podwójny porządek poznania różni się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem:

Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego. Wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku niż poznanie filozoficzne. To ostatnie opiera się bowiem na postrzeganiu zmysłowym i na doświadczeniu, a jedynym światłem jest dla niego poznanie rozumu. Filozofia i różne dyscypliny naukowe znajdują się na płaszczyźnie rozumu przyrodzonego, natomiast wiara, oświecona i prowadzona przez Ducha, dostrzega w orędziu zbawienia ową „pełnię łaski i prawdy” (por. J 1,14), którą Bóg zechciał objawić w dziejach [...]. Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która

pobudza ludzki umysł, by się nigdy nie zatrzymywał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując²⁵.

Podobny sposób podejścia prezentuje Paul Ricoeur, który analizując cechy związku, jaki zachodzi między hermeneutyką filozoficzną a teologiczną, nie zawahał się bardzo dobitnie podkreślić, że hermeneutyka teologiczna przedstawia cechy tak oryginalne, że związek ten niejako odwraca się stopniowo, tak iż hermeneutyka teologiczna podporządkowuje sobie ostatecznie hermeneutykę filozoficzną jako swoje własne „organon” [narzędzie].²⁶ Zważywszy zatem na zasadniczą problematykę niniejszego tekstu tj. na próbę ukazania pamięci jako miejsca teologalnego, wydaje się całkowicie uzasadnione zapytanie o kontekst teologiczny utworu Wojtyły *Myśl jest przestrzenią dziwną*.

KONTEKST TEOLOGICZNY

Pośród wielu możliwych inspiracji teologicznych, które mogłyby w sposób znaczący przyczynić się do rozwoju duchowej wrażliwości Karola Wojtyły i wpłynąć na podjętą w poemacie medytację na temat wewnętrznych zmagania patriarchy Jakuba, na pierwszy plan zdaje się wysuwać duchowa doktryna św. Ludwika Marii Grignon de Montfort zawarta w *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, zwłaszcza w rozdziale poświęconym *Biblijnej figurze tego doskonałego nabożeństwa*. Znajdujemy w nim bowiem opis i niezwykle interesujące wyjaśnienie historii „Jakuba, który otrzymał błogosławieństwo swojego ojca Izaaka, dzięki staraniom i zabiegom matki swej Rebeki”. Zanim jednak przyjrzymy się głównym założeniom tej duchowej doktryny i poetyckiemu przetworzeniu jej najbardziej charakterystycznego wątku, spróbujemy najpierw odpowiedzieć na pytanie: w jakich okolicznościach Karol Wojtyła mógł zetknąć się z tekstem montfortiańskiego *Traktatu* po raz pierwszy?

²⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 9–14.

²⁶ P. Ricoeur, *Hermeneutyka świadectwa*, w: *Nazwać Boga. Teksty Paula Ricoeura*, dz. cyt., s. 47–48.

Na podstawie wypowiedzi, w których nawiązywał do tego pochodzącego z XVII wieku dzieła, można ustalić, że jego lektura miała miejsce już w czasie, kiedy pracował w Zakładach Oczyszczalni Sody „Solvay” w podkrakowskim Borku Fałęckim. Jak wiadomo, Wojtyła został tam przeniesiony latem 1941 roku z pracy w kamieniołomie, w którym był zatrudniony od października 1940 roku. Działo się to w związku z wydanym dnia 26 października 1939 roku rozporządzeniem niemieckich władz okupacyjnych, nakładającym „publiczny obowiązek pracy” na całą ludność polską od 18 do 60 roku życia, oraz oficjalnym zamknięciem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Tak więc, ponieważ o jakimkolwiek legalnym kontynuowaniu studiów nie było mowy, należało w tej sytuacji podjąć taką pracę, która nie tylko pozwoliłaby na materialne utrzymanie, ale i gwarantowała tzw. „Ausweiss” zwalnający z wyjazdu na przymusowe roboty do Rzeszy. Należy zaznaczyć, że koncern „Solvay” ze względu na przeznaczenie *kriegswichtig* należał do nielicznych takich miejsc pracy dla Polaków. Wojtyła będzie później dosyć często wracał w swoich wypowiedziach do przeżyć z tego okresu, z których najbardziej kluczowe – obok nabywanych doświadczeń życia robotniczego – wydają się jego poszukiwania na płaszczyźnie życia wewnętrznego. I tak, w przemówieniu wygłoszonym 9 maja 1968 roku powiedział m.in.:

Zawsze, kiedy przejeżdżam obok tej fabryki, zwłaszcza obok kotłowni w tej fabryce, przypomina mi się ta moja droga życiowa i decydujące momenty mojego życia. Wówczas staje mi przed oczyma mała książeczka w niebieskiej okładce. Jako robotnik „Solvayu” brałem ją wraz z kromką chleba na popołudniową albo i nocną zmianę (na rannej trudniej było czytać). Na zmianie popołudniowej często tę książeczkę czytałem. Nosiła tytuł *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*; autorem był błogosławiony wówczas, a później wyniesiony na ołtarze jako święty, Ludwik Maria Grignion de Montfort. [...] Tak bardzo ją czytałem, że cała była poplamiona sodą, i na okładkach, i w środku. Pamiętam dobrze te plamy sody, bo są one ważnym elementem mojego życia wewnętrznego [...]. Z tej książeczki nauczyłem się, co to właściwie jest nabożeństwo do Matki Bożej²⁷.

²⁷ Tamże.

W innym miejscu nawiązał do okoliczności towarzyszących lekturze tego dzieła:

Muszę przyznać się do tego, że był to moment, w którym na temat nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny i stosunku tego nabożeństwa do Chrystusa Pana miałem trudności. A więc z tym *Traktatem*, który tak opatrnościowo wpadł w moje ręce, dość długo się zmagalem. Przestudiowałem go w różnych kierunkach, można powiedzieć: tam i z powrotem; do różnych jego fragmentów wracałem po wielokroć (utrudziłem się przy tym solidnie). Ale muszę powiedzieć, że po kilku miesiącach takiego studium coś się we mnie na ten temat ukształtowało. I to, co dzisiaj powiem, właściwie całkowicie pochodzi z tamtego okresu²⁸.

Podjęcie dogłębnego studium nad treściami montfortiańskiego *Traktatu* przygotowało więc Wojtyłę do znalezienia swojej własnej duchowej drogi. Jak widać, towarzyszyło temu wiele trudu przeżywanego w samotności i opuszczeniu, zważywszy na fakt, że 18 lutego 1941 roku stracił ojca. Kiedy wrócił z pracy do domu nie zastał go już żywego. Sześćdziesięciodwuletni Karol Wojtyła-senior zmarł nagle na atak serca i nie zdążył przyjąć ani lekarstw, ani posiłku, które syn przyniósł ze sobą. Później syn wiele razy będzie sobie wyrzucał: „Nie było mnie przy śmierci matki, nie było mnie przy śmierci brata, nie było mnie przy śmierci ojca...”. Tego dnia sprowadził jeszcze księdza z Ostatnim Namaszczeniem, a potem przez całą noc klęczał przy zmarłym ojcu. Można sobie wyobrazić, jak niezwykle trudna była ta noc czuwania. Czy przypomniał sobie wówczas pamiętny dzień po pogrzebie matki, kiedy w sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej jego ojciec wskazując na obraz Matki Bożej powiedział: „A teraz, Ona będzie Twoją Matką...?”

W późniejszej swojej książce *Dar i tajemnica*, napisanej w pięćdziesiątą rocznicę święceń kapłańskich, we fragmencie odnoszącym się do mariologicznych inspiracji Wojtyła wyznał:

O ile dawniej byłem przekonany, że Maryja prowadzi do Chrystusa, to w tym okresie zacząłem rozumieć, że również i Chrystus prowadzi nas do swojej Matki. Był taki moment, kiedy nawet poniekąd zakwestionowałem swoją pobożność maryjną uważając,

²⁸ Tamże.

że posiada ona w sposób przesadny pierwszeństwo przed nabożeństwem do samego Chrystusa. Muszę przyznać, że wówczas z pomocą przyszła mi książeczka św. Ludwika Marii Grignon de Montfort, nosząca tytuł: *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*. W książeczce tej znalazłem poniekąd gotową odpowiedź na moje pytania. Tak, Maryja nas przybliża do Chrystusa, prowadzi nas do Niego, ale pod warunkiem, że przeżyjemy Jej tajemnicę w Chrystusie. Traktat św. Ludwika Marii Grignon de Montfort może razić swoim stylem przesadnym i barokowym, ale sam rdzeń prawd teologicznych, które w tym traktacie się zawierają, jest bezcenny. Autor jest teologiem wielkiej klasy. Jego myśl mariologiczna zakorzeniona jest w tajemnicy trynitarniej oraz w prawdzie o Wcieleniu Słowa Bożego [...]. Tu tłumaczy się pochodzenie owego *Totus Tuus*. Bierze ono początek właśnie od św. Ludwika Marii Grignon de Montfort. Jest właściwie skrótem pełniejszej formuły zawierzenia Matce Bożej, która brzmi: *Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria*²⁹.

Tak więc, ze względu na głębię zawartych w tej doktrynie idei, rozległość horyzontu, a nade wszystko ze względu na stałe odniesienie do Chrystusa, teologiczna myśl św. Ludwika Marii Grignon de Montfort pozwala nie tylko zrozumieć drogę duchowego rozwoju Karola Wojtyły przypieczętowanej słowami: *Totus Tuus*, ale i znaleźć właściwy klucz do odczytania rodzaju prezentowanej przez niego duchowości. Ze względu na specyficzne zaangażowanie duchowe, klasyfikuje się ją w obrębie sięgającej VI wieku idei służebnego oddania się Maryi, idei, która w XVII wieku przerodziła się w praktykę zwaną doskonałym nabożeństwem lub duchowym niewolnictwem.

W specjalnym liście z 8 grudnia 2003 roku skierowanym do członków zgromadzeń zakonnych założonych przez św. Ludwika Marię Grignon de Montfort z okazji 160. rocznicy opublikowania *Traktatu*, już jako papież Jan Paweł II nie tylko oficjalnie zaświadczył jeszcze raz o swoich teologicznych inspiracjach, ale i przedstawił nową, pogłębioną analizę wybranych przez siebie kwestii. Wydaje się to niezwykle istotne, ponieważ w pracach Soboru Watykańskiego II dokonano w mariologii i duchowości

²⁹ Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica: w pięćdziesiątą rocznicę moich święceń*, Kraków 1996, s. 29–31.

maryjnej swoistego pojednania nurtu chrystotypiczności i eklezjotypiczności, ukazując Maryję zarówno w tajemnicach Chrystusa, jak i Kościoła. Do tego faktu nawiązuje chociażby ten fragment papieskiego listu:

Według stwierdzenia Soboru Watykańskiego II, Maryja doznaje „czci jako najznakomitszy i całkiem szczególny członek Kościoła oraz jego typiczne wyobrażenie i najdoskonalszy wzór w wierze i miłości” [...]. W Chrystusie, jednorodzonym Synu, jesteśmy rzeczywiście dziećmi Ojca, a jednocześnie dziećmi Maryi i Kościoła. W dziewiczym narodzeniu Jezusa w pewnym sensie narodziła się na nowo ludzkość. „A słowa, które św. Paweł do siebie stosuje, znajdują w zastosowaniu do Niej jeszcze słuszniejsze uzasadnienie: [...] Codziennie rodzę synów Bożych, dopóki nie odtworzy się w nich obraz Jezusa Chrystusa w pełni swego wieku”. Nauka ta znajduje najpiękniejszy wyraz w modlitwie: „Duchu Święty, udziel mi głębokiej pobożności i wielkiej miłości do Maryi, mocnego oparcia na Jej matczynym łonie i łaski nieustannego uciekania do Jej miłosierdzia, abys poprzez Nią ukształtował Jezusa w moim wnętrzu”³⁰.

W duchowości montfortiańskiej chodzi więc o drogę uczestniczenia w najgłębszym dynamizmie miłości, dotyczącym tajemnicy rodzenia się człowieka dla spraw Bożych i wewnętrznego kształtowania się w nim podobieństwa do Chrystusa, który jest dla nas „obrazem Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15). Wydaje się więc, że powyższa interpretacja stanowi niezbędne *continuum* dla właściwego rozumienia problematyki montfortiańskiej idei, wyrażonej w symbolu „niewoli miłości”. W kontekście papieskiej interpretacji kategoria ta jawi się bowiem jako prawdziwa wymiana miłości między Bogiem i Jego stworzeniem, której najdoskonalszym wyrazem jest *kénōsis* Chrystusa, zainicjowane w Tajemnicy Wcielenia. Należy zaznaczyć, że metafora „wymiany”, czerpiąca swą inspirację z soteriologii św. Pawła Apostoła, łączy się też ze stosowaną przez Ojców Kościoła formułą *admirabile commercium*, nawiązującą do podstawowych motywów teologii patrystycznej i odnoszącą się do tajemnicy przebóstwienia człowieka jako konsekwencji zbawczego

³⁰ Jan Paweł II, *Mariologia św. Ludwika Marii Grignion de Montforta. List papieski do rodzin montfortiańskich*, „L'Osservatore Romano”, Wydanie polskie 2004, nr 4, s. 10–11.

działania Boga w Chrystusie³¹. W tej perspektywie uwolnienie ludzi i świata z grzechu oraz powszechne pojednanie z Bogiem to dwa etapy jednego zbawczego procesu, w którym rola Bożej Rodzicielki jest tak niesłychanie istotna, że Ireneusz z Lyonu nie zawahał się Jej nazwać „Przyczyną naszego zbawienia”³². A zatem, uczestnictwo Maryi w dziele Odkupienia wpisuje się w najgłębsze ludzkie zaangażowanie: jest to łaśka całkowitego posłuszeństwa Bogu, a zarazem pełnego uczestnictwa w posłannictwie Jej Syna.

Nauka Ojców i Doktorów Kościoła znalazła swoje szczególne miejsce także w rozważaniach św. Ludwika Marii Grignion de Montfort na temat biblijnej figury „prawdziwego nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny”³³. Autor powołał się na ich zgodną opinię, w świetle której osoba patriarchy Jakuba jawi się jako wyobrażenie Osoby Jezusa Chrystusa i wybranych, a jego matka Rebeka jako figura Osoby Matki Zbawiciela, Matki wybranych. Mamy więc do czynienia z koncepcją jak najpełniejszego odczytania wydarzeń o rodowodzie starotestamentalnym w odniesieniu do najdoskonalszej zbawczej ich realizacji, dokonanej w przestrzeni Nowego Testamentu. Swoją uwagę Grignion de Montfort skierował głównie na ewangeliczną tajemnicę Wcielenia, którą uznał za „pierwszą pośród tajemnic Chrystusa, tajemnicę najbardziej ukrytą, najdonioślejszą i najmniej znaną”, w ramach której:

Bóg Ojciec aż do skończenia świata chce kształtować sobie dzieci za pośrednictwem Maryi i zwraca się do Niej ze słowami: Zamieszkać w Jakubie (Syr 24,13), tzn. uczynić sobie stały przybytek i stolicę w dzieciach moich i wybranych, wyobrażonych przez Jakuba³⁴.

³¹ Por. T. Dola, *Zbawczy sens Wcielenia w świetle formuły „admirabile commercium”*, w: *Tajemnica odkupienia*, red. L. Balter, Poznań 1997, s. 148–154.

³² Por. G. M. Bartosik, *Zbawcza służba Maryi (por. RM 41)*, w: *Tajemnica odkupienia*, dz. cyt., s. 369.

³³ W tekście montfortiańskiego *Traktatu* można znaleźć liczne odwołania m.in. do pism Ambrożego, Augustyna, Bonawentury, Bernardyna ze Sieny, Bernarda z Clairvaux, Efrema z Edeissy, Cyryla Jerozolimskiego, Jana Damasceńskiego, Tomasza a Akwinu, Anzelma z Canterbury, Germana z Konstantynopola, Dominika z Bolonii, Dionizego Areopagity. (Por. L. M. Grignion de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 2002, s. 23–39, 64, 128, 148–150.)

³⁴ Tamże, s. 25.

W tym kontekście jakże istotne jest kontrowersyjne wedle potocznej oceny, „pełne tajemnic” działanie Rebeki, która zapewniła swemu synowi „prawo starszeństwa podstępem” – jak się podkreśla – „na wskroś świętym” i porównawcze zestawienie go z postawą, jaką przyjmuje Matka Chrystusa wobec wszystkich, którzy chcą, tak jak Ona podążać drogą wiary i upodabniać się do Jej Syna.

W ujęciu montfortiańskim owo porównanie służy raczej do zwrócenia uwagi na niezwykle skuteczną i troskliwą opiekę Maryi, która nie przestaje chronić wszystkich powierzonych Jej w Testamencie Krzyża, a wobec tych, którzy oddają się Jej w szczególną opiekę wypatruje Ona „każdej sposobnej chwili, aby im dobrze czynić, by pobudzić ich do wzrostu i ubogacić ich”. Widząc całe ludzkie życie niejako przeświecone Bożym światłem Maryja:

układa przezornie wszystko tak, by swoje wierne sługi uchronić przed wszystkim złem i napełnić wszelkimi dobrami [...]. Jak Rebeka Jakubowi udziela im dobrych rad: synu mój, posłuchaj rady mojej (Rdz 27, 8. Wulgata) i między innymi radami poddaje im myśl, by przynieśli Jej w ofierze dwoje kozłat, to znaczy swą duszę i ciało, by przygotować je według upodobania Boga, oraz doradza im, by czynili wszystko, czego Chrystus, Syn Jej, nauczał słowami i przykładem. Jeśli rad tych nie udziela im osobiście, czyni to za pośrednictwem aniołów, którzy nie znają większego szczęścia nad to, by na Jej rozkaz zstępować na ziemię i przychodzić z pomocą wiernym Jej sługom³⁵.

Tak więc, jak miłość Rebeki wobec Jakuba była zapobiegliwa i skuteczna, tak miłość Matki Najświętszej pokonuje wszelkie trudności, aby uzyskać dla swych dzieci błogosławieństwo Ojca Niebieskiego:

Oto jak wygląda sposób postępowania wybranych – pisze dalej św. Ludwik – Przebywają oni stale w domu Maryi, tzn. miłują skupienie, żyją życiem wewnętrznym [...] za przykładem i wspólnie ze swą Najświętszą Matką, Maryją Panną, której cała chwała wewnątrz jest i która w ciągu całego życia swego tak bardzo ukochała samotność i modlitwę [...]. Jakże szczęśliwy jest człowiek zamieszkały w domu Maryi, gdzieś Ty pierwszy, Panie, uczynił

³⁵ Tamże, s. 162–163.

sobie przybytek. W tym oto domu wybranych, Ty sam stajesz się jego pomocą jedyną³⁶.

Jest to możliwe, ponieważ Maryja, podobnie jak Rebeka, przyodzie-
wa nas w

szaty czyste, kosztowne i wonne, które przechowuje w swym domu, to znaczy, nad którymi sprawuje władzę jako skarbniczka i powszechna, wieczna szafarka zasług i cnót swego Syna, Jezusa Chrystusa, które rozdaje, komu chce, ile chce i jak chce³⁷.

Co więcej nadaje Ona

nową woń i urok tym szatom i ozdobom, użyczając im własnych swych szat, to jest swych zasług i cnót. Wszyscy zatem wierni Jej domownicy podwójnie bywają odziani, a mianowicie szatami Jezusa Chrystusa i Jej własnymi”, zgodnie z myślą zawartą w Księdze Przysłów, według której „każdy z domowników Jej odziany jest podwójnie” (Prz 31, 21),

stąd – za radą autora – nie potrzebują się oni „obawiać chłodu Chrystusa, białego jak śnieg, którego znieść nie będą mogli odrzuceni, nadzy i огоłoceni z zasług Jezusa Chrystusa i Najświętszej Panny”³⁸. W tym kontekście niezwykle istotna wydaje się metafora wnętrza Maryi jako najbezpieczniejszego domu dla dusz, w którym

obsypawszy swe wierne dzieci i sługi łaskami i uzyskawszy dla nich błogosławieństwo Ojca niebieskiego i zjednoczenie z Jezusem, zachowuje je w Jezusie, a Jezusa w nich. Strzeże ich i nieustannie nad nimi czuwa, z obawy, by nie utraciły łaski Bożej i nie wpadły w zastawione przez nieprzyjaciół sidła³⁹.

Dzieje się tak dlatego, że – jak czytamy w *Traktacie* – Maryja jest

wspaniałą formą Bożą, zdolną tworzyć żywe odbicie Boże i to bez wielkich zabiegów, i w niedługim czasie. Dusza, która znalazła

³⁶ Tamże, s. 155–156.

³⁷ Tamże, s. 164–165,

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 170–171.

tę formę, i do niej przylgnęła, zostanie wnet przemieniona w Jezusa Chrystusa, którego ta forma wiernie przedstawia⁴⁰.

Tak więc, wewnątrz Maryi jawi się nie tylko jako rzeczywisty dom, w którym dokonuje się najgłębsza duchowa formacja, ale i miejsce, gdzie zawsze pamięta się o Bogu i Jego dzieciach.

Grignion de Montfort podkreśla, że przy pomocy zaproponowanej przez niego praktyki, można niejako nieustannie ukrywać się w „przepięknym wnętrzu Maryi”, ufnie szukać w nim oparcia: „by w nim rozgorzeć czystą miłością”, zostać oczyszczonym „od najmniejszych nawet zmaz i posiać w całej pełni Jezusa, który tam przebywa jako na tronie najchwalebniejszym”⁴¹. Ta duchowa formacja przebiega bowiem:

w pełnym świetle dnia, w miejscu świętym i bez trudu, gdyż ilekroć myślisz o Maryi, Maryja za Ciebie myśli o Bogu: ilekroć wielbisz Maryję, Maryja wraz z tobą wielbi i czci Boga. W Maryi wszystko odnosi się do Boga, jest Ona odbiciem Boga, które istnieje tylko w związku z Bogiem, echem Bożym, mówiącym głosem Boga i powtarzającym Jego słowa. Jeśli powiesz „Maryja”, Ona powie „Bóg” [...]. Matka pięknej miłości usunie z twego serca wszystkie bezpodstawne skrupuły i wszelką służalczą bojaźń, otworzy twoje serce i rozszerzy je, abyś mógł biec po drodze przykazań Jej i Jej Syna ze świętą swobodą dzieci Bożych. Ona do twego serca wprowadzi czystą miłość, której skarb posiada Ona jedna. Odtąd nie będziesz się już kierował uczuciem lęku przed Bogiem miłości, jak czyniłeś to dawniej, ale czystą miłością. Będziesz Go uważał za swego najlepszego Ojca [...]. Nie masz nocy w Maryi, gdyż nie było w niej grzechu ani najlżejszego cienia. Maryja jest miejscem świętym, świętym świętych, gdzie kształtują i urabiają się święci⁴².

U podstaw montfortiańskiej koncepcji znajduje się zatem pogląd, że za pośrednictwem i z pomocą Matki Chrystusa, człowiek może najlepiej zrozumieć, czym jest w istocie Boża pamięć i czym w tym kontekście, powinna stawać się pamięć człowieka. Przeprowadzone analizy zdają się wyraźnie wskazywać, że pamięć Boga to najbardziej życiodajne, wyzwalające i ocalające miejsce dla człowieka. To prawdziwy dom, w którym

⁴⁰ Tamże, s. 206.

⁴¹ Por. Tamże, s. 159.

⁴² Tamże, s. 182, 174–178.

dokonywane objawianie Jego miłości i mocy. Taka też powinna stawać się i ludzka pamięć. Wydaje się więc, że nawiązanie Grigniona de Montfort do przykładu życia Rebeki i jej dwóch synów, stanowi pod tym względem bardzo cenne dopowiedzenie, zwłaszcza, jeśli chodzi o kwestię swoistego uczestniczenia ludzkiej pamięci w pamięci Boga. W procesie odkrywania tej tak fundamentalnej prawdy, że Bóg nieustannie pamięta z miłością o Swoim stworzeniu, patriarcha Jakub potrzebował szczególnego Bożego dotknięcia. Jak podaje Księga Rodzaju, nad potokiem Jabbok w czasie nocnego zmagania się, Bóg dotknął stawu biodrowego Jakuba tak, że od tej pory będzie on na zawsze już utykał na nogę (por. Rdz 32, 25–33).

W celu właściwej interpretacji tego wydarzenia i odkrycia jego pozytywnego aspektu, należy sięgnąć do istniejącej w Starym Testamencie tradycji składania przysięgi. Otóż, zgodnie z jej symboliką, „położyć rękę na biodrze” oznaczało przysiąc na samego Boga, że od tej pory weźmie się pełną odpowiedzialność za życie i los przyszłego potomstwa. W taki sposób chociażby dokonał swej przysięgi Eliezer wobec Abrahama, kiedy zobowiązywał się, że wypełni otrzymane polecenie i sprowadzi dla jego syna Izaaka żonę, wybraną zgodnie z Bożą obietnicą (por. Rdz 24, 1–9), aby w ten sposób została zachowana w jego rodzinie ciągłość czystości wiary. Na przykładzie Jakuba widać wyraźnie, że dochodzi do czegoś więcej. Jest to rzeczywiście sytuacja bez precedensu, bo w jego przypadku przysięgi dokonuje sam Bóg, kładąc niejako Swoją Rękę na jego biodrze i potwierdzając darowane mu błogosławieństwo. Kierunek biblijnej medytacji podjętej przez Wojtyłę, polegający na głębokim utożsamieniu się z przeżyciami i osobą patriarchy Jakuba, stanowi zatem doskonały sposób do zrozumienia, jak wygląda sytuacja ludzkiej pamięci od wewnątrz i czym ona jest w swej istocie. Bez wątpienia, „pamiętać” oznacza tutaj, nie tylko posiadanie przez człowieka dostępu do swego wnętrza, ale otwarcie się na to, co w tym wnętrzu istnieje naprawdę i co rzeczywiście ma wymiar nieprzemijający. W tej perspektywie, empatyczne i zgodne z teologiczną doktryną montfortiańską „pozostawanie w harmonii” z Tą, której wnętrze było zawsze „światem Bożym”, zdaje się nie tylko wyjaśniać tezę o teologalnym charakterze pamięci, ale i nadaje jej zdecydowanie wymiaru formacyjnego. Być może, do tego właśnie, nawiązują m.in. słowa Wojtyły zawarte w końcowej części jego poetyckiej refleksji:

Jeżeli zaś nasze dni wypełniają uczynki zwyczajne,
 W których ciągle samo wewnątrz c z y n u niedostępny przesłania
 gest,
 to jednak żywimy tę pewność, że kiedyś gest ów odpadnie,
 a zostanie w uczynkach naszych tylko to, co naprawdę jest⁴³.

KONKLUZJA

Podsumowanie niniejszych rozważań na temat kategorii pamięci postrze-
 ganej jako miejsce teologalne w kontekście poematu Karola Wojtyły *Myśl
 jest przestrzenią dziwną*, niech stanowi pewne wspomnienie, które zapi-
 sała w swojej książce Zofia Zdybicka:

Wielokrotnie dane mi było – pisze Siostra Profesor – uczestni-
 czyć we Mszy św. odprawianej przez Ojca Świętego w jego prywat-
 nej kaplicy. Wchodziło się do kaplicy, w której Ojciec Święty już
 się modlił, pochylony, nad klęcznikiem, skupiony, wyglądał – jak
 ktoś określił – jak „masyw modlitwy”. Emanowała z Niego jakaś
 moc, czuło się niemalże dotykalnie bliskość Boga. Ta pogrążona
 w Bogu postać Papieża nasuwała mi zawsze na myśl walkę Jaku-
 ba z Bogiem, który aż do bólu prosił Boga o błogosławieństwo dla
 swego ludu⁴⁴.

Świadectwo profesor Zdybickiej traktuję jako mocny argument
 na rzecz mojej tezy o znaczeniu pamięci w poemacie *Myśl jest przestrze-
 nią dziwną*.

⁴³ K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, dz. cyt., s. 111.

⁴⁴ Z. J. Zdybicka, *Jan Paweł II filozof i mistyk*, Lublin 2009, s. 184–185.

Memory as theological space in Karol Wojtyła's poem entitled "Thought – strange space"

Literary works by Karol Wojtyła are marked with specific references to the issue of memory. It is apparent not only in the individual titles of his excellent works, which directly refer to the people of the past and distant times, but most of all in the poet's original thinking immersed in biblical thought. An excellent example of this is provided in a poem entitled "Thought – Strange Space", which was written by Karol Wojtyła in 1952 and published twice in "Tygodnik Powszechny" under the pen name of Andrzej Jawień. The text is an exceptionally interesting poetic meditation on the struggle of Jacob with the Angel, described in the Holy Bible (cf. Gen 32, 25–33). What needs to be stressed is the emphasis of this meditative poem on empathising with Jacob, one of Isaac and Rebecca's twin sons, and his experience. Thanks to this, the poem becomes a clear testimony of a deep sensitivity to the mystery of the Holy Spirit's presence in all areas of human existence. The motif of a spiritual battle constitutes an excellent way to present the space of human memory as a place where one can encounter the thought of God himself. For Patriarch Jacob, the struggle was a liberating experience, which led him to discover that in the deepest part of his existence he was surrounded by God's love and constantly and affirmatively called to a new life. It can be proven by the fact that Jacob, stigmatised as a liar, has become a new, internally complete man, to whom God was willing to give a new name. From this point of view, the internal struggle in Wojtyła's poem can be perceived as a decisive battle for truth. The struggle takes place mainly within the sphere of human spirit, where people have access to the deepest aspects of their identity. Therefore, it would seem that Karol Wojtyła's poem shows, in its most universal sense, a peculiar spiritual route towards ontological unity, which can become the experience of every human being, created in the image and likeness of God (cf. Gen 1, 26–27).

Dorota Hawryluk – stopień doktora nauk teologicznych z zakresu teologii moralnej uzyskany w 2004 roku w UKSW na podstawie dysertacji nt. *Koncepcja apostołstwa katolickiego św. Teresy z Lisieux*; wieloletni nauczyciel, wychowawca młodzieży, doradca życia rodzinnego w założonej przez siebie Poradni Życia Rodzinnego; posiada specjalizacje z wychowania przedszkolnego, poradnictwa rodzinnego, teologii apostołstwa, zarządzania oświatą i filologii polskiej; obecnie kontynuuje literaturoznawcze studia doktoranckie w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej KUL i pod kierunkiem dr hab. Andrzeja Tyszczyka, prof. KUL prowadzi badania z problematyki aksjologicznej w twórczości literackiej Karola Wojtyły-Jana Pawła II.

Ciało jako archiwum – współczesne teorie teatru i performansu

Słynna formuła Peggy Phelan, definiująca performans, brzmi:

Performans żyje tylko w terażniejszości. Nie może być zachowany, nagrany, udokumentowany czy w inny sposób uczestniczyć w cyrkulacji reprezentacji: wkraczając w nią staje się bowiem czymś innym niż performans. Próbując stać się częścią ekonomii reprodukcji performans zdradza i umniejsza obietnicę swojej własnej ontologii. Istota performansu, podobnie jak proponowana tutaj ontologia podmiotowości, realizuje się poprzez zanikanie¹.

Performans (podobnie jak teatr) jest więc efemeryczny i związany z radykalnie pojętym „teraz”. Nie ma przeszłości i nie ma przyszłości. Jest chwilą i samym znikaniem. To rozumienie performansu, ustawiające go w skrajnej opozycji do sztuki, historii i tekstu wyznacza do dziś sposób odczytywania praktyk artystycznych z pola *performance art* i teatru. Efemeryczne doświadczenie obecności performerera (aktora) stanowi o istocie performansu. Realizuje się tylko „na żywo”, „tu i teraz”, w ciele i na ciele.

Jednak dalej Phelan pisze:

Presja wywierana na performans, aby podporządkował się prawom ekonomii reprodukcji jest ogromna. Albowiem w tej kulturze

¹ P. Phelan, *Ontologia performansu. Reprezentacja bez reprodukcji*, przeł. A. Kowalczyk, w: *Przyjdźcie, pokażemy Wam, co robimy: o improwizacji tańca*, red. S. Nieśpiałowska-Owczarek, K. Słoboda, przeł. P. Juskowiak, A. Kowalczyk, M. Kwietniewska, Łódź 2013, s. 267.

niezwykle rzadko ceni się „teraz”, do którego performans kieruje swe najgłębsze pytania. (Dlatego właśnie „teraz” jest uzupełniane i wzmacniane przez dokumentację fotograficzną, archiwum wideo)².

To wtrącenie w nawiasie wygląda niewinnie, a jednak po dłuższym namyśle zaczyna budzić niepokój. Co to znaczy, że „teraz” jest uzupełniane i wzmacniane przez dokumentację? Jak to rozumieć? Jeżeli performans jest źródłowo powiązany z możliwością udokumentowania działań, co sugeruje Phelan, czy nie znaczy to, że jego związek z pamięcią i historią wymaga głębszego przemyślenia? Chciałabym w związku z tym pytaniem zaprezentować trzy ujęcia, które zaprzeczają rozumieniu performansu jako efemerycznego i powiązanego ze znikaniem.

EFEMERYDY

W jednym z klasycznych tekstów fundujących perspektywę *queer*, José Esteban Muñoz zaproponował sformułowanie zawarte już w samym tytule – *Ephemera as Evidence*. Zgodnie z jego rozpoznaniem ogromna sfera kultury sytuuje się poza tym, co materialne, dostępne doświadczeniu, obecne i dotykalne, nawet poza tym, co wydaje się oczywistym odczytaniem dokumentów, śladów czy dzieł sztuki. Punktem wyjścia dla rozważań Muñoz jest seria fotografii Tony’ego Justa. Artysta odwiedzał publiczne męskie toalety będące miejscem seksualnych schadzek. Zanim rozpoczął fotografowanie, wyczyścił starannie te dosyć brudne i naznaczone śladami użycia przestrzenie. Muñoz pisze:

Rezultatem jest zdjęcie, które oznacza nie tylko nawiedzoną przestrzeń i widmowe ciała tych anonimowych aktów seksualnych, ale także jego [artysty] akt dokumentacji. Ten poszerzony performans na wiele sposobów jest wzorcowym aktem *queer*. Pozwala na dostęp do ukrytej queerowej historii publicznego seksu poza dominującą publiczną sferą widocznych historycznych narracji³.

² Tamże.

³ J. E. Muñoz, *Ephemera as Evidence. Introductory notes to queer acts*, „Women and Performance: a Journal of Feminist Theory” 1996, no. 8 (2), s. 11 [Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekł. autorki – D.S.].

Efemeryczna obecność odgrywanego w publicznej toalecie performansu, widmowe ciała aktorów unoszące się w powietrzu, wspomnienie i atmosfera tego miejsca nawiedza fotografię mimo aktu oczyszczenia. Zdjęcia Justa są więc dowodem na to, czego na nich nie ma; dokumentują coś, co da się zobaczyć tylko pod pewnym kątem, z określonego, choć nieuchwytnego punktu widzenia. Zdaniem Muñoza ta przestrzeń efemerydów, widmowej obecności ciał wykluczonych z oficjalnej sfery widzialności, jest jedyną przestrzenią, gdzie tworzy się historia i pamięć wykluczonych mniejszości poza oficjalnym archiwum, poza materialnymi śladami, poza archiwum budującym wspólnotową tożsamość, w przestrzeni nie-obecności, na granicy znikania. Muñoza postuluje więc, by nauka nie uciekała od efemerydów, by stały się one takim samym rodzajem dowodu jak teksty, dokumenty i źródła:

W tym eseju próbowałem wskazać siły, które stają na ścieżce mniejszościowych podmiotów, kiedy on lub ona próbują odegrać to, co nie mieści się w publicznym dyskursie, poprzez alternatywne sposoby wytwarzania kultury i intelektualnej pracy, po to, by wyjaśnić ideologiczne podstawy dyskursów takich jak naukowy rygor czy dowód i by zrozumieć ich rolę w podtrzymywaniu pewnych zasad i konwencji. Nie chodzi o to, by sugerować, że mniejszościowe podmioty mają jakąś pierwotną czy też zakładaną *a priori* relację z efemerydami, pamięcią, performatywnością i anegdotą; raczej starałem się zwrócić uwagę na efektywność i w istocie konieczność takich strategii samo-odgrywania dla mniejszościowych podmiotów. Ci, którzy powołują się na rygor i uprawomocniają dowód, mają interes w utrzymywaniu krytycznych i akademickich zasad [...] ⁴.

Okazuje się zatem, że polityczna moc performansu, którą Phelan widziała w jego związku z „teraz” i przeciwstawieniu się wszelkiej reprezentacji oraz zapisowi, w perspektywie Muñoza lokuje się właśnie w możliwości zapisu, pamięci, śladu, dowodu, który plasuje się w ciele (nawet widmowym) poza archiwum. Performans może być sposobem na zachowanie pamięci, może być świadectwem losów, może opowiadać historię.

⁴ Tamże.

Jego efemeryczność jest przeciwieństwem znikania i odsłania przestrzeń wypowiedzi dla tych, którzy w oficjalnej historii nie istnieją.

ARCHIWUM I REPERTUAR

Z podobnej troski o tożsamość wykluczonych, tym razem jednak wykluczonych w wyniku kolonializmu, zrodziła się teoria Diany Taylor. W książce *The Archive and The Repertoire. Performing Cultural Memory in The Americas*⁵ autorka formułuje koncepcję poszerzenia pola *performance studies* także o badania historyczne i zakorzenione w historii. Jednak medium historii i pamięci w jej rozumieniu nie może być tylko archiwum – zbiorem materialnych relikwów pozwalających na rekonstrukcję przeszłości. Równoprawnym źródłem dla tak pojętych badań powinien być także repertuar – cielesne praktyki i zachowania przekazywane w czasie i niosące ze sobą pamięć ciała oraz wcieloną historię. Taylor pisze:

Repertuar to z kolei odegranie pamięci ciała. Składają się nań performanse, gesty, wypowiedzi, sposoby poruszania się, taniec i śpiew, czyli wszystkie te akty, które zwykle uznajemy za wiedzę ulotną i niemożliwą do zreprodukowania. [...] Repertuar domaga się obecności: ludzie biorą aktywny udział w produkcji i reprodukcji wiedzy „tu i teraz”, stanowią istotną część procesu jej przekazywania. W przeciwieństwie do rzekomo niezmiennych przedmiotów w archiwum, działania składające się na repertuar nigdy nie pozostają takie same. Repertuar jednocześnie zachowuje i przekształca choreografie znaczenia⁶.

Dla Taylor więc ważną cechą performansu jest powtarzalność, która dla Phelan stała w sprzeczności z jego istotą. Jednak to właśnie możliwość odtworzenia, powtórzenia przekazu sprawia, że performans stanowi specyficzne archiwum kultury. Choć Taylor wielokrotnie podkreśla, że archiwum i repertuar nie są kategoriami biegunowymi i nie stanowią swojego zaprzeczenia, jednocześnie wyraźnie wskazuje na repertuar

⁵ D. Taylor, *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press 2003.

⁶ Taż, *Archiwum i repertuar: performanse i performatywność: perFORwhat studies?*, przeł. M. Sugiera, M. Borowski, „Didaskalia” 2014, nr 120, s. 30.

jako zasób pamięci kultur marginalizowanych i wykluczanych w procesie kolonizacyjnym. Zgodnie z tą wizją poza oficjalnym obiegiem kultury i opowiadania historii reprezentowanym przez archiwum istnieje sfera odgrywania i powtarzania historii, gdzie w przekazie czynnego działania z ciała do ciała tworzą się tożsamości i społeczności. Ich historia jest historią wcieloną, ich pamięć jest pamięcią ciała funkcjonującą poza tekstem, poza dokumentem. Taylor pisze:

Wiele rodzajów performansów podróżowało po obu Amerykach, pozostawiając po sobie trwałe ślady. Richard Flores prześledził na przykład, jak *pastorelas*, czyli sztuki pasterskie, przenosiły się z Hiszpanii do centralnego i północnozachodniego Meksyku, a potem dotarły na tereny, które dziś leżą na południowym zachodzie Stanów Zjednoczonych. Śledząc ich odmienne wersje, wytyczył rozmaite szlaki ich wędrówki. [...] Tak rozumiany repertuar pozwala z innej perspektywy spojrzeć na historyczne procesy kontaktów między narodami, zachęcając do ponownego naszkicowania mapy obu Ameryk, na której znajdują się linie tradycji praktyk ucieleśnionych⁷.

W związku z tym Taylor proponuje wprowadzenie do badań historycznych nowego typu źródła – scenariusza:

Scenariusz to zarazem kontekst i działanie, dlatego nadaje on ramę i aktywizuje dramaty społeczne. Kontekst zawiera cały zestaw możliwości: wszystkie elementy są już gotowe: spotkanie, konflikt, postanowienie, rozwiązanie – by wymienić tylko niektóre. Oczywiście one same są już wytworami określonych struktur ekonomicznych, politycznych i społecznych, które z reguły odtwarzają. Wszystkie scenariusze mają konkretne znaczenie, choć wiele z nich pozoruje uniwersalność⁸.

Choć ta próba wpisania ciała w archiwum (w tekst) może się wydawać kontrowersyjna (na marginesie warto chyba zaznaczyć, że jest to bardzo ciekawe świadectwo powrotu *performance studies* do antropologii w jej niemal strukturalistycznym wydaniu), wskazuje jednak na podstawowy dla tej dyscypliny problem – performans jest źródłowo powiązany

⁷ Tamże.

⁸ Tamże s. 34.

z dokumentacją. Można sformułować to jeszcze mocniej: napięcie między tekstem (dokumentem) a działaniem stanowi istotę performatywności. W tym sensie performans jest pamięcią i świadectwem, dokumentem i tym, co dokumentowane, historią i historyczną narracją w ciągłym przemieszczeniu.

PERFORMANS POZOSTAJE

Najbardziej radykalną teorię rozpoznającą na nowo związek między performansem i archiwum przynoszą badania Rebeki Schneider. W tekście *Performans pozostaje* stawia ona kluczowe pytanie:

Czy traktując performans jako proces znikania, utożsamiając przy tym efemeryczność ze znikaniem i stratą, nie ograniczamy się do rozumowania zdeterminowanego przez kulturowy wzorzec logiki archiwum? Zgodnie z logiką archiwum tylko to, co może być rozpoznane jako resztką, co może zostać udokumentowane lub stać się dokumentem, ma zapewnione miejsce w archiwum. W stopniu, w jakim performans nie jest swoim własnym dokumentem (jak twierdzą Schechner, Blau i Phelan), jest dokładnie tym, co nie pozostaje. I dalej, zgodnie z tą logiką, performans tak radykalnie istnieje w (linearnie rozumianym) „czasie”, że nie może przybrać postaci materialnej i „znika”⁹.

Schneider proponuje inną perspektywę:

Ten sens performansu jest prawdopodobnie zawarty w zdaniu Phelan – performans „realizuje się poprzez zanikanie”. To sformułowanie znacząco różni się od ontologicznego stwierdzenia bycia (pomimo charakterystycznego dla Phelan pociągu do ontologii), różni się nawet od ontologii bytu przekreślonego. To sformułowanie raczej zachęca nas, by myśleć o performansie jako o medium, w którym znikanie negocjuje z, lub być może staje się, materialnością. To oznacza, że znikanie zostaje przekroczone. Tak samo jak materialność¹⁰.

⁹ R. Schneider, *Performans pozostaje*, przeł. D. Sosnowska, w: *Re//mix: Performans i dokumentacja*, red. D. Sajewska, T. Plata, Warszawa 2014, s. 23.

¹⁰ Tamże, s. 34.

Performans staje się więc najbardziej stabilną maszyną pamięci, największym archiwum przepisującym historię na ciało, zawieszającym granicę między tym, co martwe a tym, co żywe. Jak w innym tekście stwierdza Schneider:

Niestabilność podziału na życie i śmierć, czy też żywość i martwość, jest, jak wielu już zauważyło, czymś teatralnym. Na scenie brak jasnej granicy między życiem i śmiercią jest samym sednem tej formy sztuki. Piszemy o nawiedzanej scenie, o masce śmierci jako atrybutach medium, które, jak z naciskiem podkreślamy, jest nieusuwalnie żywe. Żywe wydaje się martwe, by tak powiedzieć. Jak o Dionizosie pisze Luce Irigaray (w środku tekstu o Nietzschem): „Tu i nie tu. Tu – martwy. Jedyną skórą, jaką zna, jest martwa skóra. A spoza swego nagrobka patrzy Ci prosto w oczy”¹¹.

Jednocześnie w rozumieniu Schneider archiwum nie jest wolne od performansu:

Czytanie więc „historii” jako zbioru osadzających się aktów, które nie są same z siebie historyczne, lecz są aktami ustanawiania pamięci – oznacza przemyślenie miejsca historii w ramach rytualnego powtórzenia. Nie chodzi o to, by stwierdzić, że dotarliśmy do „końca historii”, ani że przeszłe wydarzenia nie miały miejsca, ani też, że nie ma dostępu do przeszłości. Chodzi raczej o odzyskanie miejsca dla każdej wiedzy na temat historii, także tej przekazywanej bezpośrednio z ciała w ciało. Niezależnie od tego, czy tym rytualnym powtórzeniem jest obsługa dokumentów w bibliotece (fizyczne akty nabycia, fizyczne akty czytania, pisanie, nauczania) czy też rodzinne opowieści o przodkach [...] czy też niezliczone traumatyczne odegrania, w które zaangażowani jesteśmy zarówno świadomie, jak i nieświadomie, przepisujemy historię na ciała, afektywne przekazy pokazywania i opowiadania¹².

Performans rozlewa się więc na całe pole historii. Nie ma możliwości świadectwa bez performansu, nie ma archiwum bez jego odczytania, nie ma biblioteki bez rytuałów i procedur. Performans nie jest efemeryczny, lecz powtarzalny, stabilny i przekraczający trwałość dokumentów.

¹¹ R. Schneider, *It Seems As If... I Am Dead: Zombie Capitalism and Theatrical Labor*, „TDR/The Drama Review” 2012, vol. 56 (Winter), no. 4, s. 150.

¹² Tamże, *Performans pozostaje*, dz. cyt., s. 33.

Pamięć ciała przekazywana poza dyskursem – w akcji i działaniu – staje się miejscem historii. Według Schneider istotą performansu nie jest więc zanikanie, tylko powtarzanie – bez źródła i bez końca.

OŻYWIONE

Wszystkie przywołane ujęcia omawianego problemu łączy próba przywrócenia ciała badaniom historycznym. By odzyskać ciało, trzeba jednak ustawić je w biegunowej relacji z archiwum. W retorycznym geście materialne resztki, ślady, dokumenty stają się symbolem opresji wobec ciała. Skoro retoryka archiwum doprowadziła do ujęcia performansu jako efemerycznego i znikającego, co zaowocowało wymazaniem ciała z historii, teraz należy wykonać gest odwrotny. Archiwum – stabilna przestrzeń wytwarzania historii (nawet jeśli w performatywnym geście) – jest przestrzenią wykluczenia ciała i pamięci. W tym kontekście tylko to, co dzieje się „na żywo”, w przekazie czynnego działania z ciała do ciała, ma wymiar emancypacyjny i prawdziwie polityczny. To, co nieuchwytnie, niestabilne, umykające spojrzeniu, tekstowi, dokumentom jest działaniem historii w jej największym natężeniu. Wszystkie te ujęcia prowadzą więc do paradoksu – skoro między ciałem a dokumentem istnieje tak kluczowe napięcie, jedyną formą badania cielesności (performansu) pozostaje działanie. Nawet jeśli działanie przestaje być efemeryczne i nie podlega już utracie, nadal pozostaje nieuchwytnie. Jak badać efemerydy? Jak przytaczać je jako dowód? Jak pisać historię na podstawie performansów? Czy da się ją pisać? Jeśli nie – jak ją uprawiać? Jaki jest status tych niematerialnych świadectw w nauce?

Sytuacja komplikuje się jeszcze bardziej, jeśli uwzględnimy perspektywę nowego materializmu i nowe rozpoznania dotyczące statusu rzeczy. W niezwykle interesującym tekście *Dances with Things* Robin Bernstein przywołuje sformułowaną przez Martina Heideggera różnicę między przedmiotem a rzeczą:

Rzeczy, lecz nie przedmioty, są scenariuszami działań. Martin Heidegger i współcześni badacze „teorii rzeczy” definiują przedmiot jako kawałek materii, poprzez lub poza który można spojrzeć,

by zrozumieć coś ludzkiego. Rzecz tymczasem domaga się uznania w polu materii. Na przykład, kiedy amator kucharz używa noża, by pociąć cebulę, nóż może funkcjonować jako przedmiot, który amator ledwo dostrzega; w tym scenariuszu nóż jest tylko narzędziem do uzyskania pokrojonej cebuli, której pożąda człowiek. Dla wyszkolonego szefa kuchni tymczasem nóż nigdy nie będzie przedmiotem: dla takiej osoby każda krawędź noża skrzy się potencjałem i oporem, przeszłością, terażniejszością i przyszłością ruchów cięcia i szatkowania. Nóż szefa jest więc rzeczą, z którą szef negocjuje, podczas gdy nóż amatora jest przedmiotem, ponieważ jest tylko środkiem do celu¹³.

Może się jednak zdarzyć, że amator utnie sobie palec. Wtedy nóż wypływa z transparentnej przestrzeni przedmiotów i staje się rzeczą – uwidacznia się jako element prowokujący pewne określone zachowanie, jako reżyser naszego performansu.

Badając amerykańskie archiwa pod kątem problematyki rasy Bernstein natyka się na zdjęcie przedstawiające młodą kobietę pozującą z rasi-stowską drewnianą figurą murzyńskiego chłopca podczas targów hotelarskich w Nowym Jorku około 1930 roku. Zdjęcie staje się punktem wyjścia dla analizy tego, jak rzeczy uruchamiają w nas działanie – także to działanie, które autorka określa mianem performansu rasy. Bogaty w konteksty, materiały archiwalne i źródła tekst prowadzi do konkluzji:

Zawierające scenariusz rzeczy są jednocześnie archiwum i repertuarem; tak więc, kiedy rzeczy trafiają do archiwum [...] repertuar zjawia się z nimi. Rzeczy archiwizują repertuar – częściowo i całościowo z poczuciem otwartości i przepływu. By spojrzeć na przeszłe repertuary poprzez archiwum trzeba rewizji tego, co kwalifikujemy jako „czytanie” materialnych dowodów. Naukowiec rozumie, że rzecz zapisuje zarówno przez umiejscowienie gestów, które cytuje w ich historycznym miejscu jak i w fizycznej interakcji z dowodem i w terażniejszości. Performatywną kompetencję zyskujemy nie tylko poprzez staranną kontekstualizację wiedzy ale także, co kluczowe, trzymając rzecz, manipulując nią, potrząsając, by zobaczyć jakie znaczące gesty się wyzwolą¹⁴.

¹³ R. Bernstein, *Dances with Things. Material Culture and the Performance of Race*, „Social Text” 2009, no. 101, s. 69.

¹⁴ Tamże, s. 89–90.

W ujęciu Bernsteina nie ma archiwum bez ciała, nie ma też zrozumienia ciała bez archiwum. Niezwykle ważna dla współczesnych *performance studies* idea opozycji między działaniem a dokumentem, performansem a rzeczą, zostaje zniesiona. Rzeczy nie są już martwe i nieśmiertelne, a ciało przestaje być żywe i efemeryczne. Pamięć staje się tańcem angażującym rzecz i ciało bez przypisanego prowadzenia. To ujęcie wydaje się niezwykle obiecujące dla badań historycznych, których celem jest uwzględnienie praktyk performatywnych. Traktując archiwum jako przestrzeń działania, odzyskujemy cielesny wymiar historii w przedmiotach, śladach, dokumentach; widząc odciski ciała odzyskujemy życie w miejscu, które wydawało się martwe. Dokument nie jest opresyjny wobec ciała. Nie jest też, jak twierdziła Phelan, jedynie jakąś pomocą dla pamięci. Pamięć jest zawsze performatywna (nierozdzielna z działaniem), a dokument jest zaproszeniem do tańca. Jak pisze Bernstein: „rzeczy nas wzywają”. Spoza linearnie rozumianego czasu, spoza podziału na przeszłość i przyszłość rzeczy wzywają nas do działania, wciąż zapisując zawsze aktualny scenariusz. Tak rozumiane „teraz” staje się miejscem wiecznego powtarzania, a tak rozumiane „na żywo” nie znajduje przeciwieństwa w zapisie i reprodukcji. W świetle rozpoznań Bernsteina performans, bardziej niż zjawiskiem, staje się raczej pewnym sposobem patrzenia na historię i archiwum wydobywającym działanie, życie i ciało z tego, co wydawało się je wytracać. I tu otwiera się przestrzeń dla przemyślenia na nowo teorii i historii teatru oraz performansu.

The body as archive – contemporary theories of theater and performance art

The text discusses contemporary theories that derive primarily from the field of performance studies and address the relationship between the body and the archive, action and history, performance and memory. Starting with Peggy Phelan's well known theory, which defines performance as something that cannot be recorded and is subject to permanent loss, the author considers the possibility of another relationship between performance and memory. The theories of such scholars as Rebecca Schneider, Diana Taylor and José Muñoz allow us to look at the body as a medium of history and to see in the performance one of the most stable archives of social memory. However, by setting the body in constant tension with the archive, such a perspective excludes the possibility of another understanding of the archive itself. Following the discourse of materialism, it is argued that the archive has a performative dimension as well, and that the object (historical remain) becomes alive only in contact with the body. As a result, a theoretical approach to study memory and history in their bodily and performative dimension is formulated.

Dorota Sosnowska – kulturoznawczyni, adiunktka w Zakładzie Teatru i Widowisk Instytutu Kultury Polskiej UW. Interesuje się zagadnieniami związanymi z teatrem i performansem, szczególnie w perspektywie dokumentacji, pamięci i archiwum. Autorka książki *Królowe PRL. Sceniczne wizerunki Ireny Eichlerówny, Niny Andrycz i Elżbiety Barszczewskiej jako modele kobiecości* (2014). Zaangażowana w projekty naukowe związane z tematyką dokumentacji i jej medialności („Źródła i mediacje”), przedmiotu performatywnego („Maska w kulturze współczesnej Europy”) oraz performansu i pamięci („Performanse pamięci”).

. PAMIĘĆ
I TOŻSAMOŚĆ

Rzeki historyczne / rzeki pamięci. Kilka przykładów z literatury polskiej pierwszej połowy XIX wieku

Tadeusz Chamski (1805–1882), uczestnik powstania listopadowego, potem emigrant, w swoim pamiętniku pisanym we Francji opowiadał o skutkach napoleońskiej wojny z Rosją 1812 roku na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego:

Po odwróceniu wojsk francuskich z Moskwy przez Polskę zaraźliwa gorączka zgnęła [...] grasowała na całej Litwie. Ludzie, zwłaszcza kmiecie na wsiach, umierali jak muchy, gdyż lekarzy nie było prawie. Pomór więc tak był nadzwyczajny, że w Poniemoniu, co miał wtedy ze siedemdziesiąt dymów osady, dziesięć domów gospodarskich zupełnie wymarło i zostały po nich pustosze, a w Balwierzyszkach podobnych pustoszy było przeszło czterdzieści, ale w odwet jakaś gorączka małżeńska opanowała lud gminny do małżeństwa. W każdej parafii co niedziela było po kilka wesel. Przy tym dodać należy, że zaraza sprzątała w znacznej części osoby w podeszłych latach. Starzy więc hurmem schodzili ze świata, ludzie w kwiecie wieku się żenili, tymczasem młodzież dorastała, dzieci się płodzili i powoli, ale dosyć szybko, nastawało zupełnie nowe pokolenie, z nową wyobraźnią, nowymi uczuciami, z nowymi zwyczajami, mianowicie z nowymi wspomnieniami. O Stanisławie Augustie, o Kościuszcze, o wyrznięciu Pragi, a tym bardziej o Puławskim, o Drewiczu [konfederacja barska] przestano mówić, a jeżeli czasem gdzie wspomniano, to jak o starych dziejach, a piosnki o nich poszły zupełnie w niepamięć, z nimi zaś gawędki

o łowach na łosie, dziki, niedźwiedzie, strój nawet narodowy z wolna przemieniał. [...] co zaś najgłówniejsza, a przy tym najsmutniejsza, znikła całkiem zamożność kraju, który tak został zrabowany przez Moskali, że łyżki, widelce srebrne, a tym bardziej imbryki, wazy, półmiski, stały się zbytkiem nieznanym, a zegary i zegarki osobliwością u obywateli, również jak koczki, karety i konie rasowe. [...] Dodać przy tym należy, że w Poniemoniu nie zostało ni śladu Tyszkiewiczów dworu magnackiego, pałac zniszczony zamienił się w pustki, w skarbcu założono skład wódki, krup, wędlin etc. etc.¹

Kataklizm wojenny poczynił zatem spustoszenie w zasobach materialnych² i duchowych Litwy. Chamski opisywał depopulację i dewastację mienia, lecz również w nieco dłuższej perspektywie czasowej wymianę pokoleniową oraz daleko idącą transformację mentalności mieszkańców tych obszarów, polegającą między innymi na wyeliminowaniu z pamięci indywidualnej i zbiorowej wspomnień historycznych dotyczących wydarzeń sprzed wojny 1812 roku, a w najlepszym razie ich przesunięcie w odleglejszą, mityczną nieomal przeszłość. Wbrew temu, co z mocą ogłaszał Mickiewicz w *Konradzie Wallenrodzie*, nawet „pieśń” nie uszła cało z dziejowego kataklizmu. Pamiętnikarz, głuchy na sugestie poety, odsłaniał przepaść, która się otworzyła między przeszłością a teraźniejszością w następstwie wydarzeń roku 1812. Zresztą obraz Litwy spustoszonej sytuuje się na biegunie przeciwnym również do przechowywanych w pamięci – jak autor każe czytelnikowi wierzyć – soplicowskich dostatków (nawet mimo „zajazdu”) w *Panu Tadeuszu*.

Odnotowany przez Chamskiego ubytek starców pamiętających lepsze czasy, w szczególności zaś przedrozbiorową Rzeczpospolitą, sprawił, że ci, którym udało się przetrwać, musieli nabierać szczególnej społecznej wartości. Stąd między innymi wynikał autorytet Juliana Ursyna Niemcewicza (ur. 1758), który w swoich pismach sam wskazywał na ów atrybut sięgającej głęboko w przeszłość pamięci. W *Dumaniach w Ursynowie* stwierdzał na przykład, że zdaje mu się jakoby „przeżył trzy wieki”. Najdawniejsze wspomnienia łączyły go z Polską przedrozbiorową:

¹ T. Chamski, *Opis krótki lat upłynionych*, oprac. R. Bielecki, Warszawa 1989, s. 86–87.

² O spustoszeniu materialnym Litwy zob. D. Nawrot, *Litwa i Napoleon w 1812 roku*, Katowice 2008.

Pamiętam w mym dzieciństwie [...]. Najsroźsze z nieszczęść jeszcze Polskę nie spotkało, / Jeszczem w dzieciństwie moim oglądał ją całą / Dniepr nas i Dniestr od srogich ludów rozgraniczał / I Polak się wśród możnych narodów zaliczał³.

Znamienne, że najwcześniejsza pamięć wiąże Niemcewicza z „całością”, czyli z państwem, nie z „krajem lat dziecinnych”, małą ojczyzną. „Całość” zaś nie jest tu definiowana przez wskazanie ośrodka centralnego, lecz granicy.

Zawartość pamięci nie stanowiła w przypadku „człowieka-Polski” jego prywatnej własności. We wstępie do *Pamiętników czasów moich* (wersji napisanej w latach 20. XIX wieku) Niemcewicz powoływał się na przyjaciół, zachęcających go do podjęcia trudu memuarysty:

Tyleś – mówią oni – przez długie życie twoje widział zdarzeń, na tyle patrzył odmian (nie tylko w politycznych zdarzeniach, lecz i w obyczajach przez tyleś przechodził kolei), iż dosyć jest, byś to szczerze i po prostu opisał, byś i nam, bardziej jeszcze późniejszym uczynił przysługę⁴.

Wiele pamiętając, zapamiętał również z dzieciństwa wspomnienia swego dziada, odnoszące się aż do panowania Jana III Sobieskiego⁵. To, co wspominał antenat, stało się częścią jego własnej pamięci, znacznie ją pogłębiając.

Nadnaturalnie nieomal pojemna pamięć stanowiła ważny element wizerunku publicznego Niemcewicza, predestynując go zarazem do roli kustosa tradycji narodowej. Jego obowiązkiem było nie tylko pamiętać, co widział i słyszał, ale też miał za zadanie kształtować obraz przeszłości przekazywany z pokolenia na pokolenie. Wytypowany w Towarzystwie Przyjaciół Nauk do napisania *Śpiewów historycznych*, dzieła pomyślanego jako książka do użytku domowego, musiał w taki sposób opowiedzieć historię Polski, żeby zapadała w pamięć i kształtowała poczucie trwałej więzi ze wspólnotą narodową. *Śpiewy* wymagały więc od autora zastosowania

³ J. U. Niemcewicz, *Dumania w Ursynowie*, w: M. Witkowski, *Dumania Niemcewicza w Ursynowie*, „Studia Polonistyczne” 1990–1991, nr 18–19, Poznań 1992, s. 247–275.

⁴ J. U. Niemcewicz, *Pamiętniki czasów moich*, oprac. J. Dihm, Warszawa 1957, t. 1, s. 33.

⁵ Tamże, s. 36.

reguł mnemoniki⁶. Swoje wybory co do formy i układu treści objaśniał w przedmowie.

Silnym jest dźwięk muzyki – tłumaczył się z rymów i nut – na sercu i pamięci ludzkiej; wprzód nim Herodot zaczął poważnym piórem kreślić pierwiastki narodów, już w prostych śpiewach podawały pokolenia pokoleniom naddziadów swoich przygody, nic ich nie zdołało zatracić⁷.

W dalszych partiach przedmowy wyjawiał z kolei, jak poradził sobie z nieuniknioną przy realizowanym temacie monotonią scen bitewnych. Chociaż cel nadrzędny *Śpiewów* wiązał się z historią wojen i „męstwem” jako cechą „godną pamięci”, by uniknąć powtarzania wciąż tych samych motywów, autor uwzględnił także innego rodzaju sceny widowiskowe, m.in. rozmaite państwowe ceremoniały.

Cykl z 1816 roku interpretuje się zwykle z uwagi na dobór postaci historycznych, z których poeta uformował narodowy poczet władców i bohaterów. To ich przede wszystkim należało chować w pamięci, z nimi się identyfikować, na nich oglądać. Ale w cyklu Niemcewiczowskim ważny jest również konkret geograficzny. Wojownikami nie powodowała wszak barbarzyńska „żądza wojen”, lecz „miłość kraju”, również w jego geograficzno-pejzażowej konkretności. Lekcja historii jest zarazem lekcją geografii. W śpiewie *Piast*, zlokalizowanym zaraz po *Bogurodzicy* umieszczonej na czele cyklu, Niemcewicz mocno podkreślił Kruszwicę i Gopło jako miejsca opisywanych zdarzeń – punkt wyjścia historii Polski. W kolejnych utworach teatr wojny ściśle zostaje powiązany z siecią rzeczną. Bug, Dniepr, Ossa, Sala, Odra, Wisła, Noteć, Elba, Cisa, San, Wilia, Wołga, Dunaj, Murawa, Ren, Dniestr, Prut, Wisłoka, Niemen, Sekwana, Don, Dźwina, Erydan (czyli Pad), Ławata, Wielika, Starcza, Pina, Prypeć, Muchawiec, Taśmina, Pilica, Tybr, Nil. Tyle nazw rzek pojawia się kolejno w *Śpiewach* – w wierszach i tzw. „przydatkach”. Większość z nich przywołano tylko

⁶ O mnemonice zob. *Mnemonika i pamięć kulturowa epok dawnych*, red. M. Prejs, A. Jakóbczyk-Gola, Warszawa 2013.

⁷ J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne z muzyką i rycinami*, Warszawa 1816, s. 7. Cytuję *Śpiewy* za pierwodrukiem, bo w wydaniach późniejszych pomija się często integralne części dzieła, a mianowicie ryciny oraz nuty. W cytatach modernizuję ortografię. O dziewiętnastowiecznych wznowieniach utworu zob. A. Mateusiak, *Historia w dziewiętnastowiecznym wydaniu. Edytorskie losy „Śpiewów historycznych” Juliana Ursyna Niemcewicza*, „Sztuka Edycji” 2011, nr 1, s. 26–35.

jednorazowo, wiele parokrotnie, kilka cieszy się wyraźnie większą frekwencją od pozostałych. Pokażniejsza liczba przywołań wskazuje na rzeki najsilniej w opinii Niemcewicza związane z losami narodu – zbiorowego bohatera *Śpiewów*. Ale też żadna z nich, jeśli zatrzymuje uwagę czytelnika na krótką bodaj chwilę, nie trafiła tu bez związku z narodowymi losami, realizującymi się głównie poprzez biografie władców i bohaterów, stosunki międzyplemienne i międzynarodowe. Wszystkie te rzeki zatem, niezależnie od rzeczywistych powiązań między nimi (co nie znaczy, że w całkowitym od nich oderwaniu), tworzą swego rodzaju wyobrażony w słowie – system wodny ściśle powiązany z biegiem losów narodu. Znaczą one nie przez odniesienie do porządku naturalnego, lecz historycznego. W *Śpiewach* historia nie rozgrywa się ani w gabinetach dyplomatów, ani poprzez napowietrzne ścieranie się idei. Historia dzieje się w przestrzeni fizycznej, w której rzeki odgrywają kluczową rolę lokalizującą wydarzenia⁸. Autor *Śpiewów* zdaje się trzymać tradycji pisarstwa chorograficznego, w którym opis stosunków wodnych stanowił czynność niezbywalną.

W chorografii Długosza – objaśnia znawca dziejów gatunku – to właśnie rzeki pełnią funkcję współrzędnych geograficznych, względem których rozmieszcza się różnorodne opisywane obiekty. Rzeki uważa on za zasadniczy i główny element krajobrazu⁹.

⁸ Kategorie geografii mentalnej oraz idiomu narodowości odgrywają kluczową rolę w książce Serhiy Bilenyk, *Romantic Nationalism in Eastern Europe: Russian, Polish, and Ukrainian Political Imaginations*, Stanford University Press 2012. Rozważania autora dotyczą m.in. piśmiennictwa polskiego lat 30. i 40. XIX w. (zwłaszcza emigracyjnego), w którym często pojawia się wątek granic naturalnych Polski „od morza do morza”. Motyw rzeczny jest w tej książce szeroko reprezentowany w związku z zagadnieniem granic państw i etnosów. Do twórczości Niemcewicza autor się nie odwołuje, skupiając uwagę na piśmiennictwie późniejszym.

⁹ D. Rott, *Staropolskie chorografie. Początki – rozwój – przemiany gatunku*, Katowice 1995, s. 105. Pierwszym tłumaczem i pierwszym poważniejszym komentatorem chorografii Długosza był Wincenty Pol, który stwierdzał: „Każdy inny jego wieku pisarz byłby podzielił kraj na województwa [...], w każdym województwie byłby dopiero po kawałku tych rzek opisywał, które w nim płyną. Długosz podzielił kraj podług jego przyrodzenia, na obszary wodne, czyli dorzecza całe i zapatruje się na nie ze stanowiska natury. Po Humbolcie i Ritterze nie ma zapewne dla nas nic w tem osobliwego [...], ale za czasów Długosza był to w geografii tak wielki i genialny pomysł, że już nie człowiek, ale nie każdy wiek nim poszczycić się może”. Tamże, s. 100–101. Rott nieco entuzjazm Pola stonował, przypominając, że Długosz opisu hydrograficznego nie wymyślił – miał poprzedników w literaturze powszechnej, natomiast nie ubiegł go w tym podejściu żaden z autorów piszących o Polsce. Systemowi rzeczemu poświęcił szacowny historyk rozdział *Siedem głównych rzek Polski*. Nawiązał do jego koncepcji J. A. Morsztyn.

„Uprzeźrzenie” historii jest też sposobem ułatwiającym jej pamiętanie. Historia opowiadana poprzez *Śpiewy* tworzy sieć „miejsz pamięci”¹⁰.

We wspomnianym wcześniej wierszu *Piast* pojawia się od razu ważna kategoria rzek: rzeki graniczne.

Z plemienia twego dzielni wojownicy
Pędząc przed sobą barbarzyńskie kupy,
Na wschód i zachód kres państwa granicy
Naznaczą w rzekach żelaznymi słupy¹¹.

Cytowany fragment ma postać przepowiedni, która realizuje się już w śpiewie kolejnym, w *Bolesławie Chrobrym*, gdzie padają nazwy własne owych rzek granicznych:

Na pamięć gdzie się Polacy zagnali,
Jakie z Czech, Niemiec odnosili łupy
Bije [Chrobry] na Dnieprze i w Ossie i Sali
Żelazne słupy¹².

Wymienione rzeki stanowią granice państwa, ale nie oznacza to bynajmniej, że jego kształt terytorialny ustala się na długie wieki. Historia opowiadana ze śpiewu na śpiew przynosi wielokrotne zmiany granic, ich rozszerzanie się i kurczenie. O ile zatem rzeki jako element naturalnego

¹⁰ Krzysztof Trybuś, adaptując kategorię „miejsz pamięci” Pierre’a Nory do badań nad polskim romantyzmem, wskazywał m.in. na motywikę rzeczną: „Ogromne znaczenie w wyznaczaniu literackiej mapy pamięci pełnią rzeki – Niemen, Dniepr, Dunaj – jak siostry Lety oddzielają pamięć od niepamięci”. K. Trybuś, *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2011, s. 35.

¹¹ J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 28.

¹² Tamże, s. 34. W „przydatku” do *Bolesława Chrobrego* status rzeki granicznej ma jeszcze Elba. O słupach wbijanych w dna rzek pisał też historyk Jerzy Samuel Bandtkie, powołując się na autorytet Adama Naruszewicza jako autora *Historii narodu polskiego*. J. S. Bandtkie, *Dzieje Królestwa Polskiego*, Wrocław 1820, t. 1, s. 190 (o słupach w Ossie), s. 198 (w Elbie i Sali), s. 203 (w Dnieprze). Bandtkie powtarza też za Długoszem informację o usunięciu słupów z Ossy przez Krzyżaków, kiedy opanowali Ziemię Chełmińską. Informacja ta bez odniesienia do Długosza pojawia się również u Niemcewicza. Bandtkie nie pomija w swoim dziele (inaczej niż Niemcewicz) legendy o trąbach zatopionych w Dnieprze, wskazując przy tym, że i wieść o słupach budzi poważne wątpliwości historyków, czemu dał wyraz Joachim Lelewel: „Lekkowierniejsi przydają, że powrzucał do tejsze rzeki misterną jakowąś robotą z kruszców udziałane trąby, przez które sącząca się woda dźwięk jakiś dziwny wydawać miała. O tem zabijaniu słupów żelaznych na wszystkie cztery strony świata na znak granic zachodzą różne wątpliwości, które najlepiej Joachim Lelewel w »Tygodniku Wileńskim« na wyżej przytoczonym miejscu wyłożył”. J. S. Bandtkie, dz. cyt., s. 203. Motyw trąb wykorzystał m.in. Lucjan Siemieński (*Trąby w Dnieprze*, 1838).

ukształtowania terenu niezmiennie trwają na swoim miejscu, o tyle ich funkcja jako granicy państwowej ma charakter wysoce nieostateczny, i to mimo intencji Chrobrego-Zdobywcy, żeby graniczność Dniepru, Ossy i Sali po wsze czasy znaturalizować¹³. Słupy wbite w rzeczne dno ewidentnie wskazują na taki zamysł, lecz zarazem nie da się powiedzieć, że wyznaczenie granic zostało poprzedzone sprecyzowanym planem operacyjnym¹⁴. Granica wypadła tam, „gdzie się Polacy zagnali”, gdzie zawiódł ich niekontrolowany w żaden sposób impet. Kto się „zagnał”, sam jest zdziwiony, że aż tak daleko. Czy nabytki terytorialne stąd wynikłe mogły być trwałe? W *Śpiewach* wyraźnie zaznacza się różnica między „odwiecznym” porządkiem natury i tworam ludzkimi skazanymi na przemijanie, niszczenie, odwracalność. Ten pierwszy – obok rzek – reprezentują między innymi drzewa („jawor wiekuisty” w *Piaście*, „odwieczne topole” w *Janie III*¹⁵). Porządków tych Niemcewicz nie przedstawia jako wzajemnie skonfliktowanych. Porządek naturalny poprzedza historię narodu i stanowi grunt dla ludzkich poczynań. Historia Polaków zaczyna się nad Gopłem, by się rozprzestrzenić na obszarze między dwoma morzami: Bałtyckim i Czarnym („rozciągnięte do dwóch mórz obszernego Państwa granice”¹⁶). Ale ów obszar spojony siecią rzek nie należy do narodu jako własność przyrodzona¹⁷. Stanowi pole, na którym spełniają się narodowe

¹³ W piśmiennictwie ówczesnym nieraz pisano o niekorzystnym położeniu Polski z uwagi na niedostatek granic naturalnych.

¹⁴ Rzeki uważa się często za granice naturalne państw. W nauce jednak „naturalność” rzek w tej funkcji stanowi kwestię dyskusyjną. Por. J. Bański, *Granica w badaniach geograficznych – definicja i próby klasyfikacji*, „Przegląd Geograficzny” 2010, nr 4, s. 495–497.

¹⁵ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 26, 407. Sentymentu dla starych drzew mógł się nauczyć Niemcewicz w Puławach, z którymi był związany jako wychowanek i współpracownik Adama Kazimierza Czartoryskiego. Izabela Czartoryska wskazywała na drzewa jako najważniejszy element ogrodu w stylu angielskim. Pisała o ich kojącej aurze: „Straciwszy nawet Ojczyznę i nadzieję, inne zabawy i rozrywki straciły dla mnie wszelkie wdzięki i powaby: ta jedna nieustannie była mi miła i przerywała smutne wspomnienia. Nieraz stare drzewa przypominały mej pamięci szczęśliwsze czasy: młode sadząc, upatrywałam w przyszłości pogodniejsze nieba”. I. Czartoryska, *Myśli różne o sposobie zakładania ogrodów*, Wrocław 1805, s. XII.

¹⁶ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 218.

¹⁷ Niemcewicz, jak wynika z analizy *Śpiewów*, preferował „zasługę” (zasługę, w której nie należy ustawać) jako warunek uprawniający naród do posiadania swego terytorium. Adam Jerzy Czartoryski w memoriale o Rosji przeznaczonym dla Aleksandra I (najprawdopodobniej z 1802 r.) przyjmował, że każdy naród jest w sposób naturalny związany ze swoim terytorium: „W każdym ze spole istnieje układ części, który najbardziej odpowiada naturze rzeczy i który powinien wytwarzać

losy albo też tworzy scenę, na której rozgrywa się, rozciągnięta na dziewięć wieków, intryga z jego udziałem¹⁸. Naród wiąże się z ziemią przez swoją aktywność: „każde miejsce ważnem dla nas naznaczone jest zdarzeniem”¹⁹. Prawo do niej trzeba więc sobie wywalczyć – najpierw krwią, potem pracą, która zapewnia dobrobyt.

Dlatego właśnie nazwy rzek w *Śpiewach historycznych* nieraz występują w powiązaniu z działaniami militarnymi. Akweny rzeczne stanowią przeszkodę, którą wojska muszą sforsować, wyznaczają miejsca bitew – nadbrzeża zamieniają się wówczas w pobojowiska, woda miesza się z krwią. Obfitości wody w naturze odpowiadają „potoki krwi” wylewane podczas starć. „Poległy krocie, rzeka krwią wezbrana, / Brzegi zboczyła”; „A nurty Niemna niewiernych posoką / Wezbrane, pola zalały szeroko”²⁰. Krew barwiąca wodę w rzekach, wsiąkająca w ziemię, zacieśnia

równowagę. Z tego punktu widzenia należałoby brać pod uwagę dwa podstawowe względy w stosunkach między państwami, mianowicie – różnorodność narodów i położenie lokalne. To ostatnie obejmuje podziały, które sama natura wyznaczyła narodom za pośrednictwem rzek, gór i mórz oraz poprzez interes jak też prawo, jakie ma każdy naród do posiadania naturalnego zbytku dla swego przemysłu; odcinać to jemu, to jakby odjąć powietrze lub światło w czyimś mieszkaniu. Każdy naród powinien wedle tego w sposób naturalny dążyć do ich posiadania i aby istniała równowaga trzeba koniecznie, aby każdy naród był panem swych ujęć, szczególnie wtedy, gdy są one jedyne”. Adam Jerzy Czartoryski, *Sur le système politique que devrait suivre la Russie [O systemie politycznym, który winna stosować Rosja. Przedstawione i odczytane tegoż roku Cesarzowi Aleksandrowi]*, w: tenże, *Pamiętniki i memoriały polityczne 1776–1809*, oprac. J. Skowronek, Warszawa 1986, s. 554.

¹⁸ W wykładzie Wincentego Pola rzeki wyznaczają granice dialektom. „W zakreśleniu granic dialektów poczynamy od południowej Polski, to jest od gór, i już tu robię uwagę, że dialekty będą się tak dzieliły, jak się obszary siedmiu głównych rzek dzielą, a będą się tak łączyły z sobą, jak się powiększe dopływy z głównymi rzekami zlewają. Za tym wielkim organizmem natury poszło tutaj rozwinięcie mowy także; równie jak się temi szlakami szerzyła rodowość, posuwała ludność, równie jak się za temi skazówkami natury wiązały ponad rzekami węzły społeczne i polityczne. Wody łączyły z sobą odległe obszary, były to przyrodzone gościńce, niemyłne szlaki od najdawniejszych wieków; były to handlowe prądy i przewodniki dla wypraw wojennych.

Wody łączyły śródziemne okolice, daleko od siebie położone, z sobą, a cały obszar historycznej Polski z morzem i z morzami. Pasma gór, i działy, wysoczyzny, nieprzystępne błota, i trzęsawiska dzieliły. Za tą wskazówką natury miejscowej poszło tu wszystko; rzesze ludu żyły tu w pośrodku natury z nią zrosłe, pojmowały jej tchnienie i wskazówki, i szły za niemi w wiekach plemienności nieświadomie prawie, żyjąc życiem fizycznym i płynąc, że się tak wyrażę, z wodą”. W. Pol, *Historyczny obszar Polski*, Kraków 1869, s. 19. Z takiej koncepcji wynikał też tytuł nadany zbiorom pieśni ludowych przez Jana Czeczota, m.in. *Piosnki wieśniacze znad Niemna, Dniepra i Dniestra*, Wilno 1845.

¹⁹ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 20.

²⁰ Tamże, s. 33, 160.

i – paradoksalnie – poprzez kult pamięci ożywia związek narodu z terytorium. Ustanawia wspólnotę krwi i ziemi, lecz bardziej jeszcze czyni ów naród pełnoprawnym aktorem, współtwórcą historii. Dla perspektywy Niemcewicza ważniejsza jest bowiem, jak się wydaje, dyspozycja narodu do działań na skalę ponadlokalną, aniżeli to, jak rozległe zajmuje terytorium czy też jak trwale nad nim panuje. Hojność w wylaniu krwi na rzecz odzyskania niepodległości miała zostać doceniona przez cesarza Aleksandra I, mimo że Polacy walczyli przeciwko Rosji.

Tyle w tej świętej sprawie wylanych krwi potoków, nagroził spełnieniem najgorętszych życzeń naszych; podniósł królestwo polskie, wskrzesił imię, wrócił swobody: ten szacunek, te szlachetne dla narodu uczucia, ileż dobrodziejstw nie rokują na przyszłość?²¹

Wedle Niemcewicza „krwi potoki”, a nie pobratymstwo słowiańskie, które często wówczas podnoszono, zadecydowało o powołaniu do istnienia Królestwa Polskiego.

Już w *Piaście* istnienie narodu zostaje wyraźnie uzależnione od jego aktywności i widoczności w planie historycznym. Aktywność i widoczność wiąże się zaś z ekspansją, rozszerzaniem granic, zwycięskimi dokonaniami, przez które manifestuje się energia zbiorowości zdolnej wziąć na siebie dziejową misję. Rzeki zakreślają granice podboju, stawiając zarazem wyzwania przed siłami witalnymi narodu i jego przywódców. Spośród licznych opisywanych w *Śpiewach* królów i bohaterów największe wrażenie pozostawiają ci, których naturalne przeszkody nie zatrzymują.

Wyróżnia się wśród nich Stefan Czarniecki. W jego charakterystyce od razu u wstępu podkreśla autor walory energetyczne – „Z dzieciństwa pełen wojennej ochoty”, „A kiedy słyssał jak męstwo chwalono, / Żądę do bojów czuł niepowściągnioną”, „Bo gdzie się rzucił, nieprzyjaciół pobił”²². Wśród wielu poczynań, zaświadczających jego niespożytą energię, szczególną wartość obrazową zyskuje moment ryzykownej przeprawy rzecznej: „Rzuca się koniem w pław, rzekę przebywa”²³. W „przydatku”, gdzie bardziej szczegółowo zostały skreślone losy Czarnieckiego, moment

²¹ Tamże, s. 430.

²² Tamże, s. 374.

²³ Tamże.

ten podkreśla autor, przytaczając – wzorem historyków rzymskich, wplatających w narrację przemowy postaci historycznych – prozopopeję: słowa bohatera, zagrzewające podkomendnych do przeprawy:

Polacy, zawołał, nie przeszkodziło morze Szwedom, by kraj nasz napadli, pokażmy, że i nas nie wstrzymują wody, by z kraju najeźdźnika wypędzić. Za mną bracia! To mówiąc spiął ostrogami konia, i pierwszy rzuciwszy się w rzekę, w pół godziny trzy tysiące wojska bez szwanku wpływ przeprowadził. Z równym pośpiechem i natarczywością wpadłszy na nieprzyjaciela, po dwugodzinnej bitwie zniósł go i rozproszył²⁴.

Takich śmiałych przepraw miał Czarniecki na swoim koncie kilka²⁵. Równie skutecznie przeprawił się przez Wisłę pod Płockiem. Z kolei, kiedy udzielał pomocy Duńczykom, nie zatrzymał go kanał morski. „Polacy, zawołał, nie traćmy czasu, pokażmy iż odwaga nie potrzebuje mostu, i nie lęka się morza”²⁶. Również ilustracja towarzysząca wierszowi przedstawia forsowanie rzeki²⁷. W niebezpiecznej dla życia przeprawie ujawnia się odwaga i determinacja Czarnieckiego, ale też świadomość, że w osiągnięciu sukcesu ważną rolę odgrywa wyczucie czasu. W przytoczonych cytatach bohater się śpieszy i dzięki temu między innymi wygrywa²⁸. W śmiałym rzucaniu się przez wodę miał Czarniecki poprzedników w Bolesławie Chrobrym („Rzuca się z koniem na rycerstwa czelę / w nurty spienione”) i Zawiszy Czarnym („I sam gdzie Dunaj Gołąbne obliwa, / Z ogromnym wojskiem bystry nurt przebywa”) ²⁹.

Zarysowany tu wzór heroizmu objawił się również w postawie Józefa Poniatowskiego. W pienu żałobnym po śmierci księcia, co znamienne, przez sam dobór słów wskazuje się na desperację bohatera: „Runąłeś z koniem i orężem w dłoni / W nurty spienione”³⁰. Poprzednicy „rzucali

²⁴ Tamże, s. 385.

²⁵ „Rzucanie się” przez wodę stanowiło sytuacyjny atrybut postaci Czarnieckiego dzięki popularności *Pieśni legionów polskich we Włoszech*.

²⁶ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 388.

²⁷ Tamże, s. 378.

²⁸ Wyścig z czasem był ważnym motywem przemów Niemcewicza podczas obrad Sejmu Wielkiego.

²⁹ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 33, 117.

³⁰ Tamże, s. 432.

się” przez rzeki czy morza, szczęśliwie dobijając do brzegu, Poniatowski „runął” do rzeki niczym w przepaść. Rycina skojarzona z *Pogrzebem* przedstawia scenę z uroczystego pochówku. Biorąc pod uwagę popularność wizerunków księcia, to jednak niewątpliwie wizualizacje jego śmierci w Elsterze cieszyły się największym wzięciem (wśród nich ryciny inspirowane obrazem Horacego Verneta). Topos forsowania rzeki podejmie później, frenetyzując go zgodnie ze swoją koncepcją schyłku epoki heroicznej, Zygmunt Krasiński w *Agaj-Hanie*³¹.

Porachujmy liczbę wzmianek o poszczególnych rzekach. Najczęściej – 21 razy – na kartach *Śpiewów historycznych* pojawia się Dniepr. Na drugim miejscu trzeba wymienić Dniestr (13 razy). Na trzecim dopiero plasuje się Wisła – 7 razy. Jakiż mizerny to jednak wynik, jeśli Wołga wzmiankowana jest sześciokrotnie. W dno dnierzańskie wbite zostały słupy Chrobrego, lecz rzeki tej nie uczyniły przez to granicą nieprzekraczalną, ani dla Polaków idących dalej na Wschód i Południe, ani dla „barbarzyńców” nadciągających z Azji. Jej brzegi nieraz spłynęły krwią. Polacy potykali się tu z Tatarami, Turkami, z Kozakami i Moskalami. Lekcja historii przekazywana poprzez wiersze łącznie z „przydatkami” wskazywała Dniepr jako granicę dzielącą Wschód od Zachodu, a w związku z tym jako linię obrony przed hordami barbarzyńców, ale też przywodziła na pamięć polskie parcie na Wschód, które w ostatecznym rozliczeniu nie przyniosło trwałych efektów. Zaprzepaszczono między innymi szansę na skuteczne związanie z Rzeczpospolitą naddnieprowych Kozaków:

ostatnie to były z tym obrażonym ludem zapasy – komentował Niemcewicz bitwę podhajecką – wyplenili go prawie długie

³¹ Chodzi o scenę, w której Agaj-Han rzuca się z koniem w nurt Pratwy, próbując ścigać łódkę, którą uciekają Maryna z Zaruckim, i ledwie uchodzi z życiem. Narrator szczegółowo opisuje pasowanie się nie tyle bohatera, co instynktu życia ze śmiercią. „Z początku przebiegały mu na licach konwulsje bóleści; teraz już tylko omdlenie, a czasem jeszcze podrzut życia wyskoczy na nich. Głowa chyli się, pociągnięta ciężarem namokłych włosów. Drugą rękę dobył, ale ta, bezsilna, błąka się po wodzie w tą i w ową stronę, jak sucha gałąź w nurtach potoku. Już dwa razy fala pokryła mu czoło, dwa razy podźwignął się ostatkiem sił, a dziwno wszystkim obecnym, że tyle ich w tym wysmukłym ciele”. Z. Krasiński, *Agaj-Han*, oprac. Z. Suszczyński, Białystok 1998, s. 93. W *Agaj-Hanie* w tle historii romansowej, na rozległych obszarach Rosji pogrążonej w anarchii ginie cały „ród bohaterów” polskich, których wyciągnęły z kraju miraż władzy i sławy. Tytułowy bohater o posthistorycznej świadomości, nie jest jednym z nich. Dlatego też jego „rzucanie się” przez rzekę inną ma motywację niż ta ze *Śpiewów historycznych*. Inaczej też przebiega, innej poetyki wymaga.

i krwawe wojny nasze, pozostałe na ów czas szczątki równie pomocnymi, jak strasznymi, przestały być Polszcze, przeszły do Moskwy; tam w późniejszych rozplenione czasach, nie przestawają dotąd poważnych państwu temu usług oddawać³².

Najbliższym sukcesu w polskiej ekspansji na Wschód był Stefan Batory: „gdyby nie wdanie się Rzymu, gdyby więcej z naszej strony wytrwałości i hojności w podatkach, któż powie gdzie by geniusz i waleczność Stefana Batorego, nie zakreśliły granic naszych”³³. We fragmencie powyższym granica wyraźniej niż gdzie indziej w *Śpiewach* została powiązana z „geniuszem i walecznością” władcy. Wprawdzie już Chrobry został przedstawiony jako ten, który zakreślił granice państwa, jednak jego działania silniej zostały zespolone z Polakami, którzy „zagnali się” po Elbę, Sałę, Ossę i Dniepr. Przypadek Batorego wskazuje na przewagę indywidualnego geniuszu nad wyobrażeniami i aspiracjami narodu, ściślej zaś biorąc szlachty, zainteresowanej utrzymaniem korzystnego dla niej *status quo*. Geniuszowi Batorego, który nie znalazł zrozumienia w narodzie, nadał Niemcewicz cechy nieomal romantyczne. To indywidualny geniusz bowiem, a nie jedna czy druga rzeka wyznaczyłaby nowe granice Polski na wschodzie, gdyby królowi nie przeszkadzono w realizacji jego wizji.

Śpiewy historyczne nie emanują sprzeciwem wobec zaborczości i wojnie („Godzien zazdrości, kto w dzielnym zapędzie, Granice państwa rozszerza”³⁴). Rywalizacja między narodami czy państwami, a co za tym idzie, krwawe starcia między nimi, przedstawiane są jako zwykła w dziejach kolej rzeczy. Oświecony umysł Niemcewicza nie wzdragał się przed rozlewem krwi, a jedynie nakazywał mu pytać, co z poniesionych ofiar wynikło dobrego. Dlatego też w hierarchii bohaterów narodowych wysoko szacował nie tylko władców-wojowników, ale też cywilizatorów, jak Kazimierz Wielki czy Stefan Batory, założyciel Akademii Wileńskiej. Podbój jest usprawiedliwiony, o ile przyniósł cywilizacyjny postęp.

W związku z motywem forsowania rzek i ustanawianiem na nich granicy zaznacza się w cyklu Niemcewicza przeciwstawienie między narodem-sprawcą historii a ludami, które jego mocy ulegają. Dwukrotnie

³² J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 360.

³³ Tamże, s. 235.

³⁴ Tamże, s. 242.

pojawia się w *Śpiewach historycznych* określenie wskazujące na takie przywiązane do swojego miejsca zbiorowiska ludzkie: „ci, co Sanu piją wody”; „ci, co piją mętne Dniepru wody”³⁵. Przytoczone peryfrazy wskazują na ludy w fazie przedhistorycznej. Rozróżnia się je wedle miejsca, w którym żyją, wegetując tam niczym rośliny i zwierzęta, póki inni do nich nie przyjdą, by ich włączyć w tryby historii. Na drugim biegunie zdają się lokować Polacy porozbiorowi, którzy mimo że pozbawieni ojczyzny, bili się za nią nad Tybrem czy Nilem. Niemcewicz podkreśla ich silny uczuciowy związek z ojczyzną, dzisiaj – po ustaleniach Benedicta Andersona – dodałibyśmy „wyobrażoną”, obejmującą znacznie szerszy zakres terytorialny aniżeli rodzinne okolice i skojarzony z nimi zestaw symboli i przekonań. W *Śpiewach* jest to obszar łączący dorzecza akwenów między dwoma morzami. Rzeki nadają mu spójność i wskazują na sens gospodarczy uzasadniający istnienie państwa w takich granicach.

Śpiewy historyczne powstawały w burzliwych czasach. Wydane w 1816 roku, stanowią jedno z ważniejszych dzieł piętnastolecia Królestwa Polskiego, ale ich początki sięgają poza granicę czasową Kongresu Wiedeńskiego. Jak pisze autor we wstępie: „To dzieło przed siedmią latami zaczęte”³⁶. Siedem lat w tym przypadku oznacza dystans czasowy znacznie większy, niż by wskazywała sama arytmetyka. W punkcie wyjścia dzieło to powstawało na potrzeby Polski wskrzeszanej pod panowaniem Napoleona. Duch wojenny, który przenika *Śpiewy*, był duchem tamtego czasu i łączył się z nadziejami na restytucję państwa w pełnym tego słowa znaczeniu. W roku 1816 wojny należały do przeszłości, a „poprawność polityczna” nakazywała, by cieszyć się krwawo wywalczonym pokojem i poświadczonym przez postanowienia wiedeńskie prawem do zachowania narodowości pod władzą państw zaborczych.

Nie sposób nie zapytać, na ile ów gwałtowny zakręt historii w *Śpiewach* jest widoczny. Szukając odpowiedzi, warto bliżej się przyjrzeć Wiśle w cyklu Niemcewiczowskim. *Śpiewy* z pewnością nie należą do utworów „wisłocentrycznych”. Co znamienne, najbardziej wyeksponował Niemcewicz Wisłę w śpiewie *Jan III*, traktującym o władcy, który odniósł wprawdzie wielkie zwycięstwa, lecz nie zdołał ich wykorzystać dla wzmocnienia

³⁵ Tamże, s. 88, 133.

³⁶ Tamże, s. 12.

państwa. Wisła stanowi w tym utworze element pejzażu Wilanowa – ustronia, gdzie schronił się król pod koniec życia. Rzece przez wielu innych poetów uznawanej za pryncypialną narodową arterię, wręcz alegorię Polski³⁷ przypadła więc rola granicy dzielącej życie publiczne od prywatnego. Tym sposobem stała się Wisła czymś na kształt Lety – mitologicznej rzeki zapomnienia. Historia Polski odtwarzana poprzez *Śpiewy* zatoczyła zaś koło: zaczynała się od Piasta, który porzucił swoją chatę i pasiekę nad Gopłem, żeby zostać władcą, zamykała się kiedy Jan III porzucał wielką scenę dla prywatnego *otium* w nadwiślańskim odosobnieniu, gdzie zresztą bynajmniej nie zaznał spokoju:

Na próżno gdzie wiekuiste topole, cienią nadbrzeża wiślane, król ręką tureckich i tatarskich jeńców wzniósł Wilanowa gmachy, usunął się w nich od wrzawy publicznej, lecz domowej spokojności nie zaznał! niezgody między własnymi dziećmi, nienawiść matki ku królewiczowi Jakubowi i żonie jego, zalewały serce goryczą, truły wszystkie godziny³⁸.

Niemcewicz – sympatyk Batorego – najwidoczniej nie mógł wybaczyć zwycięzcy spod Wiednia, że nie zdołał się uporać z intrygami własnej żony. Przede wszystkim zaś przypadek Jana III dowodził, jak niewiele znaczył najświetniejszy choćby talent wojskowy władcy wobec głębokiego kryzysu struktur państwowych.

Wracając do Wisły jako rzeki skojarzonej z porzuceniem sceny historycznej, taki sposób jej przedstawienia w *Śpiewach* zasługuje na podkreślenie jeszcze dlatego, że zarysowuje się daleka analogia między wspomnianym ujęciem Niemcewiczowskim a traktowaniem Wisły przez Maurycego Mochnackiego w pismach emigracyjnych. Pisząc o krótkich dziejach Królestwa Kongresowego, położonego między Prosną a Bugiem, autor *Powstania narodu polskiego w r. 1830 i 1831*, określił ów twór państwopodobny pogardliwym mianem „Polski nadwiślańskiej”, opisując go jako budowlę byle jak skleconą i nie rokującą żadnych szans na dłuższe trwanie czy też rozwój³⁹. Wydane w Królestwie Polskim *Śpiewy historyczne* nie uczyły przywiązania do nowo powstałego Królestwa Polskiego, lecz

³⁷ Zob. W. Borowy, *Wisła w poezji polskiej*, Warszawa 1922.

³⁸ J.U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 419.

³⁹ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w r. 1830 i 1831*, Paryż 1834, s. 14, 98.

do kraju przodków, z czego wynikało, że „Polska nadwiślańska” nie może być traktowana inaczej niż jako forma przejściowa między Polską dawną a przyszłą.

Dzięki sieci rzecznej i innym realiom geograficznym respektowanym w *Śpiewach historycznych* losy narodu silnie, lecz nie deterministycznie, zostały zespolone z terytorium. Nauka historii nie mogła się obywać bez znajomości geografii. Niemcewicz zapewne hołdował zasadzie, o której pisał swego czasu Karol Wyrwicz:

Prawie niepodobna rozmów poważnych i godnych ludzi posiadzeniom prowadzić przyzwoitych, jako to o wojnie, wojsk zaciągu, państw mocy i obszerności, królów interesach, na ziemi i na morzu ich potędze, a nawet czytać pożytecznie gazet, bez wiadomości geografii⁴⁰.

W swoich wyobrażeniach geograficznych nie był autor *Śpiewów* odosobniony. Widać w tym zakresie wiele zbieżności między Niemcewiczem a Janem Pawłem Woroniczem. Lista rzek, której używał ten drugi w *Świątyni Sybilli*, przypomina ich zestaw w cyklu Niemcewiczowskim. Tyle że Wisła zajmuje u „Jeremiasza polskiego” miejsce bardziej ekspozowane niż u Niemcewicza. Obaj pisarze mają na uwadze terytorium między dwoma morzami. Obaj nie odwracają wzroku od krwawych jatek nadrzecznych. Przy czym Woronicz niewątpliwie przewyższa Niemcewicza sugestywnością i okrucieństwem obrazów. Oto próbka makabry ze *Świątyni Sybilli*:

Wy to powiedzcie, różnych zdrojów wychowańce,
A brudnego Euksynu hołdowni pośłańce,
Dnieprze, Dniestrze, Dunaju, którzy w jego łonie
Grzebicie ojuczone podarkami tonie!
Wy to nam przypomnijcie: wieleście krwi trackiej
Wnieśli w morze, przelanej ostrzem szabli lackiej?
Wiele głów i zawojów? Kości i rynsztunków?
I za nimi wędrownych płaczów i frasunków⁴¹.

Jako autor *Śpiewów* zdawał się iść Niemcewicz za sugestią Woronicza, który pytał w kazaniu z 1807 roku:

⁴⁰ K. Wyrwicz, *Geografia powszechna czasów teraźniejszych*, Warszawa 1773, s. X.

⁴¹ J. P. Woronicz, *Świątynia Sybilli*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, oprac. M. Nesteruk i Z. Rejman, Warszawa 1993, s. 191.

Dokądże dalsze przeznaczenia wasze pod przywództwem Napoleona? Szukać zardzewiałych słupów Chrobrego między Sałą a Dnieprem, odkopywać porty i zatoki Euksynu, skąd niegdy Jagiełło chlebem ukraińskim grody bizantyńskie zasilął, przecierać zarosły gościniec wypraw Witoldowych, który się o źródła Donu i Wołgi opiera, pytać o dawne obozy i stanowiska Batorego, odnowić pamiętny szlak Żółkiewskiego, którądy pojmany Szujskich do tej stolicy prowadził...⁴².

Nie próbował natomiast Niemcewicz silniej wiązać żywiołu wodnego z ludzkim, jak uczynił to Woronicz, porównując impet rycerstwa do rzeki, która ruszyła po zimie.

Więc jako nasza Wisła mrozami ujęta,
 Warcząc na dnie i kruche podlizując pęta,
 Nienałożona pod gnuśnym długo spać okowem,
 Zgruchotawszy swe pierwsze lody pod Krakowem,
 Szumnym trzaskiem poziome przestraszy nabrzeże
 Pędząc przed sobą krami nasterczone wieże,
 Rwie po drodze przyległe lasy, młyny, domy –
 Taki w naszym rycerstwie zapął wszystkołomny⁴³.

Między *Śpiewami* a *Świątynią Sybilli* zachodzi wiele zbieżności, przy czym *Śpiewy* sprawiają wrażenie zredukowanej wersji utworu Woronicza – i co do koncepcji historiozoficznej, i co do dykcji poetyckiej. Z istotną wszakże różnicą. W *Świątyni*... poeta występuje z koncepcją wielkiego państwa słowiańskiego jako szansy na wyjście z zapaści dziejowej. Niemcewicz, owszem, deklaruje wiarę w dobrą wolę Aleksandra I, lecz nie przypisuje mu intencji budowania słowiańskiej potęgi. Raczej dyskretnie wspiera ideę „rozszerzenia wewnętrznego”, czyli powiększenia Królestwa Polskiego o „Litwę”, zamiar z którym władca zdradził się podczas obrad kongresu wiedeńskiego.

Niemcewicz po *Śpiewach* kontynuował podejście geograficzno-historyczne, pisząc *Dzieje Zygmunta III*. Powołał się tam na zdanie Robertsona, który stwierdził, że kto

⁴² J. P. Woronicz, *Kazanie przy uroczystym poświęceniu orłów i chorągwi polskich wojsku narodowemu nadanych* [3 maja 1807], w: tegoż, dz. cyt., s. 418.

⁴³ J. P. Woronicz, *Świątynia Sybilli*, dz. cyt., s. 164.

chce pisać dzieje wielkiego jakiego państwa, w czasie trzech ostatnich wieków, musi pisać dzieje całej prawie Europy. Od tej bowiem epoki rozmaite królestwa, utworzyły jedno ogromne systemma, tak ściśle spojone [...], iż sprawy jednego, czuć się wszystkim innym, dość potężnie dawały, stąd wzajemna baczność jednego państwa na drugie⁴⁴.

Świadomość europejskiego systemu przebija również w *Śpiewach*. Zaznaczone na wyobrażonej mapie rzeki „historyczne” nie są rzekami-allegoriami Polski, lecz współrzędnymi miejsc akcji, styku jednych narodów z drugimi.

Na motywy rzeczne w *Śpiewach historycznych* należałoby spojrzeć od innej jeszcze strony. W przedmowie do swego dzieła poeta-historyk sięgnął po motyw psalmu *Super flumina Babylonis*⁴⁵, żeby przypomnieć o roli pamięci jako niezbędnego warunku powrotu zniewolonych do rodzinnych siedzib.

Przeniesiony z ziemi świętej lud Izraela, na brzegach wód Babilońskich o Jordanie wspominał, w smętnych pieniach swoich nucił o ojczyźnie, o przodków czynach; odzyskał na koniec tę ziemię dlatego, że o niej myśleć, do niej nigdy wzdychać nie przestał⁴⁶.

Rzeka w świetle tego fragmentu sprzyja trwaniu wspólnoty narodowej na obczyźnie. Nurt rzeczny unosi rozpamiętujących w utraconą przeszłość. „Wody babilońskie” zdają się łączyć z wodami Jordanu – rzeki ojczystej. Nawiązanie do psalmu sugeruje, że *Śpiewy* mogą być traktowane jako zsekularyzowana mutacja gatunku biblijnego. Na wszystkie zaś rzeki „historyczne” wymienione w wierszach i „przydatkach” można spojrzeć jako na rzeki pamięci, nad którymi się wspomina i które się pamięta. W pewnych okolicznościach – pod obcym panowaniem – rzeka „babilońska” i ojczysta rzeka święta mogą być tą samą rzeką.

⁴⁴ J. U. Niemcewicz, *Dzieje panowania Zygmunta III*, Warszawa 1819, t. 1, s. 57.

⁴⁵ Najobszerniejszym opracowaniem psalmu *Super flumina Babylonis* w odniesieniu do literatury polskiej jest książka Bogdana Burdzieja, *Super flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX i XX wieku* (Toruń 1999), zwłaszcza rozdział pt. „Napis na wierzbę zwaną *Salix babilonica*. Przemiany toposu w poezji klasyków i wczesnych romantyków”.

⁴⁶ J. U. Niemcewicz, *Śpiewy historyczne*, dz. cyt., s. 7.

Związek nurtu rzeki z pracą pamięci pojawiał się w twórczości Niemcewicza również bez odniesień psalmicznych. W *Podróżach historycznych po ziemiach polskich* pisał o zwiedzaniu ruin w Dobrzyńcu:

Siedząc na górze zamkowej, wiodłem okiem po bystrych nurtach Wisły, pysznie i daleko rozciągających się. [...] Spokojność panująca w tych miejscach, lazur nieba odbijający się o czyste wód kryształ, cichy bieg wód tych, jak bieg unoszącego nas czasu, pograżyły nas w dumania nad ważnemi kolejami, przez które przechodziło to miasto tak zaniedbane dzisiaj⁴⁷.

Rzeka od wieków symbolizująca upływ czasu umożliwia wyobraźniowe podróże w czasie. Kajetan Jaksza Marcinkowski w poemacie *Rzeki polskie*, opublikowanym w 1826 pisał: „Tak Polak, gdy pogląda na swe pyszne rzeki / na skrzydłach wyobraźni przelatuje wieki. / Księgę dziejów ojczystych sercu przypomina”⁴⁸. Inspirowana nurtem rzeczonym podróż w głąb czasu przekracza granice historii narodowej: „O wy córy Potopu! Oceanu matki! / Wy wszystkich odmian świata najdawniejsze świadki”⁴⁹. Wielkiej podróży w czasie poświęcony został *Ren* Wiktora Hugo (1842). Pisarz wyruszył w podróż, żeby obserwować niebo i drzewa. Kiedy dotarł do Renu, rzeka kazała mu porzucić marzenia dla myśli o przeszłości i przyszłości Europy.

Dlatego, że są „starsze” od wszelkich ludzkich wytworów, rzekom przypisuje się pamięć ponadludzką i przedludzką. Skojarzenie z pamięcią pojawia się również w związku z ich szczególną zdolnością archiwizacyjną. W wierszu *Do Józefa Szymanowskiego. Opis podróży na Podole 1782 r.* Niemcewicza motyw krwawej rzeki zostaje skontaminowany z jej ujęciem jako składu pamiątek:

Takiemi są okropne brzegów Dniestru ściany,
Gdzie piękność i przepaści widać na przemiany;
Gdzie głuchą cichość ptasząt pisk chyba przerywa,

⁴⁷ J.U. Niemcewicz, *Podróże historyczne po ziemiach polskich*, Paryż – Petersburg 1858, s. 97.

⁴⁸ K.J. Marcinkowski, *Rzeki polskie: poema pomniki sławy narodowej opiewające*, Warszawa 1826, s. 8. U Jana Pawła Woronicza rolę odwiecznych świadków pełnią góry: „Wy, góry, nam to wszystko, powiedzieć możecie, / Które tym brzegom równo z światem panujecie. / Naszych prosków nie stanie, wasz tron niezachwiany / Konającego świata widzieć będzie zmiany”. J. P. Woronicz, *Świątynia Sybilli*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁹ K.J. Marcinkowski, dz. cyt., s. 7.

Gdy je drapieżny orzeł na pastwę rozrywa;
 Gdzie Dniestr krwią nieraz zlany, chociaż kres przymierzów,
 Wyrzuca dotąd reszty zbroj naszych rycerzów⁵⁰.

Dzięki temu, że zbroje zostały na jej dnie przechowane, a następnie wyrzucone na brzeg, podróżny zaznaje bliskiego kontaktu z odległą przeszłością. Inny wariant motywu rzeki jako archiwum proponuje m.in. Teofil Lenartowicz w wierszu *Do Wisły*:

Na dnie twojem co nie leży?
 Krom czerwonej czerskiej wieży;
 W całych zbrojach leżą Szwedy
 Potopione, Bóg wie, kiedy,
 Ach, i polskich broń żołnierzy⁵¹.

W wariacie tym potrzeba wyobraźni poety, by zapuścić się w rzeczną głębinę i dojrzeć, co ukryte na dnie.

W rozważaniach o związkach imaginariów rzecznych z pamięcią w literaturze pierwszej połowy XIX wieku dałam pierwszeństwo Śpiewom historycznym i ogólniej Niemcewiczowi dlatego, że należał do ludzi pióra oraz polityki, którzy mieli najwięcej do powiedzenia w czasach przełomu między XVIII i XIX w., stanowiąc elitę Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego. Dzieło zaś, którego Niemcewicz był wykonawcą, zostało zaprojektowane, napisane i wydane po to, żeby kształtowało zbiorową świadomość historyczną i zbiorowe wyobrażenia. I funkcję taką spełniało, zarówno w wychowaniu domowym, jak też szkolnym w pierwszym okresie Królestwa Kongresowego. Wyznawcza recepcja *Śpiewów* w kręgach filomackich świadczy o niewątpliwej sile ich oddziaływania na młode umysły. Istotny punkt odniesienia stanowiła twórczość Niemcewiczowska również dla romantyzmu Mickiewicza, który swoją pozycję oraz swój idiom poetycki tworzył zarówno czerpiąc z dokonań poprzednika, jak i porzucając jego drogę.

⁵⁰ J. U. Niemcewicz, *Do Józefa Szymanowskiego. Opis podróży na Podole 1782*, w: tegoż, *Pisma różne wierszem i prozą*, wyd. T. Mostowski, Warszawa 1803, t. 1, s. 501.

⁵¹ T. Lenartowicz, *Do Wisły*, w: *Ziemia polska w pieśni. Antologia*, oprac. J. Lorentowicz, Warszawa 1913, s. 387. Wiersz Lenartowicza został umiejscowiony w części antologii zatytułowanej *Nad wodami w dziale Rzeki*, który się składa z 23 pozycji.

Jako autor *Ballad i romansów* Mickiewicz nie poszedł za Niemcewiczem – autorem *Śpiewów historycznych*. Widać to wyraźnie, kiedy porównamy Gopło ze śpiewu *Piast z jeziorem Świtez*, organizującym przestrzeń poetycką cyklu z 1822 roku. To pierwsze stanowi jeden z elementów miejsca akcji, jezioro balladowe w drugim z kolei ogniwie cyklu jest centrum balladowego świata, miejscem początku i końca, a przy tym autorskim wynalazkiem. Co prawda Świtezi Mickiewicz nie wymyślił, lecz nadał jezioru rangę symboliczną, mocą aktu kreacji osadził w centrum „nowogródzkiej strony” jako „kraju poety”. Od Świtezi zaczyna się rozłożone na lata tworzenie Mickiewiczowskiej Litwy. Jej ważną częścią stanie się też Niemen – „domowa rzeka”. Wiersz, z którego pochodzi to określenie po raz pierwszy ukazał się w „Dzienniku Warszawskim” z 1826 roku⁵², zaraz potem w zbiorze *Sonetów*.

W *Śpiewach* jest Niemen jedną z krwawych rzek „historycznych”. O Niemnie pisał też Niemcewicz w *Listach litewskich* jako rzece forsowanej przez armię Napoleona w 1812 roku. W sonecie *Do Niemna* nie ma ani wielkiej historii, ani fizjograficznych realiów. I nie jest ów „domowy” Niemen połączony z żadną inną rzeką współtworzącą geografie mentalną w tamtych czasach. Ale zdradza coś wspólnego z rzekami „historycznymi”. On też jest rzeką pamięci. Nie narodowej jednak, lecz podmiotowej, przepełnionej intymnymi wspomnieniami o Laurze, przyjaciołach, młodości. Oczywiście „rzeka domowa” nie jest jedyną kategorią rzeki w twórczości Mickiewicza⁵³, ani też Niemen nie pełni w jego pismach wyłącznie funkcji rzeki własnej, zamkniętej w podmiotowo przeżywanym świecie⁵⁴. Wskazuję na „rzekę domową”, by uwypuklić różnicę między dwoma rodzajami rzek pamięci: Niemcewicza w *Śpiewach historycznych* i Mickiewicza z pierwszych wystąpień poetyckich.

⁵² A. Mickiewicz, *Do Niemna*, „Dziennik Warszawski” 1826, t. 5, nr 15, s. 183–184. W tym samym numerze pisma (i w poprzednim) zamieszczono artykuł *Opisanie Narwi*.

⁵³ Zob. P. Dakowicz, „Wysłuchać się w szum wód głuchy”. *Rzeki Mickiewicza, rzeki Miłosza*, „Acta Universitatis Lodzianis, Folia Litteraria Polonica” 2006, t. 8, s. 367–377. T. Rączka, „Przez fale rozeznąć myśl wód”. *O romantycznych przedstawieniach rzeki w twórczości Adama Mickiewicza i Tarasa Szewczenki*, Katowice 2011. Krzysztof Trybuś przypomniał o roli, jaką pełni Dunaj w prelekcjach paryskich Mickiewicza. K. Trybuś, dz. cyt., s. 35–36.

⁵⁴ Z. Jaroszak, *Niemen – „kresowa” rzeka Mickiewicza*, „Słupskie Prace Filologiczne” 2004, nr 3, s. 277–284.

Siłę wpływu Mickiewiczowskich wyobrażeń „rzeki domowej” znać w twórczości chociażby Władysława Syrokomli. W *Podróży swojaka po swojszczyźnie*, w którym opisał swoją wyprawę w Poznańskie, dał wyraz szczególnemu przywiązaniu do Niemna:

Z miasteczka Żyźmor jedziemy do Rumszyszek. Tu mam się zobaczyć z ukochanym, a tak dawno niewidzianym Niemnem. Serce bije gorączkowo... Zda mi się, że pomimo chłodnej jeszcze pory, kiedy się wykąpię w Niemnie, to odmłodnieję, jakem był młody przed laty, że łzy gorzkich doświadczeń życia kiedy wpuszczę do Niemna, to one mi na zawsze wypłyną z oczu, albo zamienią się na łzy radosne. Niemen – powiernik, brat, przyjaciel – ochłodzi mię albo ociepli, w miarę potrzeby; stanie się dla mnie Jordanem, chrzestną rzeką odrodzenia⁵⁵.

Ale ów Niemen w dalszym ciągu opowieści zmienia się z rzeki domowej w graniczną. I znów nie obędzie się bez nawiązania do Mickiewicza:

Od lat sześciu, od czasu, jakem się kąpał w Niemnie, wszystko się zmieniło na świecie... Kąpałem się w Niemnie w Rumszyszkach... I cóż powiecie? – Niemen się zmienił, Niemen stracił swą lekarską dla ducha własność... Sieroto! Już dalej, uciekaj z miejsc, gdzie nikt po tobie nie tęskni! Spiesz do miejsc, gdzie nikt cię nie czeka⁵⁶.

We fragmencie tym daje się słyszeć – prócz nawiązań do sonetu niemeńskiego – echo Mickiewiczowskich *Stepów Akermańskich*, w których poeta żegnał się z Litwą, przekraczając granicę między Zachodem i Wschodem, na co wskazywała wzmianka o Dniestrze („Tam błyszczący Dniestr”). W *Podróży swojaka po swojszczyźnie* o Niemnie pisze się jako o granicy między Królestwem a Cesarstwem, ale jest też Niemen drogą z „patriarchalnej Litwy” ku cywilizacji współczesnej. Zamykając wątek Syrokomli, dodam tylko, że jego podróż kończy się w okolicy, o której traktuje pierwszy ze *Śpiewów historycznych* – nad Gopłem. Tyle, że i Gopło można by uznać za akwen „domowy” przez to, że po Wielkopolsce podróżuje Syrokomla przemieszczając się od jednej polskiej wyspy do drugiej, krążąc wyłącznie wśród „swojaków”. Mickiewicz zwracał się

⁵⁵ L. Kondratowicz (Władysław Syrokomla), *Podróż swojaka po swojszczyźnie*, Warszawa 1914, s. 14–15. Określenie „domowa rzeka” pada na s. 23.

⁵⁶ Tamże.

do Niemna jako „domowej rzeki” z ostentacją wskazując na jej podmiotowe znaczenie, odwracając się od wspólnotowych rzek „historycznych”. Kiedy Syrokomla pisał o „domowym” Niemnie w 1858 roku, umieszczał go w kontekście „swojszczyzny” – polskości całkowicie zmarginalizowanej, skarłałej i rozproszonej.

Wskazując na Niemen jako rzekę „domową”, istotną z punktu widzenia podmiotowego doświadczenia, autor *Sonetów* odrzucał nakładane przez system rzek „historycznych” ograniczenia dla swojej wyobraźni. Jeśli abstrahować od daty powstania sonetu *Do Niemna*, bo nie da się jej precyzyjnie określić i skupić zaś na okolicznościach jego publikacji, ów wybór rzeki „domowej” nabiera dodatkowego znaczenia. Oznacza bowiem gotowość na konfrontację z wyobrażeniami geograficznymi wytworzonymi przez inne kultury, mówiąc zaś precyzyjniej, z geografią mentalną Rosji imperialnej. Trudno ocenić radykalizm tego kroku nie pamiętając o systemie narodowych rzek „historycznych” z dzieła Niemcewicza.

Historical rivers / rivers of a memory. Some examples from Polish literature in the first half of the nineteenth century

Geographical names of rivers frequently occurring in Śpiewy historyczne by Julian Ursyn Niemcewicz represent a kind of imagined water system, which is closely connected with the past of the nation. As such it was considered an important element of not only mental geography but also national identity, which became a hotly debated topic after the Congress of Vienna (1815), when the Polish people were promised a chance of cultural autonomy at last. In Niemcewicz's work an emphasis is placed on border rivers, which are seen as a basic element of the natural nonhuman world, and which can function as state borders only if they were won through conquest. The riverbanks in Śpiewy historyczne are, therefore, depicted as a terrain of bloody battles while getting across the river is seen as a crucial test for the national leaders. Two rivers play a particularly important role in Niemcewicz's text – the Dnieper and the Dniester, which are seen as a boundary between the West and the East, the civilized and the barbarian. Due to the didactic and therapeutic functions of Niemcewicz's work, all "historical" rivers also play a role of the rivers of memory. They were thought of as instrumental in remembering the lost homeland (analogically to the rivers of Babylon) and envisaged as bedrocks of the enduring Polish self-consciousness and identity. The historical rivers in Śpiewy historyczne are similar to the images in other works of the period, e.g. by Woronicz. They can also be seen as a useful point of reference for the idea of "domestic" rivers in the works of Mickiewicz and Syrokomla, whose meaning, in contrast to historical rivers, derives from personal and autobiographical experiences.

Elżbieta Dąbrowicz, historyk literatury XIX i XX w.; zajmuje się literaturą polską w perspektywie życia publicznego, zróżnicowaniem regionalnym piśmiennictwa na ziemiach polskich, epistolografią i biografistyką; autorka książek: *Cyprian Norwid. Osoby i listy*, Lublin 1997; *Galeria ojców. Autorytet publiczny w literaturze polskiej lat 1800–1861*, Białystok 2009; *Cenzura na gruzach. Szkice o literackich świadectwach życia w PRL-u*, Białystok 2017; współredaktorka prac zbiorowych: *Sztuka pisania. O liście polskim w wieku XIX*, Białystok 2000; *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, Białystok 2004; *Literatura w granicach prawa (XIX–XX w.)*, Warszawa 2013; *Kariera pisarza w PRL-u*, Warszawa 2014; *Georomantyzm: literatura – miejsce – środowisko*, Białystok 2015.

**Modlitewnik jako medium pamięci.
Rzecz o Barbarze Ludowice
z Dłuskich Nowomiejskiej,
praprababce Józefa Ignacego Kraszewskiego**

We wspomnieniach Józefa Ignacego Kraszewskiego, kolekcjonera i bibliofila, „książka” urasta do rangi „drogiej relikwii” i „najdroższej pamiątki”. Autor *Starej baśni* refleksje na ten temat zawarł w *Nocach bezsennych* –

Ze wszystkich zabytków stara książka stanowi najdroższy, najgodniejszy poszanowania. Jeżeli każdy szczątek jest relikwią, ona jest relikwią najcenniejszą. Przeszła przez wiele rąk, karmiła i poila pokolenia, rodziła myśli, zostały na niej ślady łez, przyschły westchnienia¹.

Natomiast w innym fragmencie *Pamiętnika*, zatytułowanym *Książka praprababki*, pisarz zwraca szczególną uwagę na wyjątkową rolę książek do nabożeństwa na początku XVIII wieku:

Dość spojrzeć na nią, aby się domyśleć, że to nie jest jedna z tych książek, jakimi my się dziś bawimy, z jakich się uczymy i gorszymy czasami. Była to towarzyska w dobrej i złej, a nade wszystko w złej doli, książka, z której płynęła pociecha w duszę, na której spływały łzy, z niej się czerpało natchnienie, męstwo, nadzieja.

¹ J.I. Kraszewski, *Noce bezsenne. Wspomnienia i fantazje*, w: tegoż, *Pamiętniki*, oprac. W. Danek, Kraków 1972, s. 385.

Jest to po prostu książka do nabożeństwa, ale z nią łączy się tragiczna historia mojej praprababki, Barbary Ludowiki z Dłuskiej Nowomiejskiej².

Klamrą spinającą oba cytaty, jest powtarzające się w nich słowo „łzy”, niezmiernie ważne dla niniejszego tematu. Dzięki nim każda książka, nadgryziona znamieniem czasu, pretenduje do miana medium pamięci³. Spływające na nią łzy ludzi różnych stanów i epok, tworzą na jej kartach wiekopomne ślady historii⁴. Kraszewski w powieści historycznej *W pocie czoła* porównuje „pamięć ludzką” do „spizarni”, ponieważ „[...] co w nią na dno naprzód wsypano, później przyległszy doń, najdłużej pono trwa i czuć się daje”⁵. Natomiast w *Sekrecie Pana Czuryły* podkreśla fakt, iż „[...] człowiek, który na długie lata z oczów schodzi, zaciera się w pamięci. Pamięć ma dużo do czynienia i rzuca po drodze, co nie jest do gospodarstwa życia potrzebnem”⁶. Dlatego też warto z pietyzmem przechowywać książki przodków. Jak długo będą one przekazywane z rąk do rąk, tak długo będzie trwała pamięć o wszystkich ich poprzednich właścicielach. Modlitewniki to specyficzne książki. Zawarte w nich nabożeństwa i westchnienia do świętych, które od wieków egzystują w świecie osób wierzących w tej samej formie (litanie, nowenny, godzinki), służą do nieustannego czytania, powtarzania modlitw⁷.

W epoce oświecenia możemy wyróżnić dwa główne typy kobiet, korzystających z książek do nabożeństwa. Pierwszym z nich były pobożne matrony, które poświęcały na modlitwę większą część dnia, zazwyczaj w samotności i skupieniu. Zaś do drugiego typu należy zaliczyć dewotki, płocze niewiasty, posługujące się modlitewnikami mniejszego formatu. Dla nich tego rodzaju „książeczki” były tylko elementem toalety, niezbędnym rekwizytem podczas nabożeństwa. Kraszewski, podkreślając szczerą

² Tenże, *Książka praprababki*, w: tamże, s. 202.

³ Zob. J. Tabaszewska, *Od literatury jako medium do poetyki pamięci. Kategoria pamięci kulturowej w badaniach nad literaturą*, „Pamiętnik Literacki” 2013, z. 4.

⁴ Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.

⁵ J.I. Kraszewski, *W pocie czoła: z dziennika dorobkiewicza*, Warszawa 1884, s. 5.

⁶ J.I. Kraszewski, *Sekret Pana Czuryły*, Warszawa 1877, s. 167.

⁷ M. Wojtak, *Modlitwa ustalona – podstawowe wyznaczniki gatunku*, w: *Współczesna polszczyzna*, t. 3: *Akty i gatunki mowy*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, J. Szadura, Lublin 2004.

religijność praprababki, napisał: „Naówczas książka taka nie służyła jako część toalety do ubrania się na nabożeństwo, nie wstydzono się jej i nie żądano, aby się mogła, w razie potrzeby, schować do kieszonki;”⁸. Do kręgu pobożnych matron można więc zaliczyć Barbarę Ludowikę z Dłuskich Nowomiejską, która:

Na tej książce modliła się [...] całe życie, a karty jej zapisane są prośbami do dzieci i wnuków, aby o duszy jej nie zapomnieli. Można niemal śledzić na nich, jakimi się karmiła modlitwami, bo niektóre stronicie są więcej zużyte od innych. Ileż to łez w czasie tego pobytu we Lwowie spadło na nie, gdy mąż chorował, ani wyzdrowieć, ani umrzeć nie mogąc, gdy lekarze z jednej, mecenas i adwokaci z drugiej strony resztki mienia zabierali, gdy trzeba było owym męstwem i wiarą w Opatrzności starczyć na wszystko kobiecie samej jednej, sierocie...⁹

Korona Niebieska – modlitewnik praprababki Józefa Ignacego Kraszewskiego z 1727 roku jest jednym z najcenniejszych eksponatów Muzeum Józefa Ignacego Kraszewskiego w Romanowie¹⁰. Modlitewnik wraz z rękopisami i dziewiętnastowiecznymi wydaniem dzieł autora *Hrabiny Cosel*, fotografiami i dokumentami rodzinnymi, a także drogocenną zabawką pisarza z lat dziecięcych (porcelanowa, czerwona psia budka) został przekazany pierwszemu dyrektorowi muzeum – Wacławowi Czechowi¹¹ przez Janusza Kraszewskiego, wnuka Kajetana Kraszewskiego.

Pierwszą właścicielką *Korony Niebieskiej* była Barbara Ludowika z Dłuskich Nowomiejska, która po śmierci męża (zabitego podczas zajazdu) mężnie stawiała czoło wszystkim przeciwnościom losu. Kraszewski, umieszczając krótki życiorys praprababki Nowomiejskiej na kartach „Nowin” ocalił od zapomnienia sylwetkę mężnej matrony, pramatki rodu tytana pracy. Po jej śmierci modlitewnikiem opiekowała się Konstancja

⁸ J. I. Kraszewski, *Książka praprababki*, w: *Pamiętniki*, dz. cyt., s. 203.

⁹ Tamże, s. 205.

¹⁰ Zob. W. Czech, *Muzeum J. I. Kraszewskiego*, w: T. Chabros, W. Czech, *Muzeum J. I. K. w Romanowie*, Lublin 1975, s. 13. Wacław Czech pisał, że wśród eksponatów muzeum, które w pierwszej kolejności przyciągały uwagę zwiedzających był „modlitewnik prababki z 1727 roku”.

¹¹ Włodawski nauczyciel od razu zlecił przeprowadzenie konserwacji tegoż zabytku. Niestety nie są znane bliższe dane na ten temat, ponieważ dokumentacja muzeum z lat sześćdziesiątych XX wieku jest niekompletna.

z Morochowskich Nowomiejska (1742–1840)¹², synowa Barbary. *Korona Niebieska* zawiera drogocenny podpis Barbary Ludowiki z Dłuskiej Nowomiejskiej oraz autografy jej praprawnuków – Józefa Ignacego Kraszewskiego i Kajetana Kraszewskiego, dzięki którym znamy dokładne daty dalszych kolei losu tej „drogocennej relikwii”:

Książkę tą należącą do Barbary z Dłuskich Nowomiejskiej, matki pradziada mojego Wojciecha Nowomiejskiego, otrzymałem od matki mojej w Romanowie.

d. 10 czerwca 1853 – J. I. Kraszewski.

Tą drogą rodzinną pamiątkę dostałem w spuściźnie po śp. bracie Józefie (J.I. Kraszewskim) z rąk żony jego, a bratowej mojej Zofii z Woroniczów Kraszewskiej.

Romanów: d. 24. Sierp. 1887 roku – Kajetan Kraszewski¹³.

Charakterystykę „drogiej rodzinnej pamiątki” rodu Kraszewskich, należy rozpocząć od opisu zewnętrznego *Korony Niebieskiej*, a następnie przejść do analizy zawartych w niej modlitw i nabożeństw. Józef Ignacy Kraszewski takimi oto słowy opisał książkę praprababki:

[...] duża, w ćwiartce, drukowana na lichym papierze żółtym, aby mogła przetrwać wszystkie życia przygody, oprawna była w czarny jaszczur, jak szabla prapradziadka, spięta srebrnymi klamrami, z czarną, żałobną obwódką¹⁴.

Różaniec, książka do nabożeństwa oraz szabla, na kartach wielu powieści historycznych Kraszewskiego funkcjonują w roli świętych relikwii, przekazywanych z pokolenia na pokolenie (*Tułacze*, *Diabeł*).

Korona Niebieska różnymi nabożeństwami na cały rok rozłożonemi, w innych księgach approbowanemi, jako drogiemi perłami wysadzona składa się z 599 ponumerowanych stron (żadnej nie brakuje!). Rozbudowany

¹² Zob. *Kobiety rodu Kraszewskich*, w: *Obrazy kultury polskiej w twórczości Józefa Ignacego Kraszewskiego*, red. B. Czwornóg-Jadczak, Lublin 2004, fot. 2.

¹³ Józef Ignacy Kraszewski i Kajetan Kraszewski umieścili te adnotacje na wolnej karcie tuż przed stroną tytułową „*Korony Niebieskiej*”.

¹⁴ J.I. Kraszewski, *Książka praprababki*, w: tegoż, *Pamiętniki*, dz. cyt., s. 202. Wymiary *Korony Niebieskiej* – 19 cm x 15,5 cm.

tytuł zawiera również podtytuł, pełniący funkcję dedykacji – *Matce Bożej w obrazie cudownym Jarosławskim za prezent oddana. Z pozwoleniem starszych*. Książka została wydana w drukarni „J. K. M. Kollegium Societatis JESU” w Sandomierzu w 1727 roku¹⁵. Skrupulatni autorzy modlitewnika zamieścili również na karcie tytułowej informację, iż owa publikacja jest przeznaczona dla szerokiego grona odbiorców – „Do pożytku dusz ludzkich różnego stanu z przydatkiem wydana”. *Korona Niebieska* zawiera wszystkie znane w XVIII wieku modlitwy i nabożeństwa. Zapewne redaktorzy modlitewnika byli dumni z faktu, iż udało im się je zebrać w jednym tomie. Książka praprababki mieści w sobie przeszło osiemdziesiąt „modlitw”, dwadzieścia trzy „psalmy”, dwadzieścia dwie „litanie”, dwadzieścia jeden „godzinek”, jedenaście aktów, dziesięć „hymnów”, pięć „nabożeństw”, po cztery „pieśni”, „nowenny”, „antyfony”, „pasje” i „prośby”, trzy „pozdrowienia” oraz całą rzeszę pojedynczych modlitw – „pamiętek”, „westchnień”, „intencji” oraz „nauk” i „lekcji”. Oryginalną i nieznaną dziś modlitwą jest *Zegarek Męki Pańskiej*, który podzielono na sześć części – „na prymę”, „na tercyę”, „na sextę”, „na nonę”, „na niespor” i „na kompletę”.

Warto zaznaczyć, iż ta unikatowa książka do nabożeństwa rozpoczyna się przedmową anonimowych autorów „Najjaśniejsza, boleści swoich, pociechy naszych Królowa”, w której wytłumaczono czytelnikom, dlaczego nadano modlitewnikowi taki tytuł. *Korona Niebieska* z ukrytym w środku diamentem symbolizuje relację Najjaśniejszej Maryi Panny do Boga. Maryja, wzór cnót i pobożności jest najlepszą pośredniczką pomiędzy człowiekiem i Stwórcą. Tekst właściwy poprzedzono kalendarzem świąt ruchomych i świąt rocznych, a zakończono spisem treści – „Registr. Nabożeństw zebranego, w tej *Koronie Niebieskiej*. Znajdującego się”. Zgodnie z logiką i rozkładem dnia, wydana przez jezuitów książka do nabożeństwa rozpoczyna się „Modlitwami Porannymi” oraz nabożeństwami związanymi z poszczególnymi elementami mszy świętej. Kolejne partie tekstu podzielone są na nabożeństwa na poszczególne dni tygodnia. W cyklu zatytułowanym „Nabożeństwo Niedzielne” królują modlitwy o Duchu Świętym i Trójcy Przenajświętszej. W „Nabożeństwie

¹⁵ Drukarnia jezuicka w Sandomierzu nad Wisłą funkcjonowała od początku XVIII w., aż do kasaty zakonu jezuitów (1773).

Poniedziałkowym” na plan pierwszy wysuwa się – najświętsze imię Jezusa, Anioł Stróż i święty Ignacy, założyciel zakonu jezuitów. Analogicznie w „Nabożeństwie Wtorkowym” modlitwy o świętej Annie, świętym Dominiku, świętym Antonim i świętym Franciszku. Natomiast w „Nabożeństwie na Środę” przeważają modlitwy o świętym Józefie i świętym Piotrze z Alkantary. „Nabożeństwo na Czwartek” koncentruje się na modlitwach do Przenajświętszego Sakramentu zaś „Nabożeństwo na Piątek” na Męce Pańskiej i modlitwach do świętego Franciszka Ksawiera. Modlitwy z cyklu „Nabożeństwo na dzień sobotni” kończą się godzinkami do świętej Barbary. Warto przyjrzeć się bliżej historii tej męczennicy, ze względu na zbieżność imion – świętej i pierwszej właścicielki *Korony Niebieskiej*:

Hymn

W ciemnościach niedowiarstwa Barbara zrodzona,
 Światłością Bożej łaski z Nieba obdarzona.
 Bogu się prawdziwemu z młodu pokłoniła:
 Zupełny kwiat paniństwa wiecznie poślubiła.
 Jak Lilia między cierniem,
 Tak przyjaciółka moja między Córkami Adamowemi¹⁶.

Święta Barbara żyła na przełomie trzeciego i czwartego wieku, wychowała się w rodzinie pogańskiej. Podczas nauk w Nikomedii zetknęła się z chrześcijanami i przejęła ich wiarę. Pierwszym jej prześladowcą był ojciec – Dioskuros. Na jego rozkaz została uwieczniona w wieży. Według legendy przed śmiercią ukazał jej się anioł z kielichem i hostią (została ścięta mieczem). Największymi orędownikami kultu świętej Barbary–męczennicy byli: święty Grzegorz (papież) i święty Stanisław Kostka. W polskiej historiografii wzmianka na jej temat po raz pierwszy pojawia się w XI wieku, w modlitewniku Gertrudy, córki Mieszka II, pod datą 4 grudnia¹⁷. Do dziś kościół katolicki tego dnia obchodzi wspomnienie liturgiczne

¹⁶ *Korona Niebieska*, różnemi nabożeństwami na cały rok rozłożonemi w innych księgach aprobowanem, i jako drogiemi perłami wysadzona, Bolesnej Matce Boskiej w obrazie cudownym jarosławskim za prezent oddana Sandomierz 1727, s. 345.

¹⁷ *Wykaz świąt rocznych*, w: *Modlitwy św. Gertrudy z dodatkiem Nabożeństwa o Męce Zbawiciela [...] także Różańcem, Nieszporami, Stacjami i zbiorem pieśni pobożnych pomnożone, za dostateczną książkę do nabożeństwa i śpiewu kościelnego i domowego uzupełniona i poprawiona przez ks. Cytronowskiego*, wydanie IV poprawione, Opole 1875, s. XVI.

ku czci świętej Barbary. Warto podkreślić, iż jest nie tylko patronką górników, a także wszystkich tych, którzy pracują w ekstremalnych warunkach oraz orędowniczką dobrej śmierci.

Stanisław Burkot we *Wstępie* do katalogu wystawowego *Kobiety Kraszewskiego. Portret literacki i nie tylko* po raz kolejny podkreślił fenomen tytana pracy, polegający na tworzeniu wielu interesujących i różnorodnych sylwetek kobiet, poczynając od frywolnych dziewczek po buntownice i strażniczki domowego ogniska¹⁸. Duży wpływ na ukształtowanie wzorców i antywzorców niewieścich postaw miało wychowanie Kraszewskiego pod okiem prababki, Konstancji z Morochowskich Nowomiejskiej i babki, Anny Malskiej. Burkot, jako pierwszy, zwrócił uwagę na Barbarę Ludowikę z Dłuskich Nowomiejską, praprababkę autora powieści *U babuni*:

Na początku więc była babcia Malska?... Nie – na początku była praprababka Barbara Ludowika (tak! Ludowika!) z Dłuskich Nowomiejska, której praprawnuk Józef Ignacy oczywiście nigdy nie widział (zmarła na długo przed jego urodzeniem), ale której legendę rzewnie wspominał w roku 1877, gdy w Dreźnie rozpamiętywał odziedziczoną w 1853 roku „drogą relikwię” po niej: modlitewnik z rękopiśmiennymi „dodatkami” od kilku pokoleń użytkowników. W tym roku 1877 zaznaczył, że jest to z czasów życia w ojczyźnie „niemal jedyna dziś spuścizna”, jaka mu została. Przy okazji upewniał czytelników, że praprababka Nowomiejska była kobietą mądrą i „mężną nad podziw”: wcześniej owdowiawszy (mąż zmarł od ran zadanych mu przez awanturników podczas zajazdu) – ocalała od napaści łajdackich dłużników dobra po mężu „na Rusi”, czyli chyba w okolicach Lwowa, i przekazała je potomkom, którzy przenieśli się na „litewskie” Podlasie. Józef Ignacy zabrał tę pamiątkę ze sobą, gdy w 1863 roku opuszczał Polskę – i nie rozstał się z nią, gdy przebywał z wyroku sądu pruskiego jako skazaniec w twierdzy magdeburskiej. Zdaje się, że o tej książeczce wspomina w liście z włoskiego San Remo 19 stycznia 1886 roku, a więc na rok przed śmiercią – gdy dziękując swojemu bratu Kajetanowi,

¹⁸ S. Burkot, *W kręgu starych schematów*, w: *Powieści współczesne (1863–1887) Józefa Ignacego Kraszewskiego*, Kraków 1967; S. Burkot, *Kobieta, emancypacja i „sprawy fatalne” w twórczości Kraszewskiego*, w: *Kraszewski – pisarz współczesny*, red. E. Ihnatowicz, Warszawa 1996; S. Burkot, *Kobieta w powieściach i publicystyce Kraszewskiego*, w: *Kraszewski. Poeta i światy*, red. T. Budrewicz, E. Ihnatowicz, E. Owczarz, Toruń 2012.

który mu z Romanowa przysłał miniaturę św. Heleny ze starego kancjonału, powiadał go, że tę miniaturę kładzie „do *Złotego Ołtarzyka*”¹⁹.

Korona Niebieska przez dwa stulecia zajmowała główne miejsce w domach pierwotnych praprawnuków, prawnuków i wnuków Barbary Nowomiejskiej. Niemalże w nienaruszonym stanie przetrwała do dzisiejszych czasów. W rodzie Kraszewskich owa „relikwia” pełniła trzy zasadnicze funkcje. Stanowiła medium pamięci, była towarzyszką życia oraz niewyczerpaną księgą imion – świętych patronów.

Po pierwsze, jako „przyjaciółka i towarzyska” życia, była skutecznym balsamem na troski i problemy poszczególnych członków rodziny Kraszewskich. Poprzez zawarte na jej kartach modlitwy i nabożeństwa, stanowiła jedyne źródło pocieszenia w trudnych momentach życia. Barbara Ludowika z Dłuskich Nowomiejska większość życia spędziła jako wdowa samotnie wychowująca gromadkę dzieci i walcząca o należny spadek po zmarłym mężu. W *Koronie Niebieskiej* zamieszczono wiele modlitw związanych z tematem śmierci i umierania („Modlitwy dla szczęśliwej śmierci”, „Modlitwy o zbawienną śmierć”, „Westchnienie Nabożne ku szczęśliwej śmierci”, „Modlitwa za Konających”). W XVIII wieku najbardziej obawiano się powolnego umierania w męczarniach, dlatego też przeważają w niej modlitwy zanoszone podczas długotrwałych chorób, niebezpieczeństw, przeciwności losu, czy w czasie panowania morowego powierza.

Po drugie *Korona Niebieska* jako medium pamięci przekazywała ustną, a następnie spisana przez braci Kraszewskich, historię dziejów jej poprzedniego użytkownika lub użytkowników²⁰. Józef Ignacy Kraszewski po raz pierwszy zamieścił wzmiankę o *Koronie Niebieskiej* i Barbarze Ludowice z Dłuskich Nowomiejskiej w niedzielnych „Nowinach” w 1877 roku pod znamienym tytułem *Książka praprababki*²¹. Pisarz

¹⁹ S. Burkot, *Wstęp*, w: *Kobiety Kraszewskiego. Portret literacki i nie tylko*, katalog wystawowy, Romanów 2012.

²⁰ Por. A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna percepcja niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.

²¹ Prawie sto lat później, bo w 1972 roku, Wincenty Danek włączył ten tekst do *Pamiętnika Józefa Ignacego Kraszewskiego*.

w następujących słowach określił praprababkę: „Niewiasta to była w istocie mężna nad podziw, a męstwo jej płynęło z pobożnością”²². Zatem *Koronę Niebieską* można porównać do stalowej zbroi. Jak bojowy rynsztunek chronił średniowiecznego rycerza przed uderzeniami wroga, w analogiczny sposób książka do nabożeństwa stanowiła duchowy oręż w walce z przeciwnościami losu. Na pierwszej pustej karcie, poprzedzającej autografy braci Kraszewskich i stronę tytułową, wklejono czarno-biały obrazek, przedstawiający pojmanie Jezusa w ogrodzie Oliwnym. Jednakże nie wiadomo, czy na jego odwrocie widnieje godło Barbary, o którym wspomina autor *Lublany*: „Na kartach jej po kilkakroć podpisała się właścicielka, a na jednym z włożonych w nią obrazków nakreśliła to godło, które służyło jej do zgonu: »Dar Ducha Świętego – męstwo«”²³.

Pobożna matrona, borykająca się z wieloma przeciwnościami losu, nie bez przyczyny, spośród siedmiu darów Ducha Świętego, wybrała właśnie „męstwo”. Młoda wdowa z gromadką dzieci musiała po śmierci męża przejąć obowiązki głowy domu. Zatroszczyć się o wychowanie dzieci oraz odzyskać niesprawiedliwie odebrany majątek ziemski. Wojciech Nowomiejski:

Umarł w ostatku z ran poniesionych, zostawując wdowę i dziatki małoletnie z tą nieszczęsną sprawą w spuściźnie. Naówczas to napisała właścicielka na książce: „Dar Ducha Świętego – męstwo”. Potrzebowała go w istocie, aby sama jedna podołać wszystkiemu, wychować dzieci, odzyskać im majątek, nie upaść pod brzemieniem, nie rozpląnąć się we łzach bezsilnych. Bóg pomógł czcigodnej, mężnej niewieście. Po długim i bezskutecznym procesowaniu się z Księciem Wojewodą dało się coś przynajmniej z zagrabionej własności odzyskać. Dzieci we Lwowie odebrały wychowanie i pokierowały się na świecie. Wdowa miała tę pociechę, iż umierając spokojnie oczy zamknęła z uczuciem spełnionego obowiązku²⁴.

Kraszewski nie omieszkał wspomnieć o zachowanym do dziś, bezcennym liście Józefa Dłuskiego, ojca praprababki do jego przyszłego zięcia. List został napisany dokładnie dziesięć lat po wydaniu *Kroniki*

²² J. I. Kraszewski, *Książka praprababki*, w: tegoż, *Pamiętniki*, dz. cyt., s. 203.

²³ Tamże, s. 203.

²⁴ Tamże, s. 205.

Niebieskiej, w 1737 roku w Hołynce. Warto podkreślić, iż pisarz zakończy wspomnienia związane z książką praprababki, dosadnym pytaniem retorycznym: „Spodziewałże się pan Dłuski, że to małżeństwo tak szczęśliwe, tak straszną tragedią się zakończy?!”²⁵. Historia „czcigodnej niewiasty” w tamtych czasach nie była wyjątkiem wśród heroiczych wdów – pobożnych matron, bohaterek wielu powieści historycznych Kraszewskiego (np. Gryzelda Wiśniowiecka z *Króla Piasta*, Katarzyna Wapowska z *Banity i Infantki*).

Natomiast w kronice domowej Kajetana Kraszewskiego informacje na temat życia Barbary Dłuskiej są bardziej lakoniczne. W *Silva rerum* właścicielka *Korony Niebieskiej* pojawia się dwukrotnie. Raz w zapiskach z 6 marca 1873 roku: „[...] ojciec Anny z Nowomiejskich Malskiej Wojciech był synem Wojciecha z Barbary Dłuskiej [...]”²⁶. Drugi raz we wspomnieniach z 8 marca tegoż samego roku – „P. Wojciech Nowomiejski, ojciec Wojciecha, męża prababki naszej, żonaty był, jak powiedziałem wyżej, z Barbarą Dłuską, otóż krewna jej bliska, czy nie synowica, była w Wilnie przełożoną klasztoru pp. Wizytek, a brata jej L'abbé Dłuskiego portret posiadamy w zbiorze”²⁷. Na podstawie informacji zawartych w *Kronice domowej* Kajetana Kraszewskiego oraz umieszczonych w niej not biograficznych, można stworzyć krótki życiorys praprababki pisarza i zarys zapoczątkowanego przez nią drzewa genealogicznego²⁸.

Barbara Dłuska żyła na początku XVIII wieku. Wyszła za mąż za Wojciecha Nowomiejskiego, który w 1748 roku otrzymał tytuł podczaszego inowłodzkiego. Dłuska miała z nim pięciu synów – Wojciecha, Jana, Antoniego, Albina i Józefa. Najstarszy z nich, Wojciech, był porucznikiem wojsk koronnych w 1791 roku. Ożenił się z Konstancją Morochowską (1742–1840), która urodziła mu siedmioro dzieci – Annę, Karolinę, Elżbietę, Teresę, Walentego, Konstantego i Juliana. Pierworodna córka Wojciecha i Konstancji, Anna, wyszła za mąż za Błażeja Malskiego. Miała z nim czworo dzieci, syna Wiktora i trzy córki Zofię, Józefę i Konstancję.

²⁵ Tamże, s. 206.

²⁶ K. Kraszewski, *Silva rerum: wspomnienia i zapiski dzienne z lat 1830–1881: kronika domowa*, oprac. Z. Sudolski, I. Najda, Warszawa 2000, s. 307.

²⁷ Tamże, s. 311.

²⁸ Informacje Kajetana Kraszewskiego zawarte w *Silva rerum* uzupełniają pamiętnikarskie wspomnienia Józefa Ignacego Kraszewskiego.

Warto dodać, iż Błażej zmarł w 1826 roku, zaś Anna dopiero w 1853, zatem niemalże trzydzieści lat była wdową. Przeżyła swoją najstarszą córkę Zofię, matkę Józefa Ignacego Kraszewskiego, która zmarła w 1850 roku. Zofia Malska została wydana za Jana Kraszewskiego w 1811, rok przed przyjściem na świat autora *Starej baśni*. Urodziła trzech synów – Józefa Ignacego, Lucjana, Kajetana oraz dwie córki Joannę i Annę. Zatem zarówno praprababka, prababka, babka jak i matka pisarza były kobietami „z krwi i kości”, które zajmowały się głównie rodzeniem i wychowywaniem potomstwa. Barbara urodziła pięcioro, Konstancja siedmioro, Anna czworo, a Zofia pięcioro dzieci.

Korona Niebieska pełniła również funkcję współczesnej księgi imion. Była specyficznym modlitewnikiem, w którym przodkowie Kraszewskiego poszukiwali – wśród świętych patronów – imion dla swoich dzieci. Na poparcie tej tezy niech posłuży poniższy wykaz imion pięciu synów Barbary Ludowiki z Dłuskich Nowomiejskiej i przyporządkowanych do nich modlitw z *Korony Niebieskiej* (w nawiasach znajdują się informacje z „Kalendarza świąt rocznych”): 1) Wojciech – „Modlitwa do S. Wojciecha Biskupa i Męczennika” (23.04 – Wojciecha Arcybiskupa Męczennika); 2) Jan – „Ewangelia S. Jana”, „Pasja według S. Jana, którą w Wielki Piątek śpiewają”, „Hymn, albo Pieśń do S. Zachariasza Ojca Jana S.”, „Modlitwa do s. Jana Chrzciciela” (27.01 – Jana Złotoustego, 8.02 – Jana Wyznawcy, 08.03 – Jana Bożego, 27.03 – Jana Pustelnika, 23.05 – Jana Silencjariusza, 23.06 – Jana Kapłana Męczennika, 24.06 – Jana Chrzciciela, 26.06 – Jana i Pawła Męczennika, 12.07 – Jana Gwalberta Opata, 19.10 – Jana Kantego); 3) Antoni – „Godzinki do S. Antonim Padewskim”, „Modlitwa do S. Antoniego o odpuszczenie grzechów”, „Modlitwa do S. Antoniego podczas ciężkiego prześladowania i utrapienia”, „Litania o S. Antonim”, „*Responsorium* o S. Antonim”, „Nowenna S. Antoniego Padewskiego”, „Modlitwy Nowenny S. Antoniego na dziewięć wtorków służące” (17.01 – Antoniego Opata, 13.06 – Antoniego z Padwy); 4) Albin – brak modlitw (01.03 – Albina Biskupa); 5) Józef – „Godzinki o S. Józefie”, „Litania o S. Józefie”, „Modlitwy do S. Józefa”, „Hymn nabożny do Józefa S.”, „Septenna do Józefa S.”, „Nabożne Rozpamiętywanie siedmiu Radości i siedmiu Boleści Józefa S.”, „Modlitwa o dobrą śmierć Józefa S.” (19.03 – Józefa Oblubieńca Panny Marii, 20.07 – Józefa

Sprawiedliwego). Podobny schemat można zastosować do imion praprawnuków, prawnuków i wnuków Barbary. W modlitewniku umieszczono także nabożeństwa do następujących świętych – Anny, Teresy, Katarzyny, Ignacego, Franciszka, Kajetana. W *Koronie Niebieskiej* znajduje się również „Nabożeństwo do Świętych Patronów i Patronek”, obejmujące pojedyncze modlitwy do szesnastu patronów (świętego Mikołaja, świętych Fabiana i Sebastiana, świętego Józefa, świętego Wojciecha, świętego Jerzego, świętego Stanisława, świętego Jana Chrzciciela, świętego Krzysztofa, świętego Ignacego, świętego Dominika, świętego Wawrzyńca, świętego Jacka, świętego Franciszka, świętego Marcina, świętego Jana Kanteogo) i siedmiu patronek (świętej Teresy, świętej Barbary, świętej Agnieszki, świętej Małgorzaty, świętej Marii Magdaleny, świętej Katarzyny, świętej Anny). Nabożeństwo kończy się „Modlitwą do Patrona swego albo też Patronki”, zatem dla ówczesnych katolików wybór imienia był niezwykle ważkim i odpowiedzialnym zadaniem. Rzadko pobożne matrony wraz ze swoimi mężami, nadając imiona swoim dzieciom, wykraczały poza wymienioną tu plejadę świętych.

Konkludując powyższe rozważania z całą stanowczością można potraktować *Koronę Niebieską* jako medium pamięci. Gdyby nie ten osiemnastowieczny modlitewnik i związane z nim wspomnienia²⁹, Józef Ignacy Kraszewski nie miałby okazji zaprezentować czytelnikom losów „mężnej niewiasty”, właścicielki tej „drogocennej relikwii” – swojej praprababki. Pamięć o Barbarze Ludowice z Dłuskich Nowomiejskiej przetrwała do współczesnych czasów tylko dzięki temu, że „Złoty Ołtarzyk” z takim pietyzmem był przekazywany z pokolenia na pokolenie, a od lat 60. XX wieku z szacunkiem przechowywany w Muzeum Józefa Ignacego Kraszewskiego w Romanowie. Zbigniew Sudolski trafnie zauważył, że:

Przynależność do niezwykłego miejsca określonego konkretnie w przestrzeni geograficznej, nobilitowanego nakładającymi się warstwami historyczno-rodzinnej pamięci, miała moc kulturotwórczą. Nigdzie indziej chyba stara prawda o cudotwórczym *genius loci*, zmodyfikowana przez romantyków, nie znalazła tak

²⁹ Paul Ricoeur w obszernym studium *Pamięć, historia, zapomnienie*, w rozdziale poświęconym pamięci indywidualnej i zbiorowej omawia „trzy podmioty atrybucyjne wspomnienia: ja, zbiorowość, bliscy” (Zob. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, dz. cyt., s. 163–174.).

głębokiego potwierdzenia, jak właśnie w *Romanowie*, tu bowiem uformowało się poczucie narodowej i kulturowej tożsamości jednego z największych polskich powieściopisarzy historyczno-obyczajowych i idącego jego śladami brata Kajetana³⁰.

Modlitewnik praprababki, pełniący rolę medium pamięci, nierozwalnie wiąże się z owymi „warstwami historyczno-rodzinnej pamięci”. Rodzinne gniazdo Józefa Ignacego Kraszewskiego, nacechowane pierwiastkami mitologizacji, zostało ukształtowane na silnych podwalinach pobożności i religijności mężnych matron – praprababki, prababki i babki pisarza.

³⁰ Z. Sudolski, *Mit Romanowa i umiłowanie przeszłości braci Kraszewskich*, w: *Obrazy kultury polskiej*, dz. cyt., s. 27.

A Prayer Book as a medium of memory. The thing about Barbara Ludowika Nowomiejska (née Dłuska) – J. I. Kraszewski's great-great grandmother

Barbara Ludowika Nowomiejska (née Dłuska) was the first owner of the Korona Niebieska Prayer Book, which was published in 1727 in Sandomierz. The tears of individual family members accumulated on its pages make it possible to qualify the book as a medium of memory. If not for this eighteenth-century prayer book and the memories associated with it, Józef Ignacy Kraszewski would not have had an opportunity to present the readers with the fate of a „courageous woman”, the owner of the „precious relics”, i.e. his great-great grandmother. The memory of Barbara Ludowika Nowomiejska (née Dłuska) has survived to modern times only due to the fact that the „Golden Altar” was passed down with such reverence from generation to generation and since the 1960s has been respectfully stored in the Museum of Józef Ignacy Kraszewski in Romanów.

Karolina Mazur – absolwentka stacjonarnych studiów doktoranckich UMCS (filologia polska, literaturoznawstwo). Interesuje się życiem i twórczością Józefa Ignacego Kraszewskiego. Autorka książki popularno-naukowej *Apolinary Nosalski. Życie i twórczość* (Siemień 2013), a także kilku publikacji naukowych: *Rola „matrony” w powstaniu styczniowym oczyma Józefa Ignacego Kraszewskiego („Dziecię Starego Miasta” i „Żyd”)* w: *Dziedzictwo powstania styczniowego. Pamięć. Historiografia. Myśl polityczna*, red. A. Kulecka, Warszawa 2013; *Kałuża jako symbol małżeństwa z rozsądku. Historia Olimpii, bohaterki powieści J. I. Kraszewskiego „Serce i ręka”* w: *Życie prywatne Polaków. „Portret kobiety”. Polki w realiach epoki*, t. 3, red. J. Kita, M. Klempert, M. Korybut-Marciniak, Łódź-Olsztyn 2014; *Anna Jagiellonka jako bohaterka „Infantki” – „hic mulier”, matrona i władczyni* w: *Kraszewski i nowożytność. Studia, idea i układ* tomu J. Ławski, red. A. Janicka, K. Czajkowski, Ł. Zabielski, Białystok 2014–2015; *Bezsenne noce bohaterów „Nocy majowej” Józefa Ignacego Kraszewskiego* w: *Noce romantyków. Literatura – Kultura – Obyczaj*, red. D. Skiba, A. Rej, M. Ursel, Kraków 2015; *Kultura cygańska z dominującym wzorcem osobowym Cyganki Azy, barwnie zilustrowana w powieści J. I. Kraszewskiego „Chata za wsią”* w: *Gawędy o kulturach II*, red. J. Szadura, D. Gocół, Lublin 2016; *Wpływ kobiecych wzorców osobowych na modele świata przedstawionego w „Diable” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, w: *Literackie obrazy świata 1. Sfery kreacji*, red. A. Luboń, J. Gościńska, M. Karpińska, Rzeszów 2016; *Zakazana miłość jako plama na złotych szatach arystokratycznego rodu („Serce i ręka” J. I. Kraszewski)*, w: *Życie prywatne Polaków w XIX wieku. „Moda i styl życia”*, red. J. Kita, M. Korybut-Marciniak, t. VI, Łódź-Olsztyn 2017.

Pamięć – Biblia – tożsamość. O religijnym znaczeniu pamięci na przykładzie twórczości Romana Brandstaettera

Po co uczyć się Biblii na pamięć? Uczyć, nawet nie rozumiejąc? Po co pamięć, pamiętanie, wspomnianie, przypominanie sobie, rozpamiętywanie, rozważanie, wzmiankowanie, przechowywanie w pamięci czy wzywianie zawierające się w hebrajskim rdzeniu „zkr”¹? Pytanie to zadał pewnego wiosennego dnia mały chłopak żydowski, przy okazji lekcji czytania Tory. Po latach, wspominając swego nauczyciela Pisma Świętego, pisał tak:

[...] z namaszczeniem otwierał Pismo Święte, całował je i [...] kazał mi je czytać. Potem przeczytany fragment musiałem niezliczoną ilość razy głośno powtarzać, aż cały werset wbił się w moją pamięć jak gwóźdź w twarde i odporne drzewo dębowe. Raz odważyłem się powiedzieć:

– Ależ ja tego nie rozumiem.

Odpowiedział:

¹ „Pamięć może na różne sposoby przedłużać w teraźniejszości skuteczność zdarzeń minionych. W języku hebrajskim różne możliwości pamięci ukazuje słowo *zkr* i pochodzące od niego terminy. Za ich pomocą wyraża się idee wspomniania, przypominania sobie, wzmiankowania, przechowywania w pamięci i wzywania, opisuje się różne czynności, które odgrywają bardzo zasadniczą rolę w życiu duchowym i liturgii”. Por. *Pamięć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 639–640.

– Nie rozumiesz? Nie chodzi o to, żebyś rozumiał. Chodzi o to, żebyś pamiętał.

Minęły długie dziesiątki lat. Pewnego dnia przeczytałem te słowa w *Metodzie teologii* Erazma z Rotterdamu: „Nie byłoby też, sądzę, rzeczą nierozważną wyuczyć się Ksiąg Bożych na pamięć, nawet jeżeli się ich nie rozumie. Tak przynajmniej zapewnia Augustyn”. Mój pierwszy nauczyciel Pisma Świętego [...] który nie tylko nie znał pism Erazma z Rotterdamu i św. Augustyna, ale o ich istnieniu nigdy nie słyszał, byłby na pewno niezmiernie zdziwiony, gdyby się dowiedział, że marnotrawny uczeń odnalazł po latach potwierdzenie jego pedagogicznej metody w wypowiedzi jakiegoś biskupa Hippony².

Żydowski nauczyciel, chrześcijański biskup i renesansowy humanista, trzy światłe umysły swoich czasów i swoich kultur, dość nieoczekiwanie spotykają się w tym samym przekonaniu o wyższości pamięci nad rozumem. A przecież pamięć i rozum bynajmniej się nie wykluczają. W tym samym *Kręgu biblijnym*, z którego pochodzi przytoczona powyżej anegdota, zamieścił Brandstaetter rozdział zatytułowany *O potrzebie znajomości Pisma Świętego*, w którym zauważa: „Wierzą w Chrystusa, nie wiedząc, kim On jest. [...] szerokie rzesze katolików wierzą w Chrystusa, nie znając Pisma Świętego”³.

Znajomość *Pisma Świętego* to jednak niekoniecznie jego rozumienie. Znajomość jest przed rozumieniem, jest wobec niego pierwotna; w tym sensie można znać, nie rozumiejąc. Jak zauważa Igor Kozak

rozumienie nie było ważne, celem było dokładne zapamiętanie odpowiedniego fragmentu. Korzyści ze stosowania tej prostej metody mogły przyjść dopiero po latach, gdy utrwalone wątki [...] łączyły się z szerszą wiedzą, nabierały pełniejszego znaczenia i zrozumienia, kształtowały postawy oraz wpływały na zachowanie. [...] metodyka uczenia się Biblii, którą stosował chudy, żydowski nauczyciel nie gwarantowała szybkiego zrozumienia, nie było ono nawet bezpośrednim celem jego nauczania. [...] Uczenie się Biblii i biblijne uczenie się jest związane z zapamiętywaniem. [...] takie

² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, wstęp A. Świderkówna, Kraków 2004, s. 37.

³ Tamże, s. 22.

uczenie się jest procesem bardzo dynamicznym i przepelnionym ogromnym potencjałem twórczym⁴.

Pamięć jawi się w tej perspektywie jako bliska, zażyła i utrwalona znajomość, wiedza wkorzeniona w umysł głębiej niż rozumienie. Pisząc o „drogach prowadzących do Biblii”⁵, Brandstaetter poruszał kwestię jej odczuwania, rozumienia oraz wierzenia w nią:

Jednemu wystarczy Biblię odczuć, aby ją zrozumieć, drugi musi ją dopiero zrozumieć, aby ją odczuć, inny znów, aby ją zrozumieć i odczuć, musi w nią przede wszystkim wierzyć, a jeszcze inny wierzy w nią, ponieważ ją przedtem rozumiał i odczuł, a w końcu są i tacy, którzy ją rozumieją i odczuwają, i w nią wierzą, ponieważ wysali ją z mlekiem matki⁶.

Co znamienne, rozważania te spuentował myślą zaczerpniętą z *Talmudu babilońskiego*, przekazaną pisarzowi przez jego dziadka Mordechaja, o wyższości pamięci – jako siły życiodajnej – nad wszystkimi wymienionymi rodzajami odniesienia do Pisma Świętego: „Kto uczy się Pisma Świętego i je zapomina, jest jak rodząca kobieta, której niemowlę umiera zaraz po przyjściu na świat”⁷. Wprowadzając przyszłego pisarza w arkana czytania Biblii, jego dziadek pouczał go w ten sposób:

[...] każde słowo Pisma kryje tajemnicę [...]. – A ponieważ do tajemnicy wiedzy zazwyczaj wiele dróg, staraj się Biblię czytać na różne sposoby. Niekiedy czytaj „z mędrca szkiełkiem i okiem”, badaj uważnie każde słowo tekstu, innym zaś razem popuść wodze wyobraźni i rozważaj z bystrością nieco mniej badawczą i wyostrzoną, ale za to z sercem bardziej otwartym, wypadki dziejące się na kartach Księgi. Za każdym razem odnajdziesz w tych fragmentach inne wartości. [...] Nigdy jednak nie bądź pewny, że dotarłeś do właściwego jego sensu, do sedna sprawy. Nie popadaj w popłoch, jeżeli za każdym czytaniem inne wartości wydobędziesz z tego samego tekstu, nawet takie, które sobie nawzajem

⁴ I. Kozak, *Romana Brandstaettera metoda egzystencjalnej lektury Pisma Świętego*, [praca doktorska obroniona na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; maszynopis, Biblioteka Uniwersytecka], s. 91, 93–94.

⁵ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 21.

⁶ Tamże, s. 21–22.

⁷ Tamże, s. 22.

przeczą. Biblia jest żywiołem bez dna i bez granic. Nikt z badaczy, egzegetów, teologów, uczonych i pisarzy nie dotarł do jej najgłębszych źródeł. Dlatego nie zrażaj się, jeżeli w Biblii czegoś nie zrozumiesz. Mądrzejsi od ciebie również nie rozumieli wszystkiego. [...] Biblia jest podobna do Boga. Nie pozwala, by ja poznawano i zgłębiano do samego dna⁸.

W tej perspektywie rozumienie wydaje się tylko jednym z wielu sposobów obcowania z Księgą, w dodatku sposobem zawsze skazanym na częściowe niepowodzenie. Biblia da się objąć pamięcią, ale nie da się objąć rozumem. Pamięć odsłania się natomiast jako rodzaj przedrozumienia⁹, rozumienie głębsze może przyjść później¹⁰. Innymi słowy, Żyd musi Biblię koniecznie znać, znać znakomicie, najlepiej znać ją na pamięć¹¹, natomiast niekoniecznie musi ją rozumieć, zwłaszcza że w pełni pojąć się ona nie da. Pamięć wydaje się tu znakiem głębokiej więzi ze Słowem¹² Boga, hebrajskim Dawar (przetłumaczonym przez Brandstaettera jako „Słowoczyn”), Słowem dynamicznym, tak różnym od statycznego greckiego pojęcia czy idei¹³. To Słowo ma moc sprawczą, działa w momencie

⁸ Tamże, s. 63. Roman Brandstaetter dodaje: „I to jest wszystko, co zachowałem w pamięci z monologu mojego dziadka o sztuce czytania Biblii. Wskazówki te stały się dla mnie drogowskazem [...]. Dlatego zawsze z uczuciem rozrzewnienia wracam do wspomnień o tej podmiejskiej przechadzce [...] i do starca, którego wysoka postać rzuca dobry cień na moje dzieciństwo i pierwszą młodość. Pamięć jest jak westchnienie”. Tamże, s. 63–64.

⁹ O „przedrozumieniu” jako zasadzie tradycji ustnego przekazu Słowa Bożego zob. W. Chrostowski, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, w: *Świat Biblii Romana Brandstaettera*, red. J. K. Pytel, Szczecin 1999, s. 69.

¹⁰ Jak zauważa Anna Świderkówna, „[...] Brandstaetter nas uczy, że tam, gdzie chodzi o tekst biblijny, nieraz ważniejsze jest pamiętanie niż rozumienie. Zrozumienie przyjdzie z czasem, przyniesie je samo Pismo Święte, kiedy zawrzemy z nim bliską znajomość”. A. Świderkówna, *Lectio divina Romana Brandstaettera*, w: *Świat Biblii Romana Brandstaettera*, dz. cyt., s. 207.

¹¹ Zwraca na to uwagę także ks. Waldemar Chrostowski, który zauważa: „Właściwy dla żydowskiego podejścia do Biblii jest również ogromny nacisk na pamięć. Treść ksiąg świętych trzeba przede wszystkim zapamiętać, co niekoniecznie znaczy zrozumieć. Zrozumienie, podobnie jak miłość, jest pochodną przyzwyczajenia. Brandstaetter zna i ceni rozmaite techniki memoryzacji tekstu oraz podkreśla, że pamięć buduje jedność pokoleń, jest zatem spoiwem tych, którzy czytają Biblię”. W. Chrostowski, *Elementy interpretacji żydowskiej w Romana Brandstaettera chrześcijańskiej lekturze Biblii*, w: *Z cienia niepamięci do światła: Wojciech Bąk, Kazimiera Iłlakowiczówna, Roman Brandstaetter*, red. E. Krawiecka, Poznań 2006, s. 134.

¹² Por. *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 876–883.

¹³ Por. R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 118–119: „Istnieje zasadnicza różnica między pojęciem SŁOWA (LOGOS) u Greków, a SŁOWA (DAWAR) u Izraelitów. Logos dla Greka – jak wskazuje

wypowiadania, a nie w momencie czy pod warunkiem rozumienia go; przy czym swoim wpływem obejmuje całość osoby ludzkiej, nie ogranicza się wyłącznie do umysłu człowieka. Pamiętać to Słowo, przypominać je sobie, wracać do niego pamięcią, uobecniać w umyśle oznacza wobec tego pozwalać mu działać w sobie, przemieniać, przeprowadzać ze śmierci do życia, odnawiać, stwarzać na nowo. Ludzki rozum okazuje się do tego niekonieczny, w centrum jest działanie Boga, nie człowieka.

Pytanie, po co uczyć się Biblii na pamięć, okazuje się wobec tego pytaniem o religijny sens pamięci oraz jej rolę w stosunkach człowieka z Bogiem¹⁴. Człowiek, często wobec Boga wewnątrznie nieobecny, przypominając sobie Jego Słowo, to znaczy Jego działanie zarówno w wydarzeniach osobistej historii życia, jak i dziejach wspólnoty, nawraca się, czyli odnawia życiodajną relację z Bogiem, który zawsze o człowieku pamięta. Pamięć Boga o człowieku znaczy więc tyle, co miłość, odwieczna i nieustająca. Pamięć człowieka o Bogu, przeciwnie, jest skażona nieciągłością, a on sam – zawsze narażony na zapomnienie, czyli życie w iluzoryczności śmiertelności samostanowienia, a w związku z tym także na konieczność pobudzania uwagi, przypominania sobie o Stwórcy. Zapominanie jest wobec tego odwracaniem się od Boga, zmianą kierunku, pamiętanie – oznacza nawracanie się, stawanie w obecności Pana, przestrzeganie Jego dróg. Tym samym pamięć okazuje się kategorią kluczową dla otwartej relacji między Bogiem i Jego ludem, a z racji swego wpływu na formowanie tej więzi jest też podstawą dla kształtowania tożsamości w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Jak mawiał rabin Nachman z Bracławia: „W pamiętaniu tkwi tajemnica odkupienia”¹⁵.

W *Kręgu biblijnym* Brandstaettera pamięć jest jedną z kategorii kluczowych dla zrozumienia fenomenu obecności Świętej Księgi w życiu

na to rdzeń rzeczownika *logos* – oznacza zbieranie, uporządkowanie, mówienie, powściągliwość, umiarkowanie, obliczanie, rozsądek, podczas gdy hebrajskie *Dawar* w świadomości Izraelity jest pojęciem oznaczającym nieustanny ruch naprzód; jest identyczne z pojęciem czynu. *Dawar* jest dynamiczną wszechmocą Pana, żywiołową erupcją Jego Mocy. Moim zdaniem jego pełny sens oddać można w polskim przekładzie za pomocą neologizmu: Słowoczyn”.

¹⁴ Por. *Pamięć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 640–641.

¹⁵ Cyt. za: J. Grosfeld, *Zikkaron jako typ pamięci*, w: *Być człowiekiem stąd. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Wysocki, Warszawa 2014, s. 162.

pisarza¹⁶. Jej obraz towarzyszy mu od lat najwcześniejszego dzieciństwa: „Wieczory poświęcone wspólnemu czytaniu Pisma Świętego należą do moich najpiękniejszych wspomnień z czasów chłopięctwa”¹⁷ – napisze po latach. Gest otwierania stronic Biblii otwiera pamięć przeszłości:

Na moim biurku leży Pismo Święte. Wyciągam po nie rękę. Przypływ przeszłości pod działaniem tego gestu jest tak żywiołowy, że nie umiem go sobie wyobrazić bez skojarzenia mojej wyciągniętej ręki z pobrużdżoną zmarszczkami ręką dziadka, sięgającą po oprawny w czarne płótno tom hebrajskiej Biblii.

Biblia leżała na biurku mojego dziadka. Biblia leżała na stołach moich praojców. [...] Miejsce, na którym leżała Biblia, było dla mnie miejscem wyróżnionym. [...] Było ono dla mnie środkiem całego mieszkania, wyniesionym wysoko nad całe mieszkanie, punktem, dokoła którego wszystko się obracało. [...] Od najmłodszych lat byłem świadkiem nieustannej manifestacji świętości tej Księgi, jej kultu i wywyższania¹⁸.

Pismo Święte ujawnia się tutaj jako sakralna, mistyczna oś, centrum wszechświata, miejsce miejsc, Księga zarazem święta i bliska, zakorzeniona w historii rodu, wpisana w rodzinny dom. Jak pisze Waldemar Chrostowski

Judaizm jest w wielkiej mierze religią rodzinną. To, co dla Żydów najważniejsze, jest przez nich przeżywane w rodzinach. Żydowski dom to najlepsze miejsce dla egzemplarza Biblii [...]¹⁹.

Ze zwierzeń Romana Brandstaettera wynika, że dzięki obecności Biblii cały żydowski dom nabiera charakteru sanktuarium²⁰.

Dla Brandstaettera Księga Święta była przede wszystkim związana z postacią dziadka, sędziwego starca, najwyższego autorytetu; tego, który jako pierwszy wtajemniczał w nią wnuka:

Pismo Święte Starego Testamentu było z początku – podobnie jak Ewangelia – opowiadane. Przekazywane z pokolenia na pokolenie,

¹⁶ Por. J. Chmiel, *Biblia – ojczyzna Romana Brandstaettera. Esej hermeneutyczny*, w: *Świat Biblii Romana Brandstaettera*, dz. cyt., s. 194–205.

¹⁷ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 55.

¹⁸ Tamże, s. 28–29.

¹⁹ W. Chrostowski, *Elementy interpretacji żydowskiej*, dz. cyt., s. 131.

²⁰ Tenże, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, dz. cyt., s. 67.

drogą ustnej tradycji [...]. synowie Izraela słowo biblijne z początku słyszeli, a nie czytali. [...] I takie było również moje pierwsze spotkanie z Biblią, albowiem zanim sam zacząłem ją czytać, znałem cały Pięcioksiąg z opowiadań mojego dziadka. [...] dziadek, opowiadając mi dzieje biblijne, postawił warunek, że każdą jego opowieść muszę powtórzyć własnymi słowami – oto jak powtarzała się przede mną, na żywo, w błyskawicznym skrócie, tradycja ustnego przekazu [...] ²¹.

Postać dziadka opowiadającego dzieje biblijne wryła się w pamięć pisarza tak silnie, że nawet gdy sięgał po Pismo Święte po latach, zauważał:

Gdy teraz po wielu dziesiątkach lat czytam Świętą Księgę, wydaje mi się, że nie czytam jej, lecz słyszę głos dziadka, i wsłuchuję się z napięciem w jego równy, melodyjny głos, opowiadający mi dzieje biblijne tak, jak były opowiadane w namiotach koczującego Jakuba ²².

Nie przypadkiem autor *Kręgu biblijnego* swoją osobistą historię poznawania Księgi Świętej wpisuje w losy Izraela. Odkrywa w nim bowiem uniwersalne doświadczenie narodu wybranego, dla którego memoryzacja okazuje się absolutnie pierwotną metodą kontaktu ze Słowem, a słuchanie głosu Boga i zapamiętywanie go oraz przekazywanie następnym pokoleniom ujawnia się jako szkoła wiary pielgrzymującego ludu.

We wspomnieniach poświęconych Biblii te dwa komplementarne sposoby jej widzenia: jako księgi rodowej oraz świętej Księgi Izraela będą się nieustannie przenikać. Biblia, obecna w biografii pisarza odkąd sięga pamięcią, obecna od zawsze na zawsze, pozostaje zarazem dla niego obiektem tęsknoty:

[...] tęsknię za Pismem Świętym, które utrwaliło się we mnie jako symbol rodzinnego domu, [...] przybrało w mojej świadomości kształt domu dziadka, przestrzeni wprawdzie zamkniętej ścianami, ale mimo to rozciągającej się na cały wszechświat. Podłogi pokryte są puszystymi dywanami, których orientalne [...]

²¹ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 30–32.

²² Tamże, s. 32. Zob. też uwagi ks. W. Chrostowskiego (*Elementy interpretacji żydowskiej*, dz. cyt., s. 133) o czytaniu Biblii na głos: „Czytanie na głos ma głęboki sens teologiczny. Odkrywa i objawia coś z natury Boga, który jest Głosem. W tradycji żydowskiej Bóg jest nazywany »Qol«, »Głos«, a echa tego są obecne w Brandstaettera *Hymnie do Biblii* [...]”.

kompozycje przypominają rajski ogród nad brzegami Eufratu. [...] Na ścianach wiszą portrety moich przodków. [...] W tym domu jest bezpiecznie. Nic złego nie może się w nim przydarzyć. Wszystko stoi na swoim miejscu, a porządek, który tu panuje w ludziach i przedmiotach, nie jest dziełem przypadku [...]. Żadna burza nie może tu wtargnąć [...]. A jednak wszystko to legło w gruzach i tylko symbolicznie trwa we wnętrzu Biblii [...] ²³.

Ta Biblia, która „leży w zasięgu mojej wyciągniętej ręki” uobecnia pamięć tego, co w wymiarze ludzkim na zawsze utracone, zrujnowane, zniszczone. Dom dziadka, obraz rajskiego ładu i żywej obecności przodków, a także minionych szczęśliwych lat dzieciństwa i młodości, trwać może już jedynie we wnętrzu Świętej Księgi, która jest lekiem na śmierć i przestrzenią ocalenia, wielką księgą życia i żywych. Brandstaetter zdaje się w tej refleksji powtarzać gest swojego dziadka, który

[...] zapisywał drobnym, hebrajskim pismem na wewnętrznych stronach okładek Biblii [...] daty śmierci swoich przodków i najbliższych z rodziny. Były to kronikarskie zapiski o śmierci jego prapradziadków, pradziadków i dziadków [...], a na koniec mojej babki. Gdy wpisywał jej imię [...] zapytałem:

- Dlaczego zapisujesz w Biblii imiona umarłych?
- Bo jest księgą żywych – odparł, nie przerywając pisania ²⁴.

Ta święta, „żywa Księga” ²⁵ jest też – jak pisze Brandstaetter – księgą wspomnień o moim rodzie. Wszystkie występujące w niej postacie mają twarze moich przodków i krewnych i nie zdarzyło mi się jeszcze nigdy, abym [...] w patriarsze Jakubie nie ujrzał mojego ojca [...], a w Maryi, Matce Jezusowej, mojej matki, zamęczonej przez hitlerowców ²⁶.

A w innym miejscu pisarz dopowiada:

Pismo Święte jest dla mnie nie tylko księgą wspomnień o moich przodkach, lecz również lekturą, której poszczególne fragmenty

²³ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 23–24.

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ Tamże, s. 28.

²⁶ Tamże, s. 24.

przywodzą mi na pamięć osobiste przeżycia z dawnych lat [...] czytane przeze mnie fragmenty Pisma Świętego powołują w mojej świadomości do życia pewnych ludzi i zdarzenia, dzięki czemu staje się ono dla mnie swoistym zbiorem osobistych wspomnień, ukrytych pod mnie tylko znanym szyfrem biblijnych postaci²⁷.

W zacytowanym fragmencie rozważań Pismo Święte ujawnia się jako specyficzna, dwubiegunowa przestrzeń pamięci. Z jednej strony – Pismo Święte jest Słowem zapamiętanym, zbiorem zapamiętanych historii i postaci, z drugiej – Słowo to wywołuje z pamięci pisarza wydarzenia oraz osoby z jego własnej biografii, uobecnia je. Poprzez słuchanie, opowiadanie, czytanie i wreszcie zapamiętywanie biblijnego Słowa stało się ono dla pisarza – nie tracąc nic ze swego obiektywnego charakteru – czymś jak najbardziej własnym, bliskim i uwewnętrznionym; ożywiającym pamięć osobistych przeżyć, a także swoistym kodem interpretacyjnym, pomagającym zrozumieć sens wydarzeń własnego życia²⁸.

Jednym z takich symboli, najważniejszym bodaj dla życia duchowego pisarza, jest noc biblijna, jak sam ją określa. Była to zwykła i zarazem niezwykła noc, w której powszednich okolicznościach spotkał Boga w osobie Jezusa Chrystusa:

Była grudniowa, wietrzna noc, jedna z owych jerozolimskich bezsennych nocy [...].

[...] Nie przypuszczałem, że będzie to noc jedyna w swoim rodzaju, że podczas jej krótkiego trwania nie tylko ujrzę z oślepiającą wyrazistością sens mojego życia, ale nieoczekiwanie dokonam wyboru pod auspicjami Postaci, której współudziału w mojej decyzji nigdy nie przewidywałem²⁹.

Po skończeniu pracy pisarz sięgnął po kilka tygodników. Z jednego z nich wypadła

reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Assyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego

²⁷ Tamże, s. 88.

²⁸ Na tym właśnie polega egzystencjalna lektura Biblii. Por. W. Chrostowski, *Romana Brandstaettera czytanie i objaśnianie Biblii*, dz. cyt., s. 75 oraz I. Kozak, dz. cyt.

²⁹ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 88–89.

Chrystusa. [...] Spojrzałem na reprodukcję. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. [...] Ten martwy Chrystus żył. Pomyślałem: Bóg³⁰.

Dolina Świętego Krzyża, którą poeta wracał do domu, na zawsze pozostała w jego pamięci jako „miejsce Spotkania”³¹. Pisarz odnalazł siebie w postaci Nikodema, dostojnika żydowskiego, który przybył do Jezusa nocą i usłyszał słowo o konieczności nowych narodzin, narodzin z Ducha³². Tę noc Brandstaetter postrzegał w kategorii misterium paschalnego, nocy przejścia i wyzwolenia, nocy cudu³³. Była to noc przemiany, a samo jej wspomnienie po latach okazało się pełne duchowej mocy. W jednym z autobiograficznych wierszy zatytułowanym *Kuszenie na pustyni* poeta zмага się z pokusami chleba, własnej historii i władzy, tymi samymi, których doświadczył Syn Boży. Smagany zwątpieniem i demonami idolatrii pragnie zмагаć się z nimi sam do momentu przywołania w pamięci tej jedynej nocy:

Wszyscy mnie opuścili.
Tylko Bóg codziennie zsyłał znaki,
Ale były one dla mnie bezużyteczne,
Gdyż nie umiałem ich odczytać.
[...] Aż wreszcie pewnej nocy
Znalazłem starą gazetę, w której leżała zmięta
Reprodukcja krzyża. Lecz zamilcz, serce.
Szczegóły pozostaw niebiosom i żonie³⁴.

Moment przypomnienia staje się momentem zrozumienia:

I wtedy rozumiałem,
Że chleby, które stworzyłem
Z kamieni pokusy,
Nigdy nie zaspokoiliły mojego głodu
Ze mój lot z krużganku świątyni [...]
Był tylko złudzeniem,

³⁰ Tamże, s. 89–90.

³¹ Tamże, s. 90.

³² Por. tamże, s. 91–92.

³³ Por. tamże, s. 92.

³⁴ R. Brandstaetter, *Kuszenie na pustyni*, w: tegoż, *Poezje. Wiersze liryczne. Poematy i hymny*, wstęp Z. Lichniak, Warszawa 1980, s. 359.

Że królestwo,
Które otrzymałem w darze,
Było tylko uschniętym fletem³⁵.

Powrót pamięcią do nocy Spotkania dokonuje w świadomości poety radykalnego zwrotu: zamiast sycić się pustką pustynnej próby, zaczyna odtąd pragnąć jej owocnego końca; wiersz z zapisu pokus przemienia się w modlitewną prośbę o odnowienie, przebaczenie i ostateczne ocalenie.

Biblia przeżywana jako księga uwewnętrzniona – czyż nie po to właśnie uczył się jej Brandstaetter na pamięć? To księga, którą by móc czytać, trzeba wejść w siebie. Udzielając wskazówek, jak czytać Torę, dziadek pisarza pouczał go tymi słowy: „– Czytaj powoli i wyraźnie. Nie połykaj liter. Wejdź w siebie i miej na uwadze, że czytasz Pismo Święte, a nie powieści Karola Maya”³⁶.

Wymiar osobistej i rodowej zażyłości z Biblią nie przesłania przy tym Brandstaetterowi jej sakralnego charakteru:

Ale równocześnie mam zawsze w pamięci, że ta saga rodzinna jest przede wszystkim dziełem Objawienia, napisanym pod natchnieniem Boga. Dlatego czytam ją z podwójnym uczuciem: z najgłębszą czcią dla Boskiej Mądrości, głoszącej Obietnicę, a zarazem z tym szczególnym wzruszeniem, z jakim Sienkiewiczowski latarnik czytał *Pana Tadeusza*³⁷.

To dla pisarza jednocześnie księga kanoniczna własnej kultury, i hebrajskiej, i polskiej zarazem, jak i – nade wszystko – Słowo samego Boga, Jego usta. Mieć zatem Biblię w pamięci znaczy tyle, co mieć ją w umyśle i w sercu, innymi słowy – to pamiętać o Bogu, rozważać Jego Słowo, podążać Jego ścieżkami, żyć w Jego obecności. Biblia, w swoim konkretnym kształcie, wydana w postaci książki, jest zarazem „uosobieniem Pra-Biblii, istniejącej w transcendencji, poza czasem i przestrzenią. [...] jest ona widomym symbolem Bożej Mądrości”³⁸ oraz „Obecnością

³⁵ Tamże.

³⁶ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, dz. cyt., s. 55.

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 35.

Boga pod postacią Świętych Ksiąg³⁹. Zażyłość Żydów ze świętą Księgą wyrażała się między innymi w tym, że zniszczonym egzemplarzom Biblii urządzano – niczym człowiekowi – pogrzeb według żydowskiego rytuału funeralnego. Brandstaetter opisuje szczególną pamiątkę z czasów wojny:

pergaminowy błam Pięcioksięgu ochlapany krwią i podziurawiony kulami. [...] Jakiś nieznany Żyd, chcąc ocalić podczas hitlerowskiego pogromu zwój Pisma świętego, owinął się nim jak bandażem i nałożywszy na siebie ubranie sądził, że tym sposobem uratuje Pięcioksiąg od zagłady. Zginął zastrzelony przez gestapowca. Pięcioksiąg i człowiek umarli tą samą śmiercią⁴⁰.

Biblia zamordowana, Biblia zbeszczeszczona nie przestaje być Słowem Boga, odwiecznym i nieśmiertelnym.

W napisanym przez Brandstaettera kilkanaście lat po wojnie wierszu *Kazanie Syna Gromu*, już w odniesieniu do ksiąg Biblii kanonu chrześcijańskiego, padają znamienne słowa: „Ewangelia [...] / trwać będzie wiecznie⁴¹. W odróżnieniu od „wielu bogów”, „wielu rajów” spoczywających „w zatopionych księgach ziemi”, „wielu umarłych języków” milczących „na obeliskach / I w zwojach eposów⁴² Ewangelia nigdy nie będzie zapomniana. Co ciekawe, przez przywołanie wprost antycznego toposu nieśmiertelności sztuki, poeta zdaje się paradoksalnie wpisywać święte księgi w wymiar wieczności osiąganey przez trwanie w kulturze, by jednak następnie – przez obraz zasypanych Pompei oraz przywołanie sakralnego charakteru Biblii – wymiar ten przekroczyć:

Non omnis moriar.
Ewangelia nigdy nie będzie
Pożywieniem ryb i ptaków
Ani nie będzie zasypaną Pompeją,
Lecz trwać będzie wiecznie [...]
Bo jest ustami Boga⁴³.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 36.

⁴¹ R. Brandstaetter, *Kazanie Syna Gromu*, w: tegoż, *Poezje*, dz. cyt., s. 393.

⁴² Tamże, s. 392.

⁴³ Tamże, s. 393.

Jak wkroczyć w jej wieczny wymiar dziś? Jak podzielić jej los, podobnie jak podczas wojny podzielił śmierć Pięcioksięgu nieznany Żyd? Pomocą ma być obraz wstępowania do źródła:

Jak paralityk
Czekający nad sadzawką u Owczej Bramy,
Czekaj nad brzegiem Ewangelii [...]

Na poruszenie wody [...]

Wtedy wstąp ufnie w poruszoną wodę,
W zamyślane czoło Ewangelii⁴⁴.

Biblia, księga osobista, rodowa i święta księga Izraela. Jak scalić te różnorodne, choć wzajemnie przenikające się wymiary? Wydaje się, że jednym z kluczy może być właśnie hebrajskie rozumienie pamięci. Jan Grosfeld, polski Żyd, który – podobnie jak Brandstaetter – rozpoznał w Jezusie Chrystusie oczekiwanego przez Izraela Mesjasza – pisał o tym tak:

Pamięć żydowska, a w ślad z nią chrześcijańska, ma szczególną specyfikę, wyjątkową na tle innych typów pamięci religijnych i świeckich.

[...] pamięć stanowi fundamentalny czynnik kształtujący żydowską tożsamość, kulturową, społeczną, polityczną i religijną. [...] Dla zrozumienia specyficznego charakteru pamięci żydowskiej niezbędne jest przywołanie hebrajskiego słowa *zikkaron* [...]. Sens *zikkaron* polega na charakterze aktualizacyjnym [...]. Przejawy i formy tej nieustannie aktualizującej się pamięci muszą istotowo i w sposób konieczny sięgać do Biblii, Talmudu i do skumulowanego doświadczenia Żydów, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. Taki charakter mają choćby sposoby celebracji świąt żydowskich, wymagające osobistego w nich zakorzenienia i przeżywania ich w odniesieniu do dzisiaj. Przede wszystkim jednak oznacza to nieustanną obecność historii żydowskiej w terażniejszości, nie w charakterze obchodów ku czci, rozpamiętywania, czy martyrologii, lecz przez traktowanie wydarzeń przeszłych, jako istotnych obecnie, przez spoglądanie na życie obecne w świetle przeszłego oraz w perspektywie przyszłego. *Zikkaron* realizuje się teraz⁴⁵.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ J. Grosfeld, *Zikkaron jako typ pamięci*, dz. cyt., s. 157, 158–159.

Memoryzacja oraz aktualizacja⁴⁶ okazują się tym samym najistotniejszymi sposobami „postrzegania zbawczych wydarzeń”⁴⁷ w historii Izraelitów. Przeszłość wspominana to przeszłość uobecniania, przeżywana jako dziś, tu i teraz; to

pamięć o interwencjach Boga w ich życiu społecznym. [...] Nie chodzi tu o zwykłą pamięć. Każda bowiem żydowska proklamacja, zwłaszcza liturgiczna, a także modlitwa, oznacza aktualizację istotnych momentów przeszłości, w których Bóg interweniował w życie tego ludu, aby mógł On okazać swą moc w obecnych problemach osób i całej wspólnoty. Dlatego tak istotne jest przekazywanie wiary zrodzonej z tych wydarzeń z pokolenia na pokolenie: „Wpóisj je twoim synom” (Pwt 6, 7) [...] Liturgiczne i modlitewne przywoływanie tamtych faktów nie ma na celu jedynie podtrzymywania pamięci w sensie obchodów ku czci, lecz przepowiadanie niezmiennej mocy Boga, który dziś nadal może wyprowadzać z kolejnych niewoli i prowadzić swój lud – indywidualnie i wspólnotowo – ku coraz pełniejszemu pojmowaniu i wypełnianiu Tory⁴⁸.

Memoryzacja oraz aktualizacja okazują się w ten sposób odnajdywaniem w biblijnych dziejach Izraela własnego losu jako historii świętej, pisanej przez Boga i za każdym razem inaczej powtarzającej się w wydarzeniach życia każdego człowieka i każdej wspólnoty⁴⁹. Hebrajski sposób rozumienia pamięci⁵⁰ przejęli od Żydów chrześcijanie. W twórczości Brandstaettera z okresu po „nocy biblijnej” pozostaje on znakiem tej szczególnej ciągłości⁵¹.

⁴⁶ Por. J. Grosfeld, *Od lęku do nadziei: chrześcijaństwo, Żydzi, świat*, Kraków 2011, s. 124.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Jak pisze Grosfeld, *Zikkaron jako typ pamięci*, dz. cyt., s. 160: „Od tysięcy lat Żydzi wypełniają biblijny nakaz »Zachor«, »Pamiętaj«, zawarty m.in. w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 25, 17–19). Pamięć tę mają utrzymywać dzięki nieustannej lekturze Tory, Talmudu i odczytywaniu wciąż na nowo znamienych wydarzeń ich historii”.

⁵⁰ Dla porządku warto dodać, iż „Biblijny nakaz pamiętania zawiera dialektyczny związek między określeniami *shamor*, co znaczy: zachowywać, przechowywać (w pamięci) i *zachor*, czyli: utrzymywać w pamięci, zważać na. [...] Pierwsza czynność, *shamor*, dokonuje się *w sercu*, jest pracą wewnętrzną, pamięcią intymną, podczas gdy druga, *zachor*, przechodzi *przez usta*, czyli przez słowo, które stanowi zewnętrzny wyraz pamięci”. Tamże, s. 162–163.

⁵¹ Przy wskazywaniu ciągłości tradycji między żydowską i chrześcijańską interpretacją Biblii warto jednak nie zatracać w pamięci także podstawowych różnic między nimi. Jak pisze ks. W. Chrostowski (*Elementy interpretacji żydowskiej*, dz. cyt., s. 126): „Najważniejsza różnica

Świadomość ponawiania, nieustającego wypełniania się biblijnych wydarzeń dziś zostaje przez Brandstaettera wyrażona wprost w wierszu *Niewierny Tomasz*, w którym opisana jest scena zasiadania nad dzbanem wina i wody w jerozolimskim zajeździe po to,

Aby przemyśleć dzieje Ewangelii,
Które wciąż się powtarzają
W każdym człowieku⁵².

W niedowiarstwie apostoła poeta rozpoznaje swój „zgarbiony autoportret”, gdy podważa pewność istnienia Boga i samego siebie, gdy zżera go lęk przed pustką tajemnicy, gdy wreszcie domaga się znaku obecności, który zostaje mu dany:

Przez zamknięte drzwi wszedł Chrystus
I położywszy dłoń na mojej głowie, rzekł:
„To ty jesteś dowodem mojego istnienia,
Tomaszu, gdyż jesteś moją otwartą raną,
Miejscem cierni, gwoździ i włóczni”⁵³.

Obecny w tym wierszu sposób egzystencjalnego przeżywania wydarzeń biblijnych, jako jednocześnie wspomnianych i uobecnianych, można dostrzec w wielu Brandstaetterowskich spotkaniach z Pismem Świętym. W jednym z rozdziałów *Kręgu biblijnego* pisarz zauważa:

Wyszedłem [sic!] z nimi, z Ur Chaldejczyków, aby udać się do ziemi Kanaan (Księga Rodzaju 11, 31a). Zdanie to zawiera wzmiankę o zdarzeniu, które stało się początkiem mojej świadomości rodowej i pierwszym ogniwem [...] w długim łańcuchu wypadków, dziejących się po dzień dzisiejszy. [...] to misterium wyjścia w niepamiętnym czasie [...] jest upamiętnieniem zdarzenia, które wciąż nieprzerwanie przeżywam. Widzę [...] Abrama [...], i żonę jego Saraj [...] jak [...] na czele szczepu – widzę w tym tłumie i moich

między jedną a drugą polega na tym, że w centrum życia religijnego wyznawców judaizmu znajduje się *t e k s t* Biblii Hebrajskiej, natomiast w centrum życia chrześcijańskiego znajduje się *o s o b a* Jezusa Chrystusa, zaś Pismo Święte służy temu, by Go ukazywać i potwierdzać wiarę w Niego. Z tego powodu Biblia Hebrajska, o której się mówi, że jest wspólna dla wyznawców judaizmu i chrześcijan, głęboko nas dzieli, łączy nas bowiem, a zarazem mocno dzieli osoba Jezusa”. [wyróżn. autora – W. Ch.]

⁵² R. Brandstaetter, *Niewierny Tomasz*, w: tegoż, *Poezje*, dz. cyt., s. 430.

⁵³ Tamże, s. 431.

rodziców, i dziadków, pradziadków i prapradziadków – opuszczają szczęśliwie miasto lat dziecińczych, Ur Chaldejczyków [...]”⁵⁴.

„Misterium wyjścia”⁵⁵ ojca Izraela i ojca wiary Brandstaetter postrzega jako „upamiętnienie zdarzenia, które do dziś przeżywam”⁵⁶, a więc które w sposób istotny dotyczy jego i jego rodziny, które określa ich los tu i teraz, będąc zarazem kluczem do interpretacji wydarzeń oraz nadawania im sensu: oto pamięć żydowska spełniona w swoim konkretnym kształcie. W innym miejscu swój sposób czytania Księgi przybliży Brandstaetter przez figury towarzyszenia i współuczestnictwa:

Czytając utrwalone na jej kartach opisy zdarzeń, wypadków, obyczajów, sposobów życia, towarzyszę krok po kroku historii moich dalekich przodków, uczestniczę w ich wzruszeniach, troskach, cierpieniach, w żałobnych i radosnych uroczystościach, [...] słucham przypowieści opowiadanych o zachodzie słońca w bramie miejskiej, wdycham z ulgą powiew wiatru wiejący od morza i woń bijącą od balsamicznych krzewów Jerycha⁵⁷.

Pamięć przeszłości odsłania się tu jako terażniejszość zdarzeń minionych, ich obecne ponowienie, przeżywane z intensywnością charakterystyczną dla dnia dzisiejszego. Przy okazji tłumaczenia Prologu do Ewangelii św. Jana autor *Kręgu biblijnego* wyjaśniał:

Ponieważ całe duchowe życie Izraelity sprowadzało się do życia dla Boga jako Dawcy, a zarazem Poręczyciela Obietnicy danej w przeszłości, ale nieustannie urzeczywistnianej [...] – Izrael całą swoją historię, całą swoją przeszłość przeżywał jako żywą terażniejszość, której był naocznym świadkiem⁵⁸.

⁵⁴ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, dz. cyt., s. 30. W pierwszym zdaniu cytatu błąd; zamiast pierwszej osoby liczby pojedynczej: „Wyszedłem” winna być trzecia, we fragmencie tym bowiem mowa o Terachu. Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. czwarte, Poznań 1991: „Terach [...] wyruszył z nimi z Ur [...]”. We wcześniejszym wydaniu *Kręgu biblijnego* (Warszawa 1977, s. 18) zapis poprawny: „Wyszedł z nimi, z Ur Chaldejczyków [...]”.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 25.

⁵⁸ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1977, s. 160. Cytuję w tym miejscu za wcześniejszym wydaniem, ponieważ cytowany rozdział nie został umieszczony w wydaniu krakowskim

Naoczny świadek i uczestnik – to postawy właściwe Izraelicie, zajmowane przezeń w obrzędach kultowych oraz w miejscach świętych, miejscach spotkania Boga z ludem, które mają budzić pamięć Boskich ingerencji w los indywidualny i zbiorowy.

Ziemia Święta, dla Brandstaettera jako Żyda będąca zarazem ziemią rodzinną, zawiera w sobie immanentnie pamięć miejsca, jest pamięcią zmaterializowaną w przestrzeni. Pisarz postrzega ją jako świadka prawdy zapisanej na kartach Biblii⁵⁹. Jak słusznie zauważa ks. Chrostowski,

Stając na miejscach upamiętnionych w Nowym Testamencie, Roman Brandstaetter starał się przewyciężyć wymiar czasu. Stało się to możliwe, ponieważ jego percepcja tej Ziemi odbywa się bez reszty przez pryzmat Biblii. Jedno i drugie: Ziemia Święta i Biblia są nierozdzielne⁶⁰.

Ziemia Święta jest dla pisarza miejscem, w którym pamięć przeszłości żywo przenika i kształtuje teraźniejszość:

fluid tej ziemi [...] tworzy z historycznych zdarzeń [...] zamknięty, rodzinny krąg o magicznej mocy, dzięki której wszystko, co było, nadal jest obecne i wciąż trwa w ludziach i obok ludzi, w ich obyczajach, przyzwyczajeniach, w sposobie życia, w zjawiskach przyrody⁶¹.

Pisarz widzi tę ziemię jako ukształtowaną „genezyjską myślą Pana”⁶², w której do dziś objawiają się przeszłe dzieje⁶³, która wreszcie uformowała twarze i dusze napotykanym Izraelitów:

Widziałem ludzi, którzy, nałożywszy na swoje twarze podobieństwo do biblijnych postaci, zjawiali się przed moimi zdumionymi oczami jak ucieleśnione zjawy z niewidocznej, ale nigdy nie minionej przeszłości [...]⁶⁴.

z 2004 r. (poszerzonym o inne eseje i zatytułowanym *Krąg biblijny i franciszkański*), które zasadniczo traktuję jako podstawowe.

⁵⁹ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, dz. cyt., s. 80: „[...] Bóg stworzył tę ziemię, aby świadczyła prawdzie, którą zapisał w Piśmie Świętym”.

⁶⁰ W. Chrostowski, *Elementy interpretacji żydowskiej*, dz. cyt., s. 130.

⁶¹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, dz. cyt., s. 80–81.

⁶² Por. tamże, s. 84.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Tamże.

Dla żydowskiego pisarza, który odkrył żywego Mesjasza, to także przestrzeń, będąca „żywym słowem Ewangelii”⁶⁵, to ziemia, na której nadal rośnie cierniowy krzew, z którego kolców uwito koronę dla Chrystusa, a którym po dziś dzień mogą skaleczyć się żydowskie dzieci⁶⁶. To także przestrzeń „Chrystusowych krajobrazów”⁶⁷, przestrzeń, która przez to, że pamięta i uobecnia, pozwala lepiej zrozumieć. Dążenie do niej można nazwać – za Karolem Wojtyłą – doświadczeniem „tożsamości odnajdywania się w krajobrazie”⁶⁸:

Czytanie Pisma Świętego na tle Chrystusowych krajobrazów Ziemi Świętej było dla mnie jedynym w swoim rodzaju przeżyciem, pozwoliło mi bowiem skonfrontować prawdę biblijną z prawdą tej ziemi, z jej ludźmi, i dzięki temu lepiej zrozumieć sens zdarzeń rozgrywających się tu przed dwoma tysiącami lat⁶⁹.

Nie zawsze jednak święte miejsca otwierają czas. Niekiedy zamiast ułatwiać – utrudniają: gdy zaszły przez lata zmiany w przestrzeni zniekształcają jej pierwotne oblicze. Dla Brandstaettera przestrzeń, która nie ożywia pamięci jako niosącej przekaz ważny dziś, nie ma większego znaczenia. Podczas jednej ze swoich wypraw po Jerozolimie śladami Jezusa, pisarz dotarł do Bazyliki Konania, na której schodach zatrzymał się, by „przeczytać fragment Ewangelii o tragicznych przeżyciach Chrystusa w Gethsemani, a potem, mając świeżo w pamięci wypadki, które działy się tutaj przed dwoma tysiącami lat, zwiedzić Bazylikę [...]”⁷⁰. Jednak to błękitne palestyńskie niebo, a nie ziemię, rozpoznał jako „naoczego świadka zdarzeń, rozgrywających się od tysiący lat”⁷¹. Ziemia, mająca – obok lektury Pisma – być wizualnym przewodnikiem po wydarzeniach Chrystusowej męki, tak bardzo przez lata zmieniła swój wygląd, że utraciła świeżość świadectwa, przestała przemawiać:

⁶⁵ Tamże, s. 81.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 83.

⁶⁸ K. Wojtyła, *Wędrówka do miejsc świętych*, w: tegoż, *Poezje*, oprac. J. Masny, Kraków 2011, s. 106.

⁶⁹ R. Brandstaetter, *Krąg biblijny i franciszkański*, dz. cyt., s. 83.

⁷⁰ Tamże, s. 65.

⁷¹ Por. tamże.

Ziemia [...] coraz rzadziej przemawia w swoich krajobrazach autentycznym duchem historii [...]. W miejscu oliwnego gaju, na polanie, na której Jezus pocił się krwawym potem, wznosi się wspaniała Bazylika Konania, a drogę prowadzącą do miasta pokryła gruba warstwa asfaltu. Jedni ku chwale Jezusa, drudzy z nienawiści do Niego, a jeszcze inni pod naciskiem cywilizacyjnego postępu zacierali od wieków Jego ślady. Zniknęła świeżość minionego czasu⁷².

Po co zatem Brandstaetter wyruszył w wędrówkę po miejscach uświęconych obecnością Chrystusa, czego się po niej spodziewał, czego oczekiwał i szukał? Motywem przewodnim, jak pisze, było pytanie, kim był Jezus z Nazarethu: „nauczycielem wędrownym”⁷³ czy Mesjaszem? Krocząc przez ziemię, która zakrywa przeszłość, pisarz pyta:

Gdzie znaleźć ślad prawdy? W ziemi zabudowanej hieratycznymi bazylikami? Na drogach pokrytych asfaltem? W gotyckiej architekturze górnego Wieczernika, w którym nic nie pozostało po dawnej skromnej izbie mieszkalnej? W wyschniętej sadzawce Bethesda? W ruinach o wątpliwej przeszłości historycznej? Po cóż więc zwiedzać mam Bazylikę Konania? Żeby może znowu zobaczyć zestaw pamiątek niepewnego pochodzenia?⁷⁴

Pytanie „Po cóż więc zwiedzać?” jest pytaniem retorycznym; Brandstaetter nie jest turystą czy kolekcjonerem wrażeń, lecz jest pielgrzymem poszukującym sensu. Pamięć miejsca rozumie jako doświadczanie wpisanej w nią prawdy dziś; wtedy przestrzeń ma dla niego duchową wartość. Przenika go ona podczas codziennego spoglądania w głąb Doliny Świętego Krzyża, u wylotu której mieszka, czy też podczas powiewu delikatnego palestyńskiego wiatru, który przywodzi mu na myśl spotkanie Eliasza z Bogiem u wyjścia z jaskini⁷⁵, a także podczas „nocy biblijnej” w Jerozolimie, w której odkrył, że Jezus Ukrzyżowany jest Bogiem żywym.

W swoich wędrówkach pisarz mógłby powiedzieć o sobie, że „pielgrzymuje do tożsamości”⁷⁶. W każdym ze świętych miejsc dla Brandsta-

⁷² Tamże, s. 65–66.

⁷³ Tamże, s. 66.

⁷⁴ Tamże, s. 67.

⁷⁵ Por. tamże, s. 79.

⁷⁶ Por. K. Wojtyła, *Wędrówka do miejsc świętych*, dz. cyt., s. 105.

ettera ważny jest przede wszystkim ich wymiar duchowy. W wierszach poety są one znakiem doświadczenia sacrum⁷⁷. Z racji żydowskiego pochodzenia Ziemia Święta to dla Brandstaettera ziemia rodzinna, mimo iż urodził się i wychował na południu Polski, w Tarnowie. W *Psalmie śpiewanym u stóp Góry Ośmiu Błogosławieństw* napisał:

Niezglębiona jest pamięć
 Mojej krwi w Galilei,
 W krainie zarzuconej jak sieć
 Na ludzi pokrytych łuską⁷⁸.

„Pamięć / Mojej krwi”, pamięć przynależności rodowej do ludu Izraela sprawia, iż Galileę postrzega poeta jako ziemię najgłębiej własną. Zarazem, widzenie jej jako ziemi połowu, przywołujące historię Jezusa oraz pierwszych apostołów – rybaków ludzi, sprawia, iż jako własna objawia mu się święta ziemia chrześcijan. To ta sama ziemia, święta ziemia Żydów i wyznawców Chrystusa.

Psalm ten poprzedza motto z *Wyznań* św. Augustyna: „Czy to tak było, jak sobie przypominam, Boże mój, Sędzio mojej świadomości?”⁷⁹. Brandstaetter przypomina w tym miejscu obraz Boga jako gwaranta prawdy, tego, który pamięta adekwatnie, w pełni i jako taki, jedyny obiektywnie i sprawiedliwie może oceniać ludzkie myśli i uczynki. W wierszu poeta, „kuglarz o dwoistym myśleniu”⁸⁰, poddaje pod osąd Boga swoje życie, działanie, myślenie, świadome i podświadome, swoje ciemności; grzechy, co do których nie ma nawet jasnego rozeznania (nie pamięta), czy wydarzyły się naprawdę, czy były tylko projektem. Dlatego odwołuje się do pamięci i wiedzy Boga, „Sędziego mojej świadomości”. Wydaje się znaczące, że sąd ten nie odbywa się w „starotestamentalnej” Dolinie Jozafata, lecz u stóp Góry Ośmiu Błogosławieństw, w krajobrazie Chrystusowym, który ożywia pamięć wygłoszonego tam kazania i skłania do skonfron-

⁷⁷ Często poeta jednoznacznie wskazuje, że tekst jest owocem pobytu w ziemi biblijnej, niekiedy jednak takiej informacji brak i wówczas przywołane miejsce może być wyłącznie symbolem doświadczenia duchowego.

⁷⁸ R. Brandstaetter, *Psalm śpiewany u stóp Góry Ośmiu Błogosławieństw*, w: tegoż, *Poezje*, dz. cyt., s. 374.

⁷⁹ Tamże, s. 374.

⁸⁰ Tamże.

towania własnego życia z jego przesłaniem. To jest taka pamięć miejsca, która porusza Brandstaettera, której poszukuje i którą w Ziemi Świętej wielokrotnie odnajduje.

Jezus, którego poeta odkrył w biblijną noc, to Bóg ukrzyżowany i żyjący, przemawiający dziś. W wierszu *Spotkanie w Emaus* odpowiadając na wezwania zrozpaczonego i wątpiącego w zmartwychwstanie bohatera, ukazuje się On jako ten, który pamięta imiona wszystkich swoich braci, jak On ukrzyżowanych i Jego mocą ożywianych:

[...] Mówię ci,
Z grobów pamięci wstaną odeszłe postacie,
Bo przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nie giną,
Ale trwają jak ogromne katedry czasu⁸¹.

Bezimienni, zapomniani męczennicy trwają w pamięci Najwyższego; śmierć zadana ich ciałom oraz pamięci o nich nie ma nad nimi władzy. Bóg ponownie objawia się jako Bóg żywych – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba. Zamordowani chrześcijanie wiedzieli, że są „ojczyzną Boga”, inaczej niż ludzie siedzący w gospodzie Emaus, o których mówił Podróżny:

„Spójrz, Kleofasie, na tych ludzi,
Są bardzo rzeczywiści i bardzo dosłowni,
Gdyż wiedzą o sobie tylko tyle,
Że istnieją. Ale to jest mało, zbyt mało,
By być człowiekiem.
Zapomnieli, że są ojczyzną Boga.
Albowiem człowiek jest czymś więcej
Niż tylko absurdem,
Chociaż został zwyciężony przez absurd”⁸².

Dla zmagającego się z poczuciem absurdalności swojego życia bohatera słowa te były słowami poznania. Z perspektywy zmartwychwstania pamięć okazała się podstawą tożsamości nie tylko egzystencjalnie, ale wręcz ontycznie, jako dotykająca samych źródeł istnienia. Przełamany przez Chrystusa chleb stał się dowodem, „Że to, com widział moimi oczami, / Jest szczerą prawdą i rzeczywistością”⁸³. Chleb stał się „świadkiem”,

⁸¹ R. Brandstaetter, *Spotkanie w Emaus*, w: tegoż, *Poezje*, dz. cyt., s. 435.

⁸² Tamże, s. 436.

⁸³ Tamże, s. 437.

znakiem pamięci o doświadczeniu spotkania i oświecenia, i świadkiem stał się także sam poeta, żydowski uczeń Jezusa, który wrócił do Jeruzalem „Przez krew Chrystusa jak przez drzwi otwarte”⁸⁴. Pamięć zmarłych stała się dla niego zaczynem przemiany i odnowy; stała się pamięcią uzdrowioną⁸⁵.

Jak widać, poezja Brandstaettera ma zazwyczaj charakter autobiografii duchowej. Często pierwszoosobowa, posługująca się chętnie liryką roli bądź maski, aktualizuje odległe wydarzenia, ujmując je w perspektywie egzystencjalnego „tu i teraz” bohatera. Pamięć Biblii jest w niej obecna jako moc słowa żywego, doświadczanego dziś i przekazywanego jako świadectwo z pokolenia na pokolenie. Gdyby więc próbować odpowiedzieć na pytanie, po co uczyć się Biblii na pamięć i po co pielgrzymować do biblijnej ziemi, można by rzec tak: bo bez pamięci nie sposób być Żydem. Dodać należy, że chrześcijanin bez pamięci też nie jest sobą. Biblia dzięki pamięci uobecniata w umyśle i sercu, Biblia w Ziemi Świętej naocznie doświadczana, staje się obecnością Boga żywego w codziennych wydarzeniach życia, staje się Słowem nie tylko czytany, ale i przeżywanym, kształtującym życiowe postawy, wybory, zachowania. Przez pamięć staje się centrum tożsamości.

⁸⁴ Tamże, s. 437.

⁸⁵ Por. uwagi I. Kozaka, dz. cyt., s. 117–118 (odwołującego się do pracy Amadeo Cenciniego): „Niestety to osobiste, egzystencjalne doświadczenie często zostaje nieodczytane, a Bóg staje się istotą abstrakcyjną, pozbawioną historii, coraz bardziej zapomnianą lub karykaturalnie przetwarzaną. Wiara staje się »sklerotyczna«, tracimy pamięć pierwotnych, pozytywnych doświadczeń religijnych. [...] Tak więc, aby nie tracić doświadczeń pozytywnych oraz by nie dominowały te negatywne, człowiek wierzący nieustannie musi uzdrawiać swoją pamięć. [...] Pamięć uzdrowiona czy nawrócona to pamięć świeża i uważna. [...] Romana Brandstaettera egzystencjalne czytanie Pisma Świętego jest właśnie uzdrawianiem pamięci. Jest to czytanie Biblii jakby kroniki swojego życia, swojej rodziny, zwykłych codziennych spraw, ale także ważnych dziejowych zobowiązań – jest to próba nawiązania relacji z Bogiem mówiąc mu o sobie przez Księgę”.

Memory – Bible – Identity. On the religious importance of memory in Roman Brandstaetter's literary works

The paper is dedicated to a religious dimension of memory as one of the fundamental categories for the creation (and understanding) of the bond between Jews and Christians and the Holy Scripture, which is also crucial for the creation of individual and collective identity. The role of memory is described on the basis of Roman Brandstaetter's works. In the case of this author, the concept of memory is key to understand the phenomenon of the presence of the Bible in his writing. For him the Bible stands for the Book of Israel (the Torah), the ancestral book, the canonical book of his own culture (both Jewish and Polish) as well as for a personal and internalized text. These various dimensions of the perception of the sacral text seem to reflect a Jewish comprehension of memory as memorization and actualisation. Without memory there is no way to be either Jewish or Christian, as for both the Word of God becomes the centre of their identity through the processes of memory.

Lidia Banowska – pracuje jako adiunkt w Zakładzie Literatury Romantyzmu; współpracuje z Pracownią Badań nad Tradycją Europejską UAM. Autorka książki *Miłosz i Mickiewicz. Poezja wobec tradycji* (2005), a także licznych artykułów dotyczących literatury romantyzmu, obecności tradycji romantycznej w literaturze XX i XXI wieku, a także komparatystyki literackiej, wyobraźni poetyckiej oraz języka religijnego.

O pamięci w wybranych wierszach Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego

Refreniczność, powtórzeniowość i wariantywność, żeby poprzestać na tych trzech przykładowych cechach, służą Eugeniuszowi Tkaczyszynowi-Dyckiemu do opowiadania o doświadczeniach umieryania i śmierci, schizofrenii, tożsamości (seksualnej, etnicznej), o przodkach, matce, języku, poezji, literaturze. Krytycy i badacze szukają różnych kategorii, niekiedy metaforycznych, za pomocą których można by opisać poezję Tkaczyszyna-Dyckiego. Jedną z nich jest formuła „wiersza permanentnego”, którą posługuje się Grzegorz Jankowicz w posłowniu do zbioru wierszy *Podaj dalej*¹. Służy ona krytykowi do opisu:

[...] takiego wiersza, który trwa, podaje dalej, przekazuje, odwleka (przynajmniej próbuje odwlec) koniec. Od razu widać, że jest to nie tylko określenie genologiczne, ale także metafizyczne, albowiem odnosi się tyleż do życia wiersza, ile do życia jako takiego².

„Odwlekanie”, o którym mówi Jankowicz, można dostrzec w mnogości powtórzeń, autocytatów, autopolemik i wariantywności. Istotne jest, że wszystkie utwory zebrane w książce *Oddam wiersze w dobre ręce* mają numerację ciągłą. Istniejące dotychczas osobno tomiki zostają włączone w nowy kontekst, co zdaje się potwierdzać tezę o wierszu permanentnym.

¹ G. Jankowicz, *Obietnica*, w: E. Tkaczyszyn-Dycki, *Podaj dalej*, Poznań 2012.

² Tamże, s. 209.

Adam Dziadek widzi w tym zabiegu celowe „upowieściowienie” poezji autora *Kochanki Norwida*:

Jedną z pierwszych rzeczy, która przykuwa uwagę w trakcie lektury tekstów Dyckiego, jest numeracja rzymska wierszy, które układają się w nierozzerwalną całość. Chodzi właśnie o tę ciągłość i całość, ciągłość tekstową i całość jako korpus (całość dzieła i / lub ciała). Zbioru tych tekstów nie da się czytać wyrywkowo [...], trzeba je czytać w całości i zyskują wówczas bardzo ważną i zadziwiającą cechę, jaką jest *romesque* – powieściowość. [...] Pojedynczy utwór da się przeczytać, ale nie zinterpretować³.

Z kolei Anna Kałuża, by opisać totalną formułę tych wierszy, posługuje się metaforą teatralną:

[...] scena wiersza to scena amorficznych odkształceń, transowych powtórzeń, w rytmie których te postacie pojawiają się i znikają. [...] Znane jest upodobanie poety do alegorycznej ekspresji, anaforycznych i epiforycznych powtórzeń, w których łatwo odkryć związek traumy i pamięci. Śmiertelne historie Tkaczyszyna-Dyckiego mogą rozwijać się zatem w nieskończoność, odkształcając wszystkie postacie w kolejnych metamorfozach i tracąc je w zachłannym pędzie do odnowienia poczucia straty⁴.

W ujęciu Kałuży kolejne wiersze i tomiki poetyckie to zapis doświadczenia traumy. Zdaniem badaczki twórczość Tkaczyszyna-Dyckiego czerpie ze źródeł pamięci, które dzięki sprawczej i odnawiającej roli poezji pozostaną niewyczerpane i nieskończone. Podobnie, choć w innym aspekcie, pisał o tym Jankowicz. Według badacza „metafizyczny impas”, w jakim tkwi poeta nie może zostać rozwiązany. Pozostaje odwlekanie, zabawa w dokonane-niedokonane i niekończące się zszywanie i prucie języka⁵.

Marcin Jaworski w szkicu *Rzeczywiste, konkretne* pisał o poezji Tkaczyszyna-Dyckiego, że „przeciwieństwa wyznaczają ramy dyskusji

³ A. Dziadek, *Styl somatyczny: Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki*, w: *Pokarmy. Szkice o twórczości Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego*, red. P. Śliwiński, Poznań 2012, s. 63.

⁴ A. Kałuża, *Genealogia i przeszłość. Na przykładzie „Dziejów rodzin polskich” Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego*, w: *Nowa poezja polska. Twórcy – tematy – motywy*, red. T. Cieślak, K. Pietrych, Kraków 2009, s. 369.

⁵ G. Jankowicz, dz. cyt., s. 217.

o tej twórczości”⁶. Autor wyjaśniał też swój sposób rozumienia antynomiczności w twórczości autora *Peregrynarza*. Pytanie o przeciwieństwa to dla niego „pytanie o granicę: między tekstem i egzystencją, konwencją i oryginalnością, stereotypem i jednostkowym przeżyciem. Realnym konkretem i literackim przedstawieniem”⁷. Na tego rodzaju przeciwieństwa wskazać można również w wierszach, które dotyczą tematu pamięci. W artykule skupię się na utworach, które podejmują temat przeszłości, wspomnienia, historii i pamięci. Są to wiersze, których tworzywem są, mówiąc ogólnie, wydarzenia z przeszłości.

W utworze, oznaczonym w książce tytułem *Oddam wiersze w dobre ręce CCCXXVI*⁸, Tkaczyszyn-Dycki posługuje się refrenem „przychodzą do mnie ludzie których dzisiaj już nie ma”. Jest on kluczowy dla określenia stanowiska, jakie autor zajmuje względem opowiadania o przeszłości. Przywołany wiersz zawiera kilka istotnych dla tej poezji nazw własnych: Dycy, Ilnicy, Wólka Krowicka, Lisie Jamy. Obok tych dobrze znanych czytelnikowi, bo powtarzających się od pierwszych tomów „imion” (jak powiedziałby poeta), zauważyć też można, wtrącone w nawias, „Jasiejo, Jasiusio i Jasieczko”. Ta zbudowana, zdaje się wyłącznie na zasadzie podobieństwa brzmieniowego, „para-genealogia” powraca w dwóch kolejnych wierszach. Nawias, w który zamknięto to wyliczenie, wędruje niby odprysk pamięci z poprzedniego wiersza na coraz wyższą pozycję w układzie wersów. W pierwszym utworze znajduje się on w siódmym i ósmym wersie. W kolejnych wierszach przenosi się w pierwsze strofy obu utworów. Porównajmy:

przychodzą do mnie ludzie których
dzisiaj już nie ma (Jasiejo,
Jasiusio i Jasieczko) pewnie dlatego
spotykam się z nimi bo bez nich

⁶ M. Jaworski, *Rzeczywiste, konkretne*, w: *Pokarmy*, dz. cyt., s. 217.

⁷ Tamże.

⁸ E. Tkaczyszyn-Dycki, *Oddam wiersze w dobre ręce*, Wrocław 2010, s. 366–386. Kolejne cytaty z tego zbioru oznaczać będę w tekście skrótem OW, tom *Imię i zamię*, Wrocław 2012 – skrótem IŻ, tom *Kochanka Norwida*, Wrocław 2014 – skrótem KN. Wszystkie kolejne cytaty podaję za tymi wydaniem.

nie byłoby Dycia to fakt
(CCCXXVII., OW, s. 367)

przychodzą do mnie ludzie (Jasiejo,
Jasiusio i Jasieczko) których dzisiaj
już nie ma albo tylko nam się wydaje
że w Lisich Jamach traciliśmy czas bezpowrotnie
(CCCXXVIII., OW, s. 368)

Wariantywność poezji Tkaczyszyna-Dyckiego można odczytywać jako wskazanie na narracyjny charakter pamięci i ważną rolę języka w procesie przypominania. W trakcie opowiadania struktura wspomnienia może ulegać zmianom, opowiadający może zapętląć słowa, włączając w obszar pamiętanego / opowiadanego fragment poprzedniej wypowiedzi albo pominąć niektóre informacje. W procesie przypominania / tworzenia kluczową rolę pełni opowiadający podmiot. To do niego przychodzą zmarli, to on wychodzi im w wierszach na spotkanie i to jego osobiste przeżycia dają pretekst do odtwarzania genealogii przodków. Tkaczyszyn-Dycki podkreśla tym samym, że opowiadanie o „ludziach których dzisiaj nie ma” służy konstytuowaniu się tożsamości podmiotu. Nie oznacza to jednak odrzucenia elementów ludycznych, ironii czy dystansu. Wtrącenia, gry słowne, dowcipne puenty to zabiegi, które stosuje on również w przypadku wierszy opowiadających o zmarłych. Jak pisał Piotr Śliwiński, poeta „pokazuje, że wielkość nie tylko manifestuje się i przemawia, lecz równie często gada, głądzi, kpi, pisze małymi literami, szasta ironią i w ogóle robi wiele, by sobie zaprzeczyć”⁹. Warto zwrócić uwagę na dwuznaczny sens drugiego z cytowanych wierszy. Kluczowe jest tu zdanie składowe – „albo tylko nam się wydaje”, za pomocą którego autor poddaje w wątpliwość wcześniejsze sensory. Pamięć konstytuuje się w wierszu jako struktura dynamiczna. Stanowi on swego rodzaju pole zmagania z językiem służącym do opowiedzenia przeszłości. Nie oznacza to jednak dowolności i konstruowania przeszłości za każdym razem od nowa, o czym świadczy użycie powtórzenia i powracanie do użytych we wcześniejszych wierszach refrenów.

⁹ P. Śliwiński, *Wstęp, garść intuicji, pierwsze, wciąż pierwsze wrażenia*, w: *Pokarmy*. dz. cyt., s. 5.

Logika powtórzenia w wierszach Tkaczyszyna-Dyckiego pozwala autorowi powracać do pewnych formuł w odległych od siebie, przynajmniej w układzie książkowym, strof. Jedno z powtarzających się w cytowanych powyżej wierszach wyliczeń „Jasiejo, Jasiusio i Jasieczko” pojawia się również w ostatnim tomiku *Kochanka Norwida*:

wracałem tymczasem z Lisich Jam
od cioci Marinki siostry Bukity
omijając szerokim łukiem domostwo
ciotuchny Ludwiki i to ja byłem

tym gawronem (Jasiejo, Jasiusio
i Jasieczko) zaskoczyli mnie bowiem
w przysiółku Boble choć nie tak
łatwo można zasadzić się na Dycia

w poezji polskiej mamy wiele wierszy
o niczym ale pisać o niczym jest najtrudniej
(*LIII.*, KN, s. 57)

Zawarte w wierszu nazwy własne zdają się służyć opowiadaniu historii z przeszłości, której akcja dzieje się w przestrzeni opisywanej za pomocą nazw prawdziwych miejsc z gminy Lubaczów i w której występują nazwani z imienia bohaterowie. Czytelnik wierszy zna ich pamięciowy charakter, a tworzywem, tak jak w powyższym wierszu, bywają drastyczne wspomnienia z życia w przygranicznej wsi. W tym przypadku jednak wiersz zdaje się akcentować ludyczny aspekt poezji i grę z własną konwencją wiersza pamięciowego, skoncentrowanego na anegdotycznym wspomnianiu zmarłych. Jednocześnie utwór stanowi sprawozdanie nie tyle z powrotu do domu, co ucieczki. W zakreślonym tu kontekście poetyckiego opowiadania o przeszłości stanowi on formę ucieczki od konwencjonalnej narracji o bolesnych wspomnieniach i jednocześnie od wyrażenia ich wprost. Jedną ze strategii jest przedstawienie wiersza jako nieudanej próby dystansowania się od pamięci – „pisać o niczym jest najtrudniej”. W taki sposób Tkaczyszyn-Dycki nie wprost stara się opowiadać o wydarzeniach trudnych. Ważnym elementem tej strategii jest posługiwanie się autocytatem, ale również cytowanie cudzych słów. Poprzedzająca powyższy utwór *Piosenka o gawronie*, stanowi

tego dobry przykład. Jej treści traktować można jako dopełnienie opisywanej ucieczki:

to ja byłem tym gawronem
z wiersza Julii Hartwig
(„Chłopak pakuje głowę skrzeczącego
wniebogłosy gawrona do wody

i powtarza monotennie:

– Mów po polsku, mów po polsku,
mów po polsku s.....synie!”)

[...]

(*LI. Piosenka o gawronie*, KN, s. 55)

Poeta w całości cytuje krótki wiersz Julii Hartwig z tomu *Dwoistość* (1971)¹⁰. Intertekstualny zabieg służy wyrażeniu tragicznych zdarzeń z przeszłości, o których nie można mówić wprost. Posługiwanie się w tym celu cudzym wierszem podkreśla traumatyczność opisywanych zdarzeń. Doświadczenia z przeszłości zostają przykryte „wydarzeniami” dziejącymi się w przestrzeni „wiersza o niczym”: kluczeniem, omijaniem, ucieczką podmiotu od bezpośredniego wyznania, pomimo jego pozorów: fragmentów wydarzeń z przeszłości, nazw wsi i imion krewnych. Całość służy jednak odkrywaniu pamięci w sposób niebezpośredni.

W tekście *LIII*. można znaleźć kilka autocytowań. Są nimi z pewnością ważne dla całej twórczości Tkaczyszyna-Dyckiego „Lisie Jamy” i „Dycio”. Poeta nawiązuje też do wiersza *LI. Piosenka o gawronie* z tego samego tomu i do trzech wspomnianych już wierszy z *Piosenki o zależnościach i uzależnieniach*, w których pojawia się wers „Jasiejo, Jasiusio, Jasieczko”. Opisujące ucieczkę sformułowania „omijanie szerokim łukiem”, „zaskoczyli mnie”, „zasadzić się na Dycia” można traktować jako wykładnię strategii opowiadania o przeszłości w sposób zdystansowany, ale nieironiczny, w którym zasadniczą funkcję pełni gra z konwencją wiersza i intertekstualność.

W wierszu *CCCXLV. Silva rerum* (OW, s. 385) wypowiedź podmiotu mówiącego koncentruje się wokół nazwisk rodowych:

wszystko wskazuje na to że Gąśniewscy

¹⁰ Por. J. Hartwig, *Wybór wierszy*, Warszawa 1981, s. 157.

wzięli się od gąski tudzież gęsi
 nic jednak nie jest tak piękne jak wywód
 Dyckich którym bawię się od dziecka

według rodzinnych świadectw panowie Dycy
 pochodzą od Dymitra czyli Dycia
 nic nie jest tak piękne jak gęsi albo coś
 koło tego w nazwisku Gąśniewskich

i zajęce w nazwisku Zajączkowskich
 nie lada gratkę sprawia nam łowczy orszański
 Łojko-Rzędziwski którego córka w 1778 roku
 trzyma do chrztu dziecię Macieja Dobrogojskiego

Charakterystyczne dla wierszy Tkaczyszyna-Dyckiego jest posługiwanie się przez poetę nazwiskami, imionami, przydomkami, datami i miejscami, które istnieją lub istniały w rzeczywistości. Powyższy utwór tematyzuje proces opowiadania. Bohater korzysta z faktów, co stwarza wrażenie pracy amatora-historyka. Czytelnik zostaje rzucony w sam środek tytułowego „lasu rzeczy”. Początek wiersza pozoruje podjęcie rozpoczętej kiedyś myśli: „wszystko wskazuje na to”. Opowieść zdaje się trwać od dawna, „od dziecka”. Tkaczyszyn-Dycki stylizuje tok opowieści na wzór wywodu historyka. Dzieje się tak za sprawą przywołania istotnego dla dyskursu pamięciowego pojęcia „świadectwa”: „według rodzinnych świadectw panowie Dycy/ pochodzą od Dymitra czyli Dycia”. Oprócz Dyckich w wierszu napotykamy też na inne nazwiska: Gąśniewskich, Zajączkowskich, Łojko-Rzędziwskiego i Macieja Dobrogojskiego, a także datę chrztu, rok 1778. Etymologiczną zabawę kończy nazwisko Dobrogojski, które prawdopodobnie ze względu na problematyczne stosunki polsko-żydowskie stanowi dla poety „nie lada gratkę”.

Kluczowe dla powyższego wiersza wydaje się sformułowanie „nic jednak nie jest tak piękne jak wywód”. Wyraża ono pochwałę dygresyjnego rytmu pracy pamięci, która narażona jest dzięki temu na pomijanie i zapominanie zdarzeń. Wiersz może jednocześnie stanowić świadectwo bezsilności w sytuacji, kiedy trzeba ustalić jedną wersję przeszłości, która zostanie zapisana w literaturze. Zmusza to poetę do stwierdzenia: „a ja piszę wiersz o śmierci/ a ja znowu ten wiersz piszę od początku/ i nie umiem skończyć” (XV., OW, s. 24.).

Podobnego problemu co *Silva rerum* dotyczy wiersz zatytułowany *Piosenki o zielu* (OW, s. 384). Oba opowiadają o nazwiskach rodowych, stanowiąc jednocześnie refleksję nad znaczeniem inwencji poetyckiej dla opowiadania o przeszłości. Tym razem mamy do czynienia z nazwiskiem Rząca (herbu Ślepowron) i jego żeńską formą Rzęcyna. Razem z bohaterem odczytujemy inskrypcje z nagrobków i dowiadujemy się, że Rząca „prosi o westchnienie” i jeszcze, że „choć nie daje znaku // życia to się sobą naprzykrza”. Natomiast obok „leży nieboszczka pani / i prosi o niewyrywanie zielska”. „Naprzykrzanie się” zmarłych jest opisywane w wierszu na dwa sposoby. Prośba o westchnienie sugeruje powagę, skłania do refleksji nad kruchością życia. Z kolei „niewyrywanie zielska” odwołuje sens poprzednich wersów, wprowadza element humorystyczny. Poeta nawiązuje do tradycyjnej poezji pamięci wersami: „przechodniu który też jesteś niczego sobie // zielskiem nie zaznasz spokoju // jeśli zabierzesz się stąd i nie wspomnisz”. Powagę konotuje zwrot do przechodnia, stylizowany na starożytne epitafium, a także skojarzenie z Pascalowską metaforą użytą do opisu kruchej egzystencji człowieka-trzciny. Zostaje on przełamany przez zalotne „też jesteś niczego sobie” z przerzuconym do następnej strofy „zielskiem”. Wszystkie wcześniejsze „pamięciowe” i epitafijne sensory ulegają zawieszeniu, gdy czytamy w ostatnich wersach „niech im / lekka będzie ziemia i moja nieuwaga // kiedy tędy idę z Zielińskim i go trącam”. Homoerotyczna aluzja w dużym stopniu niweluje wspomnieniowy nastrój wywołany chociażby przez poprzedzającą ten wiersz *Kołysankę*, wprowadza nastrój groteski rodem z „cmentarnych” wierszy Leśmiana. *Piosenka o zielu* stanowi przykład pamięci zależnej od żywiołu mowy, od siły asocjacji języka. Rzący i Rzęcyna herbu Ślepowron istnieją w wierszu obok ziela, które w toku utworu personifikuje się w „trącanego” przez bohatera Zielińskiego.

Wiersz CCCXLV. *Silva rerum* nie stanowi wariantu innego utworu z tomu, nie należy do żadnego poetyckiego cyklu, ale znajduje się w otoczeniu utworów o podobnej pamięciowej tematyce. Poprzedzają go bezpośrednio utwory CCCXLIV. *Piosenka o zielu* i CCCXLIII. *Kołysanka*. Drugi z nich stanowi zwrot do zmarłego Aleksandra Dzeduszyckiego „syna kasztelanickiego pana Jerzego”. Pierwsza zwrotka brzmi następująco:

śpij kasztelanie Aleksandrze
 Dzieduszycki śpij nienaruszenie
 i nie obawiaj się że jestem
 Dycki z tych co niepokoją sobą
 (s. 383)

Wiersz jest przewrotny. Czytamy, że bohater uspokaja zmarłego, śpiewa mu do wiecznego snu kołysankę – piosenkę mającą przynieść ukojenie i odpoczynek. Jednak to Tkaczyszyn-Dycki jest tym, który budzi umarłych ze snu i „niepokoi sobą”. Pozornie uspokajające „nie obawiaj się że jestem / z tych co niepokoją sobą” brzmi raczej jak groźba albo deklaracja pozostania przy tematyce pamięciowej. Odwrócona zostaje relacja pomiędzy zmarłym i żyjącym, w której to duchy umarłych niepokoją pozostających przy życiu krewnych. To bohater śni się zmarłemu Dzieduszyckiemu, nawiedza zmarłych i zakłóca ich wieczny spoczynek. Co prawda życzy on zmarłemu snu, ale treść śpiewanej Dzieduszyckiemu kołysanki niesie przepelniony grozą obraz wylewającej rzeki:

[...] niechaj ci się przyśni
 Lubaczówka której wody obejmą

 twoje i moje kości i póki piszę
 wiersze nie będzie temu końca

Wody rzeki mają objąć kości kasztelana Dzieduszyckiego i bohatera mówiącego. Żywioł porwie pozostałości obu ciał, wymiesza je i złączy w jedno. Trzeba to uznać za zadośćuczynienie jakie poeta obiecuje zmarłym za ciągłe niepokojenie ich swoją obecnością.

Wizja komunii ze zmarłymi, jaką w powyższym wierszu zawiera Tkaczyszyn-Dycki, ma swój przestrzenny aspekt. Rzeka Lubaczówka przepływa w okolicy wszystkich ważnych dla poety miejsc. Jej źródło znajduje się jeszcze na Ukrainie, na Roztoczu Wschodnim, co symbolicznie przypomina o ukraińskich korzeniach Tkaczyszyna-Dyckiego. Nurt rzeki biegnie równolegle do drogi, która łączy Ukrainę, Krowicę Hołodowską, Wólkę Krowicką, Lisie Jamy i Lubaczów. Rzeka jest więc tu rozumiana jako figura transgraniczna – przekraczająca granice państw, przecinająca swoim biegiem różne miasteczka i wsie, ale również stanowiąca przestrzeń spotkania żywych i zmarłych. To wizja o tyle makabryczna,

że do przekroczenia wspomnianych granic potrzeba powodzi, a więc rozlania się rzeki poza granice: zarówno państw, miast, wsi, jak i cmentarzy i ludzkich siedlisk. Wtedy bowiem w istocie nastąpić może objęcie wodą kości zmarłych i żywych.

Ostatnie wersy wiersza „i póki piszę / wiersze nie będzie temu końca” niosą podwójne znaczenie. Z jednej strony stanowią zapewnienie o owej jednoczącej mocy literatury, która zapewnia zmarłym pamięć. Poeta wypowiada swego rodzaju przysięgę, zobowiązuje się wobec tych, którzy odeszli. W takim rozumieniu literatura służy przodkom. Z drugiej strony to przodkowie są wykorzystywani przez poezję. Ich pamięć żyje pod warunkiem istnienia w literaturze. Jest to obecność cząstkowa i tekstowa. Zmarli żyją dzięki przywołanemu nazwisku, dacie albo miejscu urodzenia. Gdyby nie to, pamięć nie miałaby żadnego punktu zaczepienia, poza wierszem oczywiście. W takim przypadku wers „i póki piszę wiersze nie będzie temu końca” stanowi skargę na los poety, którego kości łączą się z kośćmi zmarłych i jest on odtąd skazany na pamięć o nich, na wspólny sen o śmierci. Daje znać o sobie antynomiczna rola pamięci. Tej, która ocala, przywołuje, wskrzesza i tej, która niepokoi, fragmentaryzuje, ciąży.

Próba uchwycenia kształtu pamięci w poezji Tkaczyszyna-Dyckiego wiąże się z pokonywaniem wielu trudności i polega na odkrywaniu kolejnych przeciwieństw, niejasności, aporii. Poeta w wierszach o tematyce pamięciowej posługuje się ironią i humorem równie chętnie jak w całej swojej twórczości. Nie oznacza to jednak, że przeszłość Tkaczyszyna-Dyckiego traktuje lekko i ze swadą. Należy raczej przypuszczać, że humor służy mu jedynie za ramę do opowiadania o zdarzeniach trudnych, niejednokrotnie traumatycznych.

On memory in Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki's selected poems

The article analyzes Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki's selected poems about the past and memory. Some of them show the connection between the processes of creation and the workings of memory. The article focuses on the characteristic aspects of Tkaczyszyn-Dycki's poetics: the presence of refrains, repetitions, and variations. The devices serve not so much to create a linguistic representation of memory but to make his poetry a field of struggle with the poet's own past.

Szymon Trusewicz – doktorant na Wydziale Filologicznym UwB, interesuje się najnowszą polską poezją. Przygotowuje rozprawę doktorską o poezji Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego.

Kody pamięci kulturowej w poezji ukraińskiego Euromajdanu

Problematyka ukraińskiego Majdanu stała się w ostatnich latach obiektem zainteresowania w rozmaitych dyskursach społecznych. Przede wszystkim wydarzenia Rewolucji Godności, a następnie również akcje wojenne na wschodzie Ukrainy wywarły znaczący wpływ na powstanie nowego kształtu tożsamości ukraińskiej. Rzecz jasna w świetle wspomnianych wydarzeń sam Majdan uległ radykalnemu przewartościowaniu: z jednostki toponimicznej został przetworzony w symbol patriotyczny i sakralny, zyskując „aureolę narodowości”. Ważne jest, że dokonała się nie tyle rewolucja społeczno-polityczna, ile kulturowe przewartościowanie myślenia Ukraińców, którzy ujrzeli już całkiem realne perspektywy rozwoju społeczeństwa postkolonialnego z szansą odnalezienia tożsamości narodowej, odsłonięciem głębokiej traumy przeszłości i ustaleniem konkretnych koordynat jej przewyciężenia.

Na podstawie wzorców walki, ofiary i zjednoczenia narodu ukraińskiego rewizji zostały poddane współczesne wartości światowej, a zwłaszcza europejskiej kultury. Chodzi tutaj o prawo narodu do niepodległości, rzeczywistą swobodę myśli, poglądów, wypowiedzi, realizacji zasad moralnych, praw politycznych i społecznych. W kontekście tych zagadnień sztuka pełni ważną funkcję, służąc jako sposób metaforyzacji rzeczywistości, a poprzez nią również wykreowania psychologicznej formuły zachowania społeczeństwa w krytycznych momentach istnienia. W odniesieniu do takiego dyskursu celowe wydają się badania nad fenomenem

kulturowej pamięci narodu. Tym razem przedmiotem namysłu stanie się sztuka oscylująca na obrzeżach kultury masowej czy popularnej, powstająca spontanicznie w odpowiedzi na bieżące zapotrzebowanie społeczne. Analiza będzie dotyczyła wierszy i pieśni pisanych w okresie Euromajdanu w Kijowie, to znaczy od listopada 2013 roku do lutego roku następnego.

Najbardziej rozpowszechnionym rodzajem omawianej twórczości jest poezja amatorska. Jej autorzy wcześniej nie zajmowali się literaturą piękną, uaktywnili się twórczo pod wpływem silnych emocji i wrażeń wywołanych wydarzeniami rewolucyjnymi. Inge Baxmann zauważa, że literatura pełni w kulturze funkcję tworzenia obrazów i mitów, które narratywizują czy wizualizują relacje polityczne oraz za ich pomocą przekształcają destrukcyjną energię mas w relacje społeczne¹. Fenomen poezji rewolucyjnej polega na tym, że nie ma ona charakteru literatury „profesjonalnej”, lecz jest raczej na wskroś „funkcjonalna”. Jej oryginalność sprowadza się do zdolności dawania świadectwa o niezwykłych wydarzeniach „tu i teraz”, na uchwyceniu historycznej chwili, na pełnieniu funkcji sprawnego przekaznika. Zdaniem Aleidy Assmann tego typu świadectwa podejmują kwestię pamięci wtedy, kiedy społeczeństwu zagraża ryzyko jej utraty². Poza tym mamy do czynienia ze społecznym i kulturowym fenomenem, zasługującym na uwagę z punktu widzenia reanimacji zapomnianej i tworzonej na nowo pamięci zbiorowej całego narodu.

Specyfika Eurorewolucji polega na tym, że doprowadziła ona do totalnej rewizji wyobrażeń o przeszłości Ukrainy. Stało się jasne, że niektóre fakty historyczne, związane ze stereotypami dziedzictwa radzieckiego, dotyczącymi nierozzerwalnej jedności Słowian i tak zwanego braterstwa narodów słowiańskich były po prostu nadużyciem interpretacyjnym badaczy historii Ukrainy i w rzeczywistości służyły (niezależnie od intencji ich propagatorów i adeptów) kontynuowaniu *status quo* kulturowej kolonizacji Ukraińców przez Rosję. Jewgienija Lozina zwraca uwagę na to, że właśnie w okresach kryzysów politycznych wraz z utratą stabilności

¹ I. Baxmann, *Der Körper der Nation*, Berlin 1995, s. 256.

² А. Ассманн, *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті*, Київ 2012, s. 31.

i pewności, na znaczeniu coraz bardziej zyskuje przeszłość³, która w takich warunkach, według Güntera Grassa, „wraca z podwójną siłą”⁴.

Tak więc poezja Majdanu konsekwentnie próbuje oceniać realia historyczne. Jest ona nie tyle rejestracją aktualnej rzeczywistości, ile poszukiwaniem alternatywnych wobec poprzednich, już skompromitowanych strategii pamięci, które odpowiadałyby nowym potrzebom tożsamościowym Ukraińców. O takim charakterze twórczości Euromajdanu świadczy chociażby wiersz zatytułowany *Nigdy nie będziemy braćmi* (*Никогда мы не будем братьями*). Jak się okazało, został on napisany przez nieznaną dotychczas w kręgach literackich 23-letnią Anastasję Dmytruk (Анастасія Дмитрук). Utwór ten zdobył popularność jako tekst piosenki, znanej zarówno w Ukrainie, jak i za granicą, zwłaszcza w krajach byłego Związku Radzieckiego. Paradoks polega na tym, że został napisany w języku rosyjskim. Jego autorka apeluje do międzykulturowych stereotypów kolonialnej przeszłości („mówicie, że jesteście »starsi« – nam pozostaje być młodszymi, ale nie waszymi”), do różnorodności językowej („jest was tak wielu, lecz nie macie oblicza, / Stanowicie ogrom, my jesteśmy wielcy”), i do wewnętrznej kolonialnej mentalności („Wolność – słowo wam nieznane, / jesteście już od dzieciństwa ujarzmieni. / W waszym domu milczenie jest złotem / A u nas płoną koktajle Mołotowa”). Wiersz kończy konfrontacja aktualnego położenia skonfliktowanych narodów: „Wam dają nowe rozporządzenia / A u nas tutaj ogniska powstania. / U was Car, u nas – Demokracja / Nigdy nie będziemy braćmi”⁵. Autorka z przekonaniem walczy ze stereotypem narzucanym przez dawną propagandę do tego stopnia, że zyskał status prawdy obiegowej – o braterskiej więzi między narodami ukraińskim a rosyjskim. Takie podejście było elementem propagandy polityki radzieckiej, a zostało przeniesione z jeszcze wcześniejszych czasów, bo już w carskiej Rosji Ukraińców traktowano jako wspólnotę drugorzędą, „plemię” Małorusów.

³ Е. Лёзина, *Источники изменения официальной коллективной памяти (на примере послевоенной ФРГ)*, „Вестник общественного мнения” 2011, nr 3 (109), s. 18.

⁴ G. Grass, *Schreiben nach Auschwitz*, Frankfurt 1990, s. 37.

⁵ А. Дмитрук, *Никогда мы не будем братьями*, http://zn.ua/CULTURE/litovcy-zapis-ali-pesnyu-na-stih-nikогда-my-ne-budem-bratyami-posvyaschennyu-anneksii-kryma-142684_.html, [dostęp 05.04. 2014], przekł. wszystkich cytatów autorki artykułu – O. P.

Współczesne poczucie tożsamości Ukraińców zasadniczo przeczy wspomnianemu wyżej stereotypowi. Potwierdzają to badania historyków i kulturoznawców. Znacząco inną wizję narodu pokazuje Oleksandr Hrycenko, który z kolei odwołuje się do pracy Igora Krawczenki *Świat zaporoński i jego wartości* (1993): „idealna Ukraina-Wolność pozostaje w świadomości Ukraińca Niebiańskim Miastem”, jest ona treścią Miasta chronionego nie przez pana, lecz przez bractwo rycerskie. Ukraińcy od dawna obdarzali sensem sakralnym nie „Pana”, ale „Gromadę”⁶. Od końca XIII wieku struktury państwowe, pod których kontrolą pozostawały ziemie ukraińskie, były postrzegane przez ludność miejscową jako obce kulturowo i wyznaniowo. Ani litewscy, ani polscy władcy nie mieli dość siły, by skutecznie bronić należącej do nich ziemi ukraińskiej i obcych im religijnie wyznawców prawosławia. Dlatego społeczeństwo, jak zauważa Hrycenko, zaczęło spontanicznie tworzyć własne struktury obronne. Odtąd też wartość wolności indywidualnej jest dla Ukraińców najważniejsza⁷.

Dla najnowszej poezji ukraińskiej, szczególnie tej tworzonej przez generację millenium (2000), znamienne jest ostentacyjne zaprzeczenie tradycji w jej konserwatywnym znaczeniu. Przejawia się to także w chaotycznym sposobie „organizacji” tekstu. Najbardziej wyrazistą cechą opisywanego zjawiska jest jego masowość, reprezentacja przez dużą liczbę nazwisk, co nie przekłada się na wysoką jakość artystyczną. Nierzadko wywołuje to swoistą paradę popisów młodych twórców, głośne autopromocje, które bynajmniej nie świadczą o wartości dzieł prezentowanych przez młodych poetów. W przypadku poezji Euromajdanu spostrzegamy odwrotną tendencję. Autorom tych wierszy nie zależy na sławie, nie mają ambicji literackich. Nierzadko wybierają anonimowość, a autorstwo ich wierszy bywa zwykle trudne lub niemożliwe do ustalenia. Do pisania skłoniły ich powody zupełnie inne – potrzeba uchwycenia i zapisania przeżytych stanów uniesienia, zdumienia oraz szoku, dania świadectwa wydarzeniom, w których uczestniczą.

Majdan stał się tekstem tworzonym przez całe społeczeństwo. Twórczość tę da się podzielić na kilka etapów. Pierwsze teksty poetyckie

⁶ О. Гриценко, „Своя мудрість”: національні міфології та громадянська релігія в Україні, Київ 1998, s. 30–31.

⁷ Tamże, s. 30.

pojawiły się na Majdanie wraz z początkiem akcji rewolucyjnych, potwierdzając niejako zdanie poety z emigracji ukraińskiej okresu międzywojennego – Jewhena Małaniuka: „kiedy brakuje narodowi przywódców, zostają nimi poeci”, całkowicie zaś przecząc znanemu powiedzeniu „kiedy grzmiały armaty, muzy milczą”. Najwcześniejsze wiersze Majdanu były anonimowe, pisane w tonie sarkastyczno-humorystycznym. Potwierdzały charakterystyczny dla Ukraińców sposób samoobrony psychologicznej w obliczu nadciągającej katastrofy. Według Ili Kalinina wszelkie wykołowanie rutyny zwiększa odczucie wewnętrznych bodźców i prowokuje konieczność znalezienia dodatkowych środków obrony⁸. W poetyckich parodiach wymierzonych w przedstawicieli ówczesnych władz da się odczytać drwinę Ukraińców z lansowanego przez media kultu wszechmocnego władcy, którego postać *a priori* jest odrzucana przez naród, gdyż nie zgadza się z jego mentalnością („Nastąpiła ciemność »stabilna«. / To »polepszenie Pachanowskie«. / Dyktatura już nie jest koniecznością! / Przeciwnie nasza wojna!”)⁹. Podobny motyw przewija się w wierszu *Idź!* (Іди!), napisanym przez poetę-amatora Serhija Cuszka. Jest to apel adresowany do ówczesnego prezydenta Ukrainy Janukowycza: „Gwarancie! Mówiłeś, że wszystkich usłyszysz. / To po co dzisiaj kłamiesz i blefujesz? / Dlaczego oddzieliłeś się od nas ścianą! Jeżeli głuchy jesteś – idź sobie, idź!”¹⁰

W latach 2000. państwa byłego obozu socjalistycznego łącznie z byłymi republikami radzieckimi dokonują głębokiej rewizji przeszłości totalitarnej. Sprawa ta bywa mocno skomplikowana. Historie krajów postradzieckich i szerzej – państw wschodnioeuropejskich, są ze sobą tak ściśle związane, że zmiana interpretacji przeszłości, resemantyzacja jakiegoś wydarzenia przez jedno państwo niewątpliwie prowokuje odpowiedź innych krajów. Sarkazm wierszy Majdanu często opiera się na zniekształcaniu stereotypowo sakralizowanych motywów sowieckich, przykładem może być utwór: „Wstawaj, kraju ogromny, / Wstawaj na śmiertelny

⁸ И. Калинин, *Историчность травматического опыта: рутина, революция, репрезентация*, w: „Новое литературное обозрение” 2013, nr 124, <http://www.nlobooks.ru/node/4145>, [dostęp 15.06.2013].

⁹ Cytat pochodzi z ulotki Majdanu [w zbiorach autorki – O.P.].

¹⁰ С. Цушко, *Іди!*, <http://vsiknygy.net.ua/neformat/33774/>, [dostęp 27.01.2014].

bój / Z bandycką siłą ciemną, z przeklętą hordą”¹¹, który jest niczym innym jak trawestacją znanej pieśni z okresu drugiej wojny światowej.

Niektóre wiersze przywołują nie tyle traumatyczne, ile heroiczne doświadczenie kulturowej pamięci, przede wszystkim z okresu kozackiego. O takie nawiązanie chodzi w wierszu *Speczboczeńcy* Anheliny Czajki, poświęconemu bohaterowi Majdanu, Mychajle Hawryłuku: „Niedawno na całą Ukrainę (Trochę dziwnie nas berkut straszy) / Pokazali syna kozackiego – / Nieugiętego i całkiem nagiego”. Sarkazm da się odczytać nawet w tytule utworu, nawiązującego do oceny specjalnych oddziałów policji. Autorka odwołuje się do mitu o heroicznej naturze ukraińskiego kozactwa, kiedy pisze: „Jeszcze od dawnych wieków / Nikt kozaka nie zwyciężył, / śmiałość w krwi kozackiej. Zdjąć odzież i buty i wrzucić / w kajdankach można w »autozak«, / Ale powalić na kolana / Nie pozwoli się prawdziwy kozak”¹². Podobny motyw został wykorzystany w wierszu Ludmiły Jacury: „weźmy się wszyscy za ręce, Dzieci Siczy, kozacy sławni, / Za Dniepru szum i za swobodny los, / Za kwiat narodu, co od lat niszczone”¹³. Poetka z rozmysłem przypomina czytelnikom fragmenty dziejów Ukrainy, w tym historię wolnej Siczy Zaporoskiej, zagłady inteligencji ukraińskiej w czasach sowieckich itp. Takie odwołania do narodowych symboli heroicznej i tragicznej przeszłości bezpośrednio wskazują na trwałość zakorzenionej w świadomości społeczeństwa traumy, ale jednocześnie sygnalizują możliwość jej rozpoznania i zrozumienia.

Według koncepcji *memory studies* poznanie przeszłości odbywa się przez pewne próby jej kulturowej reinkarnacji, co ma duży wpływ na uświadomienie przez jednostkę lub wspólnotę zdarzeń aktualnych oraz oddziałuje na kształtowanie przyszłości. Aleida Assmann stwierdza, że pamięć jest sztuką zapamiętania, zachowania informacji oraz aktywną mocą przekształcenia kultury¹⁴. Według teorii freudystów, podstawą traumy jest nie tyle traumatyczne doświadczenie, ile jego po-

¹¹ Cytat pochodzi z ulotki Majdanu [patrz p. 9].

¹² А. Чайка, *Спецзбоченням*, <https://vk.com/wall190918670?offset=2680>, [dostęp 31.01.2014].

¹³ Л. Яцура, *Давайте разом візьмемось за руки*, <https://muza.dp.ua/?p=4844#more-4844>, [dostęp 06.02.2014].

¹⁴ А. Assmann, *Von individuellen zu kollektiven von Vergangenheit*, <http://www.univie.ac.at/zeitgeschichte/veranstaltungen/a-05-06-3.rtf>, [dostęp 18.06.2010].

wrót we wspomnieniach¹⁵. Dowodzi tego między innymi reorientacja sztuki ukraińskiej na traumatyczne doświadczenie przeszłości, szczególnie w okresach kulturowego i społecznego kryzysu. Shoshana Felman definiuje wiek XX jako posttraumatyczny, twierdząc, że głównym modelem dyskursywnym tego okresu jest świadectwo traumy¹⁶. Niestety, taki syndrom ciągle towarzyszy Ukraińcom w ich rozwoju jako narodu. W pamięci Ukraińców pozostają skutki 70-letniej ekspansji radzieckiej i milionowe straty ludzkie poniesione wskutek działań jednego z najstraszniejszych totalitaryzmów XX wieku. Po raz kolejny ten motyw powraca w poezji tworzonej w okresie Rewolucji Godności. „Na bieżąco pisze się o śmierci / Zobaczcie, tutaj miliony. / Kiedy za jedno słowo »precz« / Już jesteś wyjęty spod prawa”. Anonimowy autor nawiązuje do mniej znanego zdarzenia historycznego, mianowicie do walki pod Krutami, kiedy 300 młodych studentów i uczniów bohatercko broniąc Kijowa zginęło z rąk armii rosyjsko-bolszewickiej: „jak sto niedawnych lat temu, / W Kijowie na Krutach, / Kiedy kule spadły niczym grad / na studentów nieusłyszanych”¹⁷. Zabrakło wtedy Ukraińcom – niejedyny to raz – solidarności w obliczu zagrożenia, za co zapłacili wysoką cenę.

Oksana Moroz zauważa, że miejsce traumy sytuuje się pomiędzy zdarzeniami z przeszłości a przyszłym rozwojem choroby, we wspomnieniach, które nie są wyrażalne, w obsesyjnych powtórzeniach i niechcianych *flashback*-ach¹⁸. Rewolucyjne wydarzenia oraz społeczno-polityczne protesty na Ukrainie akcentują zagrożenie utraty niepodległości i po raz kolejny wskazują na konflikt mentalności narodowej z narzucaną jej bierną czy przedmiotową rolą w historii. Dlatego według Oleksandra Irwańca „Nie patrząc na napady bądź opady, / Wierność zachowując wobec dziadów, / Raz na lat dziewięć akurat w listopadzie / Naród mój wstępuje na Majdan”¹⁹.

¹⁵ R. Leys, *Trauma: Genealogy*, Chicago 2000, s. 20.

¹⁶ Sh. Felman, D. Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York 1992, s. 167.

¹⁷ Н. Кадін-Фесенюк, *Наживо пишеться про смерть*, https://www.facebook.com/nataliia.kadinfesenyuk?hc_location=timeline, [dostęp 04.02.2014].

¹⁸ О. Мороз, Е. Суверина, *Trauma studies: история, репрезентация, свидетель*, w: Новое литературное обозрение, 2014, nr 125, <http://www.nlobooks.ru/node/4502>, [dostęp 20.01.2014].

¹⁹ О. Ирванець, *Не лякаючись ні нападів ні опадів...*, <http://glavcom.ua/articles/15794.html>, [dostęp 01.12.2013].

Wiera Zwieriewa w swoich badaniach nad przeszłością przywołuje zdanie Aleksandra Ethkinda dotyczące definicji „zdarzenia pamięci” (*memory event*). Chodzi tutaj o nową interpretację przeszłości. Najbardziej traumatyczne dla danej wspólnoty zdarzenia, zdaniem badacza, przynoszą efekty tymczasowe, które czasami ulegają przekształceniu w trwałe symbole kulturowe²⁰. Na podstawie kulturowej pamięci i tego, co było doświadczane „tu i teraz”, poezja Euromajdanu skupia się wokół trzech dominujących symboli. Są to: Ukraina, Bóg i Matka.

Oleksandr Hrycenko zauważa, że istnieją pośrednie przekonania lokujące się pomiędzy nauką a wiarą religijną, które odnoszą się do obiektów świeckich, takich jak flaga narodowa, ojczyzna, historia etc. Obraz Ukrainy w poezji Majdanu staje się jednocześnie przeglądem symboliki narodowej – języka, flagi, hymnu, ojczyzny, wolności, sumienia i honoru. W wierszu Inny Bondarenko *Płomiennie* (2014) motyw ten dominuje: „Mów po ukraińsku i bądź z tego dumny...”²¹. Podobnie w wersach kompozycji muzycznej *Majdan 2013* (2013): „Wyprowadzała kochanego na Majdan, / Zawiązała flagę na mocne plecy”²². Jak dla Francuzów, według Durkheima, świętość stanowią: Ojczyzna-matka, rewolucja francuska, Joanna d’Arc, co oznacza, że nie wolno ich bezcześcić²³, podobnie wartość sakralną posiada w ocenie Ukraińców Majdan, o czym świadczy chociażby wiersz Nadii Wilnej *Ogniska Majdanu* (*Багаття Майдану*, 2014): „Nie będziesz już znać kraju niewolników / W ogniskach Majdanu i w śpiewie aniołów, / Z serca płomiennego mojej ojczyzny / Tu rodzi się wolny naród ukraiński”²⁴.

Według Ili Kalinina ci, którzy długo oczekiwali rewolucji, którzy entuzjastycznie walczyli o jej zwycięstwo, licząc na pozytywne zmiany po poniesieniu licznych ofiar podczas tragicznych wydarzeń, wygenerowali kulturowe modele ich interpretacji. Właśnie takie modele da się

²⁰ В. Зверева, *Сражения за память, войны воспоминаний*, w: „Новое литературное обозрение” 2011, nr 107, <http://www.nlobooks.ru/node/2839>, [dostęp 10.02.2011].

²¹ І. Бондаренко, *Полум’яне*, <https://www.facebook.com/poesiya.maidanu?ref=ts&fref=ts>, [dostęp 20.01.2014].

²² *Майдан 2013*, <https://www.youtube.com/watch?v=dyQQX9V8bpQ>, [dostęp 13.12.2013].

²³ О. Гриценко, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Н. Вільна, *Багаття майдану*, <https://hromadskerradio.org/programs/kyiv-donbas/pelyustkova-hoda-v-kyuevi-shcho-yide>, [dostęp 17.02.2017].

rozpoznać w poezji Euromajdanu, przy tym są one najbardziej zaangażowane w budowę fundamentów tożsamościowych narodu. Zwróćmy uwagę na to, że w wierszach Majdanu prawie nie spotyka się opisu rewolucji jako siły destrukcyjnej, chaosu, apokalipsy, choć w rzeczywistości ta strona buntu mas miała miejsce, a nawet zapowiadała się jako tragedia transcendentna²⁵. W wierszu Pawła Haj-Nyżnyka *To jest rewolucja* (2014) obrazy zrywu masowego zostały skojarzone z symbolami sakralizowanymi, z kulturą narodu i jej tradycją zawierającą dziedzictwo wielu pokoleń: „To – rewolucja! Powstanie o życie! To nowych oddech! Czas narodzenia bohaterów! To ewolucja! Odczucie braterstwa i narodowości nowej...”²⁶. Ukraina i Majdan są postrzegane jako symbole przetworzenia ludu w jednomyślną, skonsolidowaną narodowość dążącą do zjednoczenia, uewnętrznienia wolności i wartości europejskich. Majdan dla Ukrainy jest Rubikonem, po którym przyszłość staje się możliwa.

W kontekście historii i losu narodu często wspominany jest także inny motyw sakralizujący zryw rewolucyjny na Ukrainie. Apele do Boga nasilają się w miarę nadciągania tragicznych zdarzeń z 18–20 lutego 2014 roku. W *Modlitwie* (2014) Marii Korotajewej Majdan zostaje przedstawiony jako miejsce pokuty i walki. Autorka nie dzieli uczestników protestów na „złych berkutowców” i „dobrych rewolucjonistów”. Wszystkie postacie współtworzą w tej scenerii jeden obraz walki o znaczeniu zarówno historycznym (etap w rozwoju społeczeństwa), jak i sakralnym (Dobra ze Złem). Zyskujemy dystans do historii dziejącej się „tu i teraz”, ponieważ opis współczesności odwołuje się do zdarzeń przeszłych, koresponduje ze starymi relacjami z kronik i podręczników historii. Gwałtowne dźwięki dzwonów cerkiewnych w nocy z 10 na 11 grudnia 2013 roku, podczas szturmów służb policyjnych na Majdan, wywołują skojarzenie z podobnym dźwiękiem sprzed stuleci: w XIII wieku w Kijowie tak samo dzwoniło we wszystkie dzwony podczas najazdu Mongołów. „Przeprowadź ją przez majdan / Pomiedzy czarnymi i czerwonymi kaskami, / pod dźwięk cerkiewnych nieskończonych dzwonów. / Przeprowadź ją przez

²⁵ И. Калинин, dz. cyt., s. 2.

²⁶ П. Гай-Нижник, *Це – революція*, http://www.hai-nyzhnyk.in.ua/doc/_ce_revolutiya.php, [dostęp 10.02.2014].

majdan”²⁷. Należy również dodać, że cytowany wiersz jest parafrazą znanego utworu napisanego przez poetę z pokolenia lat 60. ubiegłego wieku, Witalia Korotycza pod tytułem *Przeprowadźcie mnie przez majdan (Ostatnia prośba starego lirnika)* (1971). Opisywanie Majdanu jako miejsca osobliwego, w swoisty sposób sakralizowanego, wielokrotnie pojawia się w wierszach poetów-amatorów. Słowo Majdan zyskuje nowe znaczenie – nie jest już geograficzną nazwą kijowskiego placu, staje się określeniem pewnej drogi, wyjścia, ruchu, rozwoju. Taka właśnie konotacja została utrwalona swego czasu przez Korotycza: „tam [...] zawsze świętują i walczą, / Gdzie nie słyszą ani siebie, ni mnie, / Przeprowadźcie mnie przez majdan...”²⁸. Natomiast postać lirnika w wierszu Korotajewej zostaje zastąpiona symbolem Ukrainy, która pragnie znaleźć przejście przez Rubikon Majdanu.

Paradygmat religijny w kulturze Majdanu kształtuje jeszcze jeden ważny symbol. Chodzi o powszechną i ukrytą obecność Boga w tym miejscu. Na pierwszy rzut oka takie ujęcie nie zaskakuje, ponieważ w chwili doznania traumy jednostki czy grupy zawsze odwołują się do transcendencji. Warto zauważyć, że majdańska rewolucja powoduje bardzo rzadką, a nawet niezwykłą sytuację współdziałania różnych, pod wieloma względami antagonistycznych względem siebie religii. Na Majdanie były celebrowane wspólne modlitwy chrześcijan różnych wyznań (prawosławnych, katolików i grekokatolików), muzułmanów, żydów. Taka postawa wspólnot religijnych miała potężny wpływ na konsolidację narodu na zasadach powszechnie uznawanych wartości duchowych – nie tych narzucanych przez instytucje państwowe, lecz akceptowanych oddolnie, wśród samej ludności. Dobrym przykładem takiej postawy jest apel Nadii Wilnej: „Wielki Panie! / Błagam Cię, ochroń mój naród! / Naród, który tak ceni życie / przez Ciebie darowane, / Naród, który tak cieszy się szczęściem na ziemi ojczystej, / Naród tak szczerze mknący do Ciebie świętą drogą wolności!”²⁹.

²⁷ М. Коротаєва, *Молитва*, <https://www.facebook.com/poesiya.maidanu?ref=ts&fref=ts>, [dostęp 10.02.2014].

²⁸ В. Коротич, *Переведіть мене через майдан*, <http://maysterni.com/publication.php?id=21900>, [dostęp 10.05.2008].

²⁹ Н. Вільна, *Великий Боже!...*, <https://volnytsia.org/timeline-photos/великий-божебл-агаю-бережи-мій-народ/>, [dostęp 03.04.2014].

Figura Matki zdominowała poezję Majdanu po pierwszych tragicznych przeżyciach 19 stycznia 2014 roku, kiedy połała się krew protestujących i padły pierwsze ofiary wśród rewolucjonistów. Nieprzypadkowo wtedy właśnie pojawiło się nawiązanie do traumy mordów masowych dokonanych na Ukraińcach w latach 30. XX stulecia przez reżim stalinowski. Społeczeństwo zdawało się przeżywać *déjà vu*, spowodowane przez zbrodnie władz wobec ludności cywilnej. Choć sposoby prowadzenia wojny z narodem kompletnie się zmieniły (współcześnie toczy się wojnę informacyjną, hybrydową), przeżyty szok pozostaje tak samo głęboki, jak ten zapamiętany z przeszłości. Apelowanie do postaci najdroższych – Matki oraz Ojca – cechuje te wiersze Majdanu, które powstają na fali tragicznych doświadczeń. Tego typu odwołania wskazują na wartość wspólnoty rodzinnej, która podlega jednoznacznej sakralizacji w wyjątkowych okolicznościach. Na tym polega też różnica pomiędzy rewolucjonistami a ich przeciwnikami ze służb mundurowych, gdyż ci ostatni odrzucają kult rodziny i nie są w stanie zrozumieć dążeń tych, przeciwko którym walczą z bronią w ręku. Po pierwszej rozlanej na Majdanie krwi pomiędzy dwiema stronami konfliktu wyrasta przepaść niezrozumienia. Tetiana Własowa w wierszu *Jestem w takiej podróży służbowej...* (*Я в такому, бачиш, відрядженні...*) (2014) apeluje do uczuć rodzinnych, pokazując w ten sposób zdewastowanie systemu aksjologicznego w świadomości ludzi wychowanych w czasach komuny. Zdewastowaniu uległ zarówno szacunek dla instytucji rodziny, jak i poczucie wspólnoty w szerszym rozumieniu – w zapomnienie popadły takie uczucia jak honor lub godność narodu, skutkiem czego w Dniu Zjednoczenia Ukrainy (obchodzonym 22 stycznia) „brat brata kaleczy”: „Zapomniawszy o mamie i tacie, / Nazywają się honorowym ptakiem, / Gonią brańców nagich na mrozie, / a broniąc się, strzelają im w głowy. / Wszystko niszczą w powszechnym kłamstwie / W Dzień Jedności swojego państwa”³⁰. Tradycyjnie to matka w poezji ukraińskiej przybiera postać opiekunki rodziny, rodu, narodu. Sakralny charakter władzy ojca kojarzy się z honorem rodziny, tego, co w innych krajach jest ujmowane jako *family values*, a także akceptowane przez kościół stanowiło wyraz jednej z zasad etyki

³⁰ Т. Власова, *Я в такому, бачиш, відрядженні*, <https://vsiknygy.net.ua/neformat/33774/>, [dostęp 27.01.2014].

chrześcijańskiej³¹. Natomiast w rewolucyjnych wierszach z Majdanu akcenty padają na tragedię matki tracącej syna. Taki obraz matki pojawia się w kontekście wydarzeń z 20 lutego 2014 roku, kiedy dokonano masowego morderstwa obrońców Majdanu. W wierszu Oksany Maksymyszyn-Korabel odczytujemy wyraźnie odczuwaną rozpacz towarzyszącą tym okropnym wydarzeniom: „Mamusiu, przepraszam za czarną chustkę, / Za to, że od dziś będziesz sama. / Kocham cię bardzo. I kocham Ukrainę. / Ona, jak i ty, była dla mnie jedyna”³². Warto zauważyć, że w tym wypadku mamy do czynienia nie tyle z odzwierciedleniem stanu emocjonalnego, ile z kreacją obrazu symbolicznego. Sakralizowana postać matki stanowi zarazem uosobienie Ukrainy i Boga, i właśnie Majdanu. Podobną wielowarstwowość obrazu dostrzegamy również w wierszu Tetiany Własowej: „Wyprowadziła matka syna, / Prosiła, by zachowywał się ostrożnie. / Syn obiecał powrócić, mówiąc »Mamo, nie płaczcie« [...] Słońce za chmurami, plucha. / Czy będzie prawdziwy sąd? / Tam, gdzie wczoraj chodził jeszcze, / dziś przyjaciele go niosą. / Matka zapłakana, błogosławi powstańców, / bez żadnych słów. / Syna już nie ma, / od dzisiaj ma miliony synów”³³.

Tak więc trauma indywidualna przekuwa się w traumę ogólnonarodową, doświadczenie matki, która traci dziecko, zostaje uogólnione, staje się częścią i symbolem strat poniesionych przez cały naród. Trauma zbiorowa powoduje aktywizację pamięci kulturowej związanej z kultem ofiary, stąd odwołanie się do bitwy pod Krutami, Wielkiego Głodu 1933 roku, represji itp. Jak twierdzi Elżbieta Konończuk, pamięć kształtuje świadome istnienie człowieka w historii, a zdolność magazynowania w pamięci poszczególnych obrazów, faktów, wartości daje mu możliwość zaznania obecności w wymiarze „tutaj i teraz”³⁴. Rewizja doświadczenia historycznego powoduje radykalne zmiany w stanowisku wobec własnej

³¹ О. Гриценко, dz. cyt., s. 29.

³² О. Максимішин-Корабель, *Мамо, не плач...*, <http://kropyva.ck.ua/content/mamochko-vibach-za-chornu-khustinu-za-te-shcho-v-dnin-budesh-sama-tebe-ya-lyublyu-i-lyublyu->, [dostęp 23.02.2014].

³³ Т. Власова, *Мама відправила сина*, w: Львівський журнал, <http://www.uaroezia.com/mama-vidpravila-sina/>, [dostęp 25.02.2014].

³⁴ Е. Кonoнчук, *Literatura i pamięć na pograniczu kultur: Erwin Kruk, Ernst Wiechert, Johannes Bobrowski*, Białystok 2000, s. 16.

tożsamości „ja” lirycznego z wiersza Olgi Perechrest, przeciwstawiającego się okrutnej władzy w kraju: „Ten system ma szczególną zdolność – łamania nam kręgosłupów i żeber”³⁵. Tutaj również obrońcą prawdy najwyższej staje się matka, i to właśnie z jej postacią wiąże się sakralne znaczenie narodu jako podmiotu procesu historycznego: „Wiesz, mamo, jestem ekstremistą. / Śpiewam »jeszcze nie umarła...«, / myślę, że bohaterom – chwała!” Wyznanie to doprowadza bohatera lirycznego do konkluzji iście dramatycznej: „I jaki teraz sens ma milczenie? / Ja już nie mam niczego do stracenia. / Mamo, jestem ekstremistą”³⁶.

Fala rewolucyjna wynosi na powierzchnię prawdę, że pamięć to nie tylko figura retoryczna, lecz również element tożsamości zbiorowej. Zdaniem Ilji Kalinina, rewolucja zrywając z rutyną życia ludzkiego, przynosząc ból i cierpienie, wyzwalając niewidoczną na co dzień i krępowaną normami oraz ramami instytucjonalnymi energię, powinna być uznana za jeden z paradygmatycznych przykładów zbiorowej traumy historycznej³⁷.

Jurij Łotman utożsamiał kulturę z pamięcią wspólnoty, z ponadindywidualnym mechanizmem zachowania i przekazywania informacji. Przestrzeń kultury jest przestrzenią wspólnej pamięci, dopiero w jej granicach możliwa jest informacja (tekst), jej zachowanie bądź aktualizacja³⁸. Ukraiński Euromajdan umożliwił tworzenie nowej kondycji kultury, nie muzealnej lub archiwalnej, wyidealizowanej, lecz funkcjonalnej, żywej, zmieniającej się razem z nastrojami jej reprezentantów. Taka kultura błyskawicznie promieniowała z Majdanu na cały kraj, a nawet dalej, przekraczając bez przeszkód granice państwowe, o czym świadczą piosenki Majdanu nagrywane i słuchane w Polsce, Litwie, Gruzji, także powstawanie filmów bądź wideoklipów itd. Poezja zaangażowana przyczyniła się przede wszystkim do aktywnego przewartościowania historii narodowej, do zaakceptowania jej w nowej postaci, tworzonej na żywo w szeroko pojętym środowisku społecznym. Za jej sprawą dokonywała

³⁵ О. Перехрест, *Мамо, я – екстреміст*, <https://vsiknygy.net.ua/neformat/33774/>, [dostęp 27.01.2014].

³⁶ Tamże.

³⁷ И. Калинин, dz. cyt., s. 3.

³⁸ Ю. Лотман, Успенский Б. *Миф—имя—культура*, w: *Избранные статьи в трех томах*, t. 1, Таллин 1992, s. 55.

się bowiem fundamentalna rewizja kodów pamięci zbiorowej, co oznacza zakończenie długotrwałego i skomplikowanego procesu dekolonizacji i budowanie przez Ukraińców tożsamości wyzwolonej, samowystarczalnej i wyemancypowanej.

The codes of cultural memory in the poetry of the Ukrainian Euromaidan

This article is an attempt to examine the phenomenon of the Ukrainian Euromaidan art, which reflects the issues related to the reinterpretation of national history. The main focus is on the analysis of the codes of cultural memory in the poems written during the revolution in Ukraine, i.e. in the winter of 2013–2014. A special feature of this approach relies on analyzing the poems not as a literary phenomenon but as a cultural process that initiated the psychological revision of the national history of Ukrainians and their existence nowadays. It is also emphasized that the revolutionary art demonstrates the development of the postcolonial consciousness of the young generation.

Oksana Pukhonska (Оксана Пухонська) – dr nauk humanistycznych, adiunkt w Katedrze Ukraińskiej Literatury i Komparatystyki Kijowskiego Uniwersytetu imienia Borysa Grinczenki. Zajmuje się badaniem pamięci i traumy we współczesnej literaturze ukraińskiej w szerszym ujęciu, w tym w zakresie komparatystycznym. Była uczestniczką Programu Stypendialnego Rządu RP dla Młodych Naukowców (Kraków), stypendystka Fundacji „Artes Liberales” (Warszawa). Poetka, autorka 4 tomików wierszy, członkini Narodowego Związku Pisarzy Ukrainy.

. PAMIĘĆ
MIEJSCE
MIGRACJA

Między pamiętaniem a zapominaniem.
Społeczne aspekty asymilacji
w opowiadaniach migracyjnych
Henryka Sienkiewicza*

Jeżeli zagadnienie wpływu kultury rosyjskiej na Polaków w drugiej połowie wieku XIX mierzyć „ilościowo”, liczbą poświęconych mu wypowiedzi publicystycznych, literackich i epistolograficznych, okazuje się, że problem w zasadzie nie istniał lub nie należał do statystycznie znaczących. W dyskursie publicznym epoki pojawiał się najczęściej jedynie w skonwencjonalizowanej formie „wynarodowienia”, jako zagrożenie mające gdzieś na horyzoncie, którego zawczasu należy się obawiać. Budziło zagadnienie to często uczucie niesmaku, wręcz odrazy, gdyż patrzono nań zwykle z punktu widzenia specyficznie definiowanej moralności publicznej. W ten sposób Eliza Orzeszkowa komentowała postawę Josepha Conrada/Józefa Teodora Konrada Korzeniowskiego, a „Przegląd Wszechpolski” – działalność Orzeszkowej¹. Na szerszą skalę i często wbrew tabu patriotycznemu publicyści podjęli kwestię wpływów rosyjskich dopiero w okresie Wielkiej Wojny, gdy musieli odpowiedzieć na pytanie, czy zawierzyć deklaracjom niemieckim, czy rosyjskim.

* Artykuł niniejszy „zdążył się” ukazać w książce autorskiej *Kanon literacki i naród w polskim dyskursie publicznym lat 1870–1905*, Kraków 2017. Ze względu na ważkość tematu i szeroki kontekst „pamięciowy” znalazł miejsce również w niniejszym tomie [przypis redakcyjny].

¹ E. Orzeszkowa, *Emigracja zdolności*, „Kraj” 1899, nr 16, przedr. w: tejże, *Publicystyka społeczna*, oprac. G. Borkowska, Kraków 2005, t. 1.

Niechętnie przywoływanie kwestii asymilacji wynikało wówczas z przekonania, dzielonego przez wielu intelektualistów i jeszcze szersze kręgi publiczności czytającej. Spraw, które mogłyby negatywnie wpłynąć na morale społeczne, starano się dotykać bardzo oględnie lub nie poruszać wcale². Przemilczanie miałoby mieć tę zaletę, że nie zwracało uwagi publicznej na zagadnienie, wymagające rozpatrywania na wielu płaszczyznach, co nie dało się łatwo pogodzić z jednoznacznym „wynarodowieniem”. Wydaje się, że dla większości osób o zapleczu kulturowym szlacheckim, mieszczańskim czy inteligenckim, najczęściej zaś mieszanym, przywiązanie do tradycji rodzimych i wyraźne oddzielenie tych ostatnich od kultury obcej, przedstawiało się jako oczywiste, rozumiane wręcz intuicyjnie, bo należące do świata wartości zastanego, pamiętanego od zawsze. Dopiero skrupulatna analiza musiałaby wykazać zróżnicowanie motywacji asymilacyjnych, a także wielość form i odcieni samego zjawiska. Korzyści społeczne z podobnego roztrząsania kwestii byłyby wątpliwe, natomiast zagrożenia – fundamentalne. W wyniku analizy należałoby ponownie określić znaczenie pojęć, gdyż wiedza zapisana w tradycji nie stanowiła już drogowskazu wiarygodnego. Ludzie mogliby się zacząć zastanawiać nad własną postawą wobec państwa... No właśnie, „zaborczego” czy „rosyjskiego”? Wybór określenia nacechowanego patriotycznie bądź neutralnego rozpoczynał długą listę wątpliwości, wynikających z postawienia kwestii asymilacji. Sądzę, że musiało się na niej znaleźć także pytanie o postawę własną i płynące z niej korzyści tudzież straty, również – a może przede wszystkim? – te materialne. Gdy ówczesny urzędnik, kupiec bądź inżynier zastanawiał się nad swoją pozycją zawodową i perspektywami jej rozwoju, chcąc nie chcąc dochodził do wniosku, że bardziej opłaca mu się wyjechać w głąb Rosji, niż tkwić latami na podrzędnym stanowisku w Radomiu, Łowiczu albo Grodnie, wciąż lękając się narodowościowej redukcji etatów³. Tej podstawowej kalkulacji ekonomicznej intelektualiści mogli przeciwstawić tylko i aż racje moralne.

² Dotyczyło to nawet tekstów niepodpisanych nazwiskiem i publikowanych za kordonem. Por. A.G. Bem, *Spod zaboru rosyjskiego*, Poznań 1894; S. Krzemiński, *Dwadzieścia pięć lat Rosji w Polsce: (1863–1888): zarys historyczny*, Lwów 1892. Odwrotną strategię przyjęli zaś publicyści „Przeglądu Wszechpolskiego”, np. Zd. Wł., *Wychodźstwo do Rosji*, „Przegląd Wszechpolski” 1895, nr 20; zob. też Z. Dębicki, *Kryzys inteligencji polskiej*, Warszawa 1919, s. 54–56.

³ Na przykład, Kazimierz Poniatowski, urzędnik średniego szczebla, jeden z korespon-

Może więc lepiej było nie poruszać tych zagadnień wcale? Ale jeżeli poruszać, to w jakiej formie? Na ile i czy w ogóle wystąpić przeciw tabu patriotycznemu? Przed dylematami tego rodzaju stawali zwłaszcza intelektualni druzgocina połowy stulecia „wychowani” na pismach myślicieli zachodnich, nawołujących do krytycznego przyglądania się wszystkim aspektom rzeczywistości. Każdy z podejmujących kwestię asymilacji musiał jednak sam odpowiedzieć sobie na pytanie, w jaki sposób to uczynić. W drugiej połowie XIX stulecia dyskusja o przejmowaniu elementów kultury państw zaborczych, ich przenikaniu się ze wzorami rodzimymi, o zastępowaniu pierwszych drugimi nie wspominając, nie mieściła się wszakże w ramach debaty publicznej. Świadczy o tym chociażby brak wspomnianych wątków w głównym nurcie ówczesnej literatury i publicystyki. Wymowna jest także historia recepcji rozważań Kazimierza Krzywickiego, który nie widział nic złego w przyjmowaniu języka rosyjskiego i czytaniu Mickiewicza w przekładzie rosyjskim, a nie w oryginale. Postawę niegdysiejszego współpracownika Aleksandra Wielopolskiego nawet Włodzimierz Spasowicz nazwał „polityką samobójstwa”⁴. Ludzie pióra gotowi poruszać zagadnienie asymilacji musieli wypracować zatem inną strategię. Tymczasem po powstaniu styczniowym, podobnie jak po listopadowym, zaczęły się intensywne ruchy migracyjne. Jednak nie tylko te o charakterze politycznym, lecz również zarobkowym. Wektor tych ostatnich skierowany był zaś początkowo zwłaszcza na wschód, na centralne i jeszcze dalsze gubernie Imperium Rosyjskiego, następnie zaś również na zachód, „dziki zachód” obu Ameryk⁵. Henryk Sienkiewicz już w roku 1876 udał się do Ameryki Północnej, nadsyłając stamtąd korespondencje do pism warszawskich, w tym artykuł *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych*. Dyskusja nad zjawiskiem wychodźstwa rozgorzała

dentów Elizy Orzeszkowej, w Petersburgu zarabiał trzy razy więcej niż w Wilnie. Zob. E. Orzeszkowa, *Listy zebrane*, t. 7, oprac. E. Jankowski, Wrocław 1971, s. 237, przyp. 2.

⁴ W. Spasowicz, *Polityka samobójstwa. Uwagi nad pismem „Polska i Rosja w 1872 r. przez b. Członka Rady Stanu Królestwa Polskiego”*. Drezno 1872, Poznań 1872; [K. Krzywicki], *Polska i Rosja w 1872 r.*, Drezno 1872, s. 60.

⁵ Przegląd źródeł i opracowań do historii emigracji zob. A. Brożek, *Sources and historiography of emigration from Poland before 1939*, w: *Overseas migration from East-Central and Southeastern Europe 1880–1940*, ed. J. Puskás, Budapest 1990. Odnośnie do migracji rosyjskich zob. Z. Łukawski, *Ludność polska w Rosji 1863–1914*, Wrocław 1978; L. Bazyłow, *Polacy w Petersburgu*, Wrocław 1984; A. Kijas, *Polacy w Rosji od XVII wieku do 1917 roku. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000.

jednak na dobre w latach 1890–1900. Z początkiem dekady w „Kurierze Warszawskim” zaczęły się ukazywać korespondencje Adolfa Dygasińskiego, opisujące gehennę polskich chłopów w podróży przez Atlantyk i na „brazylijskiej ziemi obiecanej”. Natomiast u schyłku wieku, na łamach petersburskiego „Kraju” miała miejsce krótka, aczkolwiek istotna debata wokół tzw. „emigracji zdolności”, czyli wyjazdów w głąb Rosji⁶. Zainteresowanie kulturowymi aspektami migracji wśród autorów oraz czytelników wynikało stąd, że w sytuacjach Polaków wyjeżdżających z kraju rozpoznawali oni swoje własne, lokalne dylematy. Zastępczy charakter dyskursu migracyjnego polegał na aktualności jego kluczowych kategorii zarówno w odniesieniu do macierzystego kontekstu migracyjnego, jak również do sytuacji ludności krajowej w trzech dzielnicach, szczególnie zaś w rosyjskiej. Debaty publiczne związane z kwestią migracji stanowiły zastępczą realizację społecznej potrzeby definicji bieżącej sytuacji w kraju, wyznaczenia granic kompromisu z władzą, jak również określenia perspektyw relacji polsko-zaborczych na najbliższą przyszłość.

Lektura utworów literackich dotyczących problemu „wymarowania” migrantów pozwoli wyodrębnić parę nieoczywistych kontekstów, z którymi wiązano wówczas kwestię asymilacji. Autorzy piszący na ten temat często sprowadzali całą kwestię do antynomii pamiętania i zapomnienia.⁷ Minimalizowali tym samym niepożądane skojarzenia polityczne, zyskując motyw efektowny artystycznie i jednocześnie neutralny cenzuralnie. W ramach binarnej opozycji asymilacja kulturowa występowała pod postacią zapomnienia. Jednakże sytuacje literackie, gdy okazywało się ono absolutne, należały do wyjątków. Zazwyczaj bohaterowie zapominali tylko o pewnych fragmentach dziedzictwa, łącząc w swoim życiu codziennym wzory wyniesione z domu rodzinnego, z tymi, które

⁶ H. Sienkiewicz, *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych*, „Przegląd Tygodniowy” 1878, nr 3–6; A. Dygasiński, *Listy z Brazylii*, Warszawa 1891; „Kraj” 1899, nr 12, 14, 16.

⁷ Nie tylko w tym przypadku kontynuowali, tudzież adaptowali, wątki debat publicznych pierwszej połowy wieku. Kwestia – mówiąc językiem dzisiejszej humanistyki – pamięci kulturowej stała się jedną z kluczowych wraz z utratą niepodległości państwowej. Zob. np. E. Dąbrowicz, *Galeria ojców. Autorytet publiczny w literaturze polskiej lat 1800–1861*, Białystok 2009; H. Jurkowska, *Pamięć sentymentalna: praktyki pamięci w kręgu Towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół Nauk i w Puławach Izabeli Czartoryskiej*, Warszawa 2014; M. Płachecki, *Wojny domowe: szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800–1880)*, Warszawa 2009, s. 167–178.

obowiązywały w miejscu ich aktualnego pobytu. Zawsze istniała jednak możliwość powrotu do wartości i praktyk, wyznaczających granice świata przeżywanego w okresie dzieciństwa czy młodości bohatera. W analizowanych utworach zapomnienie częściej stanowiło atrybut nowego środowiska społecznego, w którym znalazł się opisywany osobnik, niż jakąś cechą metafizyczną.

O wspomnianej prawidłowości przekonuje lektura opowiadań amerykańskich Sienkiewicza, m.in. *Sachema*, opublikowanego w „Słowie” na początku roku 1883. Narrator utworu jak gdyby sam do końca nie wiedział, jaką pozycję zająć wobec historii głównego bohatera. Podjąć próbę zrozumienia człowieka, który jako dziecko przeżył ludobójstwo? Dać się unieść świętemu oburzeniu na potomka, bezczeszczącego pamięć przodków i upokarzającego własną, ludzką godność? Czy raczej potępić cynizm i wyrachowanie Niemców, popełniających zbrodnie na Indianach w imię rozwoju cywilizacji i mieszczańskich cnót? Narrator wyraźnie waha się pomiędzy trzema punktami widzenia i ocenami moralnymi wypadków:

Ale ten sachem czyżby jeszcze pamiętał? Przecież wychował się od młodych lat w trupie Hon. M. Deana, złożonej przeważnie z Niemców. Czyżby jeszcze nie zapomniał? Wydawało się to nieprawdopodobnym. Otoczenie i piętnaście lat zawodu cyrkowego, pokazywania sztuk, zbierania oklasków musiały wyrzucić swój wpływ⁸.

Wszystkie spojrzenia kierują się na postać wodza, który oto ma wystąpić w cyrku na grobach ojców [...] Szczególna rzecz! Wódz śpiewa po niemiecku. Ale łatwo to zrozumieć. Pewno zapomniał języka Czarnych Węzów [...]. Oto wychodzi, wychodzi znowu [...]. W rękę niesie blaszaną miskę i, wyciągając ją ku widzom, mówi błagalnym głosem [...]. Po przedstawieniu sachem pił piwo i jadł knedle [w piwiarni – dop. G. M.] „Pod Złotym Słońcem”. Otoczenie wpływ widocznie wywarło. Zyskał wielką popularność w Antylopie, zwłaszcza u kobiet. Robiono nawet plotki... [S, 187–189] Na placu, na którym powieszono ostatnich Czarnych Węzów, zbudowano zakład filantropijny; pastorowie w kościołach uczyli co niedziela miłości bliźniego [...] i innych cnót, potrzebnych

⁸ H. Sienkiewicz, *Sachem*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3: *Nowele amerykańskie*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1948, s. 186. Utwór ten oznaczam dalej skrótem „S” i podaję numer strony.

ucywilizowanemu społeczeństwu [...] Chiavatta, Chiavatta! A toż oni, Niemcy, także są [...] daleko od ojczyzny i nie myślą o niej więcej niż na to „business” pozwala. Przede wszystkim trzeba jeść i pić. [S, 182, 186]

W pierwszym z cytowanych fragmentów o zapomnianiu mówi się raczej z pozycji aksjologicznie neutralnej, natomiast w kolejnych zyskuje ono zdecydowanie negatywną kwalifikację moralną. Podobnie rzecz się ma z asymilacyjnym wpływem nowego, niemiecko-amerykańskiego otoczenia na Indianina. Posługując się sarkazmem oraz używając mowy pozornie zależnej, opowiadający wprowadzał odrobinę niepewności w niezmacony, zdawałoby się, horyzont aksjologiczny utworu. W ostatecznym rozrachunku oba chwyt stylistyczne oraz zakończenie opowiadania miały jednak prowadzić do czytelniczego potępienia zarówno sachema, jak i Niemców. Tym samym Sienkiewicz jako autor pozostawał w zgodzie z ideologią, dominującą w ówczesnym polskim dyskursie publicznym. Wypowiedzi, które można było zrozumieć jako poszukiwanie uzasadnienia czy choćby uwarunkowań postawy Indianina, wkładał przecież w usta Niemcom, antybohaterom utworu. Niemniej, perspektywa umożliwiająca spojrzenie na sachema jako na ofiarę, została zarysowana. Przy czym sposób oraz cel jej wprowadzenia Litwos mógł przygotować z rozmysłem. Nie chcąc i, zważywszy na sytuację materialną oraz towarzyską, nie mogąc prowokować opinii, najogólniej mówiąc, konserwatywnej, w stabilnej ramie obrazka umieścił również element wywrotowy⁹. Ten ostatni nie rozsądzał całości, nie zmieniał wymowy dziełka, służył natomiast dyskretnemu postawieniu pytania o społeczne uwarunkowania asymilacji kulturowej.

Z innych tekstów amerykańskich Sienkiewicza wiadomo, że cywilizacja docierała do Indian często pod postacią alkoholu. Udziałem Sachema mogło być „cygańskie życie: żebranina i małe złodziejstwa, i wegetowanie z dnia na dzień, wśród którego podleje [się – dop. G.M.]

⁹ Na ten trop prowadzą krytyczne poglądy Litwosa z okresu amerykańsko-francuskiego, dotyczące elit tradycyjnych rodzimego społeczeństwa, wyrażane na przykład w listach do Juliana Horaina, oraz kompromisowy sposób postępowania po opuszczeniu Paryża, gdy starał się o rękę Marii Szetkiewiczówny i myślał o fotelu redaktora w „Słowie”.

do ostatka”¹⁰. Czy główny bohater opowiadania był alkoholikiem gotowym na każde upokorzenie, byle zdobyć pieniądze i udać się do piwiarni? Nie wiadomo. W tekście utworu nie znajdujemy także precyzyjnej informacji na temat wiedzy „słynnego gimnastyka” o przeszłości własnego plemienia. Jego historię znają dyrektor cyrku, pan Dean, oraz miejscowi, ale zrekonstruowali ją dopiero po przybyciu cyrku do miasta, jednego wieczoru w piwiarni. Jeżeli zgodnie z pomysłem rzutkiego antreprenera pieśń o dziejach Chiavatty stanowi jedynie chwyt marketingowy, *great attraction*, Indianin bynajmniej nie musi wiedzieć, że opisuje ona jego własną historię. Wówczas można spojrzeć na sachema jako na trybik w potężnej maszynie *show businessu*, którą Sienkiewicz obserwował w czasie pobytu w Ameryce na przykładzie oszałamiającej kariery Heleny Modrzejewskiej. Wielkie pieniądze w grę tu jednak nie wchodziły. Jakkolwiek pomysł dyrektora z pieśnią indiańską należał do udanych, publiczność hojnie nagrodziła występ, czytelnik nie spodziewa się jednak, aby dolary powędrowały do kieszeni Indianina. Większość zgarnął pan Dean, zostawiając swemu pracownikowi drobną kwotę, która starczyła na piwo i knedle.

Akrobata zyskał sobie popularność nie tylko w piwiarni, wzbudził także zainteresowanie miejscowych kobiet. Nawet jeśli zgodnie z sugestią narratora sachem stał się przedmiotem niezdrowego, mieszczańskiego zainteresowania, wyzutego z życzliwości i sympatii, a w istocie uwłaczającego mu jako *subalternowi*, otwierały się przed nim dwie ścieżki postępowania. Domyślając się niskich motywacji, stojących za ciekawością niemieckich filistrów, ze swojego podporządkowania mógł uczynić symboliczną przewagę. Wystarczyło cynicznie kontynuować odgrywanie roli, wyznaczonej mu przez pana Deana, by w dalszym ciągu, także finansowo, wykorzystywać niemiecką publiczność. Jeżeli zaś sachem nie zdawał sobie sprawy ani z własnej przeszłości ani też z kombinacji dyrektora, jego sytuacja w cyrku i w piwiarni rzeczywiście, jak chciał narrator, była upokarzająca. Natomiast byłaby doprawdy nieludzka, gdyby znał historię plemienia Czarnych Wężów i mimo to w cyrku pozostał. Kluczowe dla interpretacji postawy bohatera jest więc pytanie: zapomniał czy pamięta, kim był z urodzenia?

¹⁰ H. Sienkiewicz, *Dzieła*, t. 41: *Listy z podróży do Ameryki*. 1, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1950, s. 144.

Do społecznych kontekstów asymilacji, wprowadzonych w *Sachemie* niejako tylnymi drzwiami, należała więc kwestia materialna, finansowa, a także trudniej uchwytna sprawa interakcji, również tych symbolicznych, między grupą dominującą a jednostką podporządkowaną. Sienkiewicz nie wymyślił sobie tych problemów, ani też nie wynikały one jedynie z układu fabuły w dziele literackim. Listy chłopów polskich z Brazylii świadczą, że dylematy te odgrywały istotną rolę w doświadczeniu emigracji¹¹. Dla ludzi ze wsi mazowieckich czy podlaskich główną przyczynę wyjazdu do Ameryki stanowiła chęć poprawy swojej sytuacji materialnej. W „raju brazylijskim” inne miały być również stosunki społeczne, pozbawione represyjnej instytucji państwa i dworu. Zaskakująco przenikliwą analizę społeczno-symbolicznych wątków asymilacji zawiera inne, nie amerykańskie, lecz prusko-francuskie opowiadanie Sienkiewicza, *Bartek Zwycięzca*.

Pisarz opublikował ten utwór na rok przez *Sachemem*. W obu dziełkach perspektywę spojrzenia na rzeczywistość określa estetyka ironii, dystansu, wręcz sarkazmu, co nie oznacza wszakże, aby cierpiał na tym realistyczny potencjał opowiadań. W przypadku *Bartka...* na uwagę zasługuje prawdziwie werystyczne odtworzenie mechanizmu asymilacji tytułowego bohatera do kultury niemieckiej, przede wszystkim zaś precyzyjne określenie ważnego elementu symbolicznego tego procesu. Utwór Sienkiewicza czytany przez pryzmat wspomnianych kwestii znajduje się na antypodach wizji, przedstawionych później przez Bolesława Prusa w *Placówce* i Marię Konopnicką w *Mariannie w Brazylii*. Inaczej niż dwoje wymienionych pisarzy, autor *Bartka...* uważał wówczas, że przysłowiowa chłopska ciemnota bynajmniej nie uchroni chłopów polskich przed wpływem kultury obcej, zwłaszcza jeżeli będzie on potęgowany przez sprawnie działające instytucje państwa.

Te ostatnie dysponują bowiem dwoma rodzajami władzy, fizyczną oraz symboliczną. W ramach pierwszej z wymienionych decydują o materialnej egzystencji swojego poddanego-obywatela. Z kolei za pomocą drugiej określają społeczne aspekty jego życia w tym sensie, że definiują

¹¹ *Listy emigrantów z Brazylii i Stanów Zjednoczonych 1890–1891*, oprac. W. Kula, N. Asorodobraj-Kula, M. Kula, Warszawa 1973.

zarówno przedmioty aspiracji, jak i sposoby ich osiągnięcia¹². W świecie przedstawionym opowiadania oraz w rzeczywistości otaczającej samego Sienkiewicza, jednostka wobec władzy najczęściej pozostawała bezradna. Mimo znanego przykładu Drzymały i jego wozu, Polaków w Poznaniu nie traktowano na równi z obywatelami pochodzenia niemieckiego. Natomiast jeżeli rzecz dotyczyła chłopą, „chłopa polskojęzycznego”¹³, bez pośrednictwa dworu tudzież innego ośrodka doradczego, był on na bezradność wręcz skazany. Podrzędne stanowisko zajmował też w ówczesnym systemie władzy symbolicznej, z tą różnicą, że sądowi lub administracji podlegał na mocy aktów prawa stanowionego, podczas gdy społeczno-kulturowa hierarchia władzy i prestiżu w znacznej mierze pozostawała niezapisana. Zresztą, w świadomości Sienkiewiczowskiego bohatera oba rodzaje władzy wydawały się naturalne, po prostu były, należały do porządku świata zastanego.

Toteż gdy przychodzi wezwanie do wojska, Bartek nie zastanawia się zbyt długo nad jego przyczynami i konsekwencjami: „już nic nie pomoże – taka dola! trzeba iść. Bartek uściskał babę, potem dziesięcioletniego Franka, potem splunął, przeżegnał się i wyszedł z chałupy [...]”¹⁴. Z początku jego pozycja w oddziale nie różniła się od zajmowanej przezeń w gromadzie wiejskiej, gdzie „przymioty umysłowe i prawdziwie home-rycka naiwność zjednały mu także przezwisko: Głupi Bartek” [Bz, 199]. Sytuacja ulega wszakże zmianie, gdy chłopci docierają w końcu na front, a Bartek w pierwszej bitwie zdobywa chorągwie francuskie,

któż tych czynów nie widział? Historia, cały pułk i większość oficerów. Wszyscy spoglądali teraz na tego olbrzymiego chłopą [...] z podziwem. – *Ach! Sie verfluchter Polacke!* – powiedział mu sam major i pociągnął go za ucho, a Bartek aż mu trzonowe zęby pokazał z radości. Gdy pułk znów stanął u stóp wzgórza, major pokazał go pułkownikowi, a pułkownik samemu Steinmetzowi [...] Bartek

¹² Pisząc o władzy symbolicznej korzystam z ustaleń Pierre’a Bourdieu, por. P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Warszawa 2006.

¹³ Określenie wzięte w cudzysłów stanowi odniesienie do pracy Nikodema Bończy Tomaszewskiego, zob. N. B. Tomaszewski, *Polskojęzyczni chłopci? Podstawowe problemy nowoczesnej historii chłopów polskich*, „Kwartalnik Historyczny” 2005, nr 2.

¹⁴ H. Sienkiewicz, *Bartek Zwycięzca*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 2: *Nowele ludowe*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1948, s. 200. Dalej w tekście posługuję się skrótem „Bz” i podaję numer strony.

stoi znowu wyciągnięty jak struna i prezentuje broń, a stary generał patrzy na niego i kręci głową z zadowoleniem [...] [w końcu zaś – G. M.] odpina krzyż żelazny z własnej piersi, następnie schyla się i przypina go Bartkowi. Dobry humor generała drogą zupełnie naturalną odbija się na twarzach [...] [oficerów]. Po odjeździe generała, pułkownik daje ze swej strony Bartkowi dziesięć talarów, major pięć i tak dalej. [Bz, 222–224]

Narrator nie docenia osiągnięć Bartka, zna smutne zakończenie całej historii i chce przygotować na nie czytelnika. Trudno jednak zaprzeczyć, iż pochwały oficerów oraz nagrody w postaci medalu i pieniędzy wywarły ogromny wpływ na pozycję chłopca w oddziale: „choć podoficerem nie został, powszechnie miano go za pierwszego szeregowca w pułku” [Bz, 225]. Dostyc szybko nastąpił więc awans bohatera w nieformalnej strukturze prestiżu grupy. Miało to miejsce bodaj pierwszy raz w jego życiu. Nie odznaczając się zdolnościami umysłowymi, najprawdopodobniej do tej pory znajdował się zwykle na samym dole wspomnianej hierarchii. Teraz, jak przyznawał w liście do żony, gdy nawet „oficery, i unteroficery bardzo [go – dop. G. M.] szanują i po pysku mało co biją” [Bz, 225], zmieniło się nie tylko postrzeganie jego osoby przez ziomków z rodzinnej wsi, służących w tym samym pułku. Również sam Bartek zaczął myśleć o sobie w inny sposób, zyskał wiarę we własne siły i możliwości, co przyznawał nawet narrator tonem zupełnie poważnym [Bz, 225]. Także w nowym oddziale, złożonym przeważnie z Niemców, polski chłop szybko zdobył szacunek a „w końcu uważano go za jednego ze swoich, ile że cały pułk okrywał sławą” [Bz, 227].

Nastąpiła więc zasadnicza zmiana w statusie bohatera. Z wioskowego głupka, popychadła, z którym w społeczności wiejskiej nie liczył się zupełnie nikt, stał się dobrym żołnierzem, godnym szacunku ziomków z Pognębina, a zwłaszcza szeregowców i oficerów niemieckich. Dotychczasowe życie z pewnością nie szczędziło mu upokorzeń, tych drobnych, codziennych, których można się domyślać na podstawie rozmowy Bartka z Wojciechem Gwizdałą, jak również tych boleśniejszych, doznawanych od niemieckiego urzędnika, żydowskiego lichwiarza czy polskiego dziedzica. Natomiast po kilku bitwach stał się partnerem nawet dla żołnierzy niemieckich. Zaczął też myśleć o sobie nie jak o pierwszym lepszym,

ale jak o kimś znaczącym, cieszącym się szacunkiem ludzi, znajdujących się znacznie wyżej w hierarchii społecznej. Wszystko to zyskał dzięki własnej sile i zaangażowaniu. Poczucie sprawstwa, wpływu na bieg wydarzeń, nieprzeżywane dotąd przezeń zbyt często, pozwoliło mu – to znów dlań rzadkie – poczuć się „kimś”. Reformatorzy społeczni z pokolenia Sienkiewicza, a później „niepokorni” nie pragnęli dla polskiego chłopca niczego więcej. W utworze literackim tę imponującą przemianę umożliwiła armia, jedna z kluczowych instytucji państwa XIX-wiecznego. A że chodziło o państwo niemieckie, obce, zaborcze, nie miało dla Bartka najmniejszego znaczenia¹⁵.

W krótkiej formie prozatorskiej Sienkiewiczowi udało się zrekonstruować proces budowania lojalności obywatelskiej przez instytucje ówczesnego państwa. Za pośrednictwem rozbudowanego systemu gratyfikacji (nagrody pieniężne od oficerów) i oznak prestiżu (krzyż żelazny od generała), kontrolowało ono wówczas znaczną część społecznej hierarchii władzy symbolicznej. Wedle określonej polityki otwierało bądź zamykało możliwość awansu w tej strukturze konkretnym osobom lub grupom. Armia pruska stworzyła Bartkowi być może pierwszą i ostatnią szansę na opuszczenie społecznego marginesu we własnej wiosce. Jakkolwiek cel nie został osiągnięty w zupełności, Bartek w sposób widoczny zyskał poczucie własnej wartości i wpływu na rzeczywistość. Nie zostały one wykorzystane w sposób właściwy, gdyż zabrakło autorytetu, który mógłby nimi odpowiednio pokierować. Poza tym na przeszkodzie stanęły kolejne instytucje państwa, szkoła, sąd a także „czwarta władza” – prasa¹⁶.

Otwarta pozostaje kwestia, czy i na ile Sienkiewicz odnosił spostrzeżenia dotyczące państwa pruskiego do imperium rosyjskiego? Sytuację w tym ostatnim diagnozowała Eliza Orzeszkowa w powieści *Zygmunt Ławicz i jego koledzy*. Na przykładzie losów Pawła Rębki, litewskiego szlachcica zagrodowego, potem żołnierza armii carskiej, wreszcie

¹⁵ Jeden z publicystów „Przeglądu Wszechpolskiego” dostrzegał wartość integracyjną i obywatelską w emigracji chłopskiej do Stanów Zjednoczonych, zob. *Słowo wstępne*, „Przegląd Wszechpolski” 1895, nr 1, s. 3.

¹⁶ Rywalizacja między różnymi ośrodkami władzy w państwie nie była wówczas czymś nadzwyczajnym. Wspominał o niej Darius Staliūnas w odniesieniu do Cesarstwa Rosyjskiego i antynomii jego polityki wobec terenów polskich, zob. D. Staliūnas, *Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*, Amsterdam – New York 2007.

posługacza w izbie sądowej, sugerowała te same mechanizmy władzy symbolicznej – zarządzanie atrybutami prestiżu – które Sienkiewicz opisał w *Bartku Zwycięzcy*, opublikowanym niemal równolegle z utworem *Orzeszkowej*.

Nie chcąc narazić się na ostre przymówki ze strony publicystów bardziej zachowawczych, czy nawet na swego rodzaju ostracyzm, który stał się udziałem *Orzeszkowej*, licząc się ponadto ze zdaniem kolegów z redakcji „Słowa” a także opiniami własnej żony i teścia, Sienkiewicz nie mógł przedstawić szczęśliwego awansu społecznego polskiego chłopca w aparacie państwa pruskiego. Pisarz wyraźnie kierował się przy tym zasadą złotego środka. Nie przerysował i nie wyjaskrawił ponad miarę ani postaci chłopskich, ani szlachecko-polskich, ani nawet niemieckich. Układ wydarzeń fabularnych skłaniał jednak do wniosku, że w całej historii *Bartka* jedynym wygranym zostało państwo pruskie z ideologią *kulturkampf*. Natomiast po stronie polskiej zanotowano same straty. Gospodarstwo Słowika znalazło się w rękach niemieckich, Bartek z rodziną powędrował do miasta, a państwo Jarzyńscy, zdruzgotani porażką w wyborach i nielojalnością polskich chłopów, „ciągle bawili w Dreźnie” [Bz, 259]. Gdzie należało szukać przyczyn tej dramatycznej sytuacji?

Kłęska Polaków w konfrontacji z państwem niemieckim wynikała tyleż z opisywanych mechanizmów władzy, co z postawy, by nie powiedzieć natury, *Bartka* i jemu podobnych. Według Sienkiewicza jej integralny i zasadniczy element stanowiła konieczność posiadania autorytetu, osoby lub instytucji, do której można się było zwrócić w razie kłopotów, oddalając tym samym od siebie choćby część odpowiedzialności za ich rozwiązanie. Równie istotnym składnikiem opisywanej mentalności było posłuszeństwo chłopca wobec tegoż autorytetu. Narrator opowiadania zwracał na nie uwagę relacjonując wyczyny rekruta Słowika [Bz, 217, 225]. Bodaj ważniejszą rolę odgrywa ono jednak w scenie pełnienia warty nad dwoma jeńcami, którymi okazali się Polacy służący w armii francuskiej. Pod wpływem ich rozmowy w *Bartku* niespodziewanie odzywa się pozaświadome, biologiczne przywiązanie do polskości, znajdujące wyraz w chłopskiej psychomachii:

O, Jezu! – wyje coś w piersiach *Bartka*. – O, Jezu!... Nie! on [*Bartek* – G.M.] już nie wytrzyma dłużej! Chwila jeszcze, a krzyknie:

„Paniczu! toć ja chłop!...” [uwolni jeńców-Polaków a] Potem przez okno... w las... Niech się dzieje, co chce!... [Bz, 231]

W sytuacji niezwyklego napięcia i właściwie poza kontrolą mówiącego, na myśl przychodzą mu akurat słowa „paniczu! toć ja chłop!”. W tym przypadku są one ważniejsze niż samo „przypomnienie” o polskości. Świadczą bowiem o przywiązaniu Bartka nie do imponderabiliów narodowych, lecz do porządku społecznego, panującego na terenach polskich. Na hasło „Polska” chłop padał na kolana i krzychał: „Paniczu!”¹⁷. U żadnego z zainteresowanych, Bartka, narratora i autora, nie budziło to zdziwienia, mieli bowiem do czynienia ze starym zwyczajem. Takie relacje między dworem a chałupą pamiętali ze swojego dzieciństwa, słuchali o nich także w opowieściach rodziców i dziadków.

W zakończeniu utworu rywalizacja dwóch ośrodków władzy została przedstawiona *explicite* w formie kampanii wyborczej. O zwycięstwie kandydata niemieckiego nad panem Jarzyńskim zdecydowały głosy chłopów polskich, którzy razem ze Słowikiem służyli na froncie wojny francusko-pruskiej. Ośrodek niemiecki, dysponujący rozbudowanym aparatem instytucji państwa, zwyciężył więc w walce o „rząd dusz” z tradycyjnymi elitami polskimi, reprezentowanymi w utworze właściwie tylko przez podupadłego ziemianina, ratującego majątek dobrym ożenkiem z panną pochodzącą z Królestwa. W przebiegu zdarzeń fabularnych ksiądz katolicki nie odgrywał w zasadzie żadnej roli. Stworzenie takiego portretu elit tradycyjnych, choć niepozbawionego akcentów sympatycznych, przypominające jednak wcześniejsze *Szkice węglem*, wymagało przy tym sporo odwagi cywilnej, zwłaszcza od szefa redakcji, w której silną pozycję zajmowali ludzie o poglądach Antoniego Zaleskiego czy księdza Zygmunta Chełmickiego. Niemniej, publikacja *Bartka...* nie zmieniła poglądu Orzeszkowej i dużej części stronnictwa o „jawnym odstępstwie” Sienkiewicza od zasad postępowych¹⁸.

¹⁷ W przywoływanym fragmencie nie ma wprawdzie mowy o padaniu na kolana, ale obserwujemy je w trakcie wizyty żony Słowika we dworze: „Podjęłam ją [panią Jarzyńską – G.M.] za nogi, i rączkę mi dała... pocałowałam, a rączki to ci ma pachnące [...] Dycht jaka święta na obrazku i dobra jest [...]” [Bz, 251]. Warto nadmienić, że w postaciach Słowikowej i Jarzyńskiej Sienkiewicz reprodukuje popularne wtedy wyobrażenie o kobiecie-patriotce, które znalazło wyraz także w niektórych wierszach ludowych Konopnickiej z tomu *Ludziom i chwilom*.

¹⁸ Zob. list Orzeszkowej do Zygmunta Miłkowskiego z 7 sierpnia 1881 r., w: E. Orzeszkowa,

Tymczasem w omawianym utworze pisarz jeśli nie wprost, to dosyć czytelnie wskazywał przyczyny, dla których państwo niemieckie osiągnęło cel, wciąż pozostający w sferze marzeń elit polskich. Uobywatelnienie chłopca powiodło się, gdyż generał pruski odznaczał, a oficerowie nagradzali pieniędzmi Bartka-żołnierza za dobrze wykonaną pracę na rzecz wspólnego dobra. Mniejsza o to, że później został on zdegradowany do wcześniejszego, podrzędnego statusu. Przez ten czas zyskał więcej, niż kiedykolwiek mógł się spodziewać ze strony polskiego dziedzica. W oczach pana Jarzyńskiego Bartek czasem zasłużył sobie jedynie na jałmużnę. Państwo niemieckie, jakkolwiek interesownie, potraktowało chłopca polskiego jak obywatela. Dla polskiego ziemianina Bartek pozostawał zaś ciągle i zawsze – tylko chłopem. Sienkiewicz nie sprzeciwiał się emancypacji i uobywatelnieniu ludu. W opowiadaniu przedstawił zgubne konsekwencje ulegania obcemu ośrodkowi władzy, ponieważ chciał, by wieś zyskiwała podmiotowość wyłącznie za sprawą tradycyjnych elit polskich. Mimo że nie spełniały tej funkcji należycie lub były wręcz „nieobecne”, w tekście literackim przywilej czy prawo wpływania na lud przysługiwało im bezdyskusyjnie¹⁹. Mówiąc pół żartem pół serio, Orzeszkowa *et consortes* wykluczyli pisarza ze stronnictwa postępowego w odwecie za fabularne usunięcie ich od pracy nad „podniesieniem” ludu.

Spoleczne wątki asymilacji, odgrywające tak ważną rolę w analizowanych utworach pisarza, pojawiały się także w innych migracyjnych tekstach literackich epoki, choćby u Konopnickiej i Orzeszkowej. Autorki nie nadawały im jednak takiego znaczenia, jak Sienkiewicz w *Bartku Zwycięzcy* i *Sachemie*. Natomiast w *Panu Balcerze w Brazylii* czy opowiadaniach z tomu *Iskry* wyraźniej zostały podkreślone czysto ludzkie, uniwersalne koszty odłączenia od tradycji rodzimych i często nieintencjonalnego przyjmowania elementów kultury obcej. Najważniejszym z nich było zapomnienie. Materialne powodzenie w mieście zagranicznym wręcz musiało zostać okupione pewnym stratami, jak wówczas mawiano, moralnymi. Emigrant polski zapominając o zwyczajach rodzimych i rodzinnych tracił coś, czego nie mogło mu zrekompensować nowe ubranie czy pozycja

Listy zebrane, t. 6, oprac. E. Jankowski, Warszawa 1967, s. 135.

¹⁹ Głośny artykuł *Nieobecni* Mścisława Godlewskiego, przyjaciela Sienkiewicza, został opublikowany w „Niwie” dwa lata przed oddaniem do druku *Bartka Zwycięzcy*.

w towarzystwie. Tego „czegoś” nie określano precyzyjnie, ale zazwyczaj uruchamiano kojarzenia z przyrodą, naturą rodzinnej okolicy. Względem na cenzurę odnosił więc ten skutek, że przywiązanie do tradycji polskich zyskiwało niezwykle silną aurę emocjonalną, co nieraz pozostawało z korzyścią dla dzieła literackiego, a zawsze – dla idei narodowej. Mogła się ona obyć bez uzasadnienia rozumowego, natomiast komponent emocjonalny stanowił jej warunek *sine qua non*. Odwołanie do uczuć i natury, dostępnych każdemu bez względu na pochodzenie i wykształcenie, ułatwiało proces identyfikacji z abstrakcyjną ideą narodu²⁰.

O antynomii pamięci i zapomnienia wiedział Sienkiewicz pisząc utwory zaliczane do serii amerykańskich. Nie inaczej niż w przypadku wspomnianych prac Konopnickiej i Orzeszkowej, w jego ujęciu bilans zysków i strat także wypadał dosyć jednoznacznie. Lecz podobnie jak w *Sachemie* i *Bartku...* pisarz w swoich tekstach zwracał uwagę także na pewne dwuznaczności kwestii, zdawałoby się, oczywistych, czego najlepszy przykład stanowi jedna z popularniejszych jego nowel.

Skawiński, emigrant co z niejednego pieca chleb jadł, doszedł w końcu do miejsca, w którym „jeśli nie wejdzie do portu, to zatonie...”²¹. Trafiła mu się wówczas posada latarnika gdzieś w okolicach Panamy, toteż szczęśliwie zawinął do portu i „zaczęły płynąć godziny, dni i tygodnie... [...] W końcu [Skawiński – G.M.] pokochał swoją skałę i swoją bezdrzewną wysepkę” [L 10, 13]. Osiągnął nareszcie spokój, stabilizację, poczucie, że jutro będzie mógł pracę kontynuować, a nie znów rozpoczynać wszystko od nowa, co do tej pory spotykało go za każdym razem, gdy myślał, że wreszcie zacznie życie normalne, nie tułacze. W obrazie polskiego emigranta z roku 1830, z uporem Syzyfa rozpoczynającego życie wciąż od początku, zorientowany czytelnik z epoki mógł rozpoznać doświadczenie całego pokolenia²². Zapewne stawał się więc czujny, gdy okazywało się, że Skawiński ma już dość tego arcy-polskiego losu. Nabrał zaś podejrzeń, kiedy emigrant przestał pojawiać się na niedzielnej

²⁰ Znaczenie narodotwórcze przypisywał rodzimemu pejzażowi Nikodem Bończa Tomaszewski, zob. N. Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości: powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2006, s. 127–131, 138, 207–208.

²¹ H. Sienkiewicz, *Latarnik*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, s. 5, dalej jako „L” z numerem strony.

²² Zob. E. Dąbrowicz, *Biografia transgraniczna. Migracje jako problem tożsamości w polskim wieku XIX*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2010, t. 1.

mszy tudzież interesować się „wiadomościami z Europy”, co narrator komentował słowami: „Widocznie stary zobojętniał dla świata [...] Zżył się już z myślą, że nie opuści wieży do śmierci, i po prostu zapomniał, że jest jeszcze coś poza nią” [L 14].

Opowiadający nie potępiał więc Skawińskiego, ale nie pozostawiał też wątpliwości, czy postawę tego ostatniego, określaną jako „pół-sen”, „pół-śmierć” [L 15], wolno uznać za godną aprobaty. Gdy uległa ona zmianie, swoją satysfakcję zawarł w komentarzu: „Ale nadeszło przebudzenie” [L 15], przebudzenie patriotyczne. Impuls pochodził zaś z *Pana Tadeusza*, dzieła literackiego, które odegrało później analogiczną rolę w jednym z opowiadań Marii Konopnickiej. O ile jednak w świecie przedstawionym utworu *Z 1835 roku* Mickiewiczowska epopeja przywróciła do życia „strupieszalą” wspólnotę, o tyle w *Latarniku* z powrotem skierowała bohatera na „nowe drogi tułactwa” [L 20]. Zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami tradycyjnymi, autor i narrator starali się przekonać czytelnika, że życie Skawińskiego jedynie wróciło na tor właściwy kondycji polskiego emigranta. Obaj zdawali sobie jednak sprawę, że opuszczenie latarni oznacza dla emigranta przekleństwo tułaczki. Tę ambiwalencję odsłania jedno z końcowych zdań utworu: „toteż stary przez te kilka dni posunął się bardzo i pochylił; oczy miał tylko błyszczące” [L 20]. Można by zapytać, czy to aby nie gorączkę lub szaleństwo widać w tych oczach, ale intencje autora zmierzają oczywiście w zupełnie innym kierunku. Dwuznaczność przytoczonego fragmentu zostaje bowiem unieważniona w ostatnim zdaniu noweli: „Na nowe drogi życia miał także na piersiach swoją książkę [tj. *Pana Tadeusza* – G. M.], którą od czasu do czasu przyciskał ręką, jakby w obawie, by mu i ona nie zginęła...” [L 20].

Nawiązanie do słów Mazurka Dąbrowskiego oraz formuła „na nowe drogi życia” nie pozostawia złudzeń, że owo „przebudzenie” – przypomnienie odegrało rolę pozytywną. Dzięki niemu Skawiński wrócił na szlak tułaczki, wypełniając szlachetne przeznaczenie Polaka-emigranta. Życie „cywilne”, zwykłe, osiadłe i rutynowe, okazało się dla niego nieosiągalne. Więcej, nie byłoby życiem prawdziwym Polaka, a jedynie „pół-snem”, „pół-śmiercią”. Albo więc emigrant pozostawał w bliskim emocjonalnym związku z tradycją i wspomnieniami polskimi, przyjmując wszelkie trudy i cierpienia, jakie mogłyby wyniknąć z wierności idei narodowej, albo

wtapiając się powoli w nowe otoczenie, zapominając o miejscu i kraju urodzenia, żył życiem zwykłym, spokojnym.

Jednakże to, co nie udało się Skawińskiemu, z powodzeniem realizował niejaki Putrament, bohater Sienkiewiczowego opowiadania *Wspomnienie z Maripozy*. Podobnie do latarnika mieszkał samotnie z dala od miasta, zaglądając tam od czasu do czasu, aby sprzedawać wyrabiany przez siebie miód i zaopatrywać się w produkty i narzędzia potrzebne do życia „w lesie”. W odróżnieniu od Skawińskiego, Putrament bodaj od początku tułaczki woził ze sobą książkę. Tym razem nie był to jednak *Pan Tadeusz*, ale Biblia. Dzięki niej emigrant w ogóle mówił jeszcze po polsku. Mimo że ani w najbliższym otoczeniu, ani w kraju nie miał do kogo tym językiem przemówić, „nie chciał [...] [go – przyp. G.M.] za nic w świecie zapomnieć”²³. Pozostawał zatem wierny idei patriotyzmu i ojczyzny, nie został Amerykaninem, a jednocześnie w okolicach Maripozy pędził życie spokojne, nie tułacze. Co prawda, naznaczone rezygnacją, o której narrator *Latarnika* mówił z dezaprobatą.

W jednym z amerykańskich utworów Sienkiewicza znajdujemy wszakże biografię, do pewnego stopnia wykraczającą poza ramy, nakreślone w dwu utworach omawianych wyżej. W historii Polaka-emigranta z opowiadania *Przez stepy* kraj pochodzenia w ogóle zdaje się nie odgrywać żadnej roli. Być może w jakimś stopniu wyznacza jedynie kulturowy wzór miłości, której poddaje się Big Ralf. Wszelako Lilian podziela nie tylko samo uczucie bohatera, ale również towarzyszące jej formy, choć jest przecież Amerykanką. Temat *Przez stepy* stanowią perypetie karawany idącej na Zachód kontynentu, a zwłaszcza perypetie uczuć dwojga głównych postaci. Z pozoru nie ma w tym utworze nic specjalnie polskiego, żadnych polskich „przeklętych problemów”, przesłaniających „urodę życia”, którą Sienkiewicz odmalował wspaniale na tle amerykańskiej przyrody i tamtejszych stosunków społecznych. Podobnie jak w powieści Stefana Żeromskiego, to co polskie w końcu dochodzi jednak do głosu.

Gdy tylko Ralf przyznaje się przed sobą do miłości, uczucie opanowuje go bez reszty, namiętność przesłania cały świat. Mężczyzna doskonale zdaje sobie z tego sprawę: „czułem dobrze, że gdy raz powiem:

²³ H. Sienkiewicz, *Wspomnienie z Maripozy*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, dz. cyt., s. 34.

»kocham«, to na całą moją przeszłość padnie zasłona i jedne drzwi się zamkną, drugie otworzą, przez które wejdem w nowy jakiś kraj»²⁴.

Chociaż w pierwszej chwili wydaje się, iż egzaltowana wypowiedź ma znaczenie tylko metaforyczne, należy ją rozumieć dosłownie. Po raz kolejny mamy do czynienia z antynomią pamięci i zapominania, i po raz kolejny dotyczy ona zagadnienia asymilacji kulturowej. Emigrant-Polak zdaje sobie sprawę, że małżeństwo z Amerykanką wcześniej czy później doprowadzi go do złączenia się ze społeczeństwem amerykańskim. Wiedza ta dostępna była także Sienkiewiczowi, w artykule *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych* pisał:

[...] Polakom tutejszym grozi niechybnie wcześniejsze lub późniejsze wynarodowienie się i całkowite rozpląnięcie w żywiole amerykańskim lub niemieckim [...] nie znam ani jednego Polaka żonatego z Niemką lub Amerykanką, którego by dzieci umiały po polsku. Nie wyłączam nawet i inteligencji. Jest to nieuniknione²⁵.

Z pełną świadomością konsekwencji Big Ralf decyduje się porzucić obowiązki, spoczywające na Polaku-emigrancie, których do tej pory i tak nie wypełniał chyba zbyt gorliwie, na rzecz zwykłego, „cywilnego” życia w społeczności amerykańskiej. Podążanie za własnym szczęściem wbrew nakazom patriotycznym nie skutkuje wszakże natychmiastowym potępieniem moralnym bohatera utworu, napisanego, co nie pozostaje bez znaczenia, we Francji, w roku 1879.²⁶ Co więcej, nawet kwestie erotyczne w opowiadaniu przedstawiono nietypowo, gdyż zostały podporządkowane szczęściu jednostki.²⁷ Jednakże tak jak w *Bartku Zwycięzcy*, bohater, który łamał obowiązujące wówczas konwenanse patriotyczne (i obyczajowe) nie mógł osiągnąć szczęścia i spełnienia. Chwila życia intensywnego, wypełnionego uczuciem głębokim i prawdziwą więzią z drugim człowie-

²⁴ Tenże, *Przez stepy*, w: tegoż, *Dzieła*. t. 3, dz. cyt., s. 55.

²⁵ Tenże, *Osady polskie w Stanach Zjednoczonych Północnej Ameryki*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 42: *Listy z podróży do Ameryki*. 2, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1950, s. 279, 280.

²⁶ Tenże, *Listy do Mściśława Godlewskiego (1878–1904)*, oprac. E. Kiernicki, Wrocław 1956, s. 49.

²⁷ Tymczasem pierwszy i długo jedyny autor omówienia utworów amerykańskich, Marian Zdziechowski, przemilczał zbliżenie bohaterów i jego konsekwencję w postaci ciąży Lilian, zob. M. Zdziechowski, *H. Sienkiewicz w listach z podróży po Ameryce i obrazkach amerykańskich*, „Ateneum” 1882, t. 2, z. 4, s. 164–165.

kiem, została okupiona tragiczną stratą i latami wewnętrznej pustki, gdy „Człowiek żyje i chodzi między ludźmi, i śmieje się czasem, a stare samotne serce płacze tam i kocha, i tęskni, i pamięta...”²⁸.

Opowiadania migracyjne Sienkiewicza z przełomu lat 1870. i 1880. noszą ślady kontrowersji, wzbudzanych w dyskursie publicznym tego czasu przez kwestię asymilacji kulturowej. Na tyle, na ile pozwalały mu stosunki towarzyskie i literackie, w których się obracał i na których mu zależało, pisarz dotykał w swoich utworach nieoczywistych i niepopularnych wówczas społecznych aspektów migracji, komentując zarazem sytuację Polaków, poddawanych politycznej presji w państwach zaborczych. Jednakże w opowiadaniach nie eksploatował nadmiernie wątków krytycznych. Dzięki tym ostatnim czynił zadość własnym, bardziej liberalnym przekonaniom, jasno zdając sobie sprawę, gdzie znajduje się granica, po przekroczeniu której Godlewscy, Szetkiewiczowie czy Górcy – jego najbliższe otoczenie rodzinno-towarzyskie, uosabiające zarazem głos polskiej opinii publicznej – zaczęły poglądać nań podejrzliwie. Do tego zaś dopuścić nie chciał.

²⁸ H. Sienkiewicz, *Przez stepy*, dz. cyt., s. 108.

Remembering and forgetting. Social aspects of cultural assimilation in migration narratives by Henryk Sienkiewicz

In the article I try to highlight one of the most important issues of the Polish nineteenth century, namely cultural assimilation. In the aftermath of partitions Polish intellectual and social elites as well as ordinary people were forced to collaborate to some extent with Russian authorities. This complex political situation affected the attitudes of the Poles towards their own national culture. However, the consequences of resulting dilemmas could not be discussed in public due to the restrictions of the patriotic taboo. Some writers broke the rules by writing in their works about the issues of remembering and forgetting, which evoked the problems related to cultural assimilation. One of the most interesting and representative examples of this literary strategy are “migration” narratives by Henryk Sienkiewicz.

Grzegorz Marchwiński – interesuje się historią kultury polskiej 2. połowy XIX wieku, wydał książkę *Kanon literacki i naród w polskim dyskursie publicznym lat 1870–1905. Konstrukcje, uwarunkowania, znaczenia*, publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Ruchu Literackim”, „Przeglądzie Humanistycznym”, „Sensus Historiae”.

Pamięć jako źródło tożsamości w poezji Floriana Śmiei¹

We współczesnych rozważaniach teoretycznych pamięć stała się centralnym tematem badań wielu dyscyplin. Piotr Michałowski, opisując nieliterackie teorie tego „wędrownego tematu” oraz jego swoistego przenikania z jednej dyscypliny badawczej do drugiej, zauważa, że każda z tych dziedzin wiedzy oddziałuje na literaturę, albowiem:

Skoro jednak dziś zjawisko to uznaje się za fenomen trójaspektowy (biologiczny, psychologiczny i kulturowo-społeczny) o czasowej strukturze, nie warto się spierać o wyższość którejs z dyscyplin, zawłaszczających je jako przedmiot swych badań, gdyż nawet jeśli nie tworzą łącznie żadnej wiedzy koherentnej, można ich oferty – niekiedy komplementarne, kiedy indziej rozbieżne – traktować jako niezobowiązujący, eklektyczny zbiór inspiracji dla literatury².

¹ Szerzej na ten temat piszę w książce *Navigare necesse est. Świadectwa pamięci w twórczości literackiej Floriana Śmiei*, Krosno 2015. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ważny dla przejrzystości artykułu aspekt dwutorowości pisowni nazwiska autora *Późnych notacji* w dopełniaczu, stosowanej przez niektórych badaczy na wyraźne życzenie Śmiei, a wynikającej ze ścierania się jej z obowiązującą normą ortograficzną. Sam zainteresowany swoimi zastrzeżeniami na temat polskiej ortografii w tym zakresie podzielił się z językoznawcą, Janem Miodkiem (zob. J. Miodek, *Rzecz o języku: wokół Śmiei, Krei, Nicei*, „Gazeta Wrocławska”, 24 kwietnia 2010 r.; F. Śmieja, *Migawki 11*, dodatek kulturalny „Gazeta. Dziennik Polski w Kanadzie”, kwiecień 2007, nr 52). W niniejszym artykule, konsekwentnie, w przytaczanych tytułach i fragmentach opracowań zastosowana została pisownia zgodna z oryginałami, zaś w tekście odautorskim pisownia nazwiska Śmiei w dopełniaczu odpowiada obowiązującym zasadom ortograficznym.

² P. Michałowski, „Arka przymierza” i „osobna obecność”: pamięć w poezji nowoczesnej, w: *Poetologie pamięci*, red. D. Śnieżko, Szczecin 2011, s. 98.

Podmiotem pamięci zawsze pozostaje pojedynczy człowiek, osadzony jednak w ramach określonego czasu i przestrzeni. Konsekwencją tego jest wielowymiarowość zapisywania śladów pamięci indywidualnej. W pisarstwie Floriana Śmiei „pamięć wiąże się z problematyką tożsamości, będącej splotem powrotów do śląskiej małej ojczyzny i doświadczeń, którymi obdarzył poetę kraj osiedlenia”³.

W twórczości Śmiei rysuje się umowny podział na znaczące etapy życia: dzieciństwo – wojna – Londyn – Kanada. Urodzony w 1925 roku w Kończycach, w wieku czternastu lat został wywieziony na roboty przymusowe do Niemiec, skąd w roku 1944 uciekł do Belgii i tam, pracując fizycznie, doczekał końca wojny. Po wyzwoleniu, wraz z Pierwszą Dywizją Pancerną generała Stanisława Maczka, dotarł do Szkocji, gdzie z innymi żołnierzami rozpoczął naukę w gimnazjum. Po zakończeniu służby w Polskich Siłach Zbrojnych przyszedł pisarz wyjechał na studia: najpierw do Irlandii, a następnie do Anglii. Od początku pobytu w Londynie aktywnie włączał się w życie kulturalne emigracji polskiej. Pełnił funkcję redaktora naczelnego „Życia Akademickiego” (od 1950 do 1953 roku), wydał debiutancki tomik *Czuwanie u drzwi* (1953), odegrał znaczącą rolę w procesie wyłaniania się środowiska młodych londyńskich poetów – tzw. grupy „Kontynentów” do której należeli m.in.: Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Janusz Ihnatowicz. Powstanie tej grupy, złożonej z ludzi, których łączyła wspólna biografia, wiek, dylematy – wybór języka, tradycji literackiej, stosunku do Polski, kraju osiedlenia, wybór kręgu odbiorców – było, jak podkreślają badacze, zjawiskiem niezwykłym. Biografia Śmiei wpisuje się w „modelowy” wzór życiorysu członków tej grupy, ale twórczość każdego z pisarzy to osobne zjawisko literackie. Śmieja swoją aktywność pisarską realizuje w różnorodnych obszarach. Jest autorem tomików poetyckich, wydawanych w Londynie, Krakowie, Katowicach, Toruniu i Kanadzie: *Czuwanie u drzwi* (Londyn 1953), *Powikłane ścieżki* (Londyn 1964), *Kopa wierszy* (Kanada 1981), *Wiersze* (Kraków 1982), *Jeszcze wiersze* (Londyn 1984), *Przezorność czasu* (Londyn 1992), *Ziemie utracone* (Londyn 1994), *Mały wybór wierszy* (Wrocław 1994), *Wśród swoich* (Mississauga 1998), *Wiersze wybrane* (Katowice 1998), *Niepamiętanie*

³ W. Ligęza, recenzja zamieszczona na okładce książki *Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmiei*. *Studia i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004.

(Mississauga 1999), *Bezrok* (Mississauga 2001), *Nad jeziorem Huron* (Mississauga 2002), *Późne notacje* (Toruń 2006), *Dotykanie świata* (Toronto-Rzeszów 2016). Opublikował książkę *Siedem rozmów o poezji* (Toronto 1990), na którą składają się wywiady z poetami emigracyjnymi i krajowymi: z Tymonem Terleckim, Jerzym Pietrkiewiczem, Januszem Ihnatowiczem, Stanisławem Barańczakiem, Krzysztofem Lisowskim, Julią Hartwig, Arturem Międzyrzeckim i Wacławem Iwaniukiem.

Śmieja to znawca hiszpańskiego Złotego Wieku oraz tłumacz, głównie z literatury hiszpańskojęzycznej⁴. Jest on także autorem tomów wspomnień: *Zbliżenia i kontakty* (Katowice 2003), *Zbliżenia i kontakty raz jeszcze* (Katowice 2007) oraz *Zbliżenia i kontakty po raz trzeci* (Katowice 2010), *Zapiski o świecie* (Rzeszów 2012), *Ślady światła* (Mississauga 2013). Ważne miejsce w jego twórczości zajmuje krytyka literacka⁵ oraz reportaże o charakterze socjologiczno-kulturowym, drukowane między innymi w „Związkowcu”, „Wiadomościach”, „Orle Białym”, „Kurierze Polsko-Kanadyjskim”, „Dzienniku Polskim”, „Życiu”, „Śląsku”. Śmieja był profesorem iberystyki na Uniwersytecie w Ontario. Od 1962 roku wielokrotnie przyjeżdżał do Polski, by na krajowych uczelniach pomagać w kształceniu iberystów i polonistów (Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Opolski, Akademia Polonijna w Częstochowie). O obszerności i różnorodności dorobku Śmiei świadczy *Katalog Archiwum Floriana Śmieji*, będący pokłosiem przekazania w 2009 roku prywatnych zbiorów autora Pracowni Badań i Dokumentacji Kultury Literackiej, działającej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Rzeszowskiego. Ukoronowaniem aktywnej postawy Śmiei w dziedzinie twórczości literackiej i działalności kulturowej było odznaczenie go w roku 2011 przez Bogdana Zdrojewskiego, ministra kultury i dziedzictwa narodowego, Srebrnym Medalem „Zasłużonego Kulturze Gloria Artis”. Śmieja otrzymał także w 1991 roku nagrodę Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie za całokształt twórczości literackiej i naukowej, a w 2007 roku Małgorzata

⁴ Spis hispanistycznych publikacji Floriana Śmiei z lat 1952–1997 można znaleźć w „Estudios Hispánicos” VI, Wrocław 1997, s. 197–205. Zob. także: J. Ziarkowska, *Tłumacz prawdziwy. O translatorskiej twórczości Floriana Śmiei*, „Kultura” 1998, nr 11, s. 135–139.

⁵ R. Moczko, *Działalność krytycznoliteracka Floriana Śmieji. Rekonesans*, w: *Parabole pamięci*, dz. cyt., s. 137–150.

Mańka-Szulik, prezydent Zabrza, uhonorowała poetę Nagrodą Prezydenta Miasta Zabrza w dziedzinie kultury. W maju 2015 roku, w uznaniu zasług dla rozwoju polskiej nauki i literatury, Uniwersytet Wrocławski przyznał Śmiei tytuł doktora honoris causa. Podczas uroczystości naukowiec otrzymał także Krzyż Komandorski Orderu Izabeli Katolickiej, odznaczenie Jego Królewskiej Mości Króla Hiszpanii, Filipa VI.

Świadectwa pamięci, obecne w literackiej twórczości Floriana Śmiei, stanowią odzwierciedlenie głębokich przemian kulturowych, społecznych i politycznych zachodzących w Europie, Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz na Kubie. Tym, co łączy różnorodne gatunkowo zapisy momentów życia (poezja, autobiografia, miniatury literackie, reportaże) jest świadomość mijającego czasu i poczucie odpowiedzialności za ocalenie oraz utrwalenie jego migawek. Tożsamość kształtuje się pod wpływem „bycia w świecie”⁶. Ten proces samopoznania wiedzie do dostrzeżenia w sobie kogoś innego: cząstki mnie z przeszłości, mojej lepszej lub gorszej połowy. To nieustanne stawanie się wymaga dystansu i odwagi, bowiem „[...] trzeba najpierw określić swą tożsamość, by móc wyjść ze swego miejsca i spotkać Innego. Ale samopoznanie jest procesem nieskończonym i wymaga przekraczania siebie”⁷.

Pytanie o to, kim jestem, a więc o tożsamość, jest dzisiaj kwestią pierwszorzędnej wagi⁸. Odpowiedzi padają różne, w zależności od sytuacji i pozycji pytającego. Spośród wielu definicji w odniesieniu do poezji Floriana Śmiei, najbardziej, moim zdaniem, adekwatna wydaje się ta, podana przez Jana Szczepańskiego:

⁶ Określenie to stosuję za Martinem Heideggerem.

⁷ R. Lubas-Bartoszyńska, *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Kraków 2003, s. 15–16.

⁸ Por. M. Melchior, *Společna tożsamość jednostki: (w świetle wywiadów z Polakami pochodzenia żydowskiego urodzonymi w latach 1944–1955)*, Warszawa 1990; A. Fiut, *Pytanie o tożsamość*, Kraków 1995; R. Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem”. *Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 43; H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003; E. H. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, przeł. M. Żywicki, Poznań 2004; *Narracja i tożsamość. (2), Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004; *Psychologia rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 3, Warszawa 2005; A. Niewiara, *Kształty polskiej tożsamości: potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice 2009.

Można pojmować tożsamość behawioralnie, ontologicznie, funkcjonalnie. W pierwszym znaczeniu tożsamość człowieka przejawia się w trwałości i ciągłości sposobów zachowań, zwłaszcza działań celowych, ale także zachowań odruchowych, nieświadomych itd. Ontologicznie tożsamość jest trwałością i ciągłością cech i własności, organizmu, psychiki, zwłaszcza charakteru. Funkcjonalnie tożsamość wynika z ciągłości ról i pozycji w różnych systemach społecznych i kulturowych nawet wtedy, gdy nie wywołują one ze strony jednostki określonych zachowań, gdy ktoś utrzymuje swoje funkcje przy zupełnej bierności, ale przy powszechnym przekonaniu, że spełnia on funkcje nadal⁹.

Przytoczona uwaga wskazuje na to, że podstawowym warunkiem tożsamości jest rozmaicie rozumiane silne poczucie ciągłości i trwałości. Osiągnięcie takiego stanu jest niemożliwe bez pamięci, bowiem człowiek bez wspomnień pozbawiony jest tożsamości. Pamięć wykorzystuje jako budulec to, co przeżyte, doświadczane i zaobserwowane dostępnymi jednostce zmysłami. W przypadku poezji Śmiei, mającej silne podłoże autobiograficzne¹⁰, pamięć to rodzaj duchowej wędrówki ocalającej przeszłość i nadającej nowy sens teraźniejszości.

Niejednokrotnie świat zapamiętany, będący „cumą zbawienną”, jest światem już nieistniejącym, pozbawionym mitu rajskiego dzieciństwa:

Za dużo mam na głowie
by wszystko zapamiętać
[...]
dopuszczam niepamiętanie
za równą kompetencję
uważam że zawiera
niewiele mniej prawdy
(*Niepamiętanie z tomu Późne notacje, s. 4*)

Spiesz się, by wiele
jeszcze zapamiętać
przed daleką podróżą
[...]
notuj sobie dokładnie
kolor, zaśpiew, dotknięcie:

⁹ J. Szczepański, *O indywidualności*, Warszawa 1988, s. 108.

¹⁰ Por. *Parabole pamięci*, dz. cyt.

z tych eliksirów wspomnienie
 wywarzy ci pociechę
 albo miarkę rozpaczy.
 (*Festina z tomu Mały wybór wierszy*, s. 25)

Wspomnienia pozwalają budować więź między przeszłością a dniem dzisiejszym:

Pamięć przeszłości jest podstawą naszej tożsamości: wiedza o tym, czym byliśmy, potwierdza to, czym jesteśmy. Ciągłość naszego istnienia polega całkowicie na pamięci, wspomnienie przeszłych doświadczeń łączy nas z tym, czym byliśmy, bez względu na wielkość zmian, które zaszły w nas od tego czasu¹¹.

Poeci londyńskiej grupy „Kontynentów” opuszczali kraj w wieku kilku (Andrzej Busza, Bogdan Czaykowski, Adam Czerniawski, Jerzy Sito) lub kilkunastu lat (Jan Darowski, Zygmunt Ławrynowicz, Bolesław Taborski, Florian Śmieja). W ich indywidualnych biografjach i poezji mit sielskiego dzieciństwa zastępowała formuła „niedorzeczywistości”¹². Miejsce dzieciństwa, które zdaniem Małgorzaty Czermińskiej jest decydujące „dla całej biografii pisarza, zwłaszcza intelektualnej i duchowej”¹³, na skutek II wojny światowej i emigracji przestało oznaczać jedyny znany punkt odniesienia.

W poezji Śmiei powrót do korzeni – śląskiego dzieciństwa – jest dla podmiotu lirycznego nieunikniony, stanowi stabilne centrum wartości. Badacze i krytycy zwracali uwagę, że poezja autora *Późnych notacji* konstruowana jest przez pamięć i biografię, elementy wzajemnie się warunkujące. Zdaniem Jana Wolskiego, przeszłość usiłuje poeta wyrazić najpełniej z perspektywy uczestnika zdarzeń i obserwacji literackiej. Pamięć w poezji Śmiei to „po prostu współczesne zapisywanie zdarzeń [...]”.

¹¹ D. Lowenthal, *Przeszłość to obcy kraj*, przeł. I. Grudzińska-Gross i M. Tański, „Res Publica” 1991, nr 3, s. 10.

¹² Określenie Bogdana Czaykowskiego z wiersza *Argument*: „To ja jestem żelazną kurtyną /dzielącą dwie niedorzeczywistości”. Więcej informacji na ten temat por. B. Szalasta-Rogowska, *Urodzony z piołunów. O poezji Bogdana Czaykowskiego*, Katowice-Toronto 2005; Z. Marcinów, *Urodzony wiele razy. O poezji Bogdana Czaykowskiego*, w: *Wśród poetów współczesnych: studia i szkice*, red. W. Wójcik, Katowice 1986, s. 147.

¹³ M. Czermińska, *Dom w autobiografii i powieści o dzieciństwie*, w: *Przestrzeń i literatura: studia*, red. M. Głowiński i A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 231.

Śmieja dostrzega w pamięci jej filozoficzną naturę, związaną z kondycją człowieka w ogóle, nieograniczoną tylko do Polaka¹⁴.

Te dwie kategorie: pamięć i biografia, mają również znaczenie dla odczytywania sensu poezji pozostałych członków grupy „Kontynentów”¹⁵. O ile w poezji Bogdana Czaykowskiego odnaleźć można literacki zapis pożogi wojennej niszczącej psychikę dziecka, o tyle Śmieja dopiero w prozie wyraża swoje przeżycia związane z II wojną światową. Nie ulega jednak wątpliwości, że chociaż większość członków tej grupy nie uczestniczyła bezpośrednio w działaniach wojennych, wojna stanowi cezurę w ich biografii. W brutalny sposób pozbawiła ich „sielskiego dzieciństwa” i rzuciła poza granice ojczyzny.

Zapamiętana z dzieciństwa rzeczywistość, wartości i postawy raz po raz powracają w tkance wierszy Śmiei, stają się impulsem konkretnych działań i wyborów, ponadto są rodzajem „spowiedzi autobiograficznej”¹⁶. Od pamięci o dzieciństwie poeta nie potrafi i nie chce się uwolnić. Jest ona jednym z istotnych komponentów wyobraźni poetyckiej Floriana Śmiei. Jacek Łukasiewicz, analizując poezję autora *Przezorności czasu*, pisał w 1995 roku następująco:

Buduje się ojczyznę ze wspomnień i powrotów [...]. Mała i największa – ojczyzny – są biegunami na aksjologicznym kompasie Floriana Śmiei. Pomiędzy tymi biegunami można znaleźć na mapie poezji właściwe miejsce także dla innych krain i przestrzeni¹⁷.

Badacze, kreśląc mapę najistotniejszych tematów poezji Śmiei, zwracają uwagę na jej wielostronność. Jerzy Sikora określa go mianem „poety moralnego niepokoju, a jednocześnie prostoty”, dla Bożeny

¹⁴ J. Wolski, „Gromadźmy wspomnienia”. *Floriana Śmiei poezja pamięci*, w: *Parabole pamięci*, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ Zob. *Poetycki krąg „Kontynentów”: artykuły i szkice*, red. Z. Andres i J. Wolski, Rzeszów 1997.

¹⁶ Terminu tego użyli Alicja Jakubowska-Ożóg i Zenon Ożóg. Poddając analizie poezję Floriana Śmiei z lat 1992–2002 zauważyli, że pamięć autora *Późnych notacji* ma charakter sensualny i „cechuje ją dwuznaczność, bowiem im częściej wspomnienia zostają przywoływane, tym dramatyczniejsze staje się poczucie bezsilności wobec upływającego czasu [...]. Obrazy miejsc utraconych stają się rodzajem autobiograficznej spowiedzi, rozliczeniem z przeszłością, a także oswojeniem teraźniejszości i tego nieznanego przyszłego czasu”. (A. Jakubowska-Ożóg, Z. Ożóg, *Ars senescendi. Elegijność w poezji ostatniej dekady Floriana Śmiei*, w: *Parabole pamięci*, dz. cyt., s. 80–95.)

¹⁷ J. Łukasiewicz, *O poezji Floriana Śmiei*, „Strony” 1998, nr 4, s. 39.

Szałasty-Rogowskiej charakterystyczne tematy tej poezji stanowią refleksje nad ojczystym krajem, sytuacją emigranta, życiem w diasporze, językiem polskim. Są to wiersze – apele do ludzkich sumień, wiersze – wspomnienia, w których odbija się powikłana biografia autora. Zaś Stanisław Dłuski podkreśla, że poezja ta wyrasta z życia, biografii i doświadczenia pokolenia żyjącego na emigracji.

Jakie jest to dzieciństwo, którego pamięć podmiot liryczny nosi ze sobą „jak programową busolę”? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, bowiem należy ją zbudować z fragmentów obrazów, szczątków wspomnień. Losy podmiotu lirycznego wierszy Śmiei, często obdarzonego cechami samego autora, mogą stanowić przykład życia jednostkowego, ale i opowiadać historię wielu ludzi, którzy pojawili się na emigracji w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku. W wierszu o wymownym tytule *Inwokacja*, stylizowanym na dziękczynno-pochwalną modlitwę, znaleźć można poetycką deklarację, manifest wartości śląskich:

Bądźcie mi pozdrowione
 górnośląskie Opole
 Dobrzeniu, Siołkowice
 Arkadio mego dzieciństwa:
 was noszę z sobą jak szkaplerz
 programową busolę
 na tętno małej ojczyzny
 (*Inwokacja* z tomu *Późne notacje*, s. 42)

Edward Zyman, od 1983 roku mieszkający w Kanadzie, stosując podobną do Śmiei poetykę, wyrażającą niezgodę na zdewaluowanie podstawowych wartości i poszukiwanie człowieka, w jednym z wierszy, zaczynającym się incipitem „każdy z nas”, podkreślającą wspólnotowość losów emigrantów, bezpośrednio wyraża potrzebę pogodzenia noszonej w sobie „prywatnej ojczyzny” z obczyzną:

każdy z nas
 ma w sobie
 jakąś małą
 prywatną ojczyznę
 z każdym dniem
 pragniemy jej

coraz bardziej
 coraz usilniej
 chcemy do niej wrócić
 (z tomu *Jak noc, jak sen*, s. 20)

Wiele utworów związanych z „małą ojczyzną” zgromadził Śmieja w tomie wydanym w 1998 roku, pod znamienym tytułem *Wśród swoich*, zawierającym teksty o tematyce śląskiej. Wiersz otwierający tom koresponduje z przytoczonym powyżej. Oto podmiot liryczny składa uniwersalne wyznanie będące zarazem przesłaniem:

Świat może być ojczyzną
 i nieraz nią bywa
 lecz matka jest jedna
 i święta ziemia
 która cię zrodziła.
 (*Przesłanie* z tomu *Wśród swoich*, s. 5)

Metaforyczne nazwanie ziemi¹⁸ „matką” podkreśla dziecięcą więź, poczucie przynależności do utraconego świata. Doprecyzowanie „świętej ziemi – matki” i przeciwstawienie jej „światu – ojczyźnie” wskazuje na prywatność, bo jedynie to, co lokalne, można poznać i zrozumieć. Obraz tej „świętej ziemi” – Śląska, wyłaniający się z poezji Śmiei, jest niejednoznaczny. Poeta mitologizuje i zarazem demitologizuje rodzinne strony, świadomy faktu, że tak zapamiętane i opisane istnieją już tylko w jego wspomnieniach z dzieciństwa. W wywiadzie udzielonym Markowi Basterowi Śmieja tak wyraził swój stosunek do Śląska i potrzeby przynależności do „małego skrawka” ziemi:

Dla mnie Śląsk był czymś esencjalnym. [...] Dla mnie to nie jest jedna ziemia, tylko ta ziemia. Utracona [...]. Nie wierzę, że można kochać cały kraj, od końca do końca. Czuję potrzebę przynależności do małego skrawka, do którego się wraca, żeby naładować baterie, odnaleźć siebie, przeprowadzić wewnętrzne rekolekcje i stanąwszy na tej ziemi – odzyskać moc i wiarę. Symbolem tego

¹⁸ Władysław Kopaliński wymienia, między innymi, takie znaczenia symbolu ziemi: Wielka Macierz, dawca życia, skarbnica życia i bogactw, odrodzenie, świętość, wieczność, uczuciość, mądrość, gwarant, matka, por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2006, s. 500–502.

matecznika jest dom rodzinny. A kiedy nie ma już rodziców, to pozostaje ziemia¹⁹.

W tym kręgu mieszczą się wiersze sławiące śląski krajobraz, „pola strzelistych skowronków złaknionę”; mądrość ludową matki – opolanki, powtarzającej powiedzenia typu: „wychodź z pościeli, gdy otworzysz oczy / co się nie zdarzy dzień będziesz miał dłuższy”; ojca, którego pamięć przywołują Zaduszki; gwarę będącą „»jurnym buszowaniem« w urodzaju / zaklęciem odmykającym sezam”; określającą z plastyczną dokładnością śląską przestrzeń, na którą składają się choćby opolskie drogi na „pacierz mierzone”; to portrety Ślązaków „wybornych majstrów / schludnych śląskich osad”; ludzi ciężko pracujących, których „braterstwo w podziemiu się święci, w otwartych piecach / na kłęczkach”. Przestrzeń domu w poezji Śmiei waloryzowana jest dodatkowo, staje się sferą sacrum zapewniającą poczucie bezpieczeństwa²⁰. Dom pojmowany jest w tej poezji jako miejsce wyjścia i dojścia, jako ojczyzna, ale z silnym akcentem lokalności, jako kolebka wartości fundamentalnych i jako istotny komponent samookreślenia. Powroty do domu – zarówno literackie, jak i te fizyczne – mają moc scalania różnorodnych doświadczeń życiowych w sposób, który może uchronić osobowość poety przed utratą samoświadomości i tożsamości. Zarówno ten „opisany z pamięci”, jak i budowany w Kanadzie dom, łączą w sobie wartości dwóch światów: minionego i aktualnego. Takie pojmowanie domu lokuje go w antropologicznym centrum, w którym „dom, to przede wszystkim prymarny warunek aktywności człowieka, który zawsze wychodzi ku światu z jakiegoś »u siebie« i który też zawsze może do owego »własnego« miejsca powrócić, w domu się schronić”²¹.

¹⁹ M. Baster, *Róbmy swoje*, „Magazynek Śląski”, dodatek do „Gazety Wyborczej”, 20 października 2000, s. 17.

²⁰ Wśród licznych opracowań na temat literackiej symboliki domu, a wraz z nią problemu zakorzenienia w społeczności, tradycji, przestrzeni geograficznej i kulturowej wymienić należy: M. Czermińska, *Dom w autobiografii*, dz. cyt.; J. Prokop, *Pod rodzinnym dachem*, w: tegoż, *Szczególne przygoda żyć nad Wisłą: studia i szkice literackie*, Londyn 1985; D. Benedyktowicz i Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992; *Dom we współczesnej Polsce. Szkice*, red. P. Łukasiewicz i A. Siciński, Wrocław 1992; A. Legeżyńska, *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996.

²¹ R. Nycz, *Każdy z nas jest przybyszem*, dz. cyt., s. 42.

Powrót do „małej ojczyzny”, miejsca będącego symbolem wartości najwyższych, gwary stanowiącej najintymniejszą więź ze „swoimi”, daje poczucie schronienia, staje się swoistą terapią. Krajobraz rodzinny, oswojony, emocjonalnie bliski w poezji autora *Czuwania u drzwi*, stając się stałym punktem odniesienia, nie jest jednak miejscem, w którym podmiot liryczny prowadzi codzienne życie. Nie należy zapominać, że Śmieja to emigrant i z tej perspektywy patrzy na sprawy swojego matecznika oraz Polski, a obraz ojczyzny²², w tym lokalności, z tej perspektywy pozbawiony jest mitycznej aury:

Ojczyzna – to także facet zalany
po każdej wypłacie, chamski milicjant
w paszportowym biurze tłum niecierpliwy
dziwka i kanciarz.
(*Ojczyzna z tomu Późne notacje*, s. 81)

Napis na sklepie
w Krakowie:
mięso;
w oknie wystawowym:
bez.
(*Kwiaty polskie* – wiersz przysłany autorce przez Floriana Śmieję
11 maja 2012 r.)

Ile to pieniędzy oszczędza nasz kraj
zbywając się nieuleczalnie chorych
prześmiewców, zazdrośników i szyderców
dawszy im głos na komentarze w prasie
tytłanie się we własnym szambie, dumę
z oplucia bliźniego, ulgę wątrobie.
Ile to wolnych łóżek i cel dzięki
lubianej autokuracji rodaków
a ponoć w chrześcijańskim społeczeństwie.
(*Autokuracja* – wiersz przysłany autorce przez Floriana Śmieję
14 września 2015 r.)

²² Bogate źródło funkcjonowania toposu ojczyzny zawiera książka *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.

Ten realizm Śmiei bliski jest sposobowi opisywania Polski przez Adama Tomaszewskiego²³. Autor książki *Gdzie jesteście Itako?* również przeciwstawiał się traktowaniu kraju lat dzieciństwa (urodził się w Kościanie) i Polski jako zbiorowego mitu, zakorzenionego w literaturze i kulturze.

W swoich utworach, podobnie jak Jan Darowski, Śmieja odtwarza obraz Polski z czasów stanu wojennego, pełnej dramatycznych i moralnie dwuznacznych scen. W wierszu *Polski sierpień* przywołuje relacje z pogrzebu, w którym uczestniczyli razem, chociaż osobno „syn z internowania, przyjaciele [...] obok łapsów w orszaku, przygodnych kamer, gapiów”. Ostatnie pożegnanie obrazuje specyfikę tamtych czasów, które tworzą „z takiego nieszlachetnego stopu / kształt plemiennej historii”²⁴. Śmieja, dając wyraz tęsknocie za stronami rodzinnymi, zachował równocześnie umiejętność krytycznej oceny ojczystych realiów. Emigracja nie usposabiała go do roztkliwiania się nad własnym losem. Rodzinna ziemia jest ważna, bo w niej poeta ma swój początek i korzenie, ale można i należy wobec niej zachować dystans. Emigracja, początkowo wymuszona, stała się wyborem dokonany nie tylko w perspektywie jednostkowej, ale i pokoleniowej. W Londynie autor *Wierszy* próbował budować swoje życie zawodowe i osobiste. Niewiele znaków londyńskich można znaleźć w obfitym pod względem liczby opublikowanych wierszy dorobku Śmiei.

²³ Adam Marian Tomaszewski urodził się 9 sierpnia 1918 roku w Kościanie, tam też zdał maturę w Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki. Studiował w Akademii Medycyny Weterynaryjnej we Lwowie. W czasie wojny walczył w szeregach Armii Krajowej, brał udział w powstaniu warszawskim. Po upadku powstania wywieziony do niemieckich obozów jenieckich w Sandbostel i Westertimke. W roku 1948 zamieszkał na stałe w Kanadzie. Wraz z żoną Jadwigą Jurkszus, znaną dziennikarką, współredagował Dodatek Literacki „Prąd”. Należał do grona założycieli Polskiego Funduszu Wydawniczego w Kanadzie. Był redaktorem „Głosu Polskiego” i członkiem Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. Za swoją literacką twórczość otrzymał wiele znaczących nagród, między innymi „Związkowca” i „Głosu Polskiego”, Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie, nagrodę Fundacji im. Władysława i Nelly Turzańskich. Napisał wiele powieści i reportaży, w tym trzy o Kościanie, m.in.: *Młodość została nad Obrą* (1969), *Kowboje, Apasze, Mormoni* (1972), *Gdzie jesteście Itako?* (1985), *Szkunery i wyspy* (1986). W 1995 roku został uhonorowany Nagrodą Twórczą Miasta Kościana. Zmarł 9 sierpnia 2002 roku w rodzinnej miejscowości. Por. *Jesteście wszędzie, Itako. Świat prozy Adama Tomaszewskiego*, red. S. Sterna-Wachowiak, Poznań 1997.

²⁴ Zbigniew Andres, analizując ten wiersz, zauważa: „Wiersz jest właściwie relacją z pogrzebu ojca znanego działacza opozycyjnego, w którym poeta uczestniczył. Śmieja nie szuka wielkich słów dla oddania dramatyzmu chwili. Za pomocą kilku kresek stwarza szkic, w którym utrwała całą złożoność sytuacji, tej konkretnej, i w ogóle polskiej”. (Por. Z. Andres, *Paradoksy istnienia. O poezji Floriana Śmiei*, w: *Poetycki krąg*, dz. cyt., s. 186.)

Oto, jakby mimochodem, odnotowana zostaje Oficyna Bednarczyków i „londyńska pustynia” (*Clapham Common*). Jerzy Sikora zwracał uwagę, że dla poetów londyńskiej grupy „Kontynentów” motyw wielkiego miasta – najczęściej Londynu – jest wykładnią obcej przestrzeni²⁵. Bogdan Czaykowski pisał: „bruk londyńskiej ulicy / panie gryzę zębami mury tego obcego miasta” (*Modlitwa*). Dla Jerzego Sity Londyn to „martwe miasto, miasto niewydarzone” (*Londyn*).

Miejscem stabilizacji stała się dla Śmiei Kanada, do której wyjechał w 1969 roku, powiększając grono osiadłych tam polskich pisarzy, takich jak Zofia Bohdanowiczowa, Danuta Bieńkowska, Bogdan Czaykowski, Waław Iwaniuk, Andrzej Busza i inni²⁶. Wyjazd ten stanowił dla pisarza i jego rodziny kolejne (po Londynie) emigracyjne wyzwanie, tym razem o ściśle określonej ramie czasowej (rok) i dające możliwość wykorzystania nadarzającej się okazji, „żeby zobaczyć, jak ten Nowy Świat funkcjonuje”²⁷. Pierwsze wrażenie po przybyciu do London w Kanadzie wpłynęło na radykalną zmianę miejsca życia całej rodziny (w chwili wyjazdu najmłodszy syn pisarza miał sześć miesięcy). Hiszpańsko-polska pogoda (słońce w lecie, śnieg w zimie), nowoczesne i czyste miasto, warunki pracy i przyjęcie Śmiei przez współpracowników zaowocowało podjęciem decyzji o zmianie tymczasowości i obcości doświadczanej w Londynie na powolne wrastanie w kanadyjską wielokulturowość. W tomie *Wiersze* z 1982 roku znajdziemy osobiste oraz jednoznaczne wyznanie człowieka, którego pragnienia budowania i bycia „swoim” w nowym miejscu wyraża się słowami:

I mówię do siebie: nie jestem turystą,
ptakiem przelotnym bez ciepłego gniazda,
nie idę tylko z zimnym obiektywem.

²⁵ J. Sikora, *Główne idee wpisane w poezję*, w: tegoż, *Londyńska grupa literacka „Mercuriusza” i „Kontynentów”*, Olecko 2000, s. 241–242.

²⁶ Por. *Literatura polska w Kanadzie: studia i szkice*, red. B. Szałasta-Rogowska, Katowice 2010; R. K. Kogler, *The Polish Community as Seen by a Demographer*, w: A. Ziółkowska-Boehm, *The Roots are Polish (Korzenie są polskie)*, Toronto 1998; K. Dybciak, *Panorama literatury na obczyźnie*, Kraków 1990; K. Slany, *Imigracja polska w Kanadzie w dekadzie lat dziewięćdziesiątych*, w: *Emigracja z Polski po 1989 roku*, red. B. Klimaszewski, Kraków 2002; E. Zyman, *Mosty z papieru. O życiu literackim, sytuacji pisarza i jego dzieła na obczyźnie*, Toronto-Rzeszów 2010.

²⁷ M. Kurek, J. Ziarkowska, *Rzeczywiste i możliwe. Rozmowy z Florianem Śmieją*, Wrocław 2006, s. 95.

Tu chcę przyłożyć rękę do stawiania domu,
 będę przy karczowaniu lasu, ujeżdżaniu konia,
 budowaniu człowieka z uchodźczych łachmanów.

[...]

Więc nie jestem turystą, pełną piersią chłonę
 czyste powietrze, wolne i bez granic

(*Nie jestem turystą* z tomu *Wiersze* s. 87)

Podmiot liryczny tego wyznania „nie jest turystą”, ale w pełni świadomie chce budować więź z krajem osiedlenia. Nowe życie w Kanadzie rozpoczyna od karczowania lasu, budowania domu, ujeżdżania konia, od symbolicznych czynności służących zbudowaniu swojej przestrzeni bezpieczeństwa. Charakterystyczne dla poezji Śmiei docenienie ładu i odwiecznego trwania natury także tym razem korelują z przemyślaną i świadomą decyzją o stwarzaniu swojego miejsca. Janusz Pasterski nazwał ten wiersz „jednym z najbardziej wyrazistych deklaracji akomodacyjnych w poezji emigracyjnej”²⁸. Kanada – świadomie wybrane miejsce osiedlenia – staje się w przestrzeni tekstów Śmiei schronieniem przed „kataklyzmami zagniewanych mocy / pobożną wieżą Babel”; krajem, który poprzez konglomerat kultur i ludzi próbuje „wypalić nowego człowieka / żadną granicą nieobciążonego / nie niewolnika plemiennej historii”, ale także krajem, który, wymykając się schematowi „ziemi obiecanej”, przybiera postać „lodowatego miejsca wygnania”²⁹. Kanada, to w tkance wierszy, przede wszystkim, okolice jeziora Huron. O sile i ważności decyzji dotyczącej „budowania domu” świadczy fakt, że motyw ten powraca także w tomach wspomnieniowych poety. I jak nagromadzenie wierszy o tematyce śląskiej występuje w tomie *Wśród swoich*, tak szczegółom kanadyjskiej przyrody poświęcony jest tom *Nad jeziorem Huron*. Znów, poprzez mocne osadzenie w konkretnym krajobrazie, podmiot liryczny wrasta w kanadyjską przestrzeń, której wybór uzasadnia słowami: „Wybrałem Kanadę, choć żywicą nie pachnie³⁰ / [...] / Chciałem mieć śnieg

²⁸ J. Pasterski, *Kanada w poezji Floriana Śmiei*, w: *Literatura obu Ameryk. Studia i szkice*, red. B. Nowacka, B. Szałasta-Rogowska, Katowice-Toronto 2014, s. 105.

²⁹ F. Śmieja, *Pisarze polscy w Kanadzie*, w: *Literatura polska na obczyźnie*, t. 5, red. J. Bujnowski, Londyn 1988, s. 123.

³⁰ *Kanada pachnąca żywicą* to tytuł powieści Arkadego Fiedlera z roku 1935, opisującej jego podróż po Kanadzie.

w zimie, latem chór świerszczy / ogromne niebo, mapę niebieską od jeziora” (*Uzasadnienie* z tomu *Wiersze*). Wydaje się, że Śmieja w polu zadomowienia bliski jest Adamowi Tomaszewskiemu, który nową kanadyjską ojczyznę akceptował:

To już nasz kraj, tutejsza rzeczywistość jest naszą rzeczywistością, jesteśmy Kanadyjczykami polskiego pochodzenia. Powiązania z ojczyzną przodków. Tak. Aż do śmierci. Ale klonowy liść stał się i naszym symbolem. Z wyboru i z serca³¹.

Jan Wolski, dokonując syntezy twórczości poetów „polskiego” Toronto, reprezentujących różne pokolenia, takich jak: Zofia Bohdanowiczowa, Barbara Czaplicka, Waław Iwaniuk, Edward Zyman, Marek Kusiba, zauważa, że konkret służy im do nazwania i umocnienia przekonania co do słuszności wybranego sposobu życia:

Wiersze przez nich pisane są specyficznymi dziennikami intymnymi, raczej dalekie od literackiej fikcji, oparte na bezpośrednich doświadczeniach, zakorzenione w biografii poszczególnych twórców³².

W kanadyjskich wierszach Śmiei konkret lokalnego krajobrazu stanowi apologia spokoju prowincji. Bo, jak w przypadku śląskiej przyrody, również i tu prowincja (znowu skala mikro) jest miejscem przez podmiot liryczny akceptowanym i poszukiwanym. Wieś zapamiętana z dzieciństwa sąsiaduje z kanadyjską prowincją równie cichą, lecz jednak wtórną wobec miejsc „gniazda rodzinnego”. A jednak i tu Śmieja wiernie odtwarza topografię wybranego fragmentu krajobrazu. Oto pojawią się sugestywnie oddane realia: „nocny szum jeziora Huron”, do którego „wlewa się Odra / umorusana Czarnawka, siołkowicka Brynica”, a także klucze dzikich gęsi, szop pracz, wiewiórka, zaskroniec, gęganie wracających pod wieczór ptaków, „domek wzniesiony wśród wysokich tui / na karczowanej własnoręcznie polanie”. W kanadyjskich wierszach, oprócz przyrody, poeta zaczął upominać się o pamięć zapomnianych rdzennych mieszkańców tego kraju, ich kultury (*Łapacz snów*) i przeszłości, o pamięć Indian,

³¹ A. Tomaszewski, *Wiosna u Wielkich Jezior*, Toronto 1990, s. 115.

³² J. Wolski, *Poeci „polskiego” Toronto*, w: *Literatura polska w Kanadzie*, dz. cyt., s. 34–46.

którzy dawniej „bili się nieprzerwanie z Huronami / by opanować brzegi Wielkich Jezior” (*Nad jeziorem Huron*).

Indiańskie dziedzictwo przywoływał w swojej poezji także Bogdan Czaykowski. W symbolicznym wierszu *Archanioł archeologii* podejmuje problem powrotu do natury poprzez pamięć i ziemię. Wytrwałe pokonywanie kolejnych warstw, mimo przeciwności daje nadzieję na połączenie z ziemią i wrośnięcie w nią, a więc na zadomowienie. Kanada pojawia się w wierszach Śmiei nie jako motyw dominujący (jednak bardziej zaznacza swą obecność niż Londyn), ale raczej jako potrzeba opisanie otaczającej codzienności. Kanadyjski konkret, przestrzeń, przez poetę wybrana i zagospodarowywana, służy budowaniu stabilizacji, zmniejsza także rozdźwięk między emigracyjnym „tu” i dalekim „tam”. Śmieja „tam” nosi w sobie i z sobą, a „tu” jest jego świadomym wyborem życiowym. Przyroda, jako łącznik między tymi przestrzeniami, podlega takim samym niezmiennym prawom na obu kontynentach. Słuszna wydaje się uwaga Marka Pytasza, diagnozującego głos poetycki Śmiei, który stwierdził, że utwór poety świadczy o „uznaniu przestrzeni rozciągającej się między Kanadą a Polską za obszar egzystencji, w której rozgrywają się poważne sprawy ludzkich doświadczeń, ani emigracyjne, ani krajowe, ale właśnie ludzkie”³³.

To ulokowanie się w krajobrazie „małych ojczyzn” (Śląsk, Kanada) i jednocześnie zakorzenienie w kulturze europejskiej, zmniejszają towarzyszący emigrantom rozdźwięk pomiędzy „tu” i „tam”.³⁴ Motyw ten nieobcy był poetom londyńskiej grupy. W wierszu Bogdana Czaykowskiego *Argument* ukazana została podobna sytuacja: „Nie ma nie ma dla mnie miejsca / miejsca / ni tu ni tam” (*Trzciny czcionek*)³⁵. Z kolei Wacław Iwaniuk wyraził problem rozdzielenia słowami: „Gdy śpię jestem w kraju / gdy się budzę / jestem na emigracji” (*Moje życie nie było łatwe*

³³ M. Pytasz, *Zatajam ściśle znak okaleczenia. O wierszach Floriana Śmiei*, w: F. Śmieja, *Wiersze wybrane*, wstęp i oprac. M. Pytasz, Katowice 1998, s. 86–87.

³⁴ Por. m.in. E. Czaplejewicz, *Poetyka literatury emigracyjnej*, w: „Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny...”: *Topika współczesnej poezji emigracyjnej*, red. W. Ligęza, W. Wyskiel, Łódź 1995, s. 45–66; B. Szałaśta-Rogowska, *Urodzony z piołunów*, dz. cyt., s. 77–92.

³⁵ Bożena Szałaśta-Rogowska zauważa, że *Argument*, uważany powszechnie za główny manifest kontynentczyków, jest najczęściej analizowanym wierszem Bogdana Czaykowskiego, por. B. Szałaśta-Rogowska, *Urodzony z piołunów*, dz. cyt., s. 78–79.

z tomu *W ogrodzie mojego ojca*), a Zygmunt Ławrynowicz: „Jesteśmy po obu / stronach kurtyny / Jesteśmy po obu stronach / który milionem ścian / podzielił wspólnotę” (*Pokratkowani ludzie* z tomu *Anglobabilon*)³⁶. Problem „przeszczepu serca” jest także jednym z tematów korespondencji Floriana Śmiei z Janem Darowskim³⁷. W liście z 3 października 1996 roku autor *Czuwania u drzwi* pisał:

Mutatis mutandis mnie nie było źle w Anglii i jest mi dobrze w Kanadzie, ale prawdziwie u siebie to ja jestem dopiero na Opolszczyźnie. Przeszczep serca, moim zdaniem, się raczej nie udaje, nawet jeśli mamy najlepsze technologie i umiemy je podbudować teoriami [...]. Jako opolski Ślązak, który się trochę przewietrzył po świecie, rodzinną Europę mam w genach i to mi wystarcza³⁸.

Podmiot liryczny wierszy Śmiei podejmuje próbę zakorzenienia w Kanadzie, przekroczenia rozdarcia na dwoje – Śląsk i obczyznę – Kanałę i wejścia w obszar, który Danuta Mostwin nazwała tożsamością dwukierunkową³⁹, tak zwaną „trzecią wartością”, sugerującą postawę otwartą i zapewniającą poczucie bezpieczeństwa dzięki więzi z kulturowymi wartościami dawnego oraz nowego środowiska. Zachowanie więzi z przeszłością nie zamyka i nie stoi w sprzeczności z możliwością otwarcia się na nowy kraj. Pokonywanie kolejnych kryzysów prowadzi do trudno zdobytego doświadczenia, sytuuje podmiot liryczny utworów Śmiei – niejednokrotnie *porte-parole* pisarza – w pozycji dystansu do zasad i przekonań odziedziczonych i nabytych, a ustawiając na szczycie hierarchii troskę o sprawy ogólnoludzkie, pozwala wzbić się na „wyższy szczebel

³⁶ Więcej na ten temat por. J. Wolski, *Wacław Iwaniuk: szkice do portretu emigracyjnego poety*, Toronto-Rzeszów 2002; B. Szałasta-Rogowska, *Urodzony z piołunów*, dz. cyt.; B. Tarnowska, *Motyw wędrówki w poezji londyńskiej grupy „Kontynentów”*, w: *Podróżujący Polacy w XIX i XX wieku*, red. N. Kasperek i A. Staniszewski, Olsztyn 1996, s. 215.

³⁷ Tematy poruszane przez obu pisarzy omawiam w artykule „*Navigare necesse est*”. *Jan Darowski i Florian Śmieja w świetle korespondencji wzajemnej*, w: *Trzeba się trzymać pięknych przywyczajeń: twórczość Jana Darowskiego: studia i szkice*, red. Z. Ożóg i J. Wolski, Rzeszów 2012.

³⁸ List Floriana Śmiei do Jana Darowskiego z dnia 3 października 1996 roku. Korespondencja obu pisarzy znajduje się w Archiwum Profesora Floriana Śmiei w Pracowni Zbiorów Specjalnych Biblioteki Uniwersytetu Rzeszowskiego.

³⁹ Pojęcie tożsamości badaczka zaczerpnęła z prac Erika Eriksona, który odnosił je zarówno do tożsamości osobistej jak i społecznej, zob. E. H. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, przeł. A. Gomoła, Poznań 2002; E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Poznań 1997.

drabiny ewolucji psychicznej człowieka⁴⁰. W ten sposób tożsamość rozdarta na „tu” i „tam” staje się powoli w tkance wierszy Śmiei tożsamością spójną. Wprawdzie Śmieja pielęgnuje pamięć o „kraju lat dziecińczych”, jednak próżno szukać w jego poezji rozpaczki emigranta. Decyzja o budowie domu nad jeziorem Huron to świadome podjęte działanie, zmierzające do stworzenia własnego, bezpiecznego świata.

Śmiei, mimo symbolicznej i faktycznej budowy domu w Kanadzie, nie udało się osiągnąć „trzeciej wartości”. Poprzez emocjonalne i intelektualne osvajanie codzienności zagłuszył rozdźwięk między dwoma bliskimi przestrzeniami. Przestrzeń, której pisarz doświadcza, nie jest kategorią neutralną. Jednak to polskość, śląskość jest przez niego intensywniej odczuwana: wierny językowi polskiemu, w wierszach pochyła się nad ludźmi zapomnianymi, w kanadyjskim London stworzył enklawę polskiej kultury – Polski Klub Dyskusyjny, od lat przyjeżdża do Polski, by wykładać na rodzimych uniwersytetach. Podmiot Śmiei stale konfrontuje się z nowymi miejscami, topografiami, projektuje pamięć o miejscu dzieciństwa na miejsca nowe, w efekcie czego stają się one hybrydyczne, jednak nie prowadzą do kategorycznego rozróżnienia „albo – albo”. Wpisuje się on w pojęcie „trzeciej przestrzeni” Homiego Bhabhy, która wypukła podyktowaną doświadczeniem migracyjnym niemożność dokładnego umiejscowienia się podmiotu. Prowadzi to do wytworzenia miejsca, w którym różne przestrzenie nakładają się na siebie, dzięki czemu możliwa jest perspektywa zwielokrotniona, wykluczająca definitywne rozgraniczenie na „tu” i „tam”⁴¹.

⁴⁰ Pojęcie to przywołuję za Danutą Mostwin, która w ten sposób opisuje zdobycie przez emigranta „trzeciej wartości”, por. D. Mostwin, *Trzecia wartość: formowanie się nowej tożsamości polskiego emigranta w Ameryce*, Lublin 1985, s. 132.

⁴¹ H. K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994, s. 39. Bhabha określa tożsamość migranta postkolonialnego w kategoriach przestrzennych, lokując ją w „trzeciej przestrzeni”, w której „negacja niewspółmiernych różnic wytwarza napięcie właściwe egzystencjom granicznym”. Hannes Schweiger w swoich studiach opisuje tę koncepcję nie jako przestrzeń mieszczącą się między dwiema innymi przestrzeniami, całościami czy wyobrażeniami, lecz jako miejsce, w którym różnorakie przestrzenie krzyżują się i wzajemnie się określają. Dzięki czemu możliwa jest optyka wykluczająca kategoryczne „albo – albo”. (Por.: H. Schweiger, *Zwischenwelten. Postkoloniale Perspektiven auf Literatur von MigrantInnen*, w: *Eigene und andere Fremde. „Postkoloniale” Konflikte im europäischen Kontext*, red. W. Müller-Funk, B. Wagner, Wien 2005, s. 218.)

W kontekście podjętych rozważań ważnym problemem jest zatem również próba opisu emigracyjnych aspektów twórczości poetyckiej Floriana Śmiei. Dokonując oglądu polskiej literatury emigracyjnej z dzisiejszej perspektywy, kiedy mówimy o zjawisku dokumentowanym w wyniku wieloletnich badań⁴², wydaje się, że status pisarza na emigracji oraz literatury emigracyjnej jest oczywisty. Jednak dążenie do sformułowania jednolitej i uogólniającej definicji tej kategorii pisarstwa okazuje się w zasadzie niemożliwe. Słuszność ma Jan Wolski, który omawiając emigracyjne pierwiastki obecne w poezji Wacława Iwaniuka, zanotował:

Emigracja to problem, który należałoby rozważać każdorazowo indywidualnie. Trzeba refleksję nad nią uwolnić od schematów, myślowych stereotypów, a wtedy zobaczyć będzie można dramatyczną, często pełną tragizmu, sytuację człowieka prywatnego, doświadczonego głównie, lecz nie tylko, spotęgowaną samotnością⁴³.

Badacze, w pojawiających się monografiach poetów grupy „Kontynentów”, zaznaczają „modelową biografię”⁴⁴ jej członków⁴⁵. Beata Tarnowska oryginalności biografii poetów londyńskich dopatruje się w:

⁴² Pojawiają się liczne książki, monografie, słowniki, zbiory studiów, por. B. Klimaszewski, E. R. Nowakowska, W. Wyskiel, *Mały słownik pisarzy polskich na obczyźnie 1939–1980*, red. B. Klimaszewski, Warszawa 1992; *Pisarze emigracyjni. Sylwetki*, red. B. Klimaszewski i W. Ligęza, Kraków 1993; *Literatura emigracyjna 1939–1989*, red. J. Garliński, tom I, Katowice 1993, tom II, Katowice 1996; *Teatr i dramat polskiej emigracji 1939–1989*, red. I. Kiec, D. Ratajczakowa, J. Wachowski, Poznań 1994; „Ktokolwiek jesteś bez ojczyzny, dz. cyt.; J. Kryszak, *Literatura złej chwili dziejowej: szkice o drugiej emigracji*, Warszawa 1995; M. Pytasz, *Wygnanie – emigracja – diaspora: poeta w poszukiwaniu czytelnika*, Katowice 1998; *Dramat i teatr emigracyjny po roku 1939*, red. E. Kalemba-Kasprzak, D. Ratajczak, Wrocław 1998; *W kręgu twórczości pisarzy emigracyjnych: studia i szkice*, red. Z. Andres, Rzeszów 1999; *Dwudziestowieczność*, red. M. Dąbrowski, T. Wójcik, Warszawa 2004; *W kręgu twórczości pisarzy emigracyjnych: kontynuacje: studia i szkice*, red. Z. Andres, Rzeszów 2011.

⁴³ J. Wolski, *Wacław Iwaniuk*, dz. cyt., s. 282. Taki sposób postępowania badawczego zaleca też Wojciech Ligęza, zob. W. Ligęza, *Poeta emigracyjny: role i wyobrażenia*, w: *Literatura a wyobcowanie: studia*, red. J. Świąch, Lublin 1990, s. 81.

⁴⁴ Terminu tego używam za Erazmem Kuźmą, który opisując na przykładzie ekspresjonizmu „idealny tok postępowania badawczego”, którego celem jest wychwycenie związku pomiędzy biografią pojmowaną jako opis „indywiduum” i „osoby” definiuje biografię modelową jako „wykryte i zbadane w obrębie rzeczywistych biografii członków grupy prawidłowości w nich zachodzące. Por. E. Kuźma, *Kategoria biografii w badaniach grupy literackiej i nurtu literackiego (Na przykładzie ekspresjonizmu)*, w: *Biografia, geografia, kultura literacka*, red. J. Ziomek, J. Sławiński, Wrocław 1975, s. 90.

⁴⁵ Por. A. Jakubowska-Ożóg, *Poezja emigracyjna Józefa Łobodowskiego*, Rzeszów 2001;

Czynnikami segmentującymi modelowej biografii pokolenia „Kontynentów” były: burzliwe, niespokojne, tułaczce lata dzieciństwa i młodości, fakt zamieszkania w Wielkiej Brytanii, wybór języka polskiego jako tworzywa artystycznego, bunt wobec dominujących w polskiej diasporze wzorców obyczajowych i literackich [...], wreszcie poczucie potrójnego wyobcowania⁴⁶.

Śmieja w wierszach podkreśla, że oderwanie od ojczyzny nie musi oznaczać chaosu, duchowego spustoszenia, ale może prowadzić do pokonania strachu, a w konsekwencji do gotowości na zmiany. W ujęciu autora *Czuwania u drzwi* emigracja staje się „wyzwaniem”⁴⁷, które może doprowadzić do deklasacji i samozagłady lub stać się katalizatorem aktywności intelektualnej, artystycznej i życiowej. Odpowiedzią na wyzwanie stawiane przez Śmieję jest cała jego twórczość. Stanowi ona swoisty rejestr obrazów emocji, odczuć charakterystycznych dla losów emigranta – człowieka, poety. Śmieja ukazuje wyobcowanie i drogi jego przezwyciężania – wiarę w człowieka, w głęboki sens zmiennych kolei ludzkiego losu, „pielęgnowania pamięci”, poszukiwania Arkadii. Emigracja przyrównana do wskrzeszenia „to druga szansa, w pierwszym momencie nowe życie / niedługo potem, uwierający but / niepokojąco dotkliwa świadomość / twarde postanowienia lecz i pamięć / o ułomnościach człowieka” (*Mój Śląsk*), to także nauka „chodzenia i odchodzenia” – nieustanne podróże. Emigruje się zawsze „dokądś”⁴⁸, szuka się miejsca, w którym samospełnienie będzie możliwe. Jest to zadanie i rola niełatwa, szczególnie dla emigranta.

Podejmowanie nieustannych prób oswojenia swojej „emigracyjności”, szukania „nowego sposobu na życie” (*Nowy język*) to cele, jakie wyznacza sobie podmiot liryczny wierszy emigracyjnych Floriana Śmiei. Wyłania się z nich obraz codziennego życia emigranta („uczę się pilnie nowego języka” – *Nowy język*), wyborów egzystencjalnych i poetyckich; życia,

Parabole pamięci, dz. cyt.; B. Szalasta-Rogowska, *Urodzony z piołunów*, dz. cyt.; J. Wolski, *Wacław Iwaniuk*, dz. cyt.

⁴⁶ B. Tarnowska, *O grupie „Kontynentów”*. *Nowy model biografii emigranta*, w: *Polacy w cywilizacjach świata: biografie emigrantów – portret zbiorowy*, red. N. Kasperek, M. P. Prokop, Olsztyn 1999, s. 167–175.

⁴⁷ Por. S. Stabro, *Poezja i historia. Od Żagarów do Nowej Fali*, Kraków 2001, s. 19.

⁴⁸ *Słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowski, Warszawa 2002, s. 206.

które niejednokrotnie wymagało konfrontacji z mitem Wielkiej Emigracji – tworzonym przez samych emigrantów, podtrzymywanym i wpajającym następnemu pokoleniu, które tworzyli „rycerze za naszą i waszą [...] chłopcy krakowiacy wyłącznie” (*Dwa mity*), i które ten mit obalało:

Pisaliśmy ją przez duże E
i przyrównywali do Wielkiej
bo przemożna była potrzeba
naszego wzrostu chociażby
tylko we własnych oczach
[...]
Z pietyzmem mówiliśmy: Kraj
naród cierpiący, sama esencja
bezwinnego człowieka
kamienie na szaniec godności
całopalny baranek bez zdrady
[...]
(*Dwa mity* z tomu *Mały wybór wierszy*, s. 29)

W *Apostrofie biało-czerwonej* poetyckie obrazowanie odsłania obraz Polski – matki wyrodnej, ciemżycielki prostych i ubogich ludzi, matki sycącej się tragedią dzieci-niewolników, do których zalicza się sam podmiot:

Polsko, tyś matką moją
a matki syn nie wybiera
lecz hymn twój przeraża
[...]
Krew swoich dzieci
pijesz chętniej od potu
pochyłego czoła.
Polsko, szkarłat majestatu
od dziejów zarania
kupowałaś za wdowi grosz
i łzy prostaczkowe.

W poetyckim słowie – prostym i konkretnym – podejmuje Śmieja problem mitów narodowych, które w sytuacji emigracji przysłaniały rzeczywistość i uniemożliwiały funkcjonowanie w niej. Smutny jest rachunek syna z matką. Miłość, stanowiąca najsilniejszą siłę ludzkich

działań, w wierszu skierowana do matki, a więc wchodząca w płaszczyznę najintymniejszej i silnej relacji rodzicielki z synem okazuje się niszcząca. Podmiot liryczny, rozpoczynając swoje wyznanie od apostrofy do matki – Polski, wymienia składane jej od wieków dowody uwielbienia. Warto zaznaczyć, że jest to relacja jednostronna i odwrócona – to nie matka chroni swoje dzieci, co więcej, pozostaje niewzruszona na ich ofiarę. Coraz „krwawsze” wyliczenia składanych ofiar stanowią argumenty potwierdzające jednostronność tej więzi, która w mocny sposób została określona już na początku wiersza („a matki syn nie wybiera”). Podmiot liryczny wyłamuje się spod nakazów tradycji syna Polski – „szlacheckiej sługi”. Zdolny do samodzielnego i odważnego myślenia weryfikuje wpajane od pokoleń ideały. Konkluzja wiersza jest gorzka. Jak pisze Zbigniew Andres, znawca problematyki liryki Floriana Śmiei:

Patrzy (Śmieja – przyp. N. C.-W.) na sprawy polskie z zewnątrz, z oddalenia i daje trafną diagnozę naszych problemów. W sposobie myślenia Polaków, w ich mentalności, w braku poczucia realizmu, widzi źródło wielkich dramatów⁴⁹.

Kreślony przez Śmieję zbiorowy portret emigracji pełen jest autentyzmu i rozrachunku z myślowymi stereotypami. Emigrant w ujęciu pisarza trafia w nowe, obce miejsca, w których zakorzenienie wymaga czasu i determinacji, a niekiedy jest niemożliwe ze względu na życie przeszłością. Samotność i próby jej przewyciężenia stanowią jeden z motywów poezji Śmiei, który podejmuje tematy głęboko osadzone w życiu. Człowiek od urodzenia przeznaczony do „żeglowania”, pokonując nowe wyzwania czekające na kolejnych etapach jego życia, szuka siebie i drugiej, bliskiej osoby. Tę naturalną potrzebę więzi potęguje emigracja:

W Polsce, kiedy pytają mnie o minusy emigracji, o jej nędzę, wymieniam zazwyczaj samotność, jako jej największy mankament, brak drugiego człowieka, stosownego otoczenia, właściwych przyjaciół i druhów, kongenialnego towarzystwa, w którym się korzystnie wzrasta duchowo i emocjonalnie. Osamotnienie jest tym nieszczęściem, które trzeba wkalkulować do życia na obczyźnie i starać się je obłaskawić czy nawet zrobić atutem⁵⁰.

⁴⁹ Z. Andres, *Paradoksy istnienia*, dz. cyt., s. 184.

⁵⁰ F. Śmieja, *Ślady światła*, Mississauga 2013, s. 69.

Z punktu widzenia artystycznego rozwoju, emigracyjne oddalenie może oznaczać dla pisarza stagnację. To „wkalkulowane nieszczęście” Jerzy Pietrkiewicz tłumaczył tak: „Poeta musi mieć drugiego człowieka, bratnią duszę, z którą może się często komunikować. Inaczej zdany będzie na patrzenie w papier, co nie jest dobre”⁵¹.

Ratunkiem, rozumianym jako przezwyciężenie wszechogarniającej emigranta samotności, może być – zdaniem Floriana Śmieja – pamięć „gniazda” rodzinnego. Odnalezienie i uświadomienie sobie własnych początków pozwala na podejmowanie prób zaspokajania ważnej potrzeby duszy ludzkiej – zakorzenienia. Podmiot liryczny, mimo nieustannych trudności, żywi przekonanie, że życie obdarzone jest znaczeniem: „Błogosławieni, którzy stawiają / kamień na kamieniu / gromadzą budują mnożą / Ich ciche imiona przetrwają / Wandali Tatarów i nowszych szabrowników” (*Wyborni mistrzowie*). „Błogosławiony”, a więc szczęśliwy, czczony jako święty⁵², to człowiek, który mimo bólu, osamotnienia, wytrwale buduje swój świat z najprostszycch prawd i wartości. Śmieja stawia pytanie, co jest „cumą zbawienną” emigrantów. Podmiot liryczny tych wierszy zdaje sobie sprawę z ludzkich ograniczeń i ułomności. Dlatego wybiera wyważoną postawę mędrca: nie ocenia, nie poucza, dokonuje rzeczowej obserwacji i analizy pulsowania życia. Szuka wielkości w tradycji codziennej pracy, w tym, co małe. „Dążenie do poezji zrozumiałej, uczciwej, bliskiej każdemu człowiekowi, a jednocześnie pobudzającej do zadumy i stawiania pytań”⁵³, oto cel wyznaczony sobie przez autora *Kopy wierszy*. Emigracyjna codzienność ukazana w tej poezji jest wyborem tego, co ludzkie, codzienne, bliskie każdemu człowiekowi, to stan ciągłej podróży, „żeglowania”, niezależnie od czasu i miejsca. Po odrzuceniu mitów przeszłości, bez zapominania jednak o korzeniach, po spojrzeniu z dystansem i pokorą na siebie i świat, emigracja stać się może doświadczeniem rozwijającym jednostkę ludzką. Śmieja wybrał i zracjonalizował swoje miejsce, nie oznacza to jednak, że przestały mu towarzyszyć lęki egzystencjalne. Problematyka emigracyjna w jego poezji wzbogacona jest akcentami autobiograficznymi, realnymi wydarzeniami. Niejednokrotnie wydarzenia

⁵¹ Tenże, *Siedem rozmów o poezji*, Toronto 1990, s. 37.

⁵² *Słownik poprawnej polszczyzny*, dz. cyt., s. 62.

⁵³ F. Śmieja, *Kwestia smaku*, „Nasze Zabrze Samorządowe” 2006, nr 1.

mające potwierdzenie w biografii poety ustępują miejsca kreacji literackiej, będącej wynikiem bacznej obserwacji świata oraz poznawania siebie. Epizody te tworzą mozaikę różnorodnych obrazów, zarówno fikcyjnych, jak i autentycznych, z których wyłania się portret podmiotu lirycznego wierszy Floriana Śmiei, dla którego emigracja, jako bolesne, traumatyczne doświadczenie, staje się szansą na poszerzenie swojej przestrzeni życiowej⁵⁴ o inne kultury, światopoglądy. W poezji Śmiei pamięć jest składnikiem rzeczywistości i zarazem budulcem teraźniejszości. W literacki sposób odtwarza on zapamiętany świat, ludzi, albowiem wszystko, co jest w pamięci, nie przemija. Podmiot liryczny jednego z wierszy stwierdza:

Jeżeli życie to to, co minęło,
gromadźmy wspomnienia,
pielęgnujmy pamięć
skoro nic poza nią nie istnieje.
Bo w chwili próby nie możemy być sami
świat zapamiętany będzie cumą
zbawienną
(*Jeżeli*, z tomu *Późne notacje*, s. 68)

Główny motor napędowy tej twórczości, źródło poetyckiej wyobraźni, to polska (śląska) tożsamość, pamięć i przywiązanie do tradycji. Perspektywa emigracyjna umożliwia pisarzowi poszerzenie własnego sposobu myślenia, jest także szansą na dużą aktywność naukową i publiczną. Śmieja pokazuje, że poprzez pamięć „gniazda” rodzinnego, wrosniętego w samoświadomość i otwartość na wielobarwną emigracyjną rzeczywistość, można budować na emigracji przyszłość. Pamięć, w jego ujęciu, nie jest siłą niszczącą, zniekształcającą obraz ojczyzny.

Śmieja podjął próbę oswojenia nowej kanadyjskiej rzeczywistości poprzez nieustanną aktywność życiową, ciekawość świata i, przede

⁵⁴ Według Danuty Mostwin przestrzeń życiowa to: „sfera współzależności człowieka z otoczeniem. Sfera ta jest dynamiczna i ulega nieustannym przesunięciom, a mimo to jednostka zachowuje psychiczne equilibrium. W obrębie przestrzeni życiowej znajdują się fakty, które przedstawiają wartość dla jednostki. A więc na przykład: fakt pracy zawodowej, ludzie bliscy z rodziny, miejsca, do których przywiązuje się wagę uczuciową, sytuacje zapamiętane w dzieciństwie, które wciąż mają znaczenie. W przestrzeni życiowej znajdują się fakty dotyczące trudności, kłopotów, nieporozumień, rozłąki i utraty miejsc i osób. Współzależność tych wszystkich faktów i osób, które w przestrzeni życiowej się znajdują, decyduje o postępowaniu jednostki”. D. Mostwin, *Przestrzeń życiowa emigranta*, „Akcent” 1991, nr 4, s. 22.

wszystkim, silne zakorzenie wartości podstawowych, wyniesionych ze śląskiego domu. Pochyla się nad codziennością, nad otaczającą go rzeczywistością, w jej konkrety. Emocjonalna i intelektualna otwartość pozwala mu na uczynienie z tematów pozornie błażych punktu wyjścia do rozważań nad wartościami uniwersalnymi.

Twórczość Floriana Śmiei jest więc jeszcze jednym, odmiennym wariantem relacji polsko-kanadyjskich w literaturze polskich emigrantów.

Memory as a source of identity in Florian Śmieja's poetry

The article examines Florian Śmieja's poetry, which is strongly connected with the experience of immigration, to expose the relationship between memory and identity. Memories in his literary works reflect deep cultural, social and political changes in Europe, the USA and Cuba; and yet they are strongly marked with autobiographical echoes. Śmieja is one of these writers who constantly go back to their "little homeland". In his case, however, these memories do not prevent him from trying to become rooted in new places. What connects generically different textual records of his life (poetry, autobiography, literary miniatures, literary reportage) is the awareness of the passing of time and the feeling of responsibility for preserving and saving the moments of life in writing.

Nina Cieślik-Wilk – absolwentka Uniwersytetu Rzeszowskiego, na którym w 2014 roku obroniła rozprawę doktorską *Świadectwa pamięci. Twórczość literacka Floriana Śmiei*. Swoje zainteresowania naukowe kieruje w stronę zagadnienia tożsamości, „pamiętania” i „zapominania” w polskiej literaturze emigracyjnej XX i XXI wieku. Jest także praktykującą zwolenniczką alternatywnych i wspomagających metod komunikacji. Pracuje z dziećmi z niepełnoprawnością intelektualną i sprzężoną.

Miejsca odziedziczone. Zarys problematyki

Elżbieta Rybicka, proponując kategorię auto/bio/geo/grafii odnoszącą się do związków pomiędzy autobiografią, biografią i geografią (w literaturze), przenosi uwagę „z osi czasu i temporalnych wymiarów autonarracji na geograficzne ramy opowieści o sobie”¹, pytając jednocześnie o znaczenie „tworzenia i rozumienia siebie w interakcji z przestrzenią geograficzną”². Uwzględnienie perspektywy geopoetyki w badaniach biografii i autobiografii, opierające się chociażby na analizowaniu geograficznych trajektorii życia, przestrzennych ram pamięci autobiograficznej³ czy w najbardziej podstawowym wymiarze samego znaczenia miejsca dla biografii pisarza nie jest już niczym nowym, szczególnie w kręgu badaczy skupionych wokół metodologii ponowoczesnego regionalizmu. Stosunkowo niewiele uwagi poświęcono jednak do tej pory związkom autobiografii, biografii, geografii i specyficznej formie

¹ E. Rybicka, *Auto/bio/geo/grafie*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 23.

² Tamże, s. 12.

³ Ważne jest również samo rozumienie miejsca widzianego z perspektywy geopoetyki w literackich topografiach. Jak pisze Rybicka, jest ono: „[...] konstelacją niezwykle gęstą i złożoną z osobistych doświadczeń egzystencjalnych, przeżyć, doznań zmysłowych oraz emocji nasycających prywatne krajobrazy, pamięci autobiograficznej wraz z jej zawirowaniami, ale obok tego także sfery doświadczeń kulturowych (literackich, wizualnych, muzycznych) oraz na koniec z wyobraźni, która przekształca i dowolnie przemieszcza wspomniane składniki. I te trzy ingrediencje – doświadczenie, archiwum kultury i wyobraźnia składają się na dynamiczną konfigurację zwaną miejscem, nie tylko w literaturze i nie tylko w badaniach literackich”. (E. Rybicka, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014, s. 173.)

pamięci, jaką jest pamięć zapośredniczona, protetyczna czy wreszcie postpamięć⁴. Jako forma pamięci kulturowej i tożsamości posttraumatycznej pamięć taka musi być traktowana jako zakorzeniona w specyficznym historycznym momencie i odnoszona do zmian społeczno-politycznych. Pamięć zapośredniczona jest w dużej mierze „pamięcią postzależnościową”⁵ rozumianą poprzez zmaganie się z przeszłością silnie naznaczoną emocjonalnie.

Chciałabym zaproponować spojrzenie na autobiograficzne związki autora/bohatera z miejscem poprzez właśnie taki rodzaj pamięci. Proponowaną formułą jest kategoria miejsc odziedziczonych pozostająca w oczywistej korelacji do sformułowanej przez Małgorzatę Czermińską typologii miejsc autobiograficznych, które autorka wprowadza

dla badania zjawisk sytuujących się na pograniczu literatury i geografii, zjawisk, dla opisu których trzeba używać jednocześnie różnych narzędzi literaturoznawstwa, antropologii, studiów kulturowych i geografii humanistycznej⁶.

Miejsce autobiograficzne – przywołuję definicję Czermińskiej – rozumiane jest jako „znaczeniowy, symboliczny odpowiednik autentycznego miejsca geograficznego oraz związanych z nim kulturowych wyobrażeń”⁷. Istnieje głównie w materii utworów literackich, wyobrażeń stworzonych z opisów, nazw topograficznych wymienionych w tekście,

⁴ Co prawda postpamięć pojawia się jako jeden z obszarów badawczych nowego regionalizmu, ale nie została jeszcze do tej pory dostatecznie w tej perspektywie opisana: „Nowy regionalizm w badaniach literackich byłby zatem projektem zmierzającym do rekonceptualizacji obszaru badawczego w perspektywie współczesnych orientacji w polskiej i światowej humanistyce: badań antropologiczno-kulturowych, komparatystyki, badań postzależnościowych i postkolonialnych, geopoetyki, etnopoetyki, humanistyki nie-antropocentrycznej, a także problematyki pamięci zbiorowej i kulturowej czy postpamięci.” (E. Rybicka, *Region – rzeczywistość wyobrażona*, w: *Nowy regionalizm w badaniach literackich. Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, red. M. Mikołajczak, E. Rybicka, Kraków 2012, s. 6.)

⁵ Więcej o polskim dyskursie postzależnościowym np. H. Gosk, *Tożsamościowe aspekty polonistycznych studiów postzależnościowych*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3, oraz M. Zduniak-Wiktorowicz, *O-powiadanie w ruchu. Literatura i badania postzależnościowe*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 4.

⁶ M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 183.

⁷ Tamże, s. 188.

aluzji i metafor odnoszących się również do miejsc topograficznie już nieistniejących⁸.

Utwory prozatorskie ostatniego dwudziestopięciolecia, podejmujące refleksję nad mechanizmami kreującymi sytuacje sprzyjające wytwarzaniu się określonych rysów tożsamości kogoś wykluczonego czy opresjonowanego, paradoksalnie traktujące podleganie wiktyimizacji jako specyficzną wartość, pokazują również rodzaj intymnych miejsc pamięci, które można określić właśnie poprzez formułę miejsc odziedziczonych. Są to zarówno mityczne miejsca z czasów przedwojennych, utracone wskutek zmiany granic państwowych bądź przekształcenia stosunków własnościowych, a które „spadkobiercom” znane były wyłącznie z opowieści rodziców i dziadków, do których dostęp w pewnym sensie umożliwił przełom roku 1989, otwierając granice terytorialne, ale również miejsca porzucone w związku z powojennymi przemianami społeczno-gospodarczymi, industrializacją, urbanizacją i tzw. awansem społecznym, miejsca identyfikowane z przestrzenią gorszości i odmienności kulturowej, przynależące do przeszłości, z której należało się wyzwolić w toku modernizacji.

Propozycję swoją odnoszę głównie do tekstów mniej lub bardziej jawnie nacechowanych autobiograficznie, wymuszających więc uwzględnienie szeroko rozumianego kontekstu biograficznego. Będą to teksty różnego typu: dzieła literackie oraz inne formy autorskiej wypowiedzi. Same miejsca odziedziczone rozumiem jako rodzaj wspomnianych powyżej miejsc autobiograficznych, które podobnie do nich realizują się głównie w materii tekstów literackich w postaci wyobrażeń stworzonych z opisów i metafor. Jako specyficznego rodzaju pokoleniowe miejsca pamięci są to topografie „odbite” toponimicznie i imaginacyjnie w tekstach literackich, mające jednak szczególny, transferyczny charakter wskazujący na ich allogeniczne pochodzenie. Kreacja miejsca odziedziczonego opiera się więc nie tyle na własnym doświadczeniu egzystencjalnym, subiektywnym, autopsyjnym poznawaniu tradycji miejsca i uczestniczeniu w nim, ale na odziedziczonej, wspomnieniowej perspektywie poprzednich generacji. Miejsca odziedziczone byłoby zatem takim rodzajem miejsca

⁸ Por. również miejsca z pamięci wydrążone, np. w: E. Rybicka, *Geopoetyka*, dz. cyt.

autobiograficznego, na które „spadkobierca” jest w pewnym sensie skazany, które zostaje mu przekazane (powierzone) w rodzinnych opowieściach bądź też w rodzinnym przemilczeniu bez względu na to, czy on sam tego chce czy nie. Szkic niniejszy jest zaledwie wstępnym rozpoznaniem problemu, zarysowaniem kilku możliwości badawczych, wymagających jeszcze bardziej systematycznego rozpoznania i opisanie.

PAMIĘĆ ODZIEDZICZONA

Podstawą współczesnego dyskursu pamięciowego rozwijanego również na gruncie polskim jest uznanie konieczności przepracowania traumatycznie nacechowanego dziedzictwa XX wieku, zwłaszcza doświadczeń związanych z drugą wojną światową. Dla opisu pamięci straumatyzowanej w przestrzeni międzypokoleniowej najchętniej używanym i najlepiej chyba na tym gruncie zaadaptowanym terminem jest zaproponowana przez amerykańską badaczkę, Marianne Hirsch, „postpamięć”. Pamięć ta – w pewnym sensie „fałszywa” – dotyczy zdarzeń i wspomnień, które nie były obiektem bezpośredniego doświadczenia danej jednostki czy pokolenia dorastającego w świecie zdominowanym przez narracje odnoszące się do czasu sprzed swoich narodzin. Badania Hirsch odnoszą się głównie do dzieci, których rodzice ocaleli z Zagłady, ale jak sama uczona wyraźnie zauważa, ten termin może opisywać również inne przypadki obciążenia traumatycznymi doświadczeniami rodzinnymi, niekoniecznie bezpośrednio związane z Holocaustem. Jak pisze Hirsch: „sztuka, literatura i świadectwo drugiego pokolenia są reprezentowane przez próbę zilustrowania długoterminowych skutków życia stosunkowo blisko bólu, depresji i rozbicia osób, które przeżyły i były świadkami ogromnej, historycznej traumy”⁹. Bycie „świadkiem” poprzez przyswojenie „retrospective witnessing by adoption”, to „przejęcie” na zasadzie „głębokiego osobistego połączenia” (*deep personal connection*) traumatycznych doświadczeń oraz wspomnień osób bliskich jako wspomnień własnych. Pamięć taka

⁹ M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, facweb.northseattle.edu/HirshPostmemory.pdf, [dostęp 01.04.2015]. Zob. również: M. Hirsch, *Family frames: photography, narrative and post-memory*, Cambridge 2002.

tłumaczona jest więc jako: „struktura inter- i trans-pokoleniowej transmisji traumatycznej wiedzy i doświadczenia. Jest konsekwencją traumatycznego »przypomnienia«, ale (nie jak w przypadku stresu pourazowego) na poziomie pokoleniowym”¹⁰.

Transferyczny charakter pamięci zapośredniczonej pojawia się także w koncepcji Alison Landsberg, proponującej na określenie tego rodzaju pamięci formułę *prosthetic memory*¹¹. Pamięć protetyczna, w pewnym uproszczeniu, dotyczy transferu poprzez kulturę, wywoływaniu niejako doświadczenia poprzez kulturowe medium, jakim może być literatura czy film, które (doświadczenie) odbiorca przyjmuje jako własne. Pamięć ta, nie jest, jak w przypadku postpamięci, u swych podstaw „prywatna”, realizuje się w sferze publicznej i należy raczej do danej wspólnoty niż do poszczególnych indywiduów.

Obie formy pamięci zapośredniczonej łączy przede wszystkim jej „dziedziczny” w pewnym sensie charakter oraz założenie swego rodzaju „materialności” poprzez wskazanie na format „struktury”¹². Wykorzystać tu można – za Johnnie Gratton¹³ – metaforę geologiczną: pamięć ta nie jest więc tylko autogeniczna (formowana w aktualnej pozycji, w ramach własnego środowiska), ale również allogeniczna (transportowana z innych form kulturowych, ukształtowana poza własnym środowiskiem). Pamięć allogeniczną można więc odnosić zarówno do osobniczych doświadczeń zdominowanych przez rodzinne i historyczne narracje odnoszące się do czasów przed narodzinami, jak również do doświadczania poprzez kulturową protezę. Pamięć taka, warto zaznaczyć, nie ma jednak charakteru „zastępczego” – nie chodzi tu bowiem o zapełnienie jakiegoś

¹⁰ M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, dz. cyt.

¹¹ Zob. A. Landsberg, *Prosthetic memory*, New York 2004.

¹² Dla Hirsch postpamięć określana wprost jako „struktura” objawia się w pewnych konkretnych, „zmaterializowanych” ramach (*frames*), podczas gdy Landsberg wskazuje na „protetyczny”, więc w pewnym sensie materialny i „stały” charakter pamięci. Ciekawe jest również zestawienie pamięci transferycznej traktowanej jako pewnego rodzaju struktura (zarówno przez Hirsch jak i Landsberg) z „teksturalnym” charakterem miejsc, na który zwraca uwagę Elżbieta Rybicka tłumacząc metaforę „tekstury miejsca” jako „z jednej strony przywołującą podstawowe znaczenia geologiczne, związane z materialnością, a z drugiej fakt, iż tekstury miejsca tworzą w równym stopniu teksty kultury”. (Zob. E. Rybicka, *Geopoetyka*, dz. cyt., s. 168.)

¹³ Zob. J. Gratton, *Postmemory, Prememory, Paramemory: The writing of Patrick Modiano*, „French Studies”, vol. 59, no. 1.

braku, lecz o konstytuowanie się przy użyciu elementów pochodzących z innego „środowiska”, można by powiedzieć, poza własnym ciałem, ale jednak, doznawanego nieomal somatycznie¹⁴. Dziedziczenie / transfer odbywa się więc w formie nieskończonego oddalenia, ale i obsesyjnej obecności, jako doświadczenie i nierzeczywiste, i zarazem bardzo bliskie. Hirsch, powołując się na słowa Arta Spiegelmana, pisze wręcz o „krwawieniu” z jednej generacji w drugą („*bleed*” *from one generation to the next*)¹⁵, Jeanne Kay Guelke i Dallen J. Timothy, odnosząc się do genealogii i historii rodzinnych jako praktyk kulturowych, przywołują zaś metaforę *blood and soil*¹⁶, czyli dosłownie „krew i ziemia”. O ile „krwawienie” międzypokoleniowe w kontekście postpamięci odwołuje się głównie do przeniesienia, dziedziczenia „ran”, to „krew i ziemia” wskazują bardziej na więzi rodzinne i spajającą funkcję miejsca.

W przypadku proponowanej kategorii miejsc odziedziczonych kluczowy jest właśnie transferyczny charakter pamięci zapośredniczonej, dlatego pozwolę sobie na przyjęcie tutaj dla niej szerszego określenia w postaci pamięci odziedziczonej, czyli odnoszącej się zarówno do płaszczyzny genealogicznej, jak i kulturowej.

PAMIĘĆ ODZIEDZICZONA I MIEJSCE

Kluczowe dla kategorii miejsca odziedziczonego jest rozpoznanie rozmaitych związków między pamięcią odziedziczoną i przestrzenią¹⁷. Najbardziej podstawowym, ale też najszerszym pojęciem wydaje się

¹⁴ Również dosłownie na przykład poprzez przedmioty, fotografie, ale i miejsca będące nierzadko tej pamięci jedynymi „żywymi” dysponentami.

¹⁵ M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, dz. cyt.

¹⁶ J. K. Guelke, D. J. Timothy, *Heritage, culture and identity*, in: *Geography and Genealogy: Locating Personal Pasts*, ed. by J. K. Guelke, D. J. Timothy, Burlington 2008. Zob. również: *Heritage, Memory and the Politics of Identity. New perspectives on the Cultural Landscape*, ed. by N. Moore, Y. Whelan, Burlington 2007.

¹⁷ O innych związkach miejsca z pamięcią pisali również: A. Assmann, *Cultural memory and Western civilization. Functions, media, archives*, Cambridge 2011; A. Erll, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, przeł. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.

tutaj *memoryscape*, czyli krajobraz pamięci, którego definicję przytaczam za Elżbietą Rybicką. Jest to zatem

obszar realny lub symboliczny o charakterze wieloperspektywnym, a więc uwzględniającym zróżnicowane perspektywy podmiotów oraz ich wyobrażenia. Jest zarówno obszarem ekspresji i wytwarzania tożsamości określonych wspólnot pamięci, jak i konfliktów (także symbolicznych) pomiędzy nimi. Krajobrazy mogą pamięć przechowywać, ale też unicestwiać, marginalizować, choć także stawiać opór w swej materialności dyskursom dominującym. Nie pełnią więc tylko funkcji pasywnego kontenera, ale odgrywają rolę sprawczą w kształtowaniu ram pamięci¹⁸.

W przypadku pamięci odziedziczonej rozumianej w ramach geograficznych odpowiednikiem *memoryscapes* mogłyby być *heritagescapes*¹⁹, rozumiane jako „krajobrazy odziedziczone”, „dziedzictwo” w formie zapośredniczonego, symbolicznego, kulturowego i tożsamościowo-twórczego obrazu krainy geograficznej „przodków”²⁰. Są to obrazy / wyobrażenia / „protezy”, które „stymulują” doświadczanie miejsc geograficznych lub pełnią funkcję „zastępczą”, gdy kontakt z miejscem geograficznym najczęściej z powodów okoliczności historycznych nie jest możliwy czy jest trudny do osiągnięcia. Odnosząc zaś *heritagescapes* do koncepcji miejsc odziedziczonych, są one ich formą zindywidualizowaną, powiązaną z biografią jednostkową, nie zaś z losami całych wielkich zbiorowości czy mniejszych wspólnot. Podobnie jak, według koncepcji Małgorzaty Czerwińskiej, miejsca autobiograficzne są odpowiednikiem w skali doświadczenia egzystencjalnego jednostki miejsc pamięci wyróżnionych przez Pierre'a Norę. Nie znaczy to jednak, że miejsce odziedziczone nie może być kształtowane przez wyobrażenia zbiorowe czy pamięć na poziomie wspólnotowym (*collective memory*). *Heritagescapes* i miejsca

¹⁸ E. Rybicka, *Geopoetyka*, dz. cyt., s. 307–308. Rybicka powołuje się tu na Kaprałskiego – zob. również S. Kaprałski, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, w: *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprałski, Warszawa 2010.

¹⁹ Zob. B. Graham, P. Howard, *Heritage and Identity*, in: *Heritage and Identity*, ed. by B. Graham, P. Howard, Burlington 2008.

²⁰ Należałoby w tym miejscu wspomnieć również o związkach geografii i genealogii, lub wręcz „lokalizowaniu” przeszłości rodzinnej. Zob. *Geography and Genealogy: Locating Personal Pasts*, dz. cyt., oraz C. Nash, *Genealogical identities*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2002, no. 20.

odziedziczone mają również inny status ontologiczny niż *memoryscapes* i miejsca pamięci; funkcjonują one głównie w przestrzeni wyobrażeniowej, symbolicznej i przede wszystkim mają charakter „odtwórczy”. Przybierając często formy palimpsestowe, są swoistą, autonomiczną „reprezentacją” swoich topograficznych odpowiedników.

MIEJSCE AUTOBIOGRAFICZNE / MIEJSCE
FAMILIOGRAFICZNE / MIEJSCE ODZIEDZICZONE

Według Yi-Fu Tuana „prawie wszędzie grupy ludzkie przejawiają skłonność do traktowania rodzinnych stron jako centrum świata”²¹. W autobiografii postrzeganej spatioalnie miejsca związane z historią (i prehistorią) rodzinną muszą mieć zatem szczególną, bo i silnie nacechowaną tożsamościowotwórczą rolę. Na rozróżnienie zasługują jednak miejsca „autobiograficznie” bliższe i dalsze – mam tu na myśli miejsca, które możemy określić jako rodzinne, czyli bliskie, dobrze znane, na przykład dom rodzinny, miejsce dzieciństwa i dorastania oraz miejsca familiograficzne – „międzypokoleniowe”, często znane głównie z rodzinnej opowieści czy wręcz mitologii, obecne lub nieobecne topograficznie, ale związane silnie (emocjonalnie) z historią rodzinną i o niej pamięcią.

W typologii Czermińskiej, która wyróżnia: miejsce obserwowane, wspomniane, wyobrażone, przesunięte, wybrane oraz dotknięte, miejscem rodzinnym i familiograficznym w dużej mierze odpowiadają miejsca wspomniane i wyobrażone. Miejsce wspomniane „było kiedyś stałym, danym, ale zostało utracone, najczęściej wskutek wygnania lub ucieczki. To zwykle miejsce urodzenia, dzieciństwa, czasem też młodości, szczęśliwego, niegdyś osiadłego życia, opuszczone z powodu historycznego kataklizmu”²².

W miejscach wyobrażonych, jak pisze Czermińska,

kluczową rolę odgrywa tradycja rodzinna. Genealogia, która jest ważna dla miejsc wspomnianych, w wypadku wyobrażonych staje się po prostu fundamentem ich konstrukcji. Dotyczy to przede

²¹ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 189.

²² M. Czermińska, *Miejsca autobiograficzne*, dz. cyt., s. 194.

wszystkim drugiego pokolenia migrantów. Przeszłość jest dla nich dostępna nie dzięki własnej pamięci, ale dzięki wyobraźniowemu zakorzenieniu się w niedostępnej przestrzeni, której obraz powstaje jako efekt oddziaływania rodzinnego i kulturowego mitu, bez konfrontacji z osobistym, pozawerbalnym doświadczeniem²³.

Zarówno w przypadku miejsca wspomnianego, jak i wyobrazonego ich rodzinny wymiar ma zasadnicze znaczenie, tyle że w przypadku tego pierwszego jest źródłem nostalgicznego „przypomnienia”, nierzadko utraconej „małej ojczyzny”, w drugim przypadku zaś przybiera wymiar międzypokoleniowy i staje się siłą rzeczy przedmiotem pracy pamięci, ale w postaci swoistych badań archeologicznych²⁴. Czermińska wskazuje na jego przynależność bardziej do genealogii niż autobiografii w ścisłym znaczeniu słowa, zaznaczając również, silniejszą niż w przypadku miejsc wspomnianych, podatność na kreowanie utopii.

Jako jeden z przykładów miejsca wyobrazonego Czermińska wymienia *Biały kamień* Anny Boleckiej, gdzie rekonstrukcja świata pradziadka odbywa się właśnie przy dużym udziale pracy wyobraźni i domysłów autorki. Jak pisze o *Białym kamieniu* Maria Olszewska

budując swą opowieść o minionych latach, autorka odbywa w wyobraźni egzotyczną, czy też, raczej należałoby powiedzieć estetyczną podróż do świata oddalonego w czasie, do wymyślanego miejsca, które pełni według niej funkcję centrum świata. Są nim wykreowane w wyobraźni „rodzinne”, kresowe Kuromęki z ich niezwykłym otoczeniem pól, pastwisk i lasów²⁵.

Bolecka buduje więc rodzaj archetypicznego krajobrazu miejsca utraconego, zapomnianego, będącego niejako substytutem wyobrażeń

²³ Tamże.

²⁴ Ciekawym odniesieniem są tutaj teksty z pogranicza turystyki genealogicznej (*heritage tourism*), gdzie poszukiwania własnej przeszłości przebiegają w postaci niemal śledztwa prowadzonego wobec historii rodzinnej. Istotne są zarówno także motywacje skłaniające autorów do wyruszenia w taką podróż i sama rola miejsc geograficznych jako dysponentów pamięci pokoleniowej. Zob. np. A. Rottenberg, *Proszę bardzo*, Warszawa 2010, A. Tuszyńska, *Rodzinna historia lęku*, Kraków 2005, L. Włodek, *Pra: o rodzinie Iwaszkiewiczów*, Kraków 2012.

²⁵ M. J. Olszewska, *Wyobrażenia czasu człowieka w „Białym kamieniu” Anny Boleckiej*, w: *Sacrum na nowo poszukiwane. O literaturze polskiej po 1989 roku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, L. Giemza, Lublin 2015.

o idyllicznym kraju dzieciństwa²⁶, ale i formą krajobrazu odziedziczonego (*heritagescape*) nawiązującego do pozytywnie waloryzowanej prowincji.

Formę krajobrazu archetypicznego tworzy również Piotr Paziński w *Pensjonacie*, który wydaje się ciekawym przypadkiem dlatego, że w pewnym sensie łączy obraz miejsca wspomnianego i wyobrazonego. Tytułowy pensjonat jest raczej symbolicznym odpowiednikiem niż portretem Śródborowianki, miejsca do którego Paziński jeździł z babcią jako dziecko – odziedziczonym wyobrażeniem, na które złożyły się zarówno wczesne doświadczenie pobytu w uzdrowisku, jak i pamięć poprzednich pokoleń (dziadków, rodziców, znajomych kuracjuszy – pierwowzorów Pana Leona, Pani Teci), których światy istnieją już tylko w przestrzeni pamięci opowiadającego. Jak pisze Paziński:

Parę dni, kilka chwil, a zostałem na całe życie. Inaczej przecież nie mogło być. To tutaj przywieziono mnie na pierwsze letnie wakacje. I ten dom, ten las pachnący szyszkami, ten ich los stał się również moim udziałem. Już od niego nie ucieknę²⁷.

Zdaje mi się, że wszystko, co tutaj robię, to archeologia pamięci zapadłej w mroku, jak te drzewa i jak resztki drewnianych domów. Łatwiej dojrzeć zetlały cień tego, co przeminęło, niż jutrzenkę przyszłego życia²⁸.

Pensjonat obejmuje znaczny obszar pamięci²⁹: od czasów przedwojennych, przez okupację i Zagładę, emigrację do Izraela po równie istotne realia życia w socrealistycznej Polsce. Jak zauważa Agata Firlej:

tytułowy pensjonat z debiutanckiej powieści Pazińskiego jest jak gdyby miastem w miniaturze, zdegradowanym centrum, w którym rozbrzmiewa jeszcze gasnące echo dawnego gwaru; jest

²⁶ „Mit prowincji w powieści Boleckiej łączy się ściśle z mitem dzieciństwa i regionalizmem – mitem małych ojczyzn oraz mitem kresowym jako przestrzenią pogranicza i jednocześnie osmozy kulturowej, miejscem koegzystencji różnych nacji, co wpisuje tę opowieść o Pradziadku w sferę utopii mitu romantycznego w ujęciu arkadyjskim”. Tamże, s. 8.

²⁷ P. Paziński, *Pensjonat*, Warszawa 2010, s. 128.

²⁸ Tamże, s. 73.

²⁹ Ciekawa jest też sama metafora pensjonatu jako pamięci, szczególnie w zestawieniu powieści Pazińskiego z *Pensjonatem pamięci* historyka Tony’ego Judta. T. Judt, *Pensjonat pamięci*, przeł. H. Jankowska, Wołowiec 2012.

to miejsce, gdzie przechowuje się i zarazem deformuje pamięć (lub jakiś rodzaj pamięci?) o minionej świetności³⁰.

W pewnym sensie jest indywidualnym miejscem pamięci autora, które można określić jako familiograficzne – obecne w biografii pisarza jako doświadczone, ale zbudowane również z bardzo istotnej tożsamościowo pamięci odziedziczonej:

Niewiele więcej pamiętam. Chwilami tyle co nic. Moja przeszłość tkwi we mnie głęboko, lecz kiedy staram się do niej dotrzeć, natrafiam na wydrążoną pustkę, jakbym urodził się wczoraj, a wszystko, co dawniej się wydarzyło, było tylko gąszczem cienistych obrazów, zetlałych i rozsypanych w drobiny atomów, o których opowiadał pan Leon. Natłok tych obrazów stwarza iluzję pamięci i podobnie jak mnogość fotografii staje się namiastką życia. Podążam za nimi, szukam ich w pyłe między kostkami bruku na znajomej ulicy oraz w szparach w podłodze. Może uchowały się jeszcze gdzieś nadwątlone cząstki dawnego czasu, zarazem odurzające i wstrętne jak zapach gumy arabskiej zachowany w zakamarkach szuflady? I dzisiaj już wiem, że to stamtąd, z tamtej jadalni bierze się stale mi towarzyszące poczucie życia na wyspie, nieadekwatności czy niedopasowania³¹.

Zarówno Bolecka, jak i Paziński tworzą miejsca wyobrażone, stworzone z aluzji i metafor „odpowiedniki” miejsc geograficznych. Przykład Pazińskiego pokazuje jednak nieco inną postać miejsca autobiograficznego, którą określić można, ze względu na kluczową w jego kreacji pamięć odziedziczoną jako miejsce familiograficzne – znane doświadczalnie z własnej biografii, ale postrzegane poprzez zapośredniczone wyobrażenie pochodzące z pamięci transferycznej.

Innego przykładu miejsca odziedziczonego dostarcza *Sońka* Ignacego Karpowicza opowiadająca „historię spotkania, do którego nie doszło”³², jak mówi o powieści sam autor. *Sońka*, którą spotyka bohater książki istniała – jak każe nam ufać Karpowicz – w rzeczywistości:

³⁰ A. Firlej, O „ukrytym” w prozie Michala Ajvaza i Piotra Pazińskiego, „Slavia Occidentalis” 2013, t. 70, s. 62.

³¹ P. Paziński, dz. cyt., s. 103.

³² I. Karpowicz, „*Sońka*” to powieść o „tutejszych”, rozm. A. Szwedowicz, www. culture.pl/Karpowicz-sonka-to-powiec-o-tutejszych-wywiad, [dostęp 01.04.2015].

Wiele lat temu usłyszałem od Leona Tarasewicza, że była we wsi taka jedna, co miała romans z Niemcem. Gdy dowiedziałem się, że ta Pani żyje, rozmyślałem, czy nie pojechać i nie porozmawiać z nią. Uznałem jednak, że to byłoby jakoś niestosowne – rozmawiać o wielkiej miłości, ale też wielkim nieszczęściu, jakie Sońkę spotkało³³.

Leon Tarasewicz, dodam na marginesie, jest z autorem spokrewniony. Powieściowa Sońka reprezentuje pokolenie dziadków Karpowicza, a jej życiowe koleje skrywają zewnętrzną i wewnętrzną historię białoruskiego pogranicza w trakcie historycznego przełomu, pokazując poniekąd również „tutejszych”³⁴, „identyfikujących się z tym, co blisko”³⁵ jako modelowe ofiary konfliktów w historiach, z którymi się nie utożsamiają, w których nie mają żadnego interesu. Igor / Ignacy to z kolei postać reprezentująca zarówno samego autora, ale i pokolenie jego rodziców, próbujące ukryć białoruskie korzenie, zmagające się z poczuciem gorszości i niedopasowania:

Musieli pracować, a pracować mogli tylko po polsku, w końcu mieszkali bieżąco w Polsce, dlatego pamiętali, żeby *pa prostu* zapomnieć. Gdyby zapomnieli o niepamiętaniu, natychmiast stali by się kacapami: koniec z przyjaciółmi, z pracą, z lepszym życiem w nowej, lepszej ojczyźnie. No i awans społeczny, któż mu się oprze po tej strasznej biedzie i krzywdzie? Wystarczająco obciążał dowód osobisty z rubryką „miejsce urodzenia”; takie jak Słuczanka budzi jednoznaczne podejrzenia³⁶.

Syn kontynuował wybór rodziców:

Igor bowiem skrzętnie ukrywał swoje dzieciństwo, zamalował je, konsekwentnie się go wstydził, skrupulatnie zapomniał, wyparł i pogrzebał. Dzieciństwo, które spędził z dziadkami na nieodległej wsi. Nazywano ją i po dziś dzień nazywają Wysranka, bo tam, gdzie pradziadowie i dziadowie mieszkali, kończył się świat, pewnie nie świat w ogóle, są końce świata z palmami, z górami lodu, z piaskiem na pustyni, lecz ten mały kawałek podlaskiego świata

³³ Tamże.

³⁴ Tamże. Zob. również: *Po stronie tutejszości jestem całym sercem. Rozmowa z Ignacym Karpowiczem*, w: *Sokrat Janowicz – pisarz transgraniczny. Studia, wspomnienia, materiały*, red. G. Charytoniuk-Michiej, K. Sawicka-Mierzyńska, D. Zawadzka, Białystok 2014; oraz *Głęboka analiza współrzędnych. Rozmowa z Leonem Tarasewiczem*, w: tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ I. Karpowicz, *Sońka*, Kraków 2014, s. 72.

właśnie tam znalazł swój kres: na linii sosen i ostatniej chałupy, jeszcze sprzed generała Sławoja, który podniósł poziom higieny za pomocą ukazu o obowiązkach każdej dupy³⁷.

Ignacy, wychodzący zza parawanu Igora, „przypomina sobie” o swoim dziedzictwie wsłuchując się w opowieść Sońki:

Nie przestraszył się, że zachorował na starość, pomyślał tylko, iż kontakt z baśnią lub mitem wyniszcza ciało. I, że dzieciństwo na zawsze w człowieku zostaje, jak pory roku czy okrucieństwo: można się go zaprzeczyć, ono jednak nie da się zabić, zamalować, zapomnieć – można co najwyżej rozstawić parawan³⁸.

Pamięć w *Sońce* łączy więc doświadczenia trzech pokoleń zamykając ją w obu głównych postaciach, ich relacji między sobą i ich relacji z miejscem. Kreację miejsca familiograficznego w *Sońce* dobrze widać zestawiając ją z pierwszą powieścią Karpowicza – *Niehalo*. W obu przypadkach mamy niewątpliwie do czynienia z miejscem autobiograficznym, w obu także autor zмага się z historią (lub historiami) wkraczającą w życie jednostki oraz językiem, który formuje i deformuje rzeczywistość. Białystok w *Niehalo* jest miastem, może dość przewrotnie, najbliższym „miejscu dotkniętemu” według typologii Czerwińskiej – przystankiem w „podróży” pomiędzy rodzinnie „pierwotną” Słuczanką a Warszawą. Królowe Stojło czy generalnie Podlasie w *Sońce* jest zaś miejscem powrotu zarówno dla bohatera powieści, jak i samego Karpowicza, który – aby móc pisać – nawet i „Warszawę przerabia na wieś”³⁹. Jest to kolejny wariant miejsca familiograficznego – doświadczalnie, biograficznie znanego, ale budowanego literacko poprzez allogeniczną pamięć pokoleniową.

Miejsca familiograficzne⁴⁰ jako genealogicznie dalsze od miejsc rodzinnych, silnie związane z historią wcześniejszych pokoleń, traktuję jako jeden z typów proponowanych tutaj miejsc odziedziczonych. W tej

³⁷ Tamże, s. 24.

³⁸ Tamże, s. 66–67.

³⁹ Zob. D. Karpiuk, *Bóg, horror, ojczyzna*, www.kultura.newsweek.pl/sonka-ignacy-karpowicz-newsweek-pl, [dostęp 01.04.2015].

⁴⁰ Por. Miejsca pokoleniowe stanowiące o ciągłości generacyjnej u Aleidy Assmann, *Cultural memory and Western civilization. Functions, media, archives*, Cambridge 2011; oraz w książce zbiorowej *Geography and Genealogy*, dz. cyt.

formie są one bardzo często dysponentami „rodzinnego i kulturowego mitu”, o którym pisze Czermińska – na pewnym poziomie są więc „genealogicznym” odpowiednikiem miejsca autobiograficznego, zakładającym jednak jako możliwy, a właściwie bardzo częsty, bezpośredni do niego dostęp. Jest to miejsce „wspólne” pokoleniowo, ale i kulturowo, często związane z formami „pamięci postzależnościowej”. Miejsca familiograficzne są więc w pewnym sensie „miejscami pamięci odziedziczonej”, zindywidualizowanymi, związanymi z tożsamością genealogiczną odpowiednikami wspomnianych wcześniej *heritagescapes*.

Potrzeba wyróżnienia miejsc familiograficznych dla przedstawienia propozycji miejsc odziedziczonych wynika z konieczności podkreślenia roli historii i pamięci rodzinnej w ich ewokowaniu, jak jednak zaznaczałam już wcześniej, dziedziczenie odbywa się również w przestrzeni kulturowej, zazwyczaj jako nierozzerwalny komponent przeszłości rodzinnej, w którą wkraczają przemiany historyczne, ale także niezależnie od historii rodzinnych. Przykładem tego typu „dziedziczenia” może być Krasnogruda Krzysztofa Czyżewskiego – przyjęta jako własne miejsce autobiograficzne⁴¹ za sprawą Miłosza w roli pośrednika:

Droga Krzysztofa Czyżewskiego do tego miejsca zaczyna się oczywiście od książki. Od zielonej okładki wydanego w Ann Arbor tomu Czesława Miłosza, z którego u końca lat siedemdziesiątych Ryszard Krynicki czytał wiersze poznańskim studentom. Nazwisko zakazane, pobłyskująca złotą czcionką książka zbójcka. Wśród słuchaczy jest i Krzyś, który jeszcze nie wie, że pod utworami emigracyjnego poety odnajdzie mityczną mapę swego losu, miejsca przyszłych postojów: Berkley, Wilno, Krasnogrudę...⁴²

Nośnikiem w tym przypadku jest więc literatura i pewnego rodzaju „bliskość” biograficzna, specyficzny rodzaj porozumienia także we współ-

⁴¹ Jeszcze zanim zostało fizycznie zamieszkane i stało się miejscem wybranym.

⁴² A. Franaszek, *Wstęp. Chłopiec na drogach nieobjętej ziemi*, w: K. Czyżewski, *Miłosz. Tkanka łączna*, Chorzów 2014, s. 10.

nej formie, jak to określa Czyżewski, „medytacji miejsca”. Krasnogruda, jako jedno z autobiograficznych miejsc rodzinnych Miłosza, przejęte zostało (również w dosłownym znaczeniu wzięcia pod opiekę) przez Czyżewskiego, aby ukonstytuować się jako miejsce ich „wspólne”, bo trudno jest już Krasnogrudę od Czyżewskiego odseparować.

Miejsca odziedziczone można więc podzielić w zależności od rzeczywistego kontaktu z miejscem geograficznym na te doświadczone i te bezpośrednio niezaznane, oraz biorąc pod uwagę relację w stosunku do topografii, których są „siatką” – „przedmiotów” dziedziczenia, czyli miejsca geograficznego na miejsca familiograficzne i miejsca „zaadoptowane”. Miejsca familiograficzne najczęściej są miejscami doświadczonymi, jak w przypadku Pazińskiego i Karpowicza, czy w jeszcze innej formie u Magdaleny Tulli, ale mogą być również w biografii pisarza doświadczalnie nieobecne, kiedy to miejsce odziedziczone, w przypadku kontaktu z miejscem geograficznym staje się narzędziem percepcyjnym, jak chociażby w przypadku *Proszę bardzo* Andy Rottenberg, gdzie autorka prowadząc niemal prywatne śledztwo⁴³ próbuje znaleźć źródła tragicznego losu swego syna w pamięci odziedziczonej. Miejsca familiograficzne w obu postaciach związane są nierozzerwalnie z miejscami autobiograficznymi rodziców, dziadków, przodków – najczęściej będą to miejsca łączące się z ciągłością genealogiczną, więc najbliższe ich miejscom wspomnianym i wyobrażonym. Można je określić jako literacki zapis swoistej intymnej „relacji” z miejscem pochodzącym z innego czasu, nierozzerwalnie związanym z czyjąś nieobecnością.

Miejsca odziedziczone są istotnym elementem składowym obrazu miejsc tworzonych przez pisarza w perspektywie obecności „tutaj”, często przybierają formę siatki percepcyjnej nałożonej na rzeczywiste postrzeganie miejsca geograficznego. Nie mają jednak charakteru „stałego” – fizyczne doświadczanie przestrzeni geograficznej wpływa również na kreację miejsca odziedziczonego, jego struktura nie jest w tym sensie stabilna – miejsce odziedziczone zawsze będzie miejscem „w ruchu”.

⁴³ Toczone równolegle ze śledztwem policyjnym, mającym ustalić losy zaginionego, prawdopodobnie zmarłego syna. Źródła jego losu autorka poszukuje w historii rodzinnej.

Inherited places. An outline of issues

The author discusses a category of inherited places present in texts as a specific type of autobiographical place, which is connected not with a personal experience of an individual but with the concept of secondary memory in its two manifestations: postmemory (M. Hirsch) and prosthetic memory (A. Landsberg). Thus, an 'heir' of such a place is in a sense 'convicted' to its memory, with the place being either passed down (entrusted) or passed over in family stories irrespective of whether he / she wants it or not.

Ewa Perepelica – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku, aktywistka naukowego ruchu studenckiego, regionalistka. Współredaktorka książki *Miastopisanie*, Białystok 2007, pomysłodawczyni i organizatorka konferencji *Świadectwa pamięci*.

Topo-grafie archiwum – o genealogii i melancholii

W *Psychoanalizie i jej historii* Michel de Certeau proponuje model myślenia o relacji między historiografią i psychoanalizą, w którym dużą rolę odgrywa materialny wymiar aktu pamięci, interesując go bowiem przestrzenie, w jakich dokonują się te dwa rodzaje refleksji. Jak pisze:

Psychoanaliza i historiografia mają dwa różne sposoby dystrybuowania przestrzeni pamięci. Określają one odmiennie relację między terażniejszością a przeszłością. Psychoanaliza rozpoznaje przeszłość w terażniejszości, historiografia sytuuje je jedna po drugiej. Psychoanaliza traktuje tę relację jako nawarstwianie (jedno w miejsce drugiego), jako repetycję (jedno reprodukuje drugie w odmierzonej formie), jako ekwiwokację i *qui pro quo*. Historiografia określa ją natomiast jako sukcesję (jedno po drugim), korelację (większą lub mniejszą bliskość), przyczynę i efekt (jedno poprzedza drugie) oraz dysjunkcję (albo jedno, albo drugie, ale nie w tym samym czasie). Te dwa modele czasowości, psychoanalityczny i historiograficzny, pozostają ze sobą w sprzeczności¹.

Konfrontacja pomiędzy repetycją i porządkiem przyczynowo-skutkowym, między widzeniem przeszłości w chwili obecnej a widzeniem jej z czasowego dystansu charakteryzuje doświadczenie archiwum,

¹ Za: B. Highmore, *Michel de Certeau: Analysing Culture*, London–New York 2006, s. 63 [przekł. własny autorki – K.S.].

które stanowi we współczesnej prozie autobiograficznej jedną z podstawowych formuł narratywizacji własnej tożsamości. Jednocześnie archiwum, jako metafora poznawania i strukturyzowania przeszłości, sytuuje się na przecięciu dyskursów historiograficznego i psychoanalitycznego, jako że w jego przestrzeni sukcesja, następstwo zdarzeń w czasie przyjmuje formę nieudanej pracy żałoby, repetycja natomiast – melancholijnej próby powrotu do tego, co zostało utracone. Czytając formułowane w 1984 roku uwagi Pierre'a Nory o współczesnej mu kulturze francuskiej jako pochłoniętej obsesją idei archiwum², ujmowanego jako miejsce, ale też suplementacja pamięci, trudno nie zwrócić uwagi na dwie dekady późniejszą popularność archiwistycznych metafor w zaskakująco dużej liczbie nowoczesnych autobiografii. Krypty, wyobrażone genealogie, mapy nieistniejących miejsc postpamięci, w narracji przekształcane w literackie obrazy odnalezionych dokumentów rodzinnych, pliku listów czy pożółkłej fotografii, a więc kolejnych inkarnacji archiwum, pełnią w tego typu literaturze funkcje równocześnie metafor epistemologicznych, protez pamięci, jak i zasady kompozycyjnej tekstu.

Tak dzieje się choćby w *Proszę bardzo* Andy Rottenberg, autobiograficznym tekście konstruującym dla ekspozycji piszącego podmiotu kilka, wzajemnie się oświetlających, płaszczyzn czasoprzestrzennych. Poznajemy zatem i współczesne zmagania autorki z depresją, i traumę związaną ze śmiercią syna, by chwilami cofać się do początków – macierzyństwa, depresji i samej biografii piszącej. Rottenberg zdaje się więc znosić ustanowioną przez de Certeau opozycję. Rodzinne archiwum, które w swojej narracyjnej pracy konstruuje, jest bowiem przestrzenią równocześnie historiograficznego zapisu przeszłości i psychoanalitycznej autoterapii, pracy na dokumentach i przepracowywania traumy:

Aż nadszedł dzień, kiedy rozpoczęłam kolejną utajoną żałobę i moja praca nagle utraciła ważność. [...] postanowiłam wrócić do własnej przeszłości i do przeszłości moich rodziców [...]. Rozpakowałam wszystkie pudła, pudełka i rulony, bytujące cichutko wśród innych szpargałów od dnia, gdy je przywiozłam z Legnicy po likwidacji dorobku życia mamy. Brałam do ręki stare zdjęcia, pożółkłe dyplomy ojca, stosiki listów z Kanady, pocztówki

² P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2007, s. 224.

z okolicznościowymi pozdrowieniami, pisane moim charakterem pisma przez jakąś mało mi znaną arogantkę³.

Stanowiąca oś narracyjną autobiografii Rottenberg żałoba związana ze stratą syna kompozycyjnie ustawiana jest w przestrzeni kolejnych traum rodzinnych, rozgrywanych na różnych poziomach czasowych w ten sposób, by wyłonił się z nich początek.

Narracją *Proszę bardzo* rządzi potrzeba dotarcia do źródła, archiwalnego *arché*, co w rozumieniu historiograficznym znajduje analogię w pragnieniu odnalezienia oryginalnego zdarzenia, pierwszej przyczyny późniejszych powtórzeń. Pragnienie to podtrzymują i wzmacniają zdjęcia, listy i pocztówki, które odnajduje autorka i które stają się dla niej widomymi dowodami istnienia Dokumentu Pierwszego, archiwalnego Logosu wprowadzającego Sens. Scena rozpakowania pudeł, pudełek i rulonów, niczym opakowań kryjących pilnie strzeżoną odpowiedź, jest literackim odpowiednikiem gestu wejścia do archiwum, którego przemierzanie będzie odtąd podlegało regule ciągłej perseweracji. Każdy odnaleziony dokument staje się obietnicą, że istnieje jego poprzednik. Tym samym zaświadcza nie tyle o przeszłości, do której nie ma jednak dostępu, lecz o istnieniu dokumentu wcześniejszego, oryginału, w którym znajduje się wyjaśnienie. Archiwalne źródła są rezerwuarami znaczących o potencjalnie nieskończonej liczbie *signifiants*, imionami, datami, faktami wytwarzanymi w niemającym końca procesie produkcji sensu historii. Rottenberg, niczym bohater powieści *Wszystkie imiona* José Saramago⁴, wkracza w przestrzeń archiwalną, która ma (w powieści Saramago dosłownie) labiryntową konstrukcję. Świat pana José z *Wszystkich imion* złożony jest z fišek, katalogów, półek i kurzu będącego wizualnym i symbolicznym komentarzem do wartości indywidualnych istnień przekształconych w archiwalny inwentarz. Ogarniająca wszystkie wątki fabularne melancholia rodzi się z niemożliwości wyjścia z labiryntu, z braku, który ukrywa się w jego centrum. Rottenberg, podobnie jak bohater Saramago, przechodzi

³ A. Rottenberg, *Proszę bardzo*, Warszawa 2009, s. 95.

⁴ Zob. J. Saramago, *Wszystkie imiona*, przeł. E. Milewska, Poznań 2009. Zob. J. Boulter, *The Melancholy Archive: José Saramago's „All the Names”*, „Genre” 2005, vol. 38, no. 1–2, s. 141; zob. również tegoż, *Melancholy and the Archive: Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel*, London – New York 2011.

od jednego dokumentu do drugiego, od jednej historii rodzinnej do kolejnej, bo pogoń za źródłem uniemożliwia uspoźnienie narracji. Autorka autobiografii, podobnie jak powieściowy pan José, staje się ofiarą iluzji, naiwnym bohaterem archiwalnej drogi, który wierzy w powodzenie misji – odnalezienie skarbu, rozwikłanie tożsamościowej zagadki i poznanie sekretu zmarłych. Nora wołał z ironicznym przekąsem: „Archiwizujcie, archiwizujcie, zawsze coś z tego zostanie!”⁵, wskazując na niepoddający się dyskursywizacji naddatek, którego idea przechowywania śladów przeszłości nie jest w stanie zagospodarować. To on stanowi prawdziwą przyczynę melancholii bohatera powieści Saramago i stanowi niewypowiedzianą zasadę autotożsamościowej narracji Rottenberg. W *Proszę bardzo* pojedyncze archiwalia są źródłem rozdysponowanych w rozdziałach autobiografii, pojedynczych życiorysów, z których nie może powstać wielka narracja genealogiczna. Nowoczesne opowieści rodzinne przybierają w konsekwencji licznych zerwań i dziur dyskursywnych postaci anegdot, mikro-zdarzeń historiograficznych, znacznie częściej niż opartego na korelacjach i następstwach modelu dziejów.

Wielką narrację genealogiczną uniemożliwia sama zasada istnienia archiwum, które stwarza tylko iluzję uobecniania przeszłości. Jak pisze Bartosz Dąbrowski,

Chociaż zatem w obrazie archiwum kryje się „obietnica i iluzja, że cały czas stracony, stanie się czasem odzyskanym”, a to, co było, być może powróci, to jednak archiwum stale nawiedza koszmar jego przypadkowości, heterogeniczności i niekompletności, sekundarności wobec wydarzenia, derridiańska *archive fever*, która inscenizuje w jego obrębie niepewność, zawieszenie i brak. Mimo zatem tego, że w wyobrażeniu archiwum (od gr. *arkhe*) kryje się pragnienie odnalezienia źródła (także jako początku i autentyku), a więc „obietnica zamknięcia inaugurującej je traumy przez odkrycie sekretu, który został w nim ukryty lub odnalezienia faktu, który (z niewytłumaczalnej przyczyny) zaginął lub zniknął”, dążenie to skazane jest na niepowodzenie i nostalgiczne poczucie dyssatisfakcji⁶.

⁵ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 224.

⁶ B. Dąbrowski, *Przypadłość archiwum. Fikcja dokumentu w narracjach o zagładzie* (Mieczysław Abramowicz, *Każdy przyniósł, to co miał najlepszego*), w: *Narracje po końcu wielkich*

Powyższe uwagi formułowane są na marginesie lektury książki Mieczysława Abramowicza *Każdy przyniósł, co miał najlepszego*, wielogatunkowego zbioru fikcjonalnych dokumentów z życia gdańskich Żydów. Wobec nieistnienia archiwum Abramowicz dokonuje aktu jego konstrukcji, stwarzając nieistniejące źródła lub nadając kontekst niemym fragmentom ikonografii przeszłości. Nieobecną wielką narrację zastępuje tu derridiański proces suplementacji. Konstrukcja *Każdy przyniósł, co miał najlepszego* opiera się na idei *varietas* będącej dyskursywnym ekwiwalentem zasady istnienia archiwum. Fragmenty, kawałki, wyimki o różnym kształcie stylistycznym i gatunkowym – korespondencja prywatna i listy służbowe, programy spektakli, bilety, okólniki, notatki, instrukcje, spisy, inwentarze, rejestry, artykuły prasowe, miniatury poetyckie, z różnych czasów – z lat dwudziestych i trzeciej dekady XX wieku, w różnym języku – polskim i niemieckim: już to wyliczenie pozwala widzieć omawianą książkę jako imitującą proces archiwalnej perseweracji i sensoproduktywności. Tym bardziej że Abramowicz wytwarza efekt historycznej realności, nie tylko przytaczając źródła, ale również wprowadzając do tekstu daty dzienne czy informacje o rodzaju atramentu. W tym ujęciu *Każdy przyniósł, co miał najlepszego* stanowi realizację założeń Gumbrechta piszącego o sensualnym wręcz przeżywaniu historii, jakie może dokonać się w archiwum⁷. „Bilet przeleżał w teczce z innymi papierami blisko sześćdziesiąt lat do momentu, kiedy Max Danziger włożył go wraz z programem spektaklu, wycinkami prasowymi i swoim listem do koperty i wysłał pod mój adres”⁸ – w ten sposób Abramowicz wytwarza iluzję ciągłości, której brakuje na płaszczyźnie historiograficznej, ale która – by raz jeszcze powrócić do myśli Certeau – tłumaczy się na płaszczyźnie psychoanalizy.

Każdy przyniósł, co miał najlepszego tylko z pozoru jawi się jako przykład odmienny od historii rodzinnych, takich jak *Proszę bardzo* Rotenberg. Archiwum wymyślone i archiwum restytuowane ze szczątków

narracji: kolekcje, obiekty, symulakra, red. H. Gosk i A. Zieniewicz, Warszawa 2007, s. 246–247.

⁷ Zob. H.-U. Gumbrecht, *In 1926. Living at the Edge of Time*, Cambridge Mass. 1997. Zob. też polskie przekłady rozdz. *Gdy przestaliśmy uczyć się od historii*, przeł. M. Zapędowska, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, red. E. Domańska, Poznań 2006; rozdz. *Użyteczność historii (uobecnienie i odkupienie)*, przeł. E. Domańska, w: *Pamięć, etyka i historia*, dz. cyt.

⁸ M. Abramowicz, *Każdy przyniósł, co miał najlepszego*, Gdańsk 2006, s. 78.

przeszłości krewnych sytuują się blisko siebie nie tylko w kontekście konstruktywistycznie nastawionych teorii historiografii. Wspólna jest im obietnica źródła i jego oczywisty brak, co w konsekwencji prowadzi do freudowskiego mechanizmu melancholii i niemożliwej żałoby. Archiwum przekształca się w przestrzeń melancholijną, gdy nie spełnia swoich obietnic – nie zachowuje od zniszczenia, zapomnienia, jest zbyt przypadkowe i zbyt obszerne, by mogło stanowić odpowiedź. Strata kryje się w nieuporządkowanych zbiorach archiwalnych – archiwum zawiera wszystko i nic jednocześnie, stając się samo w sobie synonimem melancholijnego braku. Choć – jak wiadomo – u Freuda i żałoba, i melancholia odsyłają do poczucia utraty obiektu, ta pierwsza oznacza uzyskaną w procesie przepracowywania starty jej świadomość i konsolację, melancholia natomiast pozostaje żałobą nieprzepracowaną, związaną z narcystycznym zranieniem powodowanym identyfikacją podmiotu z obiektem utraconym, które w *Gorączce archiwum* Derrida reinterpretuje jako nieistniejące źródło stanowiące centrum archiwaliów, łącząc również etymologicznie pojęcie archiwum z ideą początku⁹. Rottenberg widzi w charakterze pisma z przeszłości swoje własne, równie częste są w autobiografiach dygresje na temat podobieństwa rysów, oczu, włosów, kształtów twarzy, które stać się mają gwarantami ciągłości, umacniając tożsamość piszącego i legitymizując jego archiwalne poszukiwania. Sekret poszukiwanych w archiwach przodków, ich nieusłyszane przez autorkę opowieści zostają jednak inkorporowane, doprowadzając do wytworzenia psychoanalitycznej krypty¹⁰. Na mocy melancholijnego utożsamienia archiwum ulega przekształceniu w lustro, a odbicie zostaje przez podmiot uwewnętrznione, dając początek poczuciu straty w sobie – straty tego, co nie było przedmiotem poznania ani tym bardziej posiadania. Pragnienia poszukującego skierowane są w stronę widmowych cieni zmarłych lub może nigdy nieistniejących postaci. W tym rozumieniu archiwum stanowi przestrzeń akumulacji straty – nie gwarantując dojścia do źródła melancholii, wzmaga samo pragnienie.

⁹ J. Derrida, *Archive Fever. A Freudian Impression*, transl. E. Prenowitz, Chicago–London 1998.

¹⁰ N. Abraham, M. Torok, *The Shell and the Kerne: Renewals of Psychoanalysis*, vol. 1, ed., transl. and an Introduction by N. T. Rand, Chicago–London 1994.

Rozpoczęcie leczącej pracy żałoby musi poprzedzać pochowanie zmarłego. Archiwum tymczasem nie dopuszcza do symbolicznych pogrzebów, stwarzając iluzję trwania przeszłości. Nie pozostaje to bez związku z etycznym wymiarem kultury archiwalnej. Stanowiące podstawę wykorzystywanej tu metafory archiwum z jednej strony uwikłane jest w dyskurs władzy jako instytucja powołana do rejestracji i swoistej buchalterii demograficzno-prawnej, z drugiej zaś ma ocalać od zapomnienia, a więc nadawać ciągłość tożsamości i budujących ją elementów – mienia, relacji rodzinnych czy roli pełnionej w społeczeństwie. W przypadku większości spośród autobiografii opartych na metaforze archiwalnego *questu*, wyprawy do genealogicznych początków, te funkcje instytucjonalne uległy unieważnieniu w historycznej katastrofie, co znacznie problematyzuje obie ze wspomnianych funkcji archiwum. Derrida stwierdza, że: archiwum nie jest pamięcią, wręcz przeciwnie archiwum zakłada anihilację pamięci, jej pęknięcie¹¹. W tym też najsilniej wyraża się etyczny wymiar konstruowania archiwalnej opowieści. Abramowicz stwarza fikcyjne dokumenty, by dokonać restytucji nieistniejącego żydowskiego Gdańska, Rottenberg nie godzi się na symboliczny pogrzeb żydowskich przodków, tak jak nie godzi się na śmierć syna, a w szerokim odczytaniu – na własną śmiertelność. Pisarskie strategie przypominają działanie biednego José, który nie przyjmuje do wiadomości niemożności odnalezienia wybranej kobiety. Obsesja archiwum byłaby więc w tym wymiarze odmową dopuszczenia do siebie świadomości aktu dokonanego, definitywnego zamknięcia tego, co już nie istnieje; rozłączenia umarłych od żyjących. Zestawione przez Certeau historiografia i psychoanaliza raz jeszcze ukazują odmienne cele. W monografii *Melancholia i archiwum* Jonathan Bolter dyskutuje z freudowską koncepcją żałoby i melancholii, zwracając uwagę, że

Ambiwalencja Freuda dotycząca ujęcia żałoby może być odczytana jako jego odmowa zaakceptowania z etycznego punktu widzenia procesu zapominania, który żałoba, jeśli ma być skuteczna, musi ułatwiać. Oznacza to, że celem psychoanalizy jest usunięcie w procesie terapeutycznym śladów historii podmiotu, ich przepracowanie poprzez żałobę, która tym samym traci swoją wartość

¹¹ J. Derrida, dz. cyt.

epistemologiczną. Melancholia natomiast, ponieważ podąża trajektorią i śladami przeszłych traum, jawnie służy ukazywaniu podmiotowi jego historyczności¹².

Etyczny wybór pozostawania przy traumie objawia się nie tylko w przypadku braku ciągłości historii ofiar, jak u Abramowicza i Rottenberg. Zupełnie odmienne uwarunkowania doprowadzają do bardzo podobnych konstrukcji archiwum wyobrazonego w *Śmierci w bunkrze. Opowieści o moim ojcu* Martina Pollacka, gdzie czytamy na przykład: „Nie jest łatwo w sposób kompletny zrekonstruować przebieg kariery członków gestapo i SD. Dokumenty są rozproszone po różnych archiwach, wiele zaginęło, zostało zniszczonych przez sprawców lękających się prześladowań”¹³. Pollack, podobnie jak Rottenberg, rozpoczyna archiwalny *quest* w wymiarze biograficznym – bardzo dosłowną u obojga autorów wyprawę po krajach, archiwach, domach krewnych, w wymiarze narracyjnym – po rekonstruowanych z dokumentów opowieściach rodzinnych. Celem jest odszukanie pierwszej przyczyny, u Pollacka – motywacji dla winy, którą uosabia utracony ojciec, a w konsekwencji aktu uwewnętrznienia straty – sam narrator. Rodzinna historia, która nie wybrzmiała do końca, przeradając się tym samym w sekret, w przypadku Pollacka szczególnie zakłócający autotożsamościową narrację, więc szczególnie też domagający się odkrycia. Trwanie przy melancholii archiwum oznaczałoby w rozumieniu hermeneutycznym trwanie przy pamięci historii, etyczny proces zrozumienia i upamiętnienia. W *Gorączce archiwum* Derrida etykę zastępuje popędem śmierci jako główną siłą sprawczą archiwizowania, niemożliwym do zaspokojenia pragnieniem powrotu do przeszłości, która – powtarzana, zapisywana i interpretowana jednocześnie, jak chce filozof, ulega wymazywaniu i anihilacji. Dokument w aporetycznej strukturze derridiańskiego archiwum jest i nie jest źródłem jednocześnie. Narracja genealogiczna równocześnie ocala od zapomnienia, jak i niszczy przeszłość, nigdy nie ratując przed zapomnieniem pojedynczego zdarzenia, lecz jedynie historię. W skrajnym ujęciu archiwum pojawia się tam, gdzie nie ma pamięci – u Abramowicza i Rottenberg brak ten jest wynikiem

¹² J. Boulter, dz. cyt., s. 22.

¹³ M. Pollack, *Śmierć w bunkrze. Opowieści o moim ojcu*, przeł. A. Kopacki, Wołowiec 2006, s. 145.

zagłady świadków, u Pollacka – rodzinnego milczenia jako negacji własnej genealogii.

Z uwagami Derridy o destrukcyjnych aspektach archiwizacji jako pisma stawianego w opozycji do słowa i pamięci, koresponduje Nora, gdy zwraca uwagę na to, co zostaje zagubione w przestrzeni archiwum, ale też na to, co tę przestrzeń przekracza. Po zamknięciu archiwum, w autobiograficznych zapisach spełnianych w geście uporządkowania rodzinnej historii, dokończenia genealogicznego drzewa, pozostaje realne, jakim jest nieodnaleziona, bo niezdiskursywizowana część przeszłości. Ten naddatek, który nie poddaje się pracy archiwisty, jest pozostałością nie historii, ale pojedynczego zdarzenia – tego aspektu doświadczenia historycznego, jakie nie może zostać ulokowane w żadnej z tradycyjnych struktur upamiętniania, ani w archiwum jako miejscu materialnym (a więc muzeum, bibliotece, zbiorze dokumentów), ani w niematerialnym wymiarze podmiotu jako nosiciela archiwum uwewnętrznionego. W *Rodzinnej historii lęku* Agaty Tuszyńskiej, innej reprezentatywnej dla nowoczesnej kultury archiwalnej autobiografii opartej na poszukiwaniu własnego początku, znajdziemy wszystkie omówione już toposy ponowoczesnej kultury archiwalnej – poszukiwanie tożsamości, mitologię historycznego źródła, obietnicę dotarcia do początku traumy, kryptę i zamieszkanie przez cudze opowieści. I tutaj także ważną rolę odgrywają materialne ślady minionego, które pozwalają i w procesie autoterapii, i w kompozycji narracji na wprowadzenie kolejnych historii traum:

Kiedy dorosłam, mama przekazała mi czarną torebkę. Spadek po mojej nieznanym babce. [...] W torebce Deli, którą w końcu dostałam, nie ma żadnych śladów naznaczenia, żółtej gwiazdy, getta ani lęku. [...] Ani śladu rodzinnej Łęczycy, czulentu, świateł szabat. Nikogo, kto był jej bliski. [...]. Maleńki kalendarzyk terminowy na rok 1941, z odpadającą okładką koloru przybrudzonej pomarańczy. [...]. Adresy znaczące pomoc, ratunek, życie albo tylko kolejne etapy drogi. Dziś nic nie mówią, niczemu nie odpowiadają, wydają się niewarte zapisania. Nie chcę się zgodzić na ich anonimową beużyteczność. [...]¹⁴

¹⁴ A. Tuszyńska, *Rodzinna historia lęku*, Kraków 2005, s. 293–294, 298.

Ta resztką przeszłości, doświadczenie niemożliwego do uchwycenia momentu utraty, która przekształca podmiot w melancholika, musi za wszelką cenę zostać w jakiś sposób ulokowana, zyskać kształt. Brak zgody na bezużyteczność, o którym pisze Tuszyńska, i brak śladów, które według archiwisty być powinny, staje się początkiem tożsamościowej kreacji. Brak zostaje uzupełniony opowieścią, melancholia zyskuje rekwizyty archiwalne, w które autobiografowie rzutują pragnienie poznania początku – listy, pocztówki, szczególnie mające silne konotacje melancholijne fotografie rodzinne. (Co zresztą znamienne, wszystkie z omawianych przeze mnie tekstów zawierają reprodukcje zdjęć, czasem również innych dokumentów. Wizualność wzmacnia poczucie autentyczności rekonstruowanej historii, buduje mitologię archiwalnego źródła.) W ponowoczesnej autobiografii archiwum staje się figurą wyobraźni, formą konceptualizacji własnej tożsamości i zdobywania samowiedzy, ale też afektem i miejscem dyskursu, w którym ulokowana zostaje strata lub /i trauma. Miejscem, ponieważ niezwykle istotną rolę we wszystkich omawianych utworach pełni topo-grafia. Archiwum ma charakter przestrzenny, jego topografia organizuje kompozycję autobiografii, jako że kolejne dokumenty stają się cezurami w zapisywaniu własnej tożsamości, ale też dlatego, że wydaje się, jakby dopiero materializacja archiwum w postaci namacalnych dokumentów umożliwiała zrozumienie i werbalizację osobistej straty. Afektem, ponieważ autobiograficzny podmiot staje się archiwum własnych traum i osobistych strat, nosząc w sobie własną i rodzinną, wyobrażoną lub opowiedzianą, historię. Próbując przetłumaczyć afektywny charakter straty na strukturę dyskursu literackiego, racjonalizuje genealogię, tworząc mityczne początki, które umożliwiłyby zrozumienie afektu. W melancholijną niemożność identyfikacji obiektu wpisuje się narcystyczne „ego”, które dokonuje własnej projekcji na to, co utracone, zatem oplakując tautologicznie oplakuje samego siebie. W podobny paradoks wikła się idea archiwum – jednocześnie poszukującego tego, co utracone, i będącego brakiem. Podmiot obcujący ze źródłem retrospektywnie konstruuje w sobie stratę na podstawie śladów odkrytych w przestrzeni archiwum.

Archiwalna gorączka wiąże się również ze szczególnym statusem owładniętego nią podmiotu, który polega na tym, że pełni on funkcję pojemnika na narracje z przeszłości, a jego wypowiedzi nasuwają na myśl

skojarzenia z technikami brzuchomówstwa. Pomiot w autobiografiach zorganizowanych wokół archiwalnego *questu* ulega rozszczepieniu,

Paradygmatyczną opowieścią dla mówienia z czyjegoś wnętrza jest mit o Zeusie, który połknął brzemienną Metydę, potrafiącą zmieniać kształty boginię mądrości epoki tytanów. Pożarta Metyda miała z wnętrza brzucha udzielać Zeusowi swych rad i wskazówek oraz dzielić się z nim swoją własną wiedzą. To właśnie ona jako jedna z pierwszych rozpoczyna tradycję brzuchomówstwa, którą między innymi w swych feministycznych pracach wykorzystuje Luce Irigaray. Według niej większość teorii filozoficznych pożarło, wchłonęło to, co materialne, matczyne, kobiece, cielesne, dlatego też zaproponowana fizjologiczna strategia brzuchomówstwa ma pozwolić na udzielenie głosu temu, co przez długi czas pozostawało nieme, niemalże pogrzebane. Stąd tak typowe dla tej myślicielki mówienie z wnętrza męskiej teorii, przejmowanie stylu danego filozofa, wręcz mówienie nim samym, ukrywając się w wnętrznościach jego koncepcji. Filozofia posługuje się wielogłosem, ożywia, wskrzesza tych, którzy wypowiadają się w jej tekstach – rozmawia z duchami, daje nowe, drugie życie temu, co było przez tak długi czas umarłe i nieobecne¹⁵.

Podobnie przedstawia się sytuacja komunikacyjna w przypadku autorów podejmujących archiwalny *quest*, dotkniętych nie tylko melancholią, ale również nawiedzeniem przez widmo. Poszukiwacze własnych zagubionych źródeł genealogicznych w istocie poszukują źródła opowieści, której stają się niezależnie od ich woli posiadaczami. Pogrzebana w krypcie tajemnica zamieszkuje nieświadomość następnych pokoleń, będąc w istocie główną przyczyną nieuleczalnej melancholii. Rolę pożartej Metydy pełni w tym wypadku traumatyczna (żydowska, patologiczna, nazistowska – ale zawsze pozostająca w sferze tabu, a zatem nie-wypowiedziana) przeszłość przodków, która na mocy psychoanalitycznego dziedziczenia uwewnętrzniona została przez podmiot, czego chorobowym symptomem staje się archiwalna gorączka. Brzuchomówca wypowiada słowa, które choć zdają się należeć do kogoś innego, pochodzą przecież

¹⁵ A. Marzec, *Widma, zjawy i nawiedzone teksty – hauntologia Jacques'a Derridy, czyli o pośmiertnym życiu literatury*, w: *Wymiary powrotu w literaturze*, red. M. Garbacik i in., Kraków 2012, s. 257.

z jego własnego wnętrza. Prowadzi to do nieuchronnego rozszczepienia na podmiotowe „tu i teraz” oraz nie-swoje, alienujące „tam i wtedy”. Medytacja sprawia ból, będąc raną głęboko ukrytą i przez to trudną do wyleczenia. I jakkolwiek pomocne w analizie fenomenu archiwalnej gorączki w najnowszej literaturze autobiograficznej wydaje się pojęcie krypty Abrahama i Torok¹⁶, to analizowane teksty prowokują odczytania w świetle derridiańskiej koncepcji hauntologii¹⁷, będąc nade wszystko próbami (już w swej istocie skazanymi na niepowodzenie) zapisu tego, co znajduje się na granicy życia i śmierci, owej niepoddającej się semiotyzacji resztki, wreszcie – próbą oddania głosu temu, co odeszło nie w pełni, co pozostało w podmiocie jako niemożliwy do językowej reprezentacji ślad zmarłego. W tym miejscu kryje się kolejny paradoks archiwum, który ilustruje freudowskie rozumienie mechanizmu melancholii – podmiot poszukuje bowiem poprzez ślady przeszłej obecności zmarłego, nie wiedząc, że cały czas nosi go w sobie, co skazuje rzecz jasna owe poszukiwania na niepowodzenie. A to dlatego, że – jak zauważa Dąbrowski –

[...] teksty literackie, zmarli i widma noszą w sobie pewien sekret, którego nie jesteśmy w stanie nigdy odzyskać, choć to właśnie na próbach jego odzyskania, przywłaszczenia i ujawnienia koncentrują się nasze wszystkie wysiłki. Sekret ten pozostaje dla nas niedostępny, tak jak nieznana i zaprzepaszczona pozostaje dla nas częśćka życia bliskich, którzy odeszli. Jakkolwiek właśnie we władzy tej zagadkowej częśćki pozostają po ich śmierci wszystkie nasze poczynania, [...], to jednak przez ten sekret zmarłych, przez to osobliwe nie-miejsce (*non-lieu*) zawiązuje się rodzaj wspólnoty łączącej nas z nimi, w której absorbująca nas część zmarłego, nadal niedostępna i zamknięta poza nami, staje się częścią zmarłego w nas samych¹⁸.

Zjawy nawiedzają nie tylko archiwalne dokumenty, ale również związane z przeszłością miejsca. We współczesnym pisarstwie

¹⁶ N. Abraham, M. Torok, dz. cyt. Zob. też Ciż, *The Wolf Man's Magic Word*, Minneapolis 1986; E. Rashkin, *Unspeakable Secrets and the Psychoanalysis of Culture*, New York 2008.

¹⁷ Zob. P. Sadzik, *Żałoba (cz. 1) – (według) Derridy*, „Mała Kultura Współczesna”, <https://malakulturawspolczesna.org/2012/11/21/piotr-sadzik-zaloba-cz-1-wedlug-derridy/> [dostęp 26.04.2016]; numer tematyczny „Czasu Kultury” 2013, nr 2 („Widma”).

¹⁸ B. Dąbrowski, *Wezwanie widmokrytyki*, „Czas Kultury” 2013, nr 2, s. 55.

autobiograficznym ten spacyjny wymiar odgrywa niezwykle istotną rolę i jakkolwiek ze względów objętościowych nie sposób w poniższym tekście omówić tej problematyki, zaznaczyć można istnienie takich szczególnego rodzaju miast-archiwów. Staje się nim choćby Lwów we *Frascati* Ewy Kuryluk:

Przez cały czwartek lustrowałam lwowskie kasztany [...]. Którędy? Rano na Cytadelę ulicą Kopernika, z którą mama miała „złe wspomnienia”. Bo tam pukała umówionym znakiem do drzwi szmalcowników, marzła pod ich oknem? Kto wie. Pod numerem 5 mieścił się kiedyś salon muzyczny „Melodia”, do dziś dotrwało kino „Kopernik”. Naprzeciwko stowarzyszenia Kupców Żydowskich miał swoją redakcję „Lemberger Tagblatt”, a „Metro Goldwyn Mayer” swoją lwowską filię, wyczytałam z *Przewodnika* i dobiegł mnie głos mamy: – W lwich górkach opowiadałam Karolce swoje ulubione filmy, a on mi swoje ulubione książki¹⁹.

Trajektorię archiwalnego *questu* wyznacza tutaj wyjazd do Lwowa, jakby z nadzieją, że miasto – jako medium bezpośredniego kontaktu z przeszłością – przechowuje sekret. Narratorka stara się zatem ową tajemnicę-skarb odnaleźć, posiłkując się *quasi*-archiwaliami: listami, zapiskami, przewodnikiem. Jednak i w miejskich murach kryje się genealogiczna melancholia. Jak zauważa Jakub Momro,

Epistemologia archiwum jest możliwa pod warunkiem nieciągłości i separacji dokumentów – aby archiwum mogło zaistnieć i abyśmy mogli je poznać, musi pojawić się przestrzenna i czasowa różnica między tworzącymi je tekstami. Owo inne pole wiedzy, jakie stąd się wyłania, jest nie tylko świadectwem odejścia od syntetyczno-celowego modelu historii, ale również poznawczym zaburzeniem zasady źródła, a więc zasady redystrybucji tropów pamięci. Jednym słowem, reguły władzy nad przeszłością i pamięcią. [...] archiwum musi ucieleśniać, inkorporować taką pamięć, to znaczy: wcielać pamięć w postaci materialności dyskursu (pisma), być zarówno i równocześnie korpusem (całością), jak i ciałem (konkretem) tej pamięci. W ten sposób jednak odsłania się nieprzezwyčajalny paradoks archiwum, które jest rozpięte między jednostkowością świadectwa a powszechnością języka²⁰.

¹⁹ E. Kuryluk, *Frascati: apoteoza topografii*, Kraków 2009, s. 307.

²⁰ J. Momro, *Derrida w archiwum. Widma genetyczne*, „Czas Kultury” 2013, nr 2, s. 95–96.

Materialność dyskursu u Kuryluk (której autobiografia nosi *nb.* podtytuł *Apoteoza topografii*, łącząc tym samym *explicite* wymiar topograficzny z genealogicznym) zostaje wpisana w atrybut przewodnika po mieście, który jednocześnie tak wiele wskazując, równie dużo skrywa. Topografia i onomastyka miejska, choć pozwalają zidentyfikować miejsca i przywołać ich przeszłość, nie uniosą ciężaru jednostkowości istnienia, którego świadectwem być nie mogą. Kuryluk w konfrontacji z miastem-archiwum pozostaje z wątpliwościami („Kto wie”) i głosem matki, który na zasadzie efektu brzuchomówcy wydobywa się z jej własnego wnętrza.

Podmiot ponowoczesnej autobiografii niczym archeolog odnajduje wśród ruin przeszłości artefakty istotne dla własnej genealogii. „Z okresu koblenckiego pochodzi znalezisko, które skrywały jego papiery”²¹ – pisze Pollack, ale to archeologiczne znalezisko jest dopiero początkiem narracyjnej pracy, która polega przecież przede wszystkim na odczytaniu i interpretacji źródła. To zaś, co staje się częstym przedmiotem tematykacji w autobiografiach, jest zazwyczaj nieczytelne, zniszczone lub pozbawione autora. Wymaga więc konfrontacji z innymi dokumentami, które kontekstualizują się nawzajem, jednocześnie nie będąc samodzielnym nośnikiem znaczenia, jedynie śladem nieobecności ich autora. Jeśli jednak pamiętać konstatację Derridy, odczytanie śladu pozostawionego przez poprzedników jest jednocześnie jego unicestwieniem. Oznacza to, że archiwum zawiera w sobie zapowiedź straty, która dopiero zostanie w nim odkryta. Wejście do archiwum staje się wyzwaniem do ujawnienia sekretu, odszyfrowania zagadki, choć zawsze jest to nie-doczytanie, porażka interpretacyjna, archiwum bowiem cechuje skomplikowana topografia śladów. W konsekwencji jedynym rezultatem kapitulacji wobec niejasnej genealogii staje się stworzenie kolejnego dokumentu będącego efektem archiwalnej gorączki, jakim jest własna autobiografia. Cathy Caruth zestawiając w monografii *Literature in the Ashes of History* dwie metafory doświadczenia przez podmiot własnej historyczności – archeologiczną figurę Pompei Freuda i archiwistyczną Derridy – pisze, że „jeśli archeologiczny projekt jest odkrywaniem, odkopywaniem obiektu, to archiwalne zadanie polega na odczytaniu i ponownym przepisaniu inskrypcji”²².

²¹ M. Pollack, dz. cyt., s. 145.

²² C. Caruth, *Literature in the Ashes of History*, Baltimore 2013, s. 77.

(Po)nowoczesna autobiografia jest specyficznym tekstem powstającym z melancholii i pragnienia odnalezienia genealogii jako wielkiej narracji rodzinnej i autotożsamościowej. Konstytuujący autobiograficzny zapis odbywa się w przestrzeni archiwum (realnego lub / i wyobrażonego), w której nie ma miejsca na akt rozpoznania / odkrycia / archeologicznego odkopania, gdyż skarb znajduje się nie w ziemi, lecz w psychoanalitycznej krypcie.

Topography of the archive – on genology and melancholy

The article is an interpretation of contemporary autobiographical essays (Frascati: apoteoza topografii by Ewa Kuryluk, Śmierć w bunkrze. Opowieść o moim ojcu by Martin Pollack, Proszę bardzo by Anda Rottenberg, Rodzinna historia lęku by Agata Tuszyńska). These texts are representative of contemporary archival culture. In this type of autobiographical discourse, based on the search for one's own beginning, we find all topoi of postmodern archival culture discussed in this paper – the search for identity, the mythology of a historical source, the promise of reaching the beginning of the trauma, the crypt and the inhabitation by other tales. In the archival quests, as I define this type of writing, an important role is given to the material traces of the past and the 'archive fever', which I analyze using Derridean concept of hauntology.

Katarzyna Szalewska – adiunkt w Katedrze Teorii Literatury i Krytyki Artystycznej (Wydział Filologiczny Uniwersytetu Gdańskiego). Autorka książek *Urbanalia – miasto i jego teksty. Humanistyczne studia miejskie* (Gdańsk 2017) i *Pasaż tekstowy. Czytania miasta jako forma doświadczenia przeszłości we współczesnym eseju polskim* (Kraków 2012). Stypendystka Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Zajmuje się studiami miejskimi, estetyką melancholijną i związkami między historią a literaturą.

Cieśnina Sycylijska jako miejsce pamięci nielegalnych migracji afrykańskich na podstawie działalności Stefana Libertiego

Fenomen najnowszej emigracji afrykańskiej na Półwysep Apeniński ma spektakularny charakter, a powstająca literatura opisująca to zjawisko przybiera postać świadectwa, dokumentu, reportażu. Migracja pomiędzy kontynentami traktowana jako gorący temat powiela jednak wzorzec dobrze znany z przeszłości. Długa pamięć i doświadczenie historyczne XIX i XX wieku emigracji zarobkowej do USA oraz postoju emigrantów na wyspie Ellis Island, nazywanej „bramą do Ameryki”, wytworzyły w kulturze paradygmat emigranckiego losu jako sytuacji niepewnej, wręcz opresyjnej¹ i sprzyjały utrwaleniu obrazu świata podzielonego na „lepszego” i „gorszego”, bogaty i biedny.

Ludzkie tragedie, rozgrywające się w basenie Morza Śródziemnego, masowa imigracja na terytorium włoskie oraz polityka międzypaństwowa przyciągnęły już uwagę wielu komentatorów i twórców sztuki. W związku z tym zauważalny jest we Włoszech znaczny przyrost liczby publikacji o tematyce poruszającej zagadnienie afrykańskiego wychodźstwa. Zasadniczą rolę w kształtowaniu jego obrazu odgrywają reportaże włoskiego dziennikarza oraz pisarza Stefana Libertiego. Dopełnieniem medialnego przekazu najnowszej emigracji z Afryki i Bliskiego Wschodu

¹ O Ellis Island napisała książkę M. Szejnert, *Wyspa klucz*, Kraków 2009.

są również filmy dokumentalne, zawierające osobiste wyznania uczestników emigracji i komentarze do nich, pozwalające na lepsze rozeznanie w obszarze uwarunkowań psychospołecznych indywidualnych decyzji migracyjnych oraz swoistości tego doświadczenia, także wspólnotowego. We włoskiej kinematografii istnieje oddzielna kategoria filmów (zarówno fabularnych, jak i dokumentalnych) poruszających temat imigracji na Półwysep Apeniński². Wiele materiałów, które pozwolił mi zgromadzić wstępny rekonesans, wymaga z pewnością pogłębionej analizy. Ale już teraz można stwierdzić, że Cieśnina Sycylijska przybiera w literaturze, sztuce, a także ambitniejszej publicystyce postać toposu – miejsca naznaczonego traumą w masowej skali. Nie jest to oczywiście miejsce tego samego typu, co Auschwitz, Choeung Ek w Kambodży czy Srebrenica, w których celowo dokonywano masowych eksterminacji, ale sytuuje się ono gdzieś w ich pobliżu. Jest to też przypadek o tyle ciekawy, że opisuje się go ze świadomością ukształtowaną przez współczesną kulturę pamięci o traumach z przeszłości. Możemy więc być świadkami niejako kreowania miejsca pamięci na bieżąco, to znaczy spoglądania na Cieśninę Sycylijską jako na miejsce, które będzie się już przez lata kojarzyło z koszmarem imigrantów ciągnących z Afryki do Europy – stanie się symbolicznym skrótem ich losu oraz relacji między Afryką a Europą.

Stefano Liberti jest włoskim dziennikarzem, pisarzem oraz reżyserem, który swoje artykuły publikuje zarówno w prasie włoskiej (m.in.: „L'Espresso”, „Ventiquattro”), jak zagranicznej. W obiegu czytelnickim funkcjonują cztery książki pisarza – pierwsza z nich opublikowana w 2004 roku nosi tytuł *Lo Stivale meticcio. L'immigrazione in Italia oggi*³. Publikacja, będąca efektem swoistego śledztwa dziennikarskiego, a zarazem dogłębnym badaniem socjologicznym opowiada o współczesnej imigracji na Półwyspie Apenińskim. Przeprowadzone wywiady z imigrantami i innymi mieszkańcami, obalają funkcjonujące we Włoszech stereotypy powielane przez mass-media, jakoby problemy, z którymi zmagają się imigranci (m.in. składanie wniosków o azyl, legalizacja pobytu, łamanie

² Lista tytułów filmów poruszających zagadnienie imigracji do Włoch dostępna na stronie internetowej CESTIM – Centro Studi Immigrazione (pol. Centrum badań imigracji. Przekł. własny autorki – S. Sz.).

³ T. Barrocci, S. Liberti, *Lo Stivale meticcio. L'immigrazione in Italia oggi*, Roma 2004.

praw człowieka – w tym handel ludźmi) nie sprawiały strukturom państwa włoskiego żadnych trudności. Książka Libertiego, bez wątpienia, podważa kreowaną przez włoski rząd opinię, iż na Półwyspie Apenińskim przestrzega się praw migrantów, obalając przy tym tworzoną przez władzę propagandę całkowitego panowania nad kwestią imigracji. Drugą pozycją w kolejności chronologicznej jest książka *A sud di Lampedusa. Cinque anni di viaggi sulle rotte dei migranti*, przetłumaczona na język polski przez Marcina Wyrembelskiego (jako jedyna z dorobku dziennikarza), ukazała się w wydawnictwie „Czarne” pod tytułem *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*⁴, a zostanie omówiona w dalszej części pracy. Wydana w 2011 roku książka pt. *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*⁵, opowiada o powstaniu nowego rodzaju kolonializmu, który polega na wykupie oraz leasingu terenów w krajach rozwijających się, co powoduje tworzenie się nowych zależności polityczno-gospodarczych. Ostatnią dotąd publikacją włoskiego dziennikarza jest wydana w 2016 roku książka pt. *I signori del cibo. Viaggio nell'industria alimentare che sta distruggendo il pianeta*⁶.

Oprócz aktywności pisarskiej, Stefano Liberti wraz z włoskim reżyserem Andreą Segreą, jest współtwórcą filmu dokumentalnego pt. *Mare chiuso (Zamknięte morze)*⁷, którego premiera odbyła się 15 marca 2012 roku. Godzinne dzieło opowiada o emigrantach, którzy w latach 2009 i 2010 podczas przeprawy przez Morze Śródziemne do Europy, zostali przechwyceni na europejskich wodach przez włoskie władze i odesłani do Libii (w wyniku porozumienia zawartego przez rząd włoski, na czele którego stał wówczas Silvio Berlusconi, z libijskim dyktatorem Mu'ammarem-al-Kaddafim⁸). Świadczenia emigrantów dostarczają informacji na temat deportacji nielegalnych wychodźców do Libii. Wszelkie

⁴ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*, przeł. M. Wyrembelski, Wołowiec 2013.

⁵ Tenże, *Land grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Roma 2011.

⁶ Tenże, *I signori del cibo. Viaggio nell'industria alimentare che sta distruggendo il pianeta*, Roma 2016.

⁷ Przekł. autorki – S. Sz.

⁸ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 36. Kontrakt zawarty między Mu'ammarem-al-Kaddafim a Silvio Berlusconim został zatwierdzony we włoskim Parlamencie większością 87%.

próby opowiedzenia, co im się wydarzyło lub też doniesienia o ich położeniu dziennikarzom były tłumione przez libijską policję i dopiero, gdy w 2011 roku w państwie Kaddafiego wybuchła wojna, a emigranci uciekli do obozu UNHCR w Shousha w Tunezji, ich doświadczenia wydostały się na światło dzienne, co przeniosło wiedzę o naruszeniach prawa wobec migrantów popełnionych przez Włochy. Polityczna strategia wobec niechcianych przybyszów doprowadziła włoskie państwo przed Europejski Trybunał Praw Człowieka; sądowy proces jest w filmie tłem dla opowiadanych migranckich historii.

Dnia 23 lutego 2012 roku w Europejskim Trybunale Praw Człowieka w Strasburgu zakończyła się sprawa wytoczona przez 11 obywateli Somalii oraz 13 obywateli Erytrei przeciwko Republice Włoskiej. Przewód dotyczył złamania przez państwo włoskie postanowień zawartych w art. 3. *Konwencji Genewskiej o ochronie osób cywilnych podczas wojny*, odnoszących się do niehumanitarnego traktowania oraz tortur⁹. W wyniku rozprawy Włochy zostały uznane za państwo, które dopuściło się naruszeń postanowień zawartych w dokumencie i w związku z powyższym, zostało zobligowane do zapłaty odszkodowania w wysokości 15 tys. euro dla 22 osób z 24, które brały udział w procesie¹⁰. Poszkodowani to emigranci z krajów Afryki Subsaharyjskiej, którzy w latach 2005–2011 zostali zatrzymani na Morzu Śródziemnym przez włoskie patrole morskie i odesłani z powrotem do kraju, z którego wypłynęli, tj. do Libii.

Traumatyczne wydarzenia z przeszłości miały to do siebie, że ich ofiarom (tym, którym oczywiście udało się przeżyć) i świadkom z trudem przychodziło dawanie świadectwa temu, czego doświadczyli, co widzieli na własne oczy bądź słyszeli z wiarygodnych ust. Incydenty, które dokonują się współcześnie podczas rejsów przez Morze Śródziemne tym się różnią od dawnych tego rodzaju wypraw, że dzisiaj ich uczestnicy dzięki nowoczesnym technologiom mogą na bieżąco utrwalać to, co się dzieje, a następnie używać tych obrazów we własnych sprawach.

⁹ Pełna treść *Konwencji Genewskiej o ochronie osób cywilnych podczas wojny* dostępna na stronie internetowej Ministerstwa Spraw Wewnętrznych: https://www.msw.gov.pl/ftp/OCK/dokumenty_Prawo_MPH/1949_12_VIII_IV%20konwencja_genewska.pdf [dostęp 15.05.2015].

¹⁰ http://www.repubblica.it/solidarieta/immigrazione/2012/02/23/news/1_italia_condannata_per_i_respingimenti-30366965/ [dostęp 15.05.2015].

Migranci do pewnego momentu rejestrowali swoją podróż na przenośnym sprzęcie do nagrywania oraz w telefonach komórkowych. W udostępnionych reżyserom materiałach zostały utrwalone momenty, w których nielegalni wychodźcy z Afryki zostają odnalezieni na morzu przez włoskie patrole. Modlitwy i prośby do Boga o pomoc, które towarzyszą Afrykańczykom w ciągu podróży, sąsiadują z wybuchami euforii, poprzedzającej przejście na statek włoskiej gwardii. Subsaharyjczycy spędzili na morzu, jak twierdzą, wiele dni bez jedzenia i picia. Wiele osób, tych słabszych i chorych, podczas morderczych podróży zmarło, o czym mówi jeden z bohaterów filmu, podając zatrważające statystyki oraz przykład grupy, z którą wypłynął – liczyła 72 osoby, zaś po 14 dniach podróży do Włoch dotarło tylko 9 ryzykantów. W opowieściach przewija się motyw braku jedzenia oraz wody pitnej, przez co zdesperowani ludzie zmuszeni są do picia wody morskiej oraz własnej uryny. Eksplozja radości, która towarzyszy migrantom podczas interwencji włoskich służb, jest zrozumiała, bo oznacza ocalenie, tym bardziej, że – jak mówią – uważają Włochy za kraj, który da im ochronę oraz będzie stał na straży podstawowych praw, umożliwiając im realizację marzeń, marzeń, które dotyczą godnego życia, godnej pracy oraz pomocy rodzinie.

Podczas operacji na morzu słyszymy od migrantów, że w rzeczywistości chcą dostać się do Anglii, a Italię traktują jako chwilowego wybawiciela z opresji, kraj, który pomoże im postawić pierwsze kroki na nowej ziemi. Jednakże wśród okrzyków radości i łez rozgrywa się dramat. Statek z migrantami i żołnierzami wypływa na morze, ale nie w stronę upragnionej, włoskiej ziemi, lecz w kierunku terytorium Libii. *Ex post* migranci wspominają o zdesperowanych współuczestnikach podróży, którzy zorientowawszy się, iż zostali oszukani, próbowali podczas podróży popełnić samobójstwo, gdyż – jak mówili – lepiej jest zginąć na morzu niż wrócić do Libii.

Emigranci przetransportowani z powrotem na terytorium libijskie bywali traktowani niehumanitarnie, nawet poddawani torturom – przeżywali kolejny dramat. Dopiero po wybuchu wojny w 2011 roku większość z nich zdecydowała się na kolejną ucieczkę, tym razem do graniczącej z państwem Kaddafiego Tunezji, gdzie mogli przebywać w obozach UNHCR dla uchodźców. To właśnie na terenie tunezyjskiego obozu opowiadają włoskim reżyserom o swoich traumatycznych przeżyciach.

Obóz dla uchodźców jest miejscem zawieszenia, w którym oznakowani plastikowymi opaskami z kodem kreskowym migranci czekają na urzędowe decyzje dotyczące swego losu. Opowiadając o desperackich podróżach przez Morze Śródziemne stwierdzają, iż lepiej zostawić migranta na morzu, niż z powrotem odsyłać go do miejsca, z którego uciekał. Jeden z bohaterów filmu, z powodu niepowodzenia wyprawy do Europy, znalazł się w obozie w Tunezji, zaś do Unii Europejskiej dotarła jego żona (wówczas w ciąży). Nie mogli popłynąć razem ze względu na brak funduszy, zatem próba przedostania się na kontynent europejski doprowadziła do rozłąki. Spotkali się ponownie (już na upragnionej ziemi wybranej) dopiero po 2 latach i 5 miesiącach. Moment ponownego spotkania bohaterów stanowi puentę filmu włoskich reżyserów, a zarazem znak nadziei dla afrykańskich migrantów, że szczęśliwe zakończenie podróży do Europy, chociaż okupione wieloma dramatycznymi doświadczeniami, jest jednak czasem możliwe¹¹.

Jak widać, w filmie dokumentalnym wykorzystano autentyczne nagrania z przeprawy, podporządkowując je utrwalonym w kulturze schematom opowieści. Mówiąc o migracji afrykańsko-europejskiej, nieraz zresztą sięga się po dobrze osadzone w tradycji analogie. W 2011 roku Franco Frattini – szef ówczesnego włoskiego MSZ – twierdził, że Europie zagraża „biblijny exodus z Libii”, gdyż jego zdaniem na opuszczenie tego kraju mogło się zdecydować nawet 300 tys. osób¹². Liczby w dyskursie o migracji odgrywają ważną rolę (podobnie zresztą jak w dyskursie o masowych traumach). Ich funkcja nie polega jedynie na informowaniu o skali zjawiska. We wspomnianym wcześniej roku 2011 agencja Frontex prognozowała, że migracja może dotyczyć nawet 0,5–1,5 mln ludzi¹³. Według szacunków oraz doniesień prasowych w 2012 roku do państw Unii Europejskiej przybyło nielegalnie 40 tys. osób, zaś w 2013 roku Europa miała liczyć już 64 300 nowych nielegalnych imigrantów. W 2014 roku

¹¹ Innym filmem Andrei Segregi jest dokument *A Sud di Lampedusa*, który miał swoją premierę we Włoszech w 2006 r. i podobnie jak książka Stefana Libertiego, przedstawia zjawisko emigracji z Afryki, analizując szlaki migrantów od początku ich podróży do momentu znalezienia się na Morzu Śródziemnym.

¹² http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,9189581,Milionowa_migracja_z_Afryki___Absurd___Nie_demonizujmy_.html [dostęp 15.04.2015].

¹³ Tamże.

liczba ta wzrosła do 283 tys. i jak donosi „Polonia Christiana” – 220 tys. osób dotarło na kontynent europejski przez Morze Śródziemne, zaś aż 171 tys. osób do Włoch. Ponadto dodaje, iż szacuje się, że tylko od początku 2015 roku, do państw europejskich basenu Morza Śródziemnego (Włoch, Grecji, Malty i Hiszpanii) dotarło ponad 100 tys. osób¹⁴. W artykule Kamila Nadolskiego *Afryka u bram Europy* czytamy:

Najwyższy na świecie przyrost naturalny sprawi, że w połowie XXI wieku Afryka będzie drugim, po Azji, najludniejszym kontynentem świata, a co piąty mieszkaniec Ziemi będzie Afrykańczykiem. Już w 1995 r. liczba mieszkańców Afryki była wyższa niż Europy. Za 40 lat różnica będzie już trzykrotna¹⁵.

Tezę dziennikarza potwierdzają słowa Carlosa Lopesa – Szefa Komisji Gospodarczej Narodów Zjednoczonych ds. Afryki, który w wywiadzie dla niemieckiej rozgłośni telewizyjno-radiowej Deutsche Welle, stwierdził, że: „Afryka jest najmłodszym kontynentem i jego młodość będzie rosła dalej, podczas gdy reszta świata się starzeje”¹⁶. Fakt tak licznej migracji na kontynent europejski jest zatem uzasadniony i warto przytoczyć dalszy ciąg wypowiedzi Lopesa:

Kraje afrykańskie przyjmują więcej imigrantów, niż kontynent ten eksportuje w świat emigrantów. Faktem jest: większość afrykańskich emigrantów szuka szczęścia w innym afrykańskim kraju. Siła przyciągania Europy jest jednak duża. Dzięki rozpowszechnieniu telefonów komórkowych ludzie na całym świecie mają łatwy dostęp do informacji – na całym globie znane jest zaangażowanie Europy na rzecz praw człowieka, czy jej domaganie się respektowania uniwersalnych wartości moralnych. Swoją rolę odgrywa też nieobecny w znacznym stopniu w Europie terroryzm i ekstremizm religijny¹⁷.

Przywołane słowa potwierdzają także dane Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji (IOM), wedle których w 2011 roku na kontynencie

¹⁴ <http://www.pch24.pl/gwaltownie-wzrasta-liczba-afrykanskich-emigrantow-we-wlozech-i-w-grecji,36358,i.html> [dostęp 14.06.2015].

¹⁵ <http://www.stosunki.pl/?q=content/afryka-u-bram-europy> [dostęp 15.04.2015].

¹⁶ <http://www.dw.com/pl/migracja-nale%C5%BCy-do-historii-ludzko%C5%9Bci/a-18694921> [dostęp 15.04.2015].

¹⁷ Tamże.

afrykańskim żyło 19 mln imigrantów. W skali światowej stanowili oni 9% wszystkich migrantów, a w porównaniu z rokiem 2005 oznacza to, według wyliczeń agencji, wzrost o 1,5 mln. ludzi¹⁸.

Zdaniem autorów raportu Banku Światowego *Leveraging Migration for Africa: Remittances, Skills, and Investments*, Afryka składa się z wielu małych państw, w których zróżnicowanie społeczno-gospodarcze sprzyja powstawaniu czynników migracyjnych¹⁹. Według autorów doniesienia:

Semiperyferyjny kraj leżący w Afryce Północnej może wydawać się pełną szansą gospodarką dla mieszkańców najbiedniejszych państw kontynentu położonych na południe od Sahary. Ten sam kraj jednak może jednocześnie wypychać swoich obywateli za granicę – do regionów poza Afryką, które są bliżej centrum światowego rynku²⁰.

Autorzy raportu twierdzą, że większość ruchów migracyjnych odbywa się wewnątrz krajów Afryki Subsaharyjskiej i tylko 25% migrantów decyduje się na wyjazd do Afryki Północnej. Natomiast aż 90% migrantów z krajów Maghrebu wybiera jako cel swojego wychodźstwa kraje poza kontynentem, przede wszystkim państwa należące do Europy, co wynika z bliskiej odległości geograficznej, a więc także z tańszych kosztów podróży²¹.

Obraz migracji z Afryki konstruowany jest poprzez rozmaitego rodzaju teksty i materiały wizualne. Wśród nich mamy do czynienia z rzeczowymi analizami zjawiska i z publicystyką, w której chodzi przede wszystkim o oddziaływanie na opinię publiczną. W obu typach tekstów pojawiają się liczby. Operowanie nimi z jednej strony powoduje, że wypowiedź sprawia wrażenie rzeczowej i bezdyskusyjnej. Z procesami, w których uczestniczą miliony, trudno przecież dyskutować. Z drugiej strony, czytając o liczbach, nie widzimy twarzy i poszczególnych historii ludzkich. Mamy przed oczami zwarty, anonimowy tłum, którego liczebność

¹⁸ <http://www.stosunki.pl/?q=content/afryka-u-bram-europy> [dostęp 15.04.2015].

¹⁹ <http://biuletynmigracyjny.uw.edu.pl/29-maj-2011/nie-ma-%E2%80%9Eemigrantow-z-afryki%E2%80%9D> [dostęp 15.04.2015].

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

i inność budzi niepokój. Od kontekstu zależy więc, czy podawane liczby będą miały charakter rzetelnej informacji, czy cel propagandowy. Przywołany wcześniej tytuł *Afryka u bram Europy* sugeruje, że należałoby się bronić przed migrantami.

Film dokumentalny Stefana Libertiego oraz opublikowana w 2013 roku w Polsce książka tegoż autora *Na południe od Lampedusy. Podróże rozpaczy*²² ukazują nielegalną migrację afrykańską jako problem całej Unii Europejskiej, a postawioną przez reportażystę tezę potwierdzają słowa innego publicysty – Jörga Armbrustera. Niemiecki dziennikarz w książce *Arabska wiosna. Rewolucja w świecie islamskim*²³, opisuje sytuację polityczną w krajach Bliskiego Wschodu oraz Maghrebu, analizując arabskie rewolucje w powiązaniu z europejską polityką i jej wpływem na wydarzenia w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie. Obywatele Tunezji, Egiptu, Libii, Jemenu oraz Syrii i Bahrajnu zmagali się w swoich państwach z wieloma problemami, począwszy od analfabetyzmu i rozwarstwienia społecznego, przez ubóstwo oraz korupcję, po łamanie praw człowieka i brak perspektyw dla młodego pokolenia. Wzniecane przez młodych rewolucje, mające na celu niejednokrotnie obalenie dyktatorskiej władzy, stały się zaczątkiem wielu konfliktów, które doprowadziły do wojen domowych na terytoriach wymienionych państw. Polityczne tsunami, jak zwykło się określać przewroty mające związek ze zmianą aparatu państwowego w świecie arabskim, niewątpliwie przyczyniły się do wzmożenia ruchów migracyjnych z krajów ogarniętych konfliktem w stronę Europy²⁴. Liberti stara się więc zrozumieć, jakie jest źródło nasilonej migracji. Jego zadaniem nie jest wskazywanie na zagrożenia, jakie niesie ze sobą masowa emigracja, ale raczej odnosi się ono do ogólnych norm społecznych, które leżą u podstaw funkcjonowania społeczeństw Starego Kontynentu.

²² S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt.

²³ Zob. J. Armbruster, *Arabska wiosna. Rewolucja w świecie islamskim*, przeł. R. Kędzierski, Wrocław 2012.

²⁴ W celu poszerzenia wiedzy na temat „Arabskiej Wiosny” i jej wpływu na inne państwa polecam esej Jędrzeja Czerepa „*Arabska Wiosna*” *nie tylko arabska*, który ukazał się w Biuletynie „OPINIE” 2011, nr 16, dostępny na stronie internetowej: <http://fae.pl/biuletynopiniefae/arabskawiosnanietylkoarabska.pdf> [dostęp 05.05.2015].

Rozmówca Libertiego, Dauda, opowiadając dziennikarzowi o swoich doświadczeniach związanych z nielegalnym przepłynięciem Morza Śródziemnego, potwierdza omawiany na podstawie filmu dokumentalnego problem, a mianowicie kwestię deportacji migrantów do państw, z których wypłynęli. Z przeprowadzonej z nielegalnym migrantem rozmowy wynika, że deportacje Afrykańczyków były dokonywane na masową skalę przez władze państw Unii Europejskiej. Dauda, po dopłynięciu na Wyspy Kanaryjskie, wspomina:

[...] Hiszpanie udzielili nam pierwszej pomocy, umieścili w jakimś ośrodku i dali jeść. Wydawało się, że już po wszystkim. Po tygodniu zabrali nas na lotnisko i skierowali do samolotu. „Wchodźcie na pokład. Polecimy do Madrytu”, oznajmili. Lecz po dwóch godzinach byliśmy w Senegal. [...] Rozpłakałem się, gdy zobaczyłem flagę swojego kraju i zrozumiałem, co się stało²⁵.

Liberti nie ogranicza się jednak do grania na emocjach, ponieważ w jego reportażu ważne miejsce zajmuje wątek samoorganizacji migrantów. Wytwarzał się bowiem wśród nich pewien mechanizm samorządności, dający się zaobserwować w różnych miejscach na drodze tranzytu. Migranci tworzyli „ciało społeczne” z kodeksem postępowania oraz zasadami przynależności do wspólnoty²⁶. Mechanizmy działania owych zbiorowości nie powinny też nikogo wprawiać w zdumienie, gdyż jak mówi Amadou, inny bohater reportażu Libertiego: „To normalne: gdzie jest społeczność jest i prawo”²⁷.

Tworzony przez migrantów kodeks postępowania powoduje, iż na obszarach, na których przebywają migranci, obowiązuje pewna niezachwiana hierarchia. Reprezentatywnym przykładem takiego miejsca jest miasto Maghnijsa w Algierii, które Liberti określa jako miejscowość położoną niedaleko wybrzeża Morza Śródziemnego, zarządzaną autonomicznie i w całości powstałą z inicjatywy migrantów zatrzymujących się w niej na postój w drodze na kontynent europejski²⁸. Miasto podzielone jest na dwie części: algierską oraz afrykańską, pierwsza z nich funkcjonuje,

²⁵ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 12.

²⁶ Tamże, s. 111.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Tamże, s. 108.

zdaniem dziennikarza, w „rzeczywistości trwałej i namacalnej”²⁹, druga zaś tworzy tymczasowy i niewidoczny byt³⁰.

Niejednokrotnie takie miejsca jak Maghniija były dla migrantów chwilowym, w miarę bezpiecznym przystankiem w dalszej podróży. Migranci nie musieli obawiać się prześladowań oraz zatrzymań, gdyż osoby, które sprawowały władzę w tych samozwańcych miasteczkach, odgrywały także rolę pośredników z lokalnymi władzami³¹. Ponadto spory rozstrzygano wewnątrz określonej wspólnoty, a przywódcy, którzy stawali się pośrednikami pomagającymi przy przekraczaniu granic, czerpali z tego profity w postaci korzyści materialnych, tudzież nielegalnego / legalnego handlu³².

Samozwańcze „dżungle” nie były jednak bytami długotrwałymi, ponieważ intensyfikacja działań Unii Europejskiej z partnerami z Afryki, mająca na celu zmniejszenie wewnątrz-afrykańskich migracji, spowodowała, że zaostrzone kryteria kontroli doprowadziły do zniknięcia takich enklaw. Upadek miejsc tranzytowych na afrykańskich szlakach migracyjnych, wywołany zmniejszeniem napływu migrantów spowodował, iż osoby czerpiące z tego zyski straciły swoje dochody, a miasta dotknął głęboki kryzys. Taki przypadek miał miejsce w sudańskim mieście Dongola, na który zwrócili uwagę dwaj europejscy naukowcy – Martin Drozda ze Słowacji oraz Olivier Pilez z Francji w artykule *Entre Libye et Soudain: la fermeture d'une pistetranssaharienne*³³. Warto także dodać, że w celu wzmocnienia kontroli na granicach państw oraz zintensyfikowania walki z nielegalną imigracją, Komisja Europejska sfinansowała projekt o wartości około półtora miliona euro, koordynowany przez Międzynarodową Organizację do spraw Migracji (OIM), który zakładał współpracę między Nigrem, Libią oraz Włochami dotyczącą wzajemnych działań patrolowych³⁴.

²⁹ Tamże, s. 105.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 111.

³² Tamże.

³³ http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/autrepart3/010035955.pdf [dostęp 1.09.2015].

³⁴ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 87.

Miejscowości tranzytowe, „niewidoczne, tymczasowe byty” zniknęły, tak więc migrujący Subsaharyjczycy musieli znaleźć inne miejsca postojów. Niejednokrotnie w miastach, w których zatrzymywali się nielegalni emigranci, funkcjonowały swoistego rodzaju getta. Liberti twierdzi, iż typowym przykładem takiego miejsca jest marokańskie miasto Tanger, w którym: „tolerowano Afrykańczyków bez dokumentów, lecz nie pozwalano im wychodzić poza obręb starego miasta”³⁵. Przybywający do Maroka migranci, to bardzo często tzw. *harraga* (ar. هجرة) – słowo to oznacza w dosłownym przekładzie z języka arabskiego: „palacza”. Gdy mówimy o fenomenie nielegalnej afrykańskiej emigracji, poznajemy nowe znaczenie *harraga*, oznaczające wtedy nielegalnego emigranta, który podczas podróży niszczy dokumenty stwierdzające tożsamość w celu ukrycia narodowości. Porzucając swoją tożsamość i przeszłość unika repatriacji, zmierza ku lepszemu, nowemu życiu³⁶. Warunkiem stworzenia sobie szansy na lepszą przyszłość jest więc całkowite wyzbycie się oznak więzi z przeszłością. Rodzi się pytanie, czy również pamięć o dawnym życiu i tożsamości należy wymazać? Liberti twierdzi, że osoby zaliczające się do *harraga*: „palili za sobą mosty w chwili przeprawy przez cieśninę”³⁷ i w ten sposób, zdaniem włoskiego dziennikarza, grzebali swoją tożsamość i przeszłość³⁸.

Autor książki zwraca uwagę na osobliwość sposobu funkcjonowania, który stał się udziałem ludzi zawieszonych w jakimś „pomiędzy”. Ograniczeni w możliwościach swobodnego poruszania się, Subsaharyjczycy skupili swoje życie wokół starówki, która stała się dla wszystkich nielegalnych migrantów „więzieniem pod gołym niebem”³⁹, jak określa tę przestrzeń włoski dziennikarz, opisując miasto Tanger w Maroku. Dramat położenia Afrykańczyków rozgrywa się w przestrzeni dającej się określić w języku symbolicznym: między piekłem a niebem. Jeśli trzymać się metafory Libertiego, marokańskie miasto Tanger stanowi swoisty czyściec. Piekło oczywiście odnosi się do regionu z którego migranci

³⁵ Tamże, s.155.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

przybywają, niebo natomiast, do położonego nieopodal wyśnionego miejsca w Europie⁴⁰. Warto także zauważyć, że nielegalni imigranci żyją w różnych miastach, funkcjonując poza prawem.

Liberti na rozmaite sposoby stara się zobrazować fenomen współczesnej emigracji afrykańskiej na kontynent europejski, opisując powstałe w wyniku tego zależności. Jego rozmówca, spotkany przypadkowo Mohammed, twierdzi, że obecność nielegalnych emigrantów spowodowała wzrost gospodarczy na poszczególnych terenach, dlatego policja, wojsko oraz inne patrole nie zwracały na nich uwagi. Miasta, do których przybywali Subsaharyjczycy, były niejednokrotnie miejscami, w których kryzys spowodował stagnację. W następstwie przyjazdu tysięcy migrantów gospodarka ożywiła się, ponieważ nielegalni wychodźcy zamieszkiwali hotele, którym groziło zamknięcie oraz przyczynili się do wzrostu sprzedaży produktów spożywczych⁴¹.

Wyznaczone przez władze tereny w mieście stawały się przestrzeniami, które zamieszkiwane były tylko i wyłącznie przez czarnoskórych obywateli państw afrykańskich. Pojawienie się w tej zbiorowości Europejczyka wywoływało niepokój. A zatem w reportażu to nie Afrykańczycy budzą negatywne reakcje, lecz odwrotnie – Europejczycy. „Nielegalni” nie chcieli udzielać żadnych informacji, bojąc się, iż może to pogorszyć ich sytuację. Za przekazanie jakichkolwiek wiadomości, chcieli otrzymać zapłatę, jak mówili: „Tak za darmo nie będziemy mówić”⁴². Ich słowa nie powinny dziwić, gdyż, jak pisze Liberti, emigranci: „stanowią cenne źródło informacji i [...] mają swoją rynkową wartość”⁴³. Włoski dziennikarz zastanawiając się nad fenomenem nielegalnych migrantów, stwierdza, iż masowa emigracja Subsaharyjczyków, w którą został uwikłany z racji swojego zawodu, jest:

[...] jedną wielką grą pozorów, w której Europa rozdmuchiwała skalę zjawiska, dziennikarze docierali do uziemionych migrantów i opowiadali o inwazji, uziemieni migranci zaś odtwarzali rolę

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 162.

⁴² Tamże, s.147.

⁴³ Tamże.

siebie samych, ubarwiając swoje opowieści dramatycznymi szczegółami, by zwiększyć ich medialną atrakcyjność⁴⁴.

Zdaniem Libertiego cały medialny hałas wokół migrantów fałszował obraz rzeczywistej sytuacji przez to, że do jego stworzenia wykorzystywano rozmaite dawne wyobrażenia związane z migracją i przez to również migranci zaczęli świadomie uczestniczyć w tworzeniu tego obrazu, opowiadając to, co akurat pasowało do wytwarzanej opowieści. Dziennikarz zwraca też uwagę na ekonomiczną stronę „exodusu”, podkreślając, że dzięki obecności migrantów, inni mieszkańcy miast, w których przebywali Subsaharyjczycy bogacili się, zajmując się organizowaniem podróży do Europy. Do takich osób należeli przede wszystkim właściciele łodzi i pojazdów – *connection men*, naganiacze, którzy zapewniali odpowiednią liczbę pasażerów, marynarze, kierujący łodziami oraz pośrednicy, czyli tzw. *passeur*, którzy zajmowali się utrzymywaniem należytych kontaktów z władzą. Stróże prawa także czerpali zyski z owej sytuacji, gdyż zobowiązali się do zachowania milczenia w zamian za korzyści materialne⁴⁵. Szokujące zależności bardzo trafnie wyjaśnia Mohammed, jeden z bohaterów książki Libertiego, który mówi, że:

Jesteśmy tylko ludźmi interesu, którzy dostosowują się do wymogów rynku. Dopóki granice Europy będą zamknięte, dopóty będą istnieć nielegalni imigranci i ludzie organizujący przeprawy⁴⁶.

Z powodu powstania wspomnianych sieci zależności, cena morskich podróży do Europy uległa znaczącej podwyżce i oscyluje w granicach 10 tysięcy euro⁴⁷. Objasnienie całego procederu nie mogło się obyć bez uwzględnienia roli osób organizujących nielegalne podróże do Europy, czyli przemytników. Ich działalność ma oczywiście charakter przestępczy. Z punktu widzenia migrantów mogą jednak uchodzić za dobrodziejów. Mamy tu do czynienia z przedsięwzięciem na wielką skalę, interesem wytwarzającym niebagatelne zyski. Dowodem na to jest książka

⁴⁴ Tamże, s. 147–148.

⁴⁵ Tamże, s. 180.

⁴⁶ Tamże, s. 163.

⁴⁷ <http://www.dw.com/pl/exodus-xxi-wieku-miliardowe-interesy-bezwzgl%C4%99dnie-go-biura-podr%C3%B3%C5%BCy/a-18252582> [dostęp 1.03.2015].

dwóch włoskich autorów: Andreii Di Nicoli oraz Giampaoli Musumeciego pt. *Confessioni di un trafficante di uomini*⁴⁸. Pierwszy z nich jest wykładowcą kryminologii na Uniwersytecie w Trydencie, drugi zaś to pracujący na zlecenie dziennikarz. Ich monografia ma duże znaczenie dla zrozumienia omawianego problemu, gdyż umieszczono w niej wypowiedzi osób zajmujących się przerzutem ludzi. Ponadto książka jest efektem dziennikarskiego śledztwa, które dzięki licznym podróżom autorów po Afryce, bardzo wyraźnie pokazało mechanizmy działania owych nielegalnych interesów.

Większość emigrantów nie posiada jednak wystarczających funduszy, by dostać się do Europy. Podróżują więc etapami, co przyczynia się do powstania licznych miejsc tranzytowych na migracyjnych szlakach. Warto wspomnieć, iż migranci, którzy pod osłoną nocy przekraczają nielegalnie granice afrykańskich państw, w wielu przypadkach kończą swoją podróż w obozach dla nielegalnych wychodźców. Przykładem takiego miejsca może być obozowisko w nigeryjskim mieście Dirkou oraz imigracyjny ośrodek zatrzymań na terenie miasta Sabha w Libii, o którym opowiada Libertiemu kolejny rozmówca, mężczyzna o imieniu Yusuf.

Miejsce pobytu nielegalnych migrantów libijskie władze nazywały przytułkiem, jednak zdaniem bohatera reportażu, było to w pełnym tego słowa znaczeniu więzienie. W celach bez klimatyzacji mogło przebywać nawet pięćdziesiąt osób, którym tylko raz dziennie przynoszono jedzenie, ponadto zaplecze sanitarne było brudne, co uniemożliwiało zachowanie należytej higieny. Dodatkowo, według relacji rozmówcy Libertiego, nielegalnych emigrantów bito oraz odsyłano do ciężkich prac. Sytuacja ulegała zmianie tylko podczas wizyt kontrolnych przedstawicieli Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz Unii Europejskiej⁴⁹.

Bez względu na to, czy migranci znajdowali się w gettach, mieszczących się w wydzielonych częściach miast, czy też w miejscach tranzytowych, bądź w „przytułkach”, Subsaharyjczycy funkcjonowali w niepewności co do dalszego losu. Zatraceni na pustynnych posterunkach

⁴⁸ A. Di Nicola, G. Musumeci, *Confessioni di un trafficante di uomini*, Milano 2014. Książka ukazała się także w polskim przekładzie Anny Osmólskiej-Mętrak nakładem wydawnictwa Świat Książki w lutym 2015 – *Wyznania przemytników ludzi*.

⁴⁹ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 70.

na terenie Sahary Zachodniej, czy też wplątani w międzywspólnotowe zależności, niejednokrotnie żyjąc bardzo blisko miejsca swojego stałego zamieszkania, znajdowali się w sytuacji bez wyjścia. Zadręczali się jednym pytaniem, które formułuje przebywający w miejscowości Agadez w Nigrze mężczyzna o imieniu Abdou: „Jak ja mam wrócić do domu z pustymi rękami?”⁵⁰. Bohater reportażu został zatrzymany przez policję w Nigrze, zaledwie trzysta kilometrów od swojego domu, zaś perspektywa podróży do wymarzonej przez wszystkich migrantów Europy oddalała się z każdym dniem.

Pragnienie opuszczenia Afryki jest tak wielkie, iż wydaje się, że migranci nie myślą o konsekwencjach desperackich podróży. Jeden z rozmówców Libertiego, przebywający w Tangerze Denkshok, codziennie o zachodzie słońca wspinał się na najwyższy punkt położony w mieście i obserwował scenerię po drugiej stronie Cieśniny Gibraltarskiej. Z opisu Libertiego wynika, że obserwując krajobraz, chłopak wyglądał tak, jakby był w transie. Jego wielkim marzeniem było dotarcie do Madrytu i podjęcie pracy w telewizji. Afrykańczyk, tak jak wszyscy inni nielegalni migranci, pielęgnował wyobrażenia, w których Europa jawiła się jako miejsce, gdzie spełniają się wszystkie marzenia⁵¹. Opisana przez dziennikarza sytuacja przywołuje na myśl scenę z filmu *7 dni w Hawanie*⁵². W tym portretującym stolicę Kuby dramacie (skądinąd mieście, które zmaga się z ogromną migracją), w jednej ze scen widzimy młodą Kubankę, która siada na ławce nad brzegiem morza i patrzy w dal. Podczas tego ujęcia mamy w polu widzenia plecy bohaterki oraz bezkres morza, co potęguje uczucie nostalgii, bowiem dziewczyna spogląda na wody Cieśniny Florydzkiej w kierunku amerykańskiego przylądka Key West, który znajduje się zaledwie 90 mil od Kuby, a na którym toczy się, zdaniem bohaterki, zupełnie inne, lepsze życie.

Nielegalni migranci, w celu ochrony przed myślami, które mogłyby wywołać lęk przed podróżą, wypierając je ze swojej świadomości, usuwają

⁵⁰ Tamże, s. 30.

⁵¹ Tamże, s. 158.

⁵² *7 dni w Hawanie* to tytuł francusko-hispańskiego dramatu wyreżyserowanego przez Laurenta Canteta przy współpracy z innymi reżyserami. Film miał swoją światową premierę 23. 05. 2012, zaś w Polsce 19. 04. 2013.

także wszystkie namacalne dowody tragedii rozgrywających się w basenie Morza Śródziemnego. Nie chcą o nich wiedzieć ani pamiętać. Pamięć o tragediach przeszkadzałaby im w podtrzymywaniu wymyślanego wizerunku Europy. Wobec tego stosują świadomie bądź też nieświadomie różnego rodzaju mechanizmy obronne⁵³. Do owych mechanizmów można niewątpliwie zaliczyć wyparcie, ale także zaprzeczanie docierającym informacjom oraz brak identyfikacji z ofiarami.

W dobie dostępu do Internetu migranci mają na bieżąco kontakt z obrazem medialnym własnej sytuacji (sami go też współtworzą): do opinii, a zwłaszcza do pojawiających się w sieci zdjęć wykonanych przez fotoreporterów, ilustracji oraz satyrycznych obrazków, które dotyczą niebezpieczeństw, jakie mogą napotkać na swojej drodze do Europy, a więc mają świadomość, jak są postrzegani. Za przykład mogą posłużyć zdjęcia zamieszczone w międzynarodowej prasie oraz ilustracje / satyry



Rys. 1. Zwłoki nielegalnych emigrantów na śródziemnomorskich plażach

źródło: <http://www.nationalturk.com/en/africa-illegal-migrants-death-42-african-dead-arabia-sea-yemen-breaking-news-48237>

⁵³ Zob. A. Freud, *Ego i mechanizmy obronne*, przeł., przedmowę i notę o aut. napisała M. Ojrzyńska Warszawa 1997, 40–47, 55–72.



Rys. 2. Ciała migrantów wyrzucone przez morze

źródło: <http://www.lavocedellisola.it/2015/08/15/migranti-parlano-i-numeri-dei-morti/>



Rys. 3. Transport trumien z ciałami migrantów

źródło: <http://america.aljazeera.com/articles/2015/4/22/as-migrant-deaths-rise-eu-mulls-policy-shift.html>

publikowane na portalu www.migrantsatsea.org⁵⁴, które w karykaturalny sposób pokazują obojętność władz europejskiej wspólnoty na śmierć Afrykańczyków. Redaktorem bloga *Migrants at sea* jest amerykański profesor prawa Uniwersytetu Południowej Karoliny w Los Angeles, który w internetowym dzienniku dostarcza informacji o zagrożeniach, jakie mogą wystąpić podczas nielegalnych podróży, a także zamieszcza najświeższe informacje prasowe dotyczące migracji z Afryki na kontynent europejski oraz komentarze prawnicze. Pierwsza, zamieszczona przez profesora karykatura przedstawia wywrócone łodzie oraz zwłoki emigrantów, które unoszone przez morskie fale uformowały logo Unii Europejskiej. Druga natomiast porównuje Morze Śródziemne, z którego korzysta wielu turystów, do cmentarzyska.

Sytuacja, kiedy uczestnicy, a często ofiary tragicznych wydarzeń mogą nieomal równocześnie śledzić w mediach przebieg swojego dramatu życiowego jest czymś, co się przed epoką cyfrową nie mogło zdarzyć. Zadziwiający jest więc fakt, że chociaż o niebezpieczeństwach przeprawy do Europy tak wiele wiadomo i tak łatwo można się dowiedzieć o wszystkich tragicznych stronach tego zjawiska, wciąż wielu ludzi z Afryki decyduje się podjąć to ryzyko. Liberti dostrzegł dziwną odporność migrantów na złe wiadomości:

Wszyscy dobrze znali kolejność: wyjechać, pracować, zarobić, za-inwestować. Wcale ich nie zrażało to, że niektórych pochłonęło morze, a inni utknęli w połowie drogi. Sposobem na pozbycie się lęków było ich lekceważenie. I wszyscy wykazywali upór graniczący z brakiem odpowiedzialności. Podążając uparcie wytyczoną drogą, „łowcy przygód” nie brali w najmniejszym stopniu pod uwagę tego, że mogą nie dotrzeć do celu⁵⁵.

Wyjaśnienie mechanizmu podejmowania desperackich decyzji przez migrantów jest trudne. Być może chodzi o to, że w wielu przypadkach Subsaharyjczycy traktują swoje migracje jako ruchy tymczasowe, ściśle związane z potrzebą poprawy sytuacji materialnej. Potwierdzają to słowa jednego z bohaterów książki Libertiego: „Kiedy się dorobimy,

⁵⁴ <http://migrantsatsea.org/> [dostęp 15.05.2015].

⁵⁵ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 121.



Rys. 4. Obojętność Unii Europejskiej

źródło: <http://migrantsatsea.org/category/post-category/cartoon/>



Rys. 5. Martwe morze

źródło: <http://migrantsatsea.org/2015/04/page/2/>

wrócimy i zainwestujemy pieniądze, zapewniając przyszłość naszym krajom”⁵⁶.

Warto zauważyć, iż dla wielu migrantów to wcale nie Europa była celem podróży. Niektórzy tułacze za cel swojej migracji obierali bogatsze państwa afrykańskie, znajdujące się na północy kontynentu, przede wszystkim kraje Maghrebu. Migracja do tych państw była bardzo liczna, a przybysze niejednokrotnie żyli na społecznym oraz gospodarczym marginesie, co potwierdzają wywiady przeprowadzone przez Libertiego. Jednakże państwa północnej Afryki oraz Libia (współcześnie także zaliczana do Maghrebu) czerpały zyski z migracji, traktując wychodźców jako tanią siłę roboczą, źródło przychodów umożliwiających rozwój kraju. Tezę tę potwierdzają przywołane przez Małgorzatę Śpiewak statystyki dotyczące Maroka, które obrazują skalę omawianego zjawiska. Z danych wynika, że: „w 2002 r. przekazy [pieniężne] stanowiły 6,4 proc. PNB, 22 proc. wartości importu i były sześciokrotnie wyższe niż całość udzielonej krajowi pomocy rozwojowej [z Unii Europejskiej]”⁵⁷. Z cytowanych danych wynika, że emigracja w rejonie Maghrebu jest niewątpliwie źródłem przychodów, lecz warto także dodać, że zjawisko to umożliwia także nawiązanie stosunków (politycznych oraz gospodarczych) z państwami subsaharyjskimi, które graniczą z omawianym regionem.

Z analizowanych książek włoskiego reportera jasno wynika, że docierające do obywateli państw europejskich informacje na temat afrykańskiej emigracji na kontynent europejski są danymi nierzetelnymi, pozbawionymi fachowego komentarza, chwytliwymi newsami dziennikarskimi, bazującymi na ludzkich emocjach. Postawioną tezę potwierdzają tytuły artykułów publikowanych w międzynarodowej prasie, która od kwietnia 2015 roku prawie codziennie zamieszcza informacje dotyczące migrantów, określając to zjawisko mianem: migracyjnego kryzysu, migracyjnego chaosu, czy też migracyjnego exodusu. Wraz z ukazującymi się na pierwszych stronach gazet zdjęciami, pojawiają się także opisy owego zjawiska, które niejednokrotnie porównywane jest do dan-tejskiego piekła oraz katastrofy humanitarnej. Za przykład mogą posłużyć tytuły artykułów z takich europejskich dzienników jak: francuskie

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ <http://www.psz.pl/168-archiwum/migracje-w-regionie-maghrebu> [dostęp 5.06.2015].

„El País”, „Le Monde” oraz „Le Figaro” i „Liberation”, włoska „La Repubblica” oraz „Corriere della Sera”, angielskie „Independent”, amerykański dziennik „The Wall Street Journal”, a także polska „Gazeta Wyborcza” czy też „Rzeczpospolita”. Wszystkie gazety oprócz drastycznego zdjęcia zamieszczały także przejawione komentarze na temat omawianego zjawiska, np. *L'apocalisse dei migranti* (pol. *Apokalipsa migrantów*⁵⁸) oraz *Réfugies: l'Europe démunie face à la tragédie* (pol. *Uchodźcy: Europa pozbawiona środków do życia – oblicze tragedii*⁵⁹), lub *Tusk: kryzys imigracyjny – „początek exodusu”*⁶⁰.

Przemyślenia Libertiego są bardzo istotne, ponieważ to właśnie dziennikarze przekazują informacje, dzięki którym kształtują się wyobra-



Rys. 6. Prasa o afrykańskiej emigracji

źródło: <https://theburningbloggerofbedlam.wordpress.com/2015/04/21/gaddafis-warning-the-mediterranean-sea-of-chaos-how-desperate-migrants-become-psychological-warfare/>

⁵⁸ Przekład autorki.

⁵⁹ Przekład autorki.

⁶⁰ <http://www4.rp.pl/Uchodzcy/309089773-Tusk-Kryzys-imigracyjny--poczatek-exodusu.html> [dostęp 12.09.2015].

żenia i opinie odbiorców. Ponadto pytania, które stawia reporter, wydają się trafiać w samo sedno omawianego zagadnienia:

Zastanawiałem się czy migracja Afrykańczyków do Europy i działania zapobiegawcze [...] nie były tylko jedną wielką grą pozorów. Skąd się wziął ów syndrom zagrożenia? Jak do tego doszło, że rozeszła się pogłoska, o groźbie inwazji, którą trzeba niezwłocznie powstrzymać? Próbowałem sobie odpowiedzieć na pytanie, czy my, dziennikarze, ponosimy jakąś odpowiedzialność za rozpętanie i podsycanie tego, co w moim mniemaniu było tylko wielką hucpą⁶¹.

Targające dziennikarzem wątpliwości trudno zlekceważyć, tym bardziej, że w 2006 roku (w którym Liberti zbierał materiały do książki) upubliczniono dane, określane mianem rekordowych, mówiące iż na Wyspy Kanaryjskie dotarło ponad 30 tysięcy emigrantów, zaś na Sycylię ponad 20 tysięcy. Owa „rekordowość” zdaniem Libertiego została wyolbrzymiona, gdyż rzeczywista liczba osób przybywających do Europy, nie przekraczała wówczas kilkudziesięciu tysięcy w skali roku⁶². Od przywołanych statystyk minęło ponad 10 lat, zaś Europa istotnie stanęła w obliczu bardzo poważnego problemu migracyjnego, z czym zgodzi się teraz już każdy dziennikarz. W owym przełomowym momencie zarówno dla polityki Unii Europejskiej, jak i państw afrykańskich, politycy, dziennikarze oraz badacze zmuszeni są zrewidować swoje poglądy i działania na rzecz pomyselnego rozwiązania afrykańskiego problemu. Jednak w okresie 30 lat międzykontynentalnych migracji, Morze Śródziemne oraz Cieśnina Sycylijska stały się miejscami wielu katastrof, a dramat nielegalnych migracji relacjonowany oraz upamiętniany w formie dantejskich scen, tworzy topos miejsca naznaczonego śmiercią wielu ludzkich istnień, demaskując zarazem nieudolność prowadzonej polityki migracyjnej. Z punktu widzenia badacza tekstów i obrazów, jakie towarzyszyły przeprowom przez Morze Śródziemne ciekawy jest właśnie ów nierozzerwalny węzeł między wydarzeniami a ich relacjonowaniem i zarazem mitologizowaniem.

Stefano Liberti wielokrotnie zauważa i podkreśla, że wielu pokonujących Morze Śródziemne ludzi staje przed tragicznym wyborem,

⁶¹ S. Liberti, *Na południe od Lampedusy*, dz. cyt., s. 151.

⁶² Tamże, s. 150.

dotyczącym ich własnej pamięci i konsekwentnie: pamięci ich rodzin i przeszłości. Muszą podjąć decyzję dotyczącą własnej tożsamości, bo porzucając rodzinę i znany świat, a w drodze do Europy decydując się na zniszczenie identyfikujących ich dokumentów rezygnują z ważnej, konstytuującej części własnego „ja”. Odrzucają dotychczasowe życie i dotychczasową osobowość, bo wspomnienia i pamięć, pomagające w identyfikacji – w nowym życiu mogą im zaszkodzić. Marzą o budowaniu siebie i swego losu od początku, nie tylko w sensie zdobycia poczucia bezpieczeństwa i sukcesu materialnego, ale też w sensie tożsamościowym: pamiętanie może stać się przeszkodą lub nawet uniemożliwić szansę na przeżycie.

The Strait of Sicily as a site of memory of illegal African migrations in Stefano Liberti's works

The phenomenon of recent emigration to the Apennine Peninsula has a spectacular character and its coverage includes such forms as testimony, documentary, and literary reportage. The activity of Stefano Liberti, an Italian journalist and writer, plays an important role in shaping the perception of this phenomenon. The materials (including journalism) that allowed me to do my initial research require further and deeper analysis. In addition to the media coverage of the latest emigration from Africa and the Middle East, there are also documentary films that include personal comments, which allow us to better understand psychosocial determinants beyond individual decisions taken by immigrants as well as their particular experiences. The Mediterranean Sea and the Strait of Sicily have become a site of numerous disasters and the drama of illegal migration is reported and commemorated as horrific scenes, which creates an image of a place marked by deaths of numerous people, at the same time exposing the mismanagement of migration policy. An inseparable bond between the events, related narratives and mythologization processes seems to be particularly interesting for a researcher interested in the texts and images that accompanied the crossings of the Mediterranean Sea.

Sylwia Szarejko – polonistka i italianistka. Studiowała na Uniwersytecie w Białymstoku, Uniwersytecie SWPS w Warszawie oraz Università degli Studi di Torino. Dwukrotnie odbyła praktykę w Biblioteca Giorgio Melchiori Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne w Turynie. Rozprawę doktorską przygotowuje na temat propolskiej działalności włoskiego środowiska polonistycznego i polskiego wychodźstwa niepodległościowego w Piemontie w XX wieku w Zakładzie Filologicznych Badań Interdyscyplinarnych na Uniwersytecie w Białymstoku. Swoje artykuły publikowała w Polsce, we Włoszech i w USA. Interesuje się polską emigracją na Półwysep Apeniński, najnowszą emigracją afrykańską na kontynent europejski, współczesną polską emigracją na Wyspy Brytyjskie oraz literaturą reportażu. Pasjonatka kultury oraz języka włoskiego.

... ..KONFLIKTY PAMIĘCI

Miejsce bez pamięci. Wpływ zakłóceń transmisji międzypokoleniowej na wiedzę o przeszłości Łodzi (rekonesans badawczy)

Wypada na wstępie zaznaczyć, że poniższe rozważania nie będą opierać się na badaniach wydobywających wiedzę łodzian o ich mieście, by na tej podstawie wnioskować o stopniu pamięci czasów minionych lub zakłóceniach transmisyjnych. Idzie raczej o zwrócenie uwagi na to, jak kształtuje się pamięć czasu minionego w społeczności, w której dochodzi do zakłóceń transferu wiedzy odbywającego się w dyskursie międzypokoleniowym. W przypadku Łodzi problem ten jest o tyle ciekawy, że z takimi zakłóceniami łodzianie mieli do czynienia od początku istnienia miasta fabrycznego, najpierw rękodzielniczego, a później wielkoprzemysłowego. Należy więc zwrócić uwagę na przyczyny tego stanu rzeczy, następnie na sposób radzenia sobie mieszkańcom miasta z problemem niewiedzy o jego przeszłości. Skoncentrujemy się jednak tylko na wydarzeniach lat czterdziestych, które doprowadziły do kresu istnienia Łodzi wielokulturowej.

W powszechnej świadomości Łódź była miastem Niemców i Żydów, utożsamianych z właścicielami fabryk, w których pracowali Polacy (obraz ten tylko częściowo jest prawdziwy), a niektórzy mówią również o Rosjanach współtworzących kulturę Łodzi (co należy odrzucić)¹. Nie wspomina się jednak, nie mówi i nie poddaje rozważaniom – poza

¹ J. Fiszbak, *Mity ziemi obiecanej w regionalnej literaturze Łodzi. Między grą wyobraźni, fikcją literacką a historią*, Łódź 2013, s. 205–211.

okolicznościami szczególnymi, takimi jak obchody rocznicowe lub konferencje – co stało się z Niemcami i Żydami, a także Rosjanami, skoro tych społeczności w Łodzi już nie ma. Podobnie traktuje się powojenną gehennę ludności niemieckiej, przeżycia dzieci w położonym na terenie getta obozie koncentracyjnym dla młodocianych, zagładę Romów w Chełmnie nad Nerem i ich przeżycia w wydzielonym na terenie getta obozie, akty agresji na żyjących po wojnie w Łodzi Żydach, a także ściganie przez nową władzę poakowskiego podziemia (trzech ostatnich problemów nie będziemy poruszać: dwóch pierwszych ze względu na brak miejsca, a w przypadku Żołnierzy Wyklętych ze względu na wyraźnie polityczne podłoże działania władz PRL i w związku z tym odmienny charakter problemu). Jeśli wśród Łodzian w ogóle istnieje wiedza na ten temat, to na ogół jest ona śladowa, ograniczona do samego stwierdzania faktu. Należy więc postawić pytanie o przyczyny tej daleko posuniętej ignorancji.

Marek Cichocki zauważa, że pamięć jest indywidualnym doświadczeniem człowieka jako istoty śmiertelnej i skończonej². Wydawać by się więc mogło, że kiedy człowiek umiera wraz z nim znika również jego pamięć. Dawno już jednak zaobserwowano, że pamięć trwa dłużej, aniżeli poszczególne ludzkie istnienie, żyje bowiem w pamięci innych ludzi. Maurice Halbwachs był zdania, że pamięć jest z natury swojej fenomenem społecznym i nie ma wręcz sensu mówić o pamięci indywidualnej. Jan Assmann uważał, że pamięć jest substancją kultury i tkwi w człowieku dłużej niż pamięć przekazywana z pokolenia na pokolenie. Z kolei Hannah Arendt podkreślała znaną już starożytnym Grekom prawdę, że kultywowanie pamięci zbiorowej jest możliwe tylko dzięki wspólnocie politycznej. Przywołując te koncepcje, Cichocki zwraca jeszcze uwagę na rolę pamięci dla kształtowania tożsamości: „Pamięć jest jej niezbędnym elementem, a tożsamość [...] konstytuuje każdą społeczność”³. Uważany za prekursora badań nad „miejscami pamięci” Pierre Nora najbliższy był chyba odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o przyczyny niewiedzy Łodzian na temat nieodległej przeszłości. Pisał, że

² M. Cichocki, *O potrzebie pamięci i groźbie pojednania*, w: *Pamięć jako przedmiot władzy*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008, s. 10. Zob. http://www.batory.org.pl/upload/files/pdf/pamiec_jako_przedmiot_wladzy.pdf, [dostęp 5.02.2015].

³ Tamże, s. 9–11.

Pamięć jest życiem wiedzionym przez żywe społeczeństwa ustanowione w jej imię. Nieustannie ewoluuje, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swej sukcesywnej deformacji, podatna na manipulację i zawłaszczenie, może trwać w uśpieniu i co jakiś czas się budzić. [...] Pamięć jest afektywna i magiczna; przyswaja zatem jedynie pasujące do niej fakty; karmi wspomnienia, które mogą być nieostre lub odległe, globalne lub oderwane, partykularne lub symboliczne – podatne na przekaz wszelkimi kanałami lub we wszelkich ramach fenomenalnych, na każdy typ cenzury lub projekcji. [...] Pamięć jest ślepa na wszystko z wyjątkiem grupy, którą jednoczy – oznacza to, jak powiedział Maurice Halbwachs, że istnieje tak dużo pamięci, jak wiele jest grup, że pamięć jest z natury różnorodna, a jednak specyficzna; zbiorowa, mnoga, a jednak indywidualna. [...] Pamięć karmi się tym, co konkretne: przestrzenią, gestami, obrazami i przedmiotami [...]⁴.

W Łodzi, jak zauważono na początku rozważań, żyły trzy wielkie społeczności. W tym miejscu będzie nas interesowała tylko pamięć konstytuująca tożsamość jednej z nich – polskiej. W przypadku społeczności żydowskiej możemy mówić o postpamięci, to znaczy o pamięci odziedziczonej kolejnego pokolenia. Jest to pamięć potomków generacji, która przeżyła zbiorową traumę. W pewnym sensie jest ona pamięcią fałszywą, ponieważ dotyczy zdarzeń, które nie były bezpośrednio doświadczane. Wrosły one jednak w świadomość kolejnych pokoleń z taką mocą, że są odczuwane jako ich własne. Ten rodzaj pamięci obejmuje także znaczną część społeczności Niemców związanych z Łodzią.

Uznanie Łodzi za miejsce bez pamięci jest krzywdzące tyleż dla miasta, co i dla jego polskich mieszkańców, jeśli uwzględnimy nasilone po II wojnie światowej migracje wewnętrzne i zewnętrzne, a także tendencje globalistyczne ostatnich lat. Stwierdzić trzeba, że podobne sądy można wydać o każdej niemal miejscowości w Polsce. Łódź jednak nie jest miastem poślednim, wtapiającym się w pejzaż tysięcy podobnych ośrodków rozsianych po całym kraju. To miasto duże, od około stu pięćdziesięciu lat

⁴ P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. P. Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2, s. 5.

<http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Nora,%20Miedzy%20pamieciami%20i%20historia.%20Lies%20lieux%20de%20memoire.pdf>, [dostęp 5.02.2015].

silnie zaznaczające swoją obecność w regionie i państwie, o bogatej i rozbudowanej infrastrukturze, do tego ulokowane w centrum, w związku z tym wolne od problemów Elbląga, Słupska, czy Zielonej Góry, leżących na obszarze tzw. ziem odzyskanych (lub pozyskanych), w których nastąpiła całkowita wymiana ludności. Historia jednak dość specyficznie obeszła się z Łodzią, która najpierw przez trzysta lat wegetowała jako niewielkie rolnicze miasteczko, a następnie, z chwilą wejścia na drogę „fabrycznej kariery”, szybko rozrastała się, zmieniając całkowicie swoje oblicze i stając się najpierw kwitnącą osadą rękodzielniczą a następnie – w bardzo krótkim czasie – miastem wielkoprzemysłowym. Gwałtownie zmieniało się również oblicze demograficzne miasta. W ciągu stu lat stało się ono miastem półmilionowym.

Zmiany demograficzne i narodowościowe w Łodzi⁵

ROK	LICZBA MIESZKAŃCÓW	NARODOWOŚĆ MIESZKAŃCÓW
1796	200	Polacy
1821	2000	Polacy, Żydzi
1850	17000	Niemcy, Polacy, Żydzi
1871	100000	Polacy, Niemcy, Żydzi, Rosjanie
1896	283000	Polacy, Niemcy, Żydzi, Rosjanie
1914	341000	Polacy, Niemcy, Żydzi, Rosjanie
1939	672000	Polacy, Żydzi, Niemcy
1946	467000	Polacy
1950	620000	Polacy
1960	710000	Polacy

Jeśli przyjrzymy się zachodzącym w Łodzi zmianom demograficznym na przestrzeni ostatnich dwustu lat, okaże się, że Łódź „fabryczna” nigdy właściwie nie miała „rdzennej” ludności. Była niejako kwintesencją Królestwa Polskiego jako ziemi przechodów⁶. W Łodzi jednak

⁵ Tabela jest opracowaniem własnym autorki; kolejność narodowości odpowiada kryterium ilościowemu.

⁶ „Polska kongresu wiedeńskiego – pisze Maurycy Mochnacki – jest to ziemia napływową, ziemią przechodów, zmian rewolucyjnych”. (Zob. M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego*)

to przemysł, koniunktura i dopiero na końcu sytuacja polityczna były siłą napędową tych zmian, które powodowały, że miasta nie cechowało naturalne przemijanie pokoleń mieszkających w nim z dziada pradziada. Jeśli już zdarzyło się, że rodzina mieszkała w Łodzi od kilkudziesięciu, a nawet kilkuset lat, to i tak rozmywała się w ogólnej masie ludzi mieszkających w mieście, a jej członkowie mogli nawet nie wiedzieć o swoich łódzkich korzeniach⁷. Nowi mieszkańcy Łodzi bezustannie napływali do niej w poszukiwaniu lepszego bytu i wyjeżdżali, dorobiwszy się lub straciwszy nadzieję na zmianę warunków życia. Zbliżająca się II wojna światowa, okupacja i kres III Rzeszy oraz okres powojenny zmusiły elity burżuazyjne do opuszczenia miasta; ta grupa grodowi bawełny zawdzięczała najwięcej, żyła jednak w Łodzi tylko przez okres trzech, czterech pokoleń, na ogół w izolacji⁸.

Nietypowa historia Łodzi, kształtująca się, co należy podkreślić, pod obcym i wrogim Polakom panowaniem, wykorzystującym, a nawet wywołującym zadrażnienia narodowościowe, powodowała charakterystyczne dla tego miasta zrywanie więzi międzypokoleniowej, odpowiedzialnej za przekazywanie wiedzy o jego przeszłości. Ponadto, jeśli odwołamy się do wspomnianych wcześniej teorii H. Arendt i wypowiedzi M. Cichockiego, ani wspólnota polityczna nie podtrzymywała i nie kultywowała pamięci zbiorowości, ani też pamięć nie ukonstytuowała tożsamości łodzian jako całości. Ostatecznie więc można mówić o ukształtowaniu się pamięci trzech odrębnych zbiorowości, każdej o innym etosie, innej funkcji w mieście, innych sympatiach, inaczej też traktowanej przez władzę carską.

w 1830 i 1831, Gdańsk 2000, s. 5. <http://biblioteka.kijowski.pl/mochnacki%20maurycy/powstanie-narodu.pdf>, dostęp 1.02.2015)

⁷ Interesującym i dość charakterystycznym dla Łodzi przypadkiem jest brak wiedzy o własnej przeszłości jednej z ostatnich przedstawicielek rodu Pełzów, Pełzowskich lub Pełzowiczów, notowanego w księgach miejskich niemal od początku ich prowadzenia, pełniącego w Łodzi na tyle ważne funkcje, by zaliczyć go do „patrycjatu” miasta. O przynależności do tak szacownej rodziny wspomniana osoba dowiedziała się podczas studiów polonistycznych od Jana Mączyńskiego badającego nazwiska łodzian (J. Mączyński, *Nazwiska łodzian (wiek XV–XIX)*, Łódź 1970).

⁸ Elity burżuazyjne nie stanowiły grupy jednolitej i zwartej. Przedstawicielei tej grupy dzieliły często status majątkowy, wyznanie, zainteresowania, nierzadko też osobiste antypatie. Bywało, jak w rodzinie Grohmanów, że bliskie kontakty ograniczały się tylko do kilku rodzin. Zob. P. Spodenkiewicz, *Piasek z Atlantydy, rozmowy z Jerzym Grohmanem*, Łódź 2006.

Polscy mieszkańcy Łodzi, bo do nich, jak zaznaczono, ograniczymy niniejsze rozważania, próbując porządkować fragmentaryczną wiedzę o przeszłości i swojej obecności w mieście, tworzyli mity i – co ciekawe – ciągle obracali się w kręgu tych samych wyobrażeń o mieście, powołując do życia mit „ziemi zapomnianej” (obejmujący dzieje Łodzi rolniczej), ziemi obiecanej (istniejący w kilku wariantach), złego miasta, Łodzi czerwonej lub Łodzi robotniczej, mit o pozbawionym radości życiu robotników, mit zgodnego współżycia Polaków, Niemców i Żydów, mit współistnienia czterech kultur oraz mit Łodzi jako pustyni kulturowej⁹. Warto jednak zwrócić uwagę na powroty do przeszłości lub jej charakterystycznych elementów albo wręcz cykliczność powracania do tych samych motywów, potwierdzające sygnalizowany wcześniej brak transferu wiedzy o przeszłości miasta¹⁰.

⁹ J. Fiszbak, *Mity ziemi obiecanej w regionalnej literaturze Łodzi*, dz. cyt.

¹⁰ Pamięć o Łodzi rolniczej zatarła się już trzydzieści lat po wejściu miasta w fazę „fabryczną”. Oskar Flatt, odwiedzający Łódź jako osadę rękodzielniczą w celu zbierania informacji do swojego przewodnika (O. Flatt, *Opis miasta Łodzi pod względem historycznym, statystycznym i przemysłowym*, Warszawa 1853), nie dotarł do rdzennych mieszkańców, czemu dziwić się nie należy, skoro populacja miasta z dwustu wzrosła w przeciągu pięćdziesięciu lat do siedemnastu tysięcy. Na istnienie Łodzi rolniczej ponownie zwrócono uwagę czterdzieści lat później, w roku 1894 (A. Gliszczyński, A. Mieszkowski, *Łódź, miasto i ludzie*, w: *Łódź, która przeminęła w publicystyce i prozie (antologia)*, wybór i red. P. Boczkowski, Łódź 2008, s.11–12), a następnie, za sprawą zainteresowań regionalistów, po odzyskaniu niepodległości (Zob. „Rocznik Łódzki, Wydawnictwo Archiwum Akt Dawnych m. Łodzi”, t. 1, 1928 w całości poświęcony zagadnieniom regionalnym i Łodzi. Wskazać należy także druki zwarte, jak np. *Łódź* A. Zanda, Lwów 1933, lub wydane w księgarni Szarloty Seipelt w ramach biblioteczki wiedzy o Łodzi pozycje autorstwa E. Ajnenkiela, M. Hertza, S. Rachalewskiego, A. Rzewskiego, A. Stebelskiego i L. Stolarzewicza). Do problemu powróciła po kolejnych trzydziestu latach Helena Duninówna (H. Duninówna, *Gawędy o dawnej Łodzi*, Łódź 1958), a dwadzieścia lat po niej, w latach siedemdziesiątych XX w., Bohdan Baranowski (B. Baranowski, *O dawnej Łodzi*, Łódź 1976). Na przełomie tysiącleci – minęło kolejne trzydzieści lat – na forach i blogach internetowych znów mogliśmy czytać o zachwycie łodzian, po raz kolejny odkrywających, że Łódź fabryczna miała swoją poprzedniczkę i że jest znacznie starsza, niż się powszechnie sądzi.

Podobnie problem przedstawia się z mitem Łodzi jako ziemi obiecanej. To najbardziej nośny mit i silnie oddziałujący na wyobraźnię. Jego stworzenie czy też wprowadzenie do literatury przypisuje się Reymontowi za sprawą powieści *Ziemia obiecana*, jednak Łódź ziemią obiecaną nazywano już około czterdziestu lat wcześniej i wiemy to dzięki Wiktorowi Dłużniewskiemu ([W. Dłużniewski], *Wyprawa do Ameryki. Dzieło sceniczne w trzech aktach napisane przez Anatazego Podhalskiego, Quotlibet [!] złożony z żywych obrazów miasta Łodzi (fragmenty)*, w: A. Kowalska, *Wyprawa do Ameryki. Quotlibet z żywych obrazów miasta Łodzi Wiktora Dłużniewskiego*, „Prace Polonistyczne”, seria XXV, 1969, s. 83–114) oraz badaniom nad jego twórczością Anieli

Na odmiennych prawach zdają się jednak istnieć w pamięci Łódzian lata czterdzieste XX wieku. Wszyscy wiedzą, że po wkroczeniu w 1939 roku wojsk niemieckich nastąpiła okupacja, równie okrutna jak w innych rejonach Polski, a jej ostatnim akordem była śmierć 1500 więźniów w obozie na Radogoszczu, spalonych żywcem w 1945 roku przez wycofujących się Niemców. Od lat dziewięćdziesiątych w powszechnej świadomości istnieje również getto, ulokowane przez Niemców na Bałutach, wcześniej jednak niewielu Łódzian o nim wiedziało i mówiło. Ewa Kocięcka, która jako repatriantka osiadła w Łodzi w 1955 roku, wspomina, że swoim wyglądem miasto przypominało jej przedwojenną Polskę. Zamieszkała przy ulicy Limanowskiego, na skraju dawnego getta: „No ja jeszcze wtedy nie wiedziałam, że to było getto” – wspomina¹¹. Wobec takiej niewiedzy należałoby postawić pytanie: czy jedenaście lat po likwidacji getta nikt nie wiedział, że ono istniało, czy też nie chciano o nim pamiętać albo mówić? Czy była to prawda z jakichś powodów drażliwa? Warto podkreślić, że Łódzianie z powodu stworzonej przez Niemców ścisłej izolacji getta nie mieli zupełnie wpływu na to, co działo się na jego obszarze.

Należałoby również zwrócić uwagę, że jeszcze w pierwszej dekadzie XXI wieku wiedza Łódzian na temat getta w ich mieście nadal była szczątkowa. Przykładem może być informacja zamieszczona na stronie popularyzującego wiedzę o Łodzi Stowarzyszenia Topografie: „Łódź nie została poważnie zniszczona w czasie II wojny światowej. Tylko w północnych dzielnicach miasta, gdzie funkcjonowało getto żydowskie, nie zachowały

Kowalskiej (A. Kowalska, *Nieznany łódzki utwór sceniczny o „ziemi obiecanej”*, „Prace Polonistyczne”, seria XXII, 1966, s. 3–17; teŹe, *Wiktor Dłuzniowski, autor „Wyprawy do Ameryki”*, „Prace Polonistyczne”, seria XXIII, 1967, s. 168–187; teŹe, *Wyprawa do Ameryki*, tamŹe). Siła wpływu tego mitu na wyobraźnię Łódzian może jednak dziwić, skoro równocześnie oddziałuje na nią mit złego miasta, który powołał do życia Zygmunt Bartkiewicz (Z. Bartkiewicz, *Złe miasto*, Łódź 2001). Szybko jednak odłączył się on od swego twórcy i zaczął żyć własnym życiem. Tu wszakŹe sprawa nieco się komplikuje. Ten mit może nie tyle tworzy (tworzył) obrazy miasta, ile zdaje się je odtwarzać albo teŹ jest (był) ekwiwalentem wyobrażeń Łódzian o ich mieście. Zło stało się nawet jego swoistym *genius loci*. Łódzianie na ogół nie darzyli miasta ciepłymi uczuciami i nie uważali go za przyjazne; w najłagodniejszej formie nazywali „szarą Łodzią”. W świetle przedstawionych faktów nie powinno dziwić, Źe współcześni mieszkańcy miasta tak niewiele o nim wiedzą, a ich pamięć zbiorowa jest fragmentaryczna i ułomna. Podkreślić jednak należy, Źe ich stosunek do Łodzi w ciągu ostatnich kilku lat uległ zmianie.

¹¹ Łódź po 1945 r., wstęp do wypowiedzi rozmówców, http://topografie.pl/art-wypowiedzi/art-lodz_po_1945_.html, [dostęp 5.02.2015].

się praktycznie żadne budynki.”¹² Informacja ta nie jest precyzyjna. Obszar Starego Miasta uległ po wojnie daleko idącym zmianom, do czego po 1945 roku przyczynili się także Polacy, tworząc na Starym Mieście park i wznosząc budynki podobne do stawianych na warszawskim Mariensztacie, jednak teren getta wcale tak bardzo się nie zmienił. Do dziś rozpoznać można kamienice utrwalone przez Niemców na zdjęciach. Ci, którzy bardziej interesują się nowszą historią Łodzi, wiedzą, że na terenie getta istniał również obóz dla Romów oraz obóz koncentracyjny dla polskich dzieci. Podkreślić jednak należy, że długo nie były to fakty ogólnie znane.

Warto przytoczyć jeszcze jedną informację, którą można znaleźć w zasobach internetowych: „Niewielu łódzkim Żydom udało się przeżyć Holocaust. Nieliczni polscy Żydzi, którzy zdołali przetrwać, przybyli do Łodzi, gdzie rozwijała się właśnie aktywna gmina żydowska. Większość z nich opuściła jednak ostatecznie Polskę do 1948 roku”¹³. Możemy dodać, że wielu uczyniło to samo dwadzieścia lat później w następstwie nagonki antysemitycznej rozpętanej przez władze komunistyczne. Jednak mimo niewielkiej populacji o żydowskich korzeniach, która w Polsce pozostała, w internecie – a więc od niedawna – znajdziemy znaczną liczbę relacji o losach Żydów w okresie wojennym i powojennym, o co dbają i Żydzi, i Polacy¹⁴.

Historia Niemców łódzkich w dalszym ciągu jednak pozostaje szerszemu ogółowi mieszkańców miasta nieznana. Nawet w internecie znajdziemy znacznie więcej informacji o zachowaniach wyzwolicielskiej Armii Czerwonej niż o łódzkich Niemcach:

Były jednostkowe gwałty, ale zdarzały się też masowe. 3 lipca 1945 roku starosta powiatu łódzkiego informował wojewodę, że sowieccy żołnierze z transportu stacjonującego w dwóch pociągach na stacji Olechów napadli z bronią w rękę na wsie Zalesie, Olechów, Feliksin i Hutę Szklaną, rabując gospodarzom ich dobytek i gwałcąc polskie kobiety. Ludzie w panice porzucali cały dobytek

¹² Łódź po 1945 r., tamże.

¹³ Łódź po 1945 r., tamże.

¹⁴ Zob. <http://www.lodzgetto.pl/>, <http://www.centrumdialogu.com/pl/getto/>, [dostęp 20.02. 2015].

i uciekali z domów. [...] Mimo interwencji bezpieki Sowieci następnego dnia to samo robili w innej wsi¹⁵.

Artykułów na ten temat w zasobach internetowych znajdziemy co najmniej kilka¹⁶. Na temat losu Niemców znalazłam tylko dwie zmianki:

Część niemieckich mieszkańców opuściła miasto wraz z wycofującymi się wojskami hitlerowskimi i uciekła na zachód, inni zostali przesiedleni na mocy porozumienia USA, Związku Radzieckiego i Wielkiej Brytanii do Niemiec, a jeszcze inni zostali po prostu wypędzeni. Większość łódzkich Niemców wybrała powrót do kraju¹⁷.

Należałoby zapytać: do jakiego „kraju”, skoro ich miejscem życia była Łódź i z nią czuli się związani? Druga wzmianka o Niemcach znalazła się przy okazji doniesień o zachowaniach Rosjan: „Starosta informował też, że Rosjanie zgwałcili w obozie dla Niemców w Olechowie 50 Niemek”¹⁸. Wzmianka ta rzuca nieco światła na powojenne losy Niemców w Łodzi. Dowiadujemy się z niej bowiem, że na Olechowie istniał dla nich obóz. Kto i dlaczego go utworzył? Kogo w nim przetrzymywano? Jakich zbrodni dopuścili się osadzeni tu Niemcy? Czy może był to obóz przejściowy dla wypędzonych? Z artykułu zamieszczonego w latach dziewięćdziesiątych XX wieku na łamach „Gazety Wyborczej” można było się dowiedzieć o obozie dla Niemców na Sikawie. Panowały w nim tragiczne warunki i wielu więźniów zmarło na skutek chorób, z głodu i wycieńczenia. Nie wiemy, czy byli to Niemcy, których osadzono w nim za popełnione zbrodnie, czy też przypadkowe ofiary wojny i nienawiści. Dodać należy, że złe warunki sanitarne i głód nie były celowym działaniem represyjnym. Podobne problemy były udziałem ludzi żyjących na wolności, los osadzonych był jednak nieporównywalnie gorszy.

W świetle przywołanych wcześniej stanowisk P. Nory, M. Halbwachsa, H. Arendt i M. Cichockiego niska świadomość dzisiejszych

¹⁵ J. Leszczyńska, *Znienawidzona armia czerwona w Łodzi*, <http://www.dzienniklodzki.pl/artukul/516739,znienawidzona-armia-czerwona-w-lodzi,id,t.html>, [dostęp 5.02.2015].

¹⁶ Odwołuję się do zasobów internetowych jako najłatwiej dostępnego, „podręcznego” źródła informacji.

¹⁷ Łódź po 1945 r., dz. cyt.

¹⁸ J. Leszczyńska, *Znienawidzona armia czerwona w Łodzi*, dz. cyt.

mieszkańców Łodzi na temat tego, co działo się w latach czterdziestych w ich mieście, może wydawać się uzasadniona: od dawna nie istnieją już w nim grupy, które ożywianiem pamięci i jej kultywowaniem byłyby żywotnie zainteresowane ani też – z tych samych powodów – pamięć wspólnotowa grup tych (każdej z osobna) konstituować nie może. Polacy, dzisiejsi Łodzianie, do tych grup nie przynależeli. Nie jest to jednak wystarczające wyjaśnienie ich amnezji, tym bardziej że obejmuje ona nie tylko żydowskie i niemieckie, ale także polskie doświadczenia z przeszłości. Bardzo niewiele Łodzianie wiedzieli i wiedzą np. o obozie koncentracyjnym dla dzieci, istniejącym od grudnia 1942 roku do wyzwolenia. Przebywały w nim dzieci polskie od 8 do 16 roku życia, ale też więzione były tam dzieci znacznie młodsze, dwulatki, a nawet niemowlęta. Ta historia powinna więc w sposób szczególny zainteresować Polaków, tym bardziej że dotyczy istot najbardziej bezbronnych i niewinnych. Szczególnego zainteresowania nie wzbudzała jednak nigdy. Rok po zakończeniu wojny więziona w obozie Genowefa Kowalczyk za „[...] kłamstwo w kwestii pobytu w nieistniejącym według władz komunistycznych, łódzkim obozie, została w 1946 skazana na siedem miesięcy więzienia”¹⁹.

Poszukując przyczyn niewiedzy Polaków o wydarzeniach lat czterdziestych posłużymy się znaną w psychologii i w naukach społecznych metodą badawczą, tzw. studium przypadku. Zastosowanie jej sankcjonuje w nowej humanistyce *oral history* – historia mówiona. Paul Thompson zauważa, że stosowanie przez historyków wywiadów i różnego rodzaju zapisków (np. zapisków sądowych) jako źródła, ma wielowiekową tradycję i spełnia standardy naukowości. Historia mówiona może dostarczyć źródeł, które pod względem charakteru podobne są do tych, które daje autobiografia. Jest ponadto historią budowaną wokół konkretnych ludzi, przyczynia się m.in. do nasilenia kontaktów i zrozumienia między różnymi warstwami społecznymi i pokoleniami²⁰.

Dla niniejszych rozważań istotnym zadaniem będzie stwierdzenie, w jaki sposób do wiedzy o interesujących nas wydarzeniach, mających

¹⁹ *Zapomniane obozy*, <http://www.dsh.waw.pl/zon/index.php?page=camps&id=242>, [dostęp 5.02.2014].

²⁰ P. Thompson, *Głos przeszłości. Historia mówiona*, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 281–293.

miejsce w Łodzi w latach czterdziestych, dochodziły pokolenia urodzone po wojnie. Myślę, że mogę posłużyć się własnym przykładem, jakkolwiek z Łodzią związana jestem dopiero od czasu rozpoczęcia studiów w 1978 roku. Nie można jednak pojedynczego głosu podnosić do rangi rozstrzygającego dowodu. Wymaga on porównań z wieloma podobnymi, dlatego też do poniższych dociekań odnosić się będzie zastosowany w tytule dopisek: rekonesans badawczy. Poza *oral history* wykorzystanie własnych doświadczeń sankcjonuje również metodologia nowego historyzmu zapoczątkowana przez Haydena Whita, której rzeczniczką w Polsce jest Ewa Domańska, oraz stosowana w badaniach antropologicznych metoda „opisu gęstego” Clifforda Geertza²¹. Dodać należy, że od tego momentu występować będę w podwójnej roli: badacza starającego się wyjaśnić, jak wiedzę o przeszłości swojego miejsca zamieszkania buduje członek społeczności, której ciągłość pokoleniowa została zakłócona, oraz osoby badanej, opowiadającej „swoją historię”.

Przejdźmy zatem do prezentacji doświadczeń przedstawiciela interesującej nas społeczności. Jako typowe dziecko urodzone kilkanaście lat po wojnie, wzrastałam, sięgając często do literatury obozowej lub wspomnieniowej, ukazującej lata wojny i okupacji, np. utworów Seweryny Szmaglewskiej, Stanisława Grzesiuka, Aleksandra Kamińskiego, Alojzego Twardeckiego, Zofii Kossak-Szczuckiej, Elżbiety Jackiewiczowej²². Wszystkie te pozycje (z wyjątkiem *Szkoły janczarów*) przeczytałam, zanim poznałam w liceum opowiadania obozowe Tadeusza Borowskiego i prozę dokumentarną Zofii Nałkowskiej. Lektura wsparta była, co oczywiste dla lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, odpowiednią podbudową ideologiczną, obciążającą Niemców za całe zło wojny. W pamięci utrwały się nazwy: Auschwitz, Birkenau, Majdanek, Treblinka, Chełmno nad Nerem, Oświęcim, Brzezinka, Buchenwald, Stutthof, Gross-Rosen, Mathausen, bez świadomości, gdzie miejsca te leżą i gdzie ich szukać na mapie. W następstwie wspomnianych lektur zaczęłam rozłącznie

²¹ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005.

²² Seweryna Szmaglewska, *Dymy nad Birkenau* (1945), Stanisław Grzesiuk, *Pięć lat kacetu* (1958), Zygmunt Zonik, *Wiedźma z Buchenwaldu* (1973), Aleksander Kamiński, *Zośka i Parasol. Opowieść o niektórych ludziach i niektórych akcjach dwóch batalionów harcerek* (1957), *Kamienie na szaniec* (1944), Alojzy Twardecki, *Szkoła janczarów. Listy do niemieckiego przyjaciela* (1979), Zofia Kossak-Szczucka, *Z otchłani* (1946), Elżbieta Jackiewiczowa, *Pokolenie Teresy* (1965).

traktować Auschwitz i Birkenau, w których ginęli zwożeni skądś pociągami Żydzi, oraz Oświęcim i Brzezinkę, w których mieli ginąć Polacy.

Wśród moich pozycji lekturowych znalazła się również powieść Adolfa Rudnickiego *Kupiec łódzki* (1963). Miałam wówczas około 12–13 lat i nie wiedziałam oczywiście, że pisarz upominał się o udokumentowanie odchodzącej w niepamięć kontrowersyjnej postaci Chaima Mordechaja Rumkowskiego. Czytałam o getcie w Łodzi, zupełnie nie kojarząc miejsca wydarzeń z Łodzią, znaną mi z wypraw po zakupy. To były dwa zupełnie różne miejsca. Z całej lektury w pamięci utrzymała mi się tylko salonka, którą przełożony Starszeństwa Żydów jechał wygodnie w ostatnią podróż nieświadom bliskiego końca i satysfakcja, że poniósł zasłużoną karę za całą swoją podłość (podkreślam, że rekonstruuje moje nastoletnie wrażenia lekturowe). Trzydzieści lat później dowiedziałam się, że jego postępowanie nie podlega tak jednoznacznej ocenie, a sama doszłam do wniosku, że zajmując się winą Chaima Rumkowskiego tracimy z oczu Niemców, prawdziwych sprawców tragedii Żydów.

Z gettem dane mi było zetknąć się w sposób znaczący dla mojej wiedzy o historii miasta jeszcze trzy razy. Po raz pierwszy podczas studiów, kiedy zamieszkałam przy ulicy znajdującej się na terenie dawnego getta, o czym wówczas nie wiedziałam. Dziś dokładniej lokalizuję to miejsce jako obszar obozu dla dzieci i dziwię się, że nie zobaczyłam odsłoniętego kilka lat wcześniej Pomnika Martyrologii Dzieci *Pęknięte Serce*. Moja ignorancja nie powinna dziwić, skoro właścicielka stacji na pytanie, co znajduje się za czerwonym murem, który widać z mojego okna, odpowiedziała: „Nie wiem, jakiś cmentarz żydowski”. Chyba nawet zdziwiłam się, skąd tu cmentarz żydowski. Po raz drugi zamieszkałam na obszarze getta już po studiach. W dalszym ciągu nic nie wiedziałam o historii tego obszaru. Chodziłam po bezpośredniej okolicy mojego miejsca zamieszkania, identyfikując komunistyczną zabudowę z charakterystycznymi, ogromnymi bramami, przez które mogły wjechać czołgi i wozy opancerzone (tego dowiedziałam się później), dziwiąc się brzydocie przedwojennych budynków i istnieniu koszmarnych, prawie cuchnących ruder, które jakimś cudem stały i nawet mieszkali w nich ludzie. Zastanawiałam się, dlaczego nie podjęto decyzji o ich wyburzeniu. W tym czasie poznałam także cmentarz żydowski. Wydał mi się piękny i nierealny, owiany magią

tajemnicy. Nabrałam przekonania, że jeśli ktoś chce zobaczyć cywilizację, która odeszła, powinien tu przyjść. Wiedziałam wówczas już nieco więcej o getcie, w dalszym ciągu jednak wydarzenia lat czterdziestych były zbyt odległe, by do mnie przemówić. Z jednym wyjątkiem: na pięknym pomniku postawionym na grobie zmarłej w latach trzydziestych dziewczynki wyryto napis, upamiętniający całą jej rodzinę, która zginęła w Treblince. To miejsce zatrzymało mnie na dłużej i poruszyło wyobraźnię.

Trzecie spotkanie z gettem łódzkim nastąpiło niedługo później i nie miało już charakteru kontaktu bezpośredniego. W latach dziewięćdziesiątych na rynku księgarskim pojawiła się literatura wspomnieniowa ocalałych z zagłady Żydów, także tych, którzy przeszli przez Litzmannstadt Ghetto. Zetknęłam się więc z relacjami ocalałych świadków. W sposób szczególny przemówiły do mnie dwa obrazy, choć nie wiem na pewno, czy dotyczyły wydarzeń w Łodzi. Relacja jednej z ocalałych ukazywała opuszczone dzieci, stłoczone na Umschlagplatzu, wystrojone przez rodziców do wyjazdu, niektóre w tyrolskich ubrankach, i czekające cierpliwie na swoich najbliższych, bo przecież zawsze byli i na pewno zaraz przyjdą²³. Jediną dorosłą osobą była wspomniana kobieta, która nie chciała zostawić swoich najmłodszych dzieci, doskonale wiedząc, co je czeka. Starszej córce nakazała oddalić się i zadbać o siebie. Miała nadzieję, że chociaż ona ocaleje. Czekając na transport, kobieta przeklinała matki, które opuściły własne dzieci. Zostawiając je, ich rodzice albo naiwnie wierzyli, że nic im się stać nie może, albo wręcz bali się podzielić ich los. Drugi obraz również dotyczył dzieci. Wciąż mam w pamięci matkę, która wraz z dziećmi skryła się w dole kloacznym i biła je, by były cicho, kiedy one głośno narzekały na wydobywający się z odchodów smród, bo głosy mogły zdradzić ich kryjówkę. Oczekiwane wówczas przeze mnie macierzyństwo wywołało niepokój i zgrozę: a gdybym to ja znalazła się z dziećmi w tym miejscu? Spowodowało też, że na długo i świadomie odłożyłam literaturę wspomnieniową o losach Żydów w okresie II wojny światowej.

²³ Chyba jednak nie było to getto łódzkie. Żydom tu przebywającym odebrano wszystkie wartościowe rzeczy, a więc i ładne ubrania dla dzieci. Miały przydać się bardziej potrzebującym – Niemcom. Problem zgarnięcia mienia żydowskiego jest przedmiotem pracy Bożeny Shallcross, *Rzeczy i Zagłada*, Kraków 2010.

Zdobywając kolejne wiadomości na temat łódzkiego getta, najpierw ze zdziwieniem dowiedziałam się o jego granicach, choć dalej nie miałam pojęcia, że kiedyś mieszkałam na terenie, które zajmowało. Później rozpoznawałam budynki, o których czytałam, i zastanawiałam się, jak można mieszkać w domach, w których miały miejsce tak przerażające wydarzenia. Rozważałam, czy w ogóle ludzie powinni wieść w takim miejscu normalne życie. Wszędzie przecież unosiła się groza tamtych lat. Przestała mnie drażnić brzydota starych kamienic i wałących się domów. Później zaś niepokoiło mnie „porządkowanie” Bałut – od kilku lat znika bowiem powoli i bezpowrotnie część historii miasta. Cmentarz żydowski przestał być już taki zjawiskowy: otoczony opieką, ujawnia rozmiary zniszczenia i wieloletni brak dozoru. Dotarłam do pól gettowych, które znajdowały się za murem widzianym z mojej studenckiej stacji, przemówiły grozą niewykorzystane, głębokie nawet po pięćdziesięciu latach doły, przygotowane na przyjęcie tych, których Niemcy na krótko pozostawili przy życiu: mieli jeszcze uprzątnąć ślady ich działalności. Powoli wracałam też do lektur o getcie²⁴. Niektóre wzbudziły mieszane uczucia²⁵. Niepostrzeżenie getto stało się częścią mojej historii, bez podziału na „my” i „oni”, na Polaków i Żydów. Z pewnością jednak nie była to ani pamięć Żydów, ani Polaków. Niewiele też z autentyczną historią mogła mieć wspólnego.

Obszar getta stał się więc dla mnie „miejscem pamięci”. Andrzej Szpociński omawiając wprowadzone przez P. Norę pojęcie, definiuje je jako „miejsce wspominania” lub „miejsce wspomnień”²⁶.

O „miejscach pamięci” jako elemencie kultury historycznej mówić można dopiero wtedy, gdy kojarzenie loci z takimi a nie innymi treściami (images) zaczyna być regulowane kulturowo, to znaczy wtedy, gdy określonym loci przypisywane mogą być tylko niektóre, a nie dowolne treści (images)²⁷.

²⁴ Np. E. Cherezińska, *Byłam sekretarką Rumkowskiego: Dzienniki Etki Daum*, Poznań 2008; A. Bart, *Fabryka muchołapek*, Warszawa 2008.

²⁵ M. Polit, *Mordechaj Chaim Rumkowski. Prawda i zmyślenie*, Warszawa 2012; S. Sem-Sandberg, *Biedni ludzie z miasta Łodzi*, Kraków 2011.

²⁶ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, dz. cyt., s. 12, https://tslmorawa.files.wordpress.com/2012/06/konwersatorium-rs_mk_szpocinski_miejsca-pamieci.pdf, [dostęp 6.02.2014].

²⁷ Tamże, s. 13.

„Miejsca pamięci” mogą więc być swoistymi symbolami i można je rozumieć jako depozytariuszy przeszłości: „Wystarczy tylko uruchomić wyobraźnię, by w kodeksach, kronikach, przepisach prawnych, nie mówiąc już o języku, sztuce, poezji dostrzec depozytariuszy (miejsca) pamięci o czasach, które minęły”²⁸. Wystarczy więc uruchomić wyobraźnię i choć to niewątpliwie bardzo trudne, dostrzec wśród budynków Starego Miasta i Bałut ludzi, którzy tu kiedyś przebywali, każdego dnia walcząc o życie i godność, oraz ich tragedię. Jest to tak trudne, że można posłużyć się innym pojęciem, wprowadzonym przez Ewę Rewers – „pustką” – miejscem, które odsyła do tego, czego już nie ma, do określonej przestrzeni, której nikt nie może doświadczyć ani w którą nie można wkroczyć²⁹. Z pewnością więc nasza – Polaków pamięć tego miejsca – nie jest żydowską postpamięcią. Cmentarz żydowski, choć powinien być znakiem istnienia Żydów w mieście, jest w istocie przede wszystkim śladem: „ślad”, jak zauważa E. Rewers, nie powtarza przedstawieniowej funkcji znaku. Odwołując się do Emmanuela Lévinasa badaczka stwierdza, że „ślad” jako *significant* nie odsyła do nieobecnego „Innego” (*signifié*), lecz do innego znaczącego. Tajemnica śladu wiąże się z nieodwracalną utratą tego, do czego fizycznie, materialnie i przestrzennie przylegał. Próba odnalezienia tego, co utracone musi odbywać się w innym czasie. Czas, wymazując dawne zdarzenia, pozostawia nowe ślady z ich tajemnicą lub dopisuje do nich niepewne interpretacje³⁰.

Zajmijmy się teraz obozem koncentracyjnym dla dzieci, wydzielonym przez Niemców na obszarze getta. Przebywały w nim istoty niedorośle, pozbawione opieki na skutek deportacji, uwięzienia, wywózek na roboty lub śmierci rodziców, także dzieci dopuszczające się drobnych kradzieży lub jazdy bez ważnego biletu. Celem jego utworzenia było oddzielenie „zdeprawowanych” małych Polaków od dzieci niemieckich; nie był to jednak obóz wychowawczy. W Łodzi przez lata mówiło się o nim niewiele, teraz znajdziemy już sporo stron internetowych na jego temat³¹.

²⁸ Tamże.

²⁹ E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 45.

³⁰ Tamże, s. 21–24.

³¹ Na temat obozu dla dzieci w Łodzi zob. <http://www.centrumdialogu.com/pl/getto/miejsca-pamieci/oboz-przy-przemyslowej>, http://www.lodzgetto.pl/oboz_dla_dzieci_polskich.html, <http://www.dsh.waw.pl/zon/index.php?page=camps&id=242>,

W jednym z artykułów „Dziennika Łódzkiego” po obchodach 70. rocznicy upamiętniającej utworzenie tego miejsca padło pytanie dotyczące do nikłego zainteresowania tematem: „Dlaczego tak niewiele mówi się o obozie na Przemysłowej?”³². Rozmówca Joanny Leszczyńskiej, Adam Sitarek, historyk z łódzkiego oddziału IPN-u, wyraził tylko nadzieję, że wkrótce się to zmieni. Zmianę z pewnością można obserwować w sieci.

Moje pierwsze spotkanie z problematyką obozu przy ul. Przemysłowej miało miejsce podczas nauki w liceum, prawdopodobnie w 1976 roku, w miasteczku położonym daleko od Łodzi. Nagle, bez zapowiedzi, co w mojej szkole się nie zdarzało, zostaliśmy sprowadzeni do sali gimnastycznej na prelekcję. Prelegentem był mężczyzna, który w tym obozie przebywał. Nic właściwie nie pamiętam z tego spotkania poza sugestywną gestykulacją mężczyzny i zdaniem: „Ty, ty będziesz kamieniem węgielnym”. Zdanie to miał powiedzieć esesman do skatowanego dziecka, którego ciało przeznaczyl na podwalinę dla kolejnego baraku. Dziwi mnie, dlaczego nie pamiętam innych szczegółów tej opowieści? Wydaje się, że lektury obozowe powinny mnie były przygotować do odbioru drastycznych treści. Być może zaważył tu brak zapowiedzi spotkania, a może zachowanie mężczyzny? Jeden z moich kolegów powiedział: „No i czym się tak ekscytował, przecież niczego nowego nie powiedział”. W jakiś sposób podzielałam zdanie kolegi, równocześnie jednak jego podejście do problemu zdecydowanie nie podobało mi się i budziło niepokój. Z dorosłymi na ten temat nie rozmawialiśmy.

Drugie spotkanie z obozem dla dzieci było równie przypadkowe, jak pierwsze. Skracając drogę przez Park Promienistych (od 1991 r. Szarych Szeregów) natrafiłam na Pomnik Martyrologii Dzieci, zwany Pękniętym Sercem. Był tak charakterystyczny, że trudno było nie zwrócić na niego uwagi. „Więc to było tutaj?” – pomyślałam, dowiedziawszy się,

<http://www.uczyc-sie-z-historii.pl/pl/projekty/zobacz/9> (i inne), [dostęp 20.02.2014]. W ciągu ostatnich dziesięciu miesięcy (od lutego 2015 r.) liczba stron internetowych na temat obozu przy ul. Przemysłowej w Łodzi znacznie wzrosła.

³² Zob. *Obóz dla dzieci przy ul. Przemysłowej nie był obozem wychowawczym. O gehennie dzieci w obozie na Przemysłowej z Adamem Sitarkiem, historykiem z łódzkiego oddziału IPN i Centrum Badań Żydowskich UŁ, rozmawia Joanna Leszczyńska* <http://www.dzienniklodzki.pl/artukul/721245,oboz-dla-dzieci-przy-ul-przemyslowej-nie-byl-obozem-wychowawczym,id,t.html>, [dostęp 20.02.2014].

co pomnik upamiętnia i przypominając sobie spotkanie w łowickim liceum. Historia budowy pomnika jest tyleż ciekawa, co i pouczająca. Nie powstał bynajmniej w miejscu istnienia obozu. Tam stoją bloki. Powstał w parku utworzonym na początku lat sześćdziesiątych na terenach leżących wcześniej w granicach getta. Na potrzeby parku wyburzono część starej zabudowy i wyrównano teren. Była to okolica bardzo zaniedbana i służyła jako wysypisko śmieci. W parku – poza obszarem zieleni – miał powstać kompleks wypoczynkowy. Pomyślałam: najpierw był śmietnik, później miało powstać miejsce radosnych zabaw. Nikt nie pamiętał o tych, którzy tu żyli skazani na zagładę.

Odkrycie przyczyn, dla których tak niewiele mówiono o obozie koncentracyjnym dla dzieci, jest bardzo trudne. Wydaje mi się, ale to tylko hipoteza, że dzieje się tak z dwóch, wzajemnie powiązanych powodów: wypieramy ze świadomości istnienie obozu, ponieważ jest ono trudne do zracjonalizowania. Być może wymagałoby pewnej akceptacji zaistniałych tam faktów, przed czym nieświadomie się bronimy. Dziś o obozie dla dzieci wiem dużo więcej i mimo że nie brak mi empatii a także wiedzy na temat ponurych zakamarków duszy ludzkiej, problemu tego objąć rozumem i opisać nie mogę, przede wszystkim dlatego, że nie mogę go odnieść do żadnych znanych mi z autopsji, lektur i opowieści wywiedzionych z doświadczeń. Nie pomogła mi w tym książka Anny Janko *Mała Zagłada* (2015). Nie mogę, jak ona, powiedzieć: „Twoja pamięć [pamięć matki autorki, która jako dziecko przeżyła pacyfikację wsi Socha na Zamojczyźnie – przyp. J. F.] zetlała i tyle z niej uszło... Dziś pamiętam więcej od ciebie, a jeszcze trochę doczytałam, ludzi popytałam. Musimy razem usiąść i dopomnieć, ile się da. To przecież nasza wspólna historia. Czasem mi się wydaje, że już bardziej moja, niż twoja...”³³

Dzieci zawsze były / są najbardziej poszkodowanymi ofiarami wojny, tym bardziej że niewiele mogły zrozumieć, a ich strach był prawdopodobnie wielokrotnie większy niż ich rodziców właśnie dlatego, że nie potrafiły niczego wyjaśnić ani sobie wytłumaczyć:

Dzieci nie potrafią wyrażać emocji słowami. Nie znają jeszcze leczniczej mocy słów. Dzieci miotają się w rozpacz, duszą się

³³ A. Janko, *Mała Zagłada*, Kraków 2015, s. 21.

strachem, dławią się łzami. Życie psychiczne jest dla nich żywiołem o wiele bardziej niż dla dorosłych, którzy mają jakieś punkty odniesienia, jakieś uniwersum. Dziecięca przestrzeń poznania jest ciasna i gdy wypełni ją opresja, dziecko jest jak w żelaznej obręczy – nie ma dokąd uciec³⁴.

W ukojeniu strachu dzieci były całkowicie zależne od dorosłych. Ginęły w tak samo okrutny sposób jak dorośli, zadający śmierć rzadko okazywali im litość. Jednak należy odróżnić sytuację, w której dziecko zagrożone śmiercią miało przy sobie kogoś bliskiego lub opiekuna od tej, kiedy umierało w samotności. Obecność starszej osoby musiała – jak sądzę – dawać jakiś rodzaj poczucia bezpieczeństwa i nadzieję, że wszystko dobrze się skończy. I taką sytuację dziecka potrafimy sobie wyobrazić. Innego podejścia wymaga obóz koncentracyjny, w którym zgromadzono wyłącznie dzieci, a więc pozbawiono je choćby namiastki opieki dorosłych. Męki fizyczne i psychiczne dzieci w takim miejscu trwały bez nadziei, bez pomocy, bez ukojenia, bo nawet niesienie pomocy przez starszych i silniejszych niedorosłych współwięźniów było zabronione. Poza wykonywaniem pracy przerastającej możliwości niedojrzałego, młodego organizmu, były one również ciągłymi ofiarami zwyrodniałych „opiekunów”. Dziecka pozostawionego samemu sobie w takiej sytuacji nie potrafimy odnieść do żadnych doświadczeń, podobnie jak odczuwanego przez nie strachu. Odwracanie się od problemu przeżyć dzieci w obozie koncentracyjnym leży więc nie tyle w kwestii braku o nich pamięci, ile – przede wszystkim – w sferze psychiki dorosłego, która stwarza silne bariery w dotarciu do prawdy. Możliwa jest wszakże i inna odpowiedź, nad którą również warto się zastanowić. Może zgromadzone w obozie dzieci, to rodzaj mniejszości, która nie może przebić się do historii opowiadanej przez dorosłe ofiary? Jeśli w ogóle napotkamy na relacje z pobytu w nim, to są one sporadyczne i mówione ze stanowiska osoby dorosłej i wtedy rzeczywiście: ów dorosły, który jako dziecko był więźniem w obozie dla dzieci, niczego nowego o pobycie w obozie nie jest w stanie powiedzieć. Powtarza w gruncie rzeczy to, co już opowiedzieli „dorośli” więźniowie. Dziecięce doświadczenie może się co najwyżej ujawnić przez

³⁴ Tamże, s. 166.

mowę ciała podczas aranżowanych spotkań wspomnieniowych. I to być może zaobserwowałam jako licealistka-uczestniczka spotkania z ofiarą łódzkiego obozu.

Przejdźmy teraz do łódzkich Niemców. Problem ich nieobecności w Łodzi zastanowił mnie dopiero w latach pięćdziesiątych XX wieku, już jako osobę dorosłą, związaną z Łodzią od prawie dwudziestu lat, pod wpływem wspomnianego wcześniej artykułu zamieszczonego na łamach „Gazety Wyborczej”. Informacja o gehennie ludności niemieckiej w obozie na Sikawie wywołała moją konsternację, przede wszystkim z tego powodu, że miała miejsce już po wojnie: dlaczego tych ludzi więziono? Prasa z lat pięćdziesiątych, opowiadając o latach tużpowojennych, donosiła także o masowych samobójstwach wśród Niemców, o aktach bezprawia popełnianych na ludności niemieckiej i uznawanej za niemiecką, o zbiorowych gwałtach dokonywanych na Niemkach (jak się wkrótce okazało – problem dotyczył kobiet nie tylko tej narodowości), których dopuszczali się żołnierze Armii Czerwonej.

Doniesienia prasowe wywołały moje zdziwienie, ale trzydziestoletnia indoktrynacja dała o sobie znać: takie były prawa odwetu – Niemcy wywołali wojnę, dostarczyli niewyobrażalnych cierpień, dopuścili się mordów, musieli więc to odcierpieć. Później dopiero przyszły innego rodzaju refleksje. Nie udało się Polakom uchronić od nienawiści i zemsty, o co prosił Boga żołnierz Szarych Szeregów³⁵ ani też od zwykłej podłości. Przysporzyliśmy uciekającym Niemcom – kobietom, dzieciom i starcom – cierpień³⁶. Analizując nasz stosunek do Niemców, możemy dodać za Frankiem Ankersmitem:

Nasze mówienie o przeszłości pokryte jest gęstym osadem, który nie jest związany z samą przeszłością, ale z historycznymi interpretacjami i dyskusjami na temat rywalizujących ze sobą interpretacji. Język narracyjny nie jest przezroczysty i nie jest podobny do cienkiej szyby, przez którą możemy zobaczyć niezniekształcony obraz samej przeszłości³⁷.

³⁵ J. Romocki, *Modlitwa Szarych Szeregów*, http://www.sww.w.szu.pl/index.php?id=slo-wo_40, [dostęp 5.02.2015].

³⁶ H. Plüchke, E. von Schwerin, U. Pless-Damm, *Wypędzone*, wybór, przeł., oprac. E. Czerwiakowska, Warszawa 2013.

³⁷ F. Ankersmit, *Sześć tez o narratywistycznej filozofii historii*, przeł. E. Domańska, w:

Zmiana mojego stosunku do odpowiedzialności ludności niemieckiej za krzywdy i cierpienia wywołane wydarzeniami drugiej wojny światowej nastąpiła, o ile mogę to stwierdzić, dopiero niedawno, pod wpływem relacji kobiet niemieckich zmuszonych do opuszczenia własnych domów³⁸. Wsłuchanie się (wczytanie) w ich relacje, poznanie ich życia z czasów tuż przed wypędzeniem i późniejszą tułaczką, pozwoliło mi zrozumieć, że były takimi samymi ofiarami zbrodniczego systemu, jak inne ofiary wojny i Niemców. Czerpanie przez nie korzyści z chwilowej potęgi ich ojczyzny, a nawet duma z tej potęgi nie usprawiedliwiają stosowanej później wobec nich i ich dzieci przemocy. Mogły być i często były tak samo niewinne, jak ofiary ich mężów i ojców, o ile ci dopuścili się zbrodni. Jeśli tak było, ich czyny odcisnęły piętno na życiu kilku pokoleń Niemców tylko dlatego, że byli z oprawcami związani więzami krwi. To wystarczająca trauma i, moim zdaniem, nie trzeba innego zadośćuczynienia³⁹.

Lektura *Wypędzonych* pozwoliła mi, jak sądzę, oczyścić się z trucizny komunistycznej propagandy i zrozumieć orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich, nie zbliżyła jednak do przeżyć Niemców wypędzonych z Łodzi. Przygotowała mnie jedynie na ich wspomnienia i pozwoliła w pełni zrozumieć ich nostalgię. Choć zdaję sobie sprawę z niechlubnej i zbrodniczej działalności części społeczności niemieckiej w mieście zaślepionej ideologią „Wielkich Niemiec” (było takich, niestety, wielu), wiem, że nie wszyscy jej ulegli. W dalszym ciągu jednak brakuje informacji na temat powojennych losów łodzian pochodzenia niemieckiego, ich pamięć nie może więc stać się częścią mojej / polskiej pamięci.

Przejdźmy do podsumowania problemu zakłóceń transmisji międzypokoleniowej na wiedzę o przeszłości Łodzi. Z przeprowadzonych rozważań można wyciągnąć kilka wniosków. Przede wszystkim wpływ na niewielką świadomość wydarzeń lat czterdziestych wśród współczesnych łodzian miały nie tylko zmiany migracyjne okresu powojennego. Znacznie większy wywarła PRL-owska polityka historyczna. Temat

tenże, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiozofii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, s. 55, 69.

³⁸ H. Plüchke, E. von Schwerin, U. Pless-Damm, *Wypędzone*, dz. cyt.

³⁹ Zob. np. N. Lebert, S. Lebert, *Noszę jego nazwisko. Rozmowy z dziećmi przywódców III Rzeszy*, przeł. M. Przybyłowska. J. Szymańska-Kumaniecka, Warszawa 2004.

Zagłady stał się niewygodny dla władzy, odkąd zaczęła intensywniej propagować ideę państwa jednolitego narodowościowo. Problem Holocaustu powracał kilkakrotnie i za każdym razem był skutecznie wyciszony⁴⁰. Niemcy i ich zbrodnie do końca istnienia PRL odwracały uwagę od niewygodnych (traumatycznych) tematów związanych z „wielkim bratem” zza wschodniej granicy, służyły także budowaniu jedności narodowej w opozycji do zachodniego sąsiada. Można więc zapytać, czy systematycznie podsycana nienawiść nie wywarła istotnego wpływu na brak relacji o łódzkich Niemcach. Niewielka wiedza o Żydach i Niemcach w Łodzi oraz brak zainteresowania nimi może wynikać również ze strachu przed mniejszościami. Arjun Appadurai zwraca uwagę, że czystki etniczne są charakterystyczne nie tylko dla systemów totalitarnych; również globalizacja może ujawniać poważne patologie ideologii narodowościowych⁴¹. Szcątkowa wiedza wśród łodzian na temat wojny, a także czasów powojennych może mieć również źródło w barierach psychologicznych, które w niektórych przypadkach wydają się wręcz nie do pokonania, skutecznie także odwodzą od podjęcia wysiłku poznawczego.

Z drugiej strony trzeba mieć również świadomość, że nasza pamięć o tym, co było udziałem Żydów, Romów, dzieci z obozu koncentracyjnego przy ul. Przemysłowej i Niemców po wojnie nie jest i nigdy nie będzie ich pamięcią. Nigdy nie dotrzemy do tego, co przeżywali i odczuwali, choćby udało nam się poznać wszystkie relacje żyjących i nieżyjących świadków. Co najwyżej będzie to pamięć „przywołana”, zrekonstruowana lub „przysposobiona” na podstawie zasłyszanych opowieści i do tego – co warto podkreślić – niekoniecznie związanych z wydarzeniami w Łodzi. Często „dopamiętaniu”, jak proces ten trafnie nazwała Anna Janko, posłużą relacje, które na zasadzie prawdopodobieństwa można odnieść do wydarzeń, które rozegrały się w interesującej nas przestrzeni geograficznej. Dużą rolę w tym procesie odegra również literatura, budując nie tylko wiedzę o prezentowanych przez nią faktach, ale także pozwalająca fakty nas interesujące rozumieć. Zrekonstruowana w ten sposób pamięć będzie więc zupełnie

⁴⁰ Por. B. Krupa, *Opowiedzieć Zagładę. Polska proza i historiografia wobec Holocaustu (1987–2003)*, Kraków 2013, s. 11.

⁴¹ A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2009.

różna od tej, która mogłaby zaistnieć naprawdę, gdyby nie zerwanie międzypokoleniowej więzi, będącej wynikiem splotu wielu czynników: migracji, deformacji wywołanych przez politykę, wszelkiego rodzaju barier poznawczych. Będzie ona także się różnić od omówionej na początku postpamięci kolejnych pokoleń Żydów i kolejnych pokoleń tych, których doświadczeniem były traumatyczne przeżycia. Jej funkcje również będą inne, aniżeli funkcje, które pamięć mogłaby pełnić we wspólnotach łódzkich Niemców i Żydów, gdyby w Łodzi w znaczących skupiskach przetrwali do dzisiaj.

A place with no memory. How disruption of intergenerational transmission influences the knowledge about Łódź's past (preliminary research)

In her article A place with no memory. How disruption of intergenerational transmission influences the knowledge about Łódź's past (preliminary research) Jolanta Fiszbak investigates the reasons for the lack of knowledge about history of Łódź among its citizens. She argues that constant demographical changes, which started with Łódź becoming an artisan village, are to be blamed. However, insufficient knowledge about the changes after the Second World War is a result of other factors, mainly of the nationalistic policy of the Polish People's Republic (PRL) authorities. In the second part of the article, the author, referring to her own experience, tries to reconstruct the growing awareness of place and knowledge of its history among Łódź's citizens. She concludes that memory reconstructed in such a manner will differ from the memory of Polish people whose intergenerational bonds in the city would be retained. It will also serve different functions than it would in German and Jewish communities if they remained bigger until today.

Jolanta Fiszbak, dr hab. UŁ. Od 1987 r. pracuje w Zakładzie Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego. Przedmiotem jej zainteresowań jest dydaktyka języka, literatury i kultury polskiej, edukacja regionalna, kultura żywego słowa oraz literatura dla młodego odbiorcy. Łódź, jej kultura i historia zajmuje w tych zainteresowaniach szczególne miejsce.

Pamięć o Zagładzie a zmiany we współczesnej kulturze historycznej. *Warsztat diabła* Jáchyma Topola

WSPÓŁCZESNA REFLEKSJA O PAMIĘCI

Faktem historycznym o szczególnym znaczeniu dla współczesnej refleksji o pamięci jest Zagłada i szerzej – okres II wojny światowej, doświadczenie totalitaryzmów. Pokoleniom dzisiejszych wnuków i prawnuków świadków katastrof XX wieku trudno wyobrazić sobie opowieść o ubiegłym stuleciu bez osnucia jej właśnie wokół tragedii Holokaustu¹. W krajach Europy Środkowo-Wschodniej wydarzeniem aktywizującym refleksję o pamięci jest też upadek komunizmu. Demokratyzacja uczestnictwa w sferze publicznej umożliwiła dyskusję na tematy wcześniej przemilczane lub marginalizowane ze względu na podporządkowanie dyskursu władzy i ideologii (do tematów tych należą np. postawa społeczeństwa polskiego wobec Zagłady, powstanie warszawskie czy terror okresu stalinizmu) i rewizję wyobrażeń o minionym okresie. Ponadto doświadczenie komunizmu jest istotnym czynnikiem kształtującym tożsamość środkowo-wschodnich Europejczyków, nie tylko pokoleń, które zaznały go bezpośrednio, ale także generacji urodzonych/dorastających po roku 1989, generacji „post-pamiętających”.

¹ R. Traba, *Procesy zbiorowego pamiętania i zapominania. Trzy przypadki i ich konsekwencje dla badania pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz, Warszawa 2014, s. 387.

Badanie, ocalanie, docenianie pamięci jest wynikiem zmieniającej się wrażliwości historycznej; diagnozując ten problem, Pierre Nora posługuje się metaforą „przyspieszenia historii”. To „wymykanie się” terażniejszości, coraz szybsze jej „ześlizgiwanie się” w przeszłość historyczną stwarza wrażenie, że wszystko może zniknąć, i budzi lęk przed amnezją². Współczesny zwrot ku przeszłości jest aktem nostalgicznym w wielu wymiarach: nie tylko estetycznym, ale i – co ważniejsze – etycznym czy egzystencjalnym³; jest aktem tożsamościowotwórczym, nie tylko uruchamiającym pamięć, ale i wytwarzającym nowe pamięci zbiorowe. W dobie płynnej nowoczesności poczucie historycznej ciągłości zostało zerwane: przestaliśmy postrzegać przeszłość jako możliwą do odzyskania, zaktualizowania w terażniejszości mocą aktu przypominania. Przeszłość stała się – jak mówi Pierre Nora – „niewidzialna, nieprzewidywalna, niekontrolowana; od stabilnej i pewnej przeszłości przeszliśmy do przeszłości pokawałkowanej; od historii postrzeganej jako ciągłość pamięci do pamięci kształtowanej przez nieciągłość historii”⁴.

Wreszcie na zmianę statusu pamięci i refleksję o niej wpływają współczesne zjawiska medializacji obrazów, przekształceń kultury historycznej, konstruowania wyobrażeń o przeszłości i utrwalania ich w pamięci zbiorowej za pomocą przekazów popkulturowych. Kultura historyczna ubiegłego stulecia była kulturą intelektualną w tym znaczeniu, że kontakt z przeszłością utrzymywany był poprzez takie teksty jak relacje, opowieści, legendy, które należało interpretować. Przeżywanie przeszłości polegało więc na odczytywaniu znaczeń („wartości, idei, wzorów zachowań”), których „nosicielami były zdarzenia, wytwory i postacie” w nich ukazane, i zajęciu wobec nich własnego stanowiska⁵. Obecnie taki typ wrażliwości historycznej wydaje się tracić aktualność, być może nie zanika zupełnie, jednak coraz częściej w transmisji i przeżywaniu przeszłości to nie

² P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. P. Mościcki, „Tytuł roboczy: Archiwum”, 2009, nr 2, s. 4. Zob. też: J. Le Goff, *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007, s. 152.

³ M. Saryusz-Wolska, *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011, s. 10.

⁴ P. Nora, dz. cyt., s. 8.

⁵ A. Szpociński, *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 19.

intelekt i interpretacja, ale zmysły, ciało, intuicja, a zatem marginalizowane wcześniej emocje i wyobrażenia, odgrywają rolę pierwszoplanową⁶.

W niniejszym artykule chciałabym zastanowić się nad funkcjonowaniem Holokaustu w świadomości współczesnych, w pamięci zbiorowej, mając na uwadze zmiany pokoleniowe i, co stąd wynika, zmiany w sposobach pamiętania o Zagładzie oraz recepcji upamiętniających ją miejsc⁷. Swoje rozważania pragnę osnuć wokół ostatniej z przetłumaczonych na język polski książki czeskiego pisarza Jáchyma Topola. Opublikowany w 2013 roku *Warsztat diabła*⁸ postrzegam przede wszystkim jako krytyczne ujęcie komercjalizacji pamięci Holokaustu i uatrakcyjniania miejsc jego upamiętnienia – zgodnie z odczytaniem sugerowanym przez wydawców i wielu recenzentów. Jednocześnie uważam, że książka ta stawia niezwykle ważne pytania o istotę pamięci, refleksję nad historią i znaczenie Zagłady w kształtowaniu tożsamości kolejnych pokoleń.

ZAGŁADA – PROBLEM PAMIĘTANIA

Za Zygmuntem Baumanem przyjmujemy, że Zagłada stanowi przełom w doświadczeniu nowoczesności:

[...] Zagłada nie jest jedynie problemem Żydów i nie należy wyłączać do historii narodu żydowskiego. Zagładę obmyślono i przeprowadzono w naszym nowoczesnym racjonalnym społeczeństwie, w zaawansowanym stadium jego cywilizacyjnego rozwoju,

⁶ Tamże; K. Bojarska, *Obóz-Muzeum. Afektywna przestrzeń przekazu doświadczenia traumatycznego*, w: *Obóz-Muzeum. Trauma we współczesnym wystawiennictwie*, red. M. Fabiszak, M. Owsiański, Kraków 2013, s. 141.

⁷ Warto dodać, że problemy te nie dotyczą jedynie miejsc pamięci/upamiętniania Zagłady, ale wszelkich jego reprezentacji we współczesnych tekstach kultury, jak choćby film, serial, dzieła sztuki czy nawet teksty publicystyczne lub popularnonaukowe.

⁸ J. Topol, *Warsztat diabła*, przeł. L. Engelking, Warszawa 2013. Dalej paginację podaję bezpośrednio w tekście.

w szczytowej fazie rozkwitu naszej kultury i dlatego Zagłada jest problemem tego społeczeństwa, tej cywilizacji i tej kultury⁹.

Bauman zwraca uwagę na rosnące i powszechne zainteresowanie tematem Holokaustu, jednocześnie pisząc o właściwym dla współczesności uśmierzaniu pamięci historycznej o tragicznych wydarzeniach z przeszłości. Wskazuje, iż jest ono efektem dwóch powiązanych ze sobą procesów: uczynienia z badań nad Zagładą wyspecjalizowanej dyscypliny z jednej strony, a „rozmywania” jej obrazu w potocznej świadomości – z drugiej¹⁰. To „rozmywanie” wydaje się szczególnie ważne, jako że większość ludzi swą wiedzę o nazistowskich zbrodniach czerpie nie z opracowań historycznych, lecz z powieści, filmów, programów telewizyjnych, wystaw muzealnych, popularnonaukowych obrazów dokumentalnych, gazet i czasopism, stron internetowych czy innych form życia publicznego¹¹. Problem ten diagnozuje Alvin H. Rosenfeld:

[...] „historia” Holokaustu, dostępna większości ludzi, zwykle stanowi raczej wytwór kultury popularnej i nie zawsze czerpie czy też niekoniecznie odnosi się do historii [...], którą usiłują ustalić zawodowi historycy. W rzeczywistości oba te zjawiska mogą być postrzegane jako przedsięwzięcia rywalizujące, a rozgrywka między nimi – jako walka między przeciwstawnymi pobudkami czy ambicjami¹².

W końcu – jak zauważał Maurice Halbwachs, definiując pojęcie pamięci zbiorowej – ma ona niewiele wspólnego z historyczną świadomością, więcej nawet: jest ahistoryczna czy antyhistoryczna. Pamięć

⁹ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 14–15.

¹¹ A. H. Rosenfeld, *Kres Holokaustu*, przeł. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2013, s. 21. Janina Bauman wskazuje, że dla przyszłych pokoleń źródłem wiedzy o Zagładzie będą nie oryginalne dokumenty pochodzące z okresu II wojny światowej i późniejsze powojenne relacje ofiar i świadków, lecz źródła wtórne, nie tyle naukowe, historyczne opracowania, ile raczej teksty dla młodego odbiorcy bardziej przystępne, w szczególności zaś kino. W artykule *Zagłada – źródła pamięci* Bauman poddaje analizie trzy filmowe reprezentacje Shoah z kilku ostatnich dekad: *Korczaka* Andrzeja Wajdy (1990), *Listę Schindlera* Stevena Spielberga (1993) i *Pianistę* Romana Polańskiego (2002), pokazując, że każda z nich produkuje odmienną wiedzę o wydarzeniach z przeszłości. (Zob. J. Bauman, *Zagłada – źródła pamięci*, w: *Zagłada – współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Poznań 2009.)

¹² A. H. Rosenfeld, dz. cyt., s. 21–22.

zbiorowa upraszcza przeszłość, postrzegając ją z określonej perspektywy, nie dopuszczając niejednoznaczności¹³.

Wyobrażenie Holokaustu jest zmienne, stale ulega przekształceniom, w dużej mierze pod wpływem kultury popularnej; to, co i jak pamiętamy, co przekazujemy i co buduje obraz Zagłady w pamięci zbiorowej, w przeważającym stopniu zależne jest od wyboru tego, co z przeszłych wydarzeń uzyska reprezentację, co przekształcimy, zignorujemy, zatuszujemy lub wymyślimy na nowo¹⁴.

Obecnie, w 70 lat po zakończeniu II wojny światowej, naturalne jest, że pokolenie tych, którzy sami doświadczyli traumatycznych wydarzeń, i tych, którzy byli ich świadkami, odchodzi. To stopniowe odchodzenie świadków i ocalonych, jak zauważa Magdalena Saryusz-Wolska, „stanowi ogromny ciężar dla młodych pokoleń, które muszą uporać się z zachowaniem pamięci o Zagładzie oraz z brzemieniem odpowiedzialności – nie za samą Zagładę, lecz odpowiedzialności na przyszłość”¹⁵. Podtrzymywanie i *modus* konstruowania pamięci o przeszłości należy już do kolejnych generacji, ale ich pamięć o samych wydarzeniach jest z konieczności zapośredniczona poprzez to wszystko, co mogli zobaczyć, przeczytać, czego mogli wysłuchać – składa się z relacji, dokumentów, filmów, reprezentacji literackich itd.¹⁶ Pamięć pokoleń powojennych nazywalibyśmy zatem, korzystając z terminologii Marianne Hirsch, post-pamięcią. Możemy definiować ją jako nabytą pamięć o przeszłości tych, którzy sami jej nie doświadczyli¹⁷, pamięć zastępczą uruchamianą przez odchodzenie pokolenia bezpośrednich świadków przeszłości. Stąd można by ją nazywać – za Jamesem E. Youngiem – „pamięcią pamięci świadków”, tworzącą przeszłość zastępczą / pośrednią¹⁸.

¹³ Za: A. Ziębińska-Witek, *Wizualizacje pamięci – upamiętnianie Zagłady w muzeach*, <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/ziebinska.pdf> [dostęp 11.12.2015].

¹⁴ Zob. A. H. Rosenfeld, dz. cyt., s. 34–35.

¹⁵ M. Saryusz-Wolska, dz. cyt., s. 11.

¹⁶ A. Ziębińska-Witek, dz. cyt.

¹⁷ D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Kraków 2009, s. 141.

¹⁸ Za: A. Ziębińska-Witek, dz. cyt.

MIEJSCA TRAUMATYCZNE JAKO MIEJSCA PAMIĘCI

Rolą *les lieux de mémoire* jest podtrzymywanie, stymulowanie pamięci o przeszłości. Jednocześnie miejsca te charakteryzuje zerwanie ciągłości między przeszłością a teraźniejszością; nie nastąpił w nich „dalszy ciąg” historii, lecz doszło do przerywania jej biegu – gwałtownego czy, przeciwnie, powolnego wygasania. To zerwanie historycznej ciągłości sprawia, że miejsca te wymagają podbudowania pamięcią i narracjami: przeszłość uobecniata jest w nich poprzez materialne ślady minionego czasu, ruiny, relikty, zachowane z tego, co przeminęło, wyraźnie odcinające się od swego otoczenia jako „ciała obce”, mające moc wyzwalaania wspomnień w bezpośrednim, zmysłowym kontakcie¹⁹.

Za Aleidą Assmann warto zwrócić uwagę na specyfikę miejsc upamiętniających nazistowskie ludobójstwo jako miejsc traumatycznych, które charakteryzują się tym, że podbudowująca je narracja wymaga „najwyższego wysiłku”, nieraz również przełamania oporów, społecznych tabu²⁰. Jak pisze Assmann:

Oddziaływanie miejsc upamiętnienia opiera się na odtworzonej i przekazanej narracji, natomiast w przypadku miejsc traumatycznych bierze się z rany, która nie chce się zasklepić. Miejsce traumatyczne symbolizuje tę ranę, [...] w pamięci pozostaje właśnie to, co nie przestaje boleć. Tak więc uzasadnieniem dla tego miejsca nie jest nadająca sens interpretacja [...], ale nieustający ból i niedające się załagodzić rozdrażnienie. Miejsce traumatyczne nawiązuje do przeszłości, która nie chce minąć, nie nabiera dystansu ani nie pozwala się objąć pozytywą interpretacją²¹.

Status miejsc traumatycznych, przekształconych w muzea, zinstytucjonalizowane miejsca upamiętniające, jest problematyczny. Instytucje takie jak np. Miejsce Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkenau nie tylko dostarczają faktograficznej wiedzy o przeszłości, ale też – oddziałując na zmysły i emocje – wzbogacają intelektualne poznawanie, intensyfikują

¹⁹ Zob. A. Assmann, *Pamięć miejsc – autentyzm i upamiętnienie*, przeł. J. Górny, w: teje, *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. nauk. i posłowie M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013, s. 169, 171; P. Nora, dz. cyt., s. 6.

²⁰ A. Assmann, dz. cyt., s. 174.

²¹ Tamże, s. 174–175.

przeżycia. Nie bez znaczenia jest wysoki stopień autentyczności przypisywany tym miejscom. Ale – paradoksalnie – konserwacja i rekonstrukcja, służące zachowaniu ich autentyzmu, prowadzą do jego utraty. Ich status ujmuje Assmann, pisząc, że „istnieją one gdzieś pomiędzy autentyzmem a inscenizacją, pomiędzy retencją a rekonstrukcją”²².

WARSZTAT DIABŁA

Akcja utworu Topola koncentruje się wokół dwóch miejsc naznaczonych tragiczną historią, miejsc pamięci, miejsc traumatycznych. Pierwszym z nich jest Terezin, nazywany przez narratora „miastem śmierci”, „miastem-cmentarzyskiem”. To czeskie miasto-twierdza z czasów cesarowej Marii Teresy, w okresie II wojny światowej przekształcone zostało przez Niemców w obóz koncentracyjny, przeznaczony głównie dla ludności żydowskiej, pełniący funkcję obozu przejściowego w realizacji planu „ostatecznego rozwiązania”. Jak dowiadujemy się z książki, po wojnie władze zadbały o jego upamiętnienie, inwestując w instytucję muzeum, a w zmieniających się realiach lat 90. XX wieku podjęły decyzję o wyburzeniu podupadającej historycznej części miasta. By do tego nie dopuścić, grupa mieszkańców, pamiętających czasy niemieckiej okupacji, na czele z wujkiem Lebem, ocalonym, który skrupulatnie gromadzi przedmioty, zachowujące pamięć historii, do którego terezińskie dzieci z podziemnych korytarzy, krętych ulic i bunkrów przynoszą wszystkie znalezione podczas zabaw pamiętki i kopie napisów wrytych na ścianach. By ocalić miasto pamięci, by ocalić każdy przedmiot, każdą cegłę, Lebo wykorzystuje wszystkie swoje kontakty z ocalonymi z całego świata, ich rodzinami, z osobami wpływowymi, politykami, gwiazdami, darczyńcami. Staje się „Strażnikiem Terezina”. I tak zaczyna się proces rewitalizacji miasta-obozu. Napływające z całego świata pieniądze pozwalają z pomocą młodych ludzi, „poszukiwaczy prycz”, przybyłych z różnych zakątków świata, stworzyć w zagrożonej wyburzeniem części miasta komunę.

²² Tamże, s. 175. Problem autentyczności miejsca pamięci – obozu-muzeum stawia Georges Didi-Huberman w eseju powstałym pod wpływem wrażeń zwiedzania Muzeum Auschwitz-Birkenau pt. *Kora* (przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2013). Zob. refleksje na s. 16–18, 24–25, 28–29, 58–62, a zwłaszcza s. 20–21.

Miejsce, przeciwnie do oficjalnego miejsca upamiętnienia – Pomnika, ściąga wielu turystów, przybywających, by słuchać opowieści jedyne- cudem ocalonego Leba, urodzonego na obozowej pryczy. Wkrótce ru- sza produkcja T-shirtów z wizerunkiem Franza Kafki, dopiskiem „The- resienstadt” i hasłem: „Gdyby Kafka żył dłużej, zabiliby go tutaj”, oraz innych gadżetów opatrzonych napisem: „Pozdrowienia z Terezina”; jest też „getto pizza”, taneczne „Warsztaty Radości” i „Centrum Rozrywki”, gdzie Lebo przemawia do tych, którzy przybyli wysłuchać jego opowie- ści, zlokalizowane przy placu Centralnym, „skąd na śmierć do obozów szły setki tysięcy osób” (s. 67). Wkrótce działania mieszkańców Terezina i skupionej wokół nich grupy młodych ludzi zyskują bardziej zinstytu- cjonalizowaną formę, stając się „Comenium”, nawiązującym do idei Jana Amosa Komenskyego: „szkoła ma być zabawą”. To instytut propagujący „wykształcenie w historii okropieństw i następującą potem terapię, mię- dzy innymi przez taniec, a więc zabawę” (s. 73). Jednak mimo sukcesu, napływających tłumów turystów, a z nimi zysków, terezińska komuna upada, część miasta zostaje wyburzona zgodnie z planami władz. Z wy- darzeń tych udaje się ujść bohaterowi-narratorowi, akcja utworu prze- nosi się na Białoruś: do ogarniętego chaosem politycznych walk między opozycją a władzą Mińska, a później do Chatynia, gdzie powstaje mo- numentalne muzeum zbrodni – „Warsztat Diabła”. Białoruscy działacze, chcąc przypomnieć światu o rozmiarze zbrodni dokonanej na terenie ich państwa, mają do zaproponowania turystom prawdziwy *horror trip*: gro- madzone przez nich artefakty, muzealne eksponaty to bowiem... zabal- samowane zwłoki ocalonych. Dzięki zastosowaniu techniki zwiedzający mogą wysłuchać historii o przeszłości opowiadanych przez prawdziwych świadków zbrodni. „*Oral history!* Najcenniejsze jest opowiadanie. Auten- tyzm” (s. 151).

Tak przedstawione przez Topola, tu jedynie pokrótce omówione, „alternatywne” wobec oficjalnych miejsca pamięci: terezińska komuna i chatyński „Warsztat Diabła” kierują przede wszystkim w stronę roz- ważeń nad komercyjnym wymiarem miejsc upamiętniających Zagładę. Książka stawia pytanie o to, czy nawet zbrodnię można przekuć w lu- kracyjny biznes, nastawiony na ściągnięcie tłumów turystów, odwołując się przy tym do sumienia darczyńców i sponsorów, do sumienia świata,

pod hasłem spełnienia obowiązku wobec ofiar i historii – przechowania w pamięci tragicznych wydarzeń i przestrodze na przyszłość.

Współczesne wizje przeszłości konstruowane są pod wpływem aktualnych i dominujących trendów, uwarunkowań kulturowych i politycznych²³. „Przeszłość w terażniejszości zawsze odpowiada na ideowe zapotrzebowanie współczesności, a nie na wyzwanie intelektualne w celu rekonstrukcji historycznych zjawisk i procesów”²⁴; innymi słowy: pamięć ocala przeszłość jedynie „w służbie terażniejszości i przyszłości”²⁵. Wszystko to decyduje, jaki obraz przeszłych wydarzeń zostanie utrwalony w zbiorowej świadomości. Ze względu na zmieniające się oczekiwania odbiorców, ideologie, interesy wytwórców dyskursu o przeszłości, wizerunek Holokaustu jest nieustannie przekształcany, o czym wspominałam, powołując się na ustalenia Rosenfelda.

W książkowym Terezynie oficjalnym miejscem upamiętniającym jest powołany jeszcze przez władze komunistyczne Pomnik (muzeum), oddolne działania terezińskiej komuny zostają powstrzymane, a stare miasto Terezin musi zostać wyburzone, ponieważ jego utrzymanie z punktu widzenia władz jest nieopłacalne. Powstający w Chatyniu „Warsztat Diabła” ma być nie tylko atrakcyjnym miejscem wycieczek, pozwalającym na rozwój turystyki, ma przede wszystkim zwrócić oczy Europy i świata na tragiczną historię Białorusi, pozwolić tym samym „zaistnieć” państwu na arenie międzynarodowej zglobalizowanego świata:

Wiesz, gdzie podczas wojny było najwięcej poległych? Tutaj! Wiesz, gdzie za komunizmu zamordowano najwięcej ludzi? Tutaj! [...] Czy ten kraj nie jest wyjątkowy [...]? Jest! Zglobalizowany świat jest już tak podzielony, cholera! Tajlandia – seks, Włochy – morze i obrazy, Holandia – drewniane chodaki i sery, a Białoruś? *Horror trip*, nie? [...] Czy my mamy morze, góry, zabytki? Nie, wszystkie zabytki spłonęły. Wybudujemy więc na Białorusi Park Jurajski Grozy, skansen totalitaryzmów. Znajdziemy na mapie świata miejsce dla siebie dzięki worom naszych kości, tobołom krwi i ropy [...]. W Europie Zachodniej wszystkie cmentarzyska wojenne i wszystkie obozy koncentracyjne dawno są wysprzątane,

²³ R. Traba, dz. cyt., s. 386; J. Le Goff, dz. cyt., s. 156–157.

²⁴ R. Traba, dz. cyt., s. 386–387.

²⁵ J. Le Goff, dz. cyt., s. 157.

w takim Dachau można jeść z podłogi. [...] Albo taki Oświęcim, te kurwy, Polacy, potrafią to zorganizować. Wygodny hotelik, autobus, Auschwitz z obiadem za pięćdziesiąt euro. Tak się robi! A nasze cmentarzyska? Ciągłe kruki na nich dziobią czaszki [...]. Dusza się w człowieku ściska (s. 140, 141).

W tej „walce” o tożsamość własnego narodu, o przechowanie w świadomości zbiorowej pamięci o historii, także tej tragicznej, trwa wyścig okropieństw. Zbrodnia musi być zbadana, sparametryzowana, oszacowana ilościowo. W makabryczno-groteskowej wizji *Warsztatu diabła* wybrzmiewa gorzka diagnoza współczesnej „komemoratywnej gorączki”²⁶: działań nakierowanych na to, by o zbrodni pamiętać, kiedy tragiczne wydarzenia stają się argumentem w politycznej rozgrywce i kiedy wymiar zbrodni „mierzony” jest liczbą ofiar, gdy trwa licytacja „kto pamięta lepiej”, a na plan pierwszy wysuwać zaczyna się zysk.

Skupianie się na problemach komercyjnego, popkulturowego reprezentowania Zagłady oraz polityki pamięci byłoby zgodne z odczytaniem książki Topola proponowanym przez wydawcę i znajdującym potwierdzenie w licznych recenzjach²⁷. Warto jednak te rozważania poszerzyć, *Warsztat diabła* stawia bowiem ważne pytania o istotę pamięci i współczesną refleksję nad przeszłością.

Zgodnie z tezą Baumana Holokaust – jako konsekwencja zjawisk cywilizacyjnych, technologicznych i biurokratycznych wiążących się z postępem – jest problemem nie tylko ofiar i sprawców, ale całego społeczeństwa, kultury i cywilizacji, w której została ona obmyślona

²⁶ Korzystam ze sformułowania Magdaleny Saryusz-Wolskiej, dz. cyt., s. 9.

²⁷ Wydawca polskiego tłumaczenia promuje książkę prowokującym pytaniem: „Wesołe miasteczko Zagłady?”, w którym streszcza się problem komercjalizowania pamięci o II wojnie światowej, ale które – o czym nie powinniśmy zapominać – jest przede wszystkim sprawnym marketingowym chwytem, obliczonym na szokowanie potencjalnego odbiorcy. O odczytaniu *Warsztatu diabła* w perspektywie problematyki „zarządzania” pamięcią i komercjalizowania Zagłady zob. np. recenzje: M. Robert, *Obóz jako pomysł na biznes*, „Polityka”, 11.08. 2013, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/1551705,1,recenzja-ksiazki-jchym-topol-warsztat-diabla.read> [dostęp 14.12.2015]; P. Spychalska, *Gdzie diabeł ludzi pali i monetę bije*, <http://angelus.com.pl/2014/07/gdzie-diabel-ludzi-pali-i-monete-bije/> [dostęp 14.12.2015]; K. Dunin, *Cudze blizny*, „Krytyka Polityczna”, 8.06.2013, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/czytaj-dalej/20130608/dunin-cudze-blizny> [dostęp 14.12.2015]; A. Buchaniec-Bartczak, [Recenzja: Jáchym Topol, *Warsztat diabła*], Forum Żydów Polskich, <http://www.fzp.net.pl/ksiazki/warsztat-diabla> [dostęp 14.12.2015].

i przeprowadzona²⁸. Jeśli tak, to zachowanie pamięci o niej, gdy pokolenie ocalonych i świadków odchodzi, jest obowiązkiem (natury etycznej) kolejnych pokoleń, które budują wizerunek przeszłości oparty na licznych narracjach o niej, na tym, co dotarło do nich jako zapośredniczone.

W przekazywaniu pamięci o przeszłości ważną rolę odgrywają zinstytucjonalizowane miejsca upamiętnienia. Przekształcone w muzea miejsca traumatyczne spełniają swą funkcję poznawczą w podwójnym sensie: dostarczają wiedzy na temat przeszłości, a dzięki zmysłowemu oglądowi, bezpośredniemu przyswojeniu historii, oddziałują na sferę emocjonalną odbiorcy, intensyfikując poznanie intelektualne. Ta druga rzecz wydaje się szczególnie istotna, jeśli weźmiemy pod uwagę zmiany zachodzące we współczesnej kulturze historycznej, polegające na dezaktualizowaniu się intelektualnego przeżywania przeszłości i upowszechnianiu takiego typu obcowania z nią, w którym na plan pierwszy wysuwają się zmysły, emocje, wyobraźnia. Pod wpływem rozwoju technologicznego zmienia się wrażliwość współczesnych odbiorców, co pociąga za sobą zmiany paradygmatu upamiętniania i reprezentowania przeszłości. Wraz z wizualizacją i teatralizacją kultury, a szczególnie kultury historycznej, u schyłku ubiegłego wieku „nasilił się proces wizualizacji i teatralizacji miejsc pamięci”²⁹. Nowym sposobem myślenia o historii i jej prezentowania staje się performatywność³⁰. Gdy pokolenie świadków odchodzi, a pamięć całych społeczności jest już tylko „pamięcią pamięci świadków”, pamięcią zapośredniczoną, wizualizacja, teatralizacja kultury historycznej, performatywność, *oral history* legitymizują autentyzm. W postpamięciowym, „zapośredniczonym w czasie i oddalonym poprzez »kontekst« zwiedzania”, doświadczeniu „bycia” w obozie możliwa jest afektywna „transmisja przeszłości i pamięci”³¹. Sama przestrzeń traumatycznych miejsc pamięci, samo w niej przebywanie, wytrąca podmiot ze stanu równowagi: tu przeszłość może „dotknąć”, „ukłuć”, wywołując u odbiorcy specyficzny stan odczucia empatii.

²⁸ Z. Bauman, dz. cyt., s. 13.

²⁹ K. Bojarska, dz. cyt., s. 141.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 139. Bojarska korzysta tu z koncepcji Jill Bennett. Zob. J. Bennett, *Empatic Vision. Affect, Trauma, and Contemporary Art*, Stanford 2005.

Nie chodzi tu o wtórną traumatyzację, ale o swoiście zaprojektowane wytrącenie podmiotu z jego schematów poznawczych i odbiorczych, zawieszenie porządku czasowego i zawieszenie relacji podmiot–przedmiot (doznania, poznania); wywołanie szoku, a w jego konsekwencji szczególnej światłoczułości – stanu emocjonalno-intelektualnego (afektywnego)³².

W miejscach takich jak obóz-muzeum Auschwitz przeszłość oddziałuje na odbiorcę poprzez zachowane ślady, relikty, elementy obozowego krajobrazu: baraki, druty kolczaste, tory, strażnicze „zwyżki” itp.; w Brzezince zwiedzający podążają tą samą trasą, co nowo przybyli do obozu więźniowie. W miejsca te „teatralność” jest wpisana, jest ich niezbywalną właściwością. Podmiot poprzez wrażenia zmysłowe, cielesne – początkowo odbiór wzrokowy, później ruch, jak i samo bycie w przestrzeni – oddaje się oddziaływaniu tych miejsc. Doświadczenie „bycia” w obozie-muzeum zaburza poczucie stabilności, bezpieczeństwa i komfortu. W miejscach aranżowanych od podstaw, takich jak np. komemoracyjny kompleks w Muzeum – Miejscu Pamięci Bełżec³³, wywołaniu takiego stanu służą konkretne rozwiązania architektoniczne. By zobaczyć ten pomnik zwiedzający zmuszony jest „wejść” w jego przestrzeń, przemierzyć określoną trasę: jedynym wyjściem jest droga wiodąca w kierunku szczeliny, przypominająca swym wyglądem pęknięcie w ziemi, wznoszące się coraz wyżej kamienne ściany wywołują wrażenie zagłębiania się w teren, zstępowania w dół, co stopniowo wzmaga u odbiorcy uczucie niepokoju.

Książka Topola i makabryczno-groteskowy „Warsztat Diabła” stawia pytanie o estetyzację traumy, takie konstruowanie przestrzeni miejsc pamięci, które angażując zmysły, pozwala odczuć grozę przeszłości. Czy poprzez „ukłucie”, wywołanie szczególnego stanu „światłoczułości”, uruchamiające sferę emocjonalno-afektywną, pozwalają one na odczucie empatii, dzięki intensyfikacji wrażeń zmysłowych na pogłębienie refleksji intelektualnej, czy jednak nie są czymś w rodzaju „protez” pamięci, zastępujących prawdziwe zainteresowanie historią?³⁴ Problem ten nie

³² K. Bojarska, dz. cyt., s. 140.

³³ Projekt autorstwa Nizio Design.

³⁴ Według Saryusz-Wolskiej takimi „proteżami” pamięci są współczesne media. (Zob. M. Saryusz-Wolska, dz. cyt.)

daje się łatwo rozstrzygnąć. Performatywność miejsc pamięci pozwala nie tyle na projektowanie podobieństwa, uwewnętrznienie, zawłaszczenie doświadczeń innego, ile daje szansę na identyfikację przy jednoczesnym zachowaniu dystansu: „[...] na postawienie się w sytuacji innego, bez zajmowania jego pozycji, bez zawłaszczania jego tożsamości i cierpienia, bez stwarzania iluzji, że to jest możliwe”³⁵.

W ulegającej przekształceniom kulturze historycznej to nie pamiętki, z taką pieczołowitością gromadzone przez powieściowego wujka Leba, odnajdywane w terezińskich katakumbach łuski, sprzączki, guziki, napisy ściągają uwagę świata, a na pewno nie ścieżki edukacyjne wytyczone przez pomnik, lecz sama postać tego, który ocalał. Gdy pokolenie świadków odchodzi, białoruscy aktywiści proponują światu muzeum zawsze żywych świadków – zabalsamowanych ciał-figur. Jak diagnozuje wrażliwość współczesnych odbiorców jeden z bohaterów, twórca chatyńskiego muzeum:

Pomnik starego typu, nuda. To już uwagi nowych Europejczyków nie przyciągnie. Popatrz na Polaków, ten ich Katyń! Znowu są krok przed nami! Nakręcili o Katyniu film! [...] Pojechałem na przykład do Spielberga do Los Angeles. On ma tam archiwum Holokaustu, gdzie w tysiącu telewizorków tysiące *survivors* opowiadają swoje historie. Świetnie. Tylko, że o tym wszystkim, co ludzie widzą w telewizji, zapominają natychmiast (s. 130).

– o „warsztacie diabła” nie zapomną na pewno.

Projekt muzeum początkowo budzi sprzeciw bohatera-narratora, jednak ostatecznie stwierdza on: „Nie wolno mu tego robić. Ale potem opadają mnie wątpliwości. Właściwie dlaczego? Dlaczego nie mógłby tego robić? Chce ściągnąć wzrok świata na to miejsce, na Warsztat Diabła” (s. 155). Horyzont oczekiwań współczesnych odbiorców określają wytwory kultury popularnej. By pozyskać ich uwagę, konieczne jest szokowanie, epatowanie horrorem, przemocą, „granie na” uczuciach. Kultura masowa jest kulturą przyjemności oglądania, przeżycia, emocji. Jak wobec tego popkulturowe reprezentacje Holokaustu mają się do etycznego postulatu stosowności?

³⁵ K. Bojarska, dz. cyt., s. 149.

Wydaje się, że Topol, operując groteską, estetyką horroru³⁶, stawia jasną diagnozę: w czasach, gdy coraz więcej entuzjastów zyskuje *dark tourism*, miejsca upamiętniające Zagładę są przede wszystkim ściągającymi tłumy turystów atrakcjami, nastawionymi na pomnażanie zysków. Takie postawienie sprawy wiele ujmuje niepoddającej się jednoznacznym osądom problematyce statusu miejsc upamiętnienia we współczesnej kulturze historycznej.

POSTPAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ

Wokół Leba w Terezynie i Kagana w Mińsku i Chatyniu gromadzą się młodzi ludzie, nazywani „poszukiwaczami prycz”. Ściągają z całego świata do miejsc naznaczonych tragiczną historią. To cierpiący na postpamięć, pokolenie wnuków tych, którym udało się przeżyć Zagładę. Przemierzają kraje Europy Środkowo-Wschodniej w poszukiwaniu śladów swych rodzin, tych, którzy zginęli.

Szukają terapii na swoje rany, swoje wywichnięcie, w ich myślach otwierała się przepaść grozy [...] musieli żyć z tymi wszystkimi okropnymi historiami w klątkach swoich myśli [...] podróżowali na wschód tam, gdzie są jeszcze ruiny, bo właśnie tych ruin chcieli dotknąć (s. 72–73).

Dręczeni pytaniami: jak mogło do tego dojść, dlaczego ich rodziny nie uniknęły Zagłady, czy to może się powtórzyć, przerażeni ogromem zła, szukają własnej tożsamości. Jednocześnie to ci, którzy Holocaust znają tylko z filmów, komiksów, książek, a doświadczenie komunizmu jest im obce. Ten problem „podróży edukacyjnej” – bo mającej prowadzić

³⁶ Skądinąd wykorzystywaną w ekspozycjach realizowanych w pierwszych powojennych latach w muzeach-obozach Auschwitz-Birkenau i Majdanek, jako środek wywołania sensualnego szoku. Zob. A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holocaustu*, Lublin 2011, s. 162–163. Badaczka zwraca uwagę, że wrażliwość potencjalnego odbiorcy z tamtych czasów, pamiętającego doskonale okres wojny, cechowało uodpornienie na obrazy drastyczne. Sama łączyłabym to również z dominującymi w pierwszych latach powojennych tendencjami (choćby w świadectwach literackich, pisanych przez ocalałych więźniów obozów koncentracyjnych) do demonizowania nazistowskich zbrodni, estetyka horroru służyłaby więc podkreśleniu winy, ukazując przerażające okrucieństwo okupanta.

do odkrycia własnej tożsamości – jest często podejmowany przez izraelskich pisarzy należących do tzw. drugiego pokolenia. Podróż do kraju, z którego pochodzili krewni, do „kraju tam”, będącego – ogólnie ujmując – desygnatem Europy Środkowo-Wschodniej, w paradygmacie postpamięciowej literatury izraelskiej nie daje ani odpowiedzi na zadawane sobie pytania o własną tożsamość, ani ukojenia³⁷. Topol proponuje zupełnie odmienną wizję tych podróży: w komunie Leba i chatyńskim muzeum młodzi ludzie uczą się, jak żyć ze świadomością grozy, i zostają uleczeni.

Poszukiwacze prycz przychodzili spragnieni, bardzo ich interesowało, co tu kiedyś się działo... potrzebowali usłyszeć, że mimo całej tej okropności, która była udziałem ich dziadków czy rodziców, mimo to wszystko i z tym wszystkim mogą żyć dalej. [...] chcieli usłyszeć świadka, który urodził się w piekle i przeżył je, i żyje... i właśnie to spotkanie z żyjącym Lebem [...] pomagały im rozżarzyć hak własnej wyobraźni i wbić go w ciemną chmurę, która pograżała w cieniu ich mózg, kiedy pierwszy raz dowiedzieli się o okrucieństwach, co spotkały ich przodków (s. 46).

W ten sposób okaleczeni, noszący nie swoje blizny, znajdują ukojenie. Można wobec tego mówić, że opowieść Leba, mimo całej swej grozy, jest jedną z narracji zbawczych, ocalających. Kultura masowa proponuje wiele narracji, których przekaz łagodzi obraz przeszłości. Teksty popkultury prezentują przede wszystkim tych, którzy przeżyli³⁸, którzy mimo doświadczonego okrucieństwa ocalili wartości uniwersalne: miłość,

³⁷ O izraelskiej literaturze tzw. drugiego pokolenia zob. S. Ronen, *Od zmagania z bestią nazistowską w piwnicy do zmagania z tą bestią w nas samych*, w: *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*, red. B. A. Polak, T. Polak, Poznań 2011.

³⁸ Przechowane w pamięci zbiorowej zostają więc historie o ocalałych; kultura popularna utrwała „jasne” aspekty tragicznej historii: bohaterstwo, zdolność do pomocy, miłości, przyjaźni – pomimo wszystko. Dobrym przykładem uchwycenia tego zjawiska jest komentarz Janiny Bauman do jednej ze scen *Listy Schindlera*: „[...] w celu wzmocnienia dramatycznego napięcia reżyser posuwa się czasem do eksploatacji grozy ludobójstwa. [...] przykładem może być ukazanie wnętrza komory gazowej, gdzie ogarnięty paniką tłum nagich kobiet spodziewa się napływu trującego gazu. [...] Wielkie napięcie, a potem nagła ulga, gdy z pryszniców zamiast gazu wypływa woda przypominająca hollywoodzki *happy end*. Widz przyjmuje z radością cudowne ocalenie »kobiet Schindlera« i zapomina, że za chwilę inny transport kobiet wypełni opróżnioną komorę, a tym razem nie będą to kobiety Schindlera, więc woda nie zastąpi gazu. Spielberg nie uznał za stosowne tego podkreślić”. J. Bauman, dz. cyt., s. 244–245.

przyjaźń, solidarność. Historie te „kończą się raczej emocjami wznoszącymi niż opadającymi w przerażającą ciemność makabrycznej śmierci”³⁹.

Mówiąc o tożsamości, warto wrócić do postaci Leba. Urodzony na obozowej pryczy, cudem ocalony, o którego rodzinie nic nie wiadomo – jest dzieckiem Zagłady, dzieckiem Terezina. To „pochodzenie” determinuje całe jego życie, Lebo „żyje” Zagładą: gromadzi wszelkie przedmioty naczynowane historią, walczy o każdą cegłę miasta, a po swej śmierci znajdzie się jako jeden z „artefaktów” w muzeum zwanym „Warsztatem Diabła”, by snuć swą opowieść bez końca. Znaczące jest już samo imię bohatera:

Dawniej myśleliśmy, że nazywa się go Lebo ze względu na wydłużony łeb, Łebo, Lebo, to się narzucało, ale było inaczej, wszystko wytłumaczyła mi ciotka Fridrichová, która jako dziewczynka ukrywała małego Leba, nowo narodzone niemowlę, w pudełku po butach pod swoją pryczą, ponieważ jej pryczna stała w rogu celi skazanych kobiet i dziewcząt. Z tym imieniem było podobno tak: starszą celi była Słowaczka, zbiegiem okoliczności akuszerka, w tajemnicy odebrała w tej kobiecej celi poród i głośno, chociaż szepcąc, powiedziała to, co podobno myślały wszystkie: będzie cicho albo (albo) go udusimy; tak powiedziała i to słowackie lebo stało się imieniem dziecka (s. 10).

Wydaje się, że dla Leba Zagłada nie jest traumą, raną, ale „treścią”, „istotą” jego życia.

Zagłada i komunizm są historycznymi faktami, o których pamięć konstytuuje tożsamość Europy Środkowo-Wschodniej. Zresztą na różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem, wynikające z odmiennych doświadczeń historycznych, Topol wskazuje wielokrotnie. Tożsamość bohatera-narratora określają właśnie te dwa wydarzenia: Zagłada (los matki ocalonej z terezińskiego getta) i komunizm (los przybranego ojca, dobosza czerwonoarmisty, późniejszego majora). Wydaje się jednak, że trauma matki nie jest jego udziałem, co odbiega od koncepcji postpamięci, zakładającej dziedziczenie traumy przez drugie pokolenie. Bohater dorastając, zaczyna uciekać od matki, wymykać się z jej świata, jej przestrzeni bezpiecznych jam, tworzonych między zsuniętymi meblami, oddzielonej od świata, straumatyzowanej. Ucieka także przed losem wybranym mu przez

³⁹ A. H. Rosenfeld, dz. cyt., s. 61.

ojczyzna-komunistę: kariery wojskowej jako jedynej możliwej szansy osiągnięcia wyższego statusu społecznego i materialnego w mieście-twierdzy Terezynie. Po samobójstwie matki sam przyczynia się do śmierci ojca (czy rzeczywiście jest za nią odpowiedzialny, nie zostaje wyrażone wprost). Ponosi jednak jej konsekwencje, skazany na karę więzienia, gdzie uczestniczy w przeprowadzaniu egzekucji skazanych na śmierć:

Kierownictwo więzienia było zdumione, że więźniowie, których prowadziłem ja, nie skomleli, nie ryczeli jak zwierzęta, nie bili się z dozorcami, byli spokojni i cisi... Domyślałem się, że jest tak dzięki mojemu spokojowi, moja głowa, mój duch, moje nogi były przyzwyczajone do zakrętów korytarzy w Terezynie, a także do półmroku i betonu cel i bunkrów i do żelaza zakratowanych drzwi, toteż nic z mego ciała ani ducha nie buntowało się przeciw miejscom śmierci, ani nie wymiotowałem, ani nie musiałem się w sekrecie modlić, ani nie miałem koszmarów sennych [...] (s. 21).

Bohater, wychowany w mieście-cmentarzu, jest oswojony ze śmiercią. Miejsca przechowujące pamięć tragicznej przeszłości, miejsca traumatyczne były dla niego przestrzenią zabaw, pierwszych doświadczeń erotycznych. „Miasto śmierci” jest też miejscem, którego nigdy nie chciał opuszczać – uciekając ze szkół, do których wysyłał go ojciec, zawsze wracał do Terezina.

Warto tutaj zwrócić uwagę na sposób kształtowania przestrzeni: ruiny, cmentarze, podziemia, bunkry, kręte ulice, obronne mury – przestrzeń zamknięta i podlegająca rozkładowi, naruszona przez czas, a przede wszystkim naznaczona zbrodnią, ma zwykle konotacje negatywne, kojarzy się z osaczeniem, wzbudza lęk, jest – by posłużyć się ponownie określeniem Jill Bennett – „dotknięciem”, „ukłuciem” historii. U Topola jednak miejsca traumatyczne są przestrzenią bezpieczną, bo własną, znaną. Bohater nie ucieka od niej, przeciwnie – przeraża go przestrzeń otwarta, jasna, jak białoruska śnieżna równina.

Miejsca naznaczone traumą przyciągają oczekujących „wrażeń” turystów i młodych „poszukiwaczy prycz”, próbujących uporać się z przeszłością, określić wobec niej swoją tożsamość; jednocześnie przerażają i fascynują:

[...] wszędzie w Europie Zachodniej są wielkie cmentarze wojskowe, pieczołowicie pielęgnowane, a w [...] Terezynie... to fascynujące,

że na miejscu mordów stary Hamáček sprzedaje kalarepę... że tam skąd odjeżdżały pociągi na wschód, do obozów śmierci, stara Bouchalová i stara Fridirchová wyrzekają na wiecznie zacinający się magiel... że jako dzieci bawiliście się na miejscach egzekucji i obmacywaliście się w bunkrach! To jest dopiero niesamowite, musicie być wszyscy perwersyjni i nawet o tym nie wiecie (s. 52).

Jednym z ważniejszych problemów współczesnej refleksji o sposobach reprezentowania przeszłości i doświadczeniu historycznym jest zagadnienie transmisji traumy. Nie sposób pominąć tu kwestii intensyfikujących dyskusję nad pamięcią i rolą przekazów zapośredniczających doświadczenie przeszłości (podejmowaną zarówno w środowiskach akademickich, jak i artystycznych, czego przykładem może być książka Topola), jak czasoprzestrzenne rozszczepienie, paradoks bliskości wytwarzany właśnie przez zapośredniczenie, moralna niejednoznaczność, wynikająca z jednej strony z fascynacji cierpieniem, bólem i śmiercią, a z drugiej ze współczucia i empatii podszytych sadyzmem i sentymentalizmem⁴⁰.

Captive audience to nie tylko współczesna widownia oczarowana, ale także uwięziona w spektaklu grozy, gdzie niewłączone, nieopracowane, nieoswojone i nieprzyswojone sceny przemocy zalewają system percepcji i przytłaczają psyche, zaburzając ekonomię wrażeń i afektów, prowadząc (choć nie jest to rzecz jasna konieczne następstwo rzeczy) do wtórnej traumatyzacji⁴¹.

Spostrzeżenia Katarzyny Bojarskiej dobrze określają konstruowany przez Topola wizerunek „poszukiwaczy prycz”. Postawa protagonisty byłaby tu zupełnie odmienna. Cechuje go swego rodzaju obojętność wobec przeszłości, czy może raczej postawa akceptacji: ani nie odrzuca, ani nie rozważa traumatycznej historii, która naznaczyła losy jego bliskich, jego miasta i jego samego. We wszystkich swych działaniach – w więzieniu, w komunie Leba, wśród białoruskich aktywistów – jawi się jako bezwolny podmiot, kierowany przez innych. Jedyne jego świadome i aktywne działania to ciągłe powroty do bliskiego, rodzinnego Terezina i, co znaczące, zniszczenie „Warsztatu Diabła”, które odczytywać można nie tyle

⁴⁰ K. Bojarska, *Wydarzenie po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*, Warszawa 2012, s. 240.

⁴¹ Tamże, s. 284.

jako próbę zerwania z traumatyczną przeszłością, ale jako bunt wobec jej wykorzystywania, instrumentalizowania, być może też rodzaj zmęczenia, przesytu wytwarzanymi o niej, traumatyzującymi narracjami.

ZAKOŃCZENIE

Książka Topola, choć nie jest tekstem najwyższej artystycznej próby, wprowadza w ważną problematykę konstruowania obrazu Zagłady w pamięci zbiorowej, gdy w kulturze popularnej coraz częściej pamięć historyczna determinowana jest przez popularne formy reprezentacji⁴².

Oczywiście, sięgając po estetykę horroru, czarny humor, budując groteskowo-makabryczną wizję „Warsztatu Diabła”, Topol zajmuje jednoznacznie pozycję wobec współczesnych problemów rozumienia i reprezentowania Zagłady, pomijając tym samym złożoność tematu, który niełatwo poddaje się ocenom. W końcu wrażliwość i horyzont oczekiwań odbiorców zmieniają się, a obszar stosowności (postulat natury etycznej) ulega poszerzeniu, rozluźniają się rygory (kulturowe tabu) nakazujące pewne sfery doświadczenia i zjawiska związane z Zagładą przemilczeć czy marginalizować. To z kolei pociąga za sobą konsekwencje nie tylko negatywne, jak ryzyko banalizowania, neutralizowania zbrodni, jej instrumentalnego wykorzystywania, ale pozwala też na pogłębienie refleksji o przeszłości, jej transmisji i sposobach upamiętnienia. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Topol wpada we własną pułapkę: wykorzystując strategię obliczone na prowokowanie odbiorcy, służące obnażeniu mechanizmów rządzących „komemoratywną gorączką” i krytyce popkultury, przyciąga potencjalnych czytelników właśnie dzięki tej strategii – szokowaniu, przełamaniu etycznego postulatu stosowności. Co do jednego można mieć pewność: pamięć jest polem zmagania się, w którym chodzi o rozumienie historii, ale i o kształtowanie naszej tożsamości. W przypadku Zagłady to temat szczególnie wrażliwy, jest ona bowiem obciążona znaczeniami, których nie wolno pominąć i przemilczeć.

⁴² A. H. Rosenfeld, dz. cyt., s. 53.

Memory of the Holocaust and the changes in contemporary historical culture. The Devil's Workshop by Jáchym Topol

This article is an attempt to reflect on the image of the Holocaust in contemporary collective memory. I would like to point out the generational changes as well as the changes in the ways of remembering the Holocaust and in the reception of places commemorating this event. My reflections are centered around The Devil's Workshop (Polish translation: 2013) by a Czech writer, Jáchym Topol. According to the interpretations by publishers and reviewers, I read Topol's book as a critical reflection on the problem of commercializing the memory of the Holocaust. I also propose that the book raises important questions about the essence of memory, reflection on history and the role of the Holocaust in building identity of postwar generations.

Joanna Nazimek – doktorantka na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie w zakresie literaturoznawstwa; przygotowuje rozprawę doktorską na temat literackich strategii rekonstruowania pamięci żydowskiego świata i Zagłady w najnowszej prozie polskiej.

Konflikty pamięci a geopolityka przestrzeni poradzieckiej*

Historia jest elementem polityki, ale jeszcze ważniejszą jej częścią są interpretacje historii wykorzystywane w polityce wewnętrznej i zagranicznej państw. Od upadku Związku Radzieckiego poziom zainteresowania przeszłością rośnie wprost proporcjonalnie do deficytu programów i ideologii politycznych oferujących wizję przyszłości¹. Uwolnienie pamięci narodów zależnych spowodowało multiplikację jej źródeł, a zmiany systemowe w Europie Wschodniej i Azji Centralnej uczyniły z dyskusji na temat historii obszaru poradzieckiego pierwszoplanowe argumenty w bieżących konfliktach politycznych.

Polityka historyczna jest pojęciem neutralnym, dyscypliną stanowiącą integralną część polityki państwa, dysponującą określonym zestawem środków i narzędzi. Można ją również uznać za element szerokiego semantycznie pojęcia „dyplomacji kulturalnej”². Niestety, liczne nadużycia tego terminu, zwłaszcza w dyskursie publicystycznym, spowodowały, że znaczenie tej kategorii uległo deformacji. Polityka historyczna coraz

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr UMO-2014/12/S/HS5/00370 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ O wykorzystywaniu polityki historycznej w sferze ideologicznej, zob. E. Ponczek, *Polityka historyczna a racja stanu państwa. Nadzieje – złudzenia – rozczarowania*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, red. E. Ponczek i A. Sepkowski, Toruń 2012, t. 2, s. 272.

² J. Olchowski, *Od imperializmu kulturowego do dyplomacji kulturalnej*, w: *Rosja między imperium a mocarstwem nowoczesnym*, red. A. Dudek i R. Mazur, Toruń 2010, s. 147.

częściej uznawana jest za manipulację, a przecież istnieją zarówno potrzeby, jak i cele stosowania jej przez państwo. Próbą walki ze znieprawieniem tego obszaru problemowego jest wdrażanie w obieg publiczny pojęcia „polityka pamięci”. Nie brakuje jednak głosów, by terminów „polityka historyczna” i „polityka pamięci” używać wymiennie³. Formowanie polityki pamięci jest konotowane z działaniem wielopłaszczyznowym, szerszym niż bieżąca działalność polityczna, łączącym elementy etnopolityki z edukacją, kulturą i mediami. Wobec powyższego, nie istnieją rozwiązania instytucjonalne zakładające kumulację zakresu polityki historycznej w jednym, wyspecjalizowanym ministerstwie. Ten rodzaj aktywności politycznej zakłada również transmisję między wewnętrznymi i międzynarodowymi determinantami kształtującymi politykę pamięci.

Dla Europy Środkowo-Wschodniej i Azji Centralnej kluczowe doświadczenia historyczne, implikujące współczesne konflikty wewnątrz państw oraz spory na arenie międzynarodowej, dotyczą wydarzeń I i II wojny światowej oraz lat 1945–1991. Popularność dyskursu motywowanego historią jest odpowiedzią nie tylko na zapotrzebowanie sceny politycznej, ale również na inicjatywy społeczne. Dynamika zmian transformacyjnych wyzwoliła potrzeby budowania historycznego tła dla zmian politycznych, demograficznych czy urbanistycznych. Szczególnie intensywne procesy przywracania przez lata deformowanej pamięci powróciły w społeczeństwach poradzieckich, jednak interesujące wariacje na temat pamięci społecznej stały się widoczne też w innych regionach Europy w postaci Ostalgii, Jugonostalgii i Sojuznostalgii. Procesy te uruchomił wyraźny deficyt publicznej pamięci historycznej oraz zaburzeń transmisji pamięci jednostkowej.

Nie wszystkie państwa w równym tempie podejmowały prace nad narodowymi interpretacjami wydarzeń historycznych, osadzonymi na gruncie pamięci zbiorowej. Zahamowanie procesów demokratyzacji systemów politycznych Federacji Rosyjskiej, Białorusi, Turkmenistanu

³ E. Ponczek, *Polityka wobec pamięci versus polityka historyczna: aspekty semantyczny, aksjologiczny i merytoryczny w narracji polskiej*, „Przegląd Politologiczny” 2013, nr 2; B. Korzeniewski, *Wprowadzenie. Polityka historyczna – propozycja definicji i spory wokół jej zakresu w polskim i niemieckim dyskursie naukowym*, w: *Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej*, red. B. Korzeniewski, Poznań 2009, s. 10–12.

czy Ukrainy zogniskowało prace nad pamięcią w formułach polityki historycznej legitymizującej reżimy polityczne i ich przywódców. Instytucjonalizacja tej polityki przebiegała zarówno na poziomie formalno-prawnym (głównie ustawodawczym), jak i symbolicznym (onomastyka, pomniki, obiekty kultu)⁴. Nowo powstałe państwa pośpiesznie poszukiwały mitów założycielskich, selektywnie traktowały przeszłość i generowały rytuały łączące wspomnienie o wydarzeniach historycznych ze świętami państwowymi (wprowadzano liczne zmiany w kalendarium świąt i uroczystości państwowych). Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się teorie o starożytniej etnogenezie narodów tytularnych w państwach, które miały kłopot z udokumentowaniem istnienia wieloletniej państwowości⁵. Bogactwo interpretacji historii charakterystyczne dla pełnych dynamizmu lat 90., zostało znacząco zredukowane już na początku XXI wieku, kiedy to wzrosła popularność narodotwórczych projektów państwowych, akcentujących potrzebę stworzenia zunifikowanej wizji przeszłości. Podejmowano wówczas działania afirmujące przeszłość, ale również ją mityzujące, falsyfikujące, ale przede wszystkim sprowadzające politykę do sfery prymitywnych narzędzi propagandowych⁶.

Wizje polityki historycznej w sposób naturalny budują obszar konfrontacji, ale nie implikują automatycznie konfliktów. Przeciwnie, ich procesualność jest szansą (w krótkofalowej lub długofalowej perspektywie) na dialog między grupami, narodami, społeczeństwami, państwami i działanie to nie stoi w sprzeczności z realizacją racji stanu poszczególnych państw⁷. Konfliktogenne jest natomiast instrumentalizowanie polityki pamięci, wprowadzanie do debaty publicznej (również w wymiarze międzynarodowym) sfalsyfikowanych argumentów historycznych, nie tylko traktujących historię wybiórczo, ale i manipulujących nią wedle

⁴ M. Domańska, *Uwarunkowania procesów integracyjnych i dezintegracyjnych na obszarze poradzieckim*, Warszawa 2013, s. 339.

⁵ M. Rekść, *Mit wielkiej historii i jego rola w kształtowaniu tożsamości narodowej*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski i M. Rekść, Łódź 2015, s. 68.

⁶ Falsyfikacja pamięci zbiorowej, zob. E. Ponczek, *Polityka historyczna a racja stanu państwa. Nadzieje – złudzenia – rozczarowania*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. II, red. E. Ponczek i A. Sepkowski, Toruń 2012, s. 271.

⁷ E. Ponczek, *Polityka historyczna a racja stanu państwa*, dz. cyt., s. 276.

doraźnych potrzeb. Wówczas konflikty pamięci mogą inicjować spory w wymiarze ponadnarodowym, antagonizować narody, grupy etniczne (w tym diasporalne) i konfesyjne.

Jak wielkie i długotrwałe znaczenie mają konflikty o politykę historyczną, dowodzi wysoka temperatura sporu między Armenią a Turcją, ale nie jest to jedyny przykład. Na obszarze poradzieckim szczególnie intensywnie przebiegają konflikty o pamięć między Rosją a Gruzją, Łotwą czy Estonią. Interesujące relacje wytworzone zostały w obrębie trójkąta Białoruś – Rosja – Ukraina, a ich kanwą są historyczne związki trzech narodów (zarówno polityczne, jak i religijne, językowe czy kulturowe)⁸. Dlaczego tak się dzieje? Państwa powstałe w wyniku rozpadu ZSRR stały przed trudnym zadaniem zdefiniowania swojej tożsamości na nowo, część obywateli nie identyfikowała się jednak z formułami tożsamości państwowej, pozostając przy tożsamości narodowej. Walka o przyszłość państw stała się równoległe walką o ich przeszłość, a wspólna historia zaczęła dzielić polityków, historyków i całe społeczeństwa. Historia imperium radzieckiego podlegała nieustającej i pogłębiającej się relatywizacji. Kontrowersje dotyczyły zwłaszcza różnych ujęć historii ZSRR, w których państwo radzieckie ukazywano jako przykład zgodnego współżycia narodów imperium bądź jako kolonialną rosyjską dominację nad podbitymi lub okupowanymi narodami.

Dynamika stosunków międzynarodowych obszaru poradzieckiego prowokowała wciąż nowe dyskusje i roszczenia do terytoriów o spornym statusie albo zamieszkiwanych przez grupy etniczne legitymizujące dzięki argumentom historycznym prawo do autonomizacji lub suwerenizacji części niepodległych państw. Przykładem takiego sporu są roszczenia do Abchazji, które wysuwają zarówno Abchazi jak i Gruzini, podobnie plemiona kaukaskie przedstawiające związek z ludami zamieszkującymi region w czasach starożytnych⁹. Kontrowersje wywołują również postacie o statusie bohaterów symbolicznych i historycznych (np. Iwan Mazepa), zwłaszcza tych obecnych w przestrzeni kultury popularnej. Pawlik Morozow np. w większości państw poradzieckich przestał być traktowany jako idol, lecz stał się antybohaterem.

⁸ Zob. A. Włodkowska-Bagan, *Rywalizacja mocarstw na obszarze poradzieckim*, Warszawa 2013.

⁹ M. Rekść, dz. cyt., s. 69.

Szczególna interpretacja Wielkiej Wojny Ojczyźnianej nadal pozostaje dla Federacji Rosyjskiej bezdyskusyjna i niemalże sakralizowana, wszelkie dyskusje na temat oficjalnej wersji wydarzeń odbierane są jako atak na kluczowe dla tożsamości obywatelskiej identyfikatory historyczne. W wyniku tego procesu zawłaszczane są obszary martyrologii dla ofiar wyłącznie jednej nacji¹⁰. Znamionym przykładem marginalizacji grupy ofiar jest niska frekwencja tematu Holokaustu w dyskursie na temat radzieckich ofiar wojny. Z trudem odbywa się transmitowanie pamięci jednostkowej w pamięć społeczną. Pokolenie ofiar Wielkiej Czystki, Gułagu czy kaukaskich deportacji nigdy nie wyartykułowało w pełni swojego głosu. Pamięć o traumatycznych wydarzeniach wciąż nie przekroczyła granicy historii jednostek, rodzin i małych grup związanych wspólnym doświadczeniem. Znaczącą lukę w polityce pamięci państw Europy Środkowo-Wschodniej i Azji stanowi zwłaszcza deficyt danych na temat Gułagu, przetrwała bowiem stosunkowo niewielka liczba artefaktów. Niewielu przeżyło transport do obozów i pobyt w nich, brakuje więc relacji naocznych świadków. Nie istnieją nekropolie i informacje podające liczbę ofiar z uwzględnieniem ich przynależności, do poszczególnych państw czy nacji. W pamięci historycznej poświęconej temu obszarowi brakuje wyraźnej kategoryzacji na grupy katów i ofiar, obydwie cechowała wieloetniczność i spora rotacja. System radziecki uczynił więc z Gułagu narzędzie uniemożliwiające precyzyjną dokumentację obozów i społeczności w nich przebywających. Archipelag Gułag z jego niszczącą infrastrukturą obozową nie stał się wektorem „dead camp travel” nie tylko ze względu na odległość i mało sprzyjające warunki atmosferyczne, ale również dlatego, że nie zajął należnego miejsca ani w pamięci narodów, ani w polityce historycznej państw. Niedobór infrastruktury pamięci o Gułagu pogłębia się również przez współczesne działania, jednym z najbardziej wyrazistych przykładów jest zamknięcie muzeum historii represji politycznych „Perm-36”¹¹.

¹⁰ Zawłaszczanie obszaru martyrologii ofiar nie jest charakterystyczne wyłącznie dla narodu radzieckiego, czy rosyjskiego. Od niedawna dopiero badania naukowe ukraińskiego Hołodomoru przedstawiają również fakt, iż do obszaru ofiar tego ludobójstwa należą również Polacy.

¹¹ <http://www.vedomosti.ru/politics/articles/2014/07/25/osnovateli-muzeya-gulaga-perm-36-reshili-ego-zakryt> [dostęp 10.12.2015].

Spółeczeństwa państw obszaru poradzieckiego stanęły przed wyzwaniem odtworzenia lub stworzenia od nowa tożsamości narodowych¹². Projekty narodowe konstruowano z wielkim rozmachem, nierzadko z elementami gigantomanii, przedstawiając niewielkie narody o stosunkowo krótkiej historii jako mające genezę w starożytności¹³. Na przykład według napisanej przez Saparmyrata Nijazowa *Ruhnamy*, Turkmeni są potomkami Noego, a ich liczące 3000 lat państwo dało początek istnieniu wszystkich plemion tureckich¹⁴. Uzbegy natomiast według narodotwórczej koncepcji państwa byłiby kontynuatorami imperium Tamerlana.

Etnonacjonalizmy stały się podstawą legitymacji reżimów politycznych i w związku z tym wzrosła rola pamięci zbiorowej w ich stymulowaniu. Wobec niedoborów w zakresie identyfikatorów tożsamości narodowej oraz kompleksu braku własnego dziedzictwa (syndrom postkolonialny), kultury a nawet języka rozpoczęła się walka o „domeny symboliczne”, czyli terytoria, nad którymi dana grupa etniczna, narodowa, regionalna, czy kulturowa panuje symbolicznie¹⁵. Deficyty własnego dziedzictwa kompensowały działania określane jako tradycja wynaleziona¹⁶, mające fundamentalne znaczenie zwłaszcza w procesie retradycjonalizacji społeczeństw¹⁷.

Zmiany formuł polityki narodowościowej, towarzyszące ewolucji systemów politycznych państw Europy Wschodniej i Azji Centralnej zmieniły zarówno kształt jak i cele polityki historycznej poszczególnych reżimów. W latach 1990–2015 polityka historyczna głównego gracza geopolitycznego w regionie – Federacji Rosyjskiej ulegała przemianom.

¹² Przywołać można również bardziej kontrowersyjną opinię M. F. Gawryckiego i A. Szeptyckiego, według której: „Kraje poradzieckie w większości nie mają własnej, narodowej, cieszącej się konsensusem historiografii” (cyt. za M. F. Gawrycki, A. Szeptycki, *Podporządkowanie – niedorozwój – wyobcowanie. Postkolonializm a stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2011, s. 219).

¹³ M. Rekść, dz. cyt., s. 65.

¹⁴ Tamże, s. 107–110.

¹⁵ Definicja domen symbolicznych wg L. M. Nijakowski, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa 2006, s. 108.

¹⁶ P. Załęski, *Kultura polityczna więzi w Azji Centralnej (przypadek Kirgistanu na tle państw regionu)*, Warszawa 2011, s. 147–148.

¹⁷ E. Breslavskaja, P. Załęski, *Tradycja w polityce historycznej i symbolach politycznych niepodległego Kirgistanu*, w: *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, red. P. Załęski, E. Breslavskaja, M. Włodarkiewicz, Warszawa 2012, s. 75–76.

Mimo że pod koniec lat 2000. wycofano się z apologetyzacji Stalina i unikano w oficjalnym dyskursie przedstawiania kontrowersyjnych interpretacji wydarzeń historycznych. Zmiany te można przypisać jedynie krótkotrwałej i w dużej mierze pozornej liberalizacji kursu politycznego prezydenta Dmitrija Miedwiediewa. Tendencje te uznać należy za protezowe, bowiem napięta sytuacja geopolityczna regionu, zainicjowana przez konflikt rosyjsko-ukraiński, stała się źródłem powrotu polityki pamięci w wymiarze konfrontacyjnym. Wiele z inicjatyw rosyjskich jest odpowiedzią na aktywność strony ukraińskiej, albo prowokacją wobec niej. Po stronie ukraińskiej zmiany dokonywane są zarówno w sferze symbolicznej (rezygnacja z używania w przestrzeni publicznej określeń: Wielka Wojna Ojczyźniana, Dzień Zwycięstwa; obalanie pomników Lenina; zmiana nazewnictwa obiektów), ale przekładają się również na wiele działań praktycznych i prawnych (zrównanie bojowników Ukraińskiej Powstańczej Armii z kombatantami z Armii Czerwonej). Głównym zadaniem nowej ukraińskiej polityki pamięci jest legitymizacja etnosu ukraińskiego jako osobnego, niezależnego od rosyjskiego¹⁸. Niektóre państwa poradzieckie dokonywały symbolicznych aktów zerwania z rosyjską przeszłością jeszcze przed desowietyzacją interpretacji wydarzeń historycznych, dokonaną przez stronę ukraińską. Najwięcej przykładów dotyczy walk o lokalizację miejsc pamięci, szczególnie demontażu lub przenoszenia pomników bohaterów Armii Czerwonej. Na przykład w 2007 roku w Tallinie usunięto pomnik tzw. Brązowego Żołnierza, a w 2009 dokonano w Kutaisi demontażu pomnika żołnierzy poległych w Wielkiej Wojnie Ojczyźnianej. Przenoszono również nekropolie żołnierzy radzieckich, dokonywano zmian nazw miejscowych konotowanych z radziecką przeszłością lub niszczone inne symbole radzieckiej obecności. Radzieccy wyzwolicieli przekształceni zostali w dyskursie publicznym w okupantów, w Gruzji i Mołdawii obchodzone są Dni Okupacji Sowieckiej, a w 2006 roku Gruzja otworzyła Muzeum Okupacji Sowieckiej. Dyskurs przeciwstawny rosyjskiej narracji, obecny na Litwie, Łotwie, Estonii, Ukrainie i w Gruzji miał za zadanie przede wszystkim wyjście z rosyjskiej politycznej, gospodarczej i kulturowej strefy wpływów. Próby wykorzystania polityki historycznej

¹⁸ M. Rekść, dz. cyt., s. 69.

sygnalizowały również reżimy Azji Centralnej, ale przeszkodą we wdrożeniu projektów okazał się zaawansowany stopień rusyfikacji tamtejszych społeczeństw. Wyjątek stanowi Turkmenistan, gdzie procesy turkmenizacji objęły również politykę pamięci¹⁹.

W kontekście procesów zachodzących w przestrzeni międzynarodowej obszaru poradzieckiego zastosować można określenie „geopolityka pamięci”. Polityczne funkcje polityki historycznej poszczególnych państw regionu kreują mapę wzajemnych powiązań, zależności i konfliktów. Wobec deficytów argumentów legitymizacji ideologicznej, walka o przywództwo w Europie Wschodniej i Azji Centralnej toczy się również dzięki uwspółcześnianiu problemów historycznych, mających genezę w odległej perspektywie czasowej. Jednym z narzędzi geopolityki pamięci jest sterowanie zapomnianiem określonych faktów historycznych, bądź przeciwnie, celowym ich przypominaniem.

Szczególna sytuacja geopolityczna obszaru poradzieckiego wymusiła włączenie polityki historycznej do zakresu aktywności polityki dyplomatycznej jako narzędzia *soft power*. Działania takie mogą mieć intensywne i długofalowe reperkusje w polityce międzynarodowej, duże znaczenie ma ich potencjał konfliktogenny. Patrząc z innej perspektywy, wprowadzenie tematów historycznych do debaty międzynarodowej lub też geopolitycznie motywowane podjęcie tematów historycznych w stosunkach bilateralnych może rozpocząć proces negocjowania polityki pamięci. Przykładem tego typu aktywności jest nowe otwarcie w polsko-ukraińskiej debacie o wydarzeniach na Wołyniu i akcji „Wisła”. Tematy te znalazły nowe interpretacje przede wszystkim ze względu na geopolityczny kontekst konfliktu rosyjsko-ukraińskiego. Wielkie połacie historii obszaru poradzieckiego pozostają nadal poza głównym nurtem dyskusji naukowych i politycznych, a nierozwiązanym problemem pozostaje pozycjonowanie wydarzeń historycznych w oficjalnym przekazie.

¹⁹ M. Olszak, *Kreowanie tożsamości w Turkmenistanie w okresie prezydentury Turkmenbaszy*, w: *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim*, dz.cyt., s. 101.

Conflicts of memory and the geopolitics of the post-Soviet space

Since the collapse of the Soviet Union, the level of interest in its past has grown. Firstly, the release of the memory of various nations has multiplied its sources; secondly, the systemic changes in Eastern Europe and Central Asia and a discussion of the history of the post-Soviet areas are used as primary arguments in current political conflicts. The aim of this article is to point out some examples of the instrumentalization of the politics of memory by introducing falsified historical arguments into a public debate (also at the international level).

Justyna Olędzka – absolwentka filologii polskiej, doktor nauk o polityce, pracownik naukowy w Katedrze Historii Europy Środkowo-Wschodniej Wydziału Historyczno-Socjologicznego Uniwersytetu w Białymstoku, aktualnie realizuje grant Narodowego Centrum Nauki na temat *Modele legitymizacji przywództwa państwowego na obszarze WNP*.

Mapa pamięci w ujęciu pokoleniowym: wymiar ukraiński

PAMIĘĆ, POSTPAMIĘĆ, TRAUMA

Za bodziec do naszych rozważań posłużyła idea postpamięci zdefiniowana przez amerykańską badaczkę Mariannę Hirsch. Na potrzeby tego szkicu jednakże zostanie ona nieco zmodyfikowana, interesują nas bowiem pokłady pamięci należące do różnych pokoleń i współtworzące mapę pamięci zbiorowej aktualizowaną w świadectwach epoki. Zdaniem Hirsch, postpamięć stanowi pamięć drugiego pokolenia, pamięć odziedziczoną: taka pamięć charakteryzuje potomków tych, którzy przeżyli traumę zbiorową w przeszłości. Przede wszystkim dotyczy to drugiego pokolenia Żydów, dzieci tych osób, które po wojnie wyemigrowały do USA, zachowując jednak pewien rodzaj identyfikacji z historią krajów Europy Środkowo-Wschodniej, skąd pochodzili ich przodkowie. Taka pamięć jest w pewnym sensie pamięcią fałszywą, ponieważ korzysta nie z własnego doświadczenia, lecz oparta jest na świadectwach zapośredniczonych. W roli owych świadectw występują wspomnienia przodków (bezpośrednie zeznania świadków bądź zapisy memuarowe sporządzone po latach), zachowane rzeczy osobiste, zwłaszcza fotografie dokumentalne. Wpływ takiej wtórnej pamięci, jak zauważa Hirsch, może być na tyle silny, że staje się porównywalny z oddziaływaniem właściwej pamięci¹, mimo

¹ M. Hirsch, *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.

odległego dystansu czasowego oddzielającego młode pokolenie od dawnych zdarzeń traumatycznych, doznanych przez ich rodziców i dziadów. Zatem postpamięć w sposób paradoksalny jest przeżywana jako pamięć właściwa. Charakteryzuje bowiem prywatne doświadczenie ludzi wychowanych w świecie, który doznał mocnego wpływu narracji z przeszłości, ukształtowanej w rodzinie jeszcze przed urodzeniem dziecka².

Stosunek postpamięci do przeszłości jest bardziej złożony, niż w przypadku pamięci właściwej. Dlatego skoncentrowany zostaje na artefaktach (zdjęciach rodzinnych, dokumentach, pamiątkach itp.), a żywi się świadectwami osób, które wiedzą, jak „było w rzeczywistości”. Termin „postpamięć” został wprowadzony w celu zdefiniowania mnemotycznego fenomenu amerykańskich ofiar Holocaustu. Mimo to, jak zauważa Hirsch, może być stosowany również wobec innych społeczności, które w pewnym okresie swego rozwoju przeżyły zbiorową traumę, to znaczy w wyniku doznanego przez nie poniżenia straciły własną podmiotowość³.

Przeniesienie kategorii postpamięci na grunt współczesnej kultury ukraińskiej, o której będzie mowa w dalszym ciągu artykułu, wymaga wstępnego komentarza. Po pierwsze, we współczesnej Ukrainie ujawnia się dążenie do przypominania zakazanej historii XX wieku, jeszcze niedawno stanowiącej strefę silnego tabu, od okresu sowieckiego po przełom lat 80–90. XX wieku. W odróżnieniu od Zachodu, gdzie ożywienie tego rodzaju wywołało nie tyle „nadmiar pamięci” (termin używany przez Pierre’a Nora), co jej instytucjonalizację, w społeczeństwach postkomunistycznych owa instytucjonalizacja pamięci zbiorowej okazała się raczej procesem powierzchownym, a nierzadko sprowadzała się do gry pozorów, uprawianej głównie przez historyków starej generacji, zaspokajających oczekiwania władz i oferujących społeczeństwu nieco odrestaurowany czy poprawiony wizerunek radzieckich obiektów kultu państwowego. Najbardziej widoczne jest to aktualnie w Rosji, ale dotyczy także Białorusi, a do niedawna również Ukrainy (w okresie rządów Janukowycza, przed

² Taż, *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 2008, no. 1, https://www2.warwick.ac.uk/fac/cross_fac/ehrc/events/memory/poetics_today-2008-hirsch-103-28.pdf [dostęp 16.01.2015].

E. Hoffman, *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, New York 2004.

³ M. Hirsch, *The Generation of Postmemory*, dz. cyt.

Rewolucją Godności 2013 roku). Pisanie historii pod presją zbiorowej pamięci, które w państwach Zachodu stało się faktem, w Ukrainie było praktykowane niezbyt często, z tego powodu, iż obrazy pamięci poszczególnych grup społecznych są ze sobą mocno zwaśnione. Stąd kłopoty z „dywersyfikacją historii”⁴, która w obecnej sytuacji nie może się dokonać.

Po drugie swoista nostalgia za przeszłością wskazuje na postkolonialną kondycję kultury narodowej. Ukrainie po odzyskaniu niepodległości w roku 1991 nie udało się wykreować pełnowartościowej narracji narodowej, dlatego zdanie Benedicta Andersona o powrocie wielkich narracji pozostaje wciąż aktualne dla tego kraju. To, co przez dłuższy czas nie znalazło szansy na spełnienie, nagle stało się przedmiotem dyskusji ogólnonarodowej, ponieważ dziś rozliczenie z sowiecką przeszłością jest nieuniknione i – w obliczu trwającej na wschodzie kraju wojny z cywilizacją o charakterze totalitarnym – nie budzi żadnych wątpliwości. Zryw rewolucyjny przeżyty przez Ukraińców zimą 2013/2014 spowodował zaangażowanie ogromnych mas, jak nigdy dotąd, dowodząc, że społeczeństwo ukraińskie rzeczywiście się obudziło i nie zamierza już ulegać fałszywym obietnicom stabilności i porządku za wszelką cenę. Zaangażowaniu masowemu towarzyszy również aktywność intelektualistów ukraińskich, a przede wszystkim młodzieży, której najbardziej zależy na budowaniu jakościowo innej wizji przyszłości, bez nieodwołalnie już skompromitowanych wartości komunistycznych. Dochodzi chyba wreszcie do odrzucenia szkodliwego stereotypu, że przemiany społeczne należy przeprowadzać powoli, z umiarem i ostrożnie. „Dotychczas – twierdzi wybitny historyk prof. Jarosław Hrycak – strategia rozwoju Ukrainy przypominała strategię ślimaka: »po cichu, ale na pewno«. Jak potrafili przekonać się Ukraińcy, owa strategia w rzeczywistości nie jest strategią rozwoju, tylko strategią stagnacji”⁵. Toteż dotychczasowe lawirowanie mentalności ukraińskiej pomiędzy kondycją *homo ukrainicus* i *homo sovieticus*, co przez dłuższy okres charakteryzowało Ukrainę⁶, obecnie traci sens. Jaką nową

⁴ Zob.: P. Nora, *Présent, nation, mémoire*, Paris 2011. Cyt. na podstawie tłumaczenia ukraińskiego: П. Нора, *Теєрішне, нація, пам'ять*; пер. з фр. А. Рєпи, Київ 2014, s. 190.

⁵ J. Hrycak, *Szlach do suspilnoho bahatstwa: jak podolaty istoriju*, „Ukrajinska prawda”, <http://www.istpravda.com.ua/articles/2014/08/6/143928/> [dostęp 16.01.2015].

⁶ Zob. *Naród i jego rewolucje. Z Mykołą Riabczukiem, ukraińskim pisarzem i publicystą, rozmawia w Kijowie Andrzej Brzeziecki*, „Tygodnik Powszechny”, 16 stycznia 2005 r.

tożsamością zostanie zastąpiona nostalgia po komunizmie? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta, ale uważna obserwacja zmian zachodzących we współczesnej literaturze przybliży nas do zrozumienia istoty rekonstruowania pamięci na sposób ukraiński.

Omawiany tutaj proces przewartościowania przeszłości przejawia się w dwojaki sposób⁷. Naznacza go z jednej strony strefa oświetlona, w którą trafiają wspomnienia budujące, niesłusznie przemilczane bądź zapomniane – zyskując w nowych okolicznościach szansę na wywołanie większego zainteresowania i zdobycia akceptacji społeczeństwa. Z innej zaś strony powstaje strefa ciemna, do której przechodzą fakty i zdarzenia, które straciły swoje znaczenie ze współczesnego punktu widzenia i nie zasługują na rozpamiętywanie czy nostalgię. Ten drugi czynnik jest tak samo ważny, jak pierwszy. Na tym polega paradoks pamięci, jak słusznie zauważa Marian Golka, a nawet co więcej, paradoks tego pojęcia, gdyż współczesność może być definiowana nie tylko jako czas refleksji nad pamięcią, ale również jako okres stanowczej niepamięci⁸, czas zapominania i wymazywania z pamięci tego, co zostaje uznane za nieistotne, zbędne, szkodliwe, krótko mówiąc, co stanowi w oczach współczesnych balast pamięci zbiorowej.

Według freudowskiej teorii pamięć nacechowana doświadczeniem traumatycznym może być odzyskana dopiero przez terapię, polegającą na powtórzeniu dawnych emocji, lecz bez efektu bolesnego, ze zdystansowaną świadomością wobec przeżytego niegdyś wstrząsu. Współcześni badacze zauważają, że taka terapia nie zawsze bywa skuteczna. Wręcz przeciwnie, mechanizm powtórzenia może się okazać szkodliwy, ponieważ, jak twierdzi Gilles Deleuze,

nie zachodzi tu wcale metonimiczny ciąg utożsamień, bo wypierający i jednocześnie powtarzający, nie pamięta o przyczynie

⁷ Nasuwa bowiem pytania typu: co i jak pamiętamy, co zapominamy a wskrzeszamy z zapomnienia? Zob.: B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 56–57. O podwójnej funkcji pamięci, co powoduje „przedefiniowanie zapamiętanych treści” pisze również Aleida Assmann, zob. A. Assmann, *Przestrzenie pamięci. Formy i przemiany pamięci kulturowej*, przeł. P. Przybyła, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 120.

⁸ M. Golka, *Społeczna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, w: *Pamięć, przeszłość, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa 2009, s. 49.

wyparcia. Powtórzenie wcale nie przypomina: przeciwnie, przenosi pamięć na zupełnie inny obiekt [...]. Nie powtarzam dlatego, że powtarzam, zapominam dlatego, że powtarzam⁹.

W społeczeństwie poradzieckim „powrót” pamięci stanowi problem o charakterze traumatycznym. Dlatego nie wystarczy upublicznienie przemilczanych faktów z przeszłości, a jest ich niemało – od rewolucji 1917–1920, przez represje stalinowskie, dalej przez lata drugiej wojny światowej, zwłaszcza partyzantki OUN-UPA, przez deportacje, ostarbeiterów po ruch sprzeciwu z lat 60.–70., zdławiony przez system komunistyczny. Ujawnienie przemilczanej historii nadal wywołuje dyskusje (nierzadko podsycane przez manipulacje propagandy rosyjskiej bądź organizacji prorosyjskich), co ujawnia podziały wewnętrzne ukraińskiego społeczeństwa – pomiędzy Zachodem a Wschodem, pomiędzy tożsamością narodową a sowiecką, pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi bądź pokoleniami.

TRANSMISJA POKOLEŃ, TRANSMISJA DOŚWIADCZEŃ

Podjęcie pokoleniowe w badaniach nad pamięcią nie jest, rzecz jasna, perspektywą uniwersalną, niewolną od ograniczeń. Nie da się ukryć, iż jest ono w pewnym stopniu uproszczeniem. Mimo to w odniesieniu do literatury pięknej czy sztuki może być uzasadnione, gdyż w tej dziedzinie mamy do czynienia z tekstami deklarującymi intencje pokoleniowe, prezentującymi programy ideowe, a nawet definiującymi pewne *credo* generacji. Ujawnienie zbiorowej tożsamości na poziomie pokolenia pozwala skonfrontować różne wizje generacyjne, niosąc w ten sposób swoistą mapę pamięci w jej rozwoju i zmienności.

Ponieważ doświadczenie XX wieku jest w gruncie rzeczy doświadczeniem traumatycznym, działanie owej traumy nie może być sprawą krótkotrwałą, odzwierciedla bowiem złożony proces stopniowego uwalniania się od trudnej przeszłości. Zdaniem wielu socjologów i psychologów okres

⁹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 49–50.

terapii po przeżytej kolektywnej traumie trwa co najmniej cztery pokolenia¹⁰. Jego przebieg może być albo przyśpieszony (w społeczeństwie demokratycznym oferującym odpowiednie instytucje i zasoby), albo zahamowany, jeżeli warunki nie sprzyjają takiej terapii. W Ukrainie procesy te powodują liczne dyskusje i konfrontacje. Ostatnimi czasy mieliśmy okazję obserwować nie tylko niekonsekwencję w ich przebiegu, ale nawet pewien regres oraz inercję społeczną. Z jednej strony w społeczeństwie wyraźnie dostrzega się potrzebę stanowczego przewartościowania przeszłości, reprezentowaną głównie przez rzeczników młodszego i średniego pokolenia, z innej zaś strony nie przemija swoista nostalgia za komunizmem, któremu – po latach zapomnienia – przypisywane są niesłusznie pewne zalety. Co wypada podkreślić, tęsknota za okresem komunizmu – naturalna i zrozumiała u osób starszych, które w tamtych czasach robiły kariery, zakładały rodziny i czuły się spełnione – bywa dostrzegana również wśród młodzieży, zaszczepiana przez propagandę, przekazy medialne, wychowanie w szkole i rodzinie. Przeważnie przybiera formy lokalne, co jest najbardziej widoczne na wschodzie Ukrainy i na Krymie, obszarach zagospodarowanych i ukształtowanych kulturowo właśnie w okresie sowieckim, głównie po drugiej wojnie światowej.

Taka specyficzna nostalgia – jeżeli patrzeć na nią poprzez kontekst współczesnego świata, dość dynamicznie się rozwijającego – wygląda na pamiętanie uszkodzone, strauumatyzowane, okaleczone. Jednocześnie musimy przyznać, że jest „procesem rekonstruktywnym” (Aleida Assmann), który zakłada terażniejszość jako punkt odniesienia wobec przeszłości¹¹. I na tym polega paradoks nostalgii za komunizmem. Zaczęła oddziaływać na społeczeństwo tuż po pierwszych latach Niepodległości, kiedy młode państwo ukraińskie doznało poważnego kryzysu. Swoiste zniekształcenie pamięci w okresie postzależnościowym cechowało nie tylko Ukrainę, ujawniło się bowiem także w innych krajach Europy Środkowej, co znalazło wyraziste odzwierciedlenie w literaturze – w eseistyce, prozie, felietonach, poezji itp.¹².

¹⁰ Zob. Ю. Левада, *Поколения XX века: возможности исследования*, w: *Отцы и дети: поколенческий анализ современной России*, сост. Ю. Левада, Т. Шанин, Москва 2005, s. 39–60.

¹¹ Zob.: A. Assmann, dz. cyt., s. 119.

¹² Patrz np. specjalną antologię tekstów skomponowaną przez wydawnictwo „Czarne”

Tego typu manipulacje z pamięcią dotyczą głównie starszego pokolenia, ale jak już wspomniałem, mają także wpływ na część młodzieży. Niedawno serwisy informacyjne doniosły, że w szkołach na terenie Donbasu narzuca się kultywowanie sowieckich wartości, a w rezultacie takiej polityki historycznej władz lokalnych tamtejsza młodzież zaczyna marzyć o powrocie Związku Radzieckiego. Podobne postawy są niewyobrażalne wśród młodzieży w innych regionach Ukrainy. Tak czy owak, należy przyznać: problem Donbasu polega na tym, że tożsamość jego mieszkańców w sposób radykalny różni się od tożsamości reszty Ukraińców. Ale nie chodzi w tym przypadku o wykreowanie jakościowo innej tożsamości (na ten temat chętnie rozprawiają elity regionalne, wykorzystując zasadę tolerancji wobec inności dla swoich korporacyjnych celów), lecz o powrót do nieco zapomnianych, aktualnie zaś restaurowanych przejawów sowieckości.

Typowym błędem obserwatorów postrzegających omawiane procesy z zewnątrz, jest lekceważenie efektów propagandy rosyjskiej, która w tym regionie ma ogromny zasięg. Kultywowania sowieckości na wschodzie Ukrainy nie należy bowiem tłumaczyć jedynie skutkami błędnej czy nieudolnej polityki władz bądź rezultatem braku współczesnych wzorców kulturowych, które dałoby się przeciwstawić nostalgii za radziecką przeszłością. Przywołajmy w tym kontekście na przykład twórczość wybitnego pisarza młodszego pokolenia Serhija Żadana, cieszącą się wielką popularnością wśród młodzieży ukraińskiej wszędzie, w tym także w Donbasie¹³. Ten przykład dowodzi, że zarówno kwestia języka (Żadan pisze

i zawierającą eseje autorów pochodzących z różnych krajów Europy Środkowej, Południowej i Wschodniej, niegdyś należących do bloku wschodniego: *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, red. F. Modrzejewski, M. Sznajderman, Wołowiec 2002.

¹³ Serhij Żadan (ur. 27.08.1974 w Starobielsku, w obwodzie Donieckim w Ukrainie) jest poetą, tłumaczem, publicystą, performerem. Autor wielu tomików poezji i eseistyki, a także kilku powieści. Żadan wykreował oryginalny styl w ukraińskojęzycznej poezji, zyskując uznanie czytelników i krytyki. Udało mu się połączyć tradycję ukraińskiej poezji nowoczesnej (szczególnie futuryzmu) i elementy kultury punk z symboliczną przestrzenią industrialną postimperialnego miejskiego krajobrazu. Jego utwory tłumaczone były na niemiecki, angielski, serbski, chorwacki, litewski, białoruski, rosyjski i ormiański. Po polsku ukazały się: *Historia kultury początku stulecia*, przeł. B. Zadura, Wrocław 2005; *Big Mac*, przeł. M. Petryk, Wołowiec 2005; *Depeche Mode*, przeł. M. Petryk, Wołowiec 2006; *Anarchy in the Ukr*, przeł. M. Petryk, Wołowiec 2007; *Hymn demokratycznej młodzieży*, przeł. M. Petryk, Wołowiec 2007; *Odsetek samobójstw wśród klaunów*, przeł. M. Petryk, Berlin – Warszawa 2009; *Woroszyłowgrad*, przeł. M. Petryk, Wołowiec 2013; *Mezopotamia*, przeł. M. Petryk i A. Pomorski, Wołowiec 2014.

po ukraińsku), jak i odmiennej mentalności mieszkańców Wschodu nie jest w rzeczywistości przeszkodą w akceptacji tożsamości ukraińskiej, natomiast bariery wytworzono sztucznie, odpowiednio kształtując wyobrażenia o komunizmie w świadomości zbiorowej i zafałszowując tożsamość ukraińską jako wrogą i niepełnowartościową. Utrwalenie sowieckości poprzez narrację prywatną (dowartościowującą opowiadającego we własnych oczach) może być przedmiotem gry literackiej. Po podobne chwytły retoryczne chętnie sięga wspomniany wyżej Serhij Żadan w niedawno opublikowanych powieściach *Woroszyłowgrad* (2010, przekład polski 2013) oraz *Mezopotamia* (2013, przekład polski 2014). Ale taka narracja może również zostać przedstawiona serio, jako przekaz wyrażający prawdę społeczną, co właśnie ma miejsce na Wschodzie, gdzie tego rodzaju nostalgia jest lansowana na różne sposoby przez rosyjskie bądź zależne wobec Rosji regionalne media.

Jeszcze niedawno traktowaliśmy tego typu instrumentalizację pamięci zbiorowej na wschodzie Ukrainy lekceważąco bądź z uśmiechem politowania. Natomiast ostatnie zdarzenia, mianowicie permanentna wojna w Donbasie, wskazują, że problemu nie uda się rozwiązać bez uwzględnienia owych zawiłości kolektywnej pamięci. Dziennikarze twierdzą, że na terenach wschodnich Ukrainy „część ludności [...] chce żyć, oględnie mówiąc, w Związku Radzieckim, czyli w przeszłości”¹⁴.

LITERACKA TERAPIA PAMIĘCIĄ

Czy może temu przeciwdziałać twórczość artystyczna? Przecież sztuka w zasadzie proponuje świadectwa zapośredniczone, oferując wersje historii mocno zindywidualizowane i zsubiektywizowane, które przez historyków odbierane są z niechęcią, jako świadectwa drugiego rzędu, mniej wartościowe w porównaniu z dokumentami. W naszym przypadku podobna „wtórność” literatury pięknej potęguje się przez to, że pisarze angażujący się w problemy pamięci historycznej są najczęściej osobami w młodym bądź średnim wieku, w każdym razie nie są to bezpośredni

¹⁴ I. Корній, А. Шарий, *Є два способи вирішення конфлікту на Донбасі...* Zob.: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/26764466.html>. [dostęp 16.01.2015].

świadkowie wydarzeń. Opierając się na świadectwach swoich rodziców i dziadków, jednocześnie interpretują ich przekaz w sposób krytyczny i sprawdzają z punktu widzenia własnego światopoglądu. Sięgają po całościową wizję epoki, ale czasami wykorzystują intuicję artystyczną. Na tym polega specyfika literackiej terapii pamięci¹⁵.

Stąd nasuwają się pewne zastrzeżenia wobec wprowadzonego przez Marianne Hirsch terminu postpamięć. Wydaje się, że w społeczeństwie o kondycji przejściowej, czyli w naszym przypadku postzależnościowym, nie do końca uwolnionym od stereotypów z przeszłości, za wcześnie mówić o postpamięci. Przeżywanie traumatycznej przeszłości jest tutaj komplikowane przez niejednoznaczne i sprzeczne ze sobą opinie na temat historii wypowiedane przez obywateli. Postpamięć w takich warunkach grozi utratą tożsamości jednostki, a symboliczna ucieczka do pamięci rodu i tradycji może wydawać się mniej lub bardziej skuteczną formą terapii. Rozziew pomiędzy formami pamięci (według Aleidy Assmann są to: pamięć jednostki, pamięć zbiorowa i kulturowa¹⁶) jest na tyle ogromny, że potrzeba dłuższego czasu i wysiłku, by tę sytuację wyrównać.

Należy także dodać, że trwanie w świecie zdominowanym przez obce narracje nie jest komfortowe i utrudnia jednostce rozeznanie w dyskursie społecznym. Narracja społeczno-medialna wchodząc w sprzeczność z własną, dopiero formującą się tożsamością, powoduje ponowne odczucie traumy, tym razem wywołując dysfunkcję nie wobec przeszłości, lecz wobec teraźniejszości. W następstwie kreuje się przestrzeń transpamięci. Owa kategoria została zdefiniowana przez Aleidę Assmann w odniesieniu do literatury i sztuki. Przecież sztuka, jak mniema niemiecka badaczka, skłonna do permanentnej innowacyjności, ma za zadanie nieustannie przekraczać granice pomiędzy archiwum a tym, co nie ulega archiwizacji. Innymi słowy, rola sztuki z tego punktu widzenia sprowadza się do umiejętności reinterpretowania pamięci, a właściwie ciągłego pozbawiania jej niedostępności i jednowymiarowości charakterystycznej dla wiedzy archiwalnej. Takie „wskrzeszenie” pamięci przewiduje wręcz obecność żywych emocji, których nie są w stanie zachować zbiory

¹⁵ D. Laub, *Zdarzenie bez świadków: prawda, świadectwo oraz ocalenie*, przeł. T. Łysiak, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 118.

¹⁶ A. Assmann, dz. cyt., s. 158.

archiwalne. Ponadto wyraża potrzebę przekształcania przeszłości w kontekście aktualnych zapotrzebowań społecznych i kulturalnych. Assmann używa pojęcia transpamięci przy okazji analizy znakomitego opowiadania serbskiego pisarza Danila Kiša *Encyklopedia umarłych* (1983, przekład polski 1991). Twierdzi, że pisarz

konstruuje paradoksalną kontrpamięć, zawierającą wszystko, co właściwie nie poddaje się zakodowaniu i dlatego nie może być zanotowane, wszystko, co przemijając nie pozostawia po sobie żadnego śladu. Tak więc Kiś kieruje swoje spojrzenie poza archiwum, określając w paradoksalny borgesowski sposób archiwum tego, co nie ulega archiwizacji¹⁷.

Kreowanie kontrpamięci w takim znaczeniu należy zresztą do zasadniczych celów sztuki literackiej. Podobnie definiują swoją misję wobec przeszłości pisarze ukraińscy. W ich twórczości kreowanie kontrpamięci jest zabiegiem akceptowalnym lub nawet koniecznym, gdyż chodzi o taką interpretację przeszłości, która by nie tyle dopełniła, co zastąpiła powszechną i nierzadko zużytą bądź zafałszowaną wiedzę o historii. Relacje z przeszłością, zapomnienie bądź odzyskanie pamięci stały się typową problematyką współczesnej literatury ukraińskiej. Warto wymienić między innymi powieści Oksany Zabuzko *Muzeum porzuconych sekretów* (*Музей покинутих секретів*, 2009)¹⁸, Wasyla Szklara *Czarny kruk* (*Чорний ворон*, 2009) oraz *Marusia* (2014), Wołodymyra Łysa *Stulecie Jakowa* (*Століття Якова*, 2010) oraz *Solo dla Salomei* (*Соло для Соломії*, 2013), Liny Kostenko *Pamiętnik ukraińskiego szaleńca* (*Записки українського самашедшого*, 2011), trzytomową dystopię Jurija Szczerbaka *Czas śmierciochrystów: miraże 2077 roku* (*Час смертохристів:*

¹⁷ Podaję na podstawie tłumaczenia książki niemieckiej badaczki na język ukraiński. W tym tłumaczeniu cytaty jest następujący: „...конструює парадоксальну контрпам'ять, яка утримує все, що як суто наявне не піддається кодуванню й, отже, не може бути записаним, те, що не проминаючи, не залишає по собі жодного сліду. У такий спосіб Киш спрямовує свій погляд по той бік архіву, намічаючи у парадоксальній борхесівській манері архів того, що не підлягає архівації”. Zob.: A. Assmann, *Простори спогадів. Форми та трансформації культурної пам'яті*, Пер. з німецької К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін, Київ 2012, s. 417.

¹⁸ Po polsku ukazała się w roku 2012. Zob. O. Zabuzko, *Muzeum porzuconych sekretów*, przeł. K. Kotyńska, Warszawa 2012. Wyjątkowość tej książki polega także na jej uznaniu wśród publiczności polskiej, o czym świadczy przyznanie autorce Nagrody Literackiej Europy Środkowej „Angelus” w roku 2013 we Wrocławiu.

Міражі 2077 року, 2011, 2012, 2014), Jurija Wynnyczuka *Tango śmierci* (*Танго смерті*, 2012), Andrija Kokotiuchy *Czerwony* (*Червоний*, 2012), *Pełny księżyc* (*Повний місяць*, 2014) i in. Są to przeważnie powieści popularne, wobec tego wypada podkreślić różny stopień ich zaangażowania w refleksje mnemotyczne. We wszystkich jednak przypadkach ich autorzy skłonni są do traktowania pamięci jako czynnika formującego w tworzeniu tożsamości zbiorowej.

W okresie posttotalitarnym w literaturze ukraińskiej wyjątkowo ważne miejsce zajmuje żywioł autobiograficzny, powszechnie akceptowany i rozpracowywany na różnych poziomach tekstów. Jest to w pewnym stopniu rekompensata po długich latach tabu i lekceważenia w sztuce wszystkiego, co prywatne. W okresie sowieckim prywatne życie jednostki nie było uważane za wartościowe lub interesujące, a indywidualne przeżycia rzadko trafiały na strony ukazujących się książek. Od lat 90. XX wieku sytuacja radykalnie się zmieniła. I to właśnie autobiografizm cechuje najlepsze dzieła ukraińskiego pisarstwa i nierzadko decyduje o ich popularności. Omawiając współczesny nurt powieściowy Roksana Charczuk zauważa, iż jest to powieść „przeważnie autobiograficzna, liryczna oraz ironiczna, natomiast brak w niej wzorców epicznych”¹⁹. Z kolei krytyk i poeta, Wiktor Neborak dodaje, że punktem wyjściowym dla nowej ukraińskiej prozy jest „ironiczne wyobcowanie” (*іронічне відсторонення*)²⁰. Cecha ta dobrze oddaje istotę aktualnie uprawianej twórczości artystycznej, wyzwolonej spod władzy dawnych tabu i poszukującej własnej tożsamości w świecie postkolonialnym, postzależnościowym, choć jednocześnie poddanym nasilającej się globalizacji. Rys autobiograficzny nie może być jednak traktowany wyłącznie jako zaleta, ponieważ zanurzenie się w prywatności i psychologii jednostki miewa niedobre skutki uboczne – powtarzanie się tych samych wątków, nudę oraz monotonię autorefleksji, zawiłość, niezrozumiałość itp.

¹⁹ Р. Харчук, *Сучасна українська проза: постмодерний період*, Київ 2008, s. 224.

²⁰ В. Неборак, *Польоти над узвозами сучасної української прози. Від роману-автобіографії до біографічного роману*, w: *Критика прози* / В. Неборак, І. Котик, М. Котик-Чубінська, М. Барабаш, К. Левків, Львів – Київ 2011, s. 22.

DWIE KOBIECE WERSJE PRAWDY EPOKI

Dwie powieści, które wybrałem dla zweryfikowania powyższych uwag, napisane zostały przez kobiety, chociaż wcale nie należą do gatunku powieści kobiecej. Obydwie autorki to znane i zasłużone postacie we współczesnej kulturze ukraińskiej. Lina Kostenko jest wybitną reprezentantką pokolenia lat 60., poetką i działaczką społeczną. Niedawno wydała również powieść *Zapiski ukraińskiego szaleńca* (2011), podsumowujące zarówno jej własną twórczość literacką, jak i szerzej – wizję epoki wykreowaną przez jej pokolenie, bez wątpienia zasłużone, uznane za generację buntu egzystencjalnego z okresu zniewolenia totalitarnego. Powieść Oksany Zabużko *Muzeum porzuconych sekretów* (2009) została opublikowana nieco wcześniej. Jej autorka reprezentuje następne pokolenie, które doszło do głosu dopiero w latach 80. oraz na przełomie lat 90., przed uzyskaniem przez Ukrainę niepodległości. Skonfrontowanie wybranych powieści pokazuje, jak różne wizerunki pamięci jednostkowej i zbiorowej kreślą ich autorki, a także może posłużyć za pretekst do rozważań nad selektywnością pamięci w literaturze.

Świat przedstawiony w obu powieściach obejmuje horyzont czasowy, który odpowiada sekwencji trzech pokoleń w procesie kształtowania się tożsamości narodowej Ukraińców w XX wieku. W powieści Kostenko uwaga skoncentrowana została na czasie teraźniejszym, ale w utworze pojawiają się również liczne dygresje odsyłające do przeszłości. Poetyka dzieła jest minimalistyczna, gdyż autorka wybiera kreację naśladowującą kronikę zdarzeń codziennych, od początku nowego tysiąclecia do roku 2004, mianowicie po okres Rewolucji Pomarańczowej, od której, jej zdaniem, zaczyna się nowy wymiar współczesnej Ukrainy. Za dominantę współczesnego świata pisarka uważa dążenie do samounicestwienia, toteż cała powieść jest przesycona nastrojami apokaliptycznymi. Główny bohater powieści, 35-letni informatyk prowadzi dziennik, rejestrując fakty, które tworzą obraz rzeczywistości wypełniony codziennymi tragediami i horrorem²¹. Kronikarskie zapiski odzwierciedlają stan świadomości jednostki

²¹ Zob. o tym opinie krytyków: Ігор Котик, „Записки...” Ліни Костенко у двох ракурсах: суспільно-політичному та літературно-критичному, w: *Критика прози*, dz. cyt., s. 319; Я. Поліщук, *Ревізії пам'яті. Літературна критика*, Луцьк 2011, s. 183.

z okresu Millenium, żyjącej w stałym napięciu, owładniętej lękiem, wywoływanym polityką mediów, które dobozem przekazywanych treści utrzymują odbiorcę w poczuciu zagrożenia. Taka postawa wobec świata wydaje się wyznacznikiem kolektywnej tożsamości pokolenia, ponieważ podmiot powieści Kostenko to reprezentant generacji Niepodległości – słabej, zdesperowanej, rozczarowanej do wszystkiego, przytłoczonej poczuciem totalnej krzywdy, niezdolnej do sprzeciwu wobec otaczającej ją ohydnej rzeczywistości, przeżartej zakłamaniami i korupcją. Generacja ta wybiera miejsce na marginesie procesów społeczno-politycznych, nie potrafi zmotywować się do działania. Właśnie dlatego, zdaniem Kostenko, budowanie nowej Ukrainy od podstaw w pierwszych dziesięcioleciach jej historii kompletnie się nie powiodło.

Bohater-outsider *Zapisków ukraińskiego szaleńca* stanowczo dystansuje się wobec szalonego wyścigu, narzucanego przez współczesny świat, przez co nie może się odnaleźć w swoim środowisku. Ów odszczerpieniec wybiera ukrywanie się, izolację i osamotnienie. Ogólna wizja współczesności pod piórem pisarki utrzymana została w barwach apokaliptycznych, przypomina okropną i krwawą corridę:

Rozwścieczone byki szaleją, z rykiem mkną po bruku, chwytają na rogi i rozrzucają wszystko, co trafi się na drodze. Najważniejsze – jeżeli jesteś zbity, staraj się odskoczyć na ubocze. Jeżeli odbierać to jako metaforę, to odskoczyłem na ubocze. Leżę na uboczu współczesności, a ona pędzi dalej z zalanymi krwią oczyma. Za nią się gonią, kłują nożami i kijami, ona rozpaczliwie się broni, kręci głową, kogoś już wzięła na rogi, a oni ją biją, wysadzają bombami, rażą, prowokują. I ona ryczy, i pędzi, i wybucha szałem, i rozdeptani ludzie i narody jęczą, i nie ma Hemingwaya, który opisałby tę krwawą fiestę współczesności²².

Wyrażając niechęć wobec terażniejszości autorka równocześnie gloryfikuje heroiczną przeszłość, która w jej ocenie ukształtowała niepodległą Ukrainę. Mit założycielski kreuje wokół zrywu generacji lat 60., to znaczy pokolenia ojca bohatera powieści. Odważny protest ówczesnej młodzieży uważa za moment kluczowy w dziejach Ukrainy, gdyż dzięki niemu udało się ocalić Ukrainę i jej kulturę narodową

²² Л. Костенко, *Записки українського самашедшого*, Київ 2011, s. 162–163, przeł. J. P.

przed sowietyzacją. Przemilcza natomiast późniejsze losy tamtego pokolenia, które doprowadziły je do postaw dysydenckich lub (w większości przypadków) do kolaboracji, a nawet w okresie Niepodległości do utraty autorytetu moralnego i szacunku w społeczeństwie²³. Pokazana przez Kostenko pokoleniowa pamięć grzeszy więc fragmentarycznością, nie jest do końca przekonywująca i wygląda raczej na próbę tworzenia mitu o heroicznej generacji.

Pod koniec powieści autorka zdradza pewną nadzieję, którą utożsamia z losem nowego, dopiero kształtującego się pokolenia nastolatków (syna głównego bohatera utworu Borysa i jego rówieśników), pokolenia *next*, które przyswaja sobie owoce Rewolucji Pomarańczowej, ale nie ulega poczuciu beznadziei i stawia opór pasywności swoich poprzedników. W epizodzie finałowym doświadczenie traumatyczne zostaje wyparte przez doświadczenie budujące i heroiczne, które wreszcie dowartościowuje współczesnych Ukraińców. Tak więc w powieści Liny Kostenko zamyka się transmisja pokoleniowa, która obejmuje trzy generacje, reprezentując współczesną Ukrainę w całej złożoności jej postawy wobec świata i wartości – od czasu buntu lat 60. poprzez długi okres upadku do odzyskania ducha sprzeciwu i walki w najmłodszym pokoleniu.

Oksana Zabuzko z kolei kreśli w powieści *Muzeum porzuconych sekretów* symboliczną mapę pamięci, na której zaznaczają się ślady obecności i wzajemnych relacji czterech pokoleń mieszkańców Ukrainy w XX wieku. Patos tego utworu tkwi w odkrywaniu na nowo pamięci o niegdyś zmarłych, zaginionych i zapomnianych. Tytuł książki nawiązuje do jednego z rodzajów pamięci, polegającego na jej utrwaleniu poprzez zbiory muzealne. Jednakże sugerowany sposób wydaje się nieco złudny, ponieważ sztuka polega nie na przekształceniu pamięci w muzeum bądź archiwum, lecz całkiem przeciwnie, na odtwarzaniu tego, co w zasadzie nie może zostać odtworzone. W tym sensie przekaz powieści Oksany Zabuzko dąży do efektu wskrzeszenia z martwych. Rekonstruowanie obrazu

²³ Jeden z krytyków pisał w związku z tym o „śmierci sześćdziesięciolatek” oceniając w swoim wywodzie niemoralne zachowanie niegdysiejszych autorytetów z tego pokolenia w latach 90., kiedy społeczeństwo zostało zawiedzione, spodziewając się ich głosów w obronie prawdy i sprawiedliwości w skorumpowanym kraju. Zob.: О. Доній, *Смерть шістдесятницьтва*, „Дзеркало тижня”, 9.02. 2001. Zob.: http://gazeta.dt.ua/SOCIETY/smert_shistdesyatnitstva.html. [dostęp 20.02.2015].

z przeszłości zostaje zrealizowane tutaj w poetyce podobnej do zastosowanej przez Danilo Kiša w *Encyklopedii umarłych*. To znaczy, że zwykłe relacje jednostek „zostają przewrócone: życie tych, o kim prawie nic nie wiemy, znajduje tutaj pełnowartościowe udokumentowanie”²⁴. Oczywiście, nie wprost, lecz na nowo wyobrażone przez autorkę, misternie wymyślone oraz dopasowane do tła historycznego, zgodnie z tradycją twórczości artystycznej. Zabużko apeluje do takiej pamięci symbolicznej, która zostaje skonfrontowana w swoisty sposób z własną pamięcią indywidualną oraz okazuje się przyczynkiem do wnikliwej refleksji o trwaniu i przemijaniu w świecie.

Powieść jest obszerna i kompozycyjnie złożona – zawiera dwie linie fabularne, otoczone licznymi dygresjami oraz komentarzami historycznymi. Tego typu komentarze nie wydają się niezbędne dla odbiorcy krajowego, zwłaszcza patriotycznie zaangażowanego, zdającego sobie sprawę z trudnych do wyobrażenia zawiłości historii Ukrainy sprzed okresu Niepodległości. Należy przypuszczać, że adresowane są głównie do czytelnika zagranicznego, nieobeznanego z realiami ukraińskiego życia w okresie totalitaryzmu i jego upadku. Autorka umieściła je, zapewne spodziewając się, że książka zostanie przetłumaczona na inne języki, podobnie jak poprzednia jej powieść *Badania terenowe nad ukraińskim seksem* (1996), i przyczyni się do pokazania prawdy o kraju i jego mieszkańcach. Tej prawdy, która była ukrywana i permanentnie fałszowana przez długi okres zniewolenia i kolonialnej ułomności. Warto podkreślić, że wizja Zabużko nie jest zamknięta i jednoznaczna, a dominująca narracja nie wyklucza innych, mniej wyeksponowanych w tekście, ale również mających prawo do istnienia. W całości powieść sprawia wrażenie dobrze zorkiestrowanej symfonii, w której przeplatają się motywy o zróżnicowanej mocy i znaczeniu.

Według Oksany Zabużko punktem wyjściowym ukraińskiej współczesności jest heroiczna walka z okresu drugiej wojny światowej, a jej zapomniani bohaterowie nie zdążyli przekazać następcom ducha narodowego. Stąd wynika fatalna w skutkach luka w nowożytnych dziejach Ukrainy. Obraz całego pokolenia okazał się kompletnie zafałszowany przez

²⁴ A. Assmann, dz. cyt., s. 418.

propagandę sowiecką, co do dziś oddziałuje na zbiorową świadomość. Pokolenie wojny zostało zlikwidowane zarówno fizycznie (przez masową zagładę i zaginięcie najbardziej charyzmatycznych osób z ambicjami przywódczymi), jak symbolicznie, poprzez zakłamanie jego historii, deformację rzeczywistych intencji przywódców. Następna generacja, ta z lat 60., zdaniem pisarki, już nie posiadała wielkiej charyzmy, ale mimo to została złamana i upokorzona przez system totalitarny, co odbiło się bezpośrednio na losie ojca i matki Daryny Goszczyńskiej, głównej bohaterki i zarazem narratora tej powieści. Dopiero w pokoleniu Daryny i jej przyjaciółki malarki (rówieśników samej pisarki) następuje ponowna transmisja rozerwanych więzi pamięci. A właśnie pod takim warunkiem możliwe jest odkrycie prywatnej historii bohaterki wojennej Ołeny Dowhaniwny, która staje się przedmiotem poszukiwań Daryny, co z czasem zmienia się w próbę symbolicznego wskrzeszenia zmarłej całkowicie zapomnianej osoby. Całokształt relacji międzypokoleniowej ogranicza się tym razem do postaci drugoplanowych, reprezentujących współczesną młodzież oraz perspektywę jej trwania w świecie nieskażonej – wreszcie, po wielu zakłamanach i obelgach – pamięci o przeszłości.

W powieści Liny Kostenko zostały przedstawione trzy poziomy czasu historycznego, nałożone na losy bohaterów reprezentujących trzy pokolenia Ukraińców oraz trzy systemy wartości moralnych – z dominantą buntu egzystencjalnego (1), przystosowania (2) i przywrócenia tożsamości walki oraz samowystarczalności (3). W książce Oksany Zabuzko perspektywa czasowa jest nieco dłuższa, gdyż rozszerza się na okres wojny, traktowany tutaj jako czas heroizmu i wzorcowego zachowania moralnego. Skażone i zniekształcone w kolejnych generacjach wartości etyczne odzyskuje się w pełni dopiero w okresie Niepodległości, kiedy wreszcie dochodzi do wypowiedzenia trudnej prawdy o przeszłości, o zagmatwanych i splątanych losach przodków, o zdradzie i kolaboracji. Ta prawda uznana zostaje przez pisarkę za niezbędną terapię dla straumatyzowanej świadomości całego narodu, odzyskującego – po latach upokorzenia zbiorowego – właściwą postać i niezakłamaną tożsamość. Jednocześnie taka prawda konfrontuje się z zasadami współczesnego zglobalizowanego świata, w którym często lekceważy się poszczególne prawdy lokalne bądź „porzucone sekrety”, to znaczy historie zapomnianych jednostek, choć

bez ich uwzględnienia nie może powstać pełny i uniwersalny przekaz adresowany do ludzkości.

ZRÓŻNICOWANE OPINIE POKOLENIOWE

Pokoleniowe wypowiedzi współczesnych ukraińskich pisarek w gruncie rzeczy współbrzmia z opiniami psychologów i socjologów twierdzących, że w nowoczesnej historii sekwencje generacyjne przejawiają się w sposób zróżnicowany i złożony. Na przykład rosyjska badaczka Ludmiła Pietranowskaja pisze o czterech następujących po sobie pokoleniach w powojennych dziejach ZSRR²⁵. Pierwsze reprezentują dzieci wojny, to znaczy pokolenie lat 60., a w kulturze ukraińskiej to także rówieśnicy Liny Kostenko. To pokolenie cechuje poczucie braku opieki i czułości, a także twardość i okrucieństwo. Drugie pokolenie stanowią dzieci dzieci wojny, które również odziedziczyły psychikę straumatyzowaną. Dopiero w trzecim pokoleniu przejawia się to, co ujmowane jest jako postpamięć, czyli poczucie winy i niepokoju. Stąd dominanta psychologiczna trzeciej generacji wyrażająca się w osobliwym, czasami przesadnym poczuciu odpowiedzialności tych ludzi. Czwarte pokolenie, przeciwnie, uwalnia się od dyktatu twardych imperatywów moralnych, pragnąc traktować życie jako lekką przygodę. Stąd rozpowszechniona w czasach upadku systemu komunistycznego postawa lekceważąca, wyobcowana, obojętna wobec problemów społecznych (tak zwany „pofigizm”). Dopiero w tym czwartym pokoleniu następuje uleczenie zbiorowej traumy: sprawy osobiste lub rodzinne zajmują miejsce dominujących niegdyś wyzwań uniwersalnych.

Zwróćmy więc uwagę na to, w jaki sposób zostaje dokonane radykalne przekształcenie wartości przez różne pokolenia w sowieckiej historii – od wcześniejszej dominacji tych ogólnych (narodowych, państwowych, kolektywnych) po krzewienie wartości prywatnych, rodzinnych, subiektywnych, które z biegiem czasu wychodzą z ukrycia i zyskują rangę pierwszoplanowych i sensotwórczych. Przemianom ulegają także kształty tożsamości – w stronę dowolności i różnorodności.

²⁵ Л. Петрановская, *Травмы поколений*, <http://www.libo.ru/libo7792> [dostęp 20.02.2015].

Relacje pokoleniowe w przypadku obywateli Ukrainy poradzieckiej odzwierciedlają również głębokie deformacje w rozwoju społeczeństwa, o długoterminowych skutkach. W ten sposób zostaje ujawnione trudne doświadczenie przewyciężenia niegdyś doznanej traumy. Ukraińska badaczka Tetiana Woropajewa pisze o ułomności poprzednich pokoleń ludzi radzieckich, która zastała wywołana przez niezaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych jeszcze w dzieciństwie (potrzeba jedzenia, bezpieczeństwa i obrony). W rezultacie w świadomości generacji zapanał lęk, odgrywający ważną rolę w życiu i karierze przedstawicieli takich pokoleń – po przeżytych represjach, wojnach, deportacjach itd.

Ów lęk kształtuje pewne stereotypy mentalności i zachowania, a przede wszystkim powoduje ograniczenie ambicji twórczych i kreatywności jednostkowej²⁶. Stał się bowiem najgroźniejszą bronią systemu totalitarnego, i nie od razu po upadku tego systemu poddaje się eliminacji ze świadomości zbiorowej narodu. Przez pewien czas trwa jako stereotyp wewnętrzny, jako właściwe uprzedzenie wobec stanu wolności. Trauma przeszłości ustępuje stopniowo, a jej poszczególne fazy da się zaobserwować w sekwencji pokoleń. Dopiero w czwartej z kolei generacji dokonuje się, według Woropajewej, pełne uzdrowienie społeczeństwa²⁷. Opinie psychologa znajdują potwierdzenie w diagnozach artystycznych, co zostało zaprezentowane w tym szkicu na przykładzie dwóch powieści współczesnych autorów ukraińskich. Powieściowe narracje opowiadały historię Ukrainy od lęków pokolenia dzieci wojny po kształtowanie się wartości liberalnych charakterystycznych dla pokolenia *next* w początku XXI stulecia. Mapa pamięci zbiorowej wygląda niczym mapa stopniowego uwalniania się od lęków i zahamowań ujarzmionej i strauumatyzowanej umysłowości jednostek, co z czasem staje się prawidłowością dotyczącą transformacji wewnętrznej całego społeczeństwa.

²⁶ Т. Воропаєва, *Наслідки геноциду поширюються на чотири покоління*, „Український тиждень”, 2013, 15 листопада, <http://tyzhden.ua/Society/93979>, [dostęp 16.01.2015].

²⁷ Там же.

The map of memory in generational perspective: the Ukrainian dimension

The author attempts to reconstruct the map of collective memory in generational perspective. The article focuses on two novels – Oksana Zabuzhko's The Museum of Abandoned Secrets and Lina Kostenko's Memoirs of a Ukrainian Madman. It is important to notice that generational memory is an expression of a symbolic experience and its re-evaluation. The national identity in Zabuzhko's novel is represented as the memory of the war generation which has lost its heroism in the context of Soviet propaganda. Kostenko's novel, on the other hand, focuses on the generation of the 1960s. Currently, we can find three generations in the Ukrainian society, which construe the memory of the past in different ways. This provokes one to make efforts to consolidate fragmented memories and find common values which will be recognized collectively. The juxtaposition of the selected novels demonstrates how different the images of individual and collective memory in contemporary Ukrainian literature are and can trigger further reflection on the selective nature of memory in literature.

Jarosław Poliszczuk – dr hab., prof. w Zakładzie Ukrainistyki Instytutu Filologii Rosyjskiej i Ukraińskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, profesor Kijowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Tarasa Szewczenki (Ukraina). Zainteresowania badawcze dotyczą historii literatury ukraińskiej XIX–XX wieku, współczesnej ukraińskiej literatury i kultury, komparatystyki literackiej, teorii literatury oraz kulturoznawstwa. Autor wielu rozpraw naukowych, w tym monografii *Міфологічний горизонт українського модернізму* (Iwano-Frankowsk 1998; wyd. 2, popr. 2002), *Література як геокультурний проект* (Kijów 2008), *Пейзажі людини* (Charków 2008, 2013), *«І ката, і героя він любив...» Михайло Коцюбинський: літературний портрет* (Kijów 2010), *Реактивність літератури* (Kijów 2016). Opublikował także eseje w tomie *Із дискурсів і дискусій* (2008) oraz krytykę literacką w książce *Ревізії пам'яті* (2011). W Polsce została opublikowana książka *Ukraińskie rozstaje* (Białystok 2015, seria wydawnicza „Przełomy/Pogranicza”). Nauczyciel akademicki wykładający na Uniwersytecie Humanistycznym w Równem (1984–2001), na Narodowym Uniwersytecie „Akademia Ostrogska” (2007–2011), na Uniwersytecie Jagiellońskim (2001–2011), na Kijowskim Uniwersytecie im. Borysa Grinczenki (2011–2017). Członek Komisji Historii Sławistyki Międzynarodowego Komitetu Sławistów, członek Międzynarodowej Asocjacji Ukrainistów (MAU) oraz Towarzystwa Naukowego im. Tarasa Szewczenki. W roku akademickim 2016/2017 odbywał roczny staż naukowy jako laureat Nagrody im. Iwana Wyhowskiego, przyznanej przez Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego.

... .. *MEMORY BOOM:*
BIBLIOGRAFIA

*Memory boom: bibliografia*¹

Assmann A., *Cultural Memory and Western Civilisation: Functions, Media, Archives*, Cambridge 2011.

Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. nauk. i posłowie M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013.

Assmann J., *Pamięć kulturowa: pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008.

Augé M., *Formy zapomnienia*, przeł. A. Turczyn, Kraków 2009.

Bauman J., *Zagłada – źródła pamięci*, w: *Zagłada – współczesne problemy rozumienia i przedstawiania*, red. P. Czapliński, E. Domańska, Poznań 2009.

Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, przeł. T. Kunz, Kraków 2009.

Bennett J., *Empatic Vision. Affect, Trauma, and Contemporary Art*, Stanford 2005.

Bojarska K., *Obóz-Muzeum. Afektywna przestrzeń przekazu doświadczenia traumatycznego*, w: *Obóz-Muzeum. Trauma we współczesnym wystawiennictwie*, red. M. Fabiszak, M. Owsinski, Kraków 2013.

Bojarska K., *Wydarzenia po Wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman*, Warszawa 2012.

Boulter J., *The Melancholy Archive: José Saramago's „All the Names”, „Genre”* 2005, vol. 38, no. 1–2.

Boulter J., *Melancholy and the Archive: Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel*, London – New York 2011.

¹ Zestawienie obejmuje pozycje *stricte* pamięcioznawcze bądź związane z problematyką pamięci, na które powołują się autorzy artykułów w niniejszej książce.

- Breslavskaja E., Załęski P., *Tradycja w polityce historycznej i symbolach politycznych niepodległego Kirgistanu*, w: *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, red. P. Załęski, E. Breslavskaja, M. Włodarkiewicz, Warszawa 2012.
- Caruth C., *Literature in the Ashes of History*, Baltimore 2013.
- Cieślik-Wilk N., *Navigare necesse est. Świadectwa pamięci w twórczości literackiej Floriana Śmiei*, Krosno 2015.
- Cichocki M. A., *O potrzebie pamięci i grozie pojednania*, w: *Pamięć jako przedmiot władzy*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008.
- Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, przeł. i red. M. Napiórkowski, Warszawa 2012.
- Dąbrowski B., *Przypadłość archiwum. Fikcja dokumentu w narracjach o zagładzie (Mieczysław Abramowicz, Każdy przyniósł, co miał najlepszego)*, w: *Narracje po końcu wielkich narracji: kolekcje, obiekty, symulakra*, red. H. Gosk i A. Zienniewicz, Warszawa 2007.
- Derrida J., *Archive Fever. A Freudian Impression*, transl. E. Prenowitz, Chicago–London 1998.
- Draaisma D., *Machina metafor. Historia pamięci*, przeł. R. Pucek, Warszawa 2009.
- Dziewanowska M., *Pamięć a tożsamość zbiorowa*, w: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości społecznej*, red. J. Styka, M. Dziewanowska, Lublin 2012.
- Dąbrowski B., *Wezwanie widmokrytyki*, „Czas Kultury” 2013, nr 2, <http://www.czaskultury.pl/index.php?mod=archiwumspis&id=474>.
- Erll A., *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa: współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009.
- Felman Sh., Laub D., *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York 1992.
- Geography and Genealogy: Locating Personal Pasts*, ed. by J. K. Guelke, D. J. Timothy, Burlington 2008.
- Golka M., *Společna niepamięć: pomiędzy zapominaniem a zamazywaniem*, w: *Pamięć, przeszłość, tożsamość*, red. S. Kaprański, Warszawa 2009.
- Gratton J., *Postmemory, Prememory, Paramemory: The writing of Patrick Modiano*, „French Studies” 2005, vol. 59, no. 1.
- Grosfeld J., *Zikkaron jako typ pamięci*, w: *Być człowiekiem stąd. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Wysocki, Warszawa 2014.
- Halbwachs M., *Společne ramy pamięci*, przeł. M. Król, Warszawa 2008.

- Heritage, Memory and the Politics of Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape*, ed. by N. Moore, Y. Whelan, Burlington 2007.
- Hirsch M., *Family Frames. Photography, Narrative and Postmemory*, Cambridge 1997.
- Hirsch M., *The Generation of Postmemory*, „Poetics Today” 2008, vol. 29, no. 1.
- Kałuża A., *Genealogia i przeszłość. Na przykładzie „Dziejów rodzin polskich” Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego*, w: *Nowa poezja polska. Twórcy – Tematy – Motywy*, red. T. Cieślak, K. Pietrych, Kraków 2009.
- Kapralski S., *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, w: *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kapralski, Warszawa 2010.
- Korzeniewski B., *Wprowadzenie. Polityka historyczna – propozycja definicji i spory wokół jej zakresu w polskim i niemieckim dyskursie naukowym*, w: *Narodowe i europejskie aspekty polityki historycznej*, red. B. Korzeniewski, Poznań 2009.
- LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. K. Bojarska, Kraków 2009.
- Landsberg A., *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, New York 2004.
- Laub D., *Zdarzenie bez świadków: prawda, świadectwo oraz ocalenie*, przeł. T. Łysak, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak, Warszawa 2007.
- Leys R., *Trauma: Genealogy*, Chicago 2000.
- Лёзина Е., *Источники изменения официальной коллективной памяти (на примере послевоенной ФРГ)*, „Вестник общественного мнения”, 2011, nr 3 (109).
- Marzec A., *Widma, zjawy i nawiedzone teksty – hauntologia Jacques’a Derridy, czyli o pośmiertnym życiu literatury*, w: *Wymiary powrotu w literaturze*, red. M. Garbacik i in., Kraków 2012.
- Michałowski P., „Arka przymierza” i „osobna obecność”: *pamięć w poezji nowoczesnej*, w: *Poetologie pamięci*, red. D. Śnieżko, Szczecin 2011.
- Mnemonika i pamięć kulturowa epok dawnych*, red. M. Prejs, A. Jakóbczyk-Golla, Warszawa 2013.
- Nash C., *Genealogical Identities*, „Environment and Planning D: Society and Space” 2002, no. 20.
- Nora P., *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. P. Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2.
- Nora P., *Présent, nation, mémoire*, Paris 2011.

Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem, red. F. Modrzejewski, M. Sznajderman, Wołowiec 2002.

Olszak M., *Kreowanie tożsamości w Turkmenistanie w okresie prezydentury Turkmenbaszy*, w: *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, red. P. Załęski, E. Breslavskaia, M. Włodarkiewicz, Warszawa 2012.

Pamięć, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, przeł. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990.

Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów), red. E. Domańska, Poznań 2006.

Parabole pamięci. Literacka i translatorska twórczość Floriana Śmieji. Studia i szkice, red. Z. Andres, J. Wolski, Toruń 2004.

Ponczek E., *Polityka historyczna a racja stanu państwa. Nadzieje – złudzenia – rozczarowania*, w: *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. II, red. E. Ponczek i A. Sepkowski, Toruń 2012.

Ponczek E., *Polityka wobec pamięci versus polityka historyczna: aspekty semantyczny, aksjologiczny i merytoryczny w narracji polskiej*, „Przegląd Politologiczny” 2013, nr 2.

Rekść M., *Mit wielkiej historii i jego rola w kształtowaniu tożsamości narodowej*, w: *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski i M. Rekść, Łódź 2015.

Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.

Ronen S., *Od zmagania z bestią nazistowską w piwnicy do zmagania z tą bestią w nas samych*, w: *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji podstawowych pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szoa*, red. B. A. Polak, T. Polak, Poznań 2011.

Rosenfeld A.H., *Kres Holokaustu*, przeł. R. Czekalska, A. Kuczkiewicz-Fraś, Kraków 2013.

Rybicka E., *Region – rzeczywistość wyobrażona*, w: *Nowy regionalizm w badaniach literackich. Badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, red. M. Mikołajczak, E. Rybicka, Kraków 2012.

Saryusz-Wolska M., *Spotkania czasu z miejscem. Studia o pamięci i miastach*, Warszawa 2011.

Suleiman S.R., *Problems of Memory and Factuality in Recent Holocaust Memoirs: Wilkomirski/Wiesel*, „Poetics Today” 2000, vol. 21, no. 3, s. 543–559.

Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006.

Taylor D., *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Duke University Press 2003.

Taylor D., *Archiwum i repertuar: performanse i performatywność: perFORwhat studies?*, przeł. M. Sugiera, M. Borowski, „Didaskalia” 2014, nr 120.

Tokarska-Bakir J., *Nędza polityki historycznej*, w: *Pamięć jako przedmiot władzy*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2008.

Thompson P., *Głos przeszłości. Historia mówiona*, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki. Antologia*, red. E. Domańska, Poznań 2010.

Traba R., *Procesy zbiorowego pamiętania i zapominania. Trzy przypadki i ich konsekwencje dla badania pamięci zbiorowej*, w: *Pamięć i afekty*, red. Z. Budrewicz, R. Sendyka, R. Nycz, Warszawa 2014.

Trybuś K., *Pamięć romantyzmu. Studia nie tylko z przeszłości*, Poznań 2011.

Ziębińska-Witek A., *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Lublin 2011.

Ziębińska-Witek A., *Wizualizacje pamięci – upamiętnianie Zagłady w muzeach*, <http://jazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/ziebinska.pdf>.

Зверева В., *Сражения за память, войны воспоминаний*, w: *Новое литературное обозрение*, 2011, nr 107, <http://www.nlobooks.ru/node/2839>.

. *APENDYKS*

„Gazeta Białostocka” 1912–1915
(wybrane artykuły).
Przypis do dyskusji o białostockiej pamięci
pt. *Oto czym jesteście/jesteśmy. Zrozumieć*
***Białystok* (wywołanej książką Marcina**
Kąckiego *Białystok. Biała siła, czarna pamięć,*
Wołowiec 2015)

W roku 2015 (roku konferencji *Świadectwa pamięci*) ukazała się książka Marcina Kąckiego *Białystok. Biała siła, czarna pamięć* z tezą, że istotnej przyczyny silnych w Białymstoku nastrojów nacjonalistycznych i aktów agresji na tle rasistowskim z ostatnich lat należy szukać w amnezji, obejmującej między innymi miejscowy antysemityzm, który najostrejsze formy przybierał podczas okupacji niemieckiej. Przedstawiając Białystok jako miasto bez pamięci, autor wywołał ożywioną dyskusję. Uczestniczyło w niej również białostockie środowisko uniwersyteckie, organizując serię debat (pierwsza z nich *Oto czym jesteście/jesteśmy. Zrozumieć Białystok* odbyła się 21 stycznia 2016 r.¹). Dyskutowano o Podlasiu jako regionie wielokulturowym, zastanawiając się, co z tego faktu społecznego wynika dla życia instytucjonalnego w regionie, dla polityki władz lokalnych, dla świadomości potocznej mieszkańców, wreszcie dla wizerunku miasta i regionu. Zastanawiano się, czy „wielokulturowość” nie stanowi jedynie nacechowanego hipokryzją frazesu, służącego samouspokojeniu mieszkańców, że zróżnicowanie etniczne i wyznaniowe

¹ Zob. <http://filologia.uwb.edu.pl/zbr/zbz.pdf>. Tezy do dyskusji zostały napisane przez Danutę Zawadzką, Katarzynę Niziołek i Katarzynę Sawicką-Mierzyńską.

regionu (w przeszłości i aktualnie) nie generuje żadnych problemów i nie obliguje do konkretnych rozwiązań, na przykład dotyczących profilu naukowo-dydaktycznego miejscowego uniwersytetu. Czy nie jest to bowiem paradoks, że na Uniwersytecie zlokalizowanym w regionie zamieszkiwanym przez liczną mniejszość białoruską nie udało się utrzymać filologii białoruskiej (kiedy Katedra Białorutenistyki na UW funkcjonuje nieprzerwanie od 1956 roku, a w Lublinie istnieje silny ośrodek białorutenistyczny na UMCS, obydwie zaś tamtejsze uniwersytety oferują kształcenie związane z językiem ukraińskim)?

Podczas debat zastanawiano się, czy Białystok i Podlasie są przyjazne Inności i jak rzeczywiście układają się stosunki między „większością” a „mniejszościami” (narodowymi, wyznaniowymi). Czy tworzą one regionalną wspólnotę, czy tylko żyją obok siebie? Czy w relacjach międzykulturowych można osiągnąć coś więcej aniżeli nieagresywną obojętność?

Jako *pendant* do wspomnianych dyskusji przedrukujemy kilka artykułów z „Gazety Białostockiej” (*de facto* tygodnik), założonej w 1912 roku, jedynego wówczas pisma wydawanego po polsku w Guberni Grodzieńskiej Imperium Rosyjskiego. „Gazeta” (endekoidalna w charakterze) przestała wychodzić w 1915 roku z powodu niekorzystnego dla Rosji przebiegu walk na froncie Wielkiej Wojny, co spowodowało zarządzonej administracyjnie eksodus ludności cywilnej z terenów, które mieli wkrótce zająć Niemcy.

Prezentowane artykuły stanowią świadectwo lokalnych problemów tożsamościowych (ich potencjalną konfliktogenność), opisywanych z perspektywy polskiej mniejszości na kresach Imperium Rosyjskiego. Ostatni z nich – *Wytrwamy!* – z ostatniego numeru pisma, obligował identyfikujących się z polskością i katolicyzmem mieszkańców regionu do pozostania na miejscu mimo odgórnego nakazu ewakuacji. Tzw. bieżenstwo stało się w związku z tym i podobnymi apelami (poza łamami prasowymi ogłaszanych również w kościołach katolickich) w większym stopniu doświadczeniem ludności prawosławnej niż katolickiej, czego następstwa dają się zaobserwować nawet dzisiaj. Pytanie o białostocką pamięć nie może się obyć bez sięgania do wydarzeń i stosunków społecznych, dla których kontekst stanowiło Imperium Rosyjskie, ściślej zaś biorąc schyłkowa faza jego istnienia, kiedy to antagonizmy narodowościowe uległy zaostrzeniu i nasileniu. W przedrukowanych artykułach można dostrzec potrzebę rzeczywistego porozumienia Polaków z Białorusinami i Litwinami, którzy na przełomie wieku XIX i XX zaczęli pełniejszym głosem formułować swoje aspiracje narodowe, co stworzyło nową sytuację na terenach zamieszkiwanych przez ludność etnicznie i wyznaniowo niejednorodną. W próbie podjętej na łamach „Gazety”

dają o sobie znać polsko-katolickie stereotypy i uprzedzenia wobec Innego, nie obniża to jednak jej rangi jako świadectwa, dającego wgląd w ówczesny stan spraw i umysłów.

Dyskusje, rozpoczęte debatą wokół książki Kąckiego, uświadomiły ich uczestnikom i odbiorcom m.in. znaczenie piśmiennictwa – literatury, prasy, publikacji naukowych i popularnonaukowych – w pracy nad lokalną pamięcią / pamięciami w regionie o skomplikowanej historii, zróżnicowanym etnicznie i kulturowo, co więcej zaś przez wiele dekad (XIX i XX w.) zaniedbanym infrastrukturalnie – z cienką warstwą inteligencji, śladową liczbą tytułów prasowych i skromnym dorobkiem literackim. Z tego również względu „Gazeta Białostocka” zasługuje na uważną lekturę.

*

W artykułach zmodernizowano ortografię, niektóre formy fleksyjne oraz skorygowano interpunkcję i poprawiono ewidentne błędy w pisowni.

ZIEMOWIT SOSNA, *NIESZCZĘŚCIE PROWINCJI*
 „GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1913, NR 2, Z 13 (26) STYCZNIA

I.

Gdyby mię zapytano, kto nadaje koloryt całokształtowi życia społecznego danego kraju czy okolicy, odpowiedziałbym bez wahania: inteligencja.

Surowy lud, czy to w postaci zbiorowej, czy też oddzielnej jednostki, tak ze względu na swe cięższe położenie materialne, jak i słaby rozwój umysłowy, mniej więcej wszędzie jest do siebie podobny. Kręci się w ciasnym kółku swej zagrody, myśli o zaspokojeniu najbliższych tylko własnych potrzeb, a rzadko kiedy szerszym wzlotem dosięgnie granic parafii lub gminy. Zmienia się on szybciej dopiero tam, gdzie nań stale, bez przerwy działają czynniki kulturalne, przewodnikiem których i krzewicielem jest, a przynajmniej powinna być inteligencja.

We wszystkich krajach kulturalnych rządy same starają się tworzyć zastępy inteligentów w rozmaitych kierunkach, które stykając się bezpośrednio z ludem i dając mu za bezcen lub zupełnie za darmo swą wiedzę fachową, czy to w kierunku ogólnego wykształcenia, czy też pomagając mu w podniesieniu wydajności pracy i gospodarki, wzmagają jego dobrobyt, rozjaśniają mu głowę i serce.

Prosty ciemny lud nie pójdzie na obietanki dobrych i pięknych rzeczy w przyszłości; do niego nie trafią ładne i gorące zawołania dotąd, dopóki naocznie nie przekona się o natychmiastowych realnych korzyściach, jakie mu one dać mogą. Umysł jego zbyt ograniczony nie umie patrzeć w daleką przyszłość; on rozumie, on chce, on pożąda tylko tego, co mu w tej chwili dobrem się wydaje.

Taką drogą szła cała ludzkość do obecnego swego rozkwitu, taką drogą muszą podążać jeszcze i teraz narody, które wskutek rozmaitych przyczyn pozostają dotąd w tyle.

Lecz w pochodzie dziejowym świata jednostki i narody słabsze, które nie mogą sobie poradzić z otaczającymi warunkami, które nie potrafią nimi ovladnąć i zaprząć do swego wozu tak, aby nie warunki niemi, lecz one kierowały okolicznościami, – są i muszą być albo wiecznie zależnymi od wyżej rozwiniętych, lepiej zorganizowanych osobników czy narodów, lub zginąć.

Tak wyginęły nie tylko całe gromady tak zwanych przedpotopowych zwierząt i roślin; tak szczęły z oblicza ziemi potężne niegdyś ludy i państwa, gdy nie chciały czy nie mogły się zastosować do nowo wytworzonych warunków. Przez to i nasi przodkowie utracili polityczną niepodległość.

Lecz choć nie mamy samodzielności politycznej, zginąć jednak nie możemy. My żyć chcemy, żyć musimy na przekór wszystkim złym siłom, które pragną naszej zagłady.

Nie dosyć jednak chcieć, – na życie trzeba zapracować! I to z wyczerpaniem wszystkich sił na każdym polu. Musimy się gwałtownie śpieszyć, aby dorównać otaczającym nas ludom w bogactwie, nauce, oświacie, moralności – jednym słowem pod każdym względem. Musimy we własne ręce brać handel i przemysł, wypierając pośredników i obcych przybyszów, którzy się tuczają naszą pracą i szydząc z naszej nieudolności, uważają nas za niższe istoty; musimy oświecać siebie samych i nasz lud, bo oświata to jedna z najpotężniejszych broni przed zagładą: ona nas uczy, jak żyć należy, co dla nas jest pożytecznym, a co szkodliwym; ona nas uświadamia, kim jesteśmy, wskazuje drogę do osiągnięcia tego, kim i czym chcemy być; musimy się wznosić czystym, nieskazitelnym życiem ponad brud powszedniości, bo tylko przez bogactwo, oświatę i umoralnienie możemy wyjść z poniżenia, w jakim się obecnie znajdujemy oraz pozyskać uznanie i szacunek kulturalnych narodów.

Lud prosty, sam przez się, może się wznieść na wskazane wyżyny, jak się stopniowo wznosiły na nie ludy pierwotne, lecz długa to i krwawa droga. A szczęśliwe narody nie czekają na zapóźnionych – pędzą wciąż naprzód, i odległość między pierwszymi a drugimi staje się wciąż większą.

To też obowiązkiem jest inteligencji być przewodnikiem i światłem swego narodu. Obowiązkiem i zwykłą spłatą długu...

Osobistym wysiłkiem umysłowym i materialnym „inteligent” tylko w małej części stał się posiadaczem tej sumy poznania, jaką posiada. Gdyby nie krwawy pot i grosz ciemnego ludu, nie mógłby korzystać ani z olbrzymich księgozbiorów, muzeów, wszechnic, ani z żywego słowa znakomitych uczonych i profesorów. Lud to prosty, pośrednio, przez opłacanie podatków, buduje wspańnięte świątynie nauki, jemu się też należy wywdziękzyć, oddając mu w jasnej zrozumiałej formie to, czegośmy się w nich nauczyli.

Przyznać trzeba, że znaczna część inteligencji polskiej dawno już zrozumiała swój obowiązek i należycie oceniła doniosłość sumiennego wypełniania jego dla przyszłości narodu. Od dawna też w Królestwie pojedyncze jednostki starały się obudzić żywszy ruch wśród ludu, czy to zakładając i utrzymując szkółki i ochronki, czy to budząc przemysł domowy. Dopiero jednak z nastaniem „czasów wolnościowych”, kiedy zdjęto okowy administracyjne, ruch ten żywiołowo ogarnął całe społeczeństwo, wykwitając tak wspaniałym kwiatem, jak Macierz Szkolna, ożywiając działalność Centralnego Towarzystwa Rolniczego, organizując w ostatnich czasach i tworząc handel polski.

To tam w Warszawie, i po części w całym Królestwie. A u nas? O nas nie tylko zapomniał świat polski, że jesteśmy kość z kości i krew z krwi jego, o nas zapomniała nawet prasa warszawska, której obowiązkiem było i jest obejmować gorącym miłosnym ramieniem całe polskie społeczeństwo bez wyjątku. W prasie warszawskiej nie podawano dawniej o nas żadnych wieści, jak gdybyśmy nie istnieli, jak gdybyśmy nie żyli jedną myślą, jednym sercem z całym krajem. Dopiero w ostatnich czasach, kiedy w Wilnie i Białymstoku powstało kilka gazet, prasa warszawska poczęła nam udzielać po kilka wierszy na swych szpaltach.

Może my sami jesteśmy w znacznej części winni temu. Burza dziejowa 1863-go roku wymiotła na Litwie prawie wszystkich, co głośniej i szczerzej wierzyli, co w czyn wkładali cały swój zapał. Następne pokolenie przyszło pod znakiem klęski – było ono ciche, lękliwe, ustępliwe, do czego w niemałej mierze przyczyniła się gniotąca administracyjna atmosfera. Było i jest tak ciężko, że nawet „czasy wolnościowe” nie zdołały nas bardzo rozruchać; zamknęliśmy się w domu i w kościele – i skamienieliśmy.

Czas się jednak otrząsnąć, czas wielki imać się pługą i kroić lemieszem zachwaszczone pole, czas zwozić cegiełki na budowę gmachów przyszłości, wielki czas!

(dalszy ciąg nastąpi)

ZIEMOWIT SOSNA, *NIESZCZĘŚCIE PROWINCJI*
 „GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1913, NR 3, Z 20 STYCZNIA (2 LUTEGO)

II.

W pierwszym rządzie do pracy społeczno-narodowej powołaną jest, jak mówiłem wyżej, inteligencja. Ona ma pełną świadomość narodową; ona ma odpowiednie wykształcenie; ona wreszcie, ma stosunkowo największe środki materialne.

Jakaż jest nasza inteligencja miejska i co ona robi w tym kierunku?

Lecz zanim podejmiemy się rozwiązania powyższego pytania, należy nam się zastanowić, skąd się biorą, z jakich warstw wytwarzają się jej zastępy.

Do 18-go stulecia oświata i wyższe wykształcenie były udziałem stosunkowo niewielu jednostek, należących do bogatych szlacheckich lub mieszczańskich rodów. Pozostała olbrzymia reszta ludności tonęła w nieprzebitej ciemności.

Dopiero Wielka Rewolucja Francuska 1789 roku, wypisawszy na swym sztandarze wzniosłe hasła wolności, braterstwa i równości, przelawszy w ich obronie potoki często zupełnie niewinnej krwi, uczyniła, że hasła te stały się zawołaniem całej ludzkości, która odtąd z większym lub mniejszym powodzeniem walczy o wprowadzenie ich w czyn.

Odtąd rządy zaczęły nadawać osobistą wolność klasom uciemżonym; odtąd zaczęły zakładać szkoły dla wszystkich swoich obywateli bez różnicy stanu; odtąd też dopiero oświata poczęła się stawać udziałem wszystkich warstw społecznych.

W skład tej dzisiejszej naszej inteligencji wchodzi przedstawiciele wszystkich stanów; są tu potomkowie i dawnej szlachty, i mieszczan, i włościan. I im szersze kręgi zatacza oświata, im więcej wzrasta dobrobyt ludności, tym więcej widzimy w szeregach inteligencji synów nieszlacheckich i włościańskich.

Zgłodniały i obdarty lud krwią swoją przelaną w czasach Wielkiej Rewolucji i następnych, „bezportkowcy”², jak ich pogardliwie przezywali francuscy markizi i nasz jaśnie pan Jeske-Choiński, zdobył dla swych potomków prawo do umiejętności czytania i pisania. Z ludu też, jako z tej macierzy płodnej, coraz powstają nowe jednostki, które się wybijają na czoło narodu. Dość wspomnieć spizową postać ks. Wawrzyniaka, męczeński żywot ks. Stojałowskiego, nieustraszonego patriotę pośła Nakoniecznego, zacnego wójta gminy Słomkę, wybitnego poetę Kasprowicza, ludowego pieśniarza Kurasia wielu, wielu innych.

To dał lud prosty inteligencji; cóż w zamian nasza miejscowa inteligencja daje ludowi, którego jest ona wielkim a niewypłacalnym dłużnikiem?

Czujemy, że w pierwszym rzędzie powinniśmy mu dać dobrą polską szkołę, ze względów jednak od nas niezależnych zrobić tego nie możemy. Czyż nie ma jednak innego sposobu oddawania zasobu naszych wiadomości na usługi nieuczzonej braci?

Od paru miesięcy istnieje „Gazeta Białostocka”. Czy wielu inteligentów poczuło się w obowiązku na stronicach tej swojej polskiej gazety, do której tak dawno wzdychaliśmy, dzielić się ze spragnioną światła wiedzy bracią swoim dobrem umysłowym?

Stowarzyszenie Robotników Katolickich ma prawo na odczyty. Wiemy, w jak ciężkich warunkach materialnych upływa życie naszych robociarzy.

² *Sankiuloci* (fr. *sans-culottes* – nienoszący krótkich spodni) – pogardliwe określenie stosowane przez arystokrację i burżuazję w czasach Rewolucji Francuskiej wobec zaangażowanych politycznie osób wywodzących się spośród pracowników manufaktur i rzemieślników Paryża. [przyp. red. książki].

Czy kto z inteligentów wystąpił z pogadanką o kasach Raiffeisena lub spółkach Delitzscha, które tak świetnie podniosły stan ekonomiczny tejże warstwy ludności w Niemczech, a u nas w Poznańskim i w Galicji? Czy się kto zakrzętnął około zorganizowania tych instytucji u nas?

Towarzystwo Lekarskie posiada prawo jednego co roku publicznego posiedzenia z odczytem. Czy pomyślano kiedykolwiek, aby w ten sposób pouczyć naszych ciemnych braci, jak żyć, aby się ustrzec chorób?

A ilu inteligentów jest członkami naszego Sklepu Spożywczego, który może dlatego tylko tak nędzny prowadzi żywot, że nie posiada w swym zarządzie chętnych i przewidujących na dalszą metę inteligentnych członków?

Wszak to są niewyzyskane i zapuszczone pola, na których inteligent może się spotkać z ciemnym bratem swoim, którego żywym słowem i przykładem może nauczyć wielu rzeczy nie tylko z dziedziny oderwanej czystej wiedzy, lecz także, i to przeważnie, praktycznej, tej, która i w głowie mroki rozjaśnia i jednocześnie jego dobrobyt podnosi.

Odpowiedzcie mi na to, że nie żałujecie kieszeni na rozmaite cele dobroczynne i społeczne. Prawda, wiem o tym, i to jest jedna z dobrych waszych stron. Ale tego mało. To jest tylko bierna pomoc, to jest odczepne. Potrzeba czynu, żywej pracy, współtrudu inteligencji z nieuczoną bracią.

Dlaczego u nas, na prowincji, jest tak, jak jest?

Każda żywotniejsza, energiczniejsza inteligentna jednostka ucieka z prowincji do stolicy, gdzie ma nadzieję wybić się, zadowolić swe ambicje. Pozostają się osobniki zwykle cięższe, apatyczniejsze – i to jest naszym pierwszym nieszczęściem.

Kogo zaś los zapędza ze stolicy na nasz padół, ten wciąż uważa się za chwilowego tylko mieszkańca, któremu nie warto rozpoczynać żadnej społecznej pracy, albo jęczy i narzeka, że to w Warszawie inaczej, że tu nie ma co robić, że nie ma z kim pracować, uważa się za nieszczęśliwego wygnańca, który potrafi tylko szlochać i wszystko dookoła krytykować – to jest nasze drugie nieszczęście.

W szczupłym gronku naszej prowincjonalnej miejskiej inteligencji mamy konserwatystów, prawych i lewych narodowych demokratów, postępowców rozmaitych odcieni, aż do socjalistów włącznie. I gdy należy przystąpić do wspólnej pracy zamiast brać się z nią za bary, zaczynamy się kłócić o poglądy i zasady, a do roboty nikogo nie ma. Słowa, słowa i słowa!... To jest nasze trzecie nieszczęście.

Ale dosyć tego! Łączmy się, skupiajmy, pracujmy i twórzmy! Nie zasłaniajmy się wytartym zdaniem ociężałych i leniwych, że u nas nic zrobić nie można.

Chcieć, to móc! Nasz wielki nauczyciel Bolesław Prus powiedział: „W najgorszym położeniu trzeba robić, co możemy i co do nas należy. Kiedy poprawią się stosunki, a terażniejszy zasiew wyda owoc”.

(dalszy ciąg nastąpi)

ZIEMOWIT SOSNA, *NIESZCZĘŚCIE PROWINCJI*
 „GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1913, NR 4, Z 27 STYCZNIA (9 LUTEGO)

III.

Nie można jednak powiedzieć, aby cała nasza inteligencja bez wyjątku była tak ciężką i leniwą. Na szczęście posiadamy wśród niej nieco jednostek ruchliwych, chętnych do pracy społecznej, skwapliwie wyciągających rękę do ciemnej braci, żądnych wspólnej z nią pracy nad zbliżeniem różanych zórz lepszego świtu. Spotykają one jednak ze strony tych, dla których chcą poświęcić swój czas i siły, prawie na każdym kroku ciągle przeszkody.

Najważniejsze z nich są jakieś dziwne niedowierzanie i podejrzliwość.

Co by tylko taki inteligent chciał zrobić, co by zaproponował, spotyka się z nierzeczową, przewrotną krytyką, najczęściej wmawiającą mu chęć wywyższenia się lub brudnego zarobku. Krytyk tego rodzaju zwykle nie wgląda w głąb sprawy, nie chce dociekać, o ile propagowany zabieg ma na celu i czy może ulżyć doli biedniejszej braci – jemu chodzi tylko o to, aby często drogą fałszywego tłumaczenia, udaremnić staranie strony przeciwnej. Często jest to zła wola, a najczęściej niedowierzanie, aby mógł się znaleźć człowiek, który by pracował dla innych z wewnętrznej potrzeby ducha, nie żądając materialnej nagrody. Krytycy tego ostatniego pokroju rekrutują się głównie z drobnomieszczańskich ćwierć i półinteligentnych sfer, stanowiących lwią część polskiej ludności naszych miast; z ludzi, którzy czasem coś przeczytają, czasem wyjdą nieco poza obręb swojej parafii, coś niecoś w świecie widzieli, a ponieważ jako mało przygotowani i zawsze mocno zarozumiali nie chcą i nie umieją zastanowić się i doprowadzić do porządku nabyte wiadomości, przeto błędzą w poglądach na świat i otaczające zjawiska. Tych jest najtrudniej naprowadzić na prawdziwą drogę i przekonać o ich niesłuszności. Im człowiek jest mniej kulturalny, tym głębiej tkwi w grubym egoizmie i materializmie; lecz tym bardziej pogrąża go w owe błoto powierzchowne muśnięcie skrzydła cywilizacji. Ideały budzą się dopiero wśród ludzi

wysoce duchowo rozwiniętych i znajdują odgłos albo pomiędzy podobnymi im, albo wśród ludu ciemnego, lecz niezdeprawowanego fałszywie pojętą cywilizacją, polegającą na zmianie ubioru i zewnętrznego wyglądu, a nie na podniesieniu duchowym. Ci ćwierć i półinteligentni – to są największe zapory na drodze pochodzenia oświaty i kultury.

Do jakiego dziwactwa dochodzi podejrzliwość tego rodzaju osobników znakomicie ilustruje następujący fakt, opowiadany mi przez wiarygodne osoby: w pewnym stowarzyszeniu, mającym za zadanie urzeczywistnienie palących potrzeb społecznych, zbierały się osoby mniej i więcej inteligentne.

Gdy inteligentne pozajmowały miejsca w kącikach sali, aby mniej rozwiniętym braciom dać możliwość lepszego słyszenia omawianych spraw, te ostatnie obraziły się; następnym razem inteligenci stojąc czekali, aby nieinteligenci pierwsi zajęli miejsca, którzy też skwapliwie pochowali się po kątach – inteligencja zmuszoną była zająć miejsca bliższe stołu prezydyjnego, w rezultacie czego nowa obraza. Innym razem obrażanie się, że panie z inteligencji podczas posiedzenia siedziały w kapeluszach, „żeby nam zaimponować”, więc na następne posiedzenie panie te przyszły bez kapeluszy, a tymczasem panie nie z inteligencji kapelusze nałożyły – nowa obraza. Jest to jeden z tysięcznych dowodów, że ludziom tym nie chodzi o sens sprawy, której urzeczywistnienie im samym w pierwszym szeregu ma przynieść ogromną korzyść, lecz zwracają uwagę na drobiazgi i przez takie „nie” rozbijają dążności ludzi dobrej woli do skupiania się, do współpracy.

W dalszym ciągu ta „półinteligencja” odznacza się nadzwyczajnym sobkowstwem. Wydobyć od niej cokolwiek na cele użyteczności publicznej jest zadaniem prawie ponad siły. Przeglądając spisy członków i ofiarodawców naszych instytucji dobroczynnych (Towarzystwo Dobroczynności, Ochronka, „Żłobek”), znajdujemy zaledwie pojedyncze osoby tej sfery, których kultura duchowa znacznie prześcignęła rozwój umysłowy i które stałą roczną opłacają składkę na cele ogólne. Nie można przecież powiedzieć, żeby ta sfera składała się wyjątkowo z ubogich ludzi; przeciwnie – pomiędzy nimi jest spory zastęp osób zupełnie zamożnych, dla których wydatek kilkurublowy na rok nie stanowiłby żadnej różnicy. Mniej zamożni mogliby opłacać kopiejkowe składki, a ileżby to opuszczonych dzieci, niedołączonych starców znalazło przytułek i łyżkę ciepłej strawy! Ale tych ludzi nie poruszy niedola bliźnich – im żal każdego grosza, który został wydany nie dla zaspokojenia własnej potrzeby lub przyjemności!

Nie dosyć na tym, gotowi są oni wykorzystać wszystko, co tylko się nadaje, dla siebie, nie bacząc, że tym sposobem mogą głęboko skrzywdzić rzeczywiście

potrzebujących. Wiem z opowiadania jednego z naszych lekarzy, że do Czerwonego Krzyża, gdzie lekarze za darmo ofiarowują swój czas i wiedzę, aby nieść pomoc lekarską najbiedniejszej części ludności, zwracają się o poradę i wykorzystują ją ludzie wcale nie biedni, a nawet posiadacze domów (nie lepiank!). Wielu z lekarzy ze względu na ograniczony czas, którym mogą rozporządzić, przyjmuje tylko określoną ilość chorych; otóż, ci zamożniejsi częstokroć zajmują miejsca uboższych, którzy wobec tego albo się wcale nie leczą, albo muszą się zwracać o poradę do lekarza w mieszkaniu, za którą trzeba zapłacić jako też i za lekarstwa.

Wreszcie jeżeli pomiędzy prawdziwą inteligencją widzimy osobników bez szerszych dążeń, bez głębokiego ukochania wyższych idei, to w sferze drobnomieszczańskiej takimi są prawie wszyscy. Ciasny egoizm, sobkostwo, zachłanność i zarozumiałość ze wszystkimi ich następstwami – to są kardynalne wady tej sfery, z którymi musi walczyć każdy, kto chce podnieść ją wyżej, rozszerzyć jej widnokrąg, tchnąć w nią ducha umiłowania spraw społecznych i ojczystych.

Streszczam się. Nieszczęście prowincji widzę z jednej strony w zbyt małej na nasze potrzeby ilości osób inteligentnych, które by chciały, mogły i umiały łączyć się z ciemniejszą bracią w pracy społeczno-kulturalnej, dążącej do poprawy materialnego jej bytu, szerzenia oświaty, podnoszenia poziomu etycznego, a z drugiej – w zalewających cały nasz drobnomieszczański świat wadach, o których dopiero co mówiłem.

Czy jest jakie wyjście z tego położenia? Bezwarunkowo jest. Przede wszystkim ze strony inteligencji trzeba dużo więcej dobrej woli, tłumienia ambicji i... więcej czynnego patriotyzmu. Już Lelewel wskazywał, że jedną z przyczyn upadku państwa polskiego był brak zamożnej, przejętej duchem patriotycznym warstwy mieszczańskiej. Brak ten dotąd jeszcze daje się nam mocno we znaki. Z drugiej strony teraz chyba już dla nikogo nie ulega wątpliwości, że lud siermiężny jest ostoją wszelkiego bytu narodowego, jest macierzą, która potrafi wytworzyć, jak dotąd wytwarzała, wszystkie konary, gałęzie i pędy włącznie aż do korony drzewa państwowo-społecznego ustroju. Zadaniem więc inteligencji jest nad tym tak trudnym, lecz błogosławionym w skutki podłożu przyspieszać nadejście lepszej przyszłości, bo im usilniej, im z większym zaparciem inteligencja będzie orać nasz ugór narodowy, tym prędzej Polska zbierze w marzeniach dotąd zaledwie widziany plon.

Zwracając się do naszej sfery drobnomieszczańskiej na razie możemy tylko życzyć sobie, aby prawdziwa oświata i dokładne zaznajomienie się z historią swego narodu obejmowały coraz szersze jej kręgi, bo wtedy dopiero z każdego

drobnego rzemieślnika i robotnika wytworzy się prawdziwy obywatel, sercem odczuwający potrzeby całego narodu, wytworzy się prawdziwy Polak, a nie „tutejszy katolik”.

H. R-SKI, *KTO MY JESTEŚMY?*

„GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1913, NR 5, Z 3 (16) LUTEGO

Kiedyśmy byli narodem niezależnym, gdy hufce pancerne strzegły granic Rzeczypospolitej, o którą jak o skałę rozbijały się potopy: tatarski, turecki, kozacki, szwedzki i inne, wtedy nikomu z zamieszkujących naszą ziemię na myśl by nawet nie przyszło zadawać sobie pytanie: kim on jest? – „*Polonus sum*”³, odpowiedziałby z taką samą dumą, z jaką Rzymianin mówił: „*civis romanus sum*”⁴. Lecz zmieniły się czasy i oto zaczynają się zjawiać owoce: już teraz nie wszyscy, co mówią po polsku, chcą być Polakami, już mamy „Litwinów o polskiej kulturze”, „Białorusinów o polskim języku” i wreszcie *tout court*⁵ „tutejszych”... I nie dziw: Polakiem być teraz – to żaden interes: Polak to „inorodiec”, to obywatel drugiej klasy, któremu bardzo wiele „wospreszczajetsa”, a bardzo mało „dozwoleno”.

Przyjrzyjmy się tym nowotworom etnograficznym. A więc naprzód idzie „Litwin o polskiej kulturze”. Wprawdzie kiepski to Litwin, co nie umie po litewsku, jak kiepski jest Francuz nie znający języka francuskiego, na ten jednak zarzut odpowiedź mamy od dawna przygotowaną: a Szwajcaria?... Wszak są Szwajcarzy mówiący po francusku, są inni mówiący po niemiecku, nareszcie są włoscy, a pomimo to wszystko nie są to Francuzi, ani Niemcy, ani Włosi jeno Szwajcarzy, a więc i u nas mogą być i są Litwini mówiący po litewsku i inni – o polskim języku i polskiej kulturze... Rozumowanie na pozór słuszne, ale tylko na pozór. Bo po pierwsze, jeżeli Szwajcarów dzieli język, to za to ich łączy w jedną spoiwą całość umiłowanie wspólnej przeszłości, wspólnych bied i wspólnych chwał, u nas zaś inaczej się dzieje: dla nas Unia Lubelska – to dzieło wiekopomne, to wielki czyn wielkich serc i wielkich rozumów, nasi zaś litewscy współziomkowie złorzeczą jej i twierdzą, że od nich wszystkie ich biedy się zaczęły... po drugie – Szwajcarzy wszyscy siebie uważają za braci i żyją z sobą po bratersku, a u nas, u nas urządzają nam nasi „bracia” awantury po kościołach, szkalują nas

³ Polakiem jestem. [przypisy redakcji „Gazety”]

⁴ Obywatelem rzymskim jestem. [j.w.]

⁵ Jednym słowem. [j.w.]

po pismach rosyjskich i zagranicznych, a w razach szczególnych podnieceń, nawet i donosami nie gardzą...; my z wytrwałością doprawdy godną lepszej sprawy wciąż wyciągamy ku nim braterskie ramiona, oni zaś niedwuznacznie nam oświadczają, że uścisków naszych wcale nie pragną, pragną zaś- żebyśmy się sobie stąd wynieśli „za Niemen”. Więc jakież tu może być porównanie ze Szwajcarią?... Dalej powiadają „Litwini o polskiej kulturze”: „nie chcemy być kolonistami na własnej ziemi, chcemy być obywatelami Litwy”, jak gdyby była moc na świecie, która może komuś zakazać być obywatelem naszego kraju pomimo, że ten ktoś uważa siebie za Polaka bez żadnych zastrzeżeń?!... jak gdyby o obywatelstwie kraju stanowiła etykieta, jaką na swą postać duchową naklejamy, nie zaś czyny obywatelskie?!...

To samo, co się powiedziało wyżej o „Litwinach o polskiej kulturze”, stosuje się do „Białorusinów o polskim języku” z tym zastrzeżeniem, że prawdziwi Białorusini dzięki swej przyrodzonej łagodności ani w setnej części nie ujawniają tej furii i tej nienawiści do nas, jaka cechuje działalność naszych litwomaków. Białorusin o polskim języku – to taki sobie wynalazek powstały z kombinacji praktycznych: „Białorusin” wszak to „Rusin”, a chociaż z dodatkiem „o polskim języku”, to jest już gatunek gorszy, zawszeć jednak o wiele lepszy, niż biedny Polak.

Z tych samych względów oportunistycznych zrodził się i trzeci okaz: „tutejszy”. Wprawdzie z *Dudki białoruskiej* wiemy, że dzięki pewnemu „instrumentum”, które posiadają kozacy, „tutejszy” prosty „Maciuk” przerobił się na „Palaka”, jednak widoczne są osobniki o tak zahartowanych skórkach, że nawet takie „chrześciny” (a któż z nas w takiej czy innej postaci nie doświadczył ich na sobie?) zapału ich do tutejszości nie ochłodziły...

Jeżeli jednak odrzucimy na stronę rozmaite względy i względziki, o których wyżej, to rozstrzygnięcie pytania: kim my jesteśmy będzie nam znakomicie ułatwione, w naszych bowiem czasach o narodowości nie decyduje ani pochodzenie, ani miejsce zamieszkania, ani tym bardziej chwilowa orientacja polityczna, ale to, co stanowi treść naszej duchowej istoty, to co jest naszym największym ukochaniem, to co nas z mocą nieprzepartą pcha w tym lub innym kierunku i wiąże z tym lub innym narodem w jedną nierozzerwalną całość. Otóż jeżeli zapytamy siebie, co nam jest drogie? Czy drogi nam jest ten nasz język polski jeden z najpiękniejszych języków świata? Czy drogą nam jest polska pieśń kościelna – owa pełna nieprzepartego czaru poezji kolędowa i ta tryskająca radością pieśń Zmartwychwstania i ta codzienna „poranna” i „wieczorna” i majowa, drgająca bólem serdecznym: *Nie opuszczaj nas*. Czy drodzy naszemu sercu są wieszczce

polscy – ów na przykład olbrzym Mickiewicz, którego *Wiliję* wszyscy śpiewamy, lub ów skowronek litewski Syrokomla, autor tak popularnych piosenek: *Kolor czarny*, *Korale*, *Kruk* i innych? Czy święta jest dla nas pamięć wielkiej królowej polskiej Jadwigi, która ciężką ofiarą serca okupiła chrzest naszej Litwy i wprowadzenie jej w poczet państw cywilizowanych? Czy drga nam serce na wspomnienie o polskich bohaterach, którzy za ojczyznę krew przelewali, jak Kościuszko, Dąbrowski, książę Józef i wielu, wielu innych? Czy krwawiły się nasze serca, gdy pruskie zbiry katowały dziatwę polską w Poznańskim za pacierz w mowie ojczystej? Czy rozsadza nam pierś oburzenie na gwałt niesłychany w dziejach – na wywłaszczenia w Wielkopolsce? Jeżeli na wszystkie te pytania serce nasze da nam odpowiedź twierdzącą – a jestem najmocniej przekonany, że innej odpowiedzi nie da – to z tego wynika z niezbitą konsekwencją, żeśmy nie Litwini, nie Białorusini, nie „tutejsi”, lecz bez żadnych zastrzeżeń Polacy, odwieczni tej ziemi mieszkańcy, kraju tego prawi obywatele, związani z nim i jednocześnie z całym narodem polskim na życie i śmierć.

I zdaje mi się, że w chwilach rozwagi, gdy milknie zgiełk powszedni marnego naszego żywota, ci wszyscy „Litwini”, „Białorusini”, „tutejsi” myślą zupełnie tak samo.

I zdaje mi się, że w takich chwilach duchowych pogłębień słyszą w swej duszy cichy i rzewny płacz, ten płacz, o którym mówi Wierzbicki:

Słuchaj! z starej wieży,
Co krzyżem niebu rzuca się w ramiona,
Płacz melodyjny srebrnych dzwonów bieży,
To płacze ona, ona, ona...

*

W podwojach grodów, pod słomianą strzechą,
W tym modrzewiowym pełnym Boga dworze,
Jak jęk żałośnie po niej chodzi echo
I leci w zorze, zorze, zorze...

*

W żaliskach starych, w sennej borów ciszy,
Na tym szumiącym falą kłósów łanie,
Twe ucho skargi jej bezbrzeżne słyszy,
Jak matki łkanie, łkanie, łkanie...

*

Nad kołyskami staje w snów pomroce,
 Nad głowy starców chyli się tułacze,
 Rodowe budzi z niepamięci moce
 I w sercach płacze, płacze, płacze...

I zdaje mi się, że każdemu z nich przychodzą wtedy do głowy ostatnie wiersze *Wirów* Sienkiewicza:

„Nie ma po prostu na świecie większego nieszczęścia niż nasze... U nas ludzie budzą się rano i idą z pługiem w pole, idą do fabryk, idą do biur, za lady sklepowe i do wszelkiego rodzaju pracy – w bólu. Idą spać w bólu... A dlaczego tak cierpimy? – przecież zaraz jutro moglibyśmy odetchnąć, moglibyśmy być szczęśliwsi. Dość by każdemu powiedzieć Jej – tej Polsce: zanadto mnie bolisz, zanadto mi dolegasz, więc się Ciebie wyrzekam od dziś, chcę o Tobie zapomnieć... A jednak nikt tego nie mówi, nawet tacy, którzy rzucają bomby i mordują siostry i braci... A jeśli tak, jeśli wolimy cierpieć, niż Jej się wyrzec, to... gdzie Jej do zguby! Więc Ona żyje w każdym z nas, we wszystkich razem i przeżyje wszystkie wiry na świecie. A my ściśniemy zęby i będziemy cierpieć dla Ciebie, Matko, dalej – i my, – a jeśli Bóg tak zechce – to i nasze dzieci i nasze wnuki – i nie wyrzeczemy się nie tylko Ciebie, ale i nadziei”.

I zdaje mi się, że purpurowy rumieniec wstydu oblewa ich czoła, że Matkę swą biedną, Matkę swą opuścili w niedoli...

KUR., *MY I BIAŁORUSINI*

„GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1913, NR 27, Z 7 (20) LIPCA

Każde społeczeństwo, świadome swych celów, tj. żyjące nie na oślep a ze zrozumieniem swych dążeń i pragnień, z natury rzeczy musi się zastanowić nad warunkami, wśród których los mu nakazał żyć i działać, musi oceniać te warunki wedle rzeczywistej ich wartości, musi je jednym słowem, możliwie dobrze poznać, aby móc do nich pracę swą zastosować, tj. aby praca społeczeństwa była owocna, aby dała plon obfity.

Na przestrzeniach dawnej Rzeczypospolitej w ostatnich czasach powstało moc nowych kwestii, nowych spraw, dotąd nieznanych, a spraw nadzwyczaj ważnych, bo z gruntu zmieniających stosunki wspólnego pożycia zamieszkujących je narodów.

Tak powstały sprawy „litewska”, „białoruska”, „ukraińska”, „żydowska” i inne. Najmłodsza z tych spraw, więc najmniej znana, a przy tym najżywiej nas, mieszkańców Ziemi Grodzieńskiej, interesującą jest sprawa białoruska.

Sprawa ta żywo obchodzi wszystkich Polaków szczególnie zaś nas, gdyż na Ziemi Grodzieńskiej zamieszkuje koło dziewięciu kroc stu tysięcy, a więc na każdym kroku spotykamy się z nimi, w naszych oczach budzi się samoistne życie białoruskie, a więc musimy poznać je, musimy poznać jego cele, dążenia, musimy zająć względem niego takie lub inne stanowisko. Że Białorusini mają prawo do samodzielności narodowej, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Wszak był czas, kiedy kultura białoruska promieniała swą potęgą daleko, oświecając sąsiadujące narody. Za czasów Jagiellonów język białoruski był uważany za język urzędowy całego Księstwa Litewskiego w języku tym pisane były wiekopomne zbiory praw, jako to statut Kazimierza Jagiellończyka, Statut Litewski, Trybunał W. Ks. Litewskiego i wiele innych, język białoruski wreszcie był używany jako domowy przez całą arystokrację i dwór litewski.

Niestety jednak później kultura ta zaczęła gasnąć, niknąć i zasnęła na długie, długie lata, snem bezwładnym i dopiero w dobie obecnej, dopiero w naszych oczach Białorusini znów zaczęli budzić się z tego wiekowego snu apatii, dopiero od niedawna zaczęli dążyć do zachowania swej odrębności narodowej, do rozwoju swej własnej kultury.

Zajmując ziemie graniczne między Polską a Wielkorusją, Białorusini poddawali się do ostatnich czasów wpływom kulturalnym jednego lub drugiego z tych sąsiednich narodów. W sferach wyższych, w sferach inteligencji przeważnie tracili poczucie swej odrębności narodowej, stawali się Polakami lub Rosjanami, w zależności od wyznawanej przez nich religii i tylko lud prosty, wiejski i rzemieślniczy, siłą tradycji zachował język i zwyczaje narodowe. Ruch białoruski narodził się dopiero w czasach tak zwanych „wolnościowych” w czasach „rewolucyjnych” - został zapoczątkowany przez młodzież białoruską na poddaszach studenckich w Petersburgu, Kazaniu, Dorpacie, Charkowie i Moskwie, i rozrósł się szeroko na dalekie przestrzenie, gdzie tylko bije serce Białorusina.

Liczba Białorusinów jest dość znaczna, bo dochodząca do 8 milionów, a więc liczba, której mogłoby pozazdrościć każde z państw samodzielnych na Bałkanach, państw które dotychczas wstrząsają podstawami pokoju europejskiego, państw, których czyny i dzielność podziwia cała Europa.

Białorusini zamieszkują gubernię wileńską w liczbie 1,076, 435 głów, grodzieńską – 861, 640, witebską – 976, 638, mińską – 1,755, 069, mohylowską – 1, 650, 069, smoleńską – 947, 826, powiat augustowski łomżyńskiej guberni

– 22, 000 i wreszcie koło 700, 000 Białorusinów rozsiało się w mniejszych ugrupowaniach w innych okolicach kraju, jako to w kowieńskiej, kurlandzkiej i czernihowskiej guberniach.

Białorusini w jednej czwartej części swej ogólnej liczby wyznają religię katolicką i w trzech czwartych – prawosławną.

Taka znaczna różnica w proporcji katolików do prawosławnych wśród Białorusinów tłumaczy się tym, że w okresie powstaniowym całe wsie Białorusinów unitów były zmuszane przez władze państwowe do przechodzenia na prawosławie.

Ta różnica wyznania, jak również geograficzne położenie kraju między narodem polskim a Wielkorosjanami stanowi przyczynę, że tak jeden, jak i drugi z tych narodów uważają Białorusinów jako sferę swych wpływów, z tą jednak różnicą, że my, Polacy, za bardzo małymi wyjątkami nie dążymy do wynarodowienia Białorusinów, chcemy tylko podzielić się z nimi dorobkiem swej wyższej kultury, a przez to wzmóc ich siły materialne i duchowe, i pomóc im w dążeniach do odrodzenia narodowego, natomiast sfery rosyjskie obecnie rządzące i wywierające wpływ na politykę kresową patrzą na Białorusinów jako na Rosjan, o pewnych tylko odrębnych cechach plemiennych, które łatwo dadzą się stuszczać przez tarcie rosyjskiej kultury, popartej przez władzę państwową.

Żeby nie być gołosłownym wspomnę, że w połowie zeszłego stulecia wśród szlachty polskiej na Litwie widzimy szereg ludzi pragnących podnieść nawet język białoruski, piszących dla ludu w tym języku. Takich ludzi, jak Czeczota, Rypińskiego, Niesłuchowskiego, Bohuszewicza, którzy poświęcili swój czas i talent dla ludu białoruskiego, nie można, rozumie się, posądzić o jakieś zachłanne względem niego dążenia. Natomiast nie będę się szeroko rozwodził nad działalnością rozmaitych „ziemskich naczelników” i innych „działaczy kresowych”, bo działalność ta jest nam dobrze znana i owoce jej codziennie przewijają się przed naszymi oczami.

Powiedziałem wyżej, że ruch białoruski rozpoczął się na wyżynach poddaszy studenckich i rozrósł się potężnie na szerokich przestrzeniach, a korzenie zapuścił głęboko w glebę zdrową i życiodajną ludu.

Agitacja socjalistyczna, która zatoczyła tak szerokie kręgi w czasach wolnościowych, oczywiście trafiła i do Białejrusi. Tutaj utworzyła się „Białoruska Socjalistyczna Hromada”, która obudziła życie polityczne kraju i kierowała nim czas jakiś.

Chociaż agitacja socjalistyczna nie osiągnęła spodziewanego skutku, nie pchnęła ludu białoruskiego, na ogół spokojnego i dobrodusznego, na tory walki

klasowej, jednakże trzeba przyznać, wywarła potężny wpływ na obudzenie się samopoczucia odrębności narodowej i kulturalnej ludu. Dążenia te do unarodowienia Białorusinów można zauważyć jak w działalności wspomnianej „Białoruskiej Socjalistycznej Hromady”, tak i w pracach późniejszych nieco stowarzyszeń, jak to „Białoruskiego Związku Włościańskiego” i „Związku Białoruskich Nauczycieli Ludowych”. Wszystkie te organizacje obok ekonomicznych postulatów stawiają żądania autonomii kulturalno-narodowościowej dla Białorusinów i w ogóle dla wszystkich narodów zamieszkujących kraj. W tym też sensie były tworzone rozmaite „nakazy” układane przez włościan dla posłów do 1-ej Dumy.

Z powyższego widzimy, że ruch białoruski nie posiada tej zachłannej nienawiści względem narodu polskiego i innych współżyjących narodów, jaką posiada na przykład ruch litewski. Pierwszy dąży do zupełnie zrozumiałego, pięknego i godnego uznania narodowego bez szkody interesów ludów wspólnie zamieszkałych, drugi uznając za nienawistne wszystko, co nie litewskie, daje oręż w ręce wspólnym naszym wrogom.

Nie chcę tutaj bynajmniej powiedzieć, że powinniśmy zwalczać ruch litewski, dążący do rozwoju poczucia narodowego Litwinów, gdy dążenia te są piękne i godne najwyższego uznania, ale tylko że powinniśmy bronić siebie przed niesprawiedliwymi zarzutami Litwinów zachłanności względem nich, z naszej strony powinniśmy bronić naszego stanu posiadania na Litwie, uświęconego przez wielowiekowe istnienie.

Obecnie ruch białoruski prawie wyłącznie ma na celu podniesienie uświadomienia narodowego ludu.

Powstają rozmaite towarzystwa wydawnicze w Wilnie, Mińsku, Petersburgu, jako to „Mińczuk”, „Nasza Chata” i inne, które wydają elementarze białoruskie, broszury popularno-naukowe i zbiorki utworów poetyckich.

Rozwija się pomyślnie prasa periodyczna. Pierwsza gazeta białoruska „Nasza Dola” powstała dopiero w 1906 roku, lecz, jako zbyt radykalna i przesiąknięta tendencjami socjalistycznymi, pod presją władz państwowych musiała upaść.

Wnet jednak powstaje cały szereg innych gazet i dzienników, między którymi największe wpływy posiada pismo tygodniowe wychodzące w Wilnie pod tytułem „Nasza Niwa”.

Pełno już jest, szczególnie w zachodniej części kraju stowarzyszeń dramatycznych i śpiewaczych, które objeżdżając wsie i miasta, szerzą prawdziwą kulturę artystyczną i upodobanie do utworów swojskich. Jedno z takich stowarzyszeń pod kierunkiem p. Bujnickiego, zyskało już pewną sławę i poważny wpływ na ludność.

Z ludu białoruskiego wyszli piosenkarze i poeci jak Janko Kupała, Jakub Kołas, Ciszka Hartny, uczeni jak Włast-historyk, Waśław Iwanowski, profesor Instytutu Technologicznego w Petersburgu.

Powstają wciąż i rosą kasy pożyczkowo-oszczędnościowe, kółka rolnicze i zrzeszenia współdzielcze. Jednym słowem ruch zapoczątkowany przez młode a gorące serca studenckie rozrósł się do rozmiarów potężnych, przenikających do rdzenia narodu białoruskiego i rokujących jak najpiękniejsze nadzieje. Ruch ten zatoczyłby dotychczas niewątpliwie i szersze jeszcze kręgi, gdyby nie wrogi względem niego stosunek działaczy państwowych.

My, Polacy, naród również upośledzony politycznie i narodowo tym bardziej możemy zrozumieć i odczuć piękno dążeń białoruskich i serdeczne przesłać życzenia bratniemu narodowi „powodzenia w zbożnej pracy”.

BRONISŁAW POLSKI, *WYTRWAMY!*

„GAZETA BIAŁOSTOCKA” 1915, NR 16 Z 2 (15) SIERPNI

[NUMER OSTATNI]

Nieszczęście, jakie przeżywa Polska cała, nie ma sobie równego. Tragizm naszego położenia powiększa ta okoliczność, że w nieszczęściu naszym jesteśmy pozostawieni sami sobie; nikt prawie w poważniejszym zakresie niedoli naszej narodowej nie odczuwa, nikt prawie z pomocą bardziej wybitną nam nie śpieszy.

Gdy mówię *nikt*, to mam na myśli te narody i te warstwy innych społeczeństw, które niektórzy zaliczają do naszych „sprzymierzeńców”. Głośno rozkrzyczana miłość braci ze wschodu zawarła się w rzuceniu narodowi – jak nędzarzowi – odpadków i w tysiącnych, najczęściej najmniej przedtem przyjazną dla nas ręką pisanych elukubracji o miłości „bratnich” narodów, które to elukubracje do niczego nie zobowiązują ani ich autorów, ani tych, dla kogo są przeznaczone.

*

A tymczasem sroga wojna igra w najlepsze i szaleje na naszych ukochanych łańkach polskich. Nie patrzy ona na stwarzaną przez siebie nędzę i troskę, nie zna uczuć przywiązania, ukochania – bezlitośnie uczucia te depce i każe je wszystkim zatracić.

Obejmijmy sercem bezmiar nieszczęścia, wczujmy się w psychologię tych ofiar tragicznych, którym rozkaz nieubłagany każe opuścić rodzinne pielesze, rodzinną wioskę ukochaną, tę chatę najdroższą, z którą związane są wszystkie bóle i radości całego życia. Dzisiaj – bogacze, jutro – nędzarnikami się stają.

Zajrzyjmy do serc tych, którzy w chwilę po podobnym rozkazie widzą, jak złośliwe języki ognia poczynają lizać strzechę ich chaty, ich dobra, nagromadzonego mozolną pracą całego życia. Odczuwamy rozpacz tych, którzy właśnie zrozumieli, że od tego momentu poczyną się ich tułaczkie życie, że nie ma co robić u zgliszcz swej chaty, że oto trzeba iść... na wschód, o żebraczym kawałku chleba, o wyproszonej garści słomy na nocleg, – trzeba iść ..., na wschód – coraz dalej i dalej – gdzie czeka niedola, odpychające spojrzenia, pogarda, niechęć, być może i złe poczynania w celu pozbycia się nieproszonych gości.

*

Od nowa droga krzyżowa Chrystusa męczonych narodów – Polski. Oto nowa Polski Golgota – nowe na krzyżu rozpięcie.

.....

Ale i nowe będzie zmartwychwstanie!

*

W to święcie wierzyć musimy, bo tylko silna wiara da nam moc odżywczą do ratowania ze wszech stron przez wrogów zgnębnionego narodu.

Nie wolno nam wiary tej zatracać!

Nie wolno nam upadać na duchu!

Musimy z wyrazem bohaterstwa przyjąć tę klęskę, jaka nas obejmie.

Musimy zespolić się w jedną całość, aby nie było między nami różnic.

W jedności ducha i dążeń znajdziemy ostoję.

Miłość bliźniego, wierzymy, królować będzie wśród nas.

Byle przetrwać chwile najgorsze – a potem wejdziemy na jaśniejszą drogę.

Nie wolno nam w imię dobra całego naszego bytu narodowego, poddawać się panice!

Nie wolno nam rozpraszać się. Jak skała winniśmy stać na własnej ziemi, bo tu lepsza śmierć, aniżeli życie tułaczkie wśród obcych.

*

Nasz obowiązek miłości bliźniego wszyscy bezzwłocznie winniśmy wypełniać. W zespolonym organizmie narodowym, jaki jest przeniknięty

jedną wspólną ideą przetrwania, nie może być tych, co cierpią bardziej, aniżeli inni.

To też niedolę koić winniśmy. Musimy stworzyć komunę ducha, musimy stworzyć jednolitą akcję społeczną, do której winien poczuwać się każdy bez wyjątku.

Członkowie rodziny nie mogą spokojnie patrzeć na nędzę swych współbraci.

I my śpieszmy z pomocą tym współbraciom, którzy cierpią.

Nie wystarczy w tym celu wnieść jednorazową ofiarę do instytucji, która organizację tej akcji pomocy wzięła w swoje ręce.

Należy tej instytucji, temu towarzystwu ustawicznie pomagać wszelkimi sposobami. Praca nasza, nasza energia i środki materialne winny być oddane na rzecz dobrej sprawy w całości.

*

To są wskazania istotne. Lecz wam, bracia, być może wydadzą się one zbyt „suche”?

Może do serc waszych lepiej przemawiałby obraz bólu i niedoli?

Ależ najdrożsi, obrazów bólu i nędzy najstraszniejszej jest tak wiele, że słów braknie na ich odmalowanie!

Pójdźcie sami tam, gdzie niedola przechodzi pierwsze etapy swej drogi cierniowej. Zajrzyjcie tam, gdzie gromadzą się uciekinierzy. Posłuchajcie ich skarg...

A wtedy zadrżycie ze zgrozy, serca wasze ścisną się w bólu tragicznym.

.....

W takim momencie ślubujcie: wszyscy na straży swej ziemi stać, zespolić się w jedną narodową rodzinę, braciom nieść pomoc w nieszczęściu.

Jeżeli śluby będą spełnione – wytrwamy!

Bieżeństwo – wspólnota pamięci

Bieżeństwo na Podlasiu, czyli eksodus ludności cywilnej w głąb Imperium Rosyjskiego, uchodzącej przed frontem Wielkiej Wojny w 1915 roku, nie był historią nikomu nieznaną lub całkowicie pogrzebaną w niepamięci. Pamiętali o nim mieszkańcy, mówiono o nim w domach, przechowywano pamiątki. Było również przedmiotem badań historyków; zbierano relacje, ukazywały się książki naukowe w różnych językach, przede wszystkim po białorusku (traktowanym jako język przodków), ale także po polsku, rosyjsku i angielsku.

Jednak do społecznej świadomości i do sfery publicznej opowieść o bieżeństwie zaczęła trafiać dopiero na krótko przed nadejściem setnej, „okrągłej” rocznicy, przypadającej na rok 2015. Wielką w tym zasługą Anety Prymaki-Oniszk, autorki książki i twórczyni strony internetowej www.biezenstwo.pl, Doroteusza Fionika, inicjatora wielu wydarzeń rozgrywających się w przestrzeni publicznej oraz białostockiego środowiska historycznego, wydawców znaczących publikacji. Na fali rocznicowego zainteresowania bieżeństwem odbyło się również wiele mniejszych, lokalnych lub nawet indywidualnych inicjatyw, służących jego „odpominaniu”.

Poniższe kalendarium pozwala unaocznic intensywność i skalę zbiorowego ożywiania wspomnień, wyprowadzania ich z domowych zakamarków czy naukowych gabinetów na regionalne forum społeczne. Wiedza o bieżeństwie przebija się też z wolna do szerszych kręgów opinii publicznej w całym kraju. Im zaś większe zainteresowanie, tym większe również prawdopodobieństwo, że pamięć o cywilnym *exodusie* nie przeminie wraz z rocznicowymi *eventami*, lecz przyczyni się do gruntownego zrewidowania lokalnej świadomości historycznej oraz że stanie się bodźcem do zmodyfikowania programów nauczania historii.

KALENDARIUM WYDARZEŃ 2014–2017

- **20 lutego 2014 roku** – Aneta Prymaka-Oniszk uruchomiła stronę internetową www.biezenstwo.pl; pierwszy wpis na stronie.
- **27 października 2014 roku** – Doroteusz Fionik wygłosił w ramach Wszechnicy Kultury Prawosławnej w Białymstoku wykład *Bieżeństwo – nasza historia mało znana*. Prelekcję połączono z pokazem filmu Jerzego Kaliny *Bieżeńcy*. Miesiąc później Wszechnica zaprosiła również Anetę Prymakę-Oniszk.
- **14 grudnia 2014 roku** – premiera spektaklu *Bieżeńcy* Grupy Teatralnej pod opieką Joanny Stelmaszuk-Troc w Muzeum Białoruskim w Hajnówce. Spektakl uczestniczył w konkursie *Jestem, bo wrócili*. Wraz z innymi pracami został zaprezentowany zarówno w książce pokonkursowej, jak i w wolnym dostępie (biezenstwo.cerkiew.pl). Pokazano go kilkanaście razy w wielu miejscowościach regionu.
- **1 maja 2015 roku** – ogłoszenie konkursu *Jestem, bo wrócili. Przywracanie pamięci w setną rocznicę bieżeństwa* na łamach portalu biezenstwo.pl. Jego współorganizatorem było Stowarzyszenie OrthNet. Wpłynęło ponad 50 prac, których autorzy pochodzą przede wszystkim z Podlasia. Ogłoszenie wyników odbyło się 22 września w Akademii Supraskiej.
- **14 maja 2015 roku** – prezentacja teatralno-muzyczna *Bieżeńcy* w Muzeum i Ośrodku Kultury Białoruskiej w Hajnówce (w programie montaż słowno-muzyczny grupy „Antrakt” *Dzieci i bieżeństwo* (przygotowała Elżbieta Fionik), spektakl *Bieżeńcy, Pieśni bieżeństwa* w wykonaniu zespołu Żemerwa).
- **16 maja 2015 roku** – *Niezwykłą historię zwykłych ludzi* zaprezentowano w siedzibie Białowieskiego Parku Narodowego. Wystawę przygotował Białowieski Park Narodowy i portal www.biezenstwo.pl, (kuratorka: Ewa Moroz-Keczyńska, autorka tekstów: Aneta Prymaka-Oniszk).
- **21 lipca 2015 roku** – otwarcie w Sejmie RP wystawy *Bieżeństwo (uchodźstwo) 1915. Wspólna historia*, (wędrowała także przez wiele miast Województwa Podlaskiego). Organizatorem ekspozycji była Fundacja im. Księcia Konstantego Ostrońskiego przy współudziale „Przeglądu Prawosławnego”. Inicjatywa zorganizowania wystawy w Sejmie wyszła od posła Eugeniusza Czykwina.
- **21 sierpnia 2015 roku** – rozpoczęto w Bielsku Podlaskim i wsi Augustowo wojewódzkie obchody stulecia wybuchu I wojny światowej. Oprócz ekumenicznych modlitw w intencji poległych żołnierzy i uchodźców otwarty został szlak I wojny upamiętniający miejsca bitew i pochówku. Ponadto zaplanowano dwie

rekonstrukcje: bieżenia ludności cywilnej (z udziałem grupy teatralnej „Antrakt” i Teatru Seniora RETRO) oraz wielkiej bitwy o Bielsk.

- **23 sierpnia 2015 roku** – rekonstrukcja wyjścia w bieżenia oraz inscenizacja wielkiej bitwy o Bielsk sprzed stu lat. Pomysłodawcą imprezy był Doroteusz Fionik. Sama bitwa, w której poległo ok. 10 tys. żołnierzy, odbyła się praktycznie bez świadków, potencjalni cywilni świadkowie właśnie wyruszyli na wschód.
- **29 sierpnia 2015 roku** – spektakl plenerowy *Bieżący. Exodus* Teatru Dramatycznego im. Aleksandra Węgierki w reżyserii Dany Łukasińskiej. Widowisko pokazano tylko 2 razy. 4 czerwca 2016 roku odbyła się premiera drugiej części, już na scenie teatralnej, pt. *Exodus 2.0* Artura Pałygi (reż. Agnieszka Korytkowska-Mazur).
- **1 września 2015 roku** – laureaci i organizatorzy konkursu *Jestem, bo wrócili* wyruszyli śladami bieżących do Tomka na Syberii.
- **8 listopada 2015 roku** – Iwona Zinkiewicz, laureatka konkursu *Jestem bo wrócili* i przewodnik PTTK, wygłosiła w Nadleśnictwie Supraśl wykład otwarty, poświęcony bieżeniu. Kolejne wykłady odbywały się w Nadleśnictwie Czarna Białostocka, Nadleśnictwie Bielsk, Nadleśnictwie Żednia, Nadleśnictwie Rudka, w PTTK RO Białystok oraz w Parafii św. Jana Teologa w Białymstoku do sierpnia 2017 roku.
- **12–13 listopada 2015 roku** – konferencja naukowa zorganizowana przez Białoruskie Towarzystwo Historyczne: *Bieżenie 1915 roku w historii i tradycji Białorusinów Podlasia*. Uczestniczyli w niej badacze oraz pasjonaci historii z Polski i Białorusi. Wygłoszone referaty zostały opublikowane w „Białoruskich Zeszytach Historycznych”.
- **14 grudnia 2015 roku** – uchwała Rady Miasta Białystok w sprawie nadania nazwy rondu, położonemu w Białymstoku w granicach osiedli nr 2 – Białostoczek oraz nr 9 – Jaroszkówka: *Rondo pamięci Bieżenia 1915 roku*.
- **2015** – publikacja książki Barbary Goralczuk *Nadzieja aż po horyzont*. Autorka spotykała się z czytelnikami, m.in. w Bielsku Podlaskim, w Białymstoku (w ramach cyklu „Środy literackie Książnicy Podlaskiej”).
- **6 marca 2016 roku** – premiera w Bielsku Podlaskim książki Doroteusza Fionika, *Bieżenie. Droga i powroty 1915–1922* (rok publikacji 2015), nad którą autor pracował od wielu lat. Wśród wielu innych działań propagujących dzieje Podlasia i mieszkańców tych ziem Fionik był też pomysłodawcą wystawy o bieżeniu w 1995 roku: *Bieżenie – nieznaną exodus 1915–1921*.

- **22 marca 2016 roku** – panel dyskusyjny, zorganizowany przez Studenckie Koło Naukowe Regionalni na Wydziale Filologicznym UwB. Gośćmi spotkania byli: Doroteusz Fionik (etnograf, animator kultury białoruskiej, założyciel Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach), Anna Szerszunowicz (filolog, laureatka konkursu „Jestem, bo wrócili”, pracownik administracyjny UwB), Tomasz Sulima (dziennikarz, etnograf, działacz białoruskiej mniejszości, radny w Bielsku Podlaskim), Anna Kołosow-Ostapczuk (autorka i koordynatorka projektu artystyczno-edukacyjnego „ZaTopieni w historii”). Moderatorzy: Marzena Radecka oraz Marcin Filipowicz – SKN Regionalni.
- **22 kwietnia 2016 roku** – w warszawskim Domu Spotkań z Historią odbyło się spotkanie z udziałem m.in. Anety Prymaki-Oniszk, Doroteusza Fionika i Wojciecha Jagielskiego (pisarz, publicysta, korespondent wojenny) na temat *Uchodźcy w XX wieku i dziś. Czy we współczesnych bieżeniach, zmierzających w stronę naszych granic, potrafimy dostrzec samych siebie?*, zorganizowane z okazji ukazania się 86 nru pisma „Karta”, poświęconego uchodźcom XX w.
- **21 września 2016 roku** – publikacja reporterskiej książki Anety Prymaki-Oniszk: *Bieżenie 1915. Zapomniani uchodźcy*, nakładem wydawnictwa Czarne. Książka została nagrodzona Nagrodą Literacką Prezydenta Miasta Białegostoku im. Wiesława Kazaneckiego za 2016 rok oraz uzyskała tytuł Warszawskiej Premiery Literackiej – w listopadzie 2016 roku. Poza tym nominowano ją do Nagrody im. Ryszarda Kapuścińskiego za Reportaż Literacki 2016 i do Nagrody Literackiej m.st. Warszawy oraz do Nagród Historycznych Polityki za debiut w dziale prac naukowych i popularnonaukowych. Autorka uczestniczyła w wielu spotkaniach z czytelnikami w regionie i poza jego granicami.
- **6 grudnia 2016 roku** – finał konkursu *Bieżenie 1915 – nie zapomnimy* w II Liceum Ogólnokształcącym z Białoruskim Językiem Nauczania im. B. Taraszkiewicza w Bielsku Podlaskim. Nagrodzone prace można znaleźć na stronie internetowej szkoły.
- **25–26 marca 2017 roku** – IV Ogólnopolski Konkurs Krasomówczy o Tytuł „Przewodnik-Krasomówca” w Pszczynie (Woj. Śląskie). III miejsce zajęła Iwona Zinkiewicz z Białegostoku, która wygłosiła m.in. wykład *Bieżenie 1915 – zapomniani uchodźcy*.
- **8 czerwca 2017 roku** – *Bieżenki i tłumaczk* w Uniwersyteckim Centrum Kultury. Czytanie performatywne reportażu Anety Prymaki-Oniszk oraz spotkanie z autorką. Impreza została zorganizowana przez Fundację Uniwersytetu

w Białymstoku we współpracy z Uniwersyteckim Centrum Kultury w ramach zadania publicznego „Kultura wielu głosów – przeszłość i teraźniejszość”.

- **5 października 2017 roku** – premiera filmu *Bieżeńcy 1915–1922* w reżyserii Jerzego Kaliny, wyprodukowanego przez Bielsat w koprodukcji z Miastem Białystok i Muzeum Rolnictwa im. K. Kluka w Ciechanowcu. Film jest już legalnie dostępny online https://www.youtube.com/watch?v=pFul_4LuPH4 w czterech wersjach językowych. Do końca roku zaplanowano kilkanaście publicznych pokazów filmu, połączonych ze spotkaniem z reżyserem (m.in. Warszawa, Olecko, Bielsk Podlaski, Lublin). Jerzy Kalina jest również autorem dokumentu *Bieżeńcy* z 1999 roku.
- **10 listopada 2017 roku** – uroczysta prezentacja książki pokonkursowej *Je-stem, bo wrócili*. Spotkanie z redaktorkami w Centrum Kultury Prawosławnej w Białymstoku zgromadziło ok. 200 osób, w tym ok. 40 uczestników konkursu. (relacje ze spotkań autorskich oraz książka do pobrania: http://biezenstwo.cerkiew.pl/news.php?id_n=21). Kolejne spotkania odbyły się w Bielsku Podlaskim i w Warszawie.
- **2017** – publikacja książki Barbary Goralczuk *Miód*.

BIEŻEŃSTWO. VARIA BIBLIOGRAFICZNE
(UKŁAD CHRONOLOGICZNY)

Prace historyczne – wybór

Thurstan V., *The People Who Run: the Tragedy of the Refugees in Russia*, New York 1916.

Беженство, w: *Советская историческая энциклопедия*, t. 5, Moskwa 1927.

Kulischer E. M., *Europe on the Move: War and Population Changes 1917–1947*, New York 1948.

Matus I., *Wieś Strzelce-Dawidowicze w tradycji historycznej*, Białystok 1994.

Sosna G., Fionik D., *Orla na Podlasiu. Dzieje Cerkwi, miasta i okolic*, Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok 1997.

Шчаўлінскі М., *Бежанцы і беларускі нацыянальны рух у гады першай сусветнай вайны*, „Беларускі гістарычны часопіс” 1999, no. 3.

Sosna G., Fionik D., *Parafia Ryboły*, Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok 1999.

Liulevičius V. G., *War Land on the Eastern Front: Culture, National Identity, and German Occupation in World War I*, Cambridge 2000.

Matus I., *Lud nadnarwiański*, Białystok 2000.

Sosna G., Fionik D., *Pasynki i okolice*, Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok 2001.

Lohr E., *Nationalizing the Russian Empire: the Campaign against Enemy Aliens during World War 1*, Cambridge 2003.

Predite A., *Latvian Refugees and the Latvian Nation State during and after World War One*, eds. N. P. Baron, P. Gatrell, *Homelands: War, Population and Statehood in the Former Russian Empire, 1918–1924*, London 2004.

Gatrell P., *A Whole Empire Walking. Refugees in Russia during World War I*, Indiana University Press 2005.

Mironowicz E., Tokć S., Radzik R., *Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku*, Białystok 2005.

Sanborn J. A., *Unsettling Empire: Violent Migrations and Social Disaster in Russia during World War I*, „Journal of Modern History” 2005, vol. 77, no. 2.

Sosna G., Fionik D., *Szczyty. Dzieje wsi i parafii*, Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok 2006.

Korzeniowski M., Mądzik M., Tarasiuk D., *Tułaczy los. Uchodźcy polscy w imperium rosyjskim w latach I wojny światowej*, Lublin 2007.

Старовойтов М., *Миграционные процессы в белорусско-российско-украинском пограничье (конец XIX в. – 1917 г.), „Журнал международного права и международных отношений” 2008, no 3.*

Fionik D., *Beženstvo: doroga i povoroty 1915–1922/Bieżeństwo: droga i powroty 1915–1922*, Bielsk Podlaski 2015.

Tomkiel M., *Wojna mocarstw. Podlasie 1914–1915*, Białystok 2015.

Chomik P., **Głogowska H.**, **Iwaniuk S.**, **Łatyszonek O.**, **Mironowicz E.**, **Misiuk Z.**, **Siemianczuk H.**, *Historia Białorusinów Podlasia*, rozdz. *W czasie I wojny światowej i wojny polsko-radzieckiej (1914–1921)*, Białystok 2016.

Relacje wspomnieniowe i teksty literackie

Pawluczuk W., *Wierszalin. Reportaż o końcu świata*, Warszawa 1983.

Бежанства 1915 года, red. **W. Łuba**, Białystok 2000, wyd. II., Białystok 2015.

Diemjaniuk B., *Bieżeńcy*, Łomża 2006.

Rodziewiczówna M., *Wrażenia i przeżycia. Lato 1915*, w: *100/XX. Antologia polskiego reportażu XX wieku*, t. 1, 1901–1965, red. **M. Szczygieł**, Wołowiec 2014.

Goralczuk B., *Nadzieja aż po horyzont*, Bielsk Podlaski 2015, wyd. II., Białystok 2016.

Prymaka-Oniszk A., *Bieżeństwo 2015. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016.

Goralczuk B., *Miód*, Białystok 2017.

Jestem, bo wrócili. Przywracanie pamięci w setną rocznicę bieżeństwa, red. **K. Sawczuk**, **A. Kondratiuk**, **A. Szerszunowicz**, Białystok 2017.

Wspomnienia bieżeńców drukowane były na łamach czasopism: „Bielski Hosti-niec”, „Czasopis”, „Niva”, „Przegląd Prawosławny”.

Strony internetowe w języku polskim

www.biezenstwo.pl

www.biezenstwo.cerkiew.pl

**Pamięć wnuków. *Jestem, bo wrócili*
jako książka pokoleniowa
i tożsamościowotwórcza – przemyślenia
redaktorki**

Na początku musi być wola pamiętania.

(P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*,
przeł. P. Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009, nr 2, s. 10)

Przecież nie piszemy o historii, piszemy o pamiętaniu.

(H. Krall, *Zdążyć przed Panem Bogiem*, Warszawa 1997, s. 83)

Decydując się na udział w ogłoszonym w 2015 roku konkursie *Jestem, bo wrócili*. Przywracanie pamięci w setną rocznicę bieżęstwa nie sądziłam, że jego następstwem będzie wielomiesięczna już przygoda i nowe środowisko, w które wejść. Chciałam jedynie oddać hołd czy też zadośćuczynić pamięci moich przodków – i to, pozwolę tu sobie na szczerość – głównie tych, których pamiętam, to znaczy moim babkom i dziadkom z obu stron. Zadośćuczynić za to, że najczęściej byłam (myślami) gdzie indziej, kiedy oni pragnęli być wysłuchani. Wydawało mi się, że na rozmowę jeszcze przyjdzie pora, jeszcze zdążę wszystkiego wysłuchać i wszystko co do zdania zapisać. Nie zdążyłam. Podczas pisania pracy konkursowej nie liczyłam na żadne nagrody, ani tym bardziej na fascynujący ciąg dalszy, który się po prostu wydarzył. Mój udział miał być jak zapalenie znicza na grobie czy świeczki w cerkwi, czyli jednorazowym aktem nakierowanym na nich. I na siebie.

„Słowo »bieżeńcy« jakoś zawsze funkcjonowało wokół mnie. Nie nazywało pewno w dzieciństwie dokładnie zdarzenia z 1915 r., ale kojarzyło się z jakąś

straszną, instynktowną ucieczką”¹ – pisałam na początku pracy konkursowej. To była prawda, nie tylko dotycząca mnie. Do dzisiaj słowo to nie jest dla wszystkich zrozumiałe, ta historia wciąż pozostaje nieznaną.

Potrzebne są więc pewne wyjaśnienia historyczne. Mając w rodzinie bieżenców, mieszkając na Podlasiu, przyjaźniąc się z osobami, dla których ten temat jest ważny, wreszcie tyle czasu obcując z pracami pokonkursowymi, zaczęłam automatycznie zakładać, że wszyscy są dobrze zorientowani w podlaskich i wschodnioeuropejskich dziejach pierwszej wojny światowej, z której bieżęństwo wyniknęło. Ale przecież gdyby tak było, ogłoszenie konkursu byłoby niecelowe.

Bieżęństwo to największa migracja ludności cywilnej Europy Środkowo-Wschodniej w XX wieku. Autorzy *Historii Białorusinów Podlasia* tak o tym piszą:

W lipcu 1915 r. wojska niemieckie zaczęły niepowstrzymanie posuwać się na wschód. Pod koniec tego miesiąca zarządy gminne otrzymały od naczelników ziemskich zadanie opisanie majątku ruchomego i nieruchomości gospodarstw. Wyceną zajmowali się wójtowie wraz z przedstawicielami mieszkańców. Wiązało się to z ewakuacją mieszkańców Grodzieńszczyzny (w tym Białostoczczyzny) w głąb Rosji, którą zarządziły władze rosyjskie. [...] Ten masowy eksodus odbywał się pod presją władz i wojsk rosyjskich. [...] Po drodze wiele osób umierało, zwłaszcza starsi wiekiem i dzieci – znacząc szlak ewakuacji mogiłami i krzyżami².

Bardziej bezpośrednio i emocjonalnie pisze o tym prof. Irena Matus w *Lu-dzie nadnarwiańskim*, zapewne dlatego, że w części dotyczącej bieżęństwa korzystała z relacji żyjących jeszcze uczestników. Jej sposób myślenia jest bliski wielu osobom, które zgłosiły się do konkursu *Jestem, bo wrócili*. Mnie porusza dlatego, że postawa historyczki nie jest beznamiętna, prof. Matus nie przekazuje tylko suchych faktów, obudowanych aparatem krytycznym i naukowymi przypisami, ale pozwala sobie jednocześnie na wyraziste oceny:

Bieżęństwo to niewątpliwie jedno z najtragiczniejszych doświadczeń w historii ludu nadnarwiańskiego. [możemy to stwierdzenie uogólnić, odnosząc do wszystkich uczestników eksodusu – przyp. A. S.] Było ono bezprecedensowym, przymusowym ruchem migracyjnym, jaki dokonał się na tym obszarze, bez zgody zniewolonej ludności, w sierpniu 1915 roku.

¹ *Jestem, bo wrócili. Przywracanie pamięci w setną rocznicę bieżęństwa*, red. K. Sawczuk, A. Kondratiuk, A. Szerszunowicz, Białystok 2017, s. 189. Książka jest też dostępna online: <http://www.biezenstwo.cerkiew.pl/page.php?mode=3&id=25>

² P. Chomik i in., *Historia Białorusinów Podlasia*, Białystok 2016, s. 230.

Doprowadziło do ogromnych zmian demograficznych, gospodarczych, społecznych i kulturowych. Straty ludnościowe sięgnęły kilkudziesięciu procent stanu sprzed pierwszej wojny światowej. [...] Trakty uchodźcze znaczyły mogiły bieżenców ze zbitymi naprędce, przeważnie brzozywymi krzyżami, połamane wozy i trupy zwierząt. Bieżeństwo przyniosło wsiom nadnarwiańskim całkowitą ruinę gospodarczą i degradację chłopów do stanu żebraczego. [...] Destrukcyjne skutki bieżeństwa dawały się odczuć bardzo wyraźnie przez cały okres międzywojenny, a nawet w czasach późniejszych³.

Historycy szacują, że bieżeństwo dotyczyło około 3 mln osób, przeważnie prawosławnych chłopów, których dziś nazwalibyśmy białoruskimi lub ukraińskimi, ale także katolików, muzułmanów, Żydów, nawet Niemców. Dokładnej liczby uciekinierów nikt jednak nie zna. Nie możemy również jednoznacznie wskazać przyczyn eksodusu. Mówi się o strachu przed wojną, nakazie władz, stosujących taktykę spalonej ziemi, naciskach Cerkwi, lęku przed obcymi – Niemcami... Zapewne splot tych wszystkich powodów wywołał bieżeństwo. (Jedna z nadesłanych prac, Pani Natalii Kozłowskiej, zawiera inne jeszcze wyjaśnienie już w samym tytule: „Bo usie jechali”)⁴. Droga na wschód jest traumatyczna, co poświadczają powyższe słowa historyków, pochłania nie tylko wiele ofiar śmiertelnych, ale też, co niemniej ważne, powoduje zmianę wizji świata, utrwalaonych przez pokolenia pojęć dotyczących Boga i życia.

Ale ma szczęśliwy finał. Może na zasadzie kontrastu, co przecież nie likwiduje autentyzmu doznania zawartego w świadectwach: nasi przodkowie zamieszkują w różnych częściach Rosji, których większość wygląda w relacjach jak skrawek rajy – gościnność tubylców, dostatek jedzenia (biały chleb! mięso na co dzień!), praca, czarna, żyzna ziemia, szkoła, egzotyczne rośliny, zwierzęta, nieznanne obyczaje. Podkreślam, że ta sielska wizja została odczytana z zapośredniczonych relacji konkursowych, czyli pozyskanych od osób, które ten raj przeżywały jako dzieci, a opowiadały o nim swoim wnukom. Najpierw wyrwane z normalnego dzieciństwa przeżyły traumę podróży, po raz pierwszy zapewne widziały śmierć, panikę, głód, zagubienie dorosłych – po czym znalazły się w relatywnie spokojnych miejscach; przy tym innych, zdumiewających odmiennością.

³ I. Matus, *Lud nadnarwiański*, cz. I, Białystok 2000, s. 24. Jeszcze w r. 2000 nie było przyjętej jednolitej pisowni wyrazu „bieżeństwo”. Prof. Matus pisze je zawsze kursywą i zaznacza sylabę akcentowaną: *bi`eżeństwo*. Zmieniłam ten zapis w cytacie ze względu na ustabilizowanie się pisowni w ostatnich latach.

⁴ *Jestem, bo wrócili*, dz. cyt., s. 107.

Cieszy mnie, że opowieści bieżeńców, a za nimi ich wnuków miały tę pozytywną wizję: zamieszkanie w Rosji (w jej różnych, także najbardziej egzotycznych zakątkach) i budowanie tam pewnego bezpieczeństwa i stabilizacji, dzięki dobremu przyjęciu przez miejscowych, zawartych przyjaźniach, pracy. To uzasadnia hipotezę, że moja babcia była szczęśliwa, budując okopy w Carycynie. Moje intuicje umieszczają mnie i moich zapomnianych bliskich w szczególnego rodzaju wspólnocie.

Sytuacja zmienia się po wybuchu rewolucji październikowej: ci bieżeńcy, o których wiemy, decydują się na powrót, sielskie życie skończyło się nieodwołalnie, wróciła groza. Droga powrotna nie jest wcale łatwiejsza niż poprzednia, również kosztuje wiele ofiar. Szacuje się ostrożnie, że ok. 1/3 osób wyjeżdżających nie powróciła, a tylko niewielka część z nich pozostała dobrowolnie i przy życiu – z powodu zasymilowania się, znalezienia dobrej pracy, założenia nowych rodzin. W dodatku ojczyzna (nowa ojczyzna, przecież bieżeńcy wracają do innego państwa) nie okazuje się dla nich ziemią obiecaną⁵ – w swoich wsiach zastają *holtyj kamień*, zrujnowane domy, a władze traktują ich nieufnie, często jako potencjalnych szpiegów. Powroty trwają do 1922 roku. Całe dwudziestolecie to właściwie odbudowa, walka o osiągnięcie statusu materialnego i miejsca w społeczeństwie sprzed bieżeństwa.

Zainspirowały mnie z pewnością wątle wspomnienia z dzieciństwa (zainteresowanych odsyłam do tekstu, który można znaleźć w książce pokonkursowej i na stronie internetowej), ale także to, co się wokół tematu bieżeństwa działo i – na szczęście – dzieje dotychczas. Już w 2014 roku Aneta Prymaka-Oniszk założyła konstytutywną dla tematu stronę internetową, zaczęły się spotkania, wystawy, spektakle. Stowarzyszenie OrthNet wspólnie z portalem bizenstwo.pl ogłosiło konkurs *Jestem, bo wrócili. Przywracanie pamięci w setną rocznicę bieżeństwa*. Podczas spotkania finałowego w Supraślu we wrześniu 2015 roku członkowie jury podkreślali wysoki poziom prac, ich różnorodność i wynikającą stąd potrzebę utrwalenia, wytworzenia dokumentu o podwójnym znaczeniu: świadectwa bieżeństwa i udokumentowania konkursu. Zaczęto mówić o książce. W Supraślu spotkaliśmy się prawie wszyscy; było ognisko, spektakle, wspólne posiłki, zebranie integracyjne. Niecałe dwa dni, które nie tylko dla mnie pozostały niezapomniane. Poczułam niezrozumiałą dla siebie solidarność, wspólnotę z innymi uczestnikami konkursu – osobami w różnym wieku, różnych zawodów, zainteresowań, pochodzenia czy wyznania; łączyło nas tak naprawdę tylko

⁵ P. Chomik i in., dz. cyt., s. 258.

jedno – przypominany właśnie eksodus naszych przodków. Najmłodszy autor był w wieku przedszkolnym, najstarsza osoba miała 82 lata, pomimo to stworzyliśmy jedność, pokolenie, definiowane w następujący sposób przez Pierre'a Norę:

Weźmy na przykład historyczne pojęcie pokolenia: jest ono materialne przez swoje demograficzne odniesienie, funkcjonalne – skoro wspomnienia są kształtowane i przekazywane z pokolenia na pokolenie – ale jest ono także symboliczne, ponieważ określa, przez odniesienie do wspólnych dla skromnej mniejszości wydarzeń lub doświadczeń, tożsamość większych grup, które mogły nie mieć w nich swego udziału⁶.

We wszystkich trzech sensach – materialnym, funkcjonalnym i szczególnie (!), symbolicznym – stworzyliśmy pokolenie, dla którego odniesieniem było tamto, uczestniczące w bieżenstwie w 1915 roku, które dla większości z nas było dziadkami i pradziadkami. Oczywiście definicje pokolenia z konieczności pozostają nieostre, bo przy rodzącym się podstawowym pytaniu o następownalność pokoleń trudno nawet ustalić jednoznaczną odpowiedź na proste pytanie: o kim opowiadali uczestnicy konkursu? Z czyjej pamięci korzystali?

Moi dziadkowie, kiedy uczestniczyli w bieżenstwie mieli po kilka, kilkanaście lat i tylko oni mogli opowiadać to, o czym ja w dziedziństwie usłyszałam. Ale to nie oni byli tymi, którzy ulegli panice czy rozkazom i wyruszyli na wschód. Inicjatywa należała do ich rodziców, czyli osób urodzonych w latach 70., 80. lub wczesnych 90. XIX wieku. Dzieci nie decydowały, ale do naszych czasów dotrwały przede wszystkim ich świadectwa i to z ich relacji korzystali uczestnicy konkursu. „Dzieci bieżenkie” stanowiły pokolenie, do którego odwoływaliśmy się w naszych pracach – najczęściej to nasi dziadkowie (tylko w kilku przypadkach, najstarszych uczestników – dawno zmarli rodzice). W tym sensie te dwie grupy stanowią pokolenia, dla których konkurs stał się symbolicznym mostem.

I nawet jeśli opowieści o krainach mlekiem i miodem płynących to rodzinne legendy, zapewne powiększające ów dobrostan przy każdym opowiadaniu, wiemy dzięki nim, że tamte 7 lat tułaczki nie było wyłącznie pasmem nieszczęść, klęsk i głodu. Uczestnicy konkursu na ogół dzielili się tragicznymi historiami, w prawie każdej opowieści tracono kogoś bliskiego, poza tym – swoje miejsce na ziemi, majątek, kulturę. Szczęśliwie złożyło się dla tych, którzy wyjechali, że znajdowali dobre chwile i życzliwych ludzi, dzięki czemu ten swoisty

⁶ P. Nora, *Między pamięcią i historią: Les lieux de Mémoire*, przeł. P. Mościcki, „Tytuł Roboczy: Archiwum” 2009/2, s. 10; <http://www.marysialewandowska.com/wp-content/uploads/2009/08/Archiwum-no2-c2-sprd.pdf> [dostęp 23.12.2017].

koniec świata był możliwy do udźwignięcia. I dobrze dla nas – bo, jak sędzę, trudna byłaby do przeniesienia przez pokolenia pamięć wyłącznie traumatyczna, nie udało się ani jej przechować, ani nie znaleziono by chęci dzielenia się nią. Nie da się budować wyłącznie na traumie⁷.

Co za szczęście, że moje odczucia dotyczące kiełkującej wspólnoty pokoleniowej nie były wyjątkowe! Podzielały je co najmniej dwie świetne, młode dziewczyny – Katarzyna Sawczuk i Anna Kondratiuk, które dwa lata później zdecydowały się wystąpić o grant do Muzeum Historii Polski w konkursie „Patriotyzm jutra” na wydanie prac pokonkursowych *Jestem, bo wrócili*. Pocztą pantoflową dowiedziały się, że mam pewne doświadczenie w redagowaniu oraz korekcie i zaprosiły mnie do współpracy. Dzięki temu moja przygoda nabrała innego charakteru.

Usiłuję znaleźć właściwy przymiotnik i nie potrafię wybrać jednego: jaka przygoda? Intelktualna? – tak: redakcja to praca umysłowa, wymagająca wysiłku; emocjonalna? – na pewno: zaczęłam obcować na co dzień z ważnym i trudnym dla mnie tematem; estetyczna? – niewątpliwie, bo część prac prezentuje (poczytajcie!) znakomitą jakość artystyczną; socjologiczna? – poniekąd tak: mogłam obserwować i obcować z tak różnymi, interesującymi osobami; towarzyska? – zdecydowanie tak: zawarłam świetne przyjaźnie!; empatyczna? – taka również: uczestnicy konkursu odsłaniali przed nami swój intymny świat, czasem musiałam do niego wkroczyć, by zredagować tekst, a nie mogłam przecież zranić uczuć osoby, która mi go powierzyła.

Dla większości współautorów książka pokonkursowa *Jestem, bo wrócili* ma niepowtarzalną wartość z dwóch powodów: niesie świadectwo dziejów rodziny, w dodatku na ogół traumatycznych, z pamięcią o śmierciach, chorobach, głodzie i strachu; i stała się wyrazem ekspresji artystycznej (literackiej, plastycznej, filmowej...) uzewnętrznionej i upublicznionej. Praca z tak delikatną materią, debiutem artystycznym, który jest jednocześnie prawdopodobnie także dziełem jedynym, a dotyczy spraw intymnych, to prawdziwe wyzwanie. Dodatkowym kłopotem dla nas, redaktorek, było umieszczenie, a więc i ocenienie, własnych, także bardzo osobistych esejów.

Jeszcze jednym utrudnieniem w układaniu książki była dowolność w wyborze formy ogłoszona przez jury: uczestników obowiązywało wyłącznie trzymanie się tematu. Warto dodać, że ograniczeniem nie był język nadesłanych

⁷ Można by się zastanawiać, czy pamięć o bieżącości daje się opisać poprzez kategorię postpamięci M. Hirsch.

prac, zgłoszono więc również teksty napisane po białorusku lub inkrustowane *swoim, tutejszym* językiem. Taki niejednorodny zestaw był na pewno interesujący dla członków jury, którzy oceniali prace literackie, nadesłane dokumenty, rysunki, grafiki, filmy, spektakl teatralny – ale różnorodność formalna, gatunkowa i językowa komplikowała pracę redakcyjną.

Jak z więcej niż 50 prac różnej jakości, formy, języka stworzyć coś, co nie byłoby tylko chaotycznym miszmaszem albo ułożoną według pierwszego z brzegu kryterium czysto sprawozdawczą ekspozycją prac pokonkursowych? Jak umieścić obok siebie film i wiersz? Alfabetycznie według autorów, geograficznie – według autorów czy bohaterów? Posługując się kolejnością wskazaną przez jury? Do jakiego stopnia ingerować w prace (poziom ortografii czy kompozycji w tekście literackim)? Publikować tylko rzeczy najdojrzalsze, lub tylko te, które mogą przydać się historykom – teksty faktograficzne, pamiątki, zdjęcia? Selekcji prac, szczerze mówiąc, nie rozważaliśmy, chcieliśmy, żeby zmieściło się wszystko. Tak był też napisany wniosek grantowy.

Układ książki to efekt żmudnej pracy, musiałyśmy dodać płytę i wkładkę. Ale, moim zdaniem, ta wielogatunkowa i wielojęzyczna hybryda ma sens, jest czytelna i logiczna, potrafię wyjaśnić lokalizację każdej ze współtworzących ją prac. Warto dodać, że żaden z autorów nie zgłosił wątpliwości co do kompozycji, uznali swoje miejsce w książce za właściwe. Mam nadzieję, że nie tylko dlatego, że to miejsce w ogóle się znalazło...

Z samego założenia wynikającego z regulaminu konkursu nasze prace nie miały stanowić tekstów źródłowych w rozumieniu metodologii historii, nie były bezpośrednią relacją, dokumentem, kroniką, stanowiły natomiast świadectwa, o jakich pisze Grażyna Gajewska:

„Świadectwa” nie dostarczają nam żadnych prawd historycznych „z lotu ptaka”, nie uogólniają faktów i nie przekazują wiedzy o strukturze społeczno-politycznej danego okresu, nie mówią nam też nic o fluktuacjach i różnych okresach trwania, jakimi zaabsorbowana była historiografia [...]. Przekazują one jednak coś innego i bardzo cennego – niepokój człowieka, który żyje pośród przekładni historii i doświadcza jej. Historia, która bazuje wyłącznie na aktach, sprawozdaniach i służbowej dokumentacji w celu uczynienia zadość przesłaniu Leopolda Rankego (jak to właściwie było?), lub opierająca się na ekonomicznych raportach, handlowych rewersach, statystykach, tabelach i wykresach (historiografia modernistyczna), jest niema i głucha na los człowieka. Jednakże to, czemu nie potrafi sprostać zinstytucjonalizowana, obwarowana metodologicznymi obwarowaniami historiografia, zyskuje kształt i sens w „świadectwach”

pozostawionych przez ludzi, dla których „wielka historia” była częścią ich życia⁸.

Nasze „świadczenia” były zapośredniczone: żadne z nas nie uczestniczyło przecież w bieżącej historii. Niektórzy posługiwali się dokumentami, pamiątkami lub przechowanymi relacjami przodków. Jednak opowieści zrelacjonowane zostały zawsze przez nas, żyjących w 2015 roku, choćby jedynym aktem pośrednictwa był tylko akt woli – jak na przykład decyzja Pana Michała Zaniuka wydobycia i przesłania na konkurs dokumentów dotyczących jego okolicy. Wielka historia była ważną, choć niewybraną, częścią życia naszych dziadów, my z kolei dawaliśmy im tylko późne świadectwo. Ten właśnie gest zbudował naszą wspólnotę, a mnie pokazał sens powstania książki: los bieżących lat 1915–1922 i wewnętrzna potrzeba ich wnuków opowiedzenia historii przodków. Wszyscy, bez względu na wiek, na sposób przechowywania w rodzinie pamięci o bieżącej historii i na potrzeby, które nami kierowały, znajdujemy się w tzw. płynnej luce, o której pisze Jan Assmann w *Pamięci kulturowej* – badacz nazywa tak 80–100-letni okres przejściowy pomiędzy śmiercią uczestników zdarzenia a tworzeniem się oficjalnego przekazu o nim⁹. To właśnie było tak inspirujące w pracy nad książką pokonkursową – szukanie odpowiedzi na pytanie, jak i czym wypełniano w rodzinach uczestników ową płynną lukę i dlaczego jedni dysponowali tylko wątkowym przekazem pozbawionym dat i faktów, złożonym z samych wyobrażeń i niedopowiedzeń, a inni odziedziczyli kufry pełne rodzinnych pamiątek i dokumentów lub mogli wykorzystać taśmy z nagraniami opowieści uczestników.

Warto dodać, że książka i różne akcje wokół niej – odbyłyśmy trzy spotkania promocyjne: w Białymstoku, Bielsku Podlaskim i w Warszawie¹⁰, mówiono i pisano o naszej książce w mediach – stanowi element powstawania oficjalnego przekazu o bieżącej historii. My również – pisząc i redagując, uczestnicząc w promocjach – współtworzymy publiczną o nim wiedzę. Zapełniamy oficjalną lukę. Przymiotnik „oficjalna” jest tu potrzebny, wiedza o bieżącej historii była powszechna i codzienna, należała do wielu rodzin i społeczności. Nie była też nigdy

⁸ G. Gajewska, *Dotknąć przeszłości. Kilka uwag na temat różnych form doświadczenia historycznego*, „Kultura i Historia” 2003, nr 5; <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/126> [dostęp 23.12.2017].

⁹ J. Assmann, *Pamięć kulturowa*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, wstęp i red. nauk. R. Traba, Warszawa 2008, s. 64–66.

¹⁰ Relacje ze spotkań promocyjnych na stronie: <http://biezenstwo.cerkiew.pl/> [dostęp 25.12.2017].

elementem historii zakazanej, tylko zapomnianej lub zlekceważonej w oficjalnym przekazie.

Moja konkursowa przyjaciółka, Iwona Zinkiewicz, jest prawie moją rówieśnicą, wychowała się w Szastałach, niedużej wsi pod Bielskiem Podlaskim. Powiedziała mi kiedyś: „Dla mnie sprawa bieżenstwa stała się zamknięta wtedy, kiedy zaczęło o nim być głośno”. Ze mną, jak już wcześniej pisałam, było odwrotnie: „sprawa bieżenstwa” właśnie wtedy się dla mnie zaczęła. Oczywiście, Iwonka nie mówiła serio, jej zainteresowanie wcale nie zgasło, wzięła udział w konkursie, w wycieczce na Syberię śladami bieżenców, wygłosiła kilkanaście wykładów... Ale to, co najważniejsze, zdarzyło się dla niej przed 2015 rokiem. Zarówno jej rodzice, jak dalsi krewni, sąsiedzi o tym eksodusie po prostu pamiętali i nieustannie opowiadali. Iwona ich relacjami mogłaby obdzielić niejedną rodzinę. Oto, jak opowiada Anecie Prymace-Oniszcz o jednym z wielu, niemal codziennych spacerów z ojcem na okoliczny cmentarz:

Niemal sto lat później Iwona Zinkiewicz, prawnuczka bieżenców ze Stryków koło Bielska Podlaskiego, chodzi z ojcem po tutejszym cmentarzu. „Nie ma tu nikogo, kto urodziłby się w 1915 roku” – zauważają. Przypominają sobie ludzi ze wsi. Był mężczyzna chyba z 1915 roku, ale to katolik i jego rodzina nie wyjeżdżała. W sąsiednich Szastałach znali prawosławną kobietę z 1913 roku. „Dożyła ponad dziewięćdziesięciu lat, mówiło się we wsi, że w bieżenstwie odchody spod siebie jadła z głodu” – mówi Iwona. Dzieci ze Stryków i okolicznych wsi, urodzone w 1914 i 1915 roku, drogi do Rosji nie przeżyły ¹¹.

Rozmawiają – ojciec i córka – nie tylko o najbliższej rodzinie, ale o losach mieszkańców okolicznych wsi. Oboje wiedzą. Do niedawna na podwórku ojca Iwony rosło drzewo, które niosło bezpośrednie skojarzenie z bieżenstwem, bo zostało posadzone kilka lat przed eksodusem przez dziadka Maurycego, który wiele pamiętał, bo wyruszył jako 21. letni chłopak. Ten dąb, który się zwałił dopiero w 2016 roku (był jednym z elementów prezentacji w wykładzie Iwony dla słuchaczy z białostockiego oddziału PTTK) stanowi dla niej punkt odniesienia, stabilny i namacalny (choć i on już należy całkowicie do przeszłości), łącznik między jej doświadczeniem i doświadczeniem przodków. A bieżenstwo to może nie codzienny, ale powszedni temat rozmów w tamtejszym środowisku. Wyjaśnienie Pierre'a Nory w tym kontekście nie wydaje się wystarczające:

Rozważmy na przykład niewątpliwy przełom, jaki stanowi zanik kultury wiejskiej, kluczowej przechowalni pamięci zbiorowej, której aktualna

¹¹ A. Prymaka-Oniszcz, *Bieżenstwo 1915 roku. Zapomniani uchodźcy*, Wołowiec 2016, s. 91.

popularność jako obiektu badań historycznych współgra z apogeum rozwoju kultury industrialnej. Taki fundamentalny rozpad pamięci jest tylko jednym z przykładów globalnej tendencji zmierzającej ku demokracji i rozwojowi kultury masowej. [...] Dokonywana przez niektóre mniejszości obrona uprzywilejowanej pamięci, która wycofuje się do zazdrośnie strzeżonych enklaw zdecydowanie potwierdza w tym sensie prawdę lieux de mémoire – bez czujnego upamiętniania wkrótce porwie je historia. Opieramy nasze tożsamości na takich bastionach, [...]¹².

Myślę, że ludzie ze środowiska Iwony chętnie opowiadali o przebytej traumie, ponieważ wrócili do swojej miejscowości i z wielkim trudem, za cenę dotkliwych wyrzeczeń, odbudowali swój świat. Opowieść stała się punktem granicznym, inne rzeczy działały się przed lub po bieżąstwie. Zdarzenia, o których opowiadali – okazywały się wielkim sprawdzianem, z którego wyszli zwycięsko. Mówili o tym, jak się mówi o sytuacjach przełomowych; ale równocześnie o czymś, co minęło jak wiele innych zdarzeń.

Iwonka wychowała się na wsi w owej „przechowalni pamięci” wedle określenia Nory, ja – w „wielkim mieście Białystok”¹³, w kolejnym już pokoleniu, które potraciło więzi i kontakty z tradycją i pamięcią. Trudniej mi dawać świadectwo, sama je otrzymałam w szczątkowej zaledwie formie. Ona należała do owej szczęśliwej wiejskiej enklawy, wcale niecelowo tworzonej, lecz utrzymującej wspomnienie i wiedzę bez zastanawiania się nad samym tym procesem.

Szukam usprawiedliwień dla niepamięci: na wiele rzeczy nie miało się wpływu. W latach tużpowojennych, w lasach wokół Ozierskich k. Krynek, wsi, gdzie mieszkał mój ojciec ze swoimi rodzicami i rodzinnymi pamiątkami, krążyli partyzanci, niekoniecznie życzliwi miejscowym prawosławnym. Babcia, jak pamięta tata, opłacała bezpieczeństwo rodziny jedzeniem – jednak na wszelki wypadek spaliła wszystkie dokumenty wyraźnie nie-polskie, napisane cyrylicą. Tam musiały być tzw. bilety bieżąskie, dokumenty związane ze służbą mego dziadka w carskiej armii, inne cenne papiery. Nie mogę mieć do niej żalu, to zrozumiały i całkowicie wybaczalny w tym kontekście akt zniszczenia w imię ochrony życia. Każda matka by tak zrobiła.

Iwonka jako pracę konkursową przedstawiła kufer wykonany w technice decoupage, oklejony ilustrowaną relacją z bieżąstwa jej babci i prababci – jest tam nawet mapa! Ona nie tylko wie, gdzie dotarli jej bliscy, ale nawet jaką

¹² P. Nora, dz. cyt., s. 4.

¹³ Formuła zaczerpnięta z tytułu tomu opowiadań Sokrata Janowicza wydanego po polsku w 1973 roku. Stała się ona nieco ironicznym „skrzydlatym słowem” określającym pretensje do wielkomiejskości Białegostoku.

drogą podążali! I wielbłąd, który mniej obeznanym z historią dzięki niej znacznie się pewnie bezpośrednio kojarzyć z bieżęństwem! Opowieść Iwonki o upartym wielbłądzie wykorzystwała Joanna Troc w swoim spektaklu *Bieżęncy*, później Aneta Prymaka-Oniszk w książce *Bieżęństwo 1915 roku. Zapomniani uchodźcy*. W przekazie rodzinnym Iwonki wielbłąd miał zawieźć babcię i jej siostrę do szkoły, ale uparł się i nie chciał nawet wstać. Dziewczynki poszły do szkoły piechotą, a wracając, zobaczyły ponownie zwierzę i jego właściciela, który bezskutecznie usiłował zmusić uparciucha do powstania. Było to w Orenburgu.

W rodzinie Ani Kondratiuk przechowała się anegdota o rozsypanych zabawkach w domu porzuconym przez moskiewskich fabrykantów i inna, gdy prababcia zapytuje żołnierza o drogę: „Ja charaszo idu?”, a on, opacznie rozumiejąc jej pytanie, potwierdza, że istotnie chód ma bardzo piękny. Pani Wiera Masajło, jak wyobrażam sobie, zdziwiona, że ktoś chce czytać i interesuje się tak oczywistymi dla niej sprawami, wysłała aż cztery prace, w tym wiersz w dwóch wersjach językowych. Z kolei w rodzinie Justyny Jakubowskiej zachowało się nagranie, dzięki niemu powstał fascynujący reportaż.

Główną motywacją do pracy nad książką, co zrozumiałam już po jej zakończeniu, stała się dla mnie potrzeba uczestnictwa w inspirującej grupie, wśród osób, które szukają, badają, przechowują. Osoby te nie muszą pytać, jak to się robi, bo wiedzą; ja uważnie i ostrożnie dopiero uczę się tego od nich, uczę się wagi pamięci.

Najczęściej wspominam dlatego, że pobudzają mnie do tego inni, ich pamięć stara się pomóc mojej pamięci, moja pamięć znajduje w niej oparcie; [...] grupy, do których należę, ofiarowują mi w każdej chwili środki do ich [wspomnień – A. S.] rekonstrukcji pod warunkiem, że zwrócę się ku nim i że przyjmę bodaj na chwilę ich sposób myślenia¹⁴.

Muszę dodać, że nie byłam jedyną uczestniczką konkursu, której udział opierał się na pamięciowych strzępach i fragmentach, wielu z nas szukało i szuka nadal. Katarzyna Sawczuk wysnuła wzruszającą opowieść, mając do dyspozycji tylko trochę więcej (zdjęcie), niż ja. Łączy nas wszystkich szacunek do przeszłości, miłość do naszych przodków, prostych ludzi wrzuconych w wielką historię, i zrozumienie wagi pamięci:

Pamięć bywa drogą do prawdy o tyle, o ile zmagamy się z zapomnieniem. Ubożenie pamięci kaleczy naszą świadomość i godność, utrudnia

¹⁴ M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstępem opatrzył M. Król, Warszawa 2008, s. 5.

samoocenę i rozpoznanie swego miejsca wśród innych. Wola poszerzenia jasnego obszaru w polu pamięci ma źródło w przekonaniu o wartości świadomej egzystencji w czasie. Jednak gdy pamięć kurczy się, cóż zdoła ją powstrzymać? [...] Warto więc raz jeszcze zwrócić się ku początkom, powracać do źródeł nawet wtedy, gdy musimy ich szukać na oślep¹⁵.

Kiedy myślę o konkursie *Jestem, bo wrócili* i o powstaniu książki pokonkursowej cieszę się, że wywołał on tak wiele dobrych skutków, z pewnością znacznie więcej niż zakładali jego organizatorzy: miał niewątpliwie udział w przywróceniu historii bieżącego w dyskursie publicznym, w uznaniu roli świadectwa i dokumentu osobistego jako źródła wiedzy o mikrohistoriach zwykłych ludzi, ale co może najważniejsze: „praktycznie”, realnie pokazał wagę pamięci w życiu codziennym, przyczynił się do powstania pewnej społeczności i nawiązania nowych przyjaźni oraz stworzył okazję do zdobywania nowych doświadczeń.

¹⁵ E. Feliksiak, *Antropologia literatury. Interpretacje i studia*, Kraków 2014, s. 159.

. . . . *INDEKS OSÓB*

- Abraham Nicolas 254, 260
Abramowicz Mieczysław 252, 253, 255, 256
Abramow-Newerly Jarosław 35, 36
Agamben Giorgio 19
Ajnenkiel Eugeniusz 298
Ajvaz Michal 243
Aleksander I 99–101, 108
Ambroży z Mediolanu 71
Anderson Benedict 105, 349
Andres Zbigniew 208, 213, 218, 225, 228
Ankersmit Frank 311
Anzelm z Canterbury 71
Appadurai Arjun 313
d'Arc Joanna 176
Arendt Hannah 15, 22, 294, 297, 301
Armbruster Jörg 273
Artwińska Anna 29
Assmann Aleida 27, 29–33, 38, 170, 174, 238, 245, 322, 323, 350, 352, 355, 356, 361
Assmann Jan 22, 29, 30, 294, 414
Assorodobraj-Kula Nina 194
Augé Marc 28, 30, 31, 34, 35, 39, 42
Augustyn św. 71, 134, 152
Balter Lucjan 71
Banasiak Bogdan 351
Bandtkie Jerzy Samuel 98
Bański Jerzy 99
Barabasz Mariana (Барабаш М.) 357
Baranowski Bohdan 298
Barańczak Stanisław 209
Barbara z Nikomedii, św. 122, 123
Baron Nicholas Phillips 404
Barrocci Tiziana 266
Bart Andrzej 306
Bartkiewicz Zygmunt 299
Bartmiński Jerzy 118, 217
Bartosik Grzegorz M. 71
Baster Marek 215, 216
Bauman Janina 320, 331
Bauman Zygmunt 319, 320, 326, 327
Baxmann Inge 170
Bazyłow Ludwik 189
Bąk Wojciech 136
Bem Antoni Gustaw 188
Benedyktowicz Danuta 216
Benedyktowicz Zbigniew 216
Bennett Jill 327, 333
Berlusconi Silvio 267
Bernardyn ze Sieny 71
Bernard z Clairvaux 71
Berstein Robin 86–88
Bhabha Homi K. 224
Białoszewski Miron 36, 334
Bielecki Robert 94
Bieńkowska Danuta 219
Bieńkowski Ludomir 63
Bilenky Serhiy 97
Blanchot Maurice 23
Blau Herbert 84
Bobrowski Johannes 180
Bocheński Jacek Maria 15
Boczkowski Piotr 298
Bogart Humphrey 37
Bohdanowiczowa Zofia 219, 221
Bohuszewicz Franciszek 393
Bojarska Katarzyna 319, 321, 327–329, 334
Bolecka Anna 241–243
Bolecki Włodzimierz 210
Bolesław Chrobry 98, 99, 102–104, 108
Bonawentura z Bagnoregio, Giovanni Fidanza 71
Bondarenko Inna (Бондаренко І.) 176
Borges Jorge Luis 16, 23
Borkowska Grażyna 187
Borowski Mateusz 82
Borowski Tadeusz 303
Borowy Waclaw 106
Boulter Jonathan 251, 255, 256
Bourdieu Pierre 195
Brandstaetter Roman 133–154
Breslavskaia Elena 342
Brożek Andrzej 189
Brzeziecki Andrzej 349
Buchaniec-Bartczak Aleksandra 326
Bucholc Marta 313
Buczyńska-Garewicz Hanna 15
Budrewicz Tadeusz 123
Budrewicz Zofia 317
Bujnowski Józef 220
Burdziej Bogdan 109
Burkot Stanisław 123, 124
Busza Andrzej 208, 212, 219
Buttiglione Rocco 52
Camus Albert 23
Cantet Laurent 280
Caruth Cathy 262
Cencini Amadeo 154
Certeau Michel de 249, 250, 253, 255
Chabros Tadeusz 119

- Chamski Tadeusz 93, 94
 Charczuk Roksana
 (Харчук Р.) 357
 Charytoniuk-Michiej
 Grażyna 244
 Cherezińska Elżbieta 306
 Chmiel Jerzy 138
 Chomik Piotr 405, 408, 410
 Chrostowski Waldemar 136,
 138, 139, 141, 146, 149
 Chutnik Sylwia 33, 34, 46, 47
 Cichocki Marek Aleksander
 21, 294, 297, 301
 Cieślak Tomasz 158
 Connerton Paul 25, 26, 29,
 31, 38, 39, 43, 44
 Conrad Joseph, właśc.
 Józef Teodor Konrad
 Korzeniowski 187
 Cuszko Serhij (Цушко С.) 173
 Cyryl Jerozolimski 71
 Cytronowski Józef, ksiądz
 122
 Czajka Anhelina (Чайка А.)
 174
 Czaplejewicz Eugeniusz 222
 Czaplicka Barbara 221
 Czapliński Przemysław 26,
 320
 Czarniecki Stefan 101, 102
 Czartoryska Izabela 99, 190
 Czartoryski Adam Jerzy 99,
 100
 Czaykowski Bogdan 208,
 212, 213, 219, 222
 Czech Waclaw 119
 Czczot Jan 100, 393
 Czekalska Renata 320
 Czerep Jędrzej 273
 Czermińska Małgorzata 26,
 212, 216, 234, 239–241,
 245, 246
 Czerniawski Adam 212
 Czerwiakowska Ewa 311
 Czwórnóg-Jadczak Barbara
 120
 Czykwin Eugeniusz 400
 Czyżewski Andrzej 37
 Czyżewski Krzysztof 246,
 247
- Dakowicz Przemysław 112
 Danek Wincenty 117, 124
 Darowski Jan 212, 218, 223
 Daum Etkka 306
 Dąbrowicz Elżbieta 190, 201
 Dąbrowski Bartosz 252, 260
 Dąbrowski Jan Henryk 390
 Dąbrowski Mieczysław 225
 Dehnel Jacek 43
 Deleuze Gilles 350, 351
 Derrida Jacques 254–257,
 259–262
 Descartes René (Kartezjusz)
 16, 22
 Dębicki Zdzisław 188
 Didi-Huberman Georges
 323
 Diemjaniuk Bożena 405
 Dihm Jan 95
 Dionizy Areopagita 71
 Dioskuros 122
 Długosz Jan 97, 98
 Dłuski Józef 125, 126
 Dłuski Michał 126
 Dłuski Stanisław 214
 Dłużniewski Wiktor 298,
 299
 Dmitrenko K.
 (Дмитренко К.) 356
 Dmytruk Anastasja
 (Дмитрук А.) 171
 Dola Tadeusz 71
 Domańska Ewa 253, 302,
 303, 311, 312, 320
 Domańska Maria 339
 Dominik z Bolonii 71
 Donij Oleś (Доній О.) 360
 Doroniczewa L.
 (Дороничева Л.) 356
 Dostojewski Fiodor 37
 Dowhaniwna Ołena 362
 Draaisma Douwe 22
 Drewicz Iwan 93
 Drozda Martin 275
 Drzymała Michał 195
 Dudek Adrianna 337
 Dudiak Jeffrey 19
 Dunin Kinga 326
 Duninówna Helena 298
 Durkheim Emile 176
- Dybciak Krzysztof 52, 219
 Dygasiński Adolf 190
 Dziadek Adam 158
 Dzieduszycki Aleksander
 164, 165
 Dziekanowska Małgorzata
 22
 Dziewanowska-Stefańczyk
 Zofia 30
- Efrem z Edessy 71
 Ellinger Katharina 56
 Engelking Leszek 319
 Erazm z Rotterdamu 134
 Erikson Erik H. 210, 223
 Erll Astrid 27, 28, 42, 45,
 124, 238
 Ethkind Aleksandr 176
- Fabiszak Małgorzata 319
 Feliksiak Elżbieta 418
 Felman Shoshana 175
 Fiedler Arkady 220
 Filipowicz Marcin 402
 Fionik Doroteusz 399–402,
 404, 405
 Fionik Elżbieta 400
 Firlej Agata 242, 243
 Fiszbak Jolanta 293, 298
 Fiut Aleksander 210
 Flatt Oskar 298
 Flores Richard 83
 Franaszek Andrzej 246
 Frattini Franco 270
 Fresco Nadine 20
 Freud Anna 281
 Freud Zygmun 15, 28, 254,
 255, 262
 Fromm Erich 20
- Gajewska Grażyna 413, 414
 Garbacik Magdalena 259
 Garliński Józef 225
 Gatrell Peter 404
 Gawrycki Marcin F. 342
 Geertz Clifford 303
 German z Konstantynopola
 71
 Gertruda córka Mieszka
 II 122
 Giemza Lech 241

- Gliszczyński Artur 298
 Głogowska Helena 405
 Głowiński Michał 212
 Godlewski Mściśław 200, 204
 Golka Marian 350
 Gombrowicz Witold 13
 Gomola Aleksander 223
 Goralczyk Barbara 401, 403, 405
 Gosk Hanna 234, 253
 Goszczyńska Daryna 362
 Górny Justyna 322
 Grabowski Janusz 53
 Graham Brian 239
 Grajewski Wincenty 28
 Grass Günter 171
 Gratton Johnnie 237
 Grignon de Montfort
 Ludwik Maria 66, 67, 69–71, 74, 75
 Grohman Jerzy 297
 Gronowska Anna 318
 Grosfeld Jan 137, 145, 146
 Grudzińska Gross Irena 212
 Grzegorz I, papież 122
 Grzesiuk Stanisław 33, 34, 45–47, 303
 Grzywacz Robert 51
 Guelke Jeanne Kay 238
 Gumbrecht Hans Ulrich 253
 Guze Joanna 23

 Haj-Nyżnyk Paweł
 (Гай-Нижник П.) 177
 Halbwachs Maurice 22, 25, 31, 35, 294, 295, 301, 320, 417
 Hartny Ciszka, właśc. Zmicer
 Żyłunowicz 395
 Hartwig Julia 162, 209
 Harwas-Napierała Barbara 210
 Hawryluk Mychail 174
 Hegel Georg Wilhelm
 Friedrich 23, 52, 53, 63
 Heidegger Martin 21, 86, 210
 Hejmej Przemysław 223

 Hemingway Ernest 359
 Herman Salomea 41
 Herodot z Helikarnasu 96
 Hertz Mieczysław 298
 Highmore Ben 249
 Hirsch Marianne 18, 20, 30, 40, 41, 236–238, 321, 347, 348, 355, 412
 Hłasko Marek 36, 37, 40, 49
 Hoffman Eva 348
 Horain Julian 192
 Howard Peter 239
 Hrycak Jarosław 349
 Hrycenko Oleksandr
 (Гриценко О.) 172, 176, 180
 Hugo Victor 110
 Humboldt Alexander von 97
 Husserl Edmund 52

 Ihnatowicz Ewa 123
 Ihnatowicz Janusz 208, 209
 Iłakowiczówna Kazimiera 136
 Innocenzo da Palermo 141
 Ireneusz z Lyonu 71
 Irigaray Luce 85, 259
 Irwaniec Oleksandr
 (Ірванець О.) 175
 Iwaniuk Sławomir 405
 Iwaniuk Waśław 209, 219, 221, 222, 225
 Iwanowski Waśław 395

 Jackiewiczowa Elżbieta 303
 Jacura Ludmiła (Яцупа Л.) 174
 Jagielski Wojciech 402
 Jakóbczyk-Gola Aleksandra 96
 Jakubowska Justyna 417
 Jakubowska-Ożóg Alicja 213, 225
 Jan Damasceński 71
 Jan III Sobieski 95, 106
 Janko Anna 309, 313
 Jankowicz Grzegorz 157, 158
 Jankowska Hanna 242
 Jankowski Edmund 189, 200
 Janowicz Sokrat 244, 416
 Janukowycz Wiktor 173, 348

 Jaroszak Zenobia 112
 Jaspers Karl 61, 62
 Jawień Andrzej. *Zobacz*
 Wojtyła Karol/Jan Paweł II
 Jaworski Marcin 158, 159
 Jeske-Choiński Teodor 383
 Judin O. (Юдін О.) 356
 Judt Tony 242
 Jurkowska Hanna 190
 Jurkszus Jadwiga 218
 Juskowiak Piotr 79
 Just Tony 80, 81

 Kaddafi Mu'ammar
 -al- 267–269
 Kadin-Fesenyuk Nataliia
 (Кадін-Фесенюк Н.) 175
 Kafka Franz 324
 Kalemba-Kasprzak Elżbieta 225
 Kalina Jerzy 400, 403
 Kalinin Ilij (Калинин И.) 173, 176, 177, 181
 Kałuża Anna 158
 Kamiński Aleksander 303
 Kant Immanuel 22
 Kaprański Sławomir 239, 350
 Karpiuk Dawid 245
 Karpowicz Ignacy 243–245, 247
 Kasperek Norbert 223, 226
 Kasproicz Jan 383
 Kazimierz Jagiellończyk 392
 Kazimierz Wielki 104
 Kački Marcin 377, 379
 Kędziński Robert 273
 Kępiński Antoni 13, 14, 20
 Kiec Izolda 225
 Kiernicki Edward 204
 Kijas Artur 189
 Kiliańczyk-Zięba Justyna 54
 Kiś Danilo 356, 361
 Klimaszewski Bolesław 219, 225
 Kocięcka Ewa 299
 Kogler Rudolf K. 219
 Kohany Miriam/Kuryluk
 Maria 40

- Kokotiuch Andrij 357
 Kołakowski Leszek 13–17, 21
 Kołas Jakub 395
 Kołosow-Ostapczuk Anna 402
 Komensky Jan Amos 324
 Kondratiuk Anna 405, 408, 412, 417
 Konończuk Elżbieta 180
 Konopnicka Maria 194, 199–202
 Konwicki Tadeusz 38–40, 49
 Kopacki Andrzej 256
 Kopaliński Władysław 215
 Kornij Igor (Корній І.) 354
 Korotajewa Maria (Коротаева М.) 177, 178
 Korotycz Witalij (Коротич В.) 178
 Korytkowska-Mazur Agnieszka 401
 Korzeniewski Bartosz 338
 Korzeniowski Mariusz 404
 Kosiewski Piotr 18, 21, 294
 Kossak-Szczucka Zofia 303
 Kostenko Lina (Костенко Л.) 356, 358–360, 362, 363
 Kościuszko Tadeusz 93, 390
 Kotik-Czubinska Maria (Котик-Чубінська М.) 357
 Kotik Igor (Котик І.) 357, 358
 Kotyńska Katarzyna 356
 Kowalczuk Genowefa 302
 Kowalczyk Agnieszka 79
 Kowalska Aniela 298, 299
 Kozak Igor 134, 135, 141, 154
 Kozłowska Natalia 409
 Krall Hanna 407
 Krasiński Zygmunt 103
 Kraszewscy bracia 125, 129
 Kraszewscy, ród 120, 124
 Kraszewska Anna 127
 Kraszewska Joanna 127
 Kraszewska Zofia z Malskich 127
 Kraszewska Zofia z Woroniczów 120
 Kraszewski Jan 127
 Kraszewski Janusz 119
 Kraszewski Józef Ignacy 117–120, 123–129
 Kraszewski Kajetan 119, 120, 123, 126, 127, 129
 Kraszewski Lucjan 127
 Krawiecka Ewa 136
 Król Marcin 25, 35, 417
 Kruk Erwin 180
 Krupa Bartłomiej 313
 Kryczyńska-Pham Anna 22, 30, 414
 Krynicki Ryszard 246
 Kryszak Janusz 225
 Krzemiński Stanisław 188
 Krzywicki Kazimierz 189
 Krzyżanowski Julian 191, 193, 195, 204
 Kuczkiewicz-Fraś Agnieszka 320
 Kula Marcin 194
 Kula Witold 194
 Kulischer Eugene M. 404
 Kunz Tomasz 320
 Kupała Janka 395
 Kuraś Ferdynand 383
 Kuraś Józef 14
 Kurek Marcin 219
 Kuryluk Ewa 34, 40–42, 261, 262
 Kuryluk Karol 40
 Kuryluków rodzina 40, 41
 Kusiba Marek 221
 Kuźma Erazm 225
 Kwietniewska Małgorzata 79
 Labuda Alberta 22
 LaCapra Dominick 321
 LaCocque André 57
 Landman Adam 53
 Landsberg Alison 19, 237
 Lang Berel 15, 18, 19
 Laub Dori 175, 355
 Lebert Norbert 312
 Lebert Stepha 312
 Legeżyńska Anna 216
 Le Goff Jaques 318, 325
 Lejeune Philippe 28
 Lelewel Joachim 98, 387
 Lenartowicz Teofil 111
 Léon-Dufour Xavier 133
 Leszczyńska Joanna 301, 308
 Leśmian Bolesław 164
 Lévinas Emmanuel 19, 307
 Lewada Jurij (Левада Ю.) 352
 Lewkiw Ksenia (Левків К.) 357
 Leys Ruth 175
 Liberti Stefan 265–267, 270, 273–280, 283, 285–287
 Lichniak Zygmunt 142
 Ligeza Wojciech 208, 222, 225
 Lisowski Krzysztof 209
 Liulevičius Vėjas Gabrielius 404
 Lohr Eric 404
 Lopes Carlos 271
 Lorentowicz Jan 111
 Lowenthal Dawid 212
 Loyola Ignacy 122
 Lozina Jewgienija (Лёзина Е.) 170, 171
 Lubas-Bartoszyńska Regina 210
 Łatyszonek Oleg 405
 Ławrynowicz Zygmunt 212, 223
 Łobodowski Józef 225
 Łotman Jurij (Лотман Ю.) 181
 Łuba Witalis 405
 Łukasiewicz Jacek 213
 Łukasiewicz Piotr 216
 Łukasińska Dana 401
 Łukawski Zygmunt 189
 Łys Wołodymyr 356
 Łysiak Tomasz 355
 Maczek Stanisław 208
 Maksymyszyn-Korabel Oksana (Максимишин-Корабель О.) 180
 Malska Anna z Nowomiejskich 123, 126
 Malska Józefa 126
 Malska Konstancja 126
 Malski Błażej 126, 127

- Małaniuk Jewhen 173
 Mamzer Hanna 210
 Mańka-Szulik Małgorzata 209
 Marcinkowski Kajetan Jaksa 110
 Marcinów Zdzisław 212
 Marecki Jarosław 52
 Margański Janusz 16, 118, 250
 Marias Julian 22
 Maria Teresa 323
 Markowski Andrzej 226
 Maruszewski Tomasz 29
 Marzec Andrzej 259
 Masajło Wiera 417
 Masny Jagoda 150
 Mateusiak Anna 96
 Matus Irena 404, 408, 409
 Matuszewski Krzysztof 351
 May Karol 143
 Mazurkiewicz Anna 34, 40, 43
 Mazur Renata 337
 Mączyński Jan 297
 Mądzik Marek 404
 Melchior Małgorzata 210
 Michalski Maciej 17
 Michałowski Piotr 207
 Michnik Adam 21
 Mickiewicz Adam 94, 111–114, 189, 202, 390
 Miedwiediew Dmitrij 343
 Mieszko II 122
 Mieszkowski Antoni 298
 Międzyrzecki Artur 209
 Mikołajczak Małgorzata 234
 Milewska Elżbieta 251
 Miłkowski Zygmunt 199
 Miłosz Czesław 112, 246, 247
 Miodek Jan 207
 Mironowicz Eugeniusz 404, 405
 Misiuk Zbigniew 405
 Mochnacki Maurycy 106, 107, 296
 Moczkodan Rafał 209
 Modiano Patrick 237
 Modrzejewska Helena 193
 Modrzejewski Filip 353
 Mołotow Wiaczesław 171
 Momro Jakub 261
 Moore Niamh 238
 Morawińska Agnieszka 240
 Morochowska Konstancja 126, 127
 Moroz-Keczyńska Ewa 400
 Moroz Oksana (Mopoz O.) 175
 Morsztyn Jan Andrzej 97
 Mostowski Tadeusz 111
 Mostwin Danuta 223, 224, 230
 Mościcki Paweł 295, 318, 407, 411
 Mukoid Ewa 57
 Müller-Funk Wolfgang 224
 Muñoz José Esteban 80, 81
 Musumeci Giampaolo 279
 Nachman z Braclawia 137
 Nadolski Kamil 271
 Najda Irena 126
 Nakonieczny Józef 383
 Nałkowska Zofia 303
 Napiórkowski Marcin 25, 43, 44
 Napoleon I 105, 108
 Naruszewicz Adam 98
 Nash Katherine 239
 Nawrot Dariusz 94
 Neborak Wiktor (Heбopак B.) 357
 Nesteruk Małgorzata 107
 Neumann Birgit 28, 33
 Nicola Andrea Di 279
 Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława 118
 Niemcewicz Julian Ursyn 94–102, 104–114
 Niesłuchowski Jan 393
 Nieśpiałowska-Owczarek Sonia 79
 Nietzsche Fryderyk 23, 85
 Niewiara Aleksandra 210
 Nijakowski Lech M. 342
 Nijazow Saparmyrat 342
 Niziołek Katarzyna 377
 Nora Pierre 22, 98, 239, 250, 252, 257, 294, 295, 301, 318, 322, 348, 349, 407, 411, 415, 416
 Norwid Cyprian 159
 Nowacka Beata 220
 Nowakowska Ewa R. 225
 Nowomiejska Barbara Ludowika z Dłuskich 117–120, 123–128
 Nowomiejska Elżbieta 126
 Nowomiejska Karolina 126
 Nowomiejska Konstancja z Morochowskich 119, 123
 Nowomiejska Teresa 126
 Nowomiejski Albin 126
 Nowomiejski Antoni 126
 Nowomiejski Jan 126
 Nowomiejski Józef 126
 Nowomiejski Julian 126
 Nowomiejski Konstanty 126
 Nowomiejski Walenty 126
 Nowomiejski Wojciech 120, 125, 126
 Nycz Ryszard 26, 210, 216, 317
 Okopień-Sławińska Aleksandra 212
 Olchowski Jakub 337
 Olszak Marta 344
 Olszewska Maria J. 241
 Ołdakowska-Kuflowa Mirosława 241
 Orzeszkowa Eliza 187, 189, 197–201
 Osiecka Agnieszka 37, 47, 48
 Osmólska-Mętrak Anna 279
 Owczarz Ewa 123
 Owiński Marcin 319
 Ożóg Zenon 213, 223
 Pałyga Artur 401
 Parmenides z Elei 15
 Pasterski Janusz 220
 Pawluczuk Włodzimierz 405
 Paziński Piotr 242, 243, 247
 Pełka Artur 28, 32
 Perechrest Olga (Пeрeхрeст O.) 181
 Petryk Michał 353
 Phelan Peggy 79–82, 84, 88
 Piechaczek Maria 303

- Pietranowskaja Ludmiła
 (Петрановская Л.)
 363
- Pietrkiewicz Jerzy 209, 229
- Pietrych Krystyna 158
- Pilez Olivier 275
- Piotr z Alkantary 122
- Plata Tomasz 84
- Platon 22
- Pless-Damm Ursula 311, 312
- Plüschke Helene 311, 312
- Płachecki Marian 190
- Podhalski Anastazy 298
- Podsiad Antoni 59
- Polak Beata Anna 331
- Polak Tomasz 331
- Polański Roman 320
- Poliszczuk Jarosław
 (Поліщук Я.) 358
- Polit Monika 306
- Pollack Martin 256, 257, 262
- Pol Wincenty 97, 100
- Pomorski Adam 353
- Ponczek Eugeniusz 337–339
- Poniatowski Józef 102, 390
- Poniatowski Kazimierz 188
- Potasińska Paulina 40
- Predite Aija 404
- Prejs Marek 96
- Prenowitz Eric 254
- Prokop Jan 216, 226
- Proust Marcel 27
- Prus Bolesław, właśc.
 Aleksander Głowacki
 194, 385
- Prymaka-Oniszk Aneta 399,
 400, 402, 405, 410,
 415, 417
- Przybora Jeremi 33, 44
- Przybyła Piotr 350
- Przybyłowska Maria 312
- Pucek Robert 22
- Puławski Kazimierz 93
- Puskás Julianna 189
- Pytasz Marek 222, 225
- Pytel Jan Kanty 136
- Rachalewski Stanisław 298
- Raczymow Henri 20
- Radecka Marzena 402
- Radzik Ryszard 404
- Raiffeisen Wilhelm Friedrich
 384
- Rand Nicholas T. 254
- Ranke Leopold 413
- Rashkin Esther 260
- Ratajczakowa Dobrochna
 225
- Rączka Teresa 112
- Rejman Zofia 108
- Rekść Magdalena 339, 340,
 342, 343
- Repi Andria (Репи А.) 349
- Rewers Ewa 307
- Reymont Władysław
 Stanisław 298
- Riabczuk Mykoła 349
- Richter Gerhard 334
- Ricoeur Paul 16, 51, 57, 66,
 118, 128, 250, 252
- Ritter Carl 97
- Robert Maciej 326
- Robertson William 109
- Rodak Paweł 318
- Rodziewiczówna Maria 405
- Romaniuk Kazimierz 133
- Romocki Jan 311
- Ronen Shohana 331
- Rosenfeld Alvin H. 320, 321,
 325, 332, 335
- Rott Dariusz 97
- Rottenberg Anda 241, 247,
 250–256
- Różańska Katarzyna 29
- Rudnicki Adolf 304
- Rumkowski Chaim
 Mordechaj 304, 306
- Rybicka Elżbieta 28, 39,
 233–235, 237, 239
- Rypiński Aleksander 393
- Rzewski Aleksy 298
- Sadzik Piotr 260
- Sajewska Dorota 84
- Sanborn J. A. 404
- Saramago José 251, 252
- Saryusz-Wolska Magdalena
 27, 29, 30, 37, 124, 238,
 318, 321, 322, 326,
 328, 350
- Sawczuk Katarzyna 405,
 408, 412, 417
- Sawicka-Mierzyńska
 Katarzyna 244, 377
- Schechner Richard 84
- Scheler Max 53, 63
- Schindler Oskar 320, 331
- Schneider Rebecca 84–86
- Schopenhauer Artur 22
- Schulze-Delitzsch Hermann
 384
- Schweiger Hannes 224
- Schwerin Esther von 311,
 312
- Segre Andrea 267, 270
- Seipelt Szarlotta 298
- Sem-Sandberg Steve 306
- Sendyka Roma 317
- Seneka (Lucius Annaeus
 Seneca) 22
- Sepkowski Andrzej 337, 339
- Shallcross Bożena 305
- Siciński Andrzej 216
- Siemianczuk Hienadź 405
- Siemiński Lucjan 98
- Sienkiewicz Henryk 143,
 187, 189–195, 197–201,
 203–205, 391
- Sienkiewicz Maria
 z Szetkiewiczów 192
- Sikora Jerzy 213, 219
- Sitarek Adam 308
- Sito Jerzy 212, 219
- Skarga Barbara 13–15, 17
- Skorowski Henryk 137
- Skowronek Jerzy 100
- Skwarnicki Marek 60
- Slany Krystyna 219
- Sławiński Janusz 225
- Słoboda Katarzyna 79
- Słomka Jan 383
- Sokrates 22
- Sontag Susan 42
- Sosna Grzegorz 404
- Sosnowska Dorota 84
- Sowiński Grzegorz 61
- Spasowicz Włodzimierz 189
- Spiegelman Art 238, 334
- Spielberg Steven 320, 329
- Spinoza Baruch 63

- Spodenkiewicz Paweł 297
 Spychalska Patrycja 326
 Stabro Stanisław 226
 Stalin Józef 343
 Staliūnas Darius 197
 Stanisław August 93
 Stanisław Kostka, św. 122
 Staniszewski Andrzej 223
 Stasiuk Andrzej 33, 34, 47
 Stebelski Adam 298
 Stefan Batory 104, 106, 108
 Stelmaszuk-Troc Joanna 400
 Sterna-Wachowiak Sergiusz 218
 Stojalowski Stanisław 383
 Stolarzewicz Ludwik 298
 Stryczyk Joanna 318
 Styka Józef 22
 Sudolski Zbigniew 128, 129
 Sugiera Małgorzata 82
 Suleiman Susan Rubin 20
 Sulima Tomasz 402
 Suszczyński Zbigniew 103
 Suwierina Jekaterina (Суверина Е.) 175
 Swoboda Tomasz 323
 Syrokomla Władysław, właśc. Ludwik Kondratowicz 113, 114, 390
 Szacka Barbara 350
 Szadura Joanna 118
 Szałasta-Rogowska Bożena 212, 213, 219, 220, 222, 223, 226
 Szanin Teodor (Шанин Т.) 352
 Szarij Andrij (Шарий А.) 354
 Szczepański Jan 210, 211
 Szczerbak Jurij 356
 Szczygieł Mariusz 405
 Szejnert Małgorzata 265
 Szeptycki Andrzej 342
 Szerszunowicz Anna 402, 405, 408
 Szewczenko Taras 112
 Szklar Wasyl 356
 Szmaglewska Seweryna 303
 Sznajderman Monika 34, 40, 42, 353
 Szpociński Andrzej 306, 318
 Szujscy 108
 Szwedowicz Agata 243
 Szymanowski Józef 110, 111
 Szymańska-Kumaniecka Janina 312
 Śliwiński Piotr 26, 158, 160
 Śmieja Florian 207–231
 Śnieżko Dariusz 207
 Śpiewak Małgorzata 285
 Świderkówna Anna 134, 136
 Święch Jerzy 225
 Tabaszewska Justyna 118
 Taborski Bolesław 212
 Tański Maciej 212
 Tarasewicz Leon 244
 Tarasiuk Dariusz 404
 Tarnowska Beata 223, 225, 226
 Tarnowska Maria 57
 Taylor Diana 82, 83
 Terlecki Tymon 209
 Thompson Paul 302
 Thurstan Violetta 404
 Timothy Dallen J. 238
 Tischner Józef 13–18, 20, 21
 Tkaczyszyn-Dycki Eugeniusz 157–163, 165, 166
 Toeplitz Krzysztof Teodor 43
 Toeplitzów rodzina 43
 Tokarska-Bakir Joanna 18
 Tokć Siarhiej 404
 Tomaszewski Adam Marian 218, 221
 Tomaszewski Nikodem Bończa 195, 201
 Tomasz z Akwinu 71
 Tomkiel Marcin 405
 Topol Jáchym 317, 319, 323, 324, 326, 328, 330–335
 Torok Maria 254, 260
 Traba Robert 22, 30, 317, 325, 414
 Trempała Janusz 210
 Troc Joanna 417
 Tronina Antoni 56
 Trybuś Krzysztof 98, 112
 Tuan Yi-Fu 240
 Tulli Magdalena 247
 Turczyn Anna 28
 Turowicz Jerzy 60
 Tusk Donald 286
 Tuszyńska Agata 34, 40–42, 241, 257, 258
 Twardecki Alojzy 303
 Tyrmand Leopold 38–40, 49
 Urbanek Mariusz 39
 Vernet Horacy 103
 Wachowski Jacek 225
 Wagner Birgit 224
 Wajda Andrzej 320
 Wakar Krzysztof 195
 Wapowska Katarzyna z Maciejowskich 126
 Warren Austin 64
 Wawrzyniak Piotr 383
 Wellek René 64
 Welzer Harald 37
 Whelan Yvonne 238
 White Hayden 303
 Wiechert Ernst 180
 Wielgus Stanisław 56
 Wielopolski Aleksander 189
 Wierzbicki 390
 Więckowski Zbigniew 59
 Wilna Nadia (Вільна Н.) 176, 178
 Wiłkomirski Benjamin 20
 Wiśniowiecka Gryzelda z Zamoyskich 126
 Witkowski Michał 95
 Witold 108
 Władysław Jagiełło 108
 Własowa Tetiana (Власова Т.) 179, 180
 Włast, właśc. Waclau Łastouski 395
 Włodarkiewicz Marta 342
 Włodek Ludwika 241
 Włodkowska-Bagan Agata 340
 Wojtak Maria 118
 Wojtyła Karol/Jan Paweł II (pseud. Andrzej Jawień) 51–54, 58, 60–70, 75, 76, 150, 151
 Wojtyła Karol, ojciec 68

- Wolski Jan 208, 212, 213,
221, 223, 225, 226
Woronicz Jan Paweł 107,
108, 110
Woropajewa Tetiana
(Боропаява Т.) 364
Wójcik Tomasz 225
Wójcik Włodzimierz 212
Wynnyczuk Jurij 357
Wyrembelski Marcin 267
Wyrwicz Karol 107
Wyskiel Wojciech 222, 225
Wysocki Artur 137
Young James Edward 20, 321
Zabużko Oksana 356, 358,
360–362
Zadura Bogdan 353
Zaleski Marek 26
Załęski Piotr 342
Zand Andrzej 298
Zaniuk Michał 414
Zapędowska Magdalena 253
Zawadzka Danuta 244, 377
Zawisza Czarny 102
Zdrojewski Bogdan 209
Zduniak-Wiktorowicz
Małgorzata 234
Zdybicka Zofia Józefa 63, 76
Zdziechowski Marian 204
Ziarkowska Justyna 209, 219
Zieniewicz Andrzej 253
Ziębińska-Witek Anna 18,
321, 330
Zimand Roman 26
Zinkiewicz Iwona 401, 402,
415–417
Ziomek Jerzy 225
Ziółkowska-Boehm
Aleksandra 219
Ziółkowski Zenon 58
Zonik Zygmunt 303
Zwieriewa Wiera
(Зверева В.) 176
Zygmunt III Waza 109
Zyman Edward 214, 219, 221
Żadan Serhij 353, 354
Żakowski Jacek 21
Żeromski Stefan 26, 203
Żółkiewski Stefan 108
Żurowski Maciej 64
Żywicki Mateusz 210