

# teksty

D R U G I E

## Miejsca realne i wyobrażone

**Andrzej SZPOCIŃSKI**

Miejsca pamięci

**Elżbieta RYBICKA**

Od poetyki przestrzeni  
do polityki miejsca

**Tokimasa SEKIGUCHI**

Azja nie istnieje

**Marc AUGÉ**

Nie-Miejsca

**Teresa WALAS**

Oko innego

**Marta PIWIŃSKA, Dorota SIWICKA, Marek BIĘNCZYK,  
Krzysztof RUTKOWSKI, Marta ZIELIŃSKA**

Pasaże romantyczne

**Anka GRUPIŃSKA**

Opowieści chasydzkich kobiet

4

[112]

2008

cena 16,00- PLN  
(w tym 0% VAT)

## Spis treści „Teksty Drugie” 2008 nr 4

|                                                    |            |                                                                                                                            |
|----------------------------------------------------|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Grzegorz GROCHOWSKI</b>                         | <b>6</b>   | <b>Wstęp</b><br>(Nie)widzialne miasta                                                                                      |
| <b>Andrzej SZPOCIŃSKI</b>                          | <b>II</b>  | <b>Szkice</b><br>Miejsca pamięci ( <i>lieux de mémoire</i> )                                                               |
| <b>Elżbieta RYBICKA</b>                            | <b>21</b>  | Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca.<br>Zwrot topograficzny w badaniach<br>literackich                              |
| <b>Teresa WALAS</b>                                | <b>39</b>  | Oko Innego/cudzoziemca<br>jako możliwa perspektywa poznawcza<br>literatury polskiej                                        |
| <b>Tokimasa SEKIGUCHI</b>                          | <b>48</b>  | Azja nie istnieje                                                                                                          |
| <b>Monika BEDNARCZUK,<br/>Monika RUDAŚ-GRODZKA</b> | <b>76</b>  | Cierpienie przestrzeni środka                                                                                              |
| <b>Wiktoria TICHOMIROWA</b>                        | <b>90</b>  | Literatury łagrowej obszary nieodslonięte.<br>Kulturowe oblicza Innego                                                     |
| <b>Jerzy SMULSKI</b>                               | <b>101</b> | <b>Roztrząsania i rozbiory</b><br>Berlin polskich socrealistów                                                             |
| <b>Joanna ORSKA</b>                                | <b>III</b> | Prawy do lewego                                                                                                            |
| <b>Iwona MISIAK</b>                                | <b>121</b> | Poezja patrycjusza                                                                                                         |
| <b>Marc AUGÉ</b>                                   | <b>127</b> | <b>Prezentacje</b><br>Nie-Miejsca. Wprowadzenie do<br>antropologii nadnowoczesności<br>(fragmenty).<br>Przeł. Adam Dziadek |

**MARTA ZIELIŃSKA**

**Marta PIWIŃSKA**

**Dotrota SIWICKA**

**Marek BIEŃCZYK**

**Krzysztof RUTKOWSKI**

**Grzegorz MARZEC**

**Leszek KOCZANOWICZ**

**Jolanta ŻYNDUL**

**Paweł ZAJAS**

**Piotr ANTONIAK**

**Anka GRUPIŃSKA**

**Lutz SEILER**

## Pasaże romantyczne

**141** Romantycy na mapach

**146** Gopło

**154** Warszawa Reduta Ordona

**160** Nicea

**169** Paryż

**177** Pornic

## Dociekania

**185** Magiczna moc sztuki. Podmiot,  
sfera publiczna, emancypacja

**200** Karczma żydowska jako *locus delicti*,  
czyli próba przestrzennego usytuowania  
zbrodni rytualnej

## Przyczynki

**215** O „autentyczności” i ponowoczesnym  
rozumieniu doświadczenia turystycznego

**231** Mur miejski – przyczynek do rozważań  
o tożsamości miasta

## Narracje

**243** Najtrudniej jest spotkać Lilit.  
Opowieści chasydek

## Próby

**263** Terytorium znużenia.  
Przeł. Dorota Stroińska

**272** Noty o autorach

## Index of content „Teksty Drugie” 2008 nr 4

|                                                    |            |                                                                                                                          |
|----------------------------------------------------|------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Grzegorz GROCHOWSKI</b>                         | <b>6</b>   | <b>Foreword</b><br>(In)Visible Cities                                                                                    |
| <b>Andrzej SZPOCIŃSKI</b>                          | <b>II</b>  | <b>Essays</b><br>Sites of Memory ( <i>lieux de mémoire</i> )                                                             |
| <b>Elżbieta RYBICKA</b>                            | <b>21</b>  | From a Poetics of Space to a Poetics of Site: a Topographical Turn in Literary Research                                  |
| <b>Teresa WALAS</b>                                | <b>39</b>  | The Eye of the Other/Alien as a Potential Cognitive Perspective of Polish Literature                                     |
| <b>Tokimasa SEKIGUCHI</b>                          | <b>48</b>  | Asia: Non Existent                                                                                                       |
| <b>Monika BEDNARCZUK,<br/>Monika RUDAŚ-GRODZKA</b> | <b>76</b>  | In Search of Lost Greatness                                                                                              |
| <b>Wiktoria TICHOMIROWA</b>                        | <b>90</b>  | Unveiled Areas of Gulag Literature. Cultural Countenances of the Other                                                   |
| <b>Jerzy SMULSKI</b>                               | <b>101</b> | <b>Discussions and analyses</b><br>The Berlin of Polish Socialist-Realists                                               |
| <b>Joanna ORSKA</b>                                | <b>III</b> | Right to left                                                                                                            |
| <b>Iwona MISIAK</b>                                | <b>121</b> | A Patrician's Poetry                                                                                                     |
| <b>Marc AUGÉ</b>                                   | <b>127</b> | <b>Presentations</b><br>Non-Sites. An Introduction to Anthropology of Super-Modernity (fragments)<br>Trans. Adam Dziadek |

**Marta ZIELIŃSKA**

**Marta PIWIŃSKA**

**Dotrota SIWICKA**

**Marek BIĘCZYK**

**Krzysztof RUTKOWSKI**

**Grzegorz MARZEC**

**Leszek KOCZANOWICZ**

**Jolanta ŻYNDUL**

**Paweł ZAJAS**

**Piotr ANTONIAK**

**Anka GRUPIŃSKA**

**Lutz SEILER**

## Romantic Passages

**141** Romanticists Plotted in Maps

**146** Gopło

**154** Warsaw Ordon's Redoubt

**160** Nice

**169** Paris

**177** Pornic

## Investigations

**185** Magical Power of Art

**200** Jewish Tavern as a *Locus Delicti*, or, an Attempt at Spatial Situation of Ritual Murder

## Monographs

**215** 'Authenticity' and Post-Modern Understanding of Tourist(ic) Experience

**231** City Wall. A Contribution to the Discussion of City's Identity

## Narratives

**243** Meeting Lilith is the Most Difficult Thing. The Tales of Chassidim Women

## Attempts

**263** The Territory of Lassitude  
Trans. *Dorota Stroińska*

**272** Authors' Biographical Notes

# (Nie)widzialne miasta

*Dawniej, w coraz bardziej zamierzchłej epoce nowoczesności, gdy humanistyka troszczyła się przede wszystkim o spójność metody, obiektywizm poznania, odrębność przedmiotu i elegancję wywodu, kategoria przestrzeni pojawiała się w nauce o literaturze wyłącznie w perspektywie wewnątrztekstowej, badana jako kolejny poziom semantycznej organizacji wypowiedzi. Wypada podkreślić: błędem byłoby twierdzenie, że kwestia ta znajdowała się poza poznawczym horyzontem poetyki i teorii literatury, ale traktowana była z reguły jako hipostaza, wyabstrahowana z językowych składników przekazu, podczas gdy wstydliwym przejawem ignorancji, czy też wręcz gafą, towarzyskim nietaktem stało się zadawanie pytań o realne, topograficzne odniesienia znakowych układów uchwytnych jedynie na płaszczyźnie zadrukowanych kartek dzieła literackiego. Dopiero w tak określonej perspektywie mogły pojawiać się dalsze pytania o poetykę, morfologię, semantykę, symbolikę czy też aksjologię różnorodnych układów przestrzennych. Badanie przestrzeni polegało więc, w gruncie rzeczy, na badaniu słów, werbalnych sekwencji bądź figur semantycznych, prowadzących do wytworzenia iluzji – zlokalizowanego w taki czy inny sposób – świata przedstawionego oraz do odpowiedniego tegoż świata nacechowania, na przykład alegorycznego bądź historycznego. Trzeba też przyznać, że – tak jak i w wielu innych dziedzinach i obszarach wiedzy – modernistyczne literaturoznawstwo doprowadziło do niezwyklego wysubtelnienia kategorii i wyrafinowania strategii badawczych.*

*Gdyby jednak spojrzeć na sytuację we współczesnej, czy też – i sięgnijmy tu po może nieco już zużytą formułę – ponowoczesnej humanistyce, wyraźnie da się zauważyć znaczące przewartościowania dotyczące zarówno samej kategorii, jak i problematyki spacialności. Przesadą byłoby mówić o kolejnym (dajmy na to: geospołecznym) „zwrocie”, ale chętnie zadowolimy się nieco skromniejszą tezą, że jesteśmy tu świadkami kolejnej mutacji bądź kolejnego wcielenia ogólniejszego trendu, zmieniającego dziś oblicze naszej dyscypliny. Badania kulturowe, które – jak chyba słusznie można mniemać – dokonały wyraźnej reorientacji w sferze priorytetów badawczych, także i na tym polu odcisnęły dość wyraźne piętno. Wystarczy już choćby pobieżny rzut oka na spis treści naszego bieżącego numeru, by przekonać się o szerokości, a czasem może nawet pewnej egzotyczności badawczych zainteresowań. Monumentalne pomniki, bruki ulic, miejsca rytualnych spotkań, mapy i pejzaże, karczmy i mury – wszystkie te zjawiska tworzą repertuar dość osobliwy, gdyby przykładać doń miary ergocentrycznej nauki o literaturze. Niewątpliwie możemy zauważyć spektakularne przesunięcie od morfologii segmentów tekstowych, ewokujących jakieś wy-*

obrażenie przestrzeni, do antropologii przestrzennych kontekstów, toposów, uwarunkowań życia literackiego, czy też – jak trafnie rzecz ujmuję Elżbieta Rybicka w swych projektach geopoetyki – „w stronę konkretnego geograficznego i topograficznego”.

Sentymentalne przywiązanie do zagadnień związanych z językową strukturą tekstu da się dostrzec dziś chyba jedynie w nurcie badań inspirowanych kognitywizmem. Tu wciąż zadaje się pytania o sposób budowania przestrzeni w wierszu Przybosia bądź o semantyczną waloryzację świata przedstawionego w prozie Białoszewskiego. Nawet tu jednak zanurza się te autopoetyczne konstrukty w świecie znaczeń ucieleśnionych, tj. w sferze zmysłowych doznań i percepcyjnych nawyków człowieka. Poza obszarem kognitywizmu coraz częściej jednak podejmowane są zagadnienia, które jakiś czas temu wydawały się już na zawsze obłożone ekskomuniką w świecie profesjonalnych znawców literatury. To już nie tylko Berlin polskich socrealistów, o którym możemy przeczytać w bieżącym numerze, zaprzęta naszą uwagę, ale i – dajmy na to – Europa Stasiuka, Argentyna Gombrowicza, Kraków Świetlickiego czy Praga Masłowskiej. O popularności takiego anegdotyczno-topograficznego postrzegania sztuki słowa świadczyć może chociażby dostrzegalny przyrost popularnych publikacji, adresowanych do zwolenników takiego ujęcia – za przykład może posłużyć chociażby Warszawski przewodnik literacki sprzed kilku lat, w którym pisarze reprezentujący różny poziom artyzmu i przywołani z najróżniejszych epok (bo jest tu i Stanisław Herakliusz Lubomirski i Agnieszka Drotkiewicz) zostają – poprzez swoje biografie i fragmenty utworów – skorelowani z poszczególnymi elementami pejzażu stołecznego, co w sumie ma być niejako synkretyczną rekonstrukcją kolorytu lokalnego.

Moda ta ma zresztą dużo szerszy zasięg – to, co odnotowuję jako zjawisko ciekawe z punktu widzenia literaturoznawczej poetyki recepcji, jest przecież refleksem ogólniejszych procesów zachodzących w obszarze samej literatury, ale też na gruncie kultury popularnej, piśmiennictwa dokumentalnego, prasy codziennej, komunikacji internetowej czy wreszcie obyczajowości i życia społecznego. Sprawą dość oczywistą jest w tym kontekście literacka fala kultu lokalności, fascynacji kolorytem małych ojczyzn, która dopracowała się już nawet swojego kanonu, wypełnionego książkami Chwina, Huellego, Boleckiej, Pilcha, Szewca, Liskowackiego, ale także – choć już w nieco innym obiegu kulturowym – Krajewskiego. Niejako na drugim biegunie tego geograficznego uniwersum współczesnej literatury trzeba zaś odnotować niezwykle spektakularny przyrost i rozwój wielorakich form i odmian prozy podróżniczej – znamienne jest, że jedną z głównych nagród literac-



## Wstęp

kich Andrzejowi Stasiukowi wręczono nie za którąś z jego powieści, tylko za nostalgiczną opowieść o peregrynacjach po europejskich peryferiach. Co wszakże ciekawe, po formę tę sięgają coraz częściej nie tylko zawodowi twórcy opowieści, profesjonalni pisarze czy reporterzy, ale też autorzy postrzegani nie tylko jako pisarze, ale także, a nawet – raczej – przez pryzmat innych ról społecznych: uczeni, krytycy, muzycy, artyści. W relacjach tych zdaje się zresztą przeważać fascynacja wielobarwną, a zwłaszcza orientalną, egzotyką. Wystarczy tu przypomnieć – nawet trochę na chybił trafił – choćby tak różne pozycje, jak Japoński wachlarz Joanny Bator (będący niejako współczesną reminiscencją Imperium znaków Rolanda Barthes'a), Masala Maxa Cegielskiego (mnożąca autobiograficzne odniesienia mimo fikcjonalnego trybu opowieści), czy też Bezsennność w Tokio Marcina Bruczkowskiego (zgrabnie adaptująca kolażowe i diaryistyczne konwencje na potrzeby popularnej etnografii). A jeśli jeszcze dodamy do tego reportaże i felietony „krajoznawcze” mnożące się w ilustrowanych tygodnikach i innych periodykach, popularne programy telewizyjne, a nawet całe kanały tematyczne poświęcone podróżom, a przede wszystkim niezliczone strony internetowe wypełniane przez galerie dokumentujące turystyczne osiągnięcia prywatnych osób, to musimy przyznać, że jedną z rozlicznych obsesji dzisiejszej kultury pozostaje przemożna potrzeba nieustannego przedstawiania, ukazywania bądź relacjonowania naszych różnych wędrówek. Z tej perspektywy można by nieco frywolnie zauważyć, że to Listy z podróży do Ameryki Sienkiewicza i Pielgrzymka do Jasnej Góry Reymonta stanowią z dzisiejszego punktu widzenia najbardziej pionierskie dokonania polskiej prozy dziewiętnastowiecznej.

Nie ma tu jednak miejsca – ani też chyba potrzeby – by bardziej szczegółowo roztrząsać sprawę popularności turystyki w ponowoczesnym świecie oraz kwestie społeczno-kulturowych uwarunkowań atrakcyjności literatury podróżniczej (tym bardziej, że problematyka ta jest już dość szeroko i kompetentnie omawiana w licznych pracach monograficznych, także na gruncie polskim, by wspomnieć chociaż prace przywoływanej już tu Elżbiety Rybickiej). Jeśli jednak wrócimy do zagadnień związanych z przemianami w obrębie humanistyki i ze stylami odbioru literatury artystycznej, nie sposób zaprzeczyć, że zbitki w rodzaju – dajmy na to – „Wisła Pilcha” czy „Praga Masłowskiej” brzmią bardzo (może nawet zbyt) znajomo. Trudno tu oprzeć się porównaniom do staroświeckich formuł, w rodzaju „Wilno romantyków” czy „Powieśle Prusa”, skąd już tylko krok do skompromitowanych – zdawałoby się – ujęć naiwnego mimetyzmu. Sprawa nie wygląda jednak aż tak prosto, gdyż w kulturze – a więc i w humanistyce – raczej nie zdarzają się proste powtórzenia tych samych tendencji czy zjawisk. Jeśli nawet powraca jakiś rodzaj pytań, kierunek rozważań, typ strategii komunikacyjnych czy repertuar odpowiedzi, to zwykle stare treści zostają jakoś zmodyfikowane, sproblematyzowane, zniuansowane, zweryfikowane przez nowe doświadczenia. Nie inaczej jest i teraz. Restytuowane właśnie realia geograficzne, konkrety topograficzne i akcesoria kolorytu lokalnego nie są bowiem traktowane jako bezpośrednio dana, czysto empiryczna faktyczność ani jako substancjalna, bezwładna obecność zewnętrznych rzeczy. Samo miejsce – miasto, region, dzielnica – jest postrzegane jako synteza rzeczy i znaczeń, jako splot tego wszystkiego, co widzialne i namacalne oraz projekcji bądź pragnień podmiotu, bądź uchwytnych jedynie pojęciowo znaczeń kulturowych i form symbolicznych. W pewnym sensie bliskie takiemu ujęciu zjawisk



## Grochowski (Nie)widzialne miasta

*i kategorii spacialnych wydają się chociażby pewne intuicje wypowiedziane przez Jacques'a Derridę w jego – przynajmniej – nieco przewrotnej interpretacji platońskiej chory, ukazywana przez niego jako przykład „trzeciego rodzaju”, a więc jako pozaczasową przestrzenność, która nie jest w pełni ani inteligibilna, ani zmysłowa i stanowi niejako podłoże wylaniania się zjawisk, nie dając się sama do końca wpisać w żaden określony horyzont ontologiczny. Pokrewne dominującym obecnie postawom jest właśnie podkreślenie bytowej heterogeniczności przestrzeni, jej sensualnego i semantycznego czy też pojęciowego zarazem charakteru, wpisującego wiedzę w percepcję oraz fantazmaty w doświadczenie, łączącego aspekty doświadczane, symboliczne i wyobrażone.*

Od Derridianiejskiego ujęcia prace spod znaku geopoetyki odróżniają się jednak wyrażenie poprzez akcentowanie partykularnego, historycznego bądź lokalnego nacechowania opisywanych obszarów rzeczywistości. Przestrzeń poddana zostaje tu pluralizacji i fragmentaryzacji, jest postrzegana jako wcielona w widoki, regiony, pejzaże i podzielona (a może nawet wypadaloby rzec: bezustannie na nowo dzielona) na miejsca, uporządkowane i udekorowane – a czasem wręcz upstrzone – wielorakimi znakami. Miejsca postrzegane w ten sposób tracą więc swój wymiar czysto fizyczny i anegdotyczny, a zaczynają same przypominać swoiste wypowiedzi bądź praktyki komunikacyjne. Badanie przestrzeni staje się więc dekodowaniem sensów wpisanych w topografię, studiowaniem ulicznej proksemiki, rozpoznawaniem semantyki rozwiązań architektonicznych i urbanistycznych, demaskowaniem pragmatyki podwórkowej i dzielnicowej delimitacji miasta, odczytywaniem retoryki deptaków, witryn, ogrodzeń, neonów, reklam, pomników (dość urokliwym przykładem podobnego podejścia mogą być – nie tak zresztą już nowe – prace o ulicznych libacjach alkoholowych i rytuałach ogródków działowych z Antropologii codzienności Rocha Sulimy). Wcześniej podobna tekstualizacja przestrzeni dokonana się oczywiście na gruncie dwudziestowiecznej semiotyki, zwłaszcza w jej rosyjskim wariantcie, przede wszystkim zaś w pracach Jurija Lotmana i częściowo Borysa Uspieńskiego. Analizy tamte mieszczą się jednak wyrażnie w paradygmacie strukturalno-systemowym, skupiając się na quasi-gramatycznych prawidłowościach i konstrukcjach modelowych, podczas gdy nowsze prace z zakresu – pozostajmy przy tej nazwie – geopoetyki wydają się dużo bardziej otwarte na przygodność, wielość i prowizoryczność kulturowych praktyk, a zarazem żywotnie zainteresowane ideologicznymi, pragmatycznymi, socjologicznymi i antropologicznymi uwarunkowaniami semantyki miejsca (niewątpliwie spory udział w rozbudzaniu i podtrzymywaniu tego zaciekawienia ma – przecież wyraźnie nacechowana politycznie – krytyka postkolonialna w swoich różnych odmianach). Zamiast pytać – jak to z często niezłym rezultatem robili semiotycy – o to, co i jak przestrzeń znaczy, częściej stawia się dziś kwestię, kto i po co wpisuje w nią określone znaczenia. Tym samym geopoetyka – i tu na koniec pozwolę sobie na głos pro domo sua – coraz wyraźniej staje się w pewnej mierze swoistą analizą dyskursu.

**Grzegorz GROCHOWSKI**

Wstęp

## Abstract

**Grzegorz GROCHOWSKI**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### **(In)Visible Cities**

Author discusses the changes in understanding category of space in literature and humanities during last decades in the context of general transformations of culture and civilization.

# Szkice

**Andrzej SZPOCIŃSKI**

Miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)

W ostatnich latach badania nad miejscami pamięci stały się bardzo popularne wśród przedstawicieli dyscyplin humanistycznych, zwłaszcza historyków i socjologów. Kornelia Kończal odnotowała kilkadziesiąt znaczących projektów badawczych, w tym kilkanaście międzynarodowych, poświęconych temu problemowi<sup>1</sup>. O ile samo zainteresowanie społecznymi, kulturowymi i politycznymi aspektami *żywej historii*<sup>2</sup> (bo niczym innym, jak *żywą historią są miejsca pamięci*) można by uznać za coś oczywistego, to już międzynarodowa kariera terminu „miejsca pamięci”, którym współcześnie określa się wszelkie niemal formy obecności przeszłości we współczesności, jest zastanawiająca i powinna stać się przedmiotem głębszego namysłu.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch integralnie ze sobą powiązanych części. Pierwsza, wprowadzająca, jest próbą opisu tego, jak są pojmowane i jak są badane „miejsca pamięci”. W części drugiej formułuję i próbuję uzasadnić hipotezę mówiącą o tym, że źródła kariery terminu „miejsca pamięci” należy upatrywać w tym, iż współgra on z ogólnym uwrażliwieniem współczesnej kultury (w tym i współczesnej kultury historycznej) na aspekty przestrzenno-wizualne.

Za prekursora badań nad „miejscami pamięci” uznać należy Pierre’a Norę. W artykule *Mémoire collective* opublikowanym na początku lat siedemdziesiątych Nora postulował konieczność badań nad „miejscami pamięci”. Terminu tego nigdzie dokładnie nie zdefiniował, ale jak się wydaje, rozumiał go wtedy przede

---

<sup>1</sup> K. Kończal *Europejskie debaty na temat „miejsc pamięci” (raport)*, Centrum Badań Historycznych PAN, Berlin 2007. Maszynopis, w posiadaniu autora.

<sup>2</sup> Termin przed laty wprowadzony przez Ninę Assorodobraj-Kulę w artykule *Żywa historia*, „Studia Socjologiczne” 1963 nr 2.

wszystkim jako zinstytucjonalizowane formy zbiorowych wspomnień przeszłości. „Miejscem pamięci” mogło być dla niego zarówno archiwum historyczne czy pomnik bohatera, jak i mieszkanie prywatne, w którym spotykają się zazwyczaj kombataneci, by obchodzić uroczystości z powodu jakiejś ważnej dla nich rocznicy. „Szłoby tu – pisze Nora – o miejsce w dosłownym znaczeniu tego słowa, w którym pewne społeczności, jakie by one nie były – naród, grupa etniczna, partia – składają swoje wspomnienia lub uważają je za nieodłączną część swojej osobowości”<sup>3</sup>.

Jak już wspomniałem, Nora nigdzie dokładnie nie zdefiniował pojęcia *lieux de mémoire*, nie to było jego podstawowym celem. Chodziło mu raczej o uświadomienie bogactwa strategii badawczych, które mogą być stosowane przy zgłębianiu różnych form obecności przeszłości w teraźniejszości.

Chcąc uchwycić specyfikę propozycji Nory formułowanych w jego wczesnych pismach (początek lat siedemdziesiątych), *lieux de mémoire* należałoby raczej tłumaczyć jako „miejsca wspominania”, „miejsca wspomnień”, a najlepiej „miejsca, w których się wspomina”, a nie – „miejsca pamięci”. Koncepcja owych „miejsca wspominania”, „miejsca pamięci” osadzona jest mocno w dwu tradycjach. Pierwsza, to tradycja badań nad społecznymi ramami pamięci zbiorowej Maurice’a Halbwachsa. Badania „miejsca wspomnień”, tak jak to zarysował Nora w cytowanym artykule, to analiza instytucjonalnych ram kreowania, podtrzymywania i transmisji pamięci przeszłości. Przyjmuje się tu założenie, że konkretne kształty, jakie pamiętana przeszłość może przyjmować oraz pełnione przez nią funkcje (społeczne, kulturowe, polityczne) w znacznej mierze zależą od tego, kto – jakie i jak zorganizowane grupy, instytucje, autorytety – pełni rolę przewodnika w społecznych praktykach jej ożywiania. We wczesnych artykułach Nory można dostrzec zarys koncepcji, które *expressis verbis* sformułowane zostaną nieco później. Mam na myśli jego rozróżnienie na „kultury pamięci” i „kultury historii”<sup>4</sup>. Te pierwsze, w antropologii częściej nazywane „kultuрами tradycyjnymi”, charakteryzują się spontanicznym, bezrefleksyjnym nawiązywaniem do przeszłości. Przeszłość jest w nich obecna w sposób niejako naturalny, choć nierozpoznawalna jako taka z tego powodu, że w kulturach tych nie funkcjonują kategorie pozwalające odróżnić przeszłość od teraźniejszości; w „kulturach pamięci” przeszłość i teraźniejszość zlewają się w jedno, trwające poprzez wieki „teraz”. Kulturom pamięci przeciwstawia Nora kultury historii. W tych kulturach przeszłość odczuwana jest jako coś zdecydowanie odmiennego od teraźniejszości. Kultury historii charakteryzują się dużą dynamiką rozwoju, a tym samym stanowią ciągle zagrożenie dla przeszłości. Tylko w tych ostatnich kulturach – powiada Nora – przeszłość może podlegać wartościowaniu i tylko w nich może zostać poddana specjalnym technikom upamiętn-

<sup>3</sup> P. Nora *Mémoire collective*, w: *Faire de l'histoire*, sous la dir. de J. Le Goff, P. Nora, Gallimard, Paris 1974. s. 401.

<sup>4</sup> Wprowadzone przez Norę rozróżnienie na „kulturę pamięci” i „kulturę historii” w najogólniejszych zarysach pokrywa się z funkcjonującym w teoriach modernizacji rozróżnieniem społeczeństw tradycyjnych od społeczeństw nowoczesnych.

niania. W jednej z późniejszych prac<sup>5</sup> miejscami pamięci określa Nora wszelkie praktyki (przedmioty, organizacje), których podstawowym celem jest podtrzymywanie (stymulowanie) pamięci o przeszłości. Ten, pasjonujący wątek badań nad pamięcią przeszłości nie został, o ile mi wiadomo, przez nikogo głębiej podjęty.

Tradycja druga, to praktyki mnemotechniczne antycznych i średniowiecznych retorów przypomniane przez Frances Yates w wydanej w połowie lat sześćdziesiątych (polskie wydanie dziesięć lat później) *Sztuce pamięci*<sup>6</sup>. Do książki tej, a poprzez nią do tradycji antycznych i średniowiecznych, Nora nawiązuje wprost. Yates opisuje zapomnianą dziś, a powszechną w czasach antycznych i później w średniowieczu sztukę zapamiętywania. Najogólniej polegała ona na wyobrażeniu sobie i zapamiętaniu pewnego układu miejsc. Najczęściej stosowanym, choć nie jedynym, był układ miejsc architektonicznych. Następnie wyróżnionym i rozlokowanym miejscom (kolumny, kapitele itp.) przypisywano odpowiednie wyobrażenie, a „ilekroć zachodziła potrzeba – pisze Yates, powołując się w tym wypadku na teksty Kwintyliana – ożywienia w pamięci odpowiednich faktów, myśl przebiega kolejno wszystkie miejsca (*loci*) i zwraca się do nich jak do swojego rodzaju «kustoszy», żeby dostarczyli odpowiednich «depozytów» (*images*)”<sup>7</sup>. Propagując sztukę pamiętania, starożytni wychodzili z założenia, że „najbardziej kompletne obrazy tworzą się w naszych umysłach z rzeczy doprowadzonych do nich i odcisniętych przez zmysł wzroku, w konsekwencji zaś – postrzeżenie uzyskane poprzez uszy lub w drodze refleksji utrwalają się najłatwiej, gdy docierają do naszych umysłów również przez oczy”<sup>8</sup>.

Teoria „sztuki pamiętania” w kontekście moich rozważań jest mało istotna. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że w dawnych praktykach mnemotechnicznych *images* i *loci* zachowywały względem siebie niezależność. Początkowo wybór takich, a nie innych „miejsc pamięci” (*loci*) oraz osadzenie w nich określonych wyobrażeń (*images*) pozostawało sprawą czysto indywidualną. Sztuka pamiętania nie była niczym więcej, jak tylko techniką służącą lepszemu zapamiętaniu. W tej inicjalnej fazie (w kulturze antycznej i średniowiecznej) koncepcja „miejsc pamięci” ma niewiele wspólnego z jakkolwiek pojętą kulturą historyczną (pamięcią społeczną/zbiorową), ponieważ nie ma tu miejsca na jakiegokolwiek kulturowo regulowane odnoszenia się do przeszłości.

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*). Stopień rygoryzmu inter-

<sup>5</sup> P. Nora *Between Memory and History. Les lieux de mémoire*, Representation Spring 1989 no. 26.

<sup>6</sup> F. Yates *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posł. L. Szczucki, Warszawa 1977.

<sup>7</sup> Tamże, s. 14.

<sup>8</sup> Tamże, s. 16, cytaty z: Ciceron *De oratore*.

pretacyjnego, w zależności od szerszego kontekstu kulturowego, może być zresztą bardzo różny: od ścisłego skodyfikowania treści przypisywanych danemu miejscu, aż po przypadki, w których jedyną skodyfikowaną regułą interpretacyjną jest to, że dane miejsce jest śladem przeszłości.

„Miejsca pamięci” funkcjonować mogą tylko w takich kulturach, w których respektowane są przekonania o tym, że pewne przedmioty (posłużmy się tu trawestacją sformułowania Paula Ricouera) „mają nam coś do powiedzenia” o przeszłości. To samo można ująć jeszcze inaczej: nabieranie przez pewne przedmioty statusu „miejsc pamięci” sprawia, że w obszarze danej kultury zaczyna funkcjonować reguła orzekająca o tym, iż przeszłość dana jest nam nie tylko w relacjach bezpośrednich świadków zdarzeń, lecz także pośrednio – poprzez znaki i symbole.

Można przyjąć, że w wywodzącym się z tej drugiej tradycji rozumieniem kategorii „miejsc pamięci” nie są one niczym innym, jak swoistymi symbolami<sup>9</sup>. Ich swoistość dotyczy co najmniej dwu spraw: po pierwsze, materialności nośników znaczeń, po drugie – dziedziny (jest nią przeszłość), do jakiej się odnoszą. W pierwszym wypadku w wyrażeniu metaforycznym „miejsca pamięci” akcent pada na słowo *m i e j s c a* w drugim na słowo *p r z e s z ł o ś ć*. Bogactwo i różnorodność praktyk badawczych związanych z miejscami pamięci ma źródła w tym, że jedni badacze skłonni są większą uwagę przywiązywać do przedmiotu odniesienia (przeszłość), drudzy zaś do tego, w jaki sposób jest ona nam dana (miejsca). Scharakteryzujemy te dwie orientacje.

Mało kto zwraca uwagę na uderzające podobieństwa pomiędzy częścią zamykającą *Presentation* w pierwszym tomie *Les lieux de mémoire*<sup>10</sup>, a projektem analizy ikonologicznej sformułowanym kilkadziesiąt lat wcześniej przez Erwina Panofsky’ego. Nora formułuje w nim program analizy różnorodnych „miejsc pamięci”. „Miejsca pamięci” rozumiane są tu jako depozytariusze przeszłości, badane w podobny sposób, w jaki Panofsky chciał badać dzieła sztuki (poziom analizy ikonologicznej). Intencją redaktora serii *Les lieux de mémoire* było w tym wypadku uczulenie badaczy na to, że wokół nas istnieje wiele, na ogół niedostrzeganych, depozytariuszy (miejsc) przeszłości. Wystarczy tylko uruchomić wyobraźnię, by w kodeksach, kronikach, przepisach prawnych, nie mówiąc już o języku, sztuce, poezji dostrzec depozytariuszy (miejsc) pamięci o czasach, które minęły.

<sup>9</sup> Zwracam uwagę, że sposób pojmowania miejsc pamięci sytuujący się w tej tradycji nie jest identyczny z omawianym wcześniej, tu – inaczej niż w pierwszym przypadku, nie orzeka się nic o intencjonalności upamiętniania. Dla Nory rozbieżność ta nie ma większego znaczenia. Konsekwencją wprowadzonego przezeń rozróżnienia na „kulturę (epokę) pamięci” i „kulturę (epokę) historii” jest przyjęcie *a priori* założenia, że w kulturze XX i XXI wieku wszelkie odniesienia do przeszłości są intencjonalnie organizowane. Wydaje się, że jest to założenie idące zbyt daleko, ponadto mało płodne heurystycznie, nie pozwala bowiem na uchwycenie różnic między zdecydowanie odmiennymi formami intencjonalnego upamiętniania. Do kwestii tej szerzej wracam w zakończeniu artykułu.

<sup>10</sup> *Les lieux de mémoire*, sous la dir. de P. Nora, t. 1, Gallimard, Paris 1984, s. XIX-XXI.

## Szpociński Miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)

Łatwo zauważyć, że w tym wypadku atrybut materialności „miejsc” staje się sprawą drugorzędną. „Miejsca”, o jakich się tutaj mówi, mogą być rozumiane metaforycznie, jako jakiekolwiek znaki i symbole, które skupiają na sobie uwagę, ponieważ podejrzewa się, że są depozytariuszami przeszłości. Sądzę, że takie poszerzenie stosowności terminu „miejsce pamięci” jest uzasadnione już choćby z tego powodu, że zarówno realnym (muzeum, pomnikom, archiwom, świątyniom itd.), jak i metaforycznym „miejscom pamięci” przysługują te same właściwości: są one własnością określonych grup społecznych i skrywają w sobie takie lub inne, ważne z punktu widzenia zbiorowości wartości (idee, normy, wzory zachowań). Różnica między nimi polega na tym, że w pierwszym wypadku „własność” rozumiana jest dosłownie, w drugim metaforycznie, w pierwszym oznacza „fizyczną” możliwość nawiedzenia określonych miejsc, w drugim możliwość powoływania się na nie jako na własną przeszłość.

Odwolująca się do skojarzeń przestrzennych metafora „miejsc” została tu trafnie użyta. W imionach osób (na przykład margrabia Wielopolski), nazwach zdarzeń (na przykład wrzesień 1939) i wytworów kulturowych (na przykład *Ostatnia wieczerza*), niczym miejsca wykopalisk archeologicznych mogą stać się obszarem niekończących się poszukiwań, odkrywających coraz to nowe, niedostrzegane lub niedoceniane wcześniej aspekty minionej rzeczywistości. Takie szerokie rozumienie „miejsc pamięci” odnajdziemy w późniejszych pracach Nory. Także piszący te słowa w badaniach z początku lat osiemdziesiątych w taki właśnie sposób rozumiał „miejscza pamięci”<sup>11</sup>. Ten sposób rozumienia tego pojęcia ma jednak i wady: jego zakres staje się tożsamy z zakresem pojęcia przeszłość pamiętana, pamięć zbiorowa, pamięć społeczna itd. Chcąc uniknąć sytuacji tworzenia terminów ponad potrzebę, proponowałem, by o „miejscach pamięci” mówić jedynie wówczas, gdy: po pierwsze, pewne zdarzenia, osoby, wytwory kulturowe postrzegane są w potocznej świadomości jako własność określonych grup lub zbiorowości, a po drugie, gdy postrzegane są one jako depozyt (symbol) nie tylko jednej konkretnej wartości, lecz rzeczy ważnych w o g ó l e ważnych dla wspólnoty, jako rodzaj „miejscza”, w którym znajdują się i mogą być odnajdywane coraz to inne cenne wartości.

Przy takim sposobie rozumienia „miejsc pamięci” zakłada się, że u podstaw ich konstituowania się leży poczucie więzi międzypokoleniowej. Praktyki związane z ich „nawiedzaniem” (rozpamiętywanie może być rozumiane jako specyficzny sposób nawiedzania) stają się wówczas jedną z form dochowania wierności przodkom i ocalenia cennych dla potomnych wartości, idei, wzorów zachowań. By uniknąć nieporozumień, zwróćmy do razu uwagę, że wspomniane przed chwilą „dochowanie wierności przodkom” nie musi (przynajmniej teoretycznie) być tożsame z respektowaniem (nawet) jakiegokolwiek elementu dziedzictwa przodków w tu

<sup>11</sup> A. Szpociński *Kanon historyczny*, „Studia Socjologiczne” 1983 nr 4, s. 129-146; por. tegoż *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza słuchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951-1984*, Instytut Socjologii UW, Warszawa 1989.



i teraz istniejącej rzeczywistości. „Dochowanie wierności”, „pamięć o...” mogą oznaczać także obecność owego dziedzictwa jako kontekstu współkonstituującego znaczenia wytworów i zdarzeń w kulturze współczesnej.

Czynniki sprawiające przekształcanie się „zwykłych” zdarzeń w „miejsca pamięci” i sposób, w jaki owe „miejsca” funkcjonują, mają charakter historyczny, związane są z konkretnym czasem i kulturą. Omawiany przed chwilą sposób odnoszenia się do przeszłości jest nieuchronnie związany z kulturą moderny, kulturą „wielkich narracji”, kulturą, w której dominuje poczucie czasu linearnego, to jest czasu, w którym teraźniejszość rozpięta jest między przeszłością a przyszłością, a wszystkie trzy te elementy postrzegane są jako ogniwa jednego łańcucha sprzęgnięte relacjami skutkowo-przyczynowymi. Ten typ kultury przestaje (czy też już przestał) dominować w kulturze współczesnej, chociaż kwestią dyskusyjną pozostaje stopień zaawansowania tego procesu. Zygmunt Bauman, dla wielu niekwestionowany autorytet w sprawach kultury, za istotną cechę kultury współczesnej uznaje zerwanie ciągłości: „Wraz z rozproszeniem całości w serię efemerycznych, przypadkowo wynurzających się i przemieszczających wysp, jej czasowość nie może opisywana być w kategoriach linearności”. Kategoria „długiego trwania” jako rama czasowa konstruowanych „projektów życiowych” zarówno zbiorowych, jak i indywidualnych p r z e s t a j e być poręcznym narzędziem.

Można nie zgadzać się z radykalizmem też Baumana, trzeba jednak przyznać, że został w nich uchwycony (nie tylko zresztą przez niego) istotny rys kultury współczesnej – kurczenie się obszarów, w obrębie których dominuje poczucie czasu linearnego. Nieciągłość i płynność materii społecznej, tymczasowy, migotliwie zmienny charakter wszelkich stowarzyszeń, grup i zbiorowości, do których jednostka może w swoim życiu przynależeć, wreszcie okazjonalny, z góry zakładający nietrwałość i tymczasowość proces określania indywidualnej tożsamości stymulują wyłanianie się kultury, w której następuje osłabienie a w dalszej kolejności zanik więzi międzypokoleniowych.

Jak pogodzić to spostrzeżenie, z którego jednoznacznie wynika, iż opisany wyżej sposób funkcjonowania „miejsc pamięci” traci w kulturze współczesnej na znaczeniu, z niezaprzeczalnym faktem niebywale popularności badań nad „miejscami pamięci” wśród historyków? Paradoksalność sytuacji polega na tym, że ów gwałtowny wzrost zainteresowań zaczął się w tym momencie, w którym tendencje podkopujące kulturowe podstawy funkcjonowania „miejsc pamięci” jako depozytariuszy przeszłości zbiorowej (jakąkolwiek by ona była – narodowa, regionalna, ponadnarodowa) stały się niezaprzeczalnie oczywiste.

W moim przekonaniu rozwiązania tej zagadki szukać należy w pojawieniu się w ostatnim ćwierćwieczu (a może i jeszcze wcześniej) nowych zjawisk zachodzących w kulturze, w tym i kulturze historycznej, a wraz z nią kształtowaniu się nowego sposobu pojmowania „miejsc pamięci”. Mam tu na myśli wizualizację i teatralizację kultury, kultury historycznej, a wraz z tym wizualizację i teatralizację „miejsc pamięci”. Wszystkie te zjawiska w o wiele większym stopniu

niż dawniejsze formy obcowania z przeszłością, uwypuklają przestrzenny charakter współczesnej kultury. Nieco uwagi chciałbym poświęcić teraz tym kwestiom.

Mówiąc o teatralizacji mam na myśli coraz bardziej znaczącą rolę, jaką w kulturze współczesnej, a zwłaszcza w kulturze historycznej, zaczynają odgrywać różnego rodzaju happeningi i działania performatywne<sup>12</sup>, zaś przez wizualizację rozumiem zjawisko dominacji wrażeń wzrokowych w procesach komunikacji społecznej<sup>13</sup>. Wizualizację kultury historycznej można by rozumieć jako dominację rolę wrażeń wzrokowych w procesach transmisji i percepcji przeszłości. Wizualizacja i teatralizacja kultury ogólnej dokonały się przede wszystkim dzięki doskonaleniu i ekspansji narzędzi i technologii wizualnych, ale – nie wyłącznie. Oprócz czynników technologicznych również ważne czynniki „czysto” kulturowe stymulowały i stymulują to zjawisko. Ich oddziaływanie w obszarze kultury historycznej wydaje się być zresztą szczególnie silne. Tym „czysto” kulturowym czynnikiem chcę teraz poświęcić nieco miejsca.

Jedną z nowych tendencji zachodzących w kulturze współczesnej jest zjawisko, które z braku lepszego określenia, nazwę *uhistorycznieniem przestrzeni*. Chcąc je scharakteryzować, odwołam się do koncepcji podłoża historycznego Kazimierza Dobrowolskiego. Podłoże historyczne to według tego autora zbiór wytworów kulturowych z wszystkich obszarów ludzkiej aktywności, który wywiera wpływ na zachowaniach aktualnie żyjących pokoleń<sup>14</sup>. W życiu codziennym – kontynuuję myśl Dobrowolskiego – kierujemy się rutyną i nawykami, dlatego też nie odróżniamy elementów podłoża od tego, co jest wytworem pokoleń współczesnych. Jego istnienie, funkcje i wpływ odkryć może dopiero uzbrojony w odpowiednią wiedzę profesjonalista – historyk, socjolog, antropolog. Funkcjonowanie uhistorycznionej przestrzeni rozumieć można jako dokładne odwrócenie funkcjonowania i sposobu istnienia podłoża historycznego, to sytuacja, w której dawność elementów „podłoża historycznego”, jakiegokolwiek – wielkiej lub znikomej wartości – jest ostantacyjnie komunikowana.

Najogólniej rzecz ujmując, sens owej praktyki polega na ujawnianiu (i komunikowaniu) czasowego wymiaru rzeczywistości poprzez odpowiednie zagospodarowanie przestrzeni. W naszym codziennym bytowaniu przestrzenność (przestrzenny wymiar rzeczywistości) jest doświadczana bez większych zakłó-

---

<sup>12</sup> Por. E. Domańska „Zwrot performatywny” *we współczesnej humanistyce* „Teksty Drugie” 2007 nr 5, s. 48-61.

<sup>13</sup> Z pewnych względów wygodnie jest w takich wypadkach mówić o dominującej roli „wydarzeń wizualnych”, rozumiejąc przez nie wszelkie ważenia wzrokowe, w których konsument poszukuje informacji, znaczenia albo przyjemności (por. K. Chmielecki *Przedmiot – Światło – Powierzchnia*, „Kultura i Społeczeństwo” 2006 nr 4/ 50, s.134).

<sup>14</sup> K. Dobrowolski *Studia z pogranicza historii i socjologii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1967, s. 9-10.

ceń, jednak czasowość – nie. W wypadku wymiaru czasu nie istnieje żadna zasada porządkująca. Najlepiej widać to na przykładzie informacji o świecie dostarczanej nam przez różnego rodzaju media. Czas rzeczywistości przez nie przedstawianej to zbiór niepowiązanych ze sobą momentów. W przekazach audiowizualnych (zwłaszcza programach informacyjnych) zdarzenia skupiają na sobie uwagę tylko na moment, by za chwilę ustąpić miejsca innym, równie ważnym-nieważnym. Między strukturą czasu i zdolnością (lub jej brak) do uznawania pewnych stanów rzeczy za ważne istnieje ścisła zależność. Można przyjąć, że są to aspekty tego samego zjawiska. Kultura operująca jedynie „krótkim czasem”, czasem teraźniejszości, teraźniejszości pojmowanej jako seria następujących po sobie niepowiązanych momentów, jeżeli pozwala na jakieś sądy odróżniające – na to, co bardziej i mniej cenne – to jedynie w krótkiej perspektywie: „ważne” co najwyżej przez moment, „ważne” co najwyżej w relacji do innych dziejących się w danej chwili zjawisk. Relacja ta (założenie takie przyjąć należy, o ile zakłada się, że kategorie organizujące postrzeganie świata mają charakter kulturowy nie są zaś przyrodzonymi właściwościami naszego umysłu) zachodzi także w drugą stronę. Kultura, która ma do zaoferowania dobra nadające się jedynie do „szybkiej konsumpcji”, sprzyja rozpadowi koncepcji czasu opartego na „długim trwaniu”. Ową współzależność pomiędzy załamywaniem się kategorii „długiego czasu” a nasyceniem współczesnej kultury produktami „szybkiej konsumpcji” dobrze uchwycił Jean Baudrillard, łącząc to zjawisko nie bez racji z upowszechnieniem się audiowizualnych środków przekazu:

Rozwój mediów jest właśnie tym [...] zjawiskiem, które ostatecznie zawiesza znaczenie w otchłani. Zdarzenia nie mają już swej własnej czasoprzestrzeni. Są one natychmiast przechwytywane w wir powszechnej dyfuzji i tam gubią swe znaczenie, swe odniesienia swą czasoprzestrzeń. Od tego miejsca wszystko to, co pozostaje, to pewien rodzaj „bezpłodnej” pasji, ogłupienie w obliczu zmieniających się sekwencji, obrazów zdarzeń przekazów itp.<sup>15</sup>

Kilka stron dalej w cytowanym tu tekście Baudrillard prorokuje: żyjemy w społeczeństwie, w którym wytwarzanie rzeczy już nas nie interesuje, „jesteśmy prześladowani i zafascynowani [ich] znikaniem”<sup>16</sup>. Uhistorycznienie p r z e s t r z e - n i jest praktyką idącą w przeciwnym kierunku, oporem wobec zjawisk opisywanych przez autora *Symulakrów i symulacji*.

Można przyjąć, że wspomniane tu „zabytki bez żadnej wartości” – kawałki starych murów, bruki ulic, napisy, stając się depozytariuszami przeszłości, pełnią jeszcze inne ważne kulturowe i społeczne funkcje. Wzbudzając przez samą swą obecność poczucie dawności, trwania i przemijania, mogą stymulować jednocześnie emocje wynikające z poczucia więzi z tymi, którzy żyli tu kiedyś, którzy cho-

<sup>15</sup> J. Baudrillard *Gra resztkami*, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 209.

<sup>16</sup> Tamże, s. 211.

## **Szpociński** Miejsca pamięci (*lieux de mémoire*)

dzili po tych samych brukach, dotykali tych samych klamek i drzwi, czytali te same napisy, z ludźmi, których dawno już nie ma i o których nic więcej nie wiemy. Bohater powieści Wiesława Myślińskiego zwierza się:

Tak się przecież zastanowić, to ileż w tych wszystkich meblach, przedmiotach kryje się ludzkich dotknięć, spojrzeń, ileż bicia serc, westchnień, smutków, płaczów [...] uniesień, wybuchów radości [...]. Czy ile słów, niech pan tylko pomyśli. I tego wszystkiego już nie ma. Ale czy rzeczywiście już nie ma? Taki na przykład mózdzierz do tłuczenia [...], gdy go dotykałem [...] coś do mnie mówił. Tylko nie dane było mi usłyszeć.

Wspólnota, jaka może powstawać wokół tak rozumianych „miejsc pamięci”, ma szczególny charakter; od uczestników nie wymaga żadnych konformizmów grupowych, akces i opuszczenie jej nie wymagają niczyjej akceptacji i nie są zagrożone żadną sankcją, choć ulotna, przypominająca opisywane przez Baumaną wspólnoty nomadyczne, może być jedyną, z jaką chce (lub może) na serio wiązać się obywatel współczesnego zglobalizowanego świata.

Bardzo podobne funkcje – powoływanie do życia wspólnot nomadycznych – pełnią coraz bardziej powszechne happeningi i akcje performatywne. Kultura historyczna całego bez mała wieku dwudziestego była kulturą intelektualną w tym znaczeniu, że była to przeszłość zamknięta w legendach, opowiadaniach, książkach – jednym słowem takich znakach, które należało jakoś interpretować. Przeżywanie przeszłości w przeważającej mierze polegało na odczytywaniu znaczeń (wartości, idei, wzorów zachowań), których nosicielami były zdarzenia, wytwory i postacie. Ten typ wrażliwości historycznej, jeżeli nawet nie zanika zupełnie, ma poważnego konkurenta – przeżywanie przeszłości, w której rolę pierwszoplanową odgrywa nie intelekt, lecz zmysły. Z takim przeżywaniem przeszłości mamy do czynienia właśnie w happeningach. Przeszłość doświadczana w happeningach nie da się, w odróżnieniu od przeszłości przeżywanej intelektualnie, tak jednoznacznie przełożyć na wzory zachowań czy normy obowiązujące w świecie współczesnym. Jej podstawowa funkcja – poza dostarczeniem przeżyć estetycznych – polega na umożliwieniu uczestnictwa we wspólnocie, przede wszystkim wspólnocie innych uczestników happeningowego widowiska. Happeningi w jakimś stopniu mogą budzić również poczucie więzi z tymi, których historie happening opowiada, chociaż dla jego (happeningu) zaistnienia nie wydaje się to konieczne.

Z tego, co starałem się tu opisać, należy wnosić, iż wizualizacja i teatralizacja kultury historycznej stymulowane są nie tylko przez rozwój technik i urządzeń służących do rejestrowania i przekazywania informacji, lecz także przez silne czynniki wewnętrznie kulturowe. W moim przekonaniu – wracam tu do wątku, który pojawił się na początku tego artykułu – zarówno niezwykła kariera badań określanych jako badania nad „miejscami pamięci”, jak i kariera samego tego terminu tu ma swoje źródła. Dwadzieścia pięć lat temu, gdy opublikowałem artykuł, w którym przedstawiłem (nawiązując do Nory) koncepcję „miejsc pamięci”, wywołało to negatywną reakcję Antoniny Kłoskowskiej, która poza wiedzą miała znakomite wyczucie klimatu naukowego. Kłoskowskiej, jak i większości badaczy tamtego

okresu, nie podobały się przestrzenne skojarzenia terminu, dlatego też nikt o miejscach pamięci nie pisał. Badano „świadomość historyczną”, „pamięć zbiorową” lub „społeczną”, „pamięć przeszłości” itp., ale nie „miejsca pamięci”. W kulturze musiały dokonać się dość istotne zmiany, by badania nad różnymi formami pamięci zbiorowej zaczęły być opatrywane etykietką „miejsca pamięci”. Ze względów, o których była mowa wyżej, termin ten znakomicie współgra z uświadamianymi, a często tylko przeczuwanymi nadziejami i obawami nie tylko środowiska naukowego, lecz i szerokiej czytającej publiczności.

Antropolog, historyk czy socjolog, podejmując badania nad „pamięcią zbiorową”, musiałby jakoś uzasadnić ich potrzebę. Opatrując to samo badanie etykietką „badania nad „miejscami pamięci”, etykietką mającą jednoznacznie przestrzenne skojarzenia, nie musi przekonywać nikogo o ich atrakcyjności, dla wszystkich: zarówno dla środowiska naukowego, jak i dla czytającej publiczności jest ona oczywista. Wszystko to pokazuje, jak bardzo wrażliwość na przestrzenny aspekt kultury zdominowała naszą potoczność.

## Abstract

**Andrzej SZPOCIŃSKI**  
**Collegium Civitas (Warszawa)**

### Sites of Memory

The article is composed of two integrally associated parts. The first, introductory, section attempts at describing how ‘sites of memory’ tend to be comprehended and investigated. The second part formulates and gives grounds for a hypothesis claiming that the sources of the career of the notion of ‘sites of memory’ should be traced in that it harmonises with sensitivity to spatial/visual aspects of our contemporary culture, including present-day historical culture.

## Elżbieta RYBICKA

### Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca. Zwrot topograficzny w badaniach literackich<sup>1</sup>

#### Zwrot przestrzenny czy zwrot topograficzny?

Nadmiar zwrotów we współczesnej humanistyce prowadzić może do ich szybkiej inflacji lub, jak sugerują inni, do dreptania w miejscu czy też powrotów do punktu wyjścia. W przypadku ostatnich przemieszczeń – zwrotu kulturowego, ikonicznego, performatywnego – mamy jednak do czynienia nie tyle z następstwem czasowym, co z symultanicznością i wzajemnymi przepływami. Spośród wymienionych najbardziej kłopotliwy w polskim kontekście wydaje się właśnie zwrot przestrzenny/topograficzny, w polskiej terminologii bowiem żaden z dwu wariantów nazwy nie został jeszcze ani ustabilizowany, ani nawet rozpowszechniony, a jego status może być podawany w wątpliwość. Magdalena Marszałek uważa na przykład, że zwrot topograficzny jest kwestią dyskusyjną:

Pytanie, na ile zainteresowanie geografiami oraz technikami topo- i kartograficznymi tworzy nowy paradygmat w badaniach historycznych, socjologicznych czy kulturoznawczych (*topographical turn*) jest dyskusyjne, natomiast ujmowanie geograficznej przestrzeni w ka-

---

<sup>1</sup> Artykuł jest częścią większej całości pt. *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, w której znajdują szczegółowe rozwinięcie wątki tu zaledwie zasygnalizowane, m.in. historia i ewolucja tego pola badawczego, a także problem nowego regionalizmu, relacji między literaturą a geografiami, kwestia przestrzeni w teoriach gender.

tegoriach kulturowych praktyk konstruowania terytoriów, tożsamości i pamięci stało się interdyscyplinarnym konsensem.<sup>2</sup>

Jeśli ujmować zwrot przestrzenny/topograficzny jako zmianę paradygmatu, to rzeczywiście takie sprofilowanie problemu może budzić wątpliwości. Określenie tendencji badawczej mianem „zwrotu” niesie wszakże inne sugestie – sugeruje dynamikę działania, stan w procesie, punkt zwrotny i reorientację. I tak też jest chyba w przypadku zwrotu przestrzennego, więcej w nim jak na razie dyslokacji niż stabilizacji<sup>3</sup>. Choć warto już na wstępie zaznaczyć, że znajduje on swoje instytucjonalne zakotwiczenie w brytyjskich i amerykańskich *place studies*, ma branżowe czasopisma (na przykład „Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, „Gender, Place and Culture”), stowarzyszenia (na przykład Institut International de Géopoétique, Association for the Study of Literature and the Environment). Sygnałem paradymatyzacji zwrotu przestrzennego są także mnożące się subdyscypliny badawcze: od geografii humanistycznej, geografii kulturowej, po antropologię miejsca i przestrzeni, geokrytykę i geopoetykę<sup>4</sup>.

Te instytucjonalne czynniki stabilizują oczywiście reorientację, ale zarazem konstytuują potencjalnie wspólną przestrzeń wymiany i dalszej cyrkulacji. Jeśli brać pod uwagę atrakcyjność dla badań literackich, to najważniejszy wydaje się potencjał zawarty w nowym języku i słowniku, a także związany ze zwrotem przestrzennym przepływ conceptów. Dlatego bardziej niż systematyka interesuje mnie dynamika współczesnych rekonfiguracji przestrzennych zarówno problemowych, jak i dyscyplinarnych, trajektorie przemieszczeń oraz aktywność rozwojowa tego obszaru zainteresowań. Zwrot przestrzenny/topograficzny nie tylko bada bowiem współczesną przestrzeń w ruchu, ale i sam podlega nieustannie dyslokacjom.

Kwestią, na którą chciałabym zwrócić uwagę, jest też problem nomenklatury i pytanie, czy reorientację zwać zwrotem przestrzennym (*spatial turn*) czy zwrotem topograficznym (*topographical turn*). Jakkolwiek ich zakres znaczeniowy jest zbliżony, to różnią się one pod względem uzusu terytorialnego. Pojęcia te rozprzestrzeniają się bowiem na różnych terytoriach geograficznych, *spatial turn*

<sup>2</sup> M. Marszałek „Pamięć, meteorologia oraz urojenia”. Środkowoeuropejska geopoetyka Andrzeja Stasiuka, w: *Literatura, kultura i język polski w kontekstach i kontaktach światowych. III Kongres Polonistyki Zagranicznej*, red. M. Czermińska, K. Meller, P. Fliciński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007. Jest to jedyny znany mi artykuł przywołujący bezpośrednio kwestię zwrotu topograficznego w kontekście polskiej literatury.

<sup>3</sup> Dopiero jesienią tego roku ukaże się pierwsza antologia tekstów zbierająca doświadczenia różnych dyscyplin (antropologii, socjologii, nauk politycznych, religioznawstwa, *cultural studies*) pod wspólnym hasłem: *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, ed. by B. Worf, S. Arias, Routledge, London 2008.

<sup>4</sup> *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, ed. by S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga, Blackwell Publishing, Malden 2003; *La Géocritique. Mode d'emploi*, ed. by B. Westphal, PULIM, Limoges 2000.



dominuje głównie w obszarach anglojęzycznych, co oczywiście zwiększa jego moc oddziaływania, natomiast *topographical turn* w środowiskach niemieckojęzycznych<sup>5</sup>.

Nie uzus terytorialny wydaje się najważniejszy, ale pragmatyka użytkowania we współczesnym kontekście. Zwrot topograficzny ma bowiem zdecydowanie większy i atrakcyjniejszy potencjał semantyczny, zwłaszcza dla badań literackich. Etymologicznie topografia jako *topos graphos* – opis przestrzeni – ma solidniejsze uzasadnienie na gruncie literaturoznawstwa, nie tylko ze względu na bogatą i długą tradycję retoryczną. We współczesnym krajobrazie myślowym topografia współgra bowiem z przeświadczeniem o literackim i kulturowym wytwarzaniu przestrzeni. Doskonale rezonuje też z innymi rodzinnymi pojęciami – heterotopiami i topotropografią<sup>6</sup>, toponimią i topologią, atopia, utopia i dystopia, podmiotem atopicznym i atopizacją.

Z tych względów skłonna jestem uznać zwrot topograficzny za lokalną czy też pozycyjną odmianę zwrotu przestrzennego, lokalną, to znaczy odnoszącą się do domeny *graphein*, dziedzin przyznających językowemu ujęciu przestrzeni największe znaczenie. Zwrot przestrzenny traktuję natomiast jako poręczną formułę, odnoszącą się do współczesnego wzrostu zainteresowania przestrzenią w różnych dyscyplinach i praktykach artystycznych. Pojęciami można oczywiście posługiwać się wymiennie, z zastrzeżeniem jednak, iż wprawdzie dotyczą odmiennych dziedzin i były obszarami zastosowania różnych języków to relacje między nimi mają obecnie charakter chiazmatyczny.

Trajektorie wyznaczone przez zwrot topograficzny prowadzą w różne terytoria pisarstwa i badań literackich. Gdyby przykładowo wskazać kilka kierunków zainteresowania, byłby to z pewnością regionalizm, a zwłaszcza tak zwany nowy regionalizm. Tradycyjnym polem jest spacjologia tematyczna (topiki spacialne domu, ogrodu, gór, pustyni itp.), reinterpretowana i czytana obecnie najczęściej w perspektywie *gender*, postkolonialnej, etnicznej czy związanej z konstruowaniem tożsamości narodowej. Ta ostatnia kwestia zasługuje zresztą na osobną uwagę – tworzy bowiem rozbudowany dział literackich krajobrazów ideologicznych (badany szczególnie aktywnie w brytyjskich *place studies*) oraz kieruje uwagę na współczesne dyslokacje przestrzenne i tożsamościowe<sup>7</sup>. Kierunek ten wynika z przekonania, iż literatura tworzy i transmituje narodowe krajobrazy i miejsca ideologiczne, czego doskonałym przykładem jest literatura polska, która

<sup>5</sup> Fundacyjnym tekstem jest artykuł: S. Weigel Zum „*topographical turn*”. *Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften*, „Kultur Poetik” 2002 nr 2.

<sup>6</sup> To termin J. Hillisa Millera (J. Hillis Miller *Topographies*, Stanford University Press, Stanford 1995).

<sup>7</sup> B. Sharrat *Writing Britains*, w: *British Cultural Studies. Geography, Nationality, and Identity*, ed. by D. Morley, K. Robins, Oxford University Press, Oxford–New York 2001.

wykreowała w XIX wieku narodową topikę przestrzenną, ufundowaną na opozycji miasta i wsi<sup>8</sup>.

O tym, że kategorie przestrzenne mogą być atrakcyjnymi narzędziami analitycznymi w badaniu relacji pomiędzy tożsamością narodową a literaturą – i to nawet w tak wielkiej skali, jak kilkusetletnia historia literatury portugalskiej – świadczy książka Ewy Łukaszyk *Terytorium a świat. Wyobrażeniowe konfiguracje przestrzeni w literaturze portugalskiej od schyłku średniowiecza do współczesności*<sup>9</sup>. Praca przedstawia dynamikę rozwojową portugalskiej wyobraźniowości przestrzennej, ewoluującej od koncepcji terytorium narodowego jako obszaru, który na mocy mitu religijnego (legitymizującego imperialny podbój) należy nieustannie rozszerzać przez rozpad owej wizji i poczucie marginalizacji terytorialnej po dwudziestowieczny nomadyzm. Narodowa geografia mityczna jest interpretowana jako narzędzie służące do utwierdzania poczucia tożsamości w związku z danym terytorium. Zaproponowane przez Ewę Łukaszyk przestrzenne instrumentarium pojęciowe (terytorium, granica, itinerarium, nomadyzm, diaspora, „geografia mityczna”) można potraktować jako swego rodzaju nowoczesną topikę, *loci communis*, które stanowią obszar wspólny pisarstwa, historii literatury, badań etnicznych i mitologii narodowej.

Złożoną i wielorako powiązaną z innymi obszarami kwestią jest problem relacji miejsca i literatury. W największym skrócie mówiąc, dotyczyć on może związków pisarzy z konkretnymi miejscami: rodzinnymi lub zwiedzanymi w podróży. Odniesienia między tymi miejscami a literaturą można opisać, jak czyni to Robert Packard, za pomocą zapożyczonego z optyki terminu refrakcja, gdy zakłada się, iż literatura jest pryzmatem, który przekształca autentyczne *loci* w miejsca literackie<sup>10</sup>. Można też jednak ująć tę relację w perspektywie geografii środowisk literackich, gdy konkretne miejsca stają się przestrzenią twórczą, umożliwiającą działalność literacką czy artystyczną. Imponującym przykładem takiego podejścia jest książka Shari Benstock *Kobiety z lewego brzegu* – fascynująca opowieść o tym, jak lewobrzeżny Paryż stał się w pierwszych dekadach XX wieku miejscem narodzin alternatywnej wersji modernizmu<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Szerzej pisałam o tym w książce *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Universitas, Kraków 2003, s. 48-53. Zob. też: E. Ihnatowicz *Kiedy kamienica jest a kiedy nie jest domem polskim*, w: *Obraz domu w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, UW, Wydział Polonistyki, Warszawa 1997.

<sup>9</sup> E. Łukaszyk *Terytorium a świat. Wyobrażeniowe konfiguracje przestrzeni w literaturze portugalskiej od schyłku średniowiecza do współczesności*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2003.

<sup>10</sup> Na przykład R. Packard *Refractions. Writers and Places*, Carroll & Graf Publishers, New York 1990, s. 3.

<sup>11</sup> S. Benstock *Kobiety z lewego brzegu. Paryż 1900-1940*, przeł. E. Krasiński, P. Mielcarek, Sic!, Warszawa 2004.

Generalnie mówiąc, przyjmuje się obecnie i jest to stanowisko najczęściej spotykane, iż literatura i miejsca geograficzne nie są wobec siebie ekskluzywne, lecz komplementarne, prowadzące nieustanne negocjacje<sup>12</sup>.

Obok tego ciągle aktywnie rozwijają się studia nad miastem w literaturze zasilane teraz nowymi pomysłami z teorii postkolonialnych i nowej geografii literackiej. Przykłady można tu mnożyć, ale najbardziej reprezentatywne dla aktualnej fazy literackich *urban studies* wydają się prace dotyczące specyfiki dzisiejszej sytuacji kulturowej dawnych kolonialnych metropolii, a zwłaszcza Londynu. Postkolonialny Londyn to przede wszystkim problem w cenionej literaturze (Naipaula, Rushdiego, Smith, Kureishiego, Malkamiego), która jak w soczewce, pokazuje współczesne stratyfikacje i dyslokacje etniczne, narodowe, religijne, płciowe i kulturowe<sup>13</sup> – dlatego warto poświęcić jej nieco więcej miejsca. Gdy spojrzeć na nią z punktu nowych przestrzennych rekonfiguracji, to na plan pierwszy wysunie się kwestia dawnej dychotomicznej i hierarchicznej relacji metropolia – kolonie, fundamentalnej dla dyskursu kolonialnego i postkolonialnego i fundującej kolejne wartościujące, oparte na dominacji i podporządkowaniu opozycje (centrum – peryferie, Zachód – Wschód, a w strukturze urbanistycznej miast: porządek – chaos). Bezpośredni kontakt między mieszkańcami metropolii i kolonii w dobie kolonialnej wiódł albo do proklamowania i utwierdzania „mocnych”, „czystych” i esencjalnych tożsamości (np. *Voyage in the Dark* J. Rhys), albo – jak w powieści V.S. Naipaula (*Marionetki*<sup>14</sup>) – do naśladowania imperialnego wzorca kulturowego.

Wraz z rozpadem imperium następuje z jednej strony decentralizacja metropolii przez napływ imigrantów z peryferii, podminowując od wewnątrz i przekształcając dawne hierarchie i zarazem tworząc jakościowo nową „trzecią przestrzeń” kulturowej hybrydyzacji (w ujęciu H. Bhabby). Procesowi demontażu opozycji towarzyszy jednak pojawienie się kolejnej: relacja metropolia – kolonie reprodukowana jest bowiem obecnie w samej metropolii pod postacią opozycji centrum i skazującego na marginalizację przedmieścia<sup>15</sup> (przykładem powieści *Budda*

<sup>12</sup> Zob. na przykład jedną z ostatnich książek zbiorowych poświęconych tej problematyce: *Literature and Place 1800-2000*, ed. by P. Brown, M. Irwin (eds.), Peter Lang, Oxford–New York 2006.

<sup>13</sup> K. Robins *Endnote. To London. The City beyond the Nation*, w: *British Cultural Studies...*; P. Brooker *Modernity and Metropolis. Writing, Film and Urban Formations*, Palgrave, London 2002; S. Kuźnicki „Miasto widzialne, lecz nie widziane”. Londyn w „Szatańskich wersach” *Salmana Rushdiego*, w: *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*, red. A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk – Uniwersytet Opolski. Instytut Filologii Polskiej, Opole 2005.

<sup>14</sup> Przekład polski: V.S. Naipaul *Marionetki*, przeł. M. Zborowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.

<sup>15</sup> Zob. *Cities on the Margin, on the Margin of Cities. Representations of Urban Space in Contemporary Irish and British Fiction*, ed. par Ph. Laplace, E. Tabuteau, Presses universitaires franc-comtoises, Paris 2003.

z *przedmieścia* H. Kureishiegi<sup>16</sup>, *Białe zęby* Z. Smith<sup>17</sup>). W konsekwencji tych procesów przestrzeń miasta, dawnej metropolii, staje się terytorium agonu, konfliktu, przemocy na tle etniczno-religijnym (na przykład *Czarny album* H. Kureishiegi<sup>18</sup>, *Londonistan* G. Malkami<sup>19</sup>), a dawna różnica kulturowa i etniczna między metropolią a kolonią – niegdyś źródło dominacji – obecnie staje się przedmiotem konsumpcji i mody na *multi-kulti*, interpretowanej niekiedy jako sygnał neokolonializmu. Z punktu widzenia literaturoznawstwa ważny jest też fakt, że relacje przestrzenne i ich rekonfiguracje uruchamiają nowy słownik analityczny w badaniach nad literaturą (kulturą) kolonialną i postkolonialną, włączając do niego kategorie etniczne, rasowe, klasowe, geograficzne, problemy globalizacji, transkulturowości, hybrydyzacji i polityki reprezentacji.

W jeszcze inną stronę wiodą badania ekokrytyczne, a chociaż ich związek ze zwrotem topograficznym może być dyskusyjny, to niemniej obszarem wspólnym jest z pewnością kategoria miejsca. Najbardziej lapidarna definicja ekokrytyki – badanie relacji pomiędzy literaturą a środowiskiem przyrodniczym, naturą a kulturą<sup>20</sup> – podkreśla zresztą ten związek. Podobnie repertuar pytań stawianych w tej szkole krytycznej:

W jaki sposób natura reprezentowana jest w sonecie? Jaką rolę odgrywa miejsce akcji w fabule powieści? Czy wartości wyrażane w dramacie są zgodne z ekologiczną wiedzą? W jaki sposób metafory ziemi wpływają na sposób, w jaki ją traktujemy? Czy możemy scharakteryzować opisy przyrody jako gatunek? Czy oprócz rasy, klasy i gender m i e j - s c e mogłoby stać się nową kategorią krytyczną? Czy mężczyźni piszą o naturze inaczej niż kobiety? W jaki sposób umiejętność czytania i pisania wpłynęła na relację ludzkości ze światem naturalnym? Jak zmieniał się w czasie koncept dzikości? W jaki sposób i dla jakich konsekwencji kryzys ekologiczny przenika do współczesnej literatury i kultury popularnej? O jakim widzeniu natury mówią raporty rządowe Stanów Zjednoczonych, reklamy korporacji, telewizyjne programy dokumentalne poświęcone naturze, i dla jakich efektów retorycznych? Jakie znaczenie dla badań literackich może mieć ekologia jako nauka? [...] Czy jest możliwa wielostronna inspiracja pomiędzy badaniami literackimi a dyskursem environmentalnym i pokrewnymi dyscyplinami, takimi jak historia, filozofia, psychologia, historia sztuki i etyka?<sup>21</sup>

<sup>16</sup> H. Kureishiegi *Budda z przedmieścia*, przeł. M. Olejniczak-Skarsgrd, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

<sup>17</sup> Z. Smith *Białe zęby*, przeł. Z. Batko, Znak, Kraków 2002.

<sup>18</sup> H. Kureishiegi *Czarny album*, przeł. E. Rajewska, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

<sup>19</sup> G. Malkami *Londonistan*, przeł. M. Świerkocki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007.

<sup>20</sup> Jest to oczywiście jedna z wielu definicji ekokrytyki, wprowadzona przez Cheryl Glotfelty w: *Introduction. Literary Studies in an Age of Environmental Crisis*, w: *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, ed. by Ch. Glotfelty, H. Fromm, The University of Georgia Press, Athens–Georgia 1996, s. XVIII.

<sup>21</sup> Tamże, s. XIX.

Bliski związek ze zwrotem topograficznym wynika także z faktu, że ekokrytyka – jako dyscyplina nowa, więc szukająca dla siebie zakotwiczenia w przeszłości i tradycji – przylączyła do swojego obszaru tereny już od dawna eksploatowane. Takim tradycyjnym obszarem dociekań jest chociażby kwestia literackich reprezentacji natury.

Ten przykładowy zestaw pytań, sformułowany przez Cheryl Glotfelty we wstępie do *The Ecocriticism Reader*, znakomicie wskazuje też na znamienne cechy współczesnego myślenia transdyscyplinarnego. Nowa orientacja w badaniach literackich jest bowiem odpowiedzią na procesy i zjawiska zachodzące w świecie (zwłaszcza kryzys ekologiczny), a zarazem nie zapomina o własnym „poletku”, czyli specyfice literaturoznawstwa. Umiejętnie dialoguje z tradycją własnej dyscypliny, a jednocześnie nie boi się otwarcia na nowe idee z dyscyplin nieliterackich.

Wspominane trajektorie wydawać się mogą niekiedy powrotami w znane miejsca, współczesny kontekst kulturowy nadaje im jednak nowe znaczenia. Tak jest na przykład w przypadku regionalizmu, którego rewizję i przeobrażenie zawdzięczamy kulturze ponowoczesnej. Do lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych literatura regionalna traktowana była jako zjawisko drugorzędne i dopiero rosnąca od lat sześćdziesiątych fala jej popularności w Stanach Zjednoczonych przyniosła nowe perspektywy odczytania i wartościowania. Relacja z kulturą ponowoczesną jest zresztą w tym przypadku dość skomplikowana – nowy regionalizm pojawił się w literaturze wraz z postmodernizmem, a oba nurty połączył krytycyzm wobec elitarnego modernizmu, zwłaszcza wobec jego uniwersalistycznych uzurpacji. O ile jednak postmodernizm literacki nastawiony był na eksperymenty formalne i nie był zainteresowany związkami z topografią geograficzną, o tyle nowy regionalizm optował raczej za technikami realistycznymi, lokalność stawiając oczywiście w centrum zainteresowania. Dlatego też bywał traktowany przez krytyków jako reakcja na postmodernistyczne zamieszanie lub forma ucieczki od chaosu ponowoczesnej kultury<sup>22</sup>.

Obecnie jednak nowy regionalizm najwięcej zawdzięcza dyskursom mniejszościowym, a zwłaszcza teoriom postkolonialnym. Lokalne czy regionalne narracje traktuje się bowiem jako strategię emancypacyjną i krytyczną odpowiedź na Wielkie Opowieści Narodowościowe z jednej strony, a z drugiej jako reakcję na globalizacyjne atocie i nie-miejsca. Nowy regionalizm wchodzi także w osobliwe relacje z ponadregionalnym, czyli współcześnie z globalnym. Może najkrócej i najtrafniej ujął sprawę Salman Rushdie, pisząc w swej regionalnej i kosmopolitycznej zarazem powieści o Kaszmirze i Los Angeles, „każde miejsce jest częścią wszystkich innych miejsc”<sup>23</sup>. I wreszcie, nowy regionalizm nie jest tylko odmianą litera-

<sup>22</sup> Zob. J. Durczak 1960-1980. *Nowy regionalizm*, w: *Historia literatury amerykańskiej XX wieku*, t. 2, red. A. Salska, Universitas, Kraków 2003, s. 372.

<sup>23</sup> S. Rushdie *Śalimar kłaun*, przeł. J. Kozłowski, Poznań 2006, s. 27.

tury na temat konkretnych miejsc, czy ulokowanej w takich miejscach, jest także próbą „znalezienia nowego miejsca, z którego można badać literaturę”<sup>24</sup>.

Zwrot przestrzenny, jak pisałam na wstępie, powiązany jest z innymi zwrotami: kulturowym, ikonicznym, performatywnym. Największe znaczenie miał z pewnością zwrot kulturowy, który poddał literaturę i badania literackie (wraz z całą humanistyką) lokalizacji i dyslokacji zarazem. Lokowanie czy sytuowanie badań nie jest tylko metaforą – coraz większą wagę przywiązuje się do faktu „pozycji” geograficznej badacza, z reguły emigranta, oraz miejsca, z którego pochodzi i do którego wyjechał. Wystarczy wspomnieć biografie Edwarda Saida, Arjuna Appaduraja, Gayatri Chakravorty Spivak i wielu innych umieszczane czy to we wstępach ich książek, czy w osobnych artykułach. Przywoływany i upubliczniany kontekst biograficzny nie jest w ich przypadku tylko elementem autoprezentacyjnym, ale chyba strategią autolokalizacji, dzięki której można zaświadczyć własnym życiorysem transpozycyjność głoszonych teorii. Wiele racji jest zatem w tym, co pisze Roberto M. Dainotto o nowej pozycji intelektualisty w naszych czasach:

Jeśli dawny nowoczesny intelektualista, gruntownie wykorzeniony, postrzegał literaturę jako „strategię permanentnego wygnania” i fundamentalnego przemieszczenia – [...] – współczesny intelektualista lubi podawać się za topologa: ona lub on m ó w i o z pewnego specyficznego miejsca kulturowej produkcji i m ó w i o zlokalizowanej „geografii wyobraźni”, w której granicach dana literacka wypowiedź może zostać uznana za znaczącą, istotną, a nawet zrozumiałą. „Pozycyjność” – [...] jest magicznym zaklęciem i lepiej rozumieć je dosłownie.<sup>25</sup>

Miejsce i pozycja, warto zauważyć, grają tu podwójną rolę – lokalizacji geograficznej oraz metody badawczej.

Relacji między zwrotem przestrzennym a zwrotem kulturowym nie można jednak ujmować jako związku przyczynowo-skutkowego czy następstwa. I w tym przypadku bardziej trafna będzie metafora cyrkulacji, a do wniosku takiego prowadzą uwagi o znaczeniu geografii dla kultury we *Wstępie do kulturoznawstwa*:

Wiedza o kulturze i badania nad kulturą coraz lepiej uświadamiają sobie coś, co można nazwać geografiami (czy raczej topografiami) kultury: tym, w jaki sposób kultura jest uzależniona od przestrzeni, miejsc i krajobrazów. Jednym z przejawów tego jest nasączenie się języka kulturoznawstwa metaforami przestrzennymi. [...] Co więcej jednak, szczególnie wtedy, gdy kulturę rozumie się jako zróżnicowaną, pokawałkowaną i pełną konfliktów, niepodobna jej pojmować bez obszarów, które wytycza (bez granic państwowych czy terenów podlegających gangowi), miejsc, którym nadaje znaczenie [...], czy pejzaży, które tworzy (od „białych skał Dover” po hipermarkety).<sup>26</sup>

<sup>24</sup> R.M. Dainotto *Place in Literature. Regions, Cultures, Communities*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2000, s. 4.

<sup>25</sup> Tamże, s. 3.

<sup>26</sup> *Topografie kultury. Geografia, władza i reprezentacja*, przeł. J. Łoziński, w: E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński i in., Zysk i S-ka, Poznań 2007, s. 161.

Najważniejszą wszakże konsekwencją zwrotu kulturowego dla orientacji topograficznych wydaje się rekonfiguracja relacji między literaturą (i badaniami literackimi) a geografią.

Kultura, literatura, geografia:  
przeptywy i rekonfiguracje

Przemieszczenie zainteresowania z poetyki przestrzeni imaginacyjnych na interakcje literatury z przestrzeniami rzeczywistymi siłą rzeczy stwarza możliwości renegotiacji na linii literaturoznawstwo a geografia, tym bardziej że w ciągu ostatnich lat zmienili się obaj partnerzy komunikacji i dialogu transdyscyplinarnego.

Pierwsze otwarcie drzwi zawdzięczamy geografii humanistycznej, która, co warto w tym miejscu przypomnieć, rozwinęła się w latach siedemdziesiątych jako forma oporu wobec dominującego nurtu tej dziedziny podporządkowanego metodologii kwantytatywnej. Dlatego też badacze związani z tą opcją myślową polemicznie traktowali pojęcie przestrzeni wypracowane w naukach ścisłych, a zaadaptowane w geografii o ambicjach scjentystycznych, i przeciwstawiali mu ujęcia akcentujące przede wszystkim jej antropologiczny, kulturowy wymiar<sup>27</sup>. Przestrzeń wraz z doświadczającym ją podmiotem stały się dzięki temu miejscem wspólnym, wiążąc geografię z innymi naukami – socjologią (by przypomnieć tylko Floriana Znanieckiego „współczynnik humanistyczny”) i antropologią. Ale nie tylko, ponieważ zarówno przedmiot badań (miejsce doświadczane przez człowieka, krajobraz kulturowy), jak nowe metody hermeneutyczne (nacisk położony na rozumienie, a nie wyjaśnianie) zbliżyły geografię humanistyczną do badań literackich.

Z tego też powodu sama literatura stała się ważnym punktem odniesienia dla geografów humanistycznych, ważnym na tyle, że mogła stanowić uzasadnienie i potwierdzenie ich teorii miejsca. Literackie reprezentacje krajobrazów czytane przez geografów mogą bowiem ujawniać zarówno specyfikę indywidualnego doświadczenia i interpretacji przestrzeni, jak i ramy kulturowe takiej lektury. By odwołać się do polskich przykładów, Dobiesław Jędrzejczyk, interpretujący znaczenie krajobrazu w prozie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, zauważa:

Opisywanie pejzażu to zatem dla pisarza, tak jak dla każdego człowieka w nim osadzonego, konstruowanie sensów, widzenie to nadawanie patrzeniu znaczeń, sięganie w głąb do ukrytych, niewidocznych wymiarów rzeczywistości. [...] Innymi słowy, jest w opisie pejzażu coś, czego nie ma w samym pejzażu, co jest jedynie własnością widzenia tego, kto patrzy. [...] Z punktu widzenia geografii humanistycznej ważne jest to wszystko, co

<sup>27</sup> Zob. K.H. Wojciechowski *Koncepcje przestrzeni geografii humanistycznej*. w: *Przestrzeń w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuk, G. Nowak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.



## Szkice

Herling-Grudziński wpisuje w swoje pejzaże, czyli to, co w opisie pejzażu jest początkiem nowych znaczeń.<sup>28</sup>

Dla geografów humanistycznych literatura jest też istotna jako źródło przykładów nieuchwytnego na inny, to znaczy naukowy sposób, *genius loci* oraz sposobów doświadczania przestrzeni i nadawania jej emocjonalnych zabarwień<sup>29</sup>. Innymi słowy, literatura dostarcza języka do zrozumienia „niemych” i „beziemienych” terytoriów i to dzięki niej uzyskują one znaczenia.

I w tym miejscu nasuwa się pytanie, czy relacja między dyscyplinami działała również w drugą stronę, to znaczy czy geografia humanistyczna była źródłem inspiracji dla literaturoznawców? Niewątpliwie badacze związani z tym nurtem, zwłaszcza Yi-Fu Tuan i Edward T. Hall, inspirowali literaturoznawców, a rozróżnienie miejsca i przestrzeni stało dobrem wspólnym wielu dyscyplin.

W polskich badaniach literackich ważnym i konsekwentnie przeprowadzonym projektem jest książka Beaty Tarnowskiej *Geografia poetycka w powojennej twórczości Czesława Miłosza*<sup>30</sup>. Jej przedmiotem są Miłoszowskie topografie, poetyckie opisy krajobrazów amerykańskich, litewskich, francuskich, rozpatrywane między dwiema osiami: geograficzną i metafizyczną. Miejsce, czyli podstawowa kategoria zaczerpnięta z dyskursu geografii humanistycznej, zyskuje podwójny status, jest zarazem konkretnym miejscem na Ziemi, doświadczonym i zinterpretowanym, jak i Miejscem o znaczeniu symbolicznym.

Potrzeba renegotjacji między literaturoznawstwem a geografią wynika jednak z nowych wyzwań, ponieważ głównym impulsem prowadzącym do zbliżenia jest obecnie zwrot kulturowy, który przeobraził obie dyscypliny – otwierając je na siebie i dostarczając repertuaru wspólnych pytań, problemów i pojęć. Rzecz jasna, proces ten dotyczył całej humanistyki, wykreślając jej nową mapę – choć od razu należy zastrzec, iż pojawiające się z nasiloną częstotliwością metafory mapy i kreślenia mapy (*mapping*) są zbyt statyczne, by oddać dynamiczny i raczej transwersalny charakter tych przeobrażeń. Jeśli już pozostawać przy metaforach wizualno-przestrzennych, to trafniejsza wydaje się metafora wielowymiarowej mapy migracji, trajektorii wędrownych conceptów, ruchów i przesunięć, w której ustalone granice przemieszczają się, a wymiar przestrzenny – wprawdzie wbrew logice kartograficznej – musi być uzupełniony o historyczny.

---

<sup>28</sup> D. Jędrzejczyk *Krajobraz kulturowy jako metafora bytu*, w: *Kultura jako przedmiot badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*, red. E. Orłowska, Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2002, s. 21, 22.

<sup>29</sup> H. Libura *Geografia i literatura*, „Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej” 1990 z. 4.

<sup>30</sup> B. Tarnowska *Geografia poetycka w powojennej twórczości Czesława Miłosza*, Wydawnictwo WSP, Olsztyn 1996.

Na terenie geografii konsekwencją zwrotu kulturowego była ewolucja geografii humanistycznej w geografii kulturową<sup>31</sup> – z tą pierwszą łączy ją wprawdzie uznanie zapośredniczenia kulturowego za podstawową ramę doświadczania przestrzeni, ale odróżnia zdecydowanie większy nacisk położony na kwestie – by przywołać mantrę współczesności – rasy, klasy i *gender*, wyczulenia na problem władzy i przemocy symbolicznej oraz politykę reprezentacji.

Co zatem łączy obie dyscypliny po zwrocie kulturowym? Łącznikiem wydaje się odrzucenie tych definicji kultury, które traktują ją jako wytwór elity intelektualnej i uznanie jej pozycyjności, usytuowania w lokalnych parametrach, poszukiwania w obrębie kultury popularnej, nacisk na pluralizm kultur, a także przekonanie, że kultura jest polem konfliktu i agonu. Peter Jackson, jeden z badaczy związanych z geografią kulturową, definiuje na przykład kulturę w sposób wyraźnie zapożyczony z brytyjskich *cultural studies* jako „dziedzinę, w której kontradycje ekonomiczne i polityczne są kontestowane i rozwiązywane”<sup>32</sup>, choć oczywiście, jak zaraz dodaje, do tych ekonomicznych i politycznych sprzeczności nie można jej zredukować. Podstawowe pytanie, które stawia nowa geografia kulturowa: w jaki sposób kultura nadaje znaczenie miejscom i przestrzeniom dotyczy także praktyk i badań literackich.

Przepływ kulturowych i geograficznych konceptów do badań literackich prowadzi natomiast do kolejnych rekonfiguracji – geografii literackiej bardziej niż kiedyś otwartej na „pozycyjne” wymiary literackich tekstów. O ile geografia literacka w polskim środowisku kojarzy się z nauką pomocniczą badającą przestrzenne usytuowanie i aktywność życia literackiego<sup>33</sup>, o tyle w obszarze anglojęzycznych badań literackich pod tym pojęciem (*literary geography*) kryje się jednak wiele innych koncepcji. Począwszy od spraw oczywistych, to znaczy badania interakcji pomiędzy literackimi reprezentacjami autentycznych miejsc geograficznych a tymi miejscami<sup>34</sup> po sytuowanie literatury w globalnych kontekstach. Wielu zróżnicowanych przykładów geografii literackiej po zwrocie kulturowym dostarcza

---

<sup>31</sup> Ch. Philo *More Words, More Worlds. Reflections on the „Cultural turn” and Human Geography*, w: *Cultural Turns/Geographical Turns. Perspectives on Cultural Geography*, ed. by I. Cook, D. Crouch, S. Naylor, J. Ryan, Prentice Hall, New York 2000. Wszechstronnym wprowadzeniem do problematyki kulturowej geografii jest książka Mike’a Cranga *Cultural Geography*, Routledge, London–New York 1998.

<sup>32</sup> P. Jackson *Maps of Meaning. An Introduction to Cultural Geography*, Routledge, London–New York, 1989, s. 1.

<sup>33</sup> Z nowszych prac zob. na przykład: J. Kęcińska *Geografia życia literackiego na Pomorzu Nadwiślańskim. Polski i kaszubski krąg kulturowy*, Instytut Kaszubski–Pomorska Akademia Pedagogiczna, Gdańsk–Słupsk 2003. *Notabene* dla precyzji odróżniania lepiej chyba nazywać tę dziedzinę właśnie geografią życia literackiego.

<sup>34</sup> Na przykład: J. Johnson *Literary Geography. Joyce, Woolf and the City*, w: *The Blackwell City Reader*, ed. by G. Bridge, S. Watson, Blackwell, Melbourne 2002.

antologia *Geographies of Modernism. Literatures, cultures, spaces*, odczytująca na nowo modernizm po zwrocie topograficznym. Uzasadnieniem rekonfiguracji modernizmu w perspektywie geografii i krytyki kulturowej – twierdzą redaktorzy, Peter Brooker i Andrew Thacker we wstępie, jest fakt, iż nasze usytuowania w świecie wraz z koncepcjami domu, pracy, podróży, informacji oraz wynikające z nich kulturowe tożsamości są przedmiotem radykalnej zmiany<sup>35</sup>. Ta zmiana w równym stopniu dotyczy modernizmu literackiego, który powinien zostać zrewidowany z punktu widzenia chociażby historii kolonialnej.

W Polsce świetnym i inspirującym przykładem literackiej geografii są prace Doroty Kołodziejczyk, która łączy analizę nowej wyobraźni przestrzennej w literaturze anglojęzycznej z kategoriami geografii kulturowej<sup>36</sup>. Co więcej, wprowadza w ruch i przemieszcza metafory przestrzenne, wykorzystując na przykład heterotopie Foucaultowskie do opisu postkolonialnej tożsamości:

W miejsce uniwersalizującego historyzmu postkolonializm proponuje różnicującą kartografię podmiotowości, w której umiejscowienie podmiotu, jego pozycyjność, jego wewnętrzne napięcie pomiędzy ruchem (migracją, podróżą, wykorzeniem) a trwaniem w miejscu (zadomowieniem, zakorzeniem) ukazuje tożsamość jako heterotopię: miejsce, gdzie spotyka się kilka różnych, często niekompatybilnych lub wzajemnie obcych przestrzeni. Wykorzystanie definicji heterotopii z kategorii ściśle przestrzennych na tożsamościowe ma rewolucyjny efekt – ukazuje ona niewystarczalność dychotomii ja/inny, koniecznej dla celów analitycznych w konstruowaniu spójnej tożsamości, lecz wyrzucającej niebezpieczeństwo kryzysu i niezgodności wewnętrznej bezpiecznie na zewnątrz.<sup>37</sup>

## Co nowego w teoriach przestrzeni?

Kulturowa reorientacja obu dyscyplin odsłania też ich wielorakie i złożone powiązania z procesami przekształcającymi kulturę zarówno w makro-, jak i mikroskali, wśród których wymienić z pewnością można globalizację, hybrydyzację kultur, rozwój nowych mediów i nowych technologii komunikacyjnych, turystyzm, ekologię i kryzys środowiska. Teorie tych procesów i zjawisk dostarczyły nowego zestawu pytań oraz odpowiedzi, ale przede wszystkim doprowadziły do nowych koncepcji przestrzeni. Ujmując rzecz na razie hasłowo, współczesne myślenie o przestrzeni po zwrocie kulturowym charakteryzować będą następujące tendencje:

<sup>35</sup> P. Brooker, A. Thacker *Introduction. Locating the Modern*, w: *Geographies of Modernism. Literatures, Cultures, Spaces*. Ed. by P. Brooker, A. Thacker, Routledge, London–New York 2005, s. 2.

<sup>36</sup> D. Kołodziejczyk *Antropologiczne fabulacje – hybryda, tłumaczenie, przynależność we współczesnej powieści anglojęzycznej*, w: *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Biblioteka Telgte, Poznań 2002; D. Kołodziejczyk *Kolonialne kontury, globalne przemieszczenia. Nowa wyobraźnia przestrzenna w literaturze i teorii kultury*, „Czas Kultury” 2002 nr 2; D. Kołodziejczyk *Trawerses przez glob. Studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „Er(r)go” 2004 nr 1.

<sup>37</sup> D. Kołodziejczyk *Trawerses przez glob...*, s. 21.

## Rybicka Od poetyki przestrzeni do polityki miejsca

1. chiazmatyczne rozumienie relacji między przestrzenią z jednej strony a językiem, literaturą i kulturą z drugiej,
2. nie esencjalne, lecz dynamiczne ujęcie przestrzeni jako konfiguracji zmiennej lub przestrzeni tranzytowej, nie-miejsca,
3. łączenie przestrzenności z temporalnością,
4. powrót kategorii miejsca i co za tym idzie akcentowanie lokalnych i regionalnych, a także innych (płciowych, etnicznych, klasowych, kulturowych) parametrów badacza, pisarza czy praktyk artystycznych oraz powiązane z tym problematyzowanie opozycji lokalne – globalne,
5. szczególne zainteresowanie przestrzeniami hybrydycznymi, heterotopiami i pograniczami,
6. przesunięcie perspektywy od ontologii do ideologii, od *mimesis* do pragmatyki władzy nad przestrzenią, od uniwersalnej mityzacji do przemocy symbolicznej, od poetyki przestrzeni do polityki miejsca,
7. przekonanie, że literatura performatywnie powołuje, kreuje i nadaje znaczenia przestrzeni.

Chiazmatyczne rozumienie relacji między przestrzenią a językiem chyba najtrafniej sformułowała Ewa Rewers w swej książce *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, która była, nawiasem mówiąc, zwiastunem zwrotu przestrzennego w polskiej humanistyce. Tekstualizacja przestrzeni i uprzestrzennienie dyskursu jako dwa nierozłączne i obustronnie wpływające na siebie procesy miały na celu przede wszystkim rozmontowanie „utrwalonej w tradycji, zwłaszcza filozoficznej, niepomiarnej bardziej złożonej relacji między językiem a przestrzenią, *logosem* i *logosferą*, tekstem oraz środowiskiem, mową i *chorą*”<sup>38</sup>.

Jeśli można dodać coś nowego do tych ustaleń, to warto zwrócić uwagę na głosy świadczące o ograniczeniach „kulturowego” i antropocentrycznego ujęcia przestrzeni, a takie pojawiają się chociażby w ekokrytyce. Po drugie, warto też zaznaczyć, że obecne rozumienie języka coraz częściej wskazuje na jego ideologiczny, polityczny wymiar<sup>39</sup>.

Jedną z konsekwencji lokalizacji (i dyslokacji) kultury jest fakt, że nie sposób wskazać na esencjalistyczne, uniwersalne koncepcje i definicje przestrzeni i miejsca<sup>40</sup>. Warto więc może przywołać książkę Tima Edensora *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, niezwykle cenną nie tylko ze względu na orygi-

<sup>38</sup> E. Rewers *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1996, s. 8.

<sup>39</sup> Zob. na przykład: B. Hooks *Marginesy jako miejsce radykalnego otwarcia*, przeł. E. Domańska, „Literatura na Świecie” 2008 nr 1-2.

<sup>40</sup> Peter Brooker na przykład w swoim słowniku nie definiuje miejsca i przestrzeni, lecz pozycyjnemu umieszcza je w różnych współczesnych teoriach (P. Brooker *A Glossary of Cultural Theory*, Arnold, Londyn 2002).

nalne wyprofilowanie tytułowej kwestii, ale też dlatego, że jest ona szczególnie reprezentatywna dla współczesnego myślenia o przestrzeni i miejscu. Uwzględnia ona przede wszystkim fakt, że zarówno nasze konceptualizacje przestrzeni, jak i kulturowe praktyki przestrzenne, także te pochodzące ze sfery życia codziennego, są *d y n a m i c z n ą k o n f i g u r a c j ą* podlegającą nieustannym przeobrażeniom. Edensor nie pyta zatem, czym jest przestrzeń, nie tworzy żadnej „teorii” przestrzeni, ale opierając się na zróżnicowanych doświadczeniach kulturowych ukazuje miejsca jako konstelację zmiennych.

Edensor podkreśla jednocześnie, iż na poziomie doświadczeń codzienności równie istotne jest osadzenie owego doświadczenia w świecie kultury (elitarnej i popularnej), ideologii, wyobrażeń, jak i zanurzenie w przedrefleksyjnym i somatycznym doświadczeniu. Umiejętność dostrzeżenia i wplecenia w narrację naukową doświadczenia prywatnego, docenienie dziecięcej percepcji miejsc, która kreśli pierwotną, jeszcze nie pragmatyczną, lecz zabawową mapę przestrzeni codzienności, sprawia, iż dyskurs współczesnych teorii zyskuje tu ważny kontrapunkt. Słowem, w ujęciu Edensora przestrzeń to dynamiczna konfiguracja ideologii, codzienności, zmysłowości<sup>41</sup>.

Cechą znamioną aktualnych poszukiwań spacjalnych jest też łączenie przestrzenności z temporalnością, geografii z historią. W taki sposób postrzegał już heterotopie Michel Foucault: „Heterotopie są najczęściej powiązane z warstwami czasu, to znaczy otwierają się na coś, co można by nazwać, dla pełnej symetrii, heterochroniami”<sup>42</sup>. Z innej perspektywy historyczność osadził w przestrzeni Pierre Nora, tworząc koncepcję miejsc pamięci (*lieux de mémoire*)<sup>43</sup>. W naukach społecznych z kolei, David Harvey uznał sprzężenie czasu i przestrzeni (*time-space compression*) za cechę specyficzną dla kultury ponowoczesnej. Warto też wspomnieć o praktykach badawczych – „geohistorii”, której w Polsce doskonałym przykładem są badania rozwijane przez historyka sztuki Piotra Piotrowskiego<sup>44</sup>.

Mówiąc o powrocie miejsca we współczesnych teoriach, wcześniej, rzecz jasna, należy wspomnieć o kryzysie tradycyjnej koncepcji miejsca, o jego erozji, odejściu czy deprecjacji. Zwykle zjawisko zaniku miejsca (*placelessness* – termin Edwarda Relpha) łączy się z procesami modernizacyjnymi, gdy przemiany cywilizacyjne

<sup>41</sup> T. Edensor *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Wydawnictwo WUJ, Kraków 2004, s. 55-93. Taki sposób myślenia o przestrzeniach i miejscach wynika, przynajmniej po części, ze specyfiki brytyjskich badań kulturowych, które za Raymondem Williamsem przyjmują szerokie ujęcie kultury jako „stylu życia”.

<sup>42</sup> M. Foucault *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005 nr 6, s. 123.

<sup>43</sup> Na temat koncepcji Pierre’a Nory, zob. zamieszczony w niniejszym numerze tekst Andrzeja Szpocińskiego *Miejsca pamięci (lieux de mémoire)*.

<sup>44</sup> P. Piotrowski *Drang nach Westen*, w: *Sztuka według polityki. Od „Melancholii” do „Pasji”*, Universitas, Kraków 2007.

i gospodarcze z jednej strony, a drugiej koncepcja państwa narodowego zmarginalizowały wartości lokalne i regionalne. Wizualnym świadectwem tych uniwersalistycznych roszczeń modernizacji był niewątpliwie styl międzynarodowy w architekturze, a dalszy rozwój tylko nasilił mobilność (a więc w konsekwencji brak przywiązania do miejsca) oraz homogenizację krajobrazu, jak uważa twórca pojęcia, Edward Relph. Problem erozji miejsca dotyczy wielu zjawisk kulturowych znamienych dla supernowoczesności, jak twierdzi Marc Augé<sup>45</sup>. Jego autorska koncepcja nie-miejsca (*non-lieux*) zwraca uwagę na tranzytowy charakter współczesnych przestrzeni, przechodnich obszarów lotnisk i dworców, centrów handlowych i parków rozrywki.

Jeżeli mówi się jednak obecnie o powrocie miejsca, to nacisk kładzie się na kwestie lokalności, choć od razu należy zaznaczyć, iż chodzi o lokalność po zwrocie przestrzennym, a zatem podlegającą dyslokacji, przeorientowaną, uruchomioną i ujmowaną pozycyjnie, więc w relacji głównie z procesami globalizacyjnymi. Ich wzajemne uwikłanie podkreślają zresztą teorie globalizacji, „globalnego pocucia miejsca” Doreen Massey czy „globalnego wytwarzania lokalności” Arjuna Appaduraia.

Nietrudno też zauważyć, iż zwrot przestrzenny skierował się ku szczególnym miejscom na mapie świata. Ku pograniczom, terenom podporządkowanym, ku dawnym metropoliom, czyli wszędzie tam, gdzie przestrzeń podlega cyrkulacji, przemieszczeniom, przemocy symbolicznej. Sekundują im teorie hybrydyzacji kultury i tożsamości, koncepcja „trzeciej przestrzeni” i „*real-and-imagined space*” Edwarda W. Soja, „nowa *mestiza*” Glorii Anzalduy, hybrydyczna „trzecia przestrzeń” Homiego Bhabby. Wszystkie one pokazują doniosłość owych pogranicznych terytoriów dla kultury współczesnej, nowych konceptualizacji tożsamości indywidualnych i zbiorowych. Trudno oczywiście określić, w jakim stopniu zainteresowanie przestrzenią pograniczną jest efektem współczesnych teorii hybrydyzacji, kreolizacji, metyzacji<sup>46</sup>, a w jakim owe koncepcje zawdzięczają swe źródła doświadczeniom takich przestrzeni. Pytanie byłoby zresztą źle sformułowane – trafniejszą po raz kolejny perspektywą wydaje się idea cyrkulacji.

Na szczególne rozważenie zasługuje kwestia przejścia od poetyki przestrzeni do polityki miejsca, ponieważ może budzić największy opór. O ile w zachodnich dyskursach humanistycznych jest sprawą aż nadto oczywistą, o tyle w naszym, lokalnym kontekście polityka i ideologia to upiory polskiej humanistyki akademickiej. Z drugiej strony jednak, uwikłanie literackich reprezentacji przestrzeni we władzę jest problemem oczywistym, choć od razu trzeba dodać, że i niezwykle podatnym na banalizację i nadmierne rozszerzania.

<sup>45</sup> M. Augé *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éd. du Seuil, Paris 1992.

<sup>46</sup> W sprawie teorii hybrydyzacji zob. A. Nobis *Kategoria hybrydyzacji kultury w dyskusjach, sporach i koncepcjach globalizacji*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2007 nr 3.

## Szkice

Na użytek badań literackich zorientowanych kulturowo, można by wyróżnić kilka „pól” ukazujących działanie polityki miejsca. Po pierwsze, polityka miejsca to sprawa języka czy też słownika i pytania, w jakim stopniu władza nad przestrzenią artykułuje się w języku. Prosty przykład: kresy czy pogranicza? ziemie odzyskane czy uzyskane?<sup>47</sup>

Po drugie, polityka miejsca to sfera imagologii lub, by posłużyć się terminem Edwarda Saïda, geografii imaginacyjnej (*imaginative geography*), a więc kwestia znaczenia literackich reprezentacji przestrzeni w tworzeniu imaginarium ważnego dla obrazu lub konstruowania tożsamości etnicznych, narodowych, społecznych, płciowych. Przykładem może być problem władzy przestrzeni w perspektywie *gender* – od ideologii ogniska domowego<sup>48</sup>, przez dominację przestrzeni publicznej nad prywatną po ujarzmianie kobiecego ciała w uniwersyteckim budynku dawnych koszarów.

Po trzecie, można z pewnością mówić o polityce miejsca w znaczeniu najbardziej rudymenarnym, to znaczy tworzenia wspólnoty opartej na zbliżonych doświadczeniach przestrzennych i geopolitycznych. Przykładem może być tom *Znikająca Europa*<sup>49</sup>, konstruujący alternatywną (i imaginacyjną zarazem) geografie „innej” zapomnianej wspólnoty europejskiej. Przy okazji ujawnia też performatywny wymiar reprezentacji literackich, tworząc nową mapę Europy.

## Zamiast przewidywań

Można zasadnie przewidywać, że problematyka przestrzeni literackiej zajmie w niedalekiej przyszłości miejsce równie uprzywilejowane w obrębie poetyki, jak – niedawno jeszcze – problematyka narratora i sytuacji narracyjnej, problematyka czasu, problematyka morfologii fabuły czy – zupełnie ostatnio – problematyka dialogu i dialogowości.<sup>50</sup>

Szkic Janusza Sławińskiego, z którego pochodzi cytowany fragment, opublikowany został w 1978 roku i stanowił wstęp do tomu *Przestrzeń i literatura*. Lektura zarówno tego artykułu, jak i całego zbioru po blisko 40 latach skłania do porównań – nie tylko historycznych, ale także sceptycznych. Po tej lekturze bowiem snucie przewidywań na temat przyszłości zwrotu topograficznego w polskich ba-

<sup>47</sup> Sugestywnych przykładów takiej językowej „polityki miejsca” dostarcza tom *Kresy – dekonstrukcja*, red. K. Trybuś, J. Kałużny, R. Okulicz-Kozaryn, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2007.

<sup>48</sup> Zob. na przykład: L. Romero *Biopolityczny opór w ideologii ogniska domowego i Chata wuja Toma*, przeł. M. Paryż, w: *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Universitas, Kraków 2004.

<sup>49</sup> *Znikająca Europa*, red. K. Raabe, M. Sznajderman, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2006.

<sup>50</sup> J. Sławiński *Przestrzeń w literaturze. Elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, w: *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński i A. Okopień-Sławińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 9.



daniach literackich byłoby zajęciem ryzykownym. Niemniej uważam nowe obszary badawcze i koncepty przestrzenne za warte aplikacji w polskiej literaturze, ponieważ – i tu odwołam się po raz kolejny do szkicu Sławińskiego – „potrzeba wymiany języków badawczych wraz z towarzyszącymi jej przeformułowaniami znanych już przedtem zagadnień, rozpoznań i też należy do elementarnych motywów kierujących działaniami humanistów”<sup>51</sup>.

Takiej rewizji i nowego języka z pewnością wymaga kwestia regionalizmu zredukowana w Polsce do nostalgicznego i eskapistycznego wariantu „małych ojczyzn”, a przecież ideologiczny projekt homogenicznej kultury narodowej, zacierającej różnice regionalne i lokalne historie, jest problemem zarówno przed-, jak i powojennym. Koncepcja otwartego (i krytycznego zarazem) regionalizmu stworzona w środowisku Borussi nie stała się powszechniej znana, a to ona mogłaby być punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań. Dlatego narracje lokalne chyba najbardziej potrzebują nowej perspektywy oglądu<sup>52</sup>.

Dla polskiej tradycji humanistycznej ciekawe byłoby też ponowne spojrzenie na relacje między literaturą a geografiami – oczywiście ze względu na dziewiętnastowieczny dorobek Wincentego Pola. Analogicznie do analizy pisarstwa antropologicznego można projektować analizę dyskursu geograficznego i jego literackich aspektów (na przykład „geografii malowniczej” Wacława Nałkowskiego).

Wartą rozważenia w nowym słowniku topograficznym jest też kwestia relacji między podmiotem a miejscem (lub nie-miejscem). Kategorie przestrzenne są bowiem obecnie parametrami rozumienia podmiotowości indywidualnej (*homo geographicus*, podmiot atopiczny), jak tożsamości zbiorowych, lokalnych, regionalnych i kosmopolitycznych.

W każdym razie horyzont dla geopoetyki wydaje się otwarty, tym bardziej że jak próbowałam pokazać, wprawdzie sam termin zwrot przestrzenny/topograficzny nie jest w zasadzie w Polsce stosowany, ale wiele poszukiwań badawczych można by już z nim łączyć. Te rozproszone w różnych dziedzinach inicjatywy dowodzą ponadto, iż nowa wyobraźnia przestrzenna jest nie tylko przedmiotem badania, ale i faktem dotyczącym świadomości teoretycznej i krytycznej badaczy, ważnym, bo prowadzącym do rekonfiguracji pola naukowego humanistyki. Inspiracja zwrotem przestrzennym wymaga jednak lokalnej wrażliwości i globalnej otwartości.

<sup>51</sup> Tamże, s. 10.

<sup>52</sup> Zob.: I. Iwasiów *Inna uległość. Trudne początki szczecińskiej lokalności*, w: *Narracje po końcu (wielkich) narracji*, red. H. Gosk, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2007.

Szkice

## Abstract

**Elżbieta RYBICKA**

**Jagiellonian University (Kraków)**

### **From a Poetics of Space to a Poetics of Site: a Topographical Turn in Literary Research**

The article's subject is a topographical turn in literary research, considered in association with the spatial turn in humanities. It in particular concerns contemporary reconfigurations, both in the area of new concepts of space and the discipline itself which is open today for circulation of ideas and notions from other areas. The essay indicates the main directions of interest of the research current in question, including e.g.: new regionalism; ecocriticism; literary urban studies; relations between literary representations of space and individual/collective identity; interrelations between literature and geography. Characterised are the basic determinants of new concepts of space, e.g. connecting spatiality with temporality, reinstated category of 'site', interest in hybrid(ic)/transitive spaces and heterotopias, and the fundamental shift in the perspective – from a poetics of space to one of site.

## **Teresa WALAS**

### Oko Innego/cudzoziemca jako możliwa perspektywa poznawcza literatury polskiej

Zacznę od obrazu, który często przywołuję, gdy czytam ze studentami teksty Szklowskiego – *Wskrzeszenie słowa czy Sztukę jako chwyt* – by uzmysłowić im lepiej, jak można rozumieć martwe słowo, czym jest automatyzacja, czym chwyt, na czym polega różnica między widzieć a wiedzieć. Oto mieszkam w centrum pięknego miasta, gdzie co krok natrafić można wzrokiem na architektoniczne dzieła sztuki. Idąc na zakupy, kieruję się ku płycie Rynku z widocznymi z daleka Sukiennicami, z prawa podsuwa się mojemu spojrzeniu kościół św. Wojciecha, nieco głębiej w tle – Bazylika Mariacka. Wiem, co mijam, oko obejmuje i rozpoznaje znajome kształty, najczęściej jednak czyni to bezrefleksyjnie i beznamiętnie, póki coś – na przykład niezwykle oświetlenie – nie wytrąci go z praktycznej rutyny. Zdarza się jednak, że oprowadzam po Krakowie gości – z innych miast lub, częściej, z innych krajów i przemierzam z nimi tę samą trasę. Mam przed oczyma te same budynki, kościoły, portale. Ale oko moje nie tylko zatrzymuje się na nich i je ogarnia; ono już je wstępnie taksuje jako przedmiot cudzego spojrzenia, wydobywając z nich to, co tamtemu spojrzeniu może być pokazane jako wartość, jako coś wzbudzającego zaciekawienie lub podziw. To potencjalne cudze oko umieszczone w moim oku własnym modyfikuje perspektywę patrzenia i treść samych spostrzeżeń: wytrąca je z oczywistości, problematyzuje, uwrażliwia na wartościowanie. Tym domniemanym cudzym okiem kierowana dostrzegam rzeczy, które mi umykały – jakieś niezauważone dotąd detale, szczególnie piękne architektoniczne ujęcia; selekcionuję tym okiem widoki, wyszukuję nim miejsca pod takim czy innym względem atrakcyjne. Ale też ostrzej niż zwykle widzę nim wszelkie uchybienia estetycznej harmonii: brud, pospolitość, bałagan, kakofonię reklam.

Nietrudno zgadnąć, ku jakiej analogii obraz ten ma prowadzić: literatura ojczysta przyswajana najpierw w trakcie pierwotnego, na wpół świadomego zanurzenia się w kulturze, potem zaś w procesie ukierunkowanego już jej nauczania, także wtedy, gdy poddawana jest głębszej profesjonalnej refleksji i wciąż przekształcana przez interpretacje, zawsze stanowi rodzaj naturalnego otoczenia, w którym poruszamy się w znacznej mierze bezwiednie i z którym więź, jak więzi rodzinne, nie podlega negocjacji, choć oczywiście i literatura ojczysta, podobnie jak bliscy, z którymi związało nas pochodzenie, bywa przez nas różnie oceniana. Nawet jednak i wówczas, gdy wartość jej wydaje się problematyczna, gdy się ją kwestionuje i odrzuca, dystans względem niej ma charakter w jakiejś mierze inscenizowany, przyjmowany jest bowiem wciąż we wnętrzu danej kultury, która programuje zarówno pozytywne swoje treści, jak też sposoby i kierunki buntu względem siebie. Kształt literatury ojczystej w jej zrośnięciu z dziejami narodu jest czymś oczywistym, logicznym i wytłumaczalnym, a zarazem czymś niepozwalającym – podobnie jak własny język – w pełni ogarnąć swej racjonalności. Ona sama, ta literatura, jest przedmiotem poznania, ale nie wyboru, związek z nią ma charakter organiczny, choć, co oczywiste, można przedkładać nad nią literatury inne, gdy – jak powiada Miłosz – „szukając wtajemniczeń najwyższego gatunku, w twórczości przynależącej do własnego języka ich nie znajdujemy”. Gdy uczy się literatury ojczystej tych, dla których jest ona literaturą rodzimą, jest się zabezpieczanym przez wspólnotę tradycji nadzorującą proces samorozumienia i działającą jak rozbudowana synekdocha, gdzie część zawsze odsyła do całości, a całość występuje pod postacią części.

Wiadomo wszakże, iż może też zachodzić sytuacja inna, którą wielu z nas zna dobrze z własnej praktyki, a którą także unaocznia ów przywołany na wstępie obraz: że z naszą literaturą ojczystą zaznajamiać mamy kogoś, kto usytuowany jest na zewnątrz narodowej i kulturowej wspólnoty, do której literatura ta przynależy. Pojawiają się wówczas oczywiście kłopoty związane z tym, co można nazwać hamowaniem komunikacji, a co jest swoistą odmianą szumu i zazwyczaj wynika zarówno z braku wspólnej encyklopedii, jak i odmienności kultur i historycznych doświadczeń. Nie te jednak kłopoty, ani sposoby radzenia sobie z nimi będą tu przedmiotem moich rozważań. Nie interesuje mnie także rutynowe działanie, jakim również bywa przekazywanie wiedzy o własnej literaturze obcemu odbiorcy, działanie kierujące się prostą efektywnością i zmierzające głównie do zminimalizowania informacyjnych strat. Interesuje mnie postawa problematyzująca owo działanie, przejawiająca się w szczególnej dialektyce afirmacji i dystansu, która wstępnie zakłada wartość własnej literatury, a zarazem przyjmuje, że ta wartość traktowana być może (musi?) jako nieoczywista, jako nieustannie negocjowana z innym partnerem, z cudzym okiem, z odmienną kulturą. Że więc obraz tej literatury musi być także stale dynamizowany, wciąż na nowo poddawany weryfikacji; kształtowany nie tylko za pomocą prostych zasad literaturoznawczej profesjonalności, ale i poddawany naciskowi innego kryterium – dobrze rozumianej atrakcyjności. Jeśli więc powrócić do wyjściowego obrazu zwiedzanego miasta i rozwinąć go w szerszą metaforę, wykorzystującą podłoże tej analogii, powiedzieć można, że wykładowca

rodzimej literatury dla cudzoziemców jest nie tylko wyspecjalizowanym przewodnikiem, sumiennie pokazującym obiekty zarówno skromne jak i szczególnie godne widzenia, ale i agencją turystyczną, która, chcąc zwabić jak najwięcej gości, wytycza specjalne szlaki zwiedzania, aranżuje przygody i atrakcje, by miejscowość, niemogąca się poszczycić zbyt dużą ilością gwiazdek w popularnych bedekerach, zyskała na wartości, a zwiedzający poczuł się w pełni usatysfakcjonowany swoim wyborem. Bo wybór ten – gdy o literaturze mowa – często bywa przypadkowy lub spowodowany praktycznymi czy też innymi, pozaliterackimi czynnikami. Miałam studentów, którzy zapisywali się na literaturę polską z konieczności, bo sprzedawano ją w jednym pakiecie z literaturą rosyjską; miałam i takich, którym za zaliczenie kursu literatury i języka polskiego babcia obiecywała 500 dolarów. By sprostać takim turystycznym wyzwaniom, nie zawsze wystarczy być znawcą czy nawet entuzjastą miejsc, które się pokazuje. Trzeba być strategiem uwzględniającym nie tylko trudy samego zwiedzania, ale i perspektywę obcego oka – równocześnie zdystansowanego i łakomego wrażeń. Oznacza to wyrobienie w sobie ponadto bliźniaczej perspektywy, która pod względem hermeneutycznym jest odwróceniem tamtej: o ile oko zewnętrzne, oko przybysza zmierza do względnego pomniejszania dystansu, oko przewodnika dystans ten sobie zadaje, szukając dla samego siebie innego niż zazwyczaj usytuowania, co w sposób oczywisty powoduje też, a na pewno może powodować, zmianę kształtu samego przedmiotu.

Oczywiście, literatury – jak miasta – miewają swoją ustaloną renomę. Są takie (można je określić jako mocne), które bez trudu zdobywają zainteresowanie i stają się powszechnie przedmiotem studiów, i są słabsze, które przyciągają mniej licznych, a katedry im poświęcone pojawiają się i znikają lub zmuszane są do zawierania strategicznych sojuszy, by utrzymać się przy życiu. Wiadomo, że decydują tu różne czynniki: zasięg języka, historia polityczna i gospodarcza, ogólna moc kultury, stanowiącej endemiczne podłoże pojawiania się i rozkwitu talentów. Wiadomo też, że akurat literatura polska nie należy do literatur pod wszystkimi tymi względami dobrze wyposażonych: zajmując wysoką pozycję w kulturze i życiu własnej zbiorowości narodowej, nie zyskała nie tylko porównywalnej, ale nawet względnie wysokiej pozycji na światowym rynku. Co tłumaczy się wąskim zasięgiem języka, perturbacjami politycznymi, długotrwałym brakiem państwowości, ale i słabością samej kultury, raczej podatnej na wpływy niż inicjującej nowe prądy i kierunki w sztuce. Za przyczynę wreszcie fundamentalną owego niewielkiego światowego rezonansu uważana bywa, z poprzednimi związana czy wręcz z nich wynikająca, lokalność literatury polskiej, określana mniej życzliwie jako zaściankowość – jej nazbyt ścisły związek z narodową problematyką i jej patriotyczne oraz edukacyjne zobowiązania. Czego świadomi bywali sami twórcy tej literatury, jak Żeromski, który pisał w powstałym w roku 1915 szkicu *Literatura a życie polskie*: „Dla gustów cudzoziemskich nasza powieść współczesna, przepełniona uczuciem patriotyzmu, nabrzmiała i przeładowana kwestiami natury społecznej, jest niezrozumiała i co gorsza – jałowa [...]. Nie przynosimy światu wiadomości artystycznej o zawiłościach duszy człowieka. Mówimy wciąż o zawiłościach duszy Polaka”.

Przypominam te oczywiste sprawy, bo wykładowca literatury polskiej staje przed koniecznością uświadomienia sobie tego stanu rzeczy i zaprojektowania postawy swojego potencjalnego słuchacza. Najłatwiejsza do zaprojektowania bywa postawa współodczuwania po stronie odbiorcy. Zakłada się wówczas (i przyjmuje) niewielki dystans poznawczy, uznając, że dyskurs prowadzony przez zaimek „my” oraz wytwarzający się w słuchaczu jego rezonans, któremu przysługuje zaimek „oni”, mają tę samą emocjonalną tonację, ten sam kierunek identyfikacji. Kształtowana w horyzoncie tego założenia, pierwotna, skądinąd fundatorska dla naszej własnej tożsamości opowieść o literaturze polskiej, jaką dysponuje na użytek obcych potencjalny jej wykładowca czy popularyzator, jest opowieścią o szlachetnym upośledzeniu czy – by odwołać się przewrotnie do Sade’a – o cnocie nienagrodzonej („Chętnie chwalona, jednak rzadko czytana” – tak zatytułował swoją przedmowę do wyboru polskich opowiadań Marcel Reich-Ranicki, co przypomina formułę określającą kobietę – tyleż pozytywną, co deprecjonującą: szlachetna, ale niepociągająca). W taką opowieść, przedstawiającą dzieje literatury w służbie narodu i społeczeństwa, wyposaża go (wykładowcę) tradycja i powszechne rozpoznanie, celem zaś jego samego ma być zdobycie dla tej opowieści chętnego i życzliwego słuchacza. Opowieść ta może mieć charakter martyrologiczno-hagiograficzny lub być pozytywistycznym z ducha *case study*, w obu wszakże przypadkach domaga się od Innego hermeneutycznej translokacji w często nieznane mu doświadczenie historyczne oraz zaakceptowania osobliwego systemu wartości (na przykład poglądu, że obowiązek patriotyczny pisarza więcej jest wart niż artystyczny cel literatury czy szukanie właściwego sposobu ekspresji swojej osobowości). By stać się fortunnym odbiorcą tej opowieści, zdolnym do przyjęcia owej współodczuwającej postawy, w konsekwencji zaś – życzliwym czytelnikiem tak charakteryzowanej literatury, trzeba odznaczać się pewnymi cechami milcząco zakładanymi przez opowiadacza w głębokiej presupozycji: mieć wyrobioną w sobie sympatię dla krzywdzonych narodów, podziw dla literatury misyjnej oraz hermeneutyczną gotowość do przekraczania własnego horyzontu historycznego.

Na to, że przyjęcie takiej postawy wcale nie jest tak powszechne i oczywiste, jak mogłoby się nam, upowszechniającym tę opowieść wydawać, zwraca uwagę Miłosz, gdy w szkicu *O historii polskiej literatury, wolnomyslicielach i masonach* przytacza komentarze, jakie na marginesie książki Juliana Krzyżanowskiego *Polish Romantic Literature* zostawiali studenci z Berkeley („Dobrze im tak!”, „Bili ich za mało!” „Karły udające olbrzymów!”); świadectwo podobne przywołuje – z przykrością, ale i ze zrozumieniem – wspomniany wcześniej Reich-Ranicki, gdy w swoim podziękowaniu z okazji przyznania mu Nagrody im. Lindego cytuje opinię o Węselu Wyspiańskiego wystawionym w 1992 roku na Festiwalu w Salzburgu, wyrażoną przez Gerharda Stadelmaiera we „Frankfurter Allgemeine Zeitung”: „Dla nie-Polaków niezrozumiałe straszdyło”, „nikogo to nic nie obchodzi; nie powinno się tej sztuki przekładać na języki obce”.

Przed formowaniem i rozpowszechnianiem takiej opowieści o literaturze polskiej sam Miłosz (skądinąd, jak wiadomo, autor *Historii literatury polskiej*) we wcześ-

niej cytowanym szkicu wyraźnie przestrzegał, pisząc: „Założenie polskich profesorów: że wystarczy zawiadomić świat o szlachetności polskiej duszy, żeby wyzwolić utajoną miłość, jest błędne. Ród ludzki nie ceni porażki. Wyzwała ona raczej popędy sadystyczne”. I dalej, komentując przypadek Kridla jako autora anglojęzycznego podręcznika literatury polskiej: „Być może Kridl jest dowodem, że profesor, zanim nie odzwyczaia się od polskiej publiczności, nie potrafi do cudzoziemców przemówić. Mity rodzinne, zakorzenione w języku i znajdujące uczuciowy oddźwięk, są dla nich martwe”.

Czy znaczy to, że ten rodzaj opowieści o naszej literaturze jest dla cudzoziemca mało atrakcyjny i snuć ją wypada tylko we własnym gronie, jak rodzinne wspomnienia? Trudno odmówić racji Miłoszowi, gdy pisze, że ród ludzki nie ceni porażki, ale niemniej prawdziwe wydaje się spostrzeżenie, że ten sam ród wykazuje jednak trwałe zainteresowanie dla tragicznych historii, a mit heroicznej klęski rozpamiętuje równie chętnie, jak mit zwycięstwa. Muszę też przyznać, że moje osobiste doświadczenia nie w pełni potwierdzały sceptycyzm Miłosza. Dwukrotnie w swojej praktyce wykładowcy literatury polskiej dla amerykańskich słuchaczy odwoływałam się do wariantu martyrologicznego tej kanonicznej, tożsamościowej opowieści – raz, gdy prowadziłam zajęcia z nowoczesnego dramatu polskiego z uwzględnieniem dramatu romantycznego, drugi raz – przy okazji kursu, który obejmował m.in. problem: „Literatura polska wobec totalitaryzmów”. I w każdym z tych przypadków spotkałam się nie tylko z zainteresowaniem, ale i emocjonalnym zaangażowaniem studentów, paradoksalnie tym głębszym, im mniej mieli wspólnego z polskimi korzeniami, a więc im bardziej nie była to ich opowieść. Polski mesjanizm, który Miłosz zgodnie z własną jego oceną w swym podręczniku tak zręcznie zeskałmotał, budził ich zdumienie, więcej w nim jednak było życiowej ciekawości niż irytacji. Dla mnie samej natomiast opowiadanie młodym Amerykanom *Dziadów* powołało do życia zupełnie nowe doświadczenie rodzimej literatury. Dzieło Mickiewicza uwalniało się nagle od dotychczasowego ciężaru historycznoliterackich kontekstów (jako że tylko niewielki ich ułamek mogłam bez naruszania zdrowego rozsądku zaktywizować), uzyskiwało jakąś nową przejrzystość, wciągało jak przygoda. Opowieść kanoniczna otrzymywała bowiem odmienną ramę modalną, którą można zawrzeć w nasyconej żarliwą zachętą frazie: „Wyobraźcie sobie”. Wyobraźcie sobie takie czasy, takie konieczności, takie losy, wyzwania i odpowiedzi. Ta rama modalna tworzyła coś w rodzaju podwójnego poznawczego *passe-partout*, z jednej strony budowała emocjonalny dystans różny od czystego dystansu historycznego, z drugiej – kształtowała inną formę emocjonalnego zaangażowania: w hermeneutyczną skuteczność aranżowanego spotkania z utworem. Takie wyjście niejako na zewnątrz doświadczenia, które stanowi jądro jednego z najbardziej wyrazistych projektów tożsamości narodowej i kulturowej, zmienia nieco uczuciowo-poznawczą perspektywę, uruchamiając mechanizm podobny do tego, jaki znany jest badaczom osobowości neurotycznych i opisywany jako mechanizm samoalienacji czy depersonalizacji. Wydaje się jednak, że w przypadku badacza literatury działanie tego mechanizmu jest bardziej korzystne niż



## Szkice

destrukcyjne, pomaga bowiem zobiektywizować spojrzenie, rozbić utarte stereotypy, a także uzyskać do własnej kultury nowy dostęp uczuciowy, który nie jest już prostą identyfikacją z tym, co własne, lecz z tym, co usytuowane w obiektywnym polu wartości.

Można jednak na literaturę polską jeszcze inaczej spojrzeć cudzym okiem, szukając jej atrakcyjności. I tak zbudować opowieść o niej, by to, co powszechnie uchodzi za jej defekt – więc lokalność, hermetyczność, zostało obrócone w zaletę, pokazane jako egzotyzm. Dość często wyrażane bywało i jest przekonanie, że literatura polska nie przyciąga uwagi obcych i nie potrafi wywalczyć sobie własnego miejsca w ich kulturze, ponieważ jest z jednej strony wtórna w stosunku do Zachodu („Twórczość polska nie ukuła ani jednej nowej formy” – stwierdzał stanowczo Stanisław Lam w szkicu *O ideologię przyszłej literatury polskiej* z 1917 roku), z drugiej – trudno przyswajalna, ale nie dość egzotyczna. Jak pisał w latach trzydziestych ubiegłego wieku cytowany przez Henryka Markiewicza w jego rozprawie *Międzynarodowe znaczenie literatury polskiej w sądach krytycznych i historycznoliterackich* Władysław Jabłonowski: „Jesteśmy mniej interesujący dla Zachodu niż społeczeństwa bardziej prymitywne od nas, barwniejsze, w swych objawach twórczych bezwiedniejsze, od reguł obowiązujących wolniejsze”. Jak więc tej egzotyzyacji literatury polskiej, w rozsądnych rzecz jasna granicach, dokonać? Wymaga to dwu co najmniej zabiegów: przymglenia, zatarcia ostrości kształtu opowieści kanonicznej, jej – że się tak wyrażę – „denaturalizacji” i wyeksponowania jej najbardziej zdumiewających, ekstrawaganckich, by nie rzec – szalonych elementów. Takie spojrzenie, wychodzące naprzeciw obcemu oku, a zarazem swojskość dla samego siebie wyobcowujące, pozwala nieco inaczej zobaczyć polski romantyzm. Mesjanizm nie będzie w tej opowieści – jak u Miłosza – zatajany, lecz wyraziście wydobyty, także – jak chce tenże Miłosz – jako moralny skandal; na planie pierwszym pojawi się Słowacki z dramatami mistycznymi i z *Królem-Duchem*, przy którym błędnie *Legenda wieków*. Spojrzenie to pozwala wykreślić linię od sarmatyzmu przez romantyzm ze Słowackim właśnie, przez Wyspiańskiego traktowanym nie jako czwarty wieszcz, lecz jako szalenie wyobraźni, po Witkacego, Schulza, Gombrowicza, czyli zaprojektować odmienną opowieść o literaturze polskiej: prze staje ona być historią o twórczości artystycznej uwikłanej w obowiązki patriotyczny i dydaktyzm społeczny, a przybiera postać fabuły niesamowitej i na swój sposób ekscytującej.

Oczywiście, możliwa i uprawiana jest także strategia w jakiejś mierze przeciwna, polegająca na takim formowaniu opowieści, by uległa pomniejszeniu nie tyle waga, co widoczność tych elementów, których przyswojenie sprawia oku Innego największą trudność, uwzględnione zaś zostały przede wszystkim takie, które wykazują względne podobieństwo do tego, co jest mu znane, bo mieści się w kręgu szerszego doświadczenia historycznego i kulturowego. Oznacza to odsunięcie na plan dalszy literatury romantycznej i całego polskiego nurtu tyrtejskiego, a wyrazistsze oświecenie tego, co łączyło i łączy literaturę polską ze światem wolnych Europejczyków – czyli z jednej strony polskiego renesansu i baroku, ale nie baro-

ku Potockiego czy Paska, lecz baroku Morsztynów i Sępa-Szarzyńskiego, z drugiej strony – modernizmu, choć nie tyle modernizmu polskich awangardzistów i futurystów, w części naśladowczych w stosunku do Zachodu (aczkolwiek i tu wciąż jeszcze sporo jest do pokazania), co raczej Witkacego, Leśmiana, Schulza i Gombrowicza. Warto podkreślić, że taki manewr, nieobcy rzeczywistym wykładowcom literatury polskiej jak Jerzy Pietrkiewicz, autor zbioru szkiców zatytułowanych *Literatura polska w perspektywie europejskiej*, okazuje się zbieżny z poszukiwaniami innych źródeł tożsamości, a także z próbami dokonania nowego wyboru z tradycji, jakie podjęto po roku 1989, gdy zadeklarowane zostało jawnie (choć być może pochylenie), że paradygmat romantyczny, kluczowy dla ostatnich 150 lat polskiej kultury, w zetknięciu z współczesnością traci swoją kulturotwórczą energię. Pojawiły się więc koncepcje, by w zbiorowej pamięci i kulturze aktywizować te obszary, których nie dotknęła niewola – czyli literaturę przedrozbiorową, przede wszystkim renesansową, choć, jak wiemy, nie brakło też orędowników sarmatyzmu, oraz literaturę nowoczesną, w dzisiejszym, szerokim jej rozumieniu. W ten sposób polskie oko współczesne sprzymierzyło się w jakimś sensie z okiem Innego, którego wolny Polak odkrył w sobie samym. O tym, że współbieżność taka rzeczywiście zachodzi, świadczy choćby wypowiedź Rogera Scrutona, który w wywiadzie udzielonym „Arcanom” taką dawał Polakom radę:

Sądzę, że wasza [...] arcybogata tradycja oporu przeciw zagrożeniu ze wschodu, wobec wszelkich „słowiańskich pokus”, może być dziś mniej przydatna niż znacznie starsza tradycja waszych instytucji politycznych, ich sprawnego funkcjonowania – tradycja sięgająca jeszcze Renesansu. Zasadniczą rzeczą jest odnalezienie żywych elementów tradycji, tych, które dadzą się odnieść twórczo do problemów współczesnego świata i które będziemy mogli zastosować tu i teraz.

Scruton ma na myśli przede wszystkim tradycję polityczną, polski republikanizm, który faktycznie stał się dzisiaj markową ideą młodych konserwatystów, ale jego myśl da się też zastosować do tradycji literackiej *sensu stricto*, czyli przełożyć na wskazanie, by eksponować – tak wobec swoich jak i obcych – naturalne więzi łączące literaturę polską z Europą, współcześnie zaś z rozleglejszymi także obszarami kultur. Taka intencja dwoistego adresu – rodzimego i obcego czytelnika widoczna jest, jeśli nie szukać daleko, w publikacjach Andrzeja Borowskiego, zarówno krajowych, jak i tych przeznaczonych na eksport; rządzi ona także niedawno wydanym podręcznikiem Michała P. Markowskiego, który tropem Nycza rozwija koncepcję polskiego modernizmu na użytek lokalnej, by tak rzec, historii literatury, a zarazem jako projektodawca studiów nastawionych na obcojęzycznego odbiorcę odpowiada na zapotrzebowanie i tego kontrahenta, gotowego zainteresować się twórczością uwzględnionych przez autora pisarzy. Ten rodzaj opowieści przedstawia literaturę polską nie jako ewenement wyrosły z nienormalnych okoliczności historyczno-politycznych, lecz jako pełnoprawną, choć niewątpliwie swoistą, część europejskiej literatury i kultury. To obraz łatwy do przyjęcia dla cudzoziemskiego oka, a zarazem zmieniający nawyki oka rodzimego, zazwyczaj nakie-

rowanego przede wszystkim na wiek XIX jako na najistotniejszy moment w kulturze polskiej.

Innym wreszcie rodzajem opowieści o polskiej literaturze, mogącej przywabić cudze oko, a zarazem nieco odmiennie wymodelować pole i nawyki własnego jej widzenia, opowieści raczej rwanej i epizodycznej niż ciągłej i płynnej, byłaby narracja rewindykacyjna, ukazująca różne polskie wynalazki literackie mniej lub bardziej artystycznie udane, którym drogę do światowego rejestru utrudnił lub wręcz odciął ograniczony zasięg języka, czasem zaś też dodatkowo lokalność problematyki. Byłaby ona inną, mniej heroiczną, bardziej jednak, jak się wydaje, interesującą wersją historii o zaprzepaszczonej szansach, a da się ją zmontować z materiału w kompendiach uwzględnianego, choć niekiedy pozostającego poza nurtem tytułów kanonicznych i obligatoryjnych. Za tego rodzaju wynalazek uznać można niewątpliwie *Dziady* traktowane jako szczególna forma dramatu romantycznego, takim wynalazkiem jest *Pałuba* Irzykowskiego, są nimi także dramaty Wyspiańskiego, które w większości ze względu na historyczne odniesienia pozostaną zapewne osobliwością przeznaczoną do narodowego głównie użytku, z jednym może wyjątkiem – *Akropolis*, mimo jego tak głębokiego osadzenia w konkretnie rzeczywistej przestrzeni.

Tu pozwolę sobie raz jeszcze na odwołanie się do osobistego doświadczenia. Kilkanaście lat temu poproszono mnie o serię wykładów dla przebywającej w Krakowie grupy amerykańskich studentów szkoły teatralnej i czynnych już zawodowo aktorów. Tematyka wykładów była dowolna, miały one jedynie w jakiś sposób wiązać się z Krakowem. Wybrałam więc Wyspiańskiego jako najbliższego profesji moich słuchaczy, a zarazem atrakcyjnego przez wielość uprawianych sztuk. Oczywiście słuchacze ci nigdy w życiu o Wyspiańskim nie słyszeli, nie znali języka polskiego, nie mieli pojęcia o polskiej historii. Opisywanie dramatów Wyspiańskiego na poziomie abstrakcyjnych uogólnień wydawało mi się przedsięwzięciem dla obu stron zabójczym, zdecydowałam więc, że przybliżę im dwa dramaty – *Wesele* bez nadmiernego wchodzenia w szczegóły oraz właśnie *Akropolis*. *Wesele*, owszem, wzbudziło zainteresowanie, zaciekało słuchaczy powiązanie akcji fantastycznej z realistycznym podłożem, zwłaszcza że wycieczka do Bronowic podłożyła to w pełni ukonkretniła. Ale streszczone *Akropolis*, jeszcze zanim skonfrontowane zostało z żywą przestrzenią katedry wawelskiej, było dla nich prawdziwym olśnieniem. Chcieli to przeczytać po angielsku, pytali o detale, o dotychczasowe inscenizacje. I wtedy jaśniej niż kiedykolwiek zdałam sobie sprawę, jak zaprzepaszczone dla obcego oka jest teatr Wyspiańskiego. Wtedy też po raz pierwszy przyszła mi do głowy idea rewindykującej historii literatury dla cudzoziemców, która zarazem byłaby opowieścią płynącą osobnym nurtem wewnątrz rodzimych jej syntez.

Rzecz jasna strategią wypróbowaną i zawsze zdającą egzamin w przypadku wszelkich transferów kulturowych niezależnie od narodowej ich specyfiki, jest organizowanie przygód indywidualnych – aranżowanie spotkań badaczy obcych z dziełami konkretnych pisarzy. Ale i w tym wypadku, gdy oku innego przedstawiamy ich jako naszych dobrych znajomych, winniśmy to czynić z przekonaniem,

## **Walas** Oko Innego/cudzoziemca jako możliwa perspektywa...

czy może wręcz z nadzieją, że tamto oko pozwoli nam dostrzec nowe, niespodziewane ich rysy.

Rozważania te, co oczywiste, mają charakter teoretycznego projektu i nie uwzględniają ani dynamiki, jaką w obraz literatury polskiej wprowadza jej włączenie w kontekst innych, konkretnych kultur; ani rzeczywistych wyborów, których dokonało oko Innego w naszej literaturze, przyswajając przez tłumaczenia, ich wznowienia, różne rodzaje wyróżnień tych a nie innych pisarzy i utwory; ani interpretacyjnego wkładu, jaki wnieśli i wnoszą do wiedzy o literaturze polskiej realnie istniejących cudzoziemscy jej badacze. Oczywiście, te opowieści jakoś we fragmentach istnieją, ale wciąż czekają na swoich kodyfikatorów. Ta ostatnia zwłaszcza na kodyfikatora szczególnie pracowitego.

## Abstract

**Teresa WALAS**  
**Jagiellonian University (Kraków)**

### **The Eye of the Other/Alien as a Potential Cognitive Perspective of Polish Literature**

The article starts off from the thesis holding that where native literature becomes subject to teaching targeted at an alien recipient, shaped by a foreign national culture, the perspective in which such literature is perceived changes and its own image is altered accordingly. The author suggests several versions of a story to be told of Polish literature, projected sub specie of the other's/alien's eye.

## Tokimasa SEKIGUCHI

### Azja nie istnieje<sup>1</sup>

#### Część pierwsza

W pierwszej części tego wykładu chce powiedzieć coś niezwykle prostego. „Azja” jako taka nie istnieje i niepotrzebny jest termin „Azja” jako koherentna kategoria geograficzna mająca swoje odpowiednie elementy składowe w rzeczywistości. Moja argumentacja też jest bardzo prosta. Już same fakty nie pozwalają podtrzymać pojęcia „Azja”, potwierdzając tym samym zbyteczność jego używania. Operowanie tym pojęciem powoduje nieuchronnie i, co gorsza, niezauważalnie wypaczenie naszego widzenia świata, a ów wypaczony obraz świata staje się w końcu przyczyną wypaczenia samowiedzy, obrazu nas samych.

W świadomości każdego z nas istnieje bardziej lub mniej zniekształcony obraz globusu. Jedną przyczyną tego zjawiska leży w najpopularniejszej mapie Merkatora, na której powierzchnie rejonów o większej szerokości geograficznej są wyolbrzymione. Patrząc na mapę Merkatora, widzimy, że północne kraje niechcący dostają nieproporcjonalnie większe względem rzeczywistości – że tak powiem – „mniemanie o sobie”. Ponadto zazwyczaj używamy mapy, w której odległość wzdłuż kierunków wschód-zachód jest okropnie przedłużona. Drugi jednak czynnik deformujący nasz świat, o wiele poważniejszy i trudniejszy w sprostowaniu, Edward

---

<sup>1</sup> Tekst wykładu *O istnieniu i nieistnieniu Azji* wygłoszonego w serii odczytów w następujących miejscach: 5 czerwca 2006 r. w Sali Balowej Pałacu Tyszkiewiczów-Potockich Uniwersytetu Warszawskiego; 7 czerwca 2006 r. w Głównej Sali Wydziału Filologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; 8 czerwca 2006 r. w Auli Śniadeckich w Collegium Maius Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; 23 maja 2007 r., już pod tytułem pt. „Azja nie istnieje” w Międzynarodowym Centrum Kultury w Krakowie.

Said nazwał „Imaginative Geography”, w polskim przekładzie: „kreacyjna geografia”<sup>2</sup>. Nie jestem pewien, czy polskie tłumaczenie dobrze oddaje oryginalny sens tego słowa. W każdym razie będę mówił również o tej imaginacyjnej geografii operującej terminami „Azja” i „azjatyckość”, jednak moje stanowisko różni się cokolwiek od Saida. Muszę zresztą powiedzieć, że wykladałem na ten temat, zanim jeszcze książka Saida stała się światowym bestsellerem. Tyle że nie napisałem żadnej książki w tej dziedzinie. To ogromna różnica.

Zastanówmy się najpierw nad podziałem powierzchni kuli ziemskiej. „Kontynent” – to dość klarowny termin z punktu widzenia geomorfologii, jeśli pominie się tutaj sprawę jego nomenklatury. Wśród ludzi wykształconych chyba już nie budzi specjalnego protestu stwierdzenie, że mamy na Ziemi sześć kontynentów, czyli wielkich zwartych lądów – Afrykę, Amerykę Południową, Amerykę Północną, Antarktydę, Australię i Eurazję. Polska encyklopedia PWN w haśle „kontynent” także podaje taką definicję. Dlaczego zatem ciągle słyszymy określenia typu „kontynent europejski” w Polsce i „kontynent chiński” w Japonii? Co do tego ostatniego, czyli popularnej kliszy japońskiej, sądzę, że pokazuje ona dobitnie wypiersiaki charakter naszego widzenia Chin. Inaczej mówiąc, wyraża ona nasz stosunek do lądu – z jednej strony zdystansowany, z drugiej – zawierający domieszkę podziwu dla wielkości zarówno terytorialnej, jak i cywilizacyjnej tego kraju. Jeśli więc jakiś mieszkaniec wysp brytyjskich powie na przykład: „Nigdy nie postawiłem nogi na kontynencie europejskim”, uznałbym, że dobrze rozumiem jego psychikę. Natomiast odczuwam pewne zażenowanie, gdy czytam takie zdanie w podręczniku szkolnym: „Europa jest kontynentem gęsto zaludnionym”<sup>3</sup>. Wedle polskich podręczników do geografii Europa jest ciągle kontynentem, a nawet oddzielnym lądem.

Niejasność potęguje się jeszcze bardziej, gdy patrzymy na termin „część świata”. Europa i Azja mają być dwiema „częściami świata” tworzącymi jeden kontynent. Tu już wyczuwam chęć Europejczyków do odłączenia Europy od „reszty świata” za wszelką cenę, nawet kosztem logiki geografii fizycznej. A przecież definicja subkategorii „część świata” jest tak oczywista, jak definicja kategorii kontynentu. Z jakiego powodu mają być tylko dwie „części świata” w obrębie kontynentu zwanego Eurazją, mimo że dysproporcja powierzchni Azji i Europy jest ogromna? Czy nie ma więcej części świata? Co z tak zwanym „subkontynentem indyjskim”? Etymologicznie bardziej przekonujący, jako termin geomorfologiczny, wyraz „subkontynent” otrzymał dwa znaczenia w polskim słowniku: a) masyw lądu wielkich rozmiarów, mniejszy jednak niż kontynent, na przykład Grenlandia; b) rozległa, wyodrębniająca się część właściwego kontynentu, na przykład Półwysep Indyjski. Czyż Europa nie jest właśnie subkontynentem według definicji „b”? Jed-

<sup>2</sup> E.W. Said *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wisniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 90.

<sup>3</sup> Por.: F. Plit *Geografia krajów świata. Podręcznik dla szkoły podstawowej*, wyd. IV, WSiP, Warszawa 1996, s. 31, 38; M. Czekańska, H. Radlicz-Rühlowa *Geografia. Klasa V*, wyd. XII, WSiP, Warszawa 1974, s. 50-51.

## Szkice

nak z punktu widzenia tektoniki płyt, prawdopodobnie trudno nazwać Europę subkontynentem, podczas gdy Płyta Arabska i Płyta Indyjska mogą być słusznie nazwane subkontynentami. W związku z powyższym Europie zostaje tylko miano „półwysep”, które wylansował dawno temu Hans Magnus Enzensberger w dziele *Ach Europa!*<sup>4</sup>.

„Półwysep europejski”... Jestem przekonany, że tu w Polsce, zwłaszcza na ulicy, ludzie nie chcieliby takiego miana zaakceptować. W Japonii także. Tylko na chwilę słowa te zmuszają nas do konfrontacji z faktami, na przykład gdy czytamy w książce taki passus:

W gruncie rzeczy, Półwysep Europejski nie jest wcale „kontynentem”: nie stanowi odrębnej nazwy lądu. Jego powierzchnia wynosi mniej więcej 10 milionów kilometrów kwadratowych, a więc ma obszar mniejszy niż jedna czwarta Azji. [...] Współcześni geografowie klasyfikują go podobnie jak Indie – jako subkontynent Euroazji: przyładek dawnego kontynentu, zachodni wyrostek Azji.<sup>5</sup>

Ale tekst ten musiał zostać napisany przez Normana Daviesa – taka prowokacja czy profanacja ujdzie tylko wielkiemu uczonemu. Po tym krótkim momencie oświecenia spowodowanym lekturą, prędko jednak wracamy do konwencjonalnego, wygodnego języka, w którym „półwysep europejski” może funkcjonować jedynie jako żarcik. Po tym „kubie zimnej wody” na głowę czytelnika profesor Davies przystępuje jednak do podkreślania wyjątkowego charakteru warunków naturalnych Europy. Jest to szczególnie ciekawe w kontekście mojego wykładu, bowiem okazuje się, że te same, wyjątkowe według Normana Daviesa, cechy, to znaczy m.in. umiarkowany klimat i różnorodność cech geograficznych zachodnich wybrzeży Eurazji, można znaleźć również na wschodnich krańcach kontynentu. Jednak do tego paralelizmu Dalekiego Wschodu i Dalekiego Zachodu powrócę później. W każdym razie, jeśli już chcemy dzielić ten olbrzymi ląd zwany Eurazją na mniejsze części, to z punktu widzenia geografii fizycznej tych części powinno być na pewno więcej.

Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, jakież to warunki naturalne mogą dyktować konieczność ujęcia tych wielu rejonów świata w jednej kategorii – „Azja”. Ukształtowanie ziemi poziome i pionowe, budowa geologiczna, stosunki wodne, klimat, flora, fauna – nic z tych rzeczy nie wskazuje na jednolitość czy spójność pojęcia geograficznego „Azja”. W polskim podręczniku do geografii czytamy:

Azja to największa, a zarazem najludniejsza część świata. Przypada na nią trzecia część powierzchni lądów nie pokrytych lodem, w Azji mieszka połowa ludności świata. Przedstawiona jest jako kontynent kontrastów: najwyższe góry i najgłębsze depresje świata, wszystkie typy klimatów od polarnego (pustynie lodowe) po

<sup>4</sup> H.M. Enzensberger *Ach, Europa! Wahrnehmungen aus sieben Ländern. Mit einem Epilog aus dem Jahre 2006*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

<sup>5</sup> N. Davies *Europa*, przeł. E. Tabakowska, Znak, Kraków 1999, s. 78.



## Sekiguchi Azja nie istnieje

r ó w n i k o w y wybitnie wilgotny (las równikowe), obszary o najwyższych opadach na kuli ziemskiej i rozległe pustynie, tereny o glebach bardzo żyznych i o jałowych, największe skupiska ludzkie na kuli ziemskiej i obszary bezludne.<sup>6</sup>

No właśnie – „Wszystkie typy klimatów”! To znaczy, rzecz jasna, że nie ma klimatu azjatyckiego. Nie ma także azjatyckiego krajobrazu czy czegoś takiego jak azjatycki świat zwierzęcy lub roślinny. Na innej stronie tego samego podręcznika znajdujemy jednak zdanie sprzeczne z wyżej cytowaną definicją: „Za odrębnym traktowaniem [Azji i Europy] przemawiają jednak zarówno specyficzne cechy środowiska przyrodniczego, jak też odrębne tradycje historyczne i kulturowe”<sup>7</sup>. Jeżeli tak, to trzeba by odrębnie traktować co najmniej kilka, a może nawet tuzin części w obrębie tego kontynentu. Przecież chyba nikt nie powie, że archipelag japoński i subkontynent arabski mają te same specyficzne cechy środowiska przyrodniczego oraz te same tradycje historyczne i kulturowe.

Inny współczesny polski podręcznik do geografii tłumaczy dzieciom inaczej, mianowicie:

W zwartej Azji duża odległość od wybrzeży wywiera wpływ na dostępność komunikacyjną, kontynentalizm klimatu i pustynność oraz bezodpływowość. Azja stwarzała więc o wiele trudniejsze warunki do życia i gospodarki człowieka niż silnie rozczłonkowana, łatwo dostępna Europa. Dlatego rozwój historyczno-kulturowy kształtował się odmiennie w obydwu częściach świata. Przyjmując więc historyczno-kulturowe kryteria podziału, możemy mówić o dwóch częściach świata – Europie i Azji.<sup>8</sup>

Autorzy podręcznika próbują uzasadnić odrębne traktowanie Europy na podstawie jednego faktu: „silnego rozczłonkowania”, przeciwstawiając go „zwartości Azji”. W ten sposób powstaje pojęcie Azji maksymalnie zawężone: do części pustynno-wyżynnej, tak zwanej Azji Środkowej. Według tej teorii jeden z najsilniej rozczłonkowanych krajów świata – Japonia – powinna należeć do Europy, a nie do Azji... Niezrozumiały poniekąd wywód, użyty w tym tekście, pokazuje, jakim absolutnym aksjomatem, nienaruszalnym założeniem jest podział kontynentu na dwie niewspółmierne części. Zdaje się, że autorom podręcznika nigdy nie przyszłoby do głowy, aby zrewidować to założenie i podzielić tę umownie jednolitą kategorię Azji na rzecz mniejszych, a bardziej realnych jednostek klasyfikacyjnych. Do tej pory mówiłem o polskich podręcznikach, jednak nie tylko w Polsce przyjmuje się *a priori* pojęcie „Azja” – i do tego jednego worka, przy braku terminów zastępczych, na siłę wpycha się rozmaite rzeczy. I u nas sytuacja jest pod tym względem podobna. Dlaczego jest tak? Właśnie na to pytanie będziemy szukać odpowiedzi.

<sup>6</sup> F. Plit *Geografia krajów świata*, s. 132, podkr. moje – T.S.

<sup>7</sup> Tamże, s. 31.

<sup>8</sup> B. Golec, M. Nowak, E. Przesmycka *Geografia 7. Europa i Azja*, wyd. X, WSiP, Warszawa 1997, s. 17, podkr. autorów.

## Szkice

### Ludność

Co można powiedzieć o ludności Azji? Encyklopedia tak opisuje ten problem: „Azję zamieszkuje ludność rasy europeoidalnej (pd.-zachodnia Azja), mongoloidalnej (środk., wsch. i pd.-wschodnia Azja) i austroidalnej (pd. Indie i Sri Lanka)”. Według podręcznika Floriana Plita, mieszkańcy Azji to przeważnie albo rasa biała (europeidalna), albo żółta (mongoloidalna)<sup>9</sup>. Z tego wynika, że nie można zdefiniować Azji z punktu widzenia tak zwanej rasy ludności. Być może jednak na skojarzenie z tym pojęciem nadal zdalnie wpływa klasyfikacja Karola Linneusza, który w 1756 roku wyróżnił rasy ludzkie w zależności od zajmowanych kontynentów: *Homo europaeus*, *Homo asiaticus*, *Homo afer*, *Homo americanus*. Przy okazji warto zwrócić uwagę na fakt, że w Polsce ciągle i nader żywa jest owa osiemnastowieczna tradycja kategoryzacji ludzi „rasami”, stworzonej przez Linneusza, a następnie kontynuowanej przez Johanna Friedricha Blumenbacha i Georges’a Cuviera. W roku 1812 Cuvier podzielił gatunek ludzki na trzy wielkie rasy (odmiany): białą, żółtą i czarną. Ten właśnie zasadniczy dyskurs o dziko utrzymał się w Polsce do dziś, czego dobitnym przykładem są opisy w podręcznikach<sup>10</sup>.

W tym jednak miejscu odkrywamy ciekawszą rzecz, a mianowicie zbieganie się pojęć: Azja i mongolskość. W związku z mariażem słów Azja i Mongoł, trudno mi się oprzeć pokusie, żeby przytoczyć tutaj pewien ustęp z wykładu Hegla o Persji: „Podczas gdy Chińczycy i Hindusi, dwa wielkie narody Azji Tylnej, o których mówiliśmy wyżej, należą do rasy azjatyckiej w ścisłym tego słowa znaczeniu, mianowicie rasy mongolskiej, i posiadają w związku z tym charakter zupełnie swoisty, różny od naszego, to narody Azji Przedniej należą do pnia kaukaskiego, tzn. europejskiego”<sup>11</sup>. Proszę bardzo! Mistrz dialektyki uprzejmie nam uściśla, że przymiotnik „azjatycki” równa się z „mongolskim”. Jeżeli rasa mongolska ma stanowić trzon Azjatów, to siłą rzeczy są oni groźnymi najeźdźcami, posłańcami z piekła, czyli Tartaru. W dodatku wedle Hegla nawet Hindusi mają należeć do rasy mongolskiej, czyli żółtego autoramentu. Państwo pewnie myślą: „Co za galimatias!”, ale właśnie w tym cała rzecz. Azja to nic innego jak *galimafrée* w starofrancuskim lub staroprowansalskim, czyli po polsku po prostu „bigos”. W Azji może być wszystko i wszystko może być azjatyckie zależnie od zamiaru lub lenistwa tego, kto używa tych słów. W tej właśnie „bigosowatości” jawi się istota tego pojęcia. Wszystkie gatunki mięsa można wrzucić do jednego kotła, a bigos będzie tym smaczniejszy, im więcej będzie w nim owych

<sup>9</sup> F. Plit *Geografia krajów świata*, s. 26-27.

<sup>10</sup> Tamże: „Na podstawie cech zewnętrznych, które znalazły później potwierdzenie w odmiennych właściwościach krwi, wyodrębniono rasy (odmiany) ludzkie: białą (europeidalną), czarną (negroidalną) i żółtą (mongoloidalną)”.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przeł. J. Grabowski, A. Landman, wstęp T. Kroński, PWN, Warszawa 1958, s. 263, podkr. moje – T.S.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

różności. Arabowie, Żydzi, Hindusi, Turcy, Chińczycy, Persowie, Mongołowie, Koreańczycy, Malajowie, no i Rosjanie. Kogo jeszcze w tym kotle nie mamy?

### Języki

Czy języki używane w tak zwanej Azji wyznaczają jej granice? Nie. Jeśli spośród trzech tysięcy języków świata tysiącem języków mówią tak zwani Azjaci, czy nie chciałoby się powiedzieć, że ich języków jest nieco za dużo? Tutaj o wiele sensowniejsza staje się klasyfikacja językoznawcza. Tak znakomicie już udokumentowane wewnętrzne pokrewieństwo języków rodziny indoeuropejskiej zmusza wręcz do dzielenia naszego kontynentu w sposób inny niż Azja-Europa. Dla mnie na przykład zupełnie inny, egzotyczny świat, „Świat Zachodni”, zaczyna się właśnie w Indiach. Nie chodzi mi tylko o ten prastary język i fizjognomię ludzką, ale także o całą literaturę i filozofię wedyjską czy sanskrycką z ich logiką i spekulatywnym myśleniem. Fascynuje mnie na przykład fakt, że polskie słowo „wiedza” jest spokrewnione z sanskryckim wyrazem „weda”. Zaskakująca jest dla mnie również bliskość każdego języka słowiańskiego do innych języków należących do tej samej grupy. Jest śmieszne, że akurat to moje wyznanie brzmi identycznie ze zdaniem Hegla „Indie są punktem wyjścia dla całego świata zachodniego”, ale wiemy aż za dobrze, że się owym językoznawczym odkryciem, tj. znalezieniem wspólnego korzenia języków indoeuropejskich, Hegel nie mógł się ucieszyć, bowiem Indie były zbyt bierną cywilizacją, niemą i słabą, jak na kolebkę Europy, poza tym „Indie nie dokonywały żadnych podbojów na zewnątrz, przeciwnie, same padały ofiarą podbojów”.

Jeśli chodzi o język japoński, jest on do tego stopnia osierocony, że nie rozumiemy ani słowa z tego, co mówią sąsiedzi, czyli Koreańczycy i Chińczycy. Odmienność kulturowa dzieląca te sąsiadujące narody jest wbrew pozorom duża i istotna – i to nie tylko pod względem języków. Czesław Miłosz zauważył: „«Chińczyk czyli Japończyk», jak mawiał niegdyś lud warszawski. Nie tylko zresztą w Polsce wiedza o tamtej części Azji długo była skromna” i ocenił tę „nieumiejętność rozróżnienia pomiędzy dwoma mało do siebie podobnymi krajami” jako „komiczną”<sup>12</sup>. Chodziło Miłoszowi o różnicę w tak zwanej mentalności i stylu tworzenia. Ja także oświadczam, że odrębność każdej z tych trzech kultur – chińskiej, koreańskiej i japońskiej – jest o wiele większa, pomimo zewnętrznego podobieństwa obywateli tych krajów, niż to się wydaje z perspektywy obecnie obowiązującej geografii imaginacyjnej.

Henry Kissinger miał wielkie problemy w negocjowaniu z Japończykami i wyznał, że było mu bardzo trudno wejść z nimi „na te same fale”: „to get on to the same wavelength”. Natomiast, wbrew naturalnym oczekiwaniom oraz mimo różnicy ideologii politycznej i zasad ekonomii, Kissinger odkrył, że zaskakująco łatwo można sobie radzić z Chińczykami: „surprisingly easy to deal with them”.

<sup>12</sup> Cz. Miłosz *Haiku*, „M”, Kraków 1992, s. 7.

## Szkice

Cytując tę wypowiedź Kissingera, Gregory Clark, dyplomata, profesor politologii o długoletnim doświadczeniu, osiadły w Japonii, pisze, że do tej samej konkluzji doszedł we własnych doświadczeniach. Dla Clarke'a to przede wszystkim zasadniczość i racjonalizm postawy Chińczyków przybliża ich do niego jako Australijczyka urodzonego w Anglii, wychowanego w myśleniu europejskim. Nawet twierdzi on, że Chińczycy są pod tym względem bardziej „zachodni” niż tak zwani „ludzie zachodni”<sup>13</sup>. Ja również podzielam to zdanie. Będąc całkowicie świadom ryzyka tego typu generalizacji, mogę powiedzieć, że brakuje nam, Japończykom, „kręgosłupa”, pryncypialności, a tym samym fundamentalizmu w zachowaniach politycznych i religijnych. Tworzymy kulturę amebową. Ameba jest istotą bardzo prymitywną, ale za to niezwykle żywotną i elastyczną.

## Kuchnie

Górę książek napisano na temat różnicy między kulturą chińską a japońską. Nie trzeba jednak nawet ich czytać, żeby sobie tę różnicę uzmysłowić: najprostszym ku temu sposobem jest pójście do restauracji chińskiej i japońskiej. „Nie ma tak odległej kuchni od chińskiej, niż ta właśnie kuchnia, która prawie nie używa tłuszczu, która pozwala na podawanie w stanie czystym tego, co się uzyskuje z przyrody, i która zostawia wyborowi i inicjatywie jedzącego, co z czym zjeść, razem czy osobno” – powiedział Claude Lévi-Strauss<sup>14</sup>. Właśnie. Nie ma tak odmiennych kuchni w swoich założeniach. Jeżeli mamy nawet wiele wspólnego, raczej dotyczy to wyższej sfery kultury, „tekstów”, jak gdyby tylko „nadbudowy” kultury. Natomiast na poziomie bazy kulturowej, zwłaszcza antropologicznej, która objawia się wyraziście na przykład w kuchni, dostrzegamy często między nami przepaść.

W chińskiej kuchni w sensie dosłownym podziwiamy sztukę gotowania. Materiał zostaje przerobiony, przetworzony i przechodzi pełną metamorfozę pod działaniem ognia oraz mnóstwa olejów i przypraw. Natomiast ideałem w kuchni japońskiej jest móc zjeść cokolwiek w stanie surowym. W niej sztuka polega przede wszystkim na tym, żeby znaleźć właściwy gatunek surowca, pokroić we właściwy sposób, podać go do stołu we właściwym momencie – wszystko po to, aby móc go zjeść na surowo. (Mówię to oczywiście z lekką przesadą. Proszę nie myśleć, że jemy na przykład niegotowany ryż). Jeżeli kucharz znajdzie dobry materiał, którego nie trzeba „gotować”, to już jego sukces. Młody, surowy pęd bambusa można smakować zaledwie przez kilka dni sezonu i to tylko w wybranych miejscach. Czy ktoś z Państwa nie zechciałby spróbować prawie przeźroczystych filecików z karpia, cieniutko pokrojonych i tylko płukanych w zimnej wodzie z lodem przez 20 minut, ale oczywiście surowych? Mogę zaproponować takie coś Państwu z pełną gwarancją zadowolenia podniebienia. Ale w tym celu trzeba by pojechać do Japo-

<sup>13</sup> G. Clark *Understanding the Japanese*, Tokio 1983, s. 70-71.

<sup>14</sup> C. Lévi-Strauss *Znaczenie studiów japonologicznych*, „Nichifutsu Bunka” Tokio 1981 nr 40, s. 34.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

nii... Zielenina lądowa, łopiany, rzepy i inne korzenne warzywa, glony, krewetki, ośmiornice, kalmary, jeże morskie – a może trzeba by je nazywać ładniej: *frutti di mare*? – jeśli wybrać odpowiedni gatunek, porę i formę przyrządzania, niemal wszystko jest jadalne na surowo. Tego nie rozumieją Chińczycy. W zasadzie unikają surowizny. Za to suszą dosłownie wszystko: grzyby, bambusy, ryby, mięsa, jarzyny. Na przykład importują od nas uchowce (*Haliotis* – uszy morskie) czy też przegrzebki (*Pecten*; Francuzi mają ładniejszą nazwę od polskiej: „la coquille Saint-Jacques”, czyli „małża św. Jakuba”, bo też przepadają za nią) za wysokie ceny i w dużej ilości, żeby je wysuszyć. Tymczasem my wolimy jeść te morskie przysmaki przede wszystkim na surowo. Chińczycy jednak wydobywają wspaniały skoncentrowany smak z tych wyrobów, tyle że suszonych. Poza tym suszenie dodaje nowego waloru nie tylko smakowego, ale także odżywczego. Chińska kuchnia dawno stała się kuchnią uniwersalną m.in. dzięki swej mobilności. Umiejętnie suszone materiały wszędzie odzyskują stan *quasi*-pierwotny metodą moczenia w wodzie. Kuchnię japońską, wręcz przeciwnie, realizuje się tylko w ograniczonym czasie i miejscu. Będąc poza krajem, nigdy nawet nie marzę o potrawach japońskich. Sushi bar? Wykluczone! Chyba że kucharz wszystkie materiały sprowadzi Concorde z Japonii. Ale Concorde już nie lata.

Nie tylko zresztą kuchnia, lecz także wiele innych elementów naszej kultury ze względu na zasięg ich możliwego zastosowania ma ograniczony charakter. Na przykład shintoizm. To animistyczno-mitologiczno-literackie wierzenie nie znajduje swego miejsca poza archipelagiem japońskim, bo w jego ramach ubóstwia się konkretną, lokalną górę, jakieś konkretne, miejscowe drzewo, konkretną postać albo mitologiczną albo historyczną. Wszystkie one tracą swoje siły, jeżeli zostaną wyjęte z tej konkretnej przyrody, wyrwane z własnej ziemi. Taki lokalny, nieprzenośny charakter shintoizmu – wyznania bądź co bądź mającego statusu religii państwowej w okresie militarizmu, tj. od lat siedemdziesiątych XIX wieku do lat trzydziestych XX wieku – dobitnie uwiłdocił kolonializm, który zaczęła wówczas praktykować Japonia, naśladowując potęgę europejskie, jako pilny uczeń Darwina i Spencera. Kolonializm bez religii uniwersalnej, tj. przewoźnej – to było przedsięwzięcie z góry skazane na przegraną, z czego mało kto zdawał sobie sprawę.

Wracając do kontrastu z Chinami – właściwie godzinami o nim moglibyśmy rozprawiać. Trzeba przy tym pamiętać, że jest często rzeczą bezsensowną mówić o kulturze chińskiej w liczbie pojedynczej, bowiem pod nazwą „Chiny” kryje się olbrzymi obszar, na którym się spokojnie mieściłyby dwie Unie Europejskie<sup>15</sup>. Podobnie nie zdajemy sobie często sprawy z wewnętrznego zróżnicowania cywilizacji chińskiej, zwłaszcza pod względem etnograficznym<sup>16</sup>. Pomimo to warto zwró-

<sup>15</sup> Terytorium Chińskiej Republiki Ludowej ma powierzchnię 9 602 716 km<sup>2</sup>, podczas gdy Unia Europejska ma tylko 3 976 372 km<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Por. W. Eberhar: „Zupełnie podobnie jak z pojęciem kultury «europejskiej», pojęcie «chińskiej» kultury jest tylko jedną «ideą»” (*Die Lokalkulturen in Alten China*, teil I, Leiden 1942, s. 2).

cić uwagę na odmiennosć dzielącą dwa kraje – Chiny i Japonię, bo w świecie ciągle panuje fałszywe utożsamianie lub naiwne mieszanie ich kultur.

Gregory Clark widzi głęboką różnicę także między Koreańczykami i Japończykami. Píše, że mimo zbliżonych warunków naturalnych obu krajów „pod względem charakteru narodowego Koreańczycy różnią się bardzo od Japończyków”<sup>17</sup>, a ową odmiennosć widać znowu najlepiej w dziedzinach polityki, religii – no i kuchni. Rzeczywiście, zastanawiający jest na przykład fakt, że podczas gdy w Republice Korei prawie jedna czwarta ludności wyznaje chrześcijaństwo i to jak najgorliwiej, to w Japonii mamy zaledwie 8 promili chrześcijan. Jest to wyjątkowo mały procent nawet w skali światowej, a w tej liczbie mieszczą się przecież zarówno katolicy czy protestanci, jak i Świadkowie Jehowy. Pomimo swojej długiej obecności, sięgającej aż 1549 roku, kiedy jezuita Franciszek Ksawery, nie kto inny, ale Patron Misji Katolickich, wylądował w Japonii i zaczął działalność misjonarską, pomimo superlatywów wygłaszanych przez później uznanego za świętego o tym narodzie jako największej nadziei, chrystianizm się u nas nie przejął.

Energiczna działalność misjonarzy protestanckich zarówno w okresie modernizacji, tj. epoce następującej po Restauracji Meiji (1868 r.), jak i w czasach po II wojnie światowej, gdy była szczególnie mocno wspierana przez Stany Zjednoczone, też nie przyniosła oczekiwanych wyników. Przez cały ten czas liczba japońskich chrześcijan prawie nigdy nie przekroczyła progu jednego procenta. W rzeczywistości zachodzi – wydaje się – odwrócony proces, czyli dyskretne asymilowanie się misjonarzy chrześcijańskich z cywilizacją japońską.

Właśnie – r e l i g i e. Czy za pomocą religioznawstwa potrafimy definiować pojęcia „Azji i azjatyckości”? Wcale nie. Patrząc znowu z pozycji przeciętnego Japończyka, nie ma dla niego tak dalekich światopoglądowo religii jak islam czy hinduizm. Nawet buddyzm w wydaniu, że się tak wyrażę, innym niż japońskie, wydaje nam się obcy, daleki i egzotyczny – zwłaszcza od strony zewnętrznej, estetycznej. Przede wszystkim, czyż to nie właśnie w Azji, w środowisku semickim, na tle surowego klimatu pustynnego, narodziły się trzy wielkie pokrewne ze sobą religie objawione, tj. judaizm, chrześcijaństwo i islam? Tak samo jak z klimatami, okazuje się, że w kategorii zwanej Azją mieszczą się prawie wszystkie religie o światowym zasięgu. Nie ma więc czegoś takiego jak „azjatycka religia”. Nawet Max Weber nie omówił kwestii owych trzech monoteistyczno-teocentrycznych wyznań palestyńskich z punktu widzenia tej kategorii.

*Ogólny charakter azjatyckiej religijności* – w tak obiecująco zatytułowanym rozdziale *Etyki gospodarczej religii światowych* Weber usiłował wskazać na element wspólny dla „azjatyckiej religijności”, ale mu się nie udało. Pisał: „Pomijając nieliczne wyjątki, azjatyckie soteriologie formułowały takie obietnice, które dotyczyły jedynie osób prowadzących wzorowy, co zwykle znaczyło: monarstyczny, żywot, i takie, które dotyczyły świeckich wyznawców. Niemal wszystkie bez wyjątku soterio-

logie i n d y j s k i e g o p o c h o d z e n i a ukazują właśnie ten typ”<sup>18</sup>. Na przykład w stwierdzeniu tym Weber przemilczał doktrynę zbawienia buddyjskiego odłamu *Jodo Shin-shu*, powstałego na początku XIII wieku w Japonii jako ruch reformatorski, klasyfikując go do tych „nielicznych wyjątków”. Obecnie ponad 13 milionów ludzi uznaje swoją przynależność do szkoły *Shin-shu*, a ona, mając w tym kraju 20 tysięcy świątyń „parafialnych”, stanowi jedną z największych grup buddystów japońskich. Czy taki fakt można potraktować jako „wyjątek”? Zresztą to sam Weber przyrównywał naukę Shinrana (1173-1262), założyciela tejże szkoły, do europejskiego protestantyzmu, bowiem jego nauka „odrzucała święte uczynki i głosiła, że wyłączne znaczenie ma pełne wiary oddanie się Buddzie Amidzie”<sup>19</sup>. Dodam jeszcze od siebie, że buddyzm *Jodo Shin-shu* odrzucił także obrzędowość, celibat i inne aspekty religii, które zajmowały centralne nieraz miejsca we wcześniejszym buddyzmie sprowadzonym z kontynentu.

Natomiast w drugim członie powyższego zdania Weber zdradza swoją skłonność patrzenia na „religie Azji” przez pryzmat lepszej znajomości i bodajże sympatii do religii indyjskich. Nieco dalej pisze: „A z j a , a t o z n a c z y z n ó w : I n d i e , stanowi typowy obszar intelektualnych zmagania jedynie i wyłącznie o «światopogląd» we właściwym tego słowa znaczeniu: o «sens» życia w świecie”. Albo:

w ostatecznym rozrachunku wspólne wszystkim [azjatyckim] filozofiom i soteriologiom założenie, że *wiedza* – czy to wiedza literacka, czy mistyczna gnoza – w ostateczności stanowi jedyną absolutną drogę do najwyższego zbawienia w tym i tamtym świecie. [...] Owa wiedza, do której dążyło azjatyckie myślenie i która z natury swego własnego sensu nieuchronnie i z reguły też faktycznie ma charakter gnozy, uchodziła, dla wszelkiej a u t e n t y c z n i e a z j a t y c k i e j , a t o z n a c z y : i n d y j s k i e j , soteriologii za jedyną do najwyższego zbawienia, jednocześnie zaś za jedyną do należytego *działania*.<sup>20</sup>

W tym uogólniającym twierdzeniu znowu spostrzegamy arbitralne zawężenie pojęcia Azji do Indii. Jak Hegel ograniczył „właściwych” Azjatów do rasy mongolskiej, tak Weber „właściwą” azjatyckość chciał widzieć w Indiach. Podobnie jak europejskość sprowadził głównie do myśli protestanckiej. Czynił tak w każdym socjologiczno-religioznawczym studium, uznając za swój punkt wyjścia przyznanie najwyższego etapu rozwoju ludzkości protestantyzmowi, który osiągnął etykę „wewnątrzświatową”. Sam fakt, że z rozważań nad „azjatycką religijnością” Weber wykluczył wszystkie takie religie geograficznie azjatyckie, jak: perska, żydowska, wczesnochrześcijańska, islamska, itd., uważam za typowy przykład metody przypisywania dowolnej treści temu niby-geograficznemu terminowi „Azja”.

<sup>18</sup> M. Weber *Etyka gospodarcza religii światowych*, t. II: *Hinduizm i buddyzm*, przeł. G. Sowinski, Nomos, Kraków 2000, s. 223, podkr. moje – T.S.

<sup>19</sup> Tamże, s. 271.

<sup>20</sup> Tamże, s. 323-324, podkreślenia kursywą – M.W., wyróżnienie za pomocą rozstrzelenia znaków moje – T.S.



## Szkice

Zanim jednak opuścimy teren geografii, chciałbym się zatrzymać przy niezwykle ciekawym i ważnym momencie, kiedy to została ona porwana przez pisaną z dużej litery Historię.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel wykładał filozofię dziejów w latach 1822-1831 na bardzo jeszcze wówczas młodym uniwersytecie berlińskim. Podobno studenci byli bardzo pracowici i łaknący wiedzy. „W żadnym innym uniwersytecie nie panuje taka pilność, [...] takie pragnienie wiedzy” – notował współcześnie Ludwig Feuerbach (1824)<sup>21</sup>. Także współczesny Hegłowi Karol Rosenkranz świadczył, że wykłady cieszyły się tak wielkim powodzeniem, jak wykłady Kanta z geografii!! Uczęszczanie na wykłady Hegla stało się modą w całych Prusach i nie tylko. Rosenkranz pisał, że pielgrzymowali do Berlina „studenci ze wszystkich części Niemiec, ze wszystkich krajów Europy, zwłaszcza Polacy [...], siadali u jego stóp [...] i wsłuchiwali się w magiczne słowa mistrza”<sup>22</sup>.

Jesteśmy w stanie sobie wyobrazić, jak ciekawie opisywany był krajobraz Egiptu ustami filozofa, który ani razu nie opuścił miasta Królewca. Na pewno jego niewielkie niebieskie oczy nabierały intensywnego, niezwykłego błysku jasnowidza. Hegel wszakże podróżował nieco więcej niż Kant, bo znał różne rejony Niemiec i był w Szwajcarii, Holandii, Czechach i Paryżu... ale na tym koniec. Nie widział ani Persji ani Indii, aczkolwiek potrafił tak czarująco wykladać:

Dlatego Europejczykowi, który przybywa z Persji do Indii, rzuca się w oczy olbrzymi kontrast: w Persji czuje się jeszcze swojsko, spotyka się z europejskim sposobem myślenia, z ludzkimi cnotami i ludzkimi namiętnościami, gdy jednak, przekroczy Indus, natrafia na najjaskrawsze sprzeczności, przejawiające się we wszystkich właściwościach tego kraju. [...] W Persji natomiast wschodzi po raz pierwszy światło, które świeci i coś oświeśla, gdyż dopiero światło *Zoroastra* należy do świata świadomości, do ducha pojętego jako stosunek do czegoś, co jest inne niż duch.

W państwie perskim widzimy czystą, wzniosłą jednię jako substancję, która pozostawia swobodę temu, co w niej szczegółowe; jako światło, które tylko ujawnia, czym są ciała dla siebie; jako jednię, która panuje nad jednostkami tylko po to, aby im dać impuls do zdobycia siły dla siebie, aby rozwinąć ich odrębność i nadać tej odrębności znaczenie.<sup>23</sup>

Czy nie pięknie? Jest to znakomity przykład tego, za pomocą jakiej retoryki kreuje się „Imaginative Geography”. Słuchaczy wykładów musiała uderzyć, obok mile zaskakującej, jak na autora *Fenomenologii ducha*, przystępności formy i treści, doskonale współbrzmiająca z metaforą światło – ciemność obrazowość narracji. W ten sposób giną nam w mroku Chin i Indie, które „trwają w biernym bezruchu i pędzą po dziś dzień swój naturalny, wegetatywny żywot”<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Cyt. za: T. Kroński *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, s. XVIII.

<sup>22</sup> K. Rosenkranz *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, t. 3, Berlin 1844.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 263-264.

<sup>24</sup> Tamże, s. 263.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

W dziedzinie antropologii kulturowej, znając rewolucyjne na tym polu osiągnięcia Bronisława Malinowskiego, łatwo nam skrytykować Jamesa George'a Frazera za postawę tak zwanej antropologii „gabinetowej”<sup>25</sup>. Mógłbym więc zarzucić i Hegłowi zmyślanie, opowiadanie o Persji i Indiach, jakby znał je z autopsji. Znacznie jednak poważniejszy, a w skutkach wręcz fatalny uczynek Hegla polega na tym, że przeorganizował geografę gruntownie, podkładając pod nią „Historię powszechną”, razem z jej „zasadą rozwoju”. Rozdział zatytułowany *Podłoże geograficzne dziejów powszechnych* we wstępie do *Wykładów z filozofii dziejów* posiada pod tym względem kardynalne znaczenie, którego wagę trudno przecenić, jeśli wiemy, jaki miał wpływ na późniejsze pokolenia nie tylko Europejczyków, lecz także ludzi spoza Europy.

Hegel pisał:

Dzieje powszechne przesuwają się ze wschodu na zachód; Europa jest niewątpliwie ich końcem, Azja ich początkiem. [...] Wschód wiedział i wie jedynie to, że wolny jest tylko j e d e n człowiek, świat grecki i rzymski, że wolni są n i e k t ó r y, a świat germański wie, że wolni są w s z y s c y.<sup>26</sup>

Nawet teraz, w XXI wieku, gdy się przywołuje te słynne stwierdzenia filozofa ze Stuttgartu, wciąż odczuwamy ich niebagatelną siłę retoryczną. Odległość przestrzenna zostaje tu umiejętnie złączona z odległością czasową, przez nią podparta i usprawiedliwiona, tworząc idealną perspektywę, która miała służyć wzmacnianiu teorii wyższości czasów nowożytnych nad starożytnością, czyli Europy – i to koniecznie germańskiej – nad resztą świata, a także budowaniu ideologii misji cywilizatorskiej – którą niekiedy można by nazwać kolonizatorską – oraz potwierdzaniu wiary w postęp. Ponadto wykłady hegłowskie musiały dobrze odpowiadać aspiracji ówczesnych Niemców i Prusaków dążących do zjednoczenia Niemiec, utworzenia silnego, nowoczesnego i centralistycznego państwa, o jakim właśnie filozof marzył.

Hegel mówił o podboju Indii: „Anglicy, albo ściślej mówiąc Kompania Wschodnio-Indyjska, jest dziś panem tego kraju [Indii]; taki bowiem jest nieuchronny los państw azjatyckich, że muszą się dostać pod władzę Europejczyków. Także i Chiny będą musiały ulec kiedyś temu losowi”<sup>27</sup>. A o wojnie Greków z Persami:

W ten sposób Grecja uwolniła się od niebezpieczeństwa, które groziło jej zagładą. Staczano w dziejach bez wątpienia większe bitwy, o tych zmaganiach jednak pamięć żyć będzie wiecznie nie tylko w historii narodów, ale także w nauce, w sztuce, i w ogóle we wszystkim, co szlachetne i etyczne. Są to bowiem zwycięstwa o dziejowej doniosłości; ocaliły one kulturę i władztwo ducha pozbawiając zupełnie mocy z a s a d ę a z j a - t y c k ą.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> „Armchair anthropology”.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii dziejów*, s. 155, podkr. – G.H.

<sup>27</sup> Tamże, s. 216-217.

<sup>28</sup> Tamże, t. II, s. 59-60, podkr. moje – T.S.

## Szkice

W nakreślaniu geografii imaginacyjnej retoryka heglowska w pełni korzysta z własnej przesłanki zakładającej jedność historii powszechnej, czyli *Weltgeschichte*. Ta z kolei przesłanka jest logiczną pochodną aksjomatu istnienia i działania jednego ducha światowego, czyli *Weltgeist*. Takiej historiozofii nie waham się nazwać religią, a przynajmniej parareligijnym systemem filozoficznym. System ten wyklucza możliwość mówienia o historiach w liczbie mnogiej, opowiadania historii danej kultury czy narodu jego rodzimym językiem, słowem – neguje wielości historii. Wszystkie historie zostają sprowadzone do jednej Historii rozwijającej się wciąż w jednym kierunku. Abstrahując nawet od jej germanocentryzmu, trzeba zdawać sobie sprawę, że wszystkie fakty niewygodne dla dogmatu są albo nie uwzględniane, albo celowo przemilczane. Symultaniczne realizowanie się wielu historii w różnych kierunkach – na taką wizję nie ma miejsca w heglowskiej filozofii.

Zapewne jeszcze i dziś wielu ludziom takie teleologiczne, ewolucjonistyczne, monocentryczne myśli heglowskie są bliskie, ba, nawet oczywiste – mają one w końcu wiele wspólnych cech z doktrynami judeochrześcijańskimi, opartymi na pojęciu jednego czasu prostoliniowego i nieodwracalnego. Natomiast dla mnie osobiście tego rodzaju historycyzm jest kompletnie obcy, egzotyczny. „Nędza historycyzmu” to za mało powiedziane, taka historiozofia budzi we mnie niepokój, a wręcz napawa lękiem.

W odróżnieniu od monocentrycznego historycyzmu Hegla, dużo bliższe jest mi relatywistyczne, pluralistyczne pojmowanie historii oraz kultur u Johanna Gottfrieda von Herdera. Pragnął on bowiem odczytywać znaki immanentne w przyrodzie, przeżywać misterium „żywych sił organicznych” w Naturze, dotykać ich, nie burząc. Pragnął wnikać w każdy „klimat” danej kultury, nie zabijając jej życia, nie odbierając jej samoistnej wartości, drogą wczuwania się – *Einfühlen*, interpretowania – *Auslegen*, i tłumaczenia – *Dolmetschen*. Doceniam Herderowski projekt budowania „klimatologii” obejmującej całokształt ludzkich działań jako dzieło wzajemnych oddziaływań danego narodu i jego środowiska naturalnego. Jeżeli stoję po stronie Herderowskiego widzenia świata według przestrzennego porządku koegzystencji różnorodnych kultur, a odrzucam Hegłowski program szeregowania wszystkiego i wszystkich wedle czasowej „zasady rozwoju”, to dlatego, że pierwszy sprzyja pokojowi, a drugi albo usprawiedliwia podboje, wojny i rewolucje, albo wręcz do nich nakłania.

Dopiero gdy wyzwolimy się z jarzma historycyzmu, możliwa stanie się antropogeografia czy też klimatologia Herderowska, w której możemy zastąpić literacki podział kontynentu na Azję i Europę, nie mówiąc już o absurdalnej dychotomii dzielącej cały świat na Wschód i Zachód, bardziej realną typologią kręgów cywilizacji.

Japoński filozof Tetsuro Watsuji (1889-1960) w swojej głośnej pracy *Fudo – refleksje antropologiczne* (1935) wysunął tezę podziału Eurazji na trzy strefy typologiczne, mianowicie na monsunową, pustynną i łąkową. Przymioty wielkich cywilizacji indyjskiej, chińskiej, śródziemnomorskiej, arabskiej, europejskiej itd., są

## Sekiguchi Azja nie istnieje

przypisywane tym kategoriom oraz subkategoriom i za ich pomocą interpretowane. Tu już nie ma miejsca na termin „Azja”. Czuję w tym miejscu pokusę, żeby omówić szerzej myśli filozofa, od czego jednak się powstrzymuję przede wszystkim z racji braku polskich przekładów jego dzieł. Są przekłady książki *Fudo*, o ile mi wiadomo, na niemiecki, angielski i hiszpański, a częściowy też francuski. Tekst jest trudny i nie chcę ryzykować własnego tłumaczenia. Tytułowy wyraz japoński *fudo* nie jest przekładalny, dlatego nawet w niemieckim wydaniu zostawiono to słowo w tytule<sup>29</sup>. *Fudo* to rozbudowane i udoskonalone przez Watsuji’ego Herderskie pojęcie *Klima*.

Także japoński etnolog Tadao Umesao (1920- ) wydał w 1957 roku zbiór esejów pt. *Wprowadzenie do ekologiczno-historycznej teorii cywilizacji*, w którym unieważnił pojęcie Azji i dualizm Wschód–Zachód. Jednocześnie próbował wytłumaczyć, dlaczego w obu krańcach – zachodnim i wschodnim – kontynentu występują liczne paralelizmy zarówno w historii, jak i w zjawiskach z innych dziedzin. Książka została przełożona w całości lub we fragmentach na francuski, włoski, niemiecki, chiński i angielski<sup>30</sup>.

Istnieje już sporo prac, zarówno naukowych, jak i popularyzatorskich, które dowodzą nieużyteczności terminów „Azja” i „azjatyckość”, nie tylko w geografii, lecz we wszystkich dziedzinach naszego życia. Jednak ani trochę nie zmieniła się nasza oparta na tej ubogiej terminologii geografia imaginacyjna, nie ustaje nasz nawyk operowania nią. Nawet ludzie nauki, którzy potrafią być wzorcowo pedantyczni w swojej pracy, tracą tę skrupulatność i zaczynają stereotypowo generalizować zwłaszcza wtedy, gdy są w podróży albo mają do czynienia z ludźmi czy produktami postrzeganymi jako „obce” lub zjawiskami transkulturowymi. Kiedyś, parę lat temu, słuchałem audycji kulturalnej w polskim radiu. Recenzenci prezentowali w niej nowe książki, komentując je i dyskutując dość swobodnie. Akurat omawiano którąś powieść Haruki Murakamiego, oczywiście na podstawie przekładu polskiego. Może to była *Na południe od granicy, na zachód od słońca*. Wówczas w Polsce Murakami jeszcze nie był tak popularny, jak teraz. Usłyszałem wtedy takie zdanie recenzentki: „A jednak to powieść (czy literatura) azjatycka”. Słuchałem dalej, lecz do końca nie objaśniła, na czym polega ta azjatyckość. Zresztą wydawało się, że inni recenzenci też nie bardzo wiedzieli, o co jej chodzi. Jest to typowe użycie tego przymiotnika. „Rzuca się” go, ale nie zawiera on żadnej konkretnej treści. W przypadku literatury Murakamiego częste są refleksje na temat jej „amerykańskości” i amerykanizmu. Już wiele prac napisano w tej materii, łącz-

<sup>29</sup> T. Watsuji *Fudo. Wind und Erde. Der Zusammenhang von Klima und Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, Primus Verlag, Darmstadt 1997.

<sup>30</sup> Na przykład T. Umesao *An Ecological View of History. Japanese Civilization in the World Context*, ed. by H. Befu, transl. by B. Cary, Trans Pacific, Melbourne 2003. Por. Notatka M. Melanowicza *Umesao Tadao: „Japonia nie jest Azją”*, „Japonica” 1993 nr 1, s. 145-146.

nie z tekstami samego pisarza. Ale azjatyckość? Czy przypadkiem pani recenzentka nie próbowała powiedzieć tylko tego, że to Japończyk jest autorem książki? Albo też, co nie jest wykluczone, że brała nową jakość pisarstwa Murakamiego za „azjatyckość”, bowiem było to coś nieznanego lub obcego dla niej. Gdyby taki domysł był trafny, to znaczy, że przydawka „azjatycki” nie ma substancjalnego desygnatu, tylko wskazuje właśnie jego brak.

W języku współczesnych Japończyków słowo „Azja” funkcjonuje na tych samych prawie zasadach, co gdzie indziej – a przynajmniej w Polsce. I w Japonii cechuje to słowo podobna arbitralność, chwiejność, ogólnikowość, nieokreśloność (zupełnie inną historią jest to, jak go używano w okresie kolonializmu, tj. od końca XIX wieku do końca II wojny światowej). Choć kraje arabskie są najczęściej usuwane ze świadomości wypowiadającego to słowo, specjalnie go nie dziwi liczna ich reprezentacja na przykład w sportowych zawodach Asian Games. Prawie nikt nie kwestionuje potrzeby terminu Azji. Z tym jednak, że do tej Azji często sama Japonia nie jest wliczona. Kiedy się mówi „Azja”, to ma się na myśli „resztę krajów”. A więc można się wybrać w podróż „do” Azji, a w restauracji pod szyldem „Asian Cuisine” w Tokio na pewno nie serwują potraw japońskich, raczej trzeba oczekiwać tam kuchni wietnamskiej, tajskiej, indonezyjskiej, czyli kuchni rejonów południowych, które są dla nas egzotyczne, do niedawna całkiem nieznanne, podczas gdy kuchnie chińska i indyjska były popularne już przed wojną.

Niemniej jednak istotna różnica leży w tym, że japońskie odpowiedniki do słów „Azja”, „azjatycki”, „Azjata” nie są tak ujemnie nacechowane, jak w języku polskim. *A propos* nacechowania tych słów zwróciłem się do kolegi Amerykanina, Marka Petersena, profesora od kultury amerykańskiej, z pytaniem, jak można tłumaczyć różnicę między *Asiatic* i *Asian*, ponieważ od dawna mnie to nurtowało i przypuszczałem, że *Asian* jest neutralne, a *Asiatic* nacechowane. Miałem rację. Petersen odpisał: „W Ameryce *Asiatic* jest zwykle uważane za epitet obrażający, gdy się odnosi do osoby, zwłaszcza wtedy, gdy jest rzeczownikiem oznaczającym «osobę pochodzącą z Azji»” – i dodał własną opinię:

Przed wszystkim nie przypominam sobie, żebym kiedykolwiek osobiście użył słowa *Asiatic*. [...] W każdym razie, skoro obszar zajmowany przez tak zwaną Azję jest tak olbrzymi i obejmuje tak ogromną różnorodność narodów, kultur itd., to obydwa terminy są używane w sposób zasadniczo bezsensowny – na przykład „an Asian country” czy „music with Asiatic feel”. To znaczy, że jako „wyznaczniki kategorii” takie przymiotniki nie są w stanie określać rzeczowników, do których się odnoszą, w sposób bardziej sensowny, aniżeli na przykład robi to przymiotnik „oriental” w związku wyrazów „oriental food”.

## Część druga

W drugiej części mojego tekstu chciałbym krótko przypomnieć historię pojęcia Azji, co pozwoli nam uświadomić sobie, jak długą tradycję posiada to „nacechowywanie” czy wręcz przepajanie tego słowa specyficzną chimerycznością. Robię to także, aby się przekonać o tym, jak mocno i głęboko zakorzeniona jest Azja

## Sekiguchi Azja nie istnieje

w naszych językach, a tym samym, jak gruntowne jest jej istnienie w naszym. Nie sądzę więc, żeby w bliskiej przyszłości słowo to znikło.

Prac monograficznych na temat historii pojęcia Azji jest niewiele. Wystarczy jednak sięgnąć po te traktujące o historii pojęcia Europy, a ich jest multum. Słowo Azja – czyli tam, gdzie wschodzi słońce, i słowo Europa – czyli tam, gdzie słońce zachodzi, w tekstach występowały prawie zawsze nierozłącznie, odkąd tylko zaczęły być używane. Pojęcie Azja nie istnieje bez pojęcia Europy, a także nie byłoby Europy bez pojęcia Azji.

Gdy zatem Grecy i Persowie jako państwa zaczynają rywalizować, ten fakt natychmiast rzutuje na nazwy rejonów. Herodot pisze więc już na pierwszych stronach *Dziejów*:

Aż dotąd więc byli tylko wzajemne uprowadzenia, teraz jednak Hellenowie w wysokim stopniu zawinili: oni bowiem wprzód wyprawili się na Azję niż Azjaci na Europę. Zdaniem Persów, porywać niewiasty jest czynem ludzi niesprawiedliwych, ale z powodu porwanych zawzięcie uprawiać dzieło zemsty mogą tylko nierozumni; rozsądni ludzie zgola nie troszczą się o porwanie kobiety: boć przecie to jasne, że gdyby same nie chciały, nie zostałyby uprowadzone. Oni więc, Azjaci – powiadają Persowie – z porywania niewiast nic sobie nie robili. Hellenowie zaś z powodu lacedemońskiej kobiety zebrali wielkie wojsko, a potem przybyli do Azji i obalili potęgę Priama. Od tego czasu Persowie zawsze myśleli, że to, co helleńskie, jest im wrogiem. Persowie bowiem Azję i zamieszkujące ludy barbarzyńskie uważają za swoje, Europę zaś i żywioł helleński za coś odrębnego.<sup>31</sup>

Od takiego sposobu traktowania nazw geograficznych do ich personifikacji i do tworzenia za ich pomocą metonimii, całkiem już niedaleko.

Wprawdzie nie od początku istniała wyłącznie dychotomia Azja–Europa, ale ich relacja była zawsze napięta nawet w stosunkach wielostronnych. Na przykład Arystoteles (384-322 p.n.e.) w *Polityce* tak charakteryzuje ludy zamieszkujące według niego trzy rejony, tj. Grecję, Europę i Azję:

Ludy bowiem mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuk, dlatego też utrzymują łatwiej swą wolność; nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż *żyją stale w zależności i niewoli*. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił. (*Polityka*, księga VII, rozdział 6)<sup>32</sup>

Wiemy dobrze, że późniejsi Europejczycy będą się ogłaszać spadkobiercami i kontynuatorami cywilizacji greckiej. Tym samym z owego trójkąta zrobi się prosty schemat o dwóch biegunach, a wszystkie ujemne cechy przypisze się jednemu

<sup>31</sup> Herodot *Dzieje*, t. 1, przeł. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1959, s. 22-23.

<sup>32</sup> Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 169, podkr. moje – T.S.

## Szkice

z nich, czyli „ludom azjatyckim”. Obok *Dziejów* Herodota teksty Arystotelesa stanowiły przez wiele wieków jedno z najważniejszych źródeł, z których czerpano „wiadomości”, za pomocą których tworzone słowa „Azja” i „Azjaci”. Na przykład w ten sposób:

[Obok niego] jest jednak inna postać jedynowładztwa [monarchii], jaką przedstawiają królestwa ludów barbarzyńskich. Wszystkie one mają władzę podobną do tyranii, ale opartą na prawie i tradycji. Ponieważ barbarzyńcy są z natury swojej więcej nie wolniczego usposobienia niż Grecy, a znów mieszkańcy Azji więcej od Europejczyków, więc znoszą władzę despoticzną, nie objawiając wcale niezadowolenia. Z jakiego zatem powodu mają te królestwa charakter tyranii, wykazują jednak trwałość, ponieważ oparte są na tradycji i prawie. (*Polityka*, księga III, rozdział 9)<sup>33</sup>

Włoski historyk Federico Chabod (1901–1960) wnioskował: „Jest to pewne, że w ciągu V i IV wieku p.n.e. narodziła się świadomość Europy jako przeciwstawna Azji (lub Wschodowi). I ta świadomość, zrazu jako defensywna, z czasem zostaje rozbudowana i nabiera charakteru ofensywnego”<sup>34</sup>. Oczywiście, ówczesna Azja to mały obszar. Nawet za czasów perskiego króla Cyrusa Wielkiego, który „zapanaował nad całą Azją”, była ona 8 albo 9 razy mniejsza niż obecna. Pomimo takiej skali inflacji tego pojęcia, przypisane mu przez greckich autorów przymioty, takie jak: niewolnictwo, despotyzm, barbarzyńskość będą przekazywane z pokolenia na pokolenie i reprodukowane w tekstach w postaci w zasadzie niezmienionej. A po drodze przez tych dwadzieścia kilka wieków członkostwo świata azjatyckiego będą otrzymywać Mongołowie, Turcy, Hindusi, Rosjanie, Chińczycy i na koniec – Japończycy. Wszyscy zostali przyjęci do tej wspólnoty nie z własnej woli. Nikt się nie zgłaszał. Tylko pewnego dnia stali się Azjatami.

W cesarstwie rzymskim dyskurs przeciwstawiający Europę nie-Europie wydaje się nieco zaćmiony z powodu upowszechnienia się nowego kryterium podziału świata na „rzymski” i „barbarzyński”. Ów podział, jak wiadomo, będzie utrzymywał swoją ważność przez całe średniowiecze aż po renesans. Dodatkowo zaś pojawi się jeszcze inny autorytet, któremu hołdowanie także będzie ważnym miernikiem przynależności do wspólnoty, a ta wspólnota często pokrywać się będzie z pojęciem geograficznym i stworzy nową granicę dzielącą świat na: „chrześcijański” i „pogański”. Później schizma wschodnia spowoduje przesunięcie Greków za wschodni widnokrąg w geografii imaginacyjnej, a wartości wnoszone przez kulturę Franków uzyskają centralne miejsce i przygotowują oparcie cywilizacji europejskiej na bazie cywilizacji łacińskiej. Powstanie więc oś, na której świat łacińsko-germański stanie przeciwko grecko-bizantyjskiemu.

Oczywiście narodziny islamu, wyprawy krzyżowe, ekspansja imperium mongolskiego – te wszystkie ważne wydarzenia średniowieczne również wywarły ogrom-

<sup>33</sup> Tamże, s. 76, podkr. moje – T.S.

<sup>34</sup> F. Chabod *Yoroppa no imi*, przeł. Jun’ichi Shimizu, Tokio 1968, s. 28-29.



## Sekiguchi Azja nie istnieje

ny i dalekosiężny wpływ na kształtowanie, a raczej utrwalanie obrazu świata nazywanego Azją. Repertuar przypisywanych mu atrybutów i epitetów był bezustannie zasilany niesłychaną ilością tekstów w formie kazań, przemówień, listów i wreszcie drukowanych książek.

Wraz z renesansem odżyją teksty starogreckie i podyktują na przykład Machiavellemu (1469-1527) utartą tezę o despotyzmie azjatyckim, każąc według niej postrzegać czasy mu współczesne. Zatem Machiavelli, objaśniając, dlaczego udało się następcom Aleksandra Wielkiego, nowego Pana Azji, bez trudu utrzymać zdobyte państwo przywoła oczywiście jako powód – niewolniczego ducha Azjatów i będzie porównywał współczesne mu państwa – Turcję i Francję – wedle analogii: Persja – Grecja.

Przykładami tych dwóch odmiennych rodzajów rządzenia są w naszych czasach Turcja i Francja. Całą monarchią turecką rządzi jeden pan, którego wszyscy są niewolnikami; podzieliwszy swe państwo na sandżaki, posyła on tam różnych zarządców, których zmienia i przenosi według swej woli. Przeciwnie, król francuski stoi w środku znacznej liczby panów, uznawanych przez swych poddanych i przez nich kochanych: mają oni swoje przywileje, których król nie może im odebrać bez narażania się na niebezpieczeństwo. Kto przeto przyjrzy się jednemu i drugiemu państwu, spostrzeże, że bardzo trudno zdobyć państwo tureckie, lecz bardzo łatwo utrzymać je, gdy raz zostało podbite. [...] Wszyscy oni [Turcy] bowiem, jako niewolnicy i zależni [...].<sup>35</sup>

Dotarcie Europejczyków do Indii, do Chin i wreszcie – Japonii w połowie XVI wieku i ich relacje z podróży wprawdzie wniosły pewne poprawki do obrazu Azji, na przykład u Montaigne’a (1533-1592), czy później u Woltera (1694-1778) i niektórych autorów Oświecenia, ale stało się to w stopniu, rzec można, minimalnym. Monteskiusz chociażby okaże się wiernym kontynuatorem retoryki Machiavellego, ba, nawet przyczyni do dalszego umocnienia tezy o despotycznej Azji. Użył on znakomitego chwytu literackiego, każąc samemu Persowi Rhedi’emu, aby się zwierzył, że „większość Azjatów nie ma nawet pojęcia o tego rodzaju ustroju politycznym [tj. republikańskim]. Ani nie przyszło mi do głowy, żeby pojąć, że na świecie może zaistnieć inny ustrój niż despotyczny”<sup>36</sup>.

Zadaniem bohatera o imieniu Uzbek jest także subtelne podsuvanie czytelnikowi obrazu okrucieństwa w społeczeństwie nie tylko perskim czy tureckim, ale w ogóle azjatyckim. Zobaczmy to na przykładzie ustępu o systemie karnym, gdzie autor po mistrzowsku wplata w tekst takie słowa, jak wyobraźnia, obyczaj, utrata ręki:

Otóż wyobraźnia nagina się do obyczajów: tydzień więzienia albo lekka grzywna tak samo działają na Europejczyka wychowanego w łagodności, jak utrata ręki przejmując lękiem Azjatę. [...] kara, która nie odjęłaby ani kwadransa snu Turkowi, okrywa hańbą Francuza i przywodzi go do rozpaczy.

<sup>35</sup> N. Machiavelli *Książę*, rozdz. IV.

<sup>36</sup> Ch. Montesquieu *Lettres persanes [Listy perskie]*, résumé, personnages, thèmes par A. Véquaud, Hatier, Paris 1994, lettre CXXXI.

## Szkice

Zresztą nie uważam, aby porządek, sprawiedliwość i słuszość spotykały się z większym poszanowaniem w Turcji, Persji, w państwie Mogoła niż w republikach Holandii, Wenecji, a nawet w Anglii; nie uważam, aby tam popełniano mniej zbrodni i aby ludzie przerażeni ogromem kary posłuszniejsi byli prawom. Przeciwnie, widzę w tych właśnie państwach źródło niesprawiedliwości i prześladowań.<sup>37</sup>

Tak. Uzbek „widzi”. Monteskiusz „widzi”. Oczywiście, tylko „oczami serca”, bo pisarz nigdy nie był w tych krajach. Tym razem w porównaniu z rzeczowym językiem politologa Machiavellego powieściowa już niemalże, giętka i gładka narracja Monteskiusza potrafi bezpośrednio ukazywać scenę odcięcia ręki kindżalem czy handżarem.

W późniejszej pracy – *O duchu praw* – Monteskiusz dochodzi do światopoglądu już bliskiego Hegłowi; wprowadza historyczne wywody, akcentuje w nich walory kultury germańskiej i anglosaskiej, które służyły jako fundament nowego gmachu Europy nowożytnej po upadku cesarstwa rzymskiego i opiewa wyższość europejskiej nowożytności nie tylko nad Azją, lecz także nad greko-rzymską starożytnością. Wedle Chaboda postać Europy jeszcze głębiej i wyraźniej zostaje tu wyrzeźbiona niż w *Listach perskich*. Równoległe z procesem „tworzenia” Europy Azja otrzymuje coraz więcej nowych przymiotów jako wieczna jej towarzyszka, która jest z definicji ułomna i która tą ułomnością ma Europę upiększać. Z zatem azjatycka apatia, nuda i próżnowanie kontra europejski duch czynu i działania; zastój i tradycjonalizm azjatycki kontra postęp, zwłaszcza naukowo-technologiczny; w końcu – samotna, zamknięta, ciężka i melancholijna Azja *versus* otwarta, energiczna i towarzyska Europa etc., etc.

Urodzony w piętnastowiecznym tekście Enea Sylvio de Piccolomini’ego *Europaeus*, czyli Europejczyk, doszedł rzeczywiście do pełnoletności, do pełnej świadomości siebie w XVIII wieku. O tym to wieku francuski poeta romantyczny, Wiktor Hugo, będzie mówił w taki sposób: „Wiek osiemnasty, będący we wszystkim zapowiedzią dziewiętnastego, charakteryzuje się ubytkiem sił sultana i wzrostem sił cara. Europa nie zdawała sobie sprawy z tego zjawiska. [...] Dziś Europa ponosi karę za zbrodnię. Na odmianę trup Polski wydaje Europa Rosji”<sup>38</sup>.

Jest to rok 1852, 29 listopada – dzień rocznicy powstania listopadowego, na wyspie Jersey. Wiktor Hugo jako emigrant polityczny i orędownik Polski przemawia właśnie na *banquette polonaise*. W tym przemówieniu utrwalił się jeden z najbardziej ekspresyjnych tekstów, przynajmniej wedle mojej wiedzy, dotyczący „azjatyckości” Rosji, nowej członkini tej imaginacyjnej wspólnoty. Pozwolę sobie tu przytoczyć jego cały ów ustęp w moim tłumaczeniu:

A Rosja, obywatele, jest całkiem innym niebezpieczeństwem niż to, czym była Turcja. Obie są Azją; lecz Turcja była Azją gorącą, barwną, namiętną, była lawą, która rozpala, ale która jednocześnie może zapładniać; Rosja jest Azją zimną, Azją bładą i lodowatą,

<sup>37</sup> Tamże, lettre LXXX.

<sup>38</sup> V. Hugo *Banquet polonais – anniversaire de la révolution de Pologne, 29 novembre 1852*, <http://www.gutenberg.org/dirs/etext05/8act110.txt>.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

Azją martwą, jest grobowcem, który upada i nie powstaje więcej. Turcja to nic innego jak Islam; ona była drapieżna, ale nie miała systemu. Rosja jest czymś inaczej strasliwym. To przeszłość stojąca, która upiera się, żeby żyć i poślubić teraźniejszość. Lepsze jest ugryzienie lamparta aniżeli zmory uścisk. Turcja atakowała tylko jedną formę cywilizacji, to jest chrześcijaństwo, formę, której oblicze katolickie jest już martwe; Rosja zaś chce udusić całą cywilizację jednym zamachem i to razem z demokracją. To, co ona chce zabić, to rewolucja, to postęp, to przyszłość. Despotyzm ruski zda się mówić do siebie: „Mam tylko jednego wroga – duch człowieczy”.

Streszczam się jednym słowem. Po Turkach – Grecja przeżyła; Europa – nie przeżyje po Rosjanach.<sup>39</sup>

Wtórują Hugo niemieccy komuniści romantyczni – Marks i Engels. Pierwszy z nich zapewne bardziej niż Hugo zasłynął jako człowiek wytykający Rosji azjatyckość i tak zwane „tatarskie jarzmo”. Według Marksa, Rosjanie mają w sobie to głęboko zakorzenione „azjatyckie barbarzyństwo, którym stopniowo przesiąkli w ciągu stuleci”<sup>40</sup>; Rosjanie są Mongołami w czasach nowożytnych, są ich wcieleniem w nowej postaci. Retoryka utożsamiająca Rosjan z Tatarami już w połowie XIX wieku miała jak gdyby swoje obywatelstwo w literaturze europejskiej. Jest to zjawisko, które można uznać za poniekąd naturalną i logiczną konsekwencję poglądów, zwłaszcza rewolucjonistów wychodzących od historiozofii Hegla. Swoją drogą taka percepcja nowożytnej Rosji ma ogromne znaczenie dla Polaków, którym przyszło walczyć z tym sąsiadem niemal całe dwa dalsze stulecia.

Nie można tutaj pominąć tak pięknie napisanego tekstu Marksa:

Jedna tylko alternatywa pozostała Europie. Albo barbarzyństwo azjatyckie pod moskiewskim przywództwem zaleje ją jak lawina, albo musi ona odbudować Polskę, aby między nią a Azją stanęło dwadzieścia milionów bohaterów i by dzięki temu zyskała ona czas na dokonanie swego społecznego odrodzenia.<sup>41</sup>

To przypisywanie Rosjanom azjatyckości, to upatrywanie w nich piętna „tatarskiego jarzma” zdaje się zjawiskiem stosunkowo nowym, należącym raczej do ostatnich dwóch stuleci, i wciąż jeszcze pokutującym w naszej świadomości. W XX wieku zjawisko to nasila się przede wszystkim w związku z rewolucją komunistyczną w Rosji i powstaniem państwa socjalistycznego. Wraz z uwzględnieniem Rosji azjatyckość zostaje skojarzona z centralistycznym i totalitarnym systemem rządzenia oraz z bezwzględnością i okrucieństwem rewolucji. Zwłaszcza w Polsce, która mimo odzyskanej niepodległości w dalszym ciągu musiała prowadzić wojnę z Rosją – tym razem już sowiecką – dość popularne było postrzeganie bolszewika jako reprezentatywny typ Azjaty. W pewnym polskim tekście nam współczesnym czytamy na przykład:

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> K. Marx *Przemówienie na wiecu polskim w Londynie 22 stycznia 1867 r.*, w: Marks i Engels o Polsce, oprac. H. Michnik, Książka i Wiedza, Warszawa 1971, s. 288.

<sup>41</sup> Tamże, s. 289.

## Szkice

W 1920 bolszewicy zajęli całe Podlasie. Ich krótkotrwałe, krwawe rządy mocno zapadły w pamięci miejscowej ludności. Czekał, jak i cała zdemoralizowana armia Tuchaczewskiego, rozstrzelali, gwałcili i grabili. Ich azjatyckie okrucieństwo i prymitywizm zostały udokumentowane i opisane w setkach wspomnień oraz prac naukowych. Od czasów najazdów tatarskich i buntów kozackich po raz pierwszy polskich jeńców obdzierano żywcem ze skóry, rozplatywano brzuchy wieszanym.<sup>42</sup>

Niekiedy nawet zaczynano zestawiać faszyzm i bolszewizm w schemacie: Europa i Azja. Na przykład w tekście napisanym przez włoskiego historyka-polityka międzywojnia, cytuję:

Faszyzm i Bolszewizm to dwie rewolucje: jedna konstruktywna, o duchu europejskim, o podłożu idealistycznym; druga destruktywna, o duchu azjatyckim, o podłożu materialistycznym. Pierwsza dąży do podniesienia godności ludzkiej w Państwie korporacyjnym i indywidualności narodowych w systemie hierarchii i równowag międzynarodowych. Druga ciemniży osobowość człowieka aż do powszechnej niewoli politycznej i ekonomicznej, oraz niweczy indywidualności narodów systemem federalizmu międzynarodowego.<sup>43</sup>

Nie muszę chyba komentować politycznego stanowiska tego autora, ale nawet nieważne jest to, czy należał do tzw. prawicy czy lewicy, bo pojęciem „azjatyckości” można operować w dowolny sposób. Potrzebna jest tylko zgodność co do zabarwienia negatywnego, to znaczy, pojęciem „azjatyckości” określamy przede wszystkim ujemne cechy desygnatu. Jeżeli w stosunku do jednego przedmiotu obserwacji interpretacje są różne, to słowo „azjatyckość” stosujemy do tych o bilansie ujemnym.

Czy ktoś mógł sobie wyobrazić, że pod koniec XX wieku ów motyw azjatyckości bolszewizmu zostanie wykorzystany w jednej z wariacji na temat nazistowskiego ludobójstwa? Otóż w słynnych dyskusjach niemieckich historyków, toczonych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych wokół wyjątkowości zbrodni hitlerowskich, Ernst Nolte wszczął polemikę, stawiając takie oto pytania retoryczne:

Czyż to nie było tak, że Hitler i naziści popełnili wstrętny, „azjatycki czyn”, jedynie dlatego, że mieli poczucie, że oni sami i ich rodacy są ofiarami potencjalnego lub realnego zagrożenia tego barbarzyńskiego, „azjatyckiego czynu”? Czy Gułag nie był bardziej pierwotny niż Oświęcim? Czyż nie była bolszewicka zagłada klas logicznym i faktycznym precedensem nazistowskiej „zagłady ras”?<sup>44</sup>

Zwrot „azjatycki czyn” jest tu ujęty w cudzysłów. W ten sposób – jak można przypuszczać – autor sugeruje, że nawiązuje do cudzych tekstów, na przykład

<sup>42</sup> R. Włast Matuszak *Bajka o złotek rybce*, „Tygodnik Solidarność” 2001 nr 32.

<sup>43</sup> M. Maraviglia *Antybolszewizm faszystowski*, „Merkuryusz Polski Ordynaryjny” 1936 nr 32-33, s. 958.

<sup>44</sup> E. Nolte *Przeszłość, która nie chce odejść* [*Vergangenheit, die nicht vergehen will*], „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 6 VI 1986.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

Marksa i Engelsa. Natomiast w innym, nieco późniejszym artykule Nolte bardziej otwarcie przyznaje się do intencji, z jaką używa tego określenia. Pisze:

[Taka masowa zagłada] nie mogłaby wynikać z założeń marksizmu. Albowiem według założeń marksistowskich nawet wyeliminowanie „burżuazji” znaczyło najwyżej usunięcie nielicznej grupy ludzi, a nie fizycznej „eksterminacji”. Toteż sytuacja była aż za bardzo zrozumiała, skoro zaczęto używać po stronie zarówno prawicy, jak i lewicy, terminu „azjatycki” dla określania tego rodzaju rzezi klasowych.<sup>45</sup>

W ten sposób Ernst Nolte mimochodem objaśnia nam, że przed II wojną światową określano przymiotnikiem „azjatycki” masowe ludobójstwo niezależnie od ideologii politycznej. Poza tym sugeruje, że kiedy samo zjawisko morderstwa jest powszechne, to jego metoda może być albo „europejska”, albo „nie-europejska”, czyli „azjatycka”. Twierdzi on zatem, że i Gułag, i Auschwitz był azjatycki.

Prawdę powiedziawszy sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana, albowiem są ludzie, którzy w tej „azjatyckości” bolszewizmu widzą czynnik żydowski. Moim zdaniem Nolte do nich nie należy, wiemy jednak wszyscy, że taka tendencja od dawna istniała i nadal istnieje.

Po tym pobieżnym przeglądzie historii obrastania geograficznego terminu „Azja” w negatywne konotacje, chciałbym zwrócić szczególną uwagę na jego funkcję metonimiczną. W tekstach Hugo i Marksa widzieliśmy już, w jak doskonałej formie realizuje się metonimiczne traktowanie wyrazów: Europa i Azja. Proces metonimizacji i personifikacji tych słów w językach europejskich dokonywał się zapewne w różnym tempie, zależnie od sytuacji wewnętrznej każdego języka, ale sądzę, że już w dobie romantyzmu proces ten doszedł do etapu, że nikogo w Europie nie zdziwiłaby taka metafora, jaka pojawia się w gazecie w obecnych czasach: „Azja atakuje Europę – Europejscy producenci samochodów mogą spodziewać się w 2004 r. rosnącej konkurencji ze strony azjatyckich koncernów motoryzacyjnych, które coraz *chętniej* penetrują rynek europejski, w tym także polski”<sup>46</sup>.

„Azja atakuje Europę” – w takim razie, kto jest komendantem tych sił ofensywnych? Czy istnieje skoordynowana strategia między narodami tzw. azjatyckimi? Między Hondą a Hyundai? Czy Nissan i Renault nie tworzą jednego koncernu? A Mazda z Fordem? Czy Toyota zbudowała fabryki w Polsce na rzecz „bogini Azji”? Gdzież jest jej ołtarz, na który prezes Toyoty ma złożyć swoje zyski w ofierze, w Pekinie czy w Teheranie? Trudno sobie wyobrazić, by autor piszący powyższy artykuł na łamach bądź co bądź profesjonalnej, „Gazety Prawnej” nie wiedział o tym, że wszystkie wielkie koncerny samochodowe są między sobą tak wielostronnie skoligacone, iż wypada je określić tylko jako „światowe”. Ale nawet mniejsza o to, bowiem moim celem było wskazanie w tym frazesie niesłychanej żywotności retoryki metonimicznej. Ta retoryka wciąż na nas oddziałuje; co prawda, akurat

<sup>45</sup> List do redakcji „Zeit” z 31 X 1986.

<sup>46</sup> J. Steinbarth *Azja atakuje Europę*, „Gazeta Prawna” 2 II 2004.

taki tytuł jest niemożliwy w publicystyce japońskiej, mogę jednak powiedzieć, że jako badacz kultury polskiej rozumiem i dobrze odczuwam wymowę tej retoryki.

Wreszcie, w odróżnieniu od geograficznego pojmowania terminu i abstrahując od jego stosowności i adekwatności tak spersonifikowany wyraz „Azja” całkowicie niweluje wszystkie realnie istniejące różnice w kulturach objętych tym konwencjonalnym mianem. Zawęży jego zasięg geograficzny i, co najgorsze, nadaje mu w o l ę. Europa może osiąść wolę, bowiem Europejczycy pracowali cały czas właśnie po to, aby ta nazwa stała się symbolem jedni, kryterium wspólnych wartości, miarą wspólnoty cywilizacyjnej i wreszcie hasłem zjednoczenia narodów – słowem, aby Europa miała podmiotowość. Dobrze pamiętamy zdumiewające przemówienie, z jakim wystąpił ćwierć wieku temu Tadeusz Mazowiecki jako pierwszy premier postkomunistycznej Polski na Forum Rady Europy w Strasburgu. Mówił on: „Jest zatem Europa obecna w polskiej świadomości jako wartość – dla której warto żyć, lecz dla której trzeba czasami umierać”<sup>47</sup>. Odruchowo spytam, czy był ktoś, kto chciał umrzeć „dla Azji”? Czy król Dariusz Wielki albo Czyngischan walczyli „dla Azji”? Czy Kara Mustafa myślał, że prowadzi wojnę: Azja kontra Europa?...

Zresztą Europa była boginią od urodzenia. Chciano, aby miała wolę. Azja natomiast nie może mieć s w o j e j w o l i, bowiem brakuje jej podmiotowości. Nikt mieszkający w tak zwanej Azji nie stworzył z niej bogini. Nikt wewnątrz niej owej nazwy nie pielęgnował jako idei. Nikt w końcu nie potrzebował tego miana własnie tam, w „Azji”.

Azja została stworzona dla Europy przez Europejczyków w celu ich samookreślenia. Pojęcie „Azja” było i ciągle jest zbiorem rozmaitego rodzaju rzeczowników i przymiotników mających określać antonimiczne cechy, za pomocą których starano się według zasady symetrii określać europejskie wartości. Cechy te z góry przypisane „Azji” służyły niczym negatyw fotograficzny w kształtowaniu coraz to wyraźniejszego pozytywu-konturu Europy.

Ciekawą rzeczą jest to, że w tej wielowiekowej, żmudnej pracy nad autodefinicją Europejczycy prawie nigdy nie szukali własnego wizerunku w obrazach cudzym pędzlem namalowanych. Oczywiście, nie zamawiali swojego portretu u nikogo poza Europą; nie interesowali się opiniami o sobie napisanymi w innych, nieeuropejskich językach, jak gdyby wierzyli, że cudze zwierciadła są zawsze krzywe. A przecież w świecie istnieje tyle tekstów na ich temat napisanych!

Wracając jeszcze na chwilę do metonimizacji wyrazu „Azja”, pozwolę sobie przedstawić jeden przykład jego użycia, który reprezentuje przeciwny kierunek metaforyzacji niż uosobienie wyrazu wymagające pisania dużą literą. Jest to hasło i definicje słowa „Azja”, zaczerpnięte z *Praktycznego słownika współczesnej polszczyzny*, wydanego nakładem Wydawnictwa „Kurpisz” w Poznaniu. Podane są tam dwie definicje, a nas interesuje właśnie druga. Słowo: Azja opatrzone jest w niej kwali-

<sup>47</sup> T. Mazowiecki *Powrót do Europy – przemówienie na Forum Rady Europy w Strasburgu*, „Znak” 1990 nr 416, s. 4-5.

## Sekiguchi Azja nie istnieje

fikatorem: „2. *pogardliwy* «ludzie pozbawieni zasad kultury zachodniej, zacofani, nieokrzesani; środowiska tego rodzaju»; *Kiedy wszedłem do ubikacji, okazało się, że to jednak azja*”<sup>48</sup>. Redakcja zaopatrzyła też hasło uwagą: „dla znaczenia 2. piszemy małą literą”. Tutaj jesteśmy jak gdyby świadkami końcowej fazy rozwoju tego pojęcia. Oczywiście „europa” pisana małą literą także jest jak najbardziej aktywnie używana, ale już nie będę zanudzał moich czytelników cytatami.

Napomknąłem przed chwilą, że nikt nie potrzebował miana „Azji” w „Azji”. Poprawię się jednak. Można bowiem powiedzieć, że Japonia tego słowa potrzebowała, przyswoiła je sobie i korzystała z niego. Yukichi Fukuzawa (1834-1901), czołowy publicysta, reformator i modernizator w dziedzinie oświaty i obyczajowości w okresie Meiji, napisał tekst pt. *Teza o potrzebie opuszczenia Azji*. Ukazał się on w 1885 roku na łamach dziennika, którego Fukuzawa był naczelnym redaktorem. Aczkolwiek artykuł był bardzo krótki, później stał się sławny i zaczął funkcjonować jako manifest formacji postulujących konieczność europeizacji kraju. Dla jego zwolenników modernizacja oczywiście była jednoznaczna z europeizacją. Fukuzawa pisał:

Jeżeli obronimy się przed tą współczesną cywilizacją, sprzeciwiając się jej wtargnięciu, państwo Nippon straci swoją niezawisłość, albowiem cywilizacja światowa swoim kłótliwym i hałaśliwym dramatem nie pozwala na niezawisły sen samotnej wyspie na Oceanie Wschodnim. Toteż ci rozumni rodacy, wyszedłszy z założenia, przynajmniej większą wagę sprawie narodu niż rządowi, a także dzięki szczęśliwej okoliczności umożliwiającej uzyskanie poparcia ze strony świętego i szanownego autorytetu rodziny Mikada, postanowili przyjąć współczesną zachodnią cywilizację we wszystkich dziedzinach życia i w całym kraju, bez względu na pozycję, jakie zajmują w społeczeństwie. Japonia więc jako jedyny kraj nie tylko odrzuciła swoje staroświeckie obyczaje, lecz również jest już w stanie odegrać rolę [jedyne] innowatora w całej Azji postulującego konieczność opuszczenia Azji.

Choć nasz kraj znajduje się na wschodnim krańcu Azji, duch jego narodu już pozbył się azjatyckiej staroświeckości i przeszedł do cywilizacji zachodniej. Jednakowoż na nieść szczęście są obok nas dwa kraje: jeden nazywa się Chiny, a drugi Korea. Chociaż obydwa narody – od dawna wychowywane w azjatyckiej polityce, religii i obyczajowości – nie różnią się od naszego kraju pod tym względem, wszystkie te trzy kraje – Japonia, Chiny, Korea – są zwaśnione, nie wiadomo dlaczego, czy to z powodu różnicy pochodzenia rasowego, czy to z przyczyn różnicy genetycznej oraz odmiennej edukacji mimo podobnej polityki i religii. Z tym jednak, że większe jest podobieństwo sytuacji panujących w Chinach i Korei, a różnica dzieląca te kraje od Japonii także większa. Te dwa narody nie znają sposobu reformy ani w sferze osobistego życia, ani w sprawie państwa.<sup>49</sup>

Fukuzawa, który znał dobrze języki holenderski i angielski i który podróżował po Ameryce i Europie, widział, w jaki sposób działa mechanizm polityki międzynarodowej i że prawie wszystkie kraje tzw. Azji padają ofiarą kolonializmu euro-

<sup>48</sup> *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 3, Wydawnictwo „Kurpisz”, Poznań 1994, s. 121.

<sup>49</sup> Y. Fukuzawa *Datsu-a ron*, „Jiji Shinpo” 16 III 1885.



pejskiego. Był przekonany, że dla Japonii nie ma innej drogi do zachowania suwerenności państwowej i poprawienia nierównych stosunków dyplomatycznych, siłą narzuconych przez potęgę światową, jak tylko jak najszybsze przyjęcie europejskiego modelu modernizacji życia. Widział jednak także, jak ociągają się sąsiednie kraje z tym procesem unowocześnienia, a nawet po prostu obawiał się, że Chińczycy i Koreańczycy nie zdają sobie sprawy ze stanu zagrożenia, w jakim się znaleźli w tym świecie zdominowanym przez darwinistyczną filozofię z jej hasłami: „dobór naturalny”, „walka o byt” itp. Fukuzawa sądził, że ewentualne identyfikowanie Japonii przez mocarstwa światowe z jej zaspanymi sąsiadami mogłoby się stać przeszkodą we własnym dążeniu do normalizacji stosunków dyplomatycznych. Tezę swoją Fukuzawa zamyka następującym ustępem:

A więc, planując porządek dzienny na dzisiejszy czas, nie mamy wcale wiele czasu, aby móc czekać, aż się unowocześnią kraje sąsiednie i aby razem z nimi podźwignąć Azję. Raczej należałoby wyjść z jej szeregów, zacząć postępować podobnie jak zachodnie kraje ucywilizowane i traktować Chiny i Koreę tylko w podobny sposób jak czynią ludzie zachodni. Nie byłoby potrzeba specjalnych ceregieli w tym traktowaniu, tylko dlatego, że są sąsiadami. Człowiek łaskawy wobec złych kolegów nie może ominąć oskarżenia o złe towarzystwo.<sup>50</sup>

Kłeska Chin w wojnie z Japonią, która miała miejsce w 10 lat po ukazaniu się tezy Fukuzawy, dała początek faktycznemu podziałowi Chin na strefy wpływów obcych mocarstw, zmieniając je w kraj półkolonialny. Wojnę tę Fukuzawa uznał za jak najbardziej słuszną. Współczesny tym wydarzeniom warszawski obserwator Bolesław Prus zanotował:

Najciekawszym wypadkiem sezonu jest – walka Chin z Japonią o Koreę. Pobili się: pantera ze słoniem o zdechłego zająca, przy czym okazało się, że i sam słoń – już cuchnie. [...] Chińczycy nie liczyli się z jednym, że Japonia przez dwadzieścia lat, gromadząc dzieła nowożytnego postępu, posunęła się naprzód o dwieście lat. I dziś nie tylko podbiła ich armię, ale wywraca państwo i grozi społecznemu życiu. Z tych powodów chińsko-japońskie starcie jest jednym z najbardziej pouczających widowisk.<sup>51</sup>

Można powiedzieć, że Prus i Fukuzawa spotkali się w trosce o los własnego narodu. Obaj też podobnie podkreślają wagę niemiłosiernego prawa ewolucjonizmu społecznego. Prus pilnie śledził zdarzenia w dalekich stronach świata i zwłaszcza Japonia, wówczas przeobrażająca się w światową potęgę, bardzo go interesowała jako świetny wzór dla Polaków. W Polsce przed wojną japońsko-rosyjską zainteresowanie Japonią było znikome i pod tym względem autor *Faraona* i Czepiec z *Wesela* Wyspiańskiego stanowili wyjątek. *Notabene*, Prus napisał wiele kart na temat Japonii i Japończyków, a gdyby je złożyć, powstałby z nich

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> B. Prus *Kroniki*, oprac. Z. Szwejkowski, PIW, Warszawa 1953, kronika z 18 października 1894 r.,

## Sekiguchi Azja nie istnieje

całkiem pokażny tom. Niestety, teksty te w większości są nieznane szerokiej publiczności<sup>52</sup>.

Wracając do Fukuzawy, zdumiewający jest fakt, że przyjął on termin „Azja” wraz z całą towarzyszącą mu ideologią. Stał się rzecznikiem nie tylko modernizacji po europejsku, ale także europejskiego ekspansjonizmu. Pragnął pozbyć się stygmatu Azjaty, żyć jeśli nie jak Europejczyk, to przynajmniej jak nie-Azjata. W Europie i Ameryce widział bowiem i doświadczył na własnej skórze, jak potężną, a fatalną dla niego i dla jego kraju siłę posiada ta oparta na dychotomii Azja – Europa ideologia.

Z pełnym przekonaniem o słuszności wyboru europeizacji zalecał ją całemu narodowi. Wokół oceny dzieł i działalności Fukuzary, którego podobizna ozdabia obecnie japoński banknot o nominale 10 000 jenów, od lat toczą się zażarte spory. W dwudziestowiecznej Japonii losy słowa „Azja” były burzliwe. Jak ono funkcjonowało w wojnie japońsko-rosyjskiej, w procesie kolonizacji sporej części Chin kontynentalnych, Korei, Tajwanu i krajów południowych? Jest to jednak temat ogromny, który przekracza i ramy wykładu, i moją specjalizację.

## Epilog

Człowiek nieustannie generalizuje. Generalizujemy, nazywamy, określamy świat, aby był on stabilny, ponieważ nie możemy żyć w niestabilnym środowisku, tj. w nienazwanym, nieokreślonym świecie. Generalizowanie i nazywanie zjawisk jest czynnością zupełnie naturalną, wynikającą wprost z biologicznej potrzeby jednostki, aby zachowywać swego rodzaju równowagę homeostatyczną we własnym środowisku. Klasyfikujemy ludzi, narody i kultury także z tej życiowej potrzeby. Szufladkujemy i etykietujemy siebie i innych jednak najczęściej siłą inercji, bez wiedzy ani świadomości tego, skąd mamy narzędzia do wykonywania tejże czynności. Chciałem pokazać na przykładzie słów „Azja” i „azjatyckość” – tak głęboko zakorzenionych w językach europejskich, mających silnie rozbudowaną teorię stosowania oraz system asocjacji – że najczęściej to sam język dyktuje nam sposoby widzenia zjawisk i że to same pojęcia nami operują, a nie odwrotnie, pozbawiając nas też często woli i możliwości empirycznego poznawania świata.

Wśród wielu szablonów językowych a zarazem myślowych, cieszących się zawsze ogromną popularnością, są dychotomie typu: Wschód – Zachód oraz Azja – Europa. Dlaczego tak uwielbiamy tego rodzaju dualizmy? Dlaczego musimy ciągle świat dzielić na dwa obozy: Obcy i Swoi? Może dlatego, że *duel*, czyli pojedynek, najbardziej nas emocjonuje, podnieca jak mecz piłki nożnej. Czy zatem u podstaw przemocy czasem nie leży ta nasza skłonność do dwudzielnosci?

<sup>52</sup> Por. mój tekst *Bolesław Prus o Japonii i Japończykach*, w: *Jubileuszowe „Żnivo u Prusa”. Materiały z Międzynarodowej sesji prusowskiej w 1997 r.*, red. Z. Przybyła, Instytut Filologii Polskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej–Księgarnia Akademicka, Częstochowa–Kraków 1998, s. 319–331.

## Szkice

Dychotomia zakłada inność dwu stron *a priori*, pewnie nawet od razu podkreśla wyższość czy niższość którejś z nich. Dychotomia często nie pozwala na upatrywanie wspólnych cech dwu stron i każe nam malować tych „innych” jedną barwą. Powstaje w ten sposób świat czarno-biały. Czy nie jestem częściowo kimś innym, tak jak każdy mężczyzna jest częściowo kobietą, a kobieta także po części mężczyzną? Kim ja jestem, wychowany na literaturze światowej, myślący, piszący i układający po polsku i po japońsku?

Psychologowie już dawno odkryli, że osoby o tendencji do tzw. autorytaryzmu unikają informacji potencjalnie sprzecznych i adaptują uproszczony tryb przetwarzania informacji, a osoby o większej skłonności do etnocentryzmu czują, że ten sam człowiek nie może posiadać cech pozytywnych i negatywnych jednocześnie. Z kolei te o mniejszej skłonności etnocentrycznej wykazują mniej niepokoju wobec tego rodzaju sprzeczności. Autorytaryzm i etnocentryzm są w ścisłym związku. Badacze natomiast innego „parametru osobowości”, tzw. złożoności kognitywnej (*cognitive complexity*) zgadzają się niemal wszyscy co do tego, iż osoby o większej złożoności kognitywnej posiadają więcej kategorii i są w stanie rozpoznawać więcej zjawisk niż te o mniejszej złożoności kognitywnej. W.H. Crockett wykazał, że osoby o percepcji złożonej rzadziej opisują świat terminami dualistycznymi niż osoby o percepcji mniej złożonej, a osoby o większej złożoności kognitywnej są bardziej odporne na sprzeczne informacje na temat innych osób. Według Alberta Hastorfa i innych psychologów osobowość osoby o prostej percepcji ma strukturę sztywną i kruchą, dlatego ulega destrukcji przy odbiorze konkurujących między sobą informacji, podczas gdy osobowość o złożonej percepcji ma strukturę elastyczną.

## Abstract

**Tokimasa SEKIGUCHI**  
**Tokyo University of Foreign Studies**

### Asia: Non Existent

Although the number of monographs devoted to the history of the notion of Asia – a typical and meaningful constituent of commonplace imaginative geography – is scarce, anyone willing to take a closer look at how it was getting shaped can just refer to one of the numerous works on the history of the idea of Europe. The word ‘Asia’ accompanied ‘Europe’ ever since the two came to existence in literature produced in what is today the area of Europe. starting from the description of the Greek-Persian war in Herodotus, through the relevant texts by Aristotle, Machiavelli, Montesquieu, Hegel, Hugo, Marx, and others, down

## **Sekiguchi** Azja nie istnieje

to our contemporary texts, one can trace metonymisation and personification of those, originally purely geographical, terms in subsequent authors who conscientiously inherited the rhetoric from their predecessors. Even a superficial review of this process enables one to state that the notion of 'Asia' served as a negative antonym with which such authors attempted at defining and subliming the image of Europe, conditional upon the needs of the time and the ideology of self-determination as valid with the Europeans of a given epoch.

## Monika BEDNARCZUK, Monika RUDAŚ-GRODZKA

### Cierpienie przestrzeni środka<sup>1</sup>

Negatywna mityzacja, poparta dyskursem społecznym, wymusiła zgodę i milczenie Słowian w sprawie głoszonej od XVIII wieku przez wielu zachodnich myślicieli nieoryginalności, wtórnego charakteru Słowian, którzy skazani są na kopiowanie „starszych”, lepiej zorganizowanych, pełnoprawnych europejskich narodów<sup>2</sup>. Dowodzono, że z przyczyn geograficzno-klimatycznych oraz psychofizycznych Słowianie nie są zdolni osiągnąć stanu wiedzy obowiązującego w kulturze Okcydentu ani wykształcić własnych form uprawiania nauki czy sztuki. Kolonizacyjne praktyki racjonalistycznego Zachodu wzbudziły – będące logiczną konsekwencją takiej kategoryzacji – psychiczne cierpienie: kompleksy niższości. Polska, i ta część kontynentu, stała się „k r a j o b r a z e m b e z w ł a ś c i w o ś c i”. Odczucie „gorszości”, zarówno od Rosji, jak i Europy łacińskiej, wywołało w Polakach, obok kompleksów cywilizacyjnych, ambiwalentne podejście do środ-

<sup>1</sup> Część pracy dotycząca okresu międzywojennego powstała w ramach projektu badawczego nr N 103 062 31/3814, finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

<sup>2</sup> Na ten temat zob.: M. Rudaś-Grodzka *Słowiańszczyzna. Pamięć i zapomnienie w wykładach paryskich A. Mickiewicza i powieściach J.I. Kraszewskiego*, „Konteksty” 2003 nr 1-2; też *Europejska przygoda Słowian w świetle „Prelekcji paryskich” Adama Mickiewicza. Słowiańszczyzna zniewolona*, w: *Romantycy i Europa. Marzenia. Doświadczenia. Propozycje*, red. M. Piwińska, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2006. Por A. Witkowska „Ja, głupi Słowianin”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980; M. Bobrownicka *Antyteza słowiańsko-europejska. Z problemów stereotypu*, w: *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A.Z. Makowiecki, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Warszawa 1992.

kowoeuropejskiej przyrody, geografii, a nawet własnej cielesności. Stąd punktem wyjścia naszych rozważań jest k a t e g o r i a „ś r o d k a”, generującego jakoby potężne różnice i asymetrie kulturowe<sup>3</sup>.

Literatura oraz publicystyka ukazują narastanie i trwanie problemu wewnętrznego sprzecznego autoewaluacji Polaków wobec idealizowanej jako doniosła, oryginalna i twórcza kultury zachodniej Europy, spadkobierczyni tradycji antycznej. Krystalizująca się od XVIII wieku polska tożsamość skazana została na poczucie niepełnowartościowości, trawiące „duszę słowiańską” niczym śmiertelna choroba, niepozwalająca umrzeć a skazująca na cierpienie. Co ważniejsze, kompleks niższości wykształcił mesjanistyczne, kompensacyjne przeświadczenie o moralnej wyższości, wyrastające z mitu o słowiańskiej „młodszości” cywilizacyjnej, wyznaczającej jej misję „zbawienia” Europy, „przeżartej przez zepsucie moralne i polityczne”. Oparty na religijnych fundamentach mesjanistycznych projekt, jakkolwiek wskazywać może na masochistyczną naturę Polaków, przede wszystkim wynikał z logiki Zachodu, tworzącej degradujący jedną stronę układ. Zachodnia kultura rozumie siebie mianowicie jako wzór, który rozprzestrzenia się i słabnie na kresach swojego oddziaływania. W tym ujęciu kulturze środkowoeuropejskiej, znajdującej się prawie na granicy tak usystematyzowanego świata, przypada rola naśladowcy, prymitywnego odbicia. U podstaw okcydentalnej kultury opierającej się na przeciwstawieniu wzoru i kopii tkwi także dążenie do podziału i hierarchii, wyrażające się w mechanizmie „symetrii umniejszającej”. Im dalej od centrum, tym mniej elementów wspólnych z ogniskiem. Atrybuty przyznawane Słowianom stwarzają wrażenie nieistotnych, a wytwory peryferyjnej kultury są niby-symetryczne, acz zarazem nieskończenie gorsze<sup>4</sup>.

Degradujące rozumienie siebie powoduje paraliż woli i zaburzenie poczucia tożsamości, lecz zostaje przyjęte przez Polaków jako „prawda historyczna”. Sami zgadzają się na podział, w którym przypada im jedynie ułomność i defekt, utrwalając obraz słowiańskich niewolników skazanych na wieczną imitację. Utrzymywana przez siebie i Zachód w stanie mętności Słowiańszczyzna nie potrafiła się zdefiniować. Z jej złożonej i niekorzystnej sytuacji zdawał sobie sprawę Mickiewicz, który próbował przybliżyć Europie Zachodniej fenomen owej grupy: gorzej zorganizowanej, „podbijanej”, „tępionej”. N i j a k o ś ć i „n i ż s z o ś ć” Słowian miała brać się po części z ich rolniczego trybu życia. Według Hegla, rolnictwo zakłada prymat sił przyrody i pociąga za sobą wolniejsze rozwijanie się podmiotowej jaźni oraz potrzeby uczestnictwa w strukturach państwowych<sup>5</sup>. Mickiewicz podważał wprowadzić obowiązujące w jego czasach schematy, pokazując niszc-

<sup>3</sup> „Jakoby”, ponieważ nie wierzymy w istnienie typu „Środkowoeuropejczyka”. Zob. M. Kundera *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, przeł. M. L., „Zeszyty Literackie” 1984 z. 5.

<sup>4</sup> Zob. E.W. Said *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel *Wykłady z filozofii, dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. II, PWN, Warszawa 1958, s. 307.

czący wpływ oficjalnej historii na losy Słowiańszczyzny, jednak był odosobniony w swych próbach ukojenia słowiańskich bolączek. W jego ujęciu zatartej historii Słowian, celowo pozbawianych odrębności, chociażby poprzez unikanie nazw poszczególnych szczepów oraz mieszanie ich z innymi ludami barbarzyńskimi, po-brzmiewa zapowiedź nieklasycznej historiografii i nowoczesnego myślenia, dążącego do wbicia się pod powłokę wizji dziejów zdominowanej przez zwycięzców<sup>6</sup>, niszczącej każdą napotykaną odmienność. Po stronie najeźdźców znajdowała się potwierdzająca ich wyższość i władzę potężna historia, cywilizacja i surowe prawa logiki. Po stronie pokawałkowanej Słowiańszczyzny była tylko jej nieokreśloność, którą po konfrontacji z silniejszymi militarnie obcymi wchłaniała sfera zapomnienia. Nieliczne ocalałe pamiątki świadczyły o niskim poziomie cywilizacyjnym Słowian, którym oferowano poprzez podbój awans kulturowy.

Ważnym motywem refleksji o niższości i powodem kompleksów wobec „męskiej”, zwartej, prężnej Europy Zachodniej była rzekoma, wynikła z rolniczego trybu życia i przewagi żywiołu chłopskiego, słowiańska bierność. Słowiańszczyznę traktowano przez wieki jako rezerwuuar siły niewolniczej. Niewolnik zaś, konstrukcja warunkująca istnienie „pana” i obywatela, to też wytwór kolonizacyjnego dyskursu<sup>7</sup>. Mickiewicz próbował przewartościować negatywny stereotyp, upatrując w owej pasywności pewnego, możliwego w przyszłości do zrealizowania, potencjału<sup>8</sup>. Brak historii, zanurzenie w baśniach i legendach, uleganie przemocy, wskazują na podstawową cechę słowiańską – rozproszenie, brak jedności. Przed słuchaczami Mickiewicza wyrastała przestrzeń chaotyczna, niewyodrębniona geograficznie, historycznie i myślowo, cierpiąca, jednak zawierająca załączek mocy.

Dominacja „horyzontalnego”, równoleżnikowego paradygmatu, narzucającego środkowi konieczność definiowania się poprzez odniesienia do wschodniej Rosji lub zachodniej Europy, przez długie lata pozostawiała Polakom nader ograniczony zasób sposobów wyjścia z *limba* jej nieokreśloności: albo poprzez, zgodne z logiką Zachodu, uznanie własnej niższości; albo kompensacyjne przekonanie o moralnej wyższości nad „zgniłym”, urbanistycznym, zsekularyzowanym Okcydentem, które nie wykluczało bynajmniej tego pierwszego. Warszawa natomiast, chociaż mniej „zwyrodniała”, nigdy nie stanowiła dla Słowian *caput mundi*. Przynajmniej do czasu dwudziestolecia, kiedy to Mickiewiczowska teza o potencjale Słowian, ich doniosłym przeznaczeniu, odżywa w formie hasel mocarstwowych, nierzadko odnoszących się wprost do postaci narodowego wieszcza.

<sup>6</sup> Odwołujemy się do sformułowania George’a Orwella (*Historię piszą zwycięzcy...*, w: tegoż *I ślepy by dostrzegł. Wybór esejów i felietonów*, przeł. B. Zborski, KAW, Kraków 1990).

<sup>7</sup> Zob. P. Vidal-Naquet *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A. Wolicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 231.

<sup>8</sup> A. Mickiewicz *Literatura słowiańska. Kurs drugi*, przeł. L. Płoszewski, kom. red. J. Krzyżanowski i in., w: tegoż *Dzieła*, t. X, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 176-177.



Nowa formuła zrywa z postulatem zjednoczenia Słowian pod sztandarem panslawizmu, bo ten oznaczałby zagarnięcie, bezwzględne wchłonięcie innych słowiańskich tożsamości przez „większą” głowę Słowiańszczyzny – Rosję. Występuje jako słowianofilstwo pod przywództwem duchowym i militarnym Polski. Przestrzeń peryferyjnego bądź „środkowego”, nieokreślonego *limba* czy nawet piekła geopolitycznego i cywilizacyjnego zmienia się powoli (na krótko) w centrum. Dotychczasowa egzystencja była zawieszeniem między paternalistyczną, nie do końca słowiańską Rosją, niechętną elementom zakorzenionej w polskiej tożsamości łacińskiej tradycji, a germańsko-anglosaskim światem, określającym i zdobywającym nowe ziemie oraz uznającym słowiańskie nacje – z wyjątkiem Rosji – za niegodne partnerskiego traktowania. Rosja zaś w narodowo-mocarstwowym paradygmacie to specyficzni Słowianie: wroży tradycji łacińskiej i antycznej; to cywilizacja o walorach żeńskich, takich jak wrażliwość, łagodność, a jednocześnie gwałtowność, wynikłe z orientalnej skłonności do hysterii, labilności. Odczytana przez ten pryzmat cywilizacja zachodnia jest „typem przenikającym, ekspansyjnym, posesywnym”, a rosyjska „absorpcyjnym”, pochłaniającym, „poddającym się”<sup>9</sup>. Rozdarte, zawieszone w przestrzeni ścierających się, opozycyjnych wartości Polska i środkowa Europa zaczynają poszukiwać wartości oraz sposobu kuracji na nowej osi: południkowej.

W 1938 roku jeden z narodowo-radykalnych publicystów konstatował: „P o l s k a le ż y n i e t y l k o w p a s i e r ó w n o l e ż n i k o w y m w i e l k i c h n a r o d ó w, l e ż y t a k ż e w p a s i e p o ł u d n i k o w y m, w z e s p o l e w ł a ś c i w e j ś r o d k o w e j E u r o p y”<sup>10</sup>. Wasiutyński pisał w swym artykule o wielu nacjach, którym przewodzić miała Polska, od Estończyków i Litwinów, poprzez Czechów i Rumunów, aż po Serbów i Chorwatów. I właśnie fascynacja słowiańskimi ludami bałkańskimi będzie nas interesować jako doskonałe odzwierciedlenie nowej osi „południkowej”, zmiana perspektywy z horyzontalnej na wertykalną. Była to jedna z prób przekształcenia roli Polski na kontynencie i dowartościowania się, kolejna wersja mitu słowiańskiego, poszerzonego o narody ugrofińskie czy romańskie, w której głównym punktem odniesienia stały się nacje bałkańskie, „skażone” mniej zachodnią kulturą, toteż silne, szczęśliwe w nieświadomości „braków”. Nie wiedza oznacza słodką ignorancję, możliwość rozwoju w nienarzuconym przez innych kierunku. Kontestowaną polską nijakość, pokrewną mialkości mazowieckiego piasku, wobec ludów zachodnich z jednej strony, oraz pełnych potencjału Słowian południowych, znakomicie ilustruje wrażenie Pruszyńskiego:

[Niemcy] To najlepsze wojsko. [...] Przez skórę tego żołnierza czuje się intelektualistę, człowieka wykształconego. Będą grali w kantynie Szopena i Mozarta, i Griega. [...] Mogliby być z tych ludzi profesorzy uniwersytetów, wykładowcy, erudyci [...]. Żołnierz nie-

<sup>9</sup> Zob. W. Stiepanienko „Kobiecość” i „męskość” w postrzeganiu kultury sąsiadów, „Kultura i Społeczeństwo” 1991 nr 2, s. 77; R. Dmowski *Mysli nowoczesnego Polaka* [1902], wpraw. N. Tomczyk, Nortom, Wrocław 1996, s. 41-60; M. Bierdiajew *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Reutt, Rój, Warszawa 1936, s. 140-145.

<sup>10</sup> W. Wasiutyński *Zadania Polski w świecie*, „Ruch Młodych” 1937 nr 6.

miecki czyni wrażenie maszyny mądrej, sprawnej, cudownie opanowanej. Jugosłowianie czynią wrażenie wspaniałej ludzkiej bestii. [...] żołnierz półprymitywny, radosny w mordowaniu, łowiecki, wypełniony nie spiłowanym cywilizacją instynktem. [...] Jugosłowianie to coś młodego, co jeszcze przedwczoraj zdawało się chodzić na czworakach i chleptać świeżą krew. [...] Cóż, nasi jasnowłosi Słowianie. Coś, co nie jest jeszcze niemiecką mądrością, a nie było nigdy serbską zażartością! Coś co okrutne, będzie tylko ponure. Waleczne nie będzie mądrym. Coś co jednym tylko najwięcej będzie znaczyło swój przechód tędy: ścieleniem swych trupów. [...] Użyźnicie te jałowe i dalekie grunta, ten piach, pod wierzby tylko, jak na Mazowszu, zdatny, biedną mierzwą własnych ciał.<sup>11</sup>

Rozczarowanie stanem narodu i państwa w latach trzydziestych XX wieku prowokuje spojrzenie na Południe jako kontrapunkt. Ono może pozwolić wyjść poza binarny, niekorzystny układ oparty na przeciwstawieniu: Wschód-Zachód. Południe staje się szansą na wyleczenie środka z mentalnego cierpienia. W licznych propozycjach kulturowo-politycznych ujawniają się nie zachodnioeuropejskie, ale „jugosłowiańskie” albo „bułgarskie” kompleksy. Energia południowego Słowianina staje się godnym podziwu i zazdrości skarbem, w którym pokłada się nadzieje na przebudzenie i wzmocnienie Polaków – pobratymców imponującego im *homo balcanicus*. Nagły przypływ sympatii dla dotychczas marginalizowanych, zapomnianych „braci” objawiał się głównie w formie relacji z wypraw, przewodników, reportaży i felietonów<sup>12</sup>. Uznanie dla bałkańskich Słowian wydaje się ponadpartyjne: dzielą je (z rozmaitych powodów) m.in. antysemici i nacjonaści<sup>13</sup>,

<sup>11</sup> K. Pruszyński *W czerwonej Hiszpanii* [1937], Czytelnik, Warszawa 1997, s. 254-255. Podobnie zapytywał Jana Wiktora jeden z polskich emigrantów: „Czyż Polska za granicą, to nie granit, ale sterty sypkiego piachu wichrem przenoszone z miejsca na miejsce, aby ginąć bez śladu?” (*Od Dunaju po Jadran*, Książnica–Atlas, Lwów–Warszawa 1938, s. 13).

<sup>12</sup> By wymienić: (1) publikacje książkowe: J. Wittlin *Etapy. Italia – Francja – Jugosławia*, Rój, Warszawa 1933; T. Lubaczewski *Jugosławia. Przewodnik z 90 ilustracjami*, Nakład własny, Warszawa 1935; S. Rospond *Jugosławia (Z teki podróżnika i obserwatora)*, Nakładem Towarzystwa św. Michała-Archaniola, Miejsce Piastowe 1935; Z. Starowieyska-Morstinowa *Kamień i woda. Wrażenia z Jugosławii*, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Poznań 1936; J. Wiktor *Od Dunaju po Jadran*, Książnica–Atlas, Lwów–Warszawa 1938; (2) artykuły prasowe: W. Bazielich *Chorwacki chłop-literat*, „Prosto z mostu” 1936 nr 24; J. Bielatowicz *Zborowcy w Jugosławii*, „Prosto z mostu” 1936 nr 29; D. Ljotić *Dialog z Żydem*, „Prosto z mostu” 1936 nr 36; J. Bielatowicz *Refleksje z podróży na Bałkany*, „Prosto z mostu” 1936 nr 39; W. Gluck *Skenderpasza Iliński w Hercegowinie*, „Prosto z mostu” 1936 nr 44; A. Nowaczyński *Uroda Jugosławii*, „Prosto z mostu” 1937 nr 15-16; S. Szukalski *Polskie konkursy pomnikowe (List do Jugosłowian)*, „Prosto z mostu” 1937 nr 21; W. Gluck *Z tajemnic mennicy dubrownickiej*, „Prosto z mostu” 1937 nr 57-58; K. Pruszyński *Balkan Balkanu*, „Słowo” 1938 nr 227; Anonim *Poezi jugosłowiańscy w przekładach Marii Znatowicz-Szczepeńskiej*, „Fantana” 1939 nr 1.

<sup>13</sup> Nacjonaści z różnych ugrupowań, także neopogańscy i „osobni”, np. fascynujący zarówno Jana Wiktora, jak Jana Bielatowicza, publikujący niekiedy w „Prostu z mostu”, a krótko członek „Zadrugi”: Stanisław Szukalski.

reprezentanci katolickiej prawicy, propaństwowcy o sympatiach lewicowych, regionaliści, pacyfiści.

Racji, dla których apoteozowano Południe jest wiele: natura, człowiek, tradycja, sukces ekonomiczno-polityczny. Natura Południa jest spektakularna i „arcysłowiańska”. Bułgaria nocą uderza swym podobieństwem do raju. Jan Wiktor ma wrażenie, że „ziemia się otwarła, czy pękła nagle, rozsadzona nadmiarem światła”, że „słup ognisty” rozlał purpurę na niebo i okolicę. I tak samo płomienni są wedle tej relacji autochtoni. Dla innej obserwatorki odbiciem charakteru bałkańskiej Słowiańszczyzny jest rzeka Sava, która „nie lęka się skoku, tętni młodym życiem, szumi, pryka i pędzi, wciąż młoda, nowa i sił pełna”. Opis Adriatyku dowodzi preferowania Południa, wraz z jego cechami charakterologicznymi, wskazując przy okazji na zjawisko ideowego przybliżania lub zawłaszczania danego obszaru geograficznego:

Drogi jest nasz Bałtyk [...], ale najdroższe, niezapomniane pozostanie zawsze wrażenie gorącej, ciężkiej, omdlałej fal słowiańskiego morza – Jadranu. Układając się miękko w ciepłym przegubie zatoki, spokojny i łagodny, jak dusza słowiańska, stroi się w słońcu we wszystkie barwy [...].

Lecz niechaj je podrażni burza północna, lub Jugo pustynne zbuntuje, uśpiona na dnie potęga skacze i zrywa się do boju. A wówczas biada śmiałkowi, który na drodze stanąć się poważy! Fala, niby szalony i oślepy olbrzym, toczy się po wzdętej toni [...], miecie statki o brzeg, rwie i kasa skały. [...] kochać cię trzeba, morze słowiańskie – za twą barwę, za ciepło, uśmiech twój, potęgę i namiętne gniewy [...] za to, iż żywą cząstką jesteś pastarej kulebki cywilizacyjnej świata.<sup>14</sup>

Idealem piękna jest wybrzeże dalmatyńskie, zgromadzenie „wszystkich ponęt tej ziemi”; cudem – górską wodą, „błyszcząca jak srebro, pieniąca się jak szampan i jak szampan upajająca. Tak pięknych wód jak Jugosławia nie ma chyba żaden kraj”<sup>15</sup>. „Klejnотem bez ceny” są jeziora Plitwickie, dostarczające doznań niemal epifanicznych. Zachwyty te pogłębiają chwilowo polskie kompleksy, szczególnie, gdy podróżniczka uznaje, że Jugosławia „ma tylko jedno – ale za to najwyższe zastosowanie z bytów ziemi – ma cenę, wagę i wartość piękna doskonałego”<sup>16</sup>. Pozorna okazuje się jałowość skalistej, bezludnej, dzikiej części tego terytorium, bo pustynny „kraj grozy, śmierci i dezolacji, warunkuje, rodzi endemiczne zamiłowanie do rzeźby. Naga, jałowa ziemia „zakwita strzelistością greckich i rzymskich kolumn”, które „z szarego kamienia skał wyrastają [...] tak naturalnie, jak wyrasta barwny kwiat ze swej łodygi [...] Tu procesem geologicznym wieńczyła ziemia szczyty wzgórz klasztorami i kościołami”<sup>17</sup>. Związki południowych Sło-

<sup>14</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, Warszawa 1936, s. 239.

<sup>15</sup> Z. Starowiejska-Morstinowa *Kamień i woda ...*, s. 26.

<sup>16</sup> Tamże, s. 35.

<sup>17</sup> Tamże, s. 14-15.

wian z Grekami oraz Rzymianami zdradzają nadzwyczajne, genetyczne uzdolnienia tubylców do snycerstwa<sup>18</sup>.

Najdobitniejszym ich przejawem jest twórczość Ivana Meštrovića. Polacy akcentują przejawianie się w jego pracach „słowiańskiej duszy”<sup>19</sup>. Niemniej świetny jest Tomasz Rosandić<sup>20</sup>. Obaj uzupełniają się w oddawaniu istoty słowiańskiej, młodzieńczej witalności oraz ponadczasowej, głębokiej refleksji nad sensem egzystencji. Meštrovića porównuje się do „natchnionego proroka, chcącego piorunami łamać góry, rozwałać skały, aby wykuć epos słowiańskiej mistyki i bohaterstwa”. Atrybuty prac Rosandića to „zaduma, cisza tajemniczych odmětów i wewnętrzna mowa”<sup>21</sup>. Ofiarność i żarliwość *homo balcanicus* sprawiają, iż niektórzy Polacy w nim upatrują rzeczywistego spadkobiercy i wykonawcy ideowego testamentu Mickiewicza. Kiedy sofijski student Methody Bozov recytuje z patosem wyuczoną na pamięć *Rozmowę* oraz fragmenty *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa*, uzmysławia przybyšsom z Polski zdradę, jakiej dopuścili się wobec wieszczu. Młody Polak zakpił z poety jako „rupiecia”, a „kochankę” skojarzył z popularnym tanecznym przebojem.

On, na szczytach, pod niebem z Mickiewiczem toczył rozmowy, a ci usłyszeli tango z sali dancingowej. [...] Na przeciwnych brzegach, przepaścią podzielonych, stało to samo pokolenie dwóch narodów. Jedni prężący się do skoku w przyszłość z krzykiem uniesienia, drudzy karłacy duchowo, mający z gorzkniały uśmiech i drwiny. [...]

Mieliśmy wrażenie, że to prorok biblijny, czy kapłan, wieszcz natchniony wyrasta z bruku, unosi się, dźwiga, staje ponad światem, wyżyn dosięga zbuntowanym czołem, wśród burzy i piorunów, przemawia do nas jakąś mową dawno zapomnianą, zagubioną, zatraconą... Słowa wieszczu w ustach Bułgara były krzykiem, boleścią i błyskawicą.<sup>22</sup>

Epizod ten funkcjonuje jako ostateczne, w zamierzeniu lecznicze, uderzenie. Ma wywołać ozdrowieńczy kryzys, podobnie jak pełne gorczy refleksje o stanie zdrowia polskich dzieci w zestawieniu z bałkańskimi: zadbanymi, krzepkimi, radosnymi, pozostającymi pod opieką południowosłowiańskich Judymów<sup>23</sup>. Bezinteresowna, niekiedy niezrozumiała miłość oraz troska *homo balcanicus* w stosunku do polskiej kultury zawstydzia zobojętniałych turystów, których rozrywkowa z za-

<sup>18</sup> Tamże, s. 56. Analogicznie o wrodzonym talencie tubylców do rzeźby pisze H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 90.

<sup>19</sup> Tamże, s. 77; H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 92.

<sup>20</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 139, 141.

<sup>21</sup> J. Wiktor *Od Dunaju po Jadran*, s. 171-172.

<sup>22</sup> Tamże, s. 65, 68. Pisze to Jan Wiktor, regionalista, związany z „Czwartakiem”, a później z lewicą.

<sup>23</sup> Tamże, s. 228.

łożenia wycieczka przeradza się znienacka w lekcję. Polacy zapomnieli o wizjach Żeromskiego, zaś tutejsza młodzież maszeruje „zdobywczym krokiem w przyszłość” pod znakiem orłów, symbolizujących odrastające jej „skrzydła i szpony”.

Widzę polskie twarze, zgięte postacie, chude, zgarbione, widzę chłopskie dzieci zagrzebane w workach z sieczką po brodę, aby je ogrzewały, widzę cherlaki bez butów, bez koszul, gnieźdzące się w mroku, zgniliźnie, wilgoci, widzę dzieci w suterenach wspinające się do okien, aby choć w ten sposób spojrzeć na błękitne niebo [...] widzę tam na północy pochod młodzieży wlokącej się ulicami jakby skazani na katorgę.<sup>24</sup>

Południowa Słowiańszczyzna godzi naturę i kulturę, ciało i duszę, przypomina o wadze i możliwości harmonii, o roli radości życia. Ciało *homo balcanicus* to kolejny argument na poparcie jego związku z niedoścignionymi antycznymi ludami:

Mógłbym zaryzykować twierdzenie, że Jugosłowianki – to najpiękniejsze kobiety świata [...] zachowują naturalną prostotę, a piękność ich ciała przydaje im uduchowienia. Nigdzie może nie spotyka się takiej doskonałości, niemal klasycznej w budowie ludzkiego ciała, takiej pełni i harmonii linearnej. [...]

Kiedy byłem w Raguzie i przechadzałem się skalistym brzegiem morza, gdzie rosną agawy i kaktusy, w rozgrzanym do obłędu powietrzu majaczyły mi się ciała tak pięknych dziewcząt i młodzieńców, iż zdawało mi się, że miłość jest specjalnością Raguzy, że tylko tutaj mają ludzie prawo ją wykonywać, jak ongiś na Cyterze. A te piękne kobiety i ci szlachetni młodzieńcy wydali mi się, jakby umyślnie stworzeni do tego, niby kapłani Wenery. [...] Ten kraj graniczy z Grecją, a ciała tych ludzi graniczą z greckim ideałem piękna.<sup>25</sup>

Mimo żartobliwego tonu *Etapów*, wypowiedź ta wpisuje się w pewną prawidłowość. Dalmatyńca postrzegano jako „mieszaninę najpiękniejszych pierwiastków, przyjętych z krwi Rzymian, Greków i Włochów”<sup>26</sup>. W człowieku z Północy ta konfrontacja pogłębia kompleks niższości: „Może się poczuć stworzeniem niedokńczonym, niedociągniętym, śmieszną i litości godną karą katurę stworu, którym mógłby być, gdyby bogowie słońca, morza, zdrowia i wesela byli łaskawsi”<sup>27</sup>. Dostrzeżenie „niedokończenia” swej istoty prowokuje Wittlina do na poły poważnego pytania o powód niesprawiedliwego podziału darów natury między reprezentantów jednej „rodziny”:

dłaczego w pewnych stronach świata udają się same dorodne, żrałe, dostałe okazy gatunku *Homo sapiens*, a w innych przeważnie są już zdegenerowane? Czemu przypisać krzyw-

<sup>24</sup> Tamże, s. 151.

<sup>25</sup> Także, s. 159-161. *Notabene*, ideał Hellady, z igrzyskami, kultem posagowego ciała i rzeźkości, tyle że w wersji spartańsko-żołnierskiej, przyświecał Stachniukowi w *Micie słowiańskim* (1941).

<sup>26</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 293.

<sup>27</sup> J. Wittlin *Etapy*, s. 160.

## Szkice

dę, że tylko na pewnych odcinkach naszej matki-ziemi koncentruje się i uroda ludzka, i piękno przyrody? Czemu my, na Północy, mamy nie tylko załęgione głosy, ale i załęgione dusze, chmurne i nieprzystępne, a oni, Słowianie Południa, śpiewają nawet wtedy, gdy płaczą? [...] Istnieją narody uśmiechnięte nawet w nieszczęściu i narody wyglądające, jak sennie upiory.<sup>28</sup>

Lecz tutaj właśnie, w kulminacji cierpienia brzydszego, gorszego brata, pojawia się szansa na złagodzenie, a nawet stopniową niwelację środkowoeuropejskiego bólu nijakości. Zachwyt nad urodą mieszkańców południowych krain wzmacnia świadomość własnych braków, ale przecież „załęgimie” określa w s z y s t k i e nacie Północy, również zachodnioeuropejskie. I one, dotąd uznawane za „lepsze” od polskiej, w zestawieniu z południową doskonałością oraz radością zdradzają ogromne braki. W s z y s c y n a P ó ł n o c y s ą „s e n n y m i u p i o r a m i”.

Oczywiście, bałkańskie krainy nie zawsze są doskonałe. Bośnia funkcjonuje poza dyskursem słowiańskim. Sarajewo w oczach podróżników jest oazą Wschodu albo dowodem niemożności pogodzenia religii i systemów społecznych, zapowiedzią wojny europejskiej<sup>29</sup>, wyjątkowo przykładem przestrzeni brzydoty<sup>30</sup>. Czysto-słowiańskie są Dalmacja, Chorwacja i Serbia, wierne wspólnej tradycji: eposowi, muzyce, ludowym strojom, wzornictwu<sup>31</sup>. To wzór dla Polaków, szansa ich uzdrowienia, również ideowego. Po lekturze *Urody Jugosławii*, nie bez specyficznej dla siebie ironii i przesady nawoływał Adolf Nowaczyński:

N a Z a c h ó d t e d y p o d ż a d n y m p o z o r e m w tym roku. W zamian za to n a J u g, n a P o ł u d n i e! I to dobrze by było demonstracyjnie i masowo. [...]. Kro-

<sup>28</sup> Tamże, s. 161-162.

<sup>29</sup> W odczuciu autorki *Kamienia i wody* Sarajewo to „turecczyzna”, kwefy, wspomnienie Zosi Boskiej, historii Chocimia i Wiednia. Melanż etniczny, spojony chwilowo jednym językiem i organizmem państwowym, wywołuje refleksję o roli i źródłach konfliktów: „tu jesteśmy u dna różnic dzielących ludzi najbardziej zasadniczo, tu jesteśmy u dna sarajewskiego niepokoju [...] ten niepokój jest niepokojem religijnym” (s. 106). „Tu w algebrze sarajewskich symboli religijnych wyczytaliśmy już wyraźnie, że nie ilość armat, nie różnorodność gazów, nie chytrość dyplomacji, zapewniają zwycięstwo kierunkom ludzkich wierzeń i kultur, lecz że jedyną i wyłączną ich siłą jest właśnie wiara, moc przekonania, moc ideowej ekspansji” (s. 112-113). Według niej, gwiazda pięcioramienna niszczy fanatycznie kulturę i sztukę, indywidualność, które zamierza „zastąpić bezdusznym kółkiem zmechanizowanego kolektywu!”. Autorka ma wizję pożaru (komunistycznego) w mieście, który uznaje za próbkę Europy i świata, skazanego na starcie przeciwstawnych mocy „w decydującej i już rozpoczętej rozprawie gwiazdy i krzyża” (115, 116).

<sup>30</sup> Wittlin pisał bez litości: „nigdzie [...], z wyjątkiem może Sarajewa, nie widziałem wystających kości policzkowych, ani skośnych, w głębi orbit schowanych oczu, ani obrzękłych warg, ani groteskowych nosów, ani krzywych nóg...” (s. 159).

<sup>31</sup> Żywotność eposu u Słowian bałkańskich akcentują Starowieyska-Morstinowa (*Kamień i woda...*, s. 58) i Wiktor (*Od Dunaju po Jadran*, s. 186-188).

ciowy *exodus* Sarmatów nad Jadran [...]. Niech tam idą pociągi za pociągami. [...] I niech z tych pociągów wysypią się tysiące tysięcy tych, co spragnieni Słońca, Zdrowia, Piękna. [...] Niech bładzi ludzie z Północy, z Jugosławii, zapełnią całe Przymurze piaszczyste Jugosławii i niech tam nabiorą rumieńców, zdrowia, krzepy, optymizmu i *joie de vivre*.<sup>32</sup>

Wielorakie zalety bałkańskich krewnych wskrzesiły ideę zjednoczenia Słowian. Nowa oś odniesienia pokazała zarzuconą niegdyś drogę. Podkreślać poczęto swojskość, więzy między rozdzielonymi nacjami i odbudowywać nadszarpniętą nić łączącą Północ z Południem. Język bałkańskich Słowian „budzi w naszej podświadomości uspione wspomnienie pogańskiej, wspólnej dawności”<sup>33</sup>. Kluczowe jest podobieństwo tragicznej historii, paralelne męczeństwo na wzór świętego Sebastiana, rany poniesione z rąk „azjatyckich najeźdźców” i wreszcie zmartwychwstanie<sup>34</sup>. Austria z jednej strony, a islam z drugiej tłumiły świadomość Słowiańszczyzny bałkańskiej, tak jak świadomość Polski zniszczyć usiłowano poprzez próby germanizacji lub zapędy imperialistyczne ambiwalentnie traktowanej Rosji.

Jeden sposób apelowania o wzorowanie się na nich, sposób argumentacji na rzecz uzdrawiającego kompleksy polskie paradygmatu południowosłowiańskiego, to akcentowanie jego męskiego potencjału, z którym powinniśmy się połączyć. Słowiański *homo balcanicus* pozostał „męski”: silny, praktyczny, trzeźwy, waleczny, zdecydowany<sup>35</sup>. W kolonialnym rozumieniu kategoria słowiańskości oznacza wielomilionową rzeszę przeznaczoną do połączenia i „zbawienia” reszty kontynentu. Owa kolejna wersja imperium słowiańskiego, sięgającego od Bałtyku po Morze Śródziemne<sup>36</sup>, zakłada przywództwo Polski, analogiczne do jej niegdyśszej mocarstwowej pozycji<sup>37</sup>. Słowianin wszak potrafi „walczyć o miejsce pod słońcem” – „Rusin” stworzył imperium, a Serb zjednoczył narody południowe<sup>38</sup>. W tym ujęciu nie rozróżnia się raczej poszczególnych grup etnicznych, upatrując w nich

<sup>32</sup> A. Nowaczyński *Uroda Jugosławii*.

<sup>33</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 55.

<sup>34</sup> Tamże, s. 356. Por. J. Wiktor, *Od Dunaju po Jadran*, s. 166.

<sup>35</sup> Zob. H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 143; K. Pruszyński *W czerwonej Hiszpanii*, s. 255; J. Wiktor *Od Dunaju po Jadran*, s. 151-155.

<sup>36</sup> „Polska musi stworzyć barierę od Bałtyku do Śródziemnego Morza. [...] ogarniać północ i południe” (J. Danar, *Europa Środkowa a Polska*, „Falanga” 1938 nr 43; por. tegoż, *Polska Trzech Mórz*, „Falanga” 1938 nr 42).

<sup>37</sup> Zob. J. Bielatowicz *Refleksje z podróży na Bałkany*; S. Szukalski *Ku Sławii przez Unię Młodych*, „Krak” 1937 nr 1; W. Biegański *Problemy sztuki narodowej*, Warszawa 1937, s. 16; *Zasady Programu Narodowo-Radykalnego*, Warszawa 1937, s. 15-16; W. Staniszkis *Tworzymy styl nowej Polski*, „Falanga” 1938 nr 46.

<sup>38</sup> A. Wacyk *Mit polski: Zadruga*, Toporzeł, Wrocław 1991, s. 31 (przy czym Rusin tutaj jest szeroko pojmowany).



## Szkice

wcielenia po prostu słowiańskiego ducha, jak dzieje się to w poezji, oddającej „poczucie trójjedności państwowej”<sup>39</sup> (niczym trójjedność polska po zaborach).

Poza *stricte* politycznymi postulatami pojawiały się ujęcia stawiające głównie na kulturowy prymat Polski<sup>40</sup>. Szukalski proponował odtworzenie języka i wspólnoty Słowian. W *Kraku, syn Ludoli* jeden z naczelnych bohaterów to poeta Bajbajoc, który

nie pomni, gdzie i kiedy się rodził, lub który kraj i który ze Słowiańskich narodów jest jego, mowa zaś jego ma przeciągliwe brzmienie Rusów. Nie rozumie, co znaczą słowa Ukraina, Polska, Serbia czy Czechy. Pyta [...] jaki wróg jego lud porozrywał takimi nazwami. Śpiewa o bohaterach i Bogorłach, zowiąc ich po mianie lub siole, lecz nigdy po narodowości. [...] kiedy wszystkie części rozwalonego posagu Światowieda i ludy słowiańskie będą złączone, Białorzeł ponownie zawisnie ponad nimi, gotów do dalszych sprawunków, a Bajbajoc siądzie se u stóp Boga Jedności, by nadal plećby wieść o wielkości Sławian.<sup>41</sup>

Polska cierpi w politycznym imadle. Pietrkiewicz ubolewa: „O, moja wątła ojczyzno,/ jakże Ci ciężko oddychać maleńkim skrawkiem Bałtyku...”<sup>42</sup>. Nie tylko on pragnie powrotu potęgi z czasów Chrobrego. Jan Wiktor pomysł mocarstwa słowiańskiego wkłada w usta sędziwego rozmówcy, prezentującego projekt powieści o Polsce i Bułgarii na przestrzeni 500 lat, czyli od czasów Władysława Warneńczyka, którego wolę pragnie wcielić w czyn, łącząc dwa ogniska Słowiańszczyzny: Warnę i Gdynię, a tym samym dwa morza. Ta oś ma tworzyć linię ekspansji słowiańskiej, otwierać bramy na resztę świata<sup>43</sup>. Inny człowiek zapewnia autora relacji, że „nie ma na świecie bliższych narodów jak polski i serbski”<sup>44</sup>, co dowodzić ma obustronności pragnienia zjednoczenia i zaprzeczać tezie o narzucaniu innym nacjom woli Polaków. Bułgarscy polonofile, kultywujący myśl Mickiewicza, pozwalają natomiast odwołać się do jego haseł słowianofilskich w kontekście współczesnej idei Wielkiej Polski, co zresztą uczynił w pracy *Rzym a Polska w twórczości Słowackiego* J. Górecki<sup>45</sup>.

W pryzmacie nacjonalizmu słowiańska zbiorowość reprezentuje patriarchalny system wartości, czego następstwem jest renesans grup męskich, w tym reliktywów w postaci „zadruk”, czyli domostw wspólnych dla całego rodu, rządzonych

---

<sup>39</sup> Anonim, *Poeci jugosłowiańscy...*

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Stach z Warty *Krak, syn Ludoli*, Katowice 1938, s. 10-11.

<sup>42</sup> J. Pietrkiewicz *Tragiczna choć wolna młodość*, w: tegoż *Wiersze i poematy*, Warszawa 1938, s. 93.

<sup>43</sup> J. Wiktor *Od Dunaju po Jadran*, s. 78.

<sup>44</sup> Tamże, s. 178.

<sup>45</sup> Tamże, s. 250.

przez obieralnego „starostę”, jakie istnieją wtedy wciąż w Bośni i Serbii<sup>46</sup>. Męskie wspólnoty, pracujące i wojujące z dala od miejsc pochodzenia, mogłyby pośrednio rozwiązać problem słabości międzywojennych Polaków<sup>47</sup>. Publicyści „Prosto z mostu” podkreślają wspólny Jugosławii i Polsce „problem żydowski”, potęgę „zborowców” Dymitra Ljoticza oraz sympatię polityków i społeczeństwa Jugosławii dla Piłsudskiego i Dmowskiego<sup>48</sup>. Nie inaczej prezentuje się nastroje panujące w Bułgarii, zakochanej w polskiej poezji romantycznej<sup>49</sup>. Rewolucyjne nastawienie „młodego, entuzjastycznego, rosnącego, nowoczesnego”, życzliwego polskim narodowcom ruchu jest szansą dla Jugosławii oraz przyszłej kooperacji nacjonalistów słowiańskich, konkurencyjnej wobec kulturowej i militarnej przewagi państw zachodnich<sup>50</sup>.

Drugi sposób legitymizacji tezy o konieczności, naturalności słowiańskiego zjednoczenia i metoda przesuwania osi wyznaczającej rodzaj (samo)definiowania polega na nawiązywaniu do bałkańskiego podania o trzech braciach: Lechu, Czechu i Mechu, którzy tęsknili do Północy, do krainy przodków. Przy pożegnaniu siostry Tugi (Smętnicy) wręczyli jej miecz i obiecali powrócić na Południe<sup>51</sup>. W tej interpretacji Jugosławia jest kobietą oczekującą powrotu potężnych braci z Północy, cierpiących jak ona, zawieszonych pomiędzy nieprzychylnymi im siłami. Żeński potencjał południowych pobratymców równie dobrze sankcjonuje potrzebę zespolenia się diaspory polskiej z południową, tak samo oplakującą stratę. Oderwana od korzeni i starożytnego ideału, północna Słowiańszczyzna jest równie silnie wyteśniona przez pozostawioną, samotną Tugę. Zjednoczenie nada północnym „upiorom” właściwości idealne; pozwoli powrócić do tradycji oraz potęgi przodków. Siostra-Jugosławia tylko z braćmi będzie szczęśliwa. Słowiańska wersja kosmogonicznego mitu ma wyraźny wydźwięk płciowy: kobieta nie „splamiła” honoru rodziny, nie oddała miecza ani muzułmańskiemu Turkowi, ani germańskiemu Habsburgowi.

<sup>46</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 53.

<sup>47</sup> S. Niewiadomski *U źródeł dawnej cywilizacji polskiej*, „Prosto z mostu” 1938 nr 38. Do starostwiankich wspólnot rolniczo-rycerskich nawiązywali już poprzez nazwę ruchu zadružanie.

<sup>48</sup> D. Ljotić *Dialog z Żydem*; J. Bielatowicz *Zborowcy...*, tegoż *Refleksje z podróży...*

<sup>49</sup> J. Wiktor *Od Dunaju po Jadran*, s. 38.

<sup>50</sup> Jak wiadomo, antyokcydentalizm cechował nie tylko Polaków i Rosjan. Doniosłe znaczenie mają analizy Ivana Čolovića, wskazującego kultywowanie do dziś określonych „etnomitów politycznych”, szczególnie mitów czystości, ludowości, związku z ciałem matki-Ziemi i Bogiem, wierności przodkom. Zob. *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Universitas, Kraków 2001, s. 18-60.

<sup>51</sup> H. Siennicka *Uroda Jugosławii*, s. 357.

## Szkice

Dostrzegalna w wymienianych koncepcjach konkurencyjność osi wertykalnej wobec horyzontalnej stanowi inny typ kompensacji czy kuracji dla „Środkowo-europejczyka”, zrównanego z Zachodem. Przyjęcie takiego punktu odniesienia zmienia radykalnie układ i unieszkodliwia dominującą dotąd „spektropoetykę okcydentalną”<sup>52</sup>. Cała Północ okazuje się gorsza od antykizowanego, oryginalnego Południa, które może jedynie naśladować. Polakom, skazanym na *sui generis* długotrwałą zapaść środkowo-północną, perspektywa ta dostarcza natomiast powodów do nadziei i radości z przyszłego, triumfalnego zjednoczenia ze wzorcem. Nadziei nie do przecenienia w obliczu pogłębiających się kryzysów czy „kalectwa duchowego”, jak nazwał stan Słowiańszczyzny przygniecionej kulturą Zachodu Stachniuk.

Historia ucięła i tak krótki żywot pięknego marzenia o słowiańskiej wspólnotcie. Sen o silnej, jednej rodzinie okazał się efemeryczny, skazany na klęskę i zapomnienie, tak samo jak poronione (wskutek pobicia) dziecko Polki: Marii Zamieńskiej i Chorwata: Sławka Dravčića w jednej z powieści Moniki Warneńskiej<sup>53</sup>. Romans nie zniknął z pamięci obydwójga rozdzielonych wojną młodych małżonków. Nie ma możliwości powrotu do tamtej wspólnoty. Wielki *come-back* politycznego paradygmatu równoleżnikowego zmusił do osobnego, znośnego, acz mniej szczęśliwego, naznaczonego traumą życia. Cierpienie środka trwa.

---

<sup>52</sup> „Spektropoetyka” oznacza obsesyjne odnoszenie się do jakiegoś problemu (od ang. *spectre* – widmo, prześladujący duch). Określenia tego używa Željka Švrljuga *The Spectropoetics of Neo-Slave Narratives. The Case of Ismael Reed's „Flight to Canada”*, w: *Postcolonial Dislocations. Travel, History, and the Ironies of Narrative*, ed. by Ch. I. Armstrong and Ø. Hestetun, Oslo 2006, s. 137.

<sup>53</sup> Zob. M. Warneńska *Pałac Dioklecjana*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989.

## Abstract

**Monika BEDNARCZUK**

**The State University of Applied Science in Chełm**

**Monika RUDAŚ-GRODZKA**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### **In Search of Lost Greatness**

The article deals with fascination with South-Slavic nations in Poland in 1930s, as it manifested itself with personages of not infrequently differing political views. The authors argue that the Slavophil current of the time began approaching Bulgarians and nations then inhabiting Yugoslavia as a new point of reference to the northern Slavdom, in opposition to the latitude-parallel paradigm whereby only products and creations of the Western civilisation were valorised in positive terms whilst Slavs were condemned to merely copying those.

Under a new geographical/ideological vision of the continent, the West was disappearing, as was (the Bolshevik) Russia, treated as an area of 'female' revolutionary hysteria, for 'manhood', which before then had provided grounds for Russia's striving for hegemony, had 'tumbled down' together with the Tsar. Now, it was the South to become an almost mythical source of might, a magical place. This enthusiasm for the Slavic South also had a clear gender aspect to it.

## Wiktorja TICHOMIROWA

Literatury łagrowej obszary nieodstłonięte.  
Kulturowe oblicza Innego

Utwory polskich autorów o obozach GUŁagu stanowią cenny materiał w badaniach nad kształtowaniem się wyobrażeń Polaków o innych narodach, tożsamości narodowej, a także nad kulturalno-językowymi kontaktami etnicznymi. Literatura łagrowa z tego punktu widzenia nie była praktycznie badana. Niektórzy polscy badacze w rekonstrukcji procesu kognitywnego związanego z formowaniem opinii społecznej o innym narodzie nadają szczególne znaczenie oryginalnym świadectwom, opierając się na tym, że zawierają one bezpośrednie wypowiedzi, pozwalające sądzić nie tylko o stosunku do przejawów innego narodowego Ja, lecz także o zmianach we własnej świadomości narodowej<sup>1</sup>. Polska proza łagrowa, która gromadzi wspomnienia naocznych świadków, stanowi znakomite źródło tego rodzaju informacji.

Podstawowa trudność w rekonstrukcji wyobrażeń Polaków na temat radzieckiej rzeczywistości kulturowej okresu II wojny światowej polega na tym, że zaprezentowane w niej świadectwa bezpośrednich uczestników wydarzeń zawierają mnóstwo opisów teźże rzeczywistości, stanowiących różnobarwną mozaikę wrażeń ludzi o różnych światopoglądach, przekonaniach, o różnym statusie społecznym, wieku i doświadczeniach pobytu w ZSRR. Każdy tekst (a dzisiaj w obiegu naukowym można ich naliczyć ponad 120, przy czym liczba ta wzrasta, gdyż

---

<sup>1</sup> Z. Bokszański *Stereotypy a kultura*, Fundacja Nauki Polskiej–Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 111; A. Niewiara *Moskwiczin – Moskal – Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret*, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2006, s. 7.

pojawiają się coraz to nowe publikacje<sup>2)</sup> zawiera własną faktografię i charakterystykę rosyjskiego świata epoki radzieckiej. Jednocześnie rozproszone w różnych miejscach oceny, opinie i opisy składają się na pewną całość – rozgałęzioną, niejednorodną i ruchomą strukturę, którą zwykło się nazywać obrazem Innego, a która stanowi swoistą „kulturową konceptualizację” wciąż utrwalaną dzięki dość częstej powtarzalności<sup>3</sup>. U jej podstaw leżą zbiorowe wyobrażenia o Innym. W ich badaniu najistotniejsze wydają się trzy kwestie: proces powstawania, stopień obiektywizmu i sposób interpretacji Innego. Zatrzymam się na ostatnim zagadnieniu i poddam refleksji pięć kanonicznych utworów omawianego nurtu – Melchiora Wańkowicza<sup>4</sup>, Beaty Obertyńskiej<sup>5</sup>, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego<sup>6</sup>, Tadeusza Wittlina<sup>7</sup>, Barbary Skargi<sup>8</sup>. Zostały one potraktowane jako materiał wyjściowy w próbie rekonstrukcji wyobrażeń Polaków o kulturze społeczeństwa radzieckiego.

Przejawy radzieckiej kultury były odbierane i oceniane w sytuacji, gdy polscy łagiernicy i zesłańcy musieli nie tylko walczyć o fizyczne przetrwanie, ale też bronić swojej tożsamości etnicznej. W warunkach przymusowego i przedłużającego się pobytu w innym środowisku, w obliczu realnego zagrożenia asymilacją, wyłącznie za pośrednictwem rodzimej kultury – języka, tradycji, pamięci – można było zaświadczać o swoim istnieniu. Zachowanie narodowego Ja było możliwe tylko poprzez zachowanie świadomości własnej odrębności wobec Innego. Ale zrozumieć siebie oznaczało również zrozumieć Rosję. Dlatego możemy dostrzec nawarstwienie się jej różnych interpretacji. Jedni autorzy (Obertyńska, Wańkowicz) wysuwali na pierwszy plan to, co odpowiadało ich wcześniejszym wyobrażeniom i utrzymywało literacko obraz Rosji Radzieckiej jako „patologicznego Innego” – wedle ujęcia Marii Janion<sup>9</sup>. Inni (Herling-Grudziński, Skarga) stali na stanowisku

<sup>2</sup> Por. I. Sariusz-Skapska *Polscy świadkowie GUŁagu. Literatura łagrowa 1939-1989*, Universitas, Kraków 2002, s. 369-382. Tutaj skompletowana jest bibliografia zawierająca sto kilkanaście tekstów.

<sup>3</sup> A. Niewiara *Procesy kategoryzacyjne a kulturowe konstruowanie obrazu Innego (Moskwiczin – Moskal – Rosjanin)*, w: *Katalog wzajemnych uprzedzeń Polaków i Rosjan*, red. A. de Lazari, Polski Instytut Studiów Międzynarodowych, Warszawa 2006, s. 51.

<sup>4</sup> M. Wańkowicz *Dzieje rodziny Korzeniewskich*, Biblioteka „Orla Białego”, Rzym 1945.

<sup>5</sup> B. Obertyńska (Rudzka M.) *W domu niewoli*, Czytelnik, Warszawa 2005.

<sup>6</sup> G. Herling-Grudziński *Inny świat. Zapiski sowieckie*, Czytelnik, Warszawa 1992.

<sup>7</sup> T. Wittlin *Diabeł w raju*, Polonia, Warszawa 1990.

<sup>8</sup> B. Skarga (Kraśniewska W.) *Po wyzwoleniu... (1944-1956)*, „W drodze”, Poznań 1990.

<sup>9</sup> M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 235.

pozbawionym uprzedzeń. Dla Herlinga-Grudzińskiego sprawa ta miała pierwszorzędne znaczenie. Jak zauważa Anna Nasiłowska, pisarz celowo uchronił swój utwór przed „rozprzestrzenieniem stereotypów narodowych” i podjął kroki, „aby zachodni czytelnik nie przyjął książki jako przejawu polskiej rusofobii”<sup>10</sup>.

Analiza tekstów dowodzi, że tożsamość etniczna Polaków wyrwanych z rodzimego świata i rzuconych w inną rzeczywistość ulega hermetyzacji i staje się bardziej konserwatywna. Dochodzi w niej do ostrego podziału między „swoim” i „obcym”. Sfera „swojego” staje się statyczna, zastyga w swej jednorodności, kształtuje wybiórcze rozumienie polskości. Sfera „obcego”, Innego, znajduje się w ciągłym ruchu, charakteryzuje się różnorodnością form i przejawów. Jej ofensywna aktywność tworzy obszary hybrydalne, w których dochodzi do wchłonięcia „obcego” przez „swoje”.

W materiale literackim opozycja „swój – obcy” przejawia się dwojako. Z jednej strony poprzez konkretne realia, pojęcia i sytuacje o charakterze „zmysłowym”, które autorzy tekstów rozmieszczali wedle zasady przeciwieństw. Z drugiej – w postaci istniejących już historycznych stereotypów, mitów i uprzedzeń, które z nową siłą dały o sobie znać po 1939 roku. Do najważniejszych z nich można odnieść sprężoną z martyrologią ideę mesjanizmu, mit Kresów, mitologiczną interpretację własnej historii, która bazowała na myśleniu o znaczeniu kraju w Europie jako przedmurza chrześcijaństwa oraz na przekonaniu o szczególnej przychylności łacińskiego Zachodu Polsce ze względu na tę rolę i wspólny system wartości. W ówczesnych warunkach mity i stereotypy jednoczyły ludzi, ułatwiały Polakom samoidentyfikację i pomagały im w przeżyciu egzystencjalnego cierpienia.

Z rozgraniczeniem „swojego” i „obcego” łączy się podział na „rosyjskie” i „radzieckie” w odbiorze „obcej” rzeczywistości. Był on różnoraki. Oba pojęcia bywały utożsamiane (Obertyńska), rozdzielane (Wittlin), tworzyły rozbudowaną opozycję (Herling-Grudziński), przemieszczane były w sferę problemów uniwersalnych (Skarga), jednak były obecne – za każdym razem na swój sposób – we wszystkich źródłach literackich.

Relacja „rosyjski – radziecki” rysuje się na różnych płaszczyznach recepcji „obcego”. Ta różnica jest z natury rzeczy niwelowana w odbiorze państwa radzieckiego wyrażonego w stereotypie „wiecznej” – najpierw carskiej, potem komunistycznej – Rosji, która zagraża istnieniu polskiego narodu.

W obrazie Rosjanina za każdym z pojęć stoi określona grupa znaczeń. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z nosicielem bogatej kultury, który stał się ofiarą maszyny łamiącej „swoich” i „obcych”. W drugim zostaje typ osobowości określony mianem *homo sovieticus*. W polskim rozumieniu jest to „osobnik wyobcowany z ludzkiej zbiorowości, lumpenproletariusz, istota ze społecznego margi-

<sup>10</sup> Powołuję się tu na wydanie rosyjskie: А. Насиловская *Лагерная мораль – три польские книги о лагерях*: Б. Обертынская, Б. Скарга, Г. Херлинг-Грудзинский, в: *Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре*, отв. ред. В.А. Хорев, Москва 2002, s. 299.



nesu albo [...] człowiek upodlony, ze złamanym charakterem, z zawiścią patrzący na innych, którzy nie sprzeniewierzyli się własnemu sumieniu”<sup>11</sup>.

Te niezwykle sztywne schematy dopuszczające tylko jedną możliwą interpretację zostają zastąpione bardziej skomplikowanymi strukturami w przypadku kultury. Moim zdaniem można tu zaobserwować następującą ogólną tendencję. Traktowana jako całość proza łagrowa ujawnia uderzający kontrast pomiędzy poszczególnymi formami istnienia obu kultur narodowych i, co za tym idzie, dwoma typami duchowości – rosyjskiej, zawierającej w sobie także jej wariant radziecki, i polskiej, traktowanej jako jednorodny twór, bliski kulturze i duchowości katolickiego Zachodu. Niemniej rosyjska duchowość nie jest ukazana w kategoriach założonej z góry obcości wobec Europy, jak w przypadku Rosji, której stereotypowy odbiór odzwierciedla uogólniające sformułowanie Wańkowicza: „w Polsce mówiąc «Europa» nigdy nie uwzględniało się Rosji”<sup>12</sup>.

W GUŁagu strefa kultury tworzyła przestrzeń osobistej niezależności, dawała możliwość swobodnych kontaktów i obserwacji, poszerzała doświadczenie duchowe. Zadziwiająca wrażliwość Polaków na przejawy kultury (nie tylko własnej), umiejętność odczucia i zrozumienia jej niuansów tłumaczy w pewnym stopniu, dlaczego stereotypowe wyobrażenia mniej dotknęły właśnie tej sfery Innego, jakkolwiek są w niej również obecne.

W najjaskrawszej postaci uwidoczniają się one w antagonizmie między dwoma typami osobowości – „kulturalnego Europejczyka” i „rosyjskiego barbarzyńcy”, który w polskiej świadomości pozostaje poza granicami cywilizowanej społeczności: „Sierżant splunął na beton posadzki, roztarł ślinę butem i zaklął grubiańsko. Najwidoczniej nie był gentelmanem”<sup>13</sup>. W ten sposób proza łagrowa nie tylko głosiła określony styl myślenia o Rosjanach, ale też aktywnie przyczyniała się do przyznania i utrwalenia jednoznacznych ról kulturowych Rosji i Europy (a zatem również Polski).

Poczuciu „wielkiej kulturowej odmienności” towarzyszyło doznawanie siebie w innym środowisku jako „ambasadora polskości”, przedstawiciela „najwyższych europejskich ideałów”<sup>14</sup>. Nie przez przypadek autorzy tekstów nazywali siebie w pierwszej kolejności Europejczykami, a dopiero potem – Polakami. Przy takim sposobie samoidentyfikacji nawet przedmioty użytku codziennego nabierały znaczenia symboli „swojego” świata i stawały się znakiem barier narodowych. U Skargi na przykład tego rodzaju funkcję rozpoznawczą pełni męska „europejska koszu-

---

<sup>11</sup> J.T. Gross *Wstęp*, do: „*W czterdziestym nas Matko na Sibir zesłali*”. *Polska a Rosja 1939-1942*, wyb. i oprac. J.T. Gross, I. Grudzińska-Gross, wstęp J.T. Gross, Res Publica i Libra, Warszawa 1990. Por. także: B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 203.

<sup>12</sup> M. Wańkowicz *Dzieje rodziny Korzeniewskich*, s. 48.

<sup>13</sup> T. Wittlin *Diabeł w raju*, s. 86.

<sup>14</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 36.

la”, która nabrała takiego znaczenia w kontraście z „*gimnastorką* przepasaną pasem” i wyszywaną przy kołnierzu „rubachą ukraińską na wypusk”<sup>15</sup>.

Najbardziej prostolinijnie dokonuje kulturowych podziałów Wańkowicz. Ustawia on rzeczy i istoty żywe wbudowując je w aprioryczną opozycję „my – oni”. Z takiej perspektywy została opisana odziedziczona przez bohaterkę w ramach amerykańskiej pomocy dobroczynnej „stara męska koszula jedwabna” i nabyty za nią na uzbeckim bazarze osioł<sup>16</sup>. W sposób bardziej skomplikowany, poprzez świat przedmiotów dystansuje się od „obcych” Obertyńska. W jej tekście rzecz, która bezpośrednio wyraża swoją funkcję użytkową angażowana jest jednocześnie w proces stereotypizacji. I tak polski świat oraz – szerzej – europejską przestrzeń kulturową wyznaczają damskie bluzki, spódnice, letnie sukienki; jedwabne szaliki, szlafroki, pończochy i piżamy, chusteczki do nosa, trzewiki i pantofle, podczas gdy obraz Radzieckiej Rosji reprezentują dziurawe fufajki, waciaki, watowane spodnie, uszanki (z rzadka chustki na głowę lub berety), walonki i kalosze. Jeśli znajdzie się gdzieś wzmianka o perfumach, to wyłącznie z epitetem „podłe”<sup>17</sup>. W opisach konkretnych przedmiotów widoczne jest otwarte dążenie do samoidentyfikacji, przeżywanie swojej polskości. W tym przypadku rzecz stanowi nie tylko obiekt nostalgii za przedwojenną przeszłością. Dla Obertyńskiej znacznie ważniejsza jest jej funkcja estetyczna, wzmacniająca świadomość własnych korzeni i niemożności przystosowania się do obcego środowiska. Nieprzypadkowo podkreśla ona „szykowną inność” Polaków. Jest to jeszcze bardziej zauważalne, gdy autorka pisze o rzeczach „ładnych i niepotrzebnych” w GUŁagu, takich, jak „pachnąca domem” japońska jedwabna chustka „koloru kości słoniowej i mandarynki”<sup>18</sup>.

Odrzucenie radzieckiego bytu związane jest nie tylko z jego niskim uorganizowaniem i brakiem w ówczesnym okresie tego, co najpotrzebniejsze. W dużej mierze było to wywołane różnym rozumieniem standardów kultury bytowej ukształtowanym przez różne tradycje narodowe. Na tej podstawie krystalizowały się opinie Polaków o bezguście „Moskali”, ich braku wrażliwości na estetykę życia codziennego. Świadczą o tym między innymi epitety i wyrazy oceniające: „brzydki”, „okropny”, „nieładny”, „nieładnie”, „brzydota”, „szarzyzna”, „tandeta”, „wulgarność” i in.<sup>19</sup>.

Powstaje pytanie: co w tym antagonizmie należy uważać za specyfikę narodową, a co za wyróżnik socjalny? Odpowiedź wymaga specjalnej analizy, jednak już teraz jest oczywiste, że między obiema wchodzącymi w kontakt kulturami istniał zasadniczy brak równości. Kultura polska występowała jako etnicznie uwarunkowany jednolity system norm, wartości i czynników regulujących zachowanie, pod-

<sup>15</sup> Tamże, s. 140.

<sup>16</sup> M. Wańkowicz *Dzieje rodziny Korzeniewskich*, s. 66-68.

<sup>17</sup> B. Obertyńska *W domu niewoli*, s. 17, 92, 97, 108, 250, 269, 292, 323, 424.

<sup>18</sup> Tamże, s. 108.

<sup>19</sup> Tamże, s. 212; T. Wittlin *Diabeł w raju*, s. 37, 41; B. Obertyńska *W domu niewoli*, s. 257, 269, 292.

czas gdy kultura radziecka na ówczesnym etapie swojego rozwoju była „wtórna”. Kształtowana na bazie rosyjskiej tradycji, niezależną formacją kulturalną stała się ona dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku<sup>20</sup>.

Tę odrębność precyzyjnie uchwyciła Skarga, która spędziła w obozach pracy dziesięć powojennych lat. Pokazuje ona, że w szeregu przypadków to, co przez Polaków odbierane było jako „brak kultury” czy „prymitywizm” w istocie rzeczy stanowiło swoisty wyraz kultury w radzieckim społeczeństwie, w postaci, w jakiej rozumiano ją w ówczesnych czasach i ówczesnych warunkach. „Kulturalne” było leżenie w szpitalu na materacach, jednak wykorzystywano je nie zgodnie z przeznaczeniem, lecz z powodu braku kołder i pościeli. W pociągu należy jechać „kulturalnie”, mieć swoje miejsce, dlatego ustawiają się wielodniowe kolejki po bilety. Ponieważ zaś na dworcowych ławkach spać nie wolno, bo jest to „niekulturalne”, ludzie kładą się na podłodze<sup>21</sup>. Do tego samego szeregu paradoksów należy przypadek opisany w książce księdza Tadeusza Fedorowicza.

Poszliśmy do stołówki, żeby coś zjeść [...].

Mówimy kelnerce:

– Dajcie czaju.

– Czaju niet.

– Dajcie kipiátku.

– Kipiátku niet.

– A woda jest’?

– Woda jest’.

– No, dajcie wody.

Odeszła. Po chwili wróciła. Powiedziała, że nie może dać wody, bo nie ma szklanek ani filiżanek, nie ma w czym podać. Zaskoczeni mówimy, żeby podała wodę w tych głębokich talerzach, w których była zupa, to tak się napijemy. [...] Znowu odeszła, a wróciwszy oświadczyła:

– Chozjain skazał, szto nielzia, bo niekulturalno.<sup>22</sup>

Wiele przykładów wskazuje na to, że odczuwanie siebie jako bardziej cywilizowanego narodu umacniało w polskim środowisku pozytywną samoocenę. To z kolei rodziło poczucie kulturalnej i intelektualnej wyższości i jednocześnie aktywizowało stereotypowy sposób myślenia, który oddzielał Polaków od ich otoczenia: „W teatrze spotykano kobiety rosyjskie w «naszych» koszulach nocnych, zaś oficerowie myli się w ubikacjach, dziwiąc się dlaczego, ta woda tak szybko ucieka”<sup>23</sup>. „Któż jednak ma tu buty? Chyba my, bo cała Rosja chodzi w kaloszach”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Zob. np. В.В. Глебкин *Ритуал в советской культуре*, Москва 1998, с. 44, 69.

<sup>21</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 28, 211.

<sup>22</sup> T. Fedorowicz *Drogi Opatrzności*, Norbertinum, Lublin 1991, s. 47.

<sup>23</sup> „W czterdziestym nas Matko na Sibir zesłali”, s. 103-104. Autor książki zachowuje ortografię i interpunkcję oryginału tekstów, z których korzysta.

<sup>24</sup> B. Obertyńska *W domu niewoli*, s. 92.

Procesy, o których z konieczności mówię tu bardzo skrótowo wyglądają jeszcze bardziej skomplikowanie w świetle teorii krytyki postkolonialnej i „orientalizmu”, jako sposobu samoidentyfikacji Zachodu w rozumieniu Edwarda W. Saida<sup>25</sup>. Maria Janion, posługując się jego koncepcją w nowej pracy badawczej poświęconej miejscu Słowian w Polsce i Europie, dochodzi do wniosku, że kompleks niższości wobec Zachodu i przekonanie o własnej misji na Wschodzie stanowią przejaw „polskiej mentalności postkolonialnej”, są „kodem genetycznym” Polaka warunkującym jego samoidentyfikację<sup>26</sup>. Gdyby zastosować rozważania Marii Janion do naszej analizy, okazałoby się, że w prozie łagrowej „rywalizują” ze sobą dwie przeciwstawne tendencje. Pierwsza z nich formuje i utrwała nieprzezwyciężalne różnice między „my” (Zachód) i „oni” (Wschód), kształtuje „orientalistyczny” (według terminologii Saida użytej w opisie zachodniego podejścia do Wschodu) system obrazów Rosji i Rosjan. Nie tylko zresztą Rosjan. Obertyńska z uporem określa Ukrainki z Zakarpacia mianem „zakarpackiego stada”, „zakarpackiego kierdła”<sup>27</sup>.

Druga tendencja polega na dążeniu do spojrzenia na radziecką rzeczywistość oczyma Rosjanina, aby dopiero potem, mówiąc słowami Mariusza Wilka „to przełożyć na swój język, zachowując proporcje”<sup>28</sup>. Okazuje się zatem, że nie jest to już misja cywilizacyjna w stosunku do niepełnowartościowego Innego, lecz przeniesienie polskiego doświadczenia na Zachód, i tym samym realizowanie przez Polaków misji pośrednictwa w przekazywaniu zachodniemu czytelnikowi innego kodu kulturowego. Oczywistym przejawem tego rodzaju „przekodowania” są liczne zapisy rozszerzające granice utrwalań wyobrażeń o Rosji i właściwościach duszy rosyjskiej. Zgodzę się z subtelnym spostrzeżeniem Anny Nasiłowskiej, że dla Herlinga-Grudzińskiego zadaniem zasadniczo ważnym było nakreślenie w rosyjskiej kulturze takiej sfery, która byłaby zrozumiała dla Zachodu, a jednocześnie mogłaby być traktowana jako wyraz własnej tożsamości<sup>29</sup>. Analogiczne zadanie stawiała przed sobą Barbara Skarga. Wprowadza ona pojęcie „radzieckości”, analizuje mentalność różnych warstw społecznych, zjawiska sztuki (przy tym oddzielnie socrealizm), język (w tym nowomowę i język GUŁagu), etykietę językową, wraz z jej wariantem łagrowym; precyzyjnie przenosi do polskiej świadomości językowej i kulturowej fakty z innego życia, opatrując swój przekład nowych dla czytelnika realiów i pojęć obiektywnym komentarzem<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Por. Э.В. Саид *Ориентализм. Западные концепции Востока*, пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб. 2006.

<sup>26</sup> M. Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*, s. 12, 15.

<sup>27</sup> „Dziki kłęb [...] kobiet [...], tratujące się po głowach zakarpackie stado”; „Nie będę [...] sama z tym zakarpackim kierdelem” (B. Obertyńska *W domu niewoli*, s. 164, 146).

<sup>28</sup> M. Wilk *Wilczy notes*, wyd. 3, Warszawa, Noir sur Blanc, 2007, s. 47.

<sup>29</sup> А. Насиловская *Лагерьная мораль*, с. 299.

<sup>30</sup> Por. B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 84, 110, 134, 153, 194, 203, 216 i in.

Zainteresowanie specyfiką narodową „obcej” przestrzeni przejawiali również ci autorzy, którzy „orientalizowali” Rosję, pokazując ją jako swego rodzaju stałą i przewidywalną całość. Przekazują oni jednak ujrzaną rzeczywistość nie wykraczając poza ramy „my”, z pozycji etnocentryzmu, dlatego ich narracja rozpada się na odrębne detale. Najlepszym przykładem jest tu „raport” literacki Obertyńskiej. Odrzuca ona kraj („nienasycony”, „złowrogi azjatycki kolos”), jego mieszkańców („szary tłum”, „ogłupione hasłami dno narodu”, dzieci z wyrazem „biernej wschodniej tępoty”), język rosyjski („obce, nienawistne litery”), przyrodę („Taką dławiającą nienawiść czuję do wszystkiego, co tutejsze, że nawet krajobrazu znać nie chcę”)<sup>31</sup>. Jednak uparcie szuka przy tym w radzieckim życiu przeżytków prawdziwej, rosyjskiej tożsamości: „gdzież [...] podziła się [...] – naturze rosyjskiej wrodzona – rozlewność, śpiewność, ozdobność, potrzeba koloru, tańca, muzyki?”<sup>32</sup>. Z drugiej strony to, co zauważone i zamieszczone na stronicach książki jako swoistość cechuje się zawsze „obcością”, nie zmieniającą uprzedzeń wobec „nie-europejczyków”.

Stosunek Polaków do pokrewnego języka słowiańskiego charakteryzuje się, jak była już o tym mowa, dwiema głównymi tendencjami. Obertyńską „drażni i irytuje” jego „pewne rodzinne podobieństwo do polskiego”. Przyjmując rosyjską mentalność jako do głębi „obcą”, bojkotuje ona również język wyrażający mentalność kraju: „Zdaje mi się, że choćbym sto lat żyła w Rosji, nie nauczyłabym się ich języka. [...] Zatem nie mówię po rosyjsku, [...] brak mi słów i ochoty”<sup>33</sup>. Skarga zaś wprost przeciwnie, z chęcią uczy się języka rosyjskiego, oczarowana jego „giętkością i melodyjnością”<sup>34</sup>. Charakterystyczne jednak, że niezależnie od osobistych upodobań polscy autorzy bezbłędnie rozróżniali dwa warianty języka porewolucyjnej Rosji – nowomowę i ten rosyjski, który zachował się dzięki starej inteligencji i niewygasłej tradycji narodowej.

Szczególną warstwę kultury stanowił żargon obozowy, w którym według celnej uwagi Herlinga-Grudzińskiego „najohydniejsze [...] przekleństwa przeplatały się z frazesami «politgramoty»”<sup>35</sup>. Polacy stanowczo odrzucali język łagrowy („Nam nie wypada” – pisze Skarga<sup>36</sup>), jednak kodeks „poprawnego zachowania zeków” (A. Sołżenicyn) zmuszał ich do korzystania z niego w różnych okolicznościach bytowych w Zonie. „W obozie sojusznika można zdobyć *matem*, ale i przeciwnie, postawą spokojną, godną, ale zawsze życzliwą” – podsumowuje Skarga<sup>37</sup>. Język,

<sup>31</sup> Por. B. Obertyńska *W domu niewoli*, s. 250, 282, 414, 206-207, 244, 256-257, 274, 279, 286, 302, 41, 154.

<sup>32</sup> Tamże, s. 257.

<sup>33</sup> Tamże, s. 257-258.

<sup>34</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 85.

<sup>35</sup> G. Herling-Grudziński *Inny świat*, s. 16.

<sup>36</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 110.

<sup>37</sup> Tamże, s. 75.

## Szkice

którym posługiwało się 130 narodów i narodowości<sup>38</sup> w paradoksalny sposób pomagał w kontaktach kulturowych, czego dowodzą między innymi słowa obcego pochodzenia, które uzupełniły rosyjską leksykę żargonową (z polskiego – „bieta” od kobieta<sup>39</sup>). Nawet w oderwaniu od środowiska GUŁagu jego język lokował Polaków w kategorii „swoich”.

Jak stara *blatniaczka* – wspomina B. Skarga – sypnęłam [...] prawdziwą wiązanką, długą, wymyślną, według wszelkich prawideł z wszystkimi wyrazami na h, b, p itd. w coraz piękniejszych i bardziej wymyślnych stylistycznych figurach. Patrzył na mnie oszołomiony, wreszcie twarz mu się rozjaśniła w szerokim uśmiechu i wykrzyknął:

– Piotrownia, wy prawdziwy sowiecki człowiek, idźcie, idźcie, leczcie się, kiedy tylko zechcecie.<sup>40</sup>

Szersze zagadnienia związane z kulturową specyfiką przekazywaną w znaczeniu słów rozpatruję w swoich artykułach poświęconych roli rusycyzmów w języku polskiej prozy łagrowej<sup>41</sup>.

Nie mniej ważne wydają się inne cechy specyficzne polskiej recepcji kultury społeczeństwa radzieckiego. Należy do nich ostra dyferencjacja konkretnych zjawisk kulturowych, ich szczegółowe omawianie, a także ujawnianie procesów, które mieszczą się w obecnie używanym szerokim pojęciu „transkultuacji”<sup>42</sup>. Innymi słowy polskie spojrzenie wychwytywało „skrajnie asymetryczne” relacje na linii panujący – podwładni<sup>43</sup> między różnymi kulturami narodowymi ZSRR. Autorzy wskazywali na brak równości w stosunkach kulturowych pomiędzy centrum i peryferiami, czyli monolitem radzieckiej kultury i kulturami małych, lecz starych narodów republik azjatyckich. Problem ten interesował szczególnie Beatę Obertyńską. Poza tym podkreślany był różny status kultury rosyjskiej wśród „młodszych kultur”. Barbara Skarga zalicza do tych ostatnich wschodnią część Ukrainy, twierdząc, że jej mieszkańcy mają kompleks niższości wobec Rosjan i ich „wielkiej literatury i muzyki”, dlatego wynoszą ponad miarę „talenty Szewczenki i mądrość Chmielnickiego”, a także wspaniałość Kijowa, jako głównego niegdyś mia-

<sup>38</sup> Ю. Ростовых *Жаргон лагере*, „Studia Literaria Polono-Slavica” 1996 z. 2, s. 293.

<sup>39</sup> Tamże, s. 294.

<sup>40</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 203.

<sup>41</sup> В.Я. Тихомирова *Русские заимствования и этнический стереотип в польской лагерной прозе*, [w:] *Studia polonica*, Москва 2002, s. 434-446; też: *Проявление национального самосознания в польской лагерной прозе (к проблеме этнических стереотипов)*, w: *Россия – Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре*, s. 282-291.

<sup>42</sup> Por. M.L. Pratt *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London–New York 1992.

<sup>43</sup> Tamże, s. 137. Cyt za: М. Вальдштейн *Новый маркиз де Кюстин, или польский травелог о России в постколониальном прочтении*, w: „Новое литературное обозрение” 2003 nr 60, s. 128.

sta Rusi<sup>44</sup>. I wreszcie autorzy analizowanych tekstów zwracają uwagę na brak możliwości wyrażania własnej kultury przez naród rosyjski w warunkach narzuconej odgórnie sztuki masowej. Z ich obserwacji wynika, że relacja między tradycyjnie rosyjską i radziecką kulturą wygląda katastrofalnie. Z pierwszej pozostało tylko kilka oderwanych elementów – ślady dawnej wielkości prawosławnych świątyń, okruchy piękna drewnianego zdobnictwa domowego, pojedynczych przedmiotów bytu, takich, jak malowana drewniana miska, pilnie strzeżona przez Ober-tyńską. I jeszcze język starców pochodzących z ludu, piosenki i czastuszki, zachowane gdzieś w głębi wieśniactwa.

Szczególne miejsce w prozie łagrowej zajmuje rosyjska kultura duchowa – literatura, muzyka, etykieta zachowania ludzi wywodzących się ze starej formacji. Wyznaczała ona przestrzeń kontaminacji kultur. Wystarczy wspomnieć, że w naszym materiale rosyjska klasyka reprezentowana jest przez Dostojewskiego, Tołstoję, Gogola, Turgieniewa, Mamina-Sybiraka, Korolenkę, Bunina, Mereżkowskiego, Ałdanowa, Gorkiego, Balmonta, Jesienina, zaś sztuka muzyczna – przez utwory Czajkowskiego, Rimskiego-Korsakowa, Prokofiewa. „Rosyjskie zespoły muzyczne są bodaj najlepsze w świecie” – stwierdza Tadeusz Wittlin. I dodaje: „Koncert był wspaniały. Publiczność знаła się na muzyce tak, jak tylko Rosjanie znać się na niej umieją i potrafią ocenić wykonawców”<sup>45</sup>.

W pozostałej przestrzeni panuje masowa kultura radziecka, skrojona wedle standardowego wzornika ideologicznego. Ramy artykułu nie pozwalają na jej szczegółową charakterystykę w wybranych do analizy tekstach.

A zatem nowa kultura epoki radzieckiej – cała jej otoczka społeczna, model literatury socjalistycznej, językowe uniwersum – była odrzucana przez polską świadomość jako antagonistyczna. Układ i atrybuty obcego bytu zaostrzały poczucie kulturowego wyobcowania. Do Rosji i Rosjan przyciągała natomiast kultura wysoka oraz ludowa.

Po przejściu przez GUŁag Polacy uważali się za ekspertów w sprawach Rosji i swoje poglądy na nią przenosili na Zachód. Wszystkie najbardziej znaczące utwory prozy łagrowej zostały przetłumaczone na języki europejskie. Niektóre przekłady ukazywały się prawie jednocześnie z wydaniem polskimi czy nawet wyprzedzały je, jak *Inny świat* Herlinga-Grudzińskiego, który ujrzał światło dzienne najpierw w języku angielskim i dopiero potem w polskim. W Ameryce utwór satyryczny Wittlina (*Diabeł w raju*) znalazł się na liście najlepszych książek roku.

Polska kultura stale transmitowała wartości europejskie na rosyjski grunt. W naszym przypadku dokonywała ponadto retransmisji rzeczywistości ZSRR na Zachód. Na tej podwójnej funkcji polega jej fenomen.

<sup>44</sup> B. Skarga *Po wyzwoleniu...*, s. 52.

<sup>45</sup> T. Wittlin *Diabeł w raju*, s. 208.

Szkice

## Abstract

**Wiktoria TICHOMIROWA**  
**Lomonosov Moscow State University**

### **Unveiled Areas of Gulag Literature. Cultural Countenances of the Other**

This essay deals with the issue of Polish reception of the culture of the Soviet Union period, not-as-yet touched upon in research on the gulag discourse. Five canonical works of this current are reflected upon – those by M. Wańkiewicz, B. Obertyńska, G. Herling-Grudziński, T. Wittlin, B. Skarga – and interpreted in view of the issues of mutual perception of the two nations involved and of creation of images of other nationalities in literature.



# Roztrząsania i rozbiory

## Berlin polskich socrealistów

Wskazane w tytule tego szkicu zagadnienie jest częścią problemu znacznie szerszego, który można by określić, posługując się celną formułą Anny Nasalskiej, jako „podróże socrealistów”. Pisząc przed bez mała dwudziestu laty swój świetny, pionierski szkic *Przestrzeń i ideologia*, autorka chciała zrekonstruować – jak sama stwierdza – „przestrzeń prezentowaną przez pisarzy podróżujących po świecie we wczesnych latach pięćdziesiątych”<sup>1</sup>. Koncentrując się na tekstach powstałych w wyniku podróży czołowych pisarzy socrealistycznych (m.in. Jerzego Andrzejewskiego, Mariana Brandysa, Jacka Bocheńskiego, Tadeusza Konwickiego, Jerzego Putramenta, Witolda Zalewskiego) Nasalska odtwarza swoistą mapę wyjazdów, obejmującą „miejsca szczególnego nacechowania w strategii zimnowojennej: ZSRR, NRD, Chiny, Włochy oraz – stale obecne w perspektywie, choć nie odwiedzane Stany Zjednoczone”. Opozycję swoi-obcy – pisała dalej cytowana badaczka – wyznacza „cień «żelaznej kurtyny»”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Nasalska *Przestrzeń i ideologia. O podróżach socrealistów*, w: *Czas i przestrzeń w prozie polskiej XX wieku*, red. Cz. Niedzielski, J. Speina, Wydawnictwa UMK, Toruń 1990, s. 163; por. także tejże *Reportaż*, hasło w: *Słownik realizmu socjalistycznego*, red. Z. Łapiński, W. Tomasik, Universitas, Kraków 2004. Warto dodać, że we wczesnych latach 50. na zachód wyjeżdżano niemal wyłącznie służbowo (np. w roku 1954 służbowo wyjechały 2064 osoby, prywatnie – 51), zob. Z. Rykowski, W. Władysław *Polska próba. Październik '56*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989, s. 78.

<sup>2</sup> A. Nasalska *Przestrzeń i ideologia*, s. 163. Dodać warto, iż – wbrew opinii Nasalskiej – o Stanach Zjednoczonych także mowa w ówczesnych publikacjach reportażowych. Warta wskazania jest tu książka Eddy Werfel *W stolicy kapitalizmu. Wrażenia z podróży do USA*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951. Autorka, tłumaczka

## Roztrząsania i rozbiory

Jakie miejsce na owej „mapie”, o której pisze Nasalska, zajmował Berlin? Warto w kilku zdaniach przypomnieć tuż powojenne losy tego miasta; losy ściśle związane z nasilaniem się zimnej wojny<sup>3</sup>. Według Hagena Scholze, autora ogłoszonej pod koniec lat 90. syntetycznej historii Niemiec od starożytności aż po współczesność, po kapitulacji Niemiec szczególny status Berlina wyrażał się w tym, że miasto zostało uznane za odrębne terytorium i podzielone na cztery sektory okupacyjne, którymi administrowali dowódcy oddziałów alianckich w Berlinie. Nasilanie się konfliktu między mocarstwami miało ścisły wpływ na sytuację w tym mieście. W odpowiedzi na reformę walutową w Bizonii (20/21 VI 1948) Rosjanie przeprowadzili w swojej strefie okupacyjnej reformę walutową, która miała objąć cały Berlin. Mocarstwa zachodnie z kolei wprowadziły w swoich sektorach nową walutę, markę niemiecką (*Deutsche Marke*), na co Sowieci odpowiedzieli 24 VI 1948 totalną blokadą Berlina (trwającą aż do 12 maja 1949 roku)<sup>4</sup>. Efektem finalnym tych wydarzeń stało się powstanie dwóch państw niemieckich: Republiki Federalnej Niemiec (7 IX 1949) i Niemieckiej Republiki Demokratycznej (7 X 1949). Sektor radziecki (wschodni) Berlina stał się stolicą NRD (w socrealistycznym piśmiennictwie używano często określenia: Berlin demokratyczny), a z pozostałych sektorów utworzono odrębną jednostkę polityczną: Berlin Zachodni. Przez będące przez wieki integralną całością, wielkie środkowoeuropejskie miasto przebiegała teraz granica, oddzielająca od siebie nie tylko dwie części metropolii, ale i dwa zantagonizowane obozy polityczne.

Granica i graniczność – odwołujemy się do ustaleń antropologii kulturowej – „są wykładnikiem takiego widzenia przestrzeni, w którym cechą zasadniczą było dostrzeżenie jej niejednorodności. Różne fragmenty terenu, różne miejsca miały odmienne właściwości, a więc także różniły się przypisywanymi im znaczeniami”<sup>5</sup>.

---

i publicystka, nie należała wprawdzie do czołowych pisarek socrealistycznych, ale była żoną znanego działacza partyjnego Romana Werfla (1906-2003), m.in. redaktora naczelnego takich organów partyjnych, jak „Głos Ludu” (1944-1945, 1946-1947), „Nowe Drogi” (1952-1954, 1956-1968), „Trybuna Ludu” (1954-1956). Warta odnotowania w tym kontekście jest też w przełożona z języka rosyjskiego reportażowa książka N. Wasiljewa *Ameryka od kuchennych schodów*, przeł. S. Garztecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

<sup>3</sup> Istnieje wiele publikacji szczegółowo przedstawiających powojenne dzieje Berlina w kontekście zimnej wojny (zob. np. E. Cziomer *Historia Niemiec współczesnych 1945-2005*, Neriton, Warszawa 2006, s. 66 i n.; V. Mastny *Stalin i zimna wojna. Sowietkie poczucie zagrożenia*, przeł. M. Werner, Trio, Warszawa 2006, s. 93 i n.; J.L. Gaddis *Zimna wojna. Historia podzielonego świata*, przeł. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2007, s. 47 i n.)

<sup>4</sup> Zob. H. Schulze *Niemcy. Nowa historia*, przeł. K. Jachimczak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 170, 174.

<sup>5</sup> P. Kowalski *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1998, s. 149.

Granica – pisze dalej cytowany powyżej Piotr Kowalski – „jest osobliwym punktem krytycznym, poza którym zaczyna się Inny Świat, niezrozumiały (dlatego w istocie pozbawiony sensu), niebezpieczny, nieuporządkowany (bo «Tamten» łąd z punktu widzenia «naszego», a więc jedynie możliwego łądu wydaje się czymś nienormalnym i «dzikim»)»<sup>6</sup>. To antropologiczne pojmowanie granicy jest znakomitym kluczem, umożliwiającym interpretację obrazu Berlina w polskim piśmiennictwie socrealistycznym.

O Berlinie szczególnie wiele pisano latem i wczesną jesienią 1951 roku. Wtedy bowiem – od 5 do 19 sierpnia 1951 – odbył się w Berlinie demokratycznym III Światowy Zlot Młodych Bojowników o Pokój<sup>7</sup>. Według danych upublicznianych przez oficjalną propagandę w zlocie wzięło udział około 2 milionów uczestników ze 104 krajów świata, a wśród nich kilkutysięczna delegacja z Polski. W jej skład wchodził znani pisarze socrealistyczni (należący przede wszystkim do pokolenia „pryszczatych”, a więc mający wówczas po dwadzieścia kilka lat), których nazwiska mówią same za siebie: Wiktor Woroszyński, Tadeusz Konwicki, Witold Zalewski, Jacek Bocheński, Tadeusz Kubiak, Andrzej Mandalian, Andrzej Braun, Bohdan Czeszko. Oprócz nich warto wymienić choćby wybitnego plastyka (a wówczas studenta architektury na Politechnice Warszawskiej) Jana Lenicę, znanego historyka literatury (wówczas studenta wrocławskiej polonistyki) Jacka Trznadla, wybitnego malarza (wówczas studenta krakowskiej ASP) Andrzeja Wróblewskiego czy zmarłego niedawno wybitnego reportażystę (a wówczas początkującego reportera „Sztandaru Młodych”) Ryszarda Kapuścińskiego. Przedmiotem analizy będą tu reportażowe wypowiedzi niektórych z wymienionych twórców (a także innych, mniej znanych reporterów); poza obszarem naszego zainteresowania znajdują się festiwalowe (i okołofestiwalowe) utwory poetyckie, autorstwa – między innymi – Mandaliana, Brauna, Kubiaka, Woroszyńskiego, Słuckiego, choć niektóre z nich, również ze względu na walory artystyczne, zasługują na uwagę (warto byłoby poświęcić im osobny szkic).

Szczególne miejsce na owej mapie, o której pisze w swym szkicu Nasalska, zajmowała Moskwa, będąca centrum „naszego świata” i figurą „nowej Arkadii”. Jak nietrudno zgadnąć, w opozycji do niej lokował się zachodni Berlin. Oto wrażenia Jerzego Andrzejewskiego z podróży do Moskwy – warto je przywołać, bo odnajdujemy w nich topikę, która wielokrotnie pojawi się relacjach z Berlina Zachodniego:

Dlaczego [...] parogodzinny spacer letnim wieczorem po zachodnio-berlińskiej Kurfurstendamm znużył mnie, jakbym chodził z ogromnym ciężarem na plecach, natomiast

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Określany też niekiedy jako III Światowy Festiwal Młodych Bojowników o Pokój; takie sformułowanie figuruje na znaczku wyemitowanym przez Poczta Polska 5 VIII 1951. Znaczek przedstawia otoczony przez młodzież glob ziemski z Bramą Brandenburską w Berlinie, nad którą fruwa biały gołąb.

<sup>8</sup> J. Andrzejewski *O człowieku radzieckim*, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 8.

## Roztrząsania i rozbiory

pobyt w Leninowskim Muzeum w Moskwie dostarczył mi tylu wrażeń i pobudzając umysł jednocześnie głęboko wzruszył?

Cóż bowiem dzieje się na Kurfurstendamm latem 1950? W księgarniach: Sartre, Gide, Malraux, Eliot, Maritain, Miller, dos Passos [*sic!*], oraz pamiętniki polityków i generałów angielskich i amerykańskich. Witryny magazynów i sklepów pełne luksusowych towarów, na które, jak się można przekonać za dnia, mało kogo stać. W kawiarniach, restauracjach i nocnych barach niedobitki znudzonych posiadaczy. W kioskach pornograficzne tygodniki. W kinach kryminalne, amerykańskie filmy. Na chodnikach prostytucja obojga płci. Poza tym dużo neonów, dużo wspaniałych limuzyn, a o krok za tą błyskotliwą dekoracją mroczne ulice i nie odbudowane ruiny. Mechanizm rozkładu jest tu tak przejrzysty i jawny, że dla człowieka orientującego się w metodach polityki i propagandy imperialistycznej całe zainteresowanie realiami kończy się z chwilą rozpoznania elementów tego precyzyjnie zorganizowanego stylu życia.<sup>8</sup>

„Nie ma piękna bezinteresownego” – puentował swe rozważania Andrzejewski. „Za każdym wytworem ludzkiej pracy stoi świat określonych pojęć i dlatego nad neony Kurfurstendamm czy Brodwayu przedkładam skromną czterdziestkę, oświetlającą naszą wiejską świetlicę”<sup>9</sup>.

Ten motyw świetnie znamy z socjalistycznej literatury: to, co nasze, jest zawsze więcej warte niż to, co obce (czy – co gorsza – wrogie). W należącem do socrealistycznego kanonu *Poemacie dla zdrajcy* Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego czytamy:

I Rawenna, i znowu róże  
(takie same jak za Owidiusza);  
i fontanny rzymskie, i ich woda,  
Palermo i Taormina:  
cały ten kram chętnie oddam  
za jeden liść polskiego dzikiego wina.<sup>10</sup>

Wróćmy wszakże do „pryszczatych” i obrazu Berlina zawartego w ich reportażowych wypowiedziach. Kilka miesięcy przed rozpoczęciem festiwalu felieton na temat Berlina opublikował czołowy przedstawiciel pokolenia „pryszczatych” (a zarazem swoisty patron duchowy tej generacji), który samego festiwalu nie doczekał, zmarł bowiem śmiercią samobójczą 3 lipca 1951 roku. Mowa – rzecz jasna – o Tadeuszu Borowskim. Ogłosił on wiosną tego roku felieton o Berlinie, związany z wizytą w stolicy NRD prezydenta RP i – zarazem – przewodniczącego KC PZPR Bolesława Bieruta. Motywy przywołane w tym felietonie odnajdziemy później w publikacjach związanych z sierpniowym zlotem. Borowski sytuował zatem Berlin na ówczesnej symbolicznej mapie świata:

Są na świecie miasta symboliczne. W takich miastach każdy zakątek ulicy, każdy dom, każdy mur jest dokumentem dziejów. W takich miastach bruk jest bardziej wymowny

<sup>9</sup> Tamże, s. 8-9.

<sup>10</sup> K.I. Gałczyński *Poemat dla zdrajcy*, w: tegoż *Wybór poezji*, opr. M. Wyka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003, s. 309.

## Smulski Berlin polskich socrealistów

niż zapiski Herodota, roczniki Tacyta. Takim miastem jest Paryż, kuźnia Wielkiej Rewolucji Francuskiej, miasto Komuny, miejsce Pierwszego Światowego Kongresu Pokoju. Takim miastem jest Leningrad, miasto Smolnego, strzałów „Aurory”, faszystowskiej blokady, wytrwania, męstwa i niezłomności bolszewickiej. Takim miastem jest Stalingrad, obrońca młodej Republiki Rad. Miasto traktorów, „Czerwonego Października”, stu dni bohaterskiej obrony, stalinowskich kleszczy, które złamały faszyzm. Takim miastem jest Moskwa, miasto Wielkiej Rewolucji Socjalistycznej, miasto Lenina i Stalina, stolica pokoju. Takim miastem jest Warszawa. I takim miastem jest również Berlin.<sup>11</sup>

Dalej Borowski wprowadza wymowne rozróżnienie historii i tradycji, pisząc:

Do h i s t o r i i narodu niemieckiego należy i Fryderyk Wielki, i Bismarck, i Noske, i Hitler. Do t r a d y c j i narodowych należą i będą należeć powstania chłopskie w XVI wieku, mieszczańskie zrywy XIX wieku, nieśmiertelna zasługa Marksa i Engelsa, ofiarność Liebknechta, bohaterstwo Thalmana, wytrwałość Wilhelma Piecka. Te tradycje tryumfują. Widzieliśmy ich urzeczywistnienie w osiedlu robotniczym budowanym wzdłuż Alei Stalina i w stadionie śródmiejskim zbudowanym przez młodzież w ciągu kilku miesięcy, i w ogromnych budowach wznoszonych na sierpniowy Światowy Festiwal Młodzieży.<sup>12</sup>

Pisze wreszcie Borowski o – tak ważnej dla obrazu ówczesnego Berlina – granicy:

Wiosna berlińska jest ciepła, słoneczna, pogodna. Jakby nie było w tym mieście dwóch światów: świata wojny i świata pokoju. Kiedy wyjrzysz przez okno, wzrok twój sięga daleko, aż za plac, uprzątnięty z gruzów, aż za Tiergarten, wykarczowany podczas wojny. Tam, za Bramą Brandenburską, zaczyna się inny świat. Kapitalistyczny. Na handlowych ulicach Berlina zachodniego panuje „wiosenny” ruch: pojawiły się nowe modele sukien dla burżuazji, cieńsze parówki dla bezrobotnych, nowe książki pornograficzne dla młodzieży, przybyły z „zachodu” nowe czołgi dla nowych hitlerowców. Machina prowokacji imperialistycznej działa w tym mieście. Ale tym silniej miasto to walczy o pokój.<sup>13</sup>

Zgodnie z socrealistyczną wizją rzeczywistości zło nie rodzi się zatem w „naszym” świecie; pochodzi ono albo z przeszłości (stąd wymowna opozycja „historii” (negatywnej) i „tradycji” (pozytywnej)), albo zza owej „granicy”, a więc z obcego, złego świata.

Na temat „granicy” czytamy w wielu reportażowych tekstach o berlińskim festiwalu. Oto wrażenia autora reportażu *Defilada optymizmu*, Mariana Leona Bielickiego, po przekroczeniu wiadomej granicy: „Słowa nie są potrzebne. Wszystko jest jasne – jesteśmy w o b c y m świecie, na skrawku ziemi niemieckiej, którą zachodni okupanci gorączkowo przekształcają w rynek mięsa armatniego”<sup>14</sup>.

11 T. Borowski *Berlińska wiosna*, w: tegoż *Mała kronika wielkich spraw*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1951, s. 167.

12 Tamże, s. 168.

13 Tamże, s. 170.

14 M.L. Bielicki *Defilada optymizmu. Reportaż o młodości świata*, Wydawnictwa Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1952, s. 28 (podkr. moje – J.S.).

## Roztrząsania i rozbiory

Granica sektorów – czytamy w tym samym reportażu – to „granica dwóch światów”<sup>15</sup>. Podobnie ujął rzecz Tadeusz Konwicki: „Świętowaliśmy na granicy dwóch światów”<sup>16</sup>.

Oto jak różnie wyglądają owe dwa światy. Autor *Przy budowie* pisze dalej: „Po jednej stronie republika, w której młodzież niemiecka wznosi nowe domy, buduje stadiony, kieruje życiem kraju. [...] Ten świat w dni złotowe tętni życiem, mieni się sztandarami zawieszonymi na odbudowanych gmachach”<sup>17</sup>. Tak wygląda „nasz” świat; świat „obcy” przedstawia się zupełnie odmiennie:

Świat „wolnej demokracji zachodniej” wsłuchuje się lękliwie w odgłosy dochodzące ze wschodniego Berlina. „Zachodnia demokracja” potrafiła odbudować bogaty asortyment knajp i domów publicznych. Z pustych, wypalonych ulic patrzą na nas przez jezdnię wahający się ludzie, a wśród nich krążą niespokojnie rośli, dobrze odkarmieni policjanci z solidnymi pałami gumowymi przy pasie. Niepokoi ich nasze święto, nasz śpiew, nasz śmiech, nasza radość spędza im sen z powiek. W bocznych uliczkach czają się czołgi, na dachach ukryto karabiny maszynowe.<sup>18</sup>

Przyjrzyjmy się bliżej „naszemu” światu. „Nasz” świat jest światem m ł o d y m. Swoją opis wschodniego Berlina opatruje Bohdan Czeszko następującym komentarzem:

Pozbawiłem w swoim szkicowym opisie ulicę berlińską tłumów młodzieży w kolorowych chustach, w barwnych koszulach, korowodów młodych ludzi bezustannie ruchliwych, tłumów młodzieży tętniących niby młoda krew w zwapniałych arteriach starego Berlina. Alexanderplatz stał się sercem tego krwionośnego układu.<sup>19</sup>

Nietrudno domyśleć się, że w opozycji do „młodego” Berlina sytuuje się „stary” Berlin, częściowo pogrzebany pod ruinami kancelarii Rzeszy, częściowo dogorywający po zachodniej stronie granicy. Oto obserwacje Wiesławy Wojtygi:

„Młody Berlin” – tak go ochrzczono w te słoneczne sierpniowe dni. Bowiem stary Berlin, którego ulicami ciągnęły czołgi z potworną swastyką, a bruk dudnił pod nogami morderców i niszczycieli wszystkiego, co młode, łaknące życia, ten Berlin – w tej części miasta – umarł na zawsze. [...]

Cieszy się nowy Berlin, pełną piersią oddycha w atmosferze nowego, wolnego życia. Z radością wita delegatów. Rzezi i dogorywa szary, ponury Berlin, ukryty za Bramą Brandenburską, dusi się w atmosferze kłamstw i zbrodni, syczy z bezsilnej wściekłości, gdy wraz ze świeżym powiewem wiatru dolatują do niego słowa pokojowej pieśni, rozbrzmiewającej na ulicach młodego Berlina.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 151.

<sup>16</sup> T. Konwicki *Droga do Berlina i dalej*, w: *Spotkania nad Szprewą. Młodzi literaci o festiwalu berlińskim*, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 121.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> B. Czeszko *Notatnik berliński*, w: *Spotkania nad Szprewą*, s. 11.

<sup>20</sup> W. Wojtyga *Druzba*, w: *Spotkania nad Szprewą*, s. 99.

„Nasz” młody Berlin się odbudowuje: „Nie z takim rozmachem jak Warszawa, ale wyraźnie się odbudowuje. Co odbudowuje się w Berlinie? Zakłady przemysłowe i teatry, domy dla ludzi pracy i wielkie sklepy państwowe, biblioteki i urzędy, szpitale i kina, szkoły i domy kultury”<sup>21</sup>. „Czy w Berlinie Zachodnim też coś się odbudowuje” – pyta retorycznie autor cytowanego reportażu, Jacek Bocheński. I odpowiada: „Też. Nie z taki rozmachem, jak w sektorze demokratycznym, ale coś się tam odbudowuje. Co? Nocne lokale, mieszkania spekulantów i sklepy bogatych kapitalistów”<sup>22</sup>.

Jaki zatem jest „nasz” Berlin? „Po prostu ludzki, zrozumiały, ten, przed którym otwarta jest jasna przyszłość”<sup>23</sup> – czytamy w reportażu Bielickiego. Panuje w nim – zwłaszcza w jego węzłowych miejscach (a do nich należą, oprócz wymienionego już Alexanderplatz, Stalinallee i stadion Waltera Ulbrichta) atmosfera permanentnego festynu:

Na Stalinallee [wcześniej Frankfurter Allee, później – aż do dziś – Karl-Marx-Allee] wzdłuż chodników wysokie maszty, na których powiewają sztandary Związku Radzieckiego. Na skwerze przedzielającym obie jezdnie alei monumentalne dekoracje ilustrujące radość i życie ludzi radzieckich. Naprzeciwko stacji kolei podziemnej ogromne malowidło. Zda się, że roztańczona para za chwilę zeskoczy z pobielonej dykty, by krzesać hołubce tuż przed nami, wprost na bruku.<sup>24</sup>

Stadion [Waltera Ulbrichta] wyglądał jak ogromny, zasiany różnokolorowymi kwiatami klomb, pośrodku którego zielenił się trawnik, otoczony żółtą dróżką z piasku. I po tej dróżce, niby żywy korowód kwiatów, szły barwne oddziały młodzieży. Zataczały koło wśród całego stadionu i ustawiały się pośrodku na trawniku, by zwolnić miejsce na bieżni następnym oddziałom. Widownia huczała z zachwytu. Co chwila to tu, to tam – w miarę jak zbliżały się oddziały – wybuchały okrzyki, chóralne pozdrowienia, wiwaty.<sup>25</sup>

Przyjrzyjmy się teraz Berlinowi Zachodniemu, opisywanemu jako „widmo miasta cieni, miasta ludzi żyjących w strachu, niepewności”<sup>26</sup>.

W przywołanym już reportażu Czeszki pojawia się wymowna opozycja światła i ciemności. Tak opisuje autor *Pokolenia* ostatnie wieczorne spotkanie uczestników zlotu na placu Marksa i Engelsa:

W świetle reflektorów przewijały się twarze czarne, białe, śniade, żółte, kiedy mijali młodych żołnierzy, uśmiechali się przyjaźnie i z ufnością; uśmiechały się oczy skośne, uśmie-

<sup>21</sup> J. Bocheński *Z życia Niemieckiej Republiki Demokratycznej (dlaczego za Odrą mamy przyjaciół)*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1951, s. 53.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> M.L. Bielicki *Defilada optymizmu*, s. 33.

<sup>24</sup> Tamże, s. 22.

<sup>25</sup> W. Wojtyga *Družba*, s. 99.

<sup>26</sup> M.L. Bielicki *Defilada optymizmu*, s. 30.

## Roztrząsania i rozbiory

chały się grube wargi, uśmiechały się oczy żarzące się jak czarne diamenty i oczy koloru wody morskiej, wyciągały się do uścisku dłonie białe, żółte i czarne, podnosiły się w górę pięści czarne, żółte i białe, uderzając w mrok nocy, oddając pozdrowienia<sup>27</sup>.

Natomiast „za Bramą Brandenburską, za spalonym teraz naprawdę przez komunistów Reichstagem, ozdobionym żelaznymi szkieletami koni, leżała nieprzenikniona, wroga ciemność”<sup>28</sup>.

Najważniejszym miejscem w owym „mieście cieni” jest Kurfurstendamm, opisywany w reportażu Andrzejewskiego, przywołanym na początku tych rozważań. Bieliński pisze:

Warto poświęcić kilka słów tej ulicy. Wieczorem tonie ona w powodzi setek neonowych lamp. W witrynach sklepowych obracają się manekiny przystrojone w modele paryskie, nowojorskie, londyńskie. Kurfurstendamm – ulica elegancji i szyku, modnych kawiarni, restauracji, z których wybiega na twoje powitanie chłopak w cudacznym mundurku, zgięty w uniżonym ukłonie. Kiedy podniesie głowę i spojrzysz w jego twarz – zobaczysz smutne oczy głodnego dziecka. Kurfurstendamm – ulica wyszminekowanych, szeleszczących jedwabiami i odurzającym zapachem perfum kobiet, wymuskanych mężczyzn, luksusowych limuzyn. „Przyjdźcie do...” Ludzie o zapadniętych policzkach, wyblakłych oczach, rozpalonych gorączką, dźwigają ciężkie deski, z których na wpół nagie dziewczę uśmiecha się do nas kusząco, zapraszając do dziesiątków lokali. Ludzie, którzy noszą ciężkie tarcze, nie należą do Kurfurstendammu – nikt ich nie zauważa. Do tego świata należy tylko obnażona dziwka z reklamy.<sup>29</sup>

Symbolem Berlina Zachodniego staje się w socrealistycznym piśmiennictwie Kurfurstendamm, symbolem zaś tej ulicy jest prostytutka (występująca wszak także w przywołanym już tekście Andrzejewskiego)<sup>30</sup>.

Kurfurstendamm to miejsce, gdzie wszystko jest na sprzedaż:

Właścicielom sklepów nie wystarczają krzykliwe witryny okien sklepowych. Oszkłocone gabloty wylażą na chodnik, by kusić ludzi – kupcie, kupcie, kupcie! Wszystko na sprzedaż. Ludzie? Ci też są na sprzedaż. Chyba tylko wyłączyć można hitlerowców. Ci są już kupieni. Siedzą w policji, w urzędach o mniej lub bardziej jawnych dywersyjno-szpiegowskich zadaniach. Otrzymują sowitą zapłatę. Przybysze zza oceanu uważają, że warto płacić specjalistom, od których nawet starzy gangsterzy mogą się czegoś nauczyć.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> B. Czeszko *Notatnik berliński*, s. 19.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> M.L. Bieliński *Defilada optymizmu*, s. 30.

<sup>30</sup> Berlin Zachodni jako miasto wszechogarniającej i oficjalnie usankcjonowanej prostytucji przedstawiony został w książce reportażowej K. Chylińskiej *Nowi ludzie za Odrą*, Warszawa 1952, rozdz. 13: *Taxi-girl, czyli reklama zamiast pruderii*; autorka była w latach 1949-1950 korespondentką polskiej prasy w Berlinie.

<sup>31</sup> M.L. Bieliński *Defilada optymizmu*, s. 31.



Ta ulica – puentuje swe rozważania Bielicki – „to fasada kusząca naiwnych, ukrywająca przed nimi oficynę, w której panuje nędza, głód, strach przed niepewnym jutrem”<sup>32</sup>. Podobną fasadowość spostrzega Jacek Bocheński:

Bogate kolory neonów, jaskrawe szaliki, kwiatki na krawatach, czerwone skarpetki, złote pomarańcze i czekolada na wystawach, amerykańskie papierosy, pornograficzne wydawnictwa, reklama piwa, nocne bary – wszystko to ma przekonywać ludność niemiecką o wyższości ustroju kapitalistycznego i dobrodziejstwach planu Marshalla.<sup>33</sup>

Jednakże tych kilka wysoko sterczących neonów to tylko fasada, bo na dole znajdują się „ruiny nieodbudowanych domów i szereg ohydnych bud-kramików”<sup>34</sup>.

Bocheński zastanawia się, jakie były perspektywy życiowe berlińskiej dziewczyny w 1945 roku:

Cóż taka dziewczyna mogła robić? Wziąć zajęcie w strefie radzieckiej w fabryce lub biurze, licząc nie tyle na zarobek, ile na to, że ofiarna praca Niemców poprawi sytuację gospodarczą kraju, albo starać się o bardziej prywatną funkcję u oficerów amerykańskich za papierosy i czekoladę.<sup>35</sup>

Dalej przyszedł autor *Boskiego Juliusza* buduje paralelę między losami dziewczyny i losami narodu:

Były dwie drogi przed narodem: odbudować kraj i odbudować narodową godność niemiecką albo wzajemnie się okradać, z podłości i prostytucji uczynić system. [...] Zachodnie władze okupacyjne od początku dokładały starań, aby Niemcy obrali raczej tę drugą drogę. Do dzisiaj kwitnie w Zachodnich Niemczech bezrobocie i spekulacja, prostytutka kobiet i szowinistyczna propaganda, demoralizacja młodzieży i to wszystko, czym chętnie zwycięzcy zatrują podbite narody.<sup>36</sup>

Nie bez kozery Marian Bielicki z niesmakiem komentuje zdjęcia dziewczyn w kostiumach kąpielowych na okładce monachijskiego czasopisma: „Do twarzy dziewcząt przyklepiony mdły, niesmaczny uśmiech. Wszystko w tych postaciach jest sztuczne – i poza, i wyraz twarzy, i nawet spojrzenie. [...] Rozneglizowane dziewczyny na okładce uśmiechają się głupawo”<sup>37</sup>. Wiemy już: to dziewczyny, które źle wybrały. Te, które dobrze wybrały, są piękne autentycznie. Odnajdziemy je na berlińskim stadionie Ulbrichta:

Tysiące twarzy opromienia najpiękniejszy uśmiech. Uśmiech, który budzi lęk w sercach podpalaczy świata. Bo w uśmiechu tym jest pewność jutra i wola walki, i wiara w zwycię-

<sup>32</sup> Tamże, s. 32.

<sup>33</sup> J. Bocheński *Z życia Niemieckiej Republiki Demokratycznej*, s. 24.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 12.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> M.L. Bielicki *Defilada optymizmu*, s. 84.

## Roztrząsania i rozbiory

stwo. Najpiękniejsze dziewczyny świata – najpiękniejsze nie tą zewnętrzną, „cukierkową” urodą ślicznotek z okładki monachijskiego tygodnika, ale żarliwością i poświęceniem dla wielkiej idei, umiłowaniem najważniejszej sprawy, najpiękniejsze w bohaterskim zmaganiu przeciwko wrogom ludzkości.<sup>38</sup>

Również piękno było zatem po „naszej” stronie.

**Jerzy SMULSKI**

## Abstract

**Jerzy SMULSKI**  
**Nicolaus Copernicus University (Toruń)**

### The Berlin of Polish Socialist-Realists

The author analyses the image of Berlin in Polish socialist-realist literature (primarily, reportages published in association with 3<sup>rd</sup> World Rally of Young Peace Fighters). He shows that the borderline set between the two Sectors, Eastern and Western, was also the frontier between two worlds: 'our' (young, beautiful, undergoing intense development) and 'alien' (old, ugly, condemned to slow decline).

## Prawy do lewego

Przykro to powiedzieć, ale dawno nie zdarzyło mi się czytać książki tak niechlujnie wydanej, jak *Głosy wśród nocy* Stanisława Brzozowskiego w opracowaniu „Krytyki Politycznej”<sup>1</sup>. Doprawdy bierze rozpacz, kiedy przegląda się rzecz, której poprzednia publikacja przypada na 1913 rok, a która stanowi w dorobku znakomitego krytyka i filozofa bardzo ważny, chociaż już pośmiertnie dołączony element. Trudno nie ubolewać nad tym, że wznawiane po tak wielu latach tak ważne książki Brzozowskiego, jak właśnie *Głosy...*, ukazują się jako dość zgrzebne „paper-backi” (do niedawna był to także casus *Pamiętnika* z 2000 roku, ze znakomitą zresztą przedmową Andrzeja Mencwela, jednak od 2008 roku mamy także solidnie opracowane wydanie BN<sup>2</sup>). Brzozowski to przecież autor, który w zasadzie stworzył podwaliny współczesnego literaturoznawstwa w Polsce, a którego dzieła są także jednym z najważniejszych dokumentów idei i kultury polskiej przełomu antypozytywistycznego i jedynym może nieograniczonym do naszego własnego ogródka projektem filozoficznym na prawdziwie europejskim poziomie.

Z tego punktu widzenia nie tyle nawet sposób wydania *Głosów...*, co brak odpowiedniego, filologicznego opracowania książki – bądź co bądź w dużej mierze literaturoznawczej – przyniósł jej moim zdaniem dużą szkodę. Swobodne poru-

---

<sup>1</sup> S. Brzozowski *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, wyd., przedm. O. Ortwin, wstęp C. Michalski, postł. A. Bielik-Robson, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2007.

<sup>2</sup> S. Brzozowski *Pamiętnik*, fragmentami listów autora i objaśnieniami uzupełnił O. Ortwin, wstęp A. Mencwel, Czytelnik, Warszawa 2000; tegoż *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, oprac. i kom. M. Urbanowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2007 (Biblioteka Narodowa, seria 1, nr 311).

## Roztrząsania i rozbiory

szanie się po pozycji o tak bogatej problematyce utrudnia znacznie nieobecność indeksu nazwisk. Większość przypisów została przy tym przez redaktorów, Kingę Dunin i Juliana Kutylę, po prostu ściągnięta z opracowania esejów literackich Brzozowskiego Biblioteki Narodowej autorstwa Henryka Markiewicza<sup>3</sup>. Przy tym w wielu – zapewne nieopisanych przez Markiewicza miejscach – nie znajdziemy ważnych dla tekstu informacji. W eseju końcowym chociażby pozostawia się bez komentarza tak naładowane informacją passusy, jak:

Oficjalny, wydawany przez uczonych Cambridge’u podręcznik dziejów nowoczesnych w rozdziale poświęconym życiu duchowemu Anglii XIX stulecia nie waha się uznać Fitzgeraldowskiego przekładu *Omar Khayyama* za najcharakterystyczniejszy może i najpełniejszy wyraz stanu duszy angielskiej w epoce, gdy Dante Gabriel Rossetti pisał w swym głębokim poemacie, że nadejść może chwila, kiedy jakieś nieznane plemię, wyrawszy w pustkowiu, kędy kiedyś był Londyn, skrzydlatego byka, wywiezionego z Asyrii, powita w nim bóstwo „of London, not of Niniveh” [Londynu, nie Niniwy]. (s. 248)

Z przypisu dowiadujemy się tutaj jedynie, że chodzi o poemat Rossettiego *The Burden of Niniveh* z 1856 roku. Możemy natomiast spotkać się łatwo z rewelacjami w stylu: „po połaniecku”: „Odniesienie do *Rodziny Połanieckich* Henryka Sienkiewicza, o której Brzozowski pisał krytycznie w *Legendzie Młodej Polski* [przyp. red.]” (s. 233), tu bez zająknięcia o kampanii anty-Sienkiewiczowskiej; albo: „do zbytku – nadmiernie [przyp. red.]” (s. 218) jako przypis wyjaśniający słowa krytyka: „Nie ufajmy temu do zbytku”. W związku z powyższym łatwo o podejrzenie, że redaktorzy nie uwzględnili dodatkowych informacji o tekście i jego filologicznej zawartości, jeżeli nie można było ich odnaleźć w internecie w trakcie pierwszego, powierzchownego rozeznania. W tym układzie zaś może z większą korzyścią dla *Głosów...* byłoby raczej pominiecie przypisów?

Kolejnym, zapewne największym mankamentem książki byłby brak solidnego, współcześnie pomyślanego wstępu. Byłby, gdyby nie fakt, że to, co na początku zbioru zamieścili wydawcy – a mówię tu o publicystycznym z ducha artykule Cezarego Michalskiego – stanowi swego rodzaju obyczajowy skandal, dawno już chyba w życiu literackim (a może raczej literaturoznawczym) nie spotykany. W zasadzie należałoby zakrzyknąć: Chwała redaktorom! Zapewne chodziło im o to właśnie, by ożywić niewdzięczną, z trudem tylko zbierającą się do konstruktywnej dyskusji przestrzeń. Działali przy tym w dobrej intencji, próbując przywrócić sferze dyskursu, najlepiej publicznego, nazwisko ważnego polskiego myśliciela, którego idee z zadziwiającą łatwością i nie po raz pierwszy przecież w XX wieku się aktualizują. Wstęp Michalskiego jednak jest zanadto zły, żeby można mu w jakikolwiek sposób przyklasnąć. W tym układzie może lepiej było poprzestać na wspomnieniowym w dużej mierze, ale jakoś niestarzejącym się, porusza-

<sup>3</sup> S. Brzozowski *Eseje i studia o literaturze*, t. 1-2, wyb., wstęp i oprac. H. Markiewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków–Wrocław 1990 (Biblioteka Narodowa, seria 1, nr 258).

jącym, bo bardzo osobistym tekście wprowadzającym Ostapa Ortwina, pierwszego redaktora *Głosów*...

Na czym polegają grzechy Michalskiego? Po pierwsze, skomplikowana filozoficzna krytyka Brzozowskiego przedstawiona została tu w perspektywie skrótów myślowych, prowadzących do licznych przekłamań i uproszczeń, a czasami wręcz błędów podających w wątpliwość rzeczywiste obycie redaktora „Dziennika” z myślą autora *Idei*. W ten sposób Brzozowski pozostaje na przykład twórcą trzech w zasadzie tekstów: *Legendy Młodej Polski* (zapewne dlatego, że ją wszyscy znają), *Płomieni* i *Głosów*... (zapewne dlatego, że to właśnie wydała „Krytyka”). Dowiadujemy się przy tym na przykład, że *Legenda* jest przede wszystkim „pamfletem na przybyszewszczyznę i schopenhaueryzm”. No cóż... Nawet gdyby rozumieć tę bardzo wielorako przecież pomyślaną książkę przede wszystkim jako rozprawę z polskością, jak proponuje publicysta, także wówczas trzeba by zakres problemów, z jakimi Brzozowski się tu mierzy, znacznie poszerzyć. Chociażby o krytykę stylu myślenia nazywanego tu „połaniecczyzną”, *notabane* sprawdzającego się jako mocna tradycja w prorodzinnej retoryce polskiej prawicy.

W wypadku innych uproszczeń, takich jak przedstawienie ewolucji myśli Brzozowskiego w zaledwie dwóch, trzech akapitach, trudniej już uciec się do argumentu zideologizowania dyskursu autora słowa wstępnego. To, co zostało napisane o Brzozowskim na stronach 10 i 11, można przypisać w najlepszym wypadku po prostu niewiedzy; pomija się tutaj chociażby znaczenie lektury Avenariususa jako jednej z ważnych inspiracji myśli wczesnego Brzozowskiego. A w najgorszym po prostu arogancji w stosunku do jakkolwiek rozumianego *decorum* wyjaśniania fenomenów krytycznych i literackich w przestrzeni historii literatury. Tak na przykład redaktor „Dziennika” fakt łączenia się w teoriach Brzozowskiego myśli Nietzschego, Marksa i krytycznie w końcu pojmowanego katolicyzmu, wyjaśnia w taki sposób: „Každy, kto choć przez chwilę zetknął się z polskim katolicyzmem, wie, że Nietzschego można czytać w Polsce bez końca także jako chrześcijańskiego teologa, ciekawszego i bardziej pogłębionego niż nasi prymasi, arcybiskupi, a nawet księża profesorowie z formalnym wykształceniem filozoficznym”, a potem dodaje jeszcze:

Indywidualizm nietzscheańskiej woli musi zostać uzupełniony przez modernistyczną pracę w wymiarze społecznym [...]. Do tego posłuży Brzozowskiemu marksizm. A potem także odkrycie innych wspólnot i instytucji pracujących w historii: narodu i Kościoła, co charakterystyczne, nigdy nie rozumianych przez Brzozowskiego polemicznie wobec marksizmu i jego społecznej pracy, ale traktowanych jako sprzymierzeńcy i uzupełnienie.

Pomijam tutaj stylistyczne walory tego trybu wyjaśniania. Istnieje jedno trafne określenie na to, co robi tu Michalski, ale ze względu na szacowność pisma i szacunek dla jego czytelników powstrzymam się i go nie użyję.

Wobec rzeczywistej groteskowości tekstu redaktora „Dziennika” zastanawiać by się należało, dlaczego wzbiera we mnie jako w czytelniku-literaturoznawcy gniew? Drażni zwłaszcza sprawa „literaturoznawczego” adresu batalii o Brzozow-

## Roztrząsania i rozbiory

skiego, jaką środowisko „Krytyki Politycznej” przy wsparciu neokonserwatywnej „Europy” próbuje – z wielkim trudem – rozkręcić. Batalii, która polega, mówiąc w skrócie, na skrajnie zideologizowanej i upolitycznionej lekturze świetnych tekstów krytyczno-literackich w imię „zaangażowania literatury”, jakiego Stanisław Brzozowski ma się stać orędownikiem w ramach nowej kampanii anty-Miriamowskiej. Mówiąc słowami Sławomira Sierakowskiego, chodzi tu o walkę „z autarkią czystej sztuki”, „z argumentami zarzucającymi instrumentalizację sztuki każdemu bardziej całościowemu jej odczytaniu”, a która „jest dużo aktualniejsza dziś w Polsce, gdzie artysta ma być «genialnym idiotą», człowiek nauki ma być neutralny politycznie (co zazwyczaj oznacza, że ma wyznawać panujące poglądy i siedzieć cicho), zaś człowieka polityki w pełni określa przynależność do jakiejś partii i brak pojęcia o czymkolwiek poza medialną «bieżączką»”<sup>4</sup>. Nie muszę chyba tłumaczyć, jaką lekturę *Plomieni* czy *Głosów...* redaktor naczelny „Krytyki Politycznej” uważa za „bardziej całościową”. Wiadomo, że chodzi tu o nowy typ lektury w duchu lewicowo-chrześcijańskiej demokracji, której wyznawcy nabożnie wstępują w ślady świętego Pawła, a dla której próbują w wyrazisty sposób przystosować tradycję późnego Brzozowskiego jako swego rodzaju chrześcijańskiego socjalisty, czytanego niby to w kategoriach tradycji personalistycznej, w rzeczywistości zaś wykorzystywanego jako autorytet podzyrowujący tradycję ideową dla nowej prawicowej lewicy. Autorytet kogoś, kto we wczesnej, modernistycznej Polsce miałby pisać językiem może jeszcze nie Žižka, ale prawie już Badiou.

No właśnie... I co z tego? Każdy może w ramach tradycji literackiej dowolnie dobierać sobie autorytety i konstruować do tego własną ideową interpretację ich myśli. Mnie jednak trapi coś innego. Dyskusję o ideach autora *Legendy...* proponuje się kwietystycznie zorientowanym intelektualistom, dekadenccko lubującym się w estetycznej autarkii głęboko drażącej współczesny humanizm, a robi się to przy tym w warunkach całkowicie zależnych od elementu „medialnej bieżączki”, której Sierakowski, wydaje się, tak nie lubi. Intelektualiści w tej dyskusji zapewne udziału nie wezmą, a całe przedsięwzięcie wydawnicze weźmie w łeb. O trudnym w lekturze, a niezbyt przy tym miłym w obejściu Brzozowskim nadal nie będzie się wiele mówiło, choć świadomie czy nieświadomie nadal się będzie z jego teorii nowoczesności korzystało. Tymczasem na wzniesionym ku jego pamięci moście między sferą literaturoznawczego i publicznego (czyli medialnego) dyskursu pozostanie fatalnie wydana książka. Wydarzenie medialne, jakim próbuje się uczynić fakt byle jakiego wznowienia dzieł autora *Legendy...*, wydania, w związku z którym samego Brzozowskiego potraktowano jak manekin naprędce odziany w modne lewicowe ciuszki – więc jako obiekt marketingowej manipulacji – zaaranżowane tu zostało w sposób pozbawiony jakiegokolwiek szacunku. Sam orędownik kampanii, którego dzieła wznawia lewicowe stowarzyszenie posługujące się jego imieniem, został tu potraktowany tak instrumentalnie, że prosiłoby się, by jakiś Or-

<sup>4</sup> Rozmowa Cezarego Michalskiego ze Sławomirem Sierakowskim i Maciejem Urbanowskim, „Europa” (dodatek do „Dziennika”) 10 maja 2008.

twi czy Irzykowski stanęli w jego obronie, w imię... chociażby solidarności środowiskowej?

Można bowiem z obojętnością pominąć fakt, że Michalski w swoim wstępie przedstawia Andrzeja Trzebińskiego jako „charyzmatycznego lidera środowiska «Sztuki i Narodu»”, rzecznika odbudowy «indywidualnej i narodowej» siły Polaków, który w swoich tekstach udatnie łączy myśl Brzozowskiego z krytyką polskości w duchu *Ferdydurke*” (zastanawiając się przy tym po cichu, jaką naprawdę opcję polityczną wspiera swoim autorytetem nasz przedmówca). Można litościwie zmilczeć stwierdzenie, że „Brzozowski nie był tak kompletnie pozbawiony dowcipu, jakby to wynikało z pobieżnej lektury *Plomieni* czy jego wczesnych tekstów krytycznoliterackich, na co przykładem jest *Legenda Młodej Polski*”. W tym miejscu jednak, może bardziej nawet niż w wypadku Trzebińskiego, zachnie się każdy wielbiciel tak świetnie ironiczno-krytycznego, niezwykle trafnego stylu, jakim dysponował inicjator kampanii anty-Miriamowskiej i anty-Sienkiewiczowskiej; pozwolę sobie tutaj, na dowód trafności i aktualności jego krytyki, zacytować kawałek z książki *Współczesna powieść polska* traktujący o Henryku Sienkiewiczu i z przyjemnością skierować go pod adresem redaktora „Dziennika”. „Trylogia” staje się więc w oczach Brzozowskiego „złośliwą parodią historii”, kiedy uświadomimy sobie, że jej autor usiłuje „wysnuć dla narodu pokrzepienie”:

Z epoki, w której już rozstrzygniętym był los Polski, w której stanowiła ona już paradoksalny anachronizm w Europie, z epoki, w której wyganiając arianów, Jan Kazimierz sprawił, że już nieodwołalnie i wyłącznie głosom Kartezjuszów, Locke’ów, Hobbesów, Spinozów i Malebrache’ów, rozlegającym się w Europie, u nas odpowiada wycie pijane tłuszczy, ogłupianej przez oo. Jezuitów...<sup>5</sup>.

Centralny jednak wątek tekstu Michalskiego, na jakim należałoby się skupić, stanowi próba odnowienia tzw. sprawy Brzozowskiego w kontekście dzisiejszych procesów lustracyjnych. Ciekawe, jak *notabene* różnią się od siebie z tego punktu widzenia wstępy, jakie przygotowali dla *Głosów wśród nocy* i dla *Plomieni* odpowiednio Cezary Michalski i Sławomir Sierakowski. Po pierwsze, jakiegokolwiek byłby ostatecznie przesłanki Sierakowskiego, nie można mu odmówić znajomości problematyki. Po drugie, tam gdzie Sierakowski stwierdza wprost, że Brzozowskiemu nigdy nie udowodniono współpracy z carską ochroną, Michalski sugeruje niedwuznacznie, że Brzozowski uległ słabości, że złożył zeznania obciążające kolegów z kółek partyjnych i do końca życia borykał się z tym faktem, co ma być widoczne między innymi w *Pamiętniku*. W końcu zaś – jak wynika z toku jego dowodzenia – sam publicysta po chrześcijańsku rozumie to i wybacza, co i my powinniśmy uczynić. Oczywiście mamy tu swego rodzaju retoryczny teatr. Tekst Michalskiego w tym miejscu po prostu tchnie poczuciem własnej moralnej wyż-

<sup>5</sup> S. Brzozowski *Współczesna powieść polska*, w: tegoż *Współczesna powieść i krytyka. Współczesna powieść polska. Współczesna krytyka literacka w Polsce. Stanisław Wyspiański. Artykuły literackie*, wstęp T. Burek, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław, s. 92-93.

## Roztrząsania i rozbiory

szości zaprawionej pełną sympatią pogardą, o którą ostatnio tak łatwo na naszej politycznej prawicy. Widoczne jest to chociażby, kiedy posługując się słowami Herlinga-Grudzińskiego, pisze on o Brzozowskim jako o jednym z tych młodych Polaków, którzy wychowani zostali „do bohaterstwa militarnego i wspólnotowego, a nie do cywilnej odwagi, która powinna cechować dojrzałą jednostkę”.

Nie muszę tu przypominać, że dwaj wielcy znawcy *Pamiętnika* i *Listów Brzozowskiego* – Mieczysław Sroka i Andrzej Mencwel – nie doczytali się w tych piśmach niczego, co mogłoby potwierdzić pewność, jaką w sprawie Brzozowskiego przejawia Michalski. Jak pisał w monografii *Stanisław Brzozowski*<sup>6</sup> i we wstępie do wydania *Pamiętnika* z 1992 roku Mencwel, sprawa Brzozowskiego została w dużej mierze nadbudowana ponad sferą rzeczywiście istniejących, dostępnych do wglądu dokumentów. Zyskiwała w ten sposób, po pierwsze, wymiar psychologiczny (zastanawiano się przeważnie, jak to możliwe, by Brzozowski jednocześnie czytał Marksa, pisał *Płomienie* i donosił na niedawnych partyjnych kolegów). Po drugie, stała się przedmiotem sporu w rozmaicie rozumianych przetargach politycznych. W efekcie dochodzi monografista Brzozowskiego do wniosku, który jak najbardziej podzielam: należałoby, zamiast *à propos* krytyki autora *Głosów...* poświęcać miejsce na sądy i przetargi, zajmować się samą jego trudną myślą, która nie została przecież poddana wyczerpującej i ostatecznej lekturze.

Sposób, w jaki Michalski odnawia sprawę Brzozowskiego, nie jest zresztą obliczony na ukazanie jakiegokolwiek prawdy. *De facto* przypomnienie procesu koleżeńskiego, jakiemu poddany został wielki krytyk, i niejasności, jakie się z tym procesem wiązały, funkcjonuje tu tylko i wyłącznie na prawach prasowej sensacji, do której dopisano pozornie pełną współczucia narrację o wielkim, polskim myślicielu, który przez całe krótkie życie przeżywał swego rodzaju „sąd nad samym sobą”: „boleśniejszy niż sądy koleżeńskie, a później socjalistyczne sądy partyjne”, których „Brzozowski będzie się dla siebie domagał i przed którymi stanie, kiedy wiele lat później doścignie go fatalna przygoda z okresu dojrzewania” (s. 8). Ażeby sensacja była bardziej sensacyjna, Michalski, poświęcając autora i jego dobre imię, powtarza gest lustracyjny redaktorów „Wprost”, którzy na początku sierpnia 2006 roku opublikowali wstrętny tekst Jakuba Urbańskiego *Donos Pana Cogito*<sup>7</sup>. Sugestia, że Herbert donosił, nigdzie niby do końca niedopowiedziana, pozostawała tu *de facto* sprawą drugorzędną. Jak później tłumaczył w „Życiu Warszawy” urażonym czytelnikom Stanisław Janecki, była jedynie efektem publicystycznego przerysowania. Na tym przykładzie można powiedzieć coś o naturze i mechanizmie „sądu publicznego”, który – jak zapewne chcieli redaktorzy – powinien przy tej okazji zadziałać. To – podobnie jak w sprawie Brzozowskiego – dobra okazja, by zadumać się nad prawidłowościami historii, która nawet wielkie jednostki miełe w swoich trybach, i wydać sąd, czy też wybaczyć, stać się więc jednym ze sprawied-

<sup>6</sup> A. Mencwel *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Czytelnik, Warszawa 1976.

<sup>7</sup> J. Urbański *Donos Pana Cogito*, współpr. A. Pełeszuk, „Wprost” 2006 nr 33/34.



liwych. W końcu zaś zaocznie stwierdzić, że lustracja – jako gest publicznej, zrównującej wszystkich ekspiacji, żalu za grzechy, wszystko jedno, czy popełnione, czy nie – zaiste była i jest potrzebna.

Przywracanie Brzozowskiego dyskursowi publicznemu z inicjatywy „Krytyki Politycznej” odbywa się pod hasłem afery lustracyjnej i stanowi niesmaczne odnowienie najgorszego typu dyskusji nad spadkiem ideowym Brzozowskiego. Ciekawe tylko i znamienne dla naszych czasów, że tym razem o duszę wielkiego krytyka dopomina się jednym głosem nowa lewica i neokonserwatyści. Tymczasem, jak sądzę, *Głosy wśród nocy*, które w ostatnim wydaniu Biblioteki Narodowej, w opracowaniu Markiewicza, przedstawione zostały czytelnikom jedynie w wyselekcjonowany sposób, to bardzo ważna pozycja w dorobku wielkiego krytyka i to z wielu powodów. Nie jest słuszną tradycją przyznawania *Głosom*... tylko ograniczonego miejsca w tym dorobku, jako pozycji ostatecznie przedstawionej do druku przez Ostapa Ortwina. Wstęp Ortwina zdaje sprawę ze znacznego stopnia zaawansowania prac nad tą książką. Chociaż trudno zgodzić się z Agatą Bielik-Robson, która w posłowie do wydania „Krytyki Politycznej” twierdzi, że *Głosy wśród nocy* to przede wszystkim hołd złożony odrębności angielskiego, niekontynentalnego romantyzmu, niewątpliwie jest to książka, która mogłaby się do nowej lektury romantyzmu polskiego przyczynić. Posłowie Bielik-Robson to nawiasem mówiąc jedyne jasne karty całego przedsięwzięcia; warto zwrócić jednak uwagę na niekoniecznie słuszną tradycję „angielskiej” lektury *Głosów*.... Mamy tu raczej do czynienia, zgodnie z tym, co głosi podtytuł autorstwa samego Brzozowskiego, ze „studiami nad przesileniem w europejskiej literaturze romantycznej”, przy czym, jak niejednokrotnie stwierdza sam autor, dla „jaźni bezwzględnej, jaźni romantycznej [...] przezwycięzenie romantyzmu pozostaje dziełem najwyższego romantyzmu” (s. 91).

Ważne w *Głosach*... szkice traktują więc o Maurycym Barrésie, Saint-Simonie, Aleksandrze Hercenie, Maurycym Mochnackim oraz Charlesie Lambie, George’u Meredithzie czy Józefie Conradzie i wyznaczają – jak zwykle meandryczną – ścieżkę romantycznych lektur krytyka. Równie dobrze można by tu doszukiwać się angielskiej, co na przykład niemieckiej dominanty. Niemiecki, zwłaszcza wczesny niemiecki romantyzm, towarzyszył bowiem krytyce Brzozowskiego od dawna; z nim właśnie też autor *Legendy*... nieustannie podejmuje aktywną polemikę, nie mogąc go zarówno w sobie przezwyciężyć, jak i w pełni zaakceptować. Cały doskonały warsztat literaturoznawczy Brzozowskiego, przyczyniający się zresztą do niezwykle krytycznego stosunku do polskiej „filologicznej” krytyki, płynie ze zrozumienia istoty autoteliczności literatury i tego, jakie autonomia estetyczna niesie ze sobą konsekwencje dla literatury pozostającej przecież nadal jednym z dyskursów publicznych (nie należy zapominać, że tradycję dla takiego sposobu odczytywania Brzozowskiego ustalił w *Języku modernizmu* Ryszard Nycz<sup>8</sup>). Z tego punktu widzenia lektura niemieckiej teorii literatury i nowoczesnej krytyki, szczególnie Frie-

<sup>8</sup> R. Nycz *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej–Leopoldinum, Wrocław 1997.

## Roztrząsania i rozbiory

dricha Schlegla, o którym w różnych miejscach wspomina, musiała być dla autora *Głosów...* niezwykle ważna. Widoczne jest to chociażby w takich uwagach, jak ta pochodząca z *Charakterystyki ogólnej naszej krytyki literackiej starszego pokolenia*, ze *Współczesnej krytyki literackiej w Polsce* z 1907, w której po istnej litanii ubolewań, kąśliwych uwag i inwektyw Brzozowski podsumowuje swój osąd krytyki „filologicznej” w taki oto sposób:

U nas ustalił się przesąd, że filologia i uzdolnienie filologiczne dają same przez się kwalifikacje do sądzenia dzieł sztuki. Gdyby sformułować pojęcia o naturze twórczości, o istocie sztuki, o stylu naszych wybitnych krytyków filologów – powstałaby karykatura tak złośliwa, że jeżeli kiedyś będziemy mieli istotnie krytykę i estetyczną kulturę, oraz prawdziwą historię literatury – czytelnicy z trudem będą w stanie uwierzyć, że po Fryderyku Schleglu, a choćby tylko po Tainie i Saint-Beuvie, po Schellingu i Heglu, Vischerze, Hebbelu, Ludwigu, Schillerze, Goethem, po kursach literatur Mickiewicza, po przejrzystrych jak cięcie szabłą artykułach Witkiewicza mogły być u nas uważane za poważne oceny prace tego rodzaju, jak choćby dzieło zasłużonego gramatyka A. Małeckiego o Słowackim, powiedzmy nawiasem, najlepsza książka przez filologiczną krytykę stworzona [*Juliusz Słowacki. Jego życie i dzieła w stosunku do współczesnej epoki*, Lwów 1866].<sup>9</sup>

Uważna lektura *Głosów wśród nocy* może przynieść reinterpretację takich tekstów-fenomenów, jak chociażby wydana w 1905 roku *Filozofia romantyzmu polskiego*, która – pisana z samego sedna zainteresowań Brzozowskiego marksizmem – utrzymana pozostaje w takiej retoryce „wyznawczej”, jaka najbliższa się wydaje jakiejś nowoczesnej wersji towianizmu. Sposób złożenia tekstów Brzozowskiego przez Ortwiną – od wczesnego, niepublikowanego szkicu o Amielu, jaki powstał jeszcze na etapie wczesnych, młodopolskich fascynacji, po ostatnie w życiu krytyka szkice o romantyzmie angielskim – świetnie zdaje sprawę z tego, że dzieło Brzozowskiego stanowi spójny, konsekwentny projekt, pozostający przede wszystkim projektem literackiej nowoczesności jako krytycznego wobec tej nowoczesności dyskursu, funkcjonującego jednak w jej ramach zawsze na specjalnych i autonomicznych prawach. Szczególnie zaskakujące pozostają tu fragmenty ze wstępu do *Głosów...*, w których Brzozowski poświęca Stanisławowi Przybyszewskiemu passusy, w jakich widać, że jego romans z Młodą Polską, fascynacja siłą wywrotowej, bo radykalnie w duchu autonomii pojmowanej literatury, to nie jest w tym projekcie wcale zamknięta karta. By jeszcze temu przyświadczyć, przytoczę cytaty z drugiego z uzupełniających się tu wstępów – *Kilku uwag o stanie ogólnym literatury europejskiej i o zadaniach krytyki literackiej*:

Twórczość ukazuje nam życie, a więc świat nasz w tym przekroju, dlatego jest ona zawsze pełną znaczeń o wiele głębszych i bardziej interesujących niż te, z jakimi filozofia może gdziekolwiek poza sztuką zetknąć się i mieć do czynienia. Krytyk-filozof nie powinien tylko dążyć do takiej lub innej racjonalizacji procesów twórczych [...]. Pragnąłbym też, aby to, co tu powiem, nie było poczytane za wytknięcie jedynej możliwej, lub też jedynie ważnej, chociażby postaci symfilozofii czy sympoezji, że posłużymy się wyrażeniami utworzonymi przez Friedricha Schlegla [...]. Świat artysty czy poety jest zawsze

<sup>9</sup> S. Brzozowski *Współczesna powieść i krytyka*, s. 208.

tworem nieskończenie odnawiającym się w duszy, wydzwiguje on sam siebie ponad życie. Możemy więc na nim i przezeń badać, jaką mocą w ogóle tworzy dzisiaj życie samo siebie. (s. 115)

Nietrudno domyślić się, dlaczego lewicy potrzebny jest obecnie Brzozowski. Jej własne autorytety zdewaluowały się i, jak to ujmuje Sierakowski w dyskusji z Urbanowskim w „Europie”, lewica stanęła wobec konieczności odrzucenia zarówno naukowej, jak i rewolucyjnej pewności w urzeczywistnianiu lewicowego projektu. Ponieważ każdy skrajnie ideologiczny projekt musi opierać się na pewnym fundamencie, wobec oczywistego braku dowodów na możliwość zrealizowania socjalistycznego raju na ziemi, pozostaje uciekanie się do dogmatów; „miękki”, współczesny przedstawiciel lewicy nazwie tę ucieczkę aktem wiary. Ciekawe obserwować, jak Sławomir Sierakowski we wstępie do *Plomieni* prawą ręką pisze o wierze w socjalizm z jego demokratyczno-chrześcijańską humanistyką, naśladując niejako gest symbolicznego nawrócenia się Brzozowskiego na katolicyzm; lewą natomiast, że ta dość „terrorystyczna” przecież w przesłaniu książka wznowiona zostaje w Polsce w politycznie najlepszym momencie, „kiedy nowe elity postanowiły «zrosnąć się z duszą narodu» przez schlebianie jej, choćby miało to oznaczać konserwowanie wszystkich, nawet najbardziej wstecznych w nim odruchów”<sup>10</sup>.

W interesujący sposób przedstawiciele politycznej lewicy i prawicy, wskazując na etyczne podwaliny własnych światopoglądów, na etyczne przesłanki własnych politycznych interesów, uciekają się do języka religii... Czynią to w podobny sposób, jak chrześcijańscy personaliści na przełomie wieku XIX i XX, którzy wobec kryzysu wiary powiązanego ze wzrastającym unaukowieniem obrazu ludzkiego świata, wobec zdominowania humanizmu przez narracje egzystencjalistyczne, w ramach których sens życia człowieka tłumaczył się samym faktem jego egzystowania, zaczęli rekreować możliwości scalenia świata boskiego i ludzkiego, odwołując się do tomistycznych dogmatów. Mogą dziwić próby potraktowania Brzozowskiego jako swego rodzaju lewicowego Maritaina, mogą zastanawiać działania zmierzające do ożywienia jego krytyki poprzez podkreślenie jej elementów „niekrytycznych”. Powrót mody na personalizm w literaturze być może w perspektywie przyniesie pozytywne dla dyskursu literackiego i społecznego skutki. Tymczasem niepokoją jednak próby instrumentalizowania tego dyskursu w polityce czy w dziennikarstwie i to wcale nie dlatego, że postawy etyczne w takiej perspektywie ulegają niemal natychmiastowej dewaluacji. Propozycja ponownego odczytania spuścizny Brzozowskiego w wykonaniu łączącego polityczne (umiarkowane) skrajności duetu Michalski–Sierakowski wydaje się dość moralnie dwuznaczną próbą osiudłania „szkieletu Brzozowskiego” w jego „pochodzie przez dzieje polskiej inteligencji”, po to, by sprawdzić, jak daleko się na nim zajędzie.

**Joanna ORSKA**

<sup>10</sup> S. Sierakowski *Wstęp*, do: S. Brzozowski *Plomienie*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2007, s. 13.

## Abstract

**Joanna ORSKA**  
**University of Wrocław**

### **Right to left**

Review of: Stanisław Brzozowski, *Głosy wśród nocy* ['Voices Amidst the Night'], Wydawnictwo Krytyki Politycznej [Political Critique periodical's publishing house], Warszawa, 2007, p. 318

The author raises numerous objections regarding the form of publication and editorial elaboration of the book by Brzozowski, first published in 1913. She is also concerned about attempts at instrumentalising the discourse proposed by Brzozowski in politics or journalism, referred to as the 'fifth authority' – and this not for the reason that in such a perspective, ethical attitudes get almost instantaneously devaluated. The author deems it interesting and significant of our time that the soul of our great critic is univocally demanded, this time, by the new left and neoconservatives. The proposal to read the Brzozowski legacy anew, presented by Cezary Michalski and Sławomir Sierakowski, the authors of introductions to individual texts, seems to Mr. Orska a rather morally ambiguous attempt at saddling the 'skeleton of Brzozowski' in its march through the history of Polish intelligentsia, in order to check how far one can possibly get when mounted on it.

## Poezja patrycjusza

*Poszukiwanie blasku. O poezji Adama Zagajewskiego* Anny Czabanowskiej-Wróbel<sup>1</sup> jest trzecią książką omawiającą twórczość poety pokolenia '68. Zbiór zawiera szkice pisane w ciągu czternastu lat. Teksty zostały starannie skomponowane i uaktualnione, z jednym wyjątkiem – badaczka nie zmieniła recenzji z tomu *Plótno* napisanej w 1991, chcąc zachować pierwszy dokument odbioru tej poezji. W 2002 otrzymaliśmy równocześnie prace Jarosława Klejnockiego i Tadeusza Nyczka<sup>2</sup>, teraz kolejną książkę o twórczości Zagajewskiego – wszystko wskazuje na to, że autor ma szczęście do badaczy, którzy doceniają jego artystyczny wysiłek. *Poszukiwanie blasku* stanowi połączenie imponującej wiedzy literaturoznawczej i osobistego oddania badaczki, która wyjaśnia, że nie czuje potrzeby uwolnienia się „od subiektywnego spojrzenia na twórczość” autora *Plótna*, ponieważ „na długo przedtem, nim nastąpiło moje spotkanie z poezją Adama Zagajewskiego, w XIX i XX wieku doszło do wielu spotkań jego i moich poprzedników w książkach i miastach, we Lwowie, w Krakowie, potem w Gliwicach” (s. 10). Przodkowie Anny Czabanowskiej i poety mijali się na ulicach Lwowa, co więcej – pochodzili ze środowiska nauczycielskiego, dlatego praca, chociaż zadedykowana „Cieniom Bliskich”, napisana została dla następnych pokoleń szeroko pojętej rodziny czytelników poezji.

Autorka wyróżniła we wprowadzeniu do książki dwa podstawowe wątki pojawiające się w twórczości poety. Pierwszym jest tytułowe poszukiwanie blasku wskazujące na sposób odnajdywania wartości duchowych w świecie, a drugim dialog

---

<sup>1</sup> A. Czabanowska-Wróbel *Poszukiwanie blasku. O poezji Adama Zagajewskiego*, Universitas, Kraków 2005. Cytaty lokalizuję w tekście.

<sup>2</sup> J. Klejnocki *Bez utopii? Rzecz o poezji Adama Zagajewskiego*, Ruta, Wałbrzych 2002; T. Nyczek *Kos. O Adamie Zagajewskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

## Roztrząsania i rozbiory

Zagajewskiego z tradycją literacką, malarstwem filozofią, muzyką. W pierwszej części zbioru, zatytułowanej *Historia samotności*, przedstawione zostały przemiany twórczości poety udokumentowane m.in. w esejach, które tworzą jego biografię i są częścią życiorysu pokolenia '68. W latach 80. nowofalowcy zaczęli mówić pełniejszym głosem, a ich drogi się rozeszły. Zagajewski rozpoczął budowanie prywatnego mitu obejmującego genealogię i wędrówkę, którą odbył z Lwowa na Zachód. Poeta-wędrowiec odkrywał w tym czasie wiele sprzeczności, wśród których najważniejszymi były opozycje między samotnością i wspólnotą, bezdomnością i poczuciem bezpieczeństwa, skończonością życia i nieskończonością sztuki, tylko częściowo możliwe do pogodzenia w wierszach. Interludium pierwszej części *Poszukiwania blasku* jest lista uwzględniająca główne żywioły wyobraźni Zagajewskiego: wygnanie i duchową pielgrzymkę, których celem jest miasto albo biblioteka, obraz osi świata wyznaczony przez drzewo bądź ogród, a także kategoria blasku (światła, ognia, płomienia) wskazującego na spirytualną siłę poezji. Wśród wymienionych żywiołów dominują ogień i powietrze, najmocniej związane ze sferą duchową. W pierwszej, najobszerniejszej części zbioru Anny Czabanowskiej-Wróbel znajdziemy omówienia sfery estetycznej, etycznej i metafizycznej twórczości Zagajewskiego, m.in. analizę formuły „cudzego piękna” korespondującego z intersemiotycznością utworów poety, przemyslenia na temat wielkiej metafory „podwójnego świata” (s. 110) rozciągającego się w przestrzeni geograficznej i duchowej, a także rozważania dotyczące wieloznaczności ognia będącego znakiem rozpoznawczym autora *Ziemi ognistej*.

W drugiej części książki, *Chwilach blasku*, autorka powróciła do analizy kilku ważnych elementów wyobraźni poety. W rozdziale *Dwa światy* wyznaczyła granicę przebiegającą między światem rzeczywistym a marzeniem: „Dwa światy mają w poezji Zagajewskiego różne imiona. W przekładzie na język pojęciowy sprowadzają się najczęściej do konfliktu między kształtem i chaosem. Ich spór toczy się na każdym poziomie i zawsze prowadzi do dialektycznego ścierania się przeciwieństw” (s. 124). Najpewniejszym schronieniem dla artysty staje się sztuka, ogród, biblioteka albo miasto. W *Darze światła. O „Pragnieniu”* badaczka układa definicję pragnienia, które wyznacza poecie kierunek do „wysokiego świata” (s. 136) duchowych wartości. W rozdziale *Pomiędzy. „Obrona żarliwości”* skoncentrowała się na eseistyce Zagajewskiego, który posługuje się zapożyczonym od Platona pojęciem „bycia pomiędzy”, określając sytuację człowieka stojącego wpół drogi między rzeczywistością a transcendencją. W szkicu omawiającym tom *Powrót*, w którym wiersze układają się w cykl poetyckich fotografii Krakowa, autorka podkreśla, że Zagajewski dzieli miasto, wyróżniając górną część zamieszkaną przez cienie, m.in. Kantora i Trakla, i dolną część Krakowa, która przedstawia się gorzej, choć wizerunek miasta jest łagodzony nostalgicznymi wspomnieniami z młodości (*Pragnienie powtórzenia. O tomie „Powrót”*). W następnym rozdziale, *„Zbyt wiele elegii...”*, znajdziemy rozważania o kategorii elegijności w twórczości poety wyznaczającej jego estetykę – nietragiczną, łagodną i zdystansowaną (por. s. 154). W tekście *Dłaczego Herbert* badaczka opisuje poetycką rozmowę, jaką Zagajewski toczy ze

Zbigniewem Herbertem na tematy artystyczne. W *Dystansie i empatii* nietrudno zgodzić się ze zdaniem, że powściągliwość uczuć jest cechą poetów pokolenia '68. Anna Czabanowska-Wróbel, charakteryzując postawę Zagajewskiego wobec świata i ludzi, przywołuje opozycję góry i dołu z wiersza *Wielkie statki*: „Na «górnym» pokładzie znajdują się powierzchowni czciciele duchowości [...] poniżej ukrywa się autentyczna i żarliwa praca ducha” (s. 198). W ostatnim szkicu drugiej części autorka przypomina o metaforze tkaniny-tekstu. Porzucając na chwilę grę sprzeczności, pragnie jeszcze raz zdefiniować typ wyobraźni Zagajewskiego, który spleta tkaninę poezji, trudząc się jak holenderscy malarze, a bogactwo powstałej iluzji „przypomina nieuchronność przemijania, ulotność świata, daremność prób utrwalenia” (s. 208). Twórczość poety nie zasłania rozdartego świata, choć „chce być tą, która «zszywa»” jego pęknięcia.

Krótką część trzecia, *Sny nie zostały zbadane*, jest omówieniem recepcji dorobku Adama Zagajewskiego. Czabanowska-Wróbel ocenia dwie wcześniejsze książki autorstwa Jarosława Klejnockiego i Tadeusza Nyczka, stwierdzając, że pewien etap pracy krytycznej zyskał podsumowanie, wiele tematów zostało wyczerpanych w dotychczasowych komentarzach. Jednak istnieje jeszcze sporo zagadnień wymagających uściśleń, m.in. należałoby zbadać większą ilość odwołań Zagajewskiego do literatury niemieckiej, angielskiej, amerykańskiej, francuskiej oraz do filozofii, malarstwa i muzyki, choć w dużej części konteksty te zostały już omówione przez autorkę.

Filozofia życia i twórczości Adama Zagajewskiego poddana analizie w *Poszukiwaniu blasku* przypomina poglądy dwóch innych poetów pokolenia '68, Ryszarda Krynickiego i Stanisława Barańczaka. Światopogląd autorów należących do tego samego pokolenia jest zbliżony, chociaż ich poezja pozostaje różna.

„W jednym z listów Keatsa Zagajewski odnajduje istotną dla siebie «zasadę negatywności»”, czyli zdolności wytrwania w niepewności. Tajemnicy, wątpliwości, bez irytującego ustanawiania faktów i przyczyn. „Tak również można rozumieć poetyckie «poszukiwanie blasku»” (s. 210); poeta „wybiera tkaninę świata i tekstu jako niedokończony, nigdy niegotowy projekt” (s. 211). Krynicki i Barańczak również odczuwają nieufność wobec słów, za pomocą których można manipulować ludźmi. Poezja jest dla nich walką o niezafałszowany obraz świata, ale nie posiada mocy naprawiania rzeczywistości. Zagajewski mówi o życiu duchowym które jest niewidzialne, którego nie można pokazać inaczej, niż wskazując pustą przestrzeń” (s. 209), podkreśla Anna Czabanowska-Wróbel, a pojęcie nicości, pustki, próżni na wiele innych sposobów jest przedmiotem rozważań Krynickiego i Barańczaka. Żywioł ognia, będący jednym z najważniejszych elementów wyobraźni Zagajewskiego, jest istotnym składnikiem twórczości obu poetów. Dokonana przez Zagajewskiego obrona wysokiego stylu i artystycznej żarliwości nie jest niczym niezwykłym w przypadku Barańczaka i Krynickiego, którzy dyskretnie bronią poezji. Rozległość literackich, filozoficznych i muzycznych kontekstów w poezji tych twórców jest równie rozległa, każdy z nich jest wybitnym tłumaczem wyczulonym na brzmienie słów.

## Roztrząsania i rozbiory

Natomiast jedną z cech odróżniających poezję Zagajewskiego od twórczości jego rówieśników jest enumeracja, która zdaniem badaczki staje się znakiem nadmiaru, niepokojącym odpowiednikiem chaosu świata (por. s. 206). Barańczak, walcząc z chaosem, nicością, poczuciem bezsensu i ograniczeniami egzystencji dąży do zwięzłości – stosując rygor formy stara się zmieścić maksimum sensu w minimum słów<sup>3</sup>. Krynicki powraca do swoich początków, tzn. do krótkich, skondensowanych utworów: „Od początku fascynowały mnie wiersze enigmatyczne, magiczne zaklęcia i gnomiczne szyfry. Teksty szczątkowe, z których przetrwało niekiedy tylko kilka słów, jedna linijka”<sup>4</sup>. Przybliżyła to jego twórczość do źródeł filozofii – do mądrości presokratyków, którzy są jego prekursorami.

Trzech poetów różni przede wszystkim estetyka, która w przypadku Zagajewskiego jest nietragiczna i łagodna, podczas gdy twórczość Barańczaka charakteryzuje się wielogłosowością i maksymalizmem, a Krynickiego ścisłym tragiczmem. Łagodność i brak tragiczności z pewnością wpłynęły na ukształtowanie się patrycjuszowskiej enklawy w poezji Zagajewskiego. Wydaje się, że literacki arystokrata z jego twórczości jest bliźniakiem narratora autobiograficznej powieści Sándora Máraiego. W zakończeniu *Wyznań patrycjusza* autor określił społeczną i duchową rolę artysty:

Społeczeństwo, w którym żyję, jest już obojętne nie tylko wobec najwyższych osiągnięć ducha; zobojętniało też na ludzkie i duchowe aspekty stylu zwykłej, codziennej egzystencji. Zamiar, który namacalnie, wyczuwalnie przenika moją epokę, napęłnia mnie rozpaczą; pogardzam gustem, rozrywkami i potrzebami otaczających mnie mas, ich moralność obserwuję ze sceptycyzmem, i uważam za nieszczerne ambicje rozwoju techniki i bicia rekordów, które są z zadowoleniem witane przez tłumy. Człowiek ducha jest zjawiskiem samotnym i zmuszony jest kryć się w katakumbach, jak średniowieczni mnisi, którzy chronili przed zwycięskimi Wandalami tajemnicę Litery.<sup>5</sup>

Zdanie węgierskiego pisarza, na równi z jego definicją artysty pozostającego „pod względem mentalności, stylu życia, duchowości patrycjuszem”<sup>6</sup>, a jednocześnie człowiekiem, który dawno temu opuścił idylliczny krąg rodziny gwarantującej poczucie bezpieczeństwa, chyba wiernie odpowiada doświadczeniom i artystycznym dążeniom Zagajewskiego. Platońska wizja drugiego żeglowania, powtórzona w wierszu von Hofmannsthala *Manche freilich* i przywołana przez autora *Wielkich*

<sup>3</sup> Zob. S. Barańczak *Tablica z Macondo albo najkrótsza poetyka normatywna na użytek własny, w sześciu literach bez znaków diakrytycznych, z dygresjami motoryzacyjno-metafizycznymi*, w: tegoż *Tablica z Macondo. Osiemnaście prób wytłumaczenia, po co i dlaczego się pisze*, Aneks, Londyn 1990.

<sup>4</sup> Fragment rozmowy przeprowadzonej przez D. Suskę z R. Krynickim, w: „Gazeta Wyborcza”, 30 czerwca 2003.

<sup>5</sup> S. Márai *Wyznania patrycjusza*, przeł. T. Worowska, Czytelnik, Warszawa 2005, s. 494-495.

<sup>6</sup> Tamże, s. 198-199.



## Misiak Poezja patrycjusza

*statków* jest kolejnym arystokratycznym podziałem na ludzi powierzchownych i zaangażowanych w duchową pracę (por. s. 196-198). W *Wielkich statkach* Zagajewskiego panuje emocjonalna cisza, niekiedy utożsamiana z dystansem, a myśl poety porusza się między brzegiem autobiografii a wyspą mitu.

Czytając *Anteny*, najnowszy zbiór wierszy Zagajewskiego<sup>7</sup>, znajdziemy potwierdzenie wieloletnich analiz Anny Czabanowskiej-Wróbel, towarzyszącej jego poezji, poczynając od tomu *Plótno* po ostatnie utwory. *Anteny* są objawieniem w pełni rozwiniętego stylu poety, w którym niezmiennie dominują spokój i pewność, a pisarz nadal czuje się oddalony od rytmu współczesnego życia. Odmienne brzmi homerycka nuta przybijania do brzegu w elegii *Płynąc na Sutton Island* Barańczaka, który jest przekonany, że dzięki poezji udaje się osiągnąć „iluzję permanentnego trwania, choćby symbolicznie i zastępczo przezwyciężyć [...] własną nieuniknioną przemijalność”<sup>8</sup>. Krynicki od wielu lat tworzy skondensowaną księgę mądrości, w której mieści uwagi o świecie, przedmiotach, uczuciach i kosmosie. Zagajewski najpewniej czuje się w enklawie potrzebnej do pisania, czytania, toczenia dialogów z innymi patrycjuszami. Prawdopodobnie jako jedyny spośród przywołanych twórców pokolenia '68 przyswoił lekcję T.S. Eliota, który zdaniem Seamus Heaney, stawiał czytelników twarzą w twarz ze słowami, lecz nie z samymi sobą, uważając, aby poezja nie była zbyt ciemna w przedmiocie opisu ani w warstwie językowej, a stosując wysoki styl nie dążył do ukazywania rzeczy i miejsc istniejących poza wierszami. „Doświadczenie jego poezji – zaznacza Heaney – ma w sobie niezwykłą czystość”<sup>9</sup>. Mimo upływu czasu Eliot znajduje godnych kontynuatorów broniących sztuki pojmowanej jako droga duchowego poznania.

Iwona MISIAK

<sup>7</sup> A. Zagajewski *Anteny*, Wydawnictwo a5, Kraków 2005.

<sup>8</sup> S. Barańczak *Zaufać nieufności. Osiem rozmów o sensie poezji 1990-1992*, red. K. Biedrzycki, „M”-Biblioteka „Nagłosu”, Kraków 1993, s. 30.

<sup>9</sup> Por. S. Heaney *Lekcja Eliota*, w: tegoż *Znalezione, przywłaszczone. Eseje wybrane 1971-2001*, przeł. M. Heydel, wyb. A. Pokojska, Znak, Kraków 2003, s. 47.

## Abstract

**Iwona MISIAK**

**Jagiellonian University (Kraków)**

### **A Patrician's Poetry**

In her *Poszukiwanie blasku. O poezji Adama Zagajewskiego* ['In search of brightness. Poetic works of Adam Zagajewski'], Anna Czabanowska-Wróbel discusses the basic motifs appearing in Zagajewski's output. One such motif is aspiration after a space of spiritual values, as mentioned in the study's title; another – the poet's dialogue with literary tradition, painting, music, and philosophy. The scholar analyses the main elements of Adam Zagajewski's imagination, among which fire and air are dominant. She sets a borderline between reality and poetry in Zagajewski's works, stressing that defence of a high style and ardour attempts at levelling the turmoil of everyday life in the space of art. Zagajewski's elegiac tone sets his untragic, distanced aesthetics, thus shaping patrician attitude of a poet involved in spiritual labour. Zagajewski continues considerations of T.S. Eliot who was of opinion that poetry cannot be too dark as regards description or its linguistic layer, whilst the artist should not aspire to show things existent beyond the verse. The patrician enclave forms a shelter where Adam Zagajewski has for years been having a lowered conversation with other aristocrats of literature, and with himself.

# Pasaże romantyczne

*Nasze teksty dedykujemy Pani Profesor Alinie Witkowskiej,  
wybitnej uczonej, która słowem i czynem przez lata kierowała  
Instytutem Badań Literackich i Pracownią Romantyczną –  
w osiemdziesiątą rocznicę Jej urodzin.*

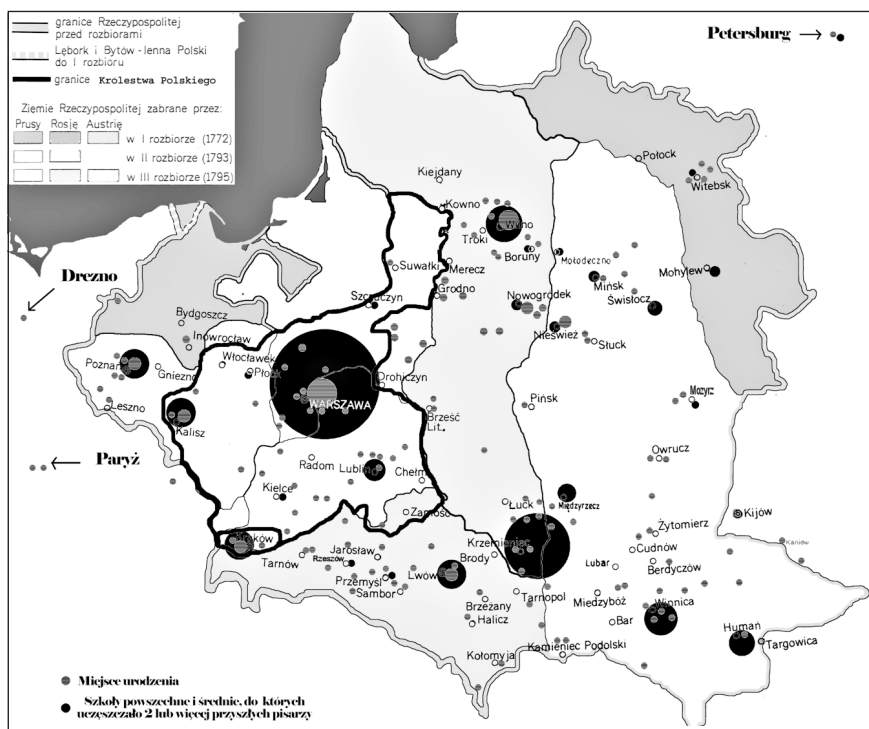
**Marta ZIELIŃSKA**

Romantycy na mapach

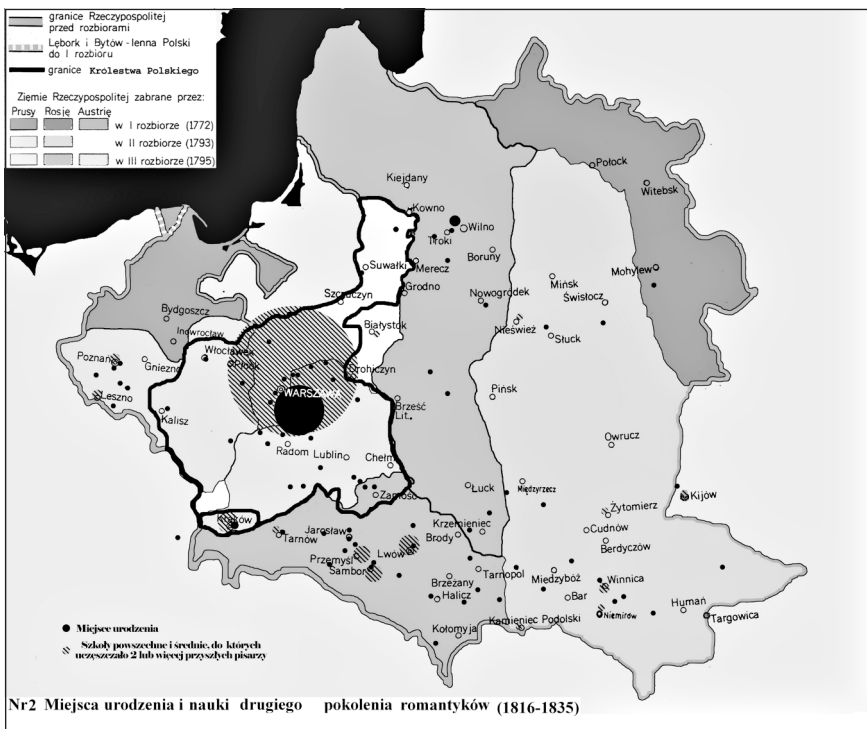
Pierwszy mój projekt mapy miał na celu zaznaczenie miejsc narodzin i śmierci polskich romantyków. Towarzyszyło mu intuicyjne przekonanie, że da się w ten sposób pokazać nienaturalnie duże odległości oddzielające punkty wyjścia i punkty dojścia tej literackiej formacji. Początkowo zakładałam, że będzie to mapa wspólna dla całej epoki, a uwzględniająca najważniejsze nazwiska twórców krajowych (ustalone na podstawie *Obrazu literatury*) i emigracyjnych. Na tej wstępnej liście nie znaleźli się, poza nielicznymi wyjątkami, publicyści, historycy i filozofowie, czyli ci, którzy nie mieli w swym dorobku utworów zaliczanych do literatury pięknej. Szybko też doszłam do wniosku, że umieszczenie wszystkich pisarzy na jednej mapie rozmyje fenomen emigracji po powstaniu listopadowym, stąd też powstała konieczność podziału na pokolenia. Normalnie przyjęło się mówić o trzech pokoleniach romantyków, jednak postanowiłam podzielić ich tylko na dwa, tych urodzonych między rokiem 1795 i 1815 oraz między 1816 i 1835. W ten sposób pierwsze pokolenie objęło wszystkie osoby, które mogły wziąć udział w powstaniu (te z najmłodszych roczników, rzecz jasna, mniej licznie).

Oddzielnym problemem był wybór mapy, na jakiej powinno to zostać zrobione, gdyż w ciągu dwudziestolecia 1795-1815 granice na ziemiach Rzeczypospolitej zmieniały się kilkakrotnie. Ostatecznie mapa moja obrazuje tereny Polski przedrozbiorowej z zaznaczonymi trzema rozbiorami oraz pokongresowymi granicami Królestwa Polskiego z roku 1815. Ten wybór zdecydował jednocześnie o tym, że miejsca śmierci, obejmujące swym zasięgiem całą Europę i kilka krajów pozaeuropejskich, musiały zostać umieszczone na mapach osobnych, gdyż inaczej obraz byłby nieczytelny.

## Pasaże romantyczne



## Zielińska Romantycy na mapach



## Pasaże romantyczne

Mapy powstałe na podstawie wymienionych tu kryteriów ujawniły, że wbrew intuicyjnym przeświadczeniom procent zmarłych na emigracji pisarzy pierwszego pokolenia wcale nie jest duży. Ci, którzy żyli dłużej, wracali na stare lata w rodzinne strony na mocy amnestii bądź też osiedlali się w Galicji. Na 119 osób tylko 22% zmarło na emigracji, a 6% na terenie Rosji (3% w Petersburgu, reszta na zesłaniu).

Ten fakt przesądził o poszerzeniu mojej pierwotnej listy o wszystkich tych, którzy swoimi pracami filozoficznymi, publicystycznymi, krytycznymi, historycznymi czy pamiętnikarskimi tworzyli klimat umysłowy romantycznej epoki. W ten sposób spis utworzony na podstawie Nowego Korbuta objął 171 nazwisk pierwszego pokolenia (dodałam 52 nazwiska) i 102 drugiego (dodane 11). Ciekawa okazała się dołączona grupa filozofów, publicystów i krytyków pierwszego pokolenia. Tu tylko 26 osób zmarło w kraju, 25 osób na emigracji, jedna w Rosji, a na zesłaniu nikt. Ten rozkład procentowy pokazuje, jak ważna była to grupa w życiu intelektualnym tego pokolenia. W drugim pokoleniu (102 osoby) poza krajem zmarło 20 (19 w Europie Zachodniej, jedna w Petersburgu).

Uderzać musi niemal o połowę mniejsza liczba twórców drugiego pokolenia. Aby unaocznić przyczyny tego stanu rzeczy, postanowiłam zamieścić na mapach miejsc urodzenia również i te ośrodki, w których przyszli pisarze chodzili do szkół powszechnych i średnich. Uniwersytetów nie uwzględniłam, ponieważ nie wszyscy je kończyli, a poza tym o wyższym wykształceniu przesądzała możliwość wcześniejszej nauki, toteż właśnie te pierwsze szkoły uznawałam za ważniejsze. Na mapach zostały zaznaczone tylko te, do których uczęszczały przynajmniej dwie osoby z moich list. Oczywiście bywały wypadki, że jedna chodziła do wielu szkół, wtedy wszystkie owe miejsca odznaczałam na roboczej mapie. Na marginesie warto zauważyć, że w pierwszym pokoleniu prawie wszyscy mężczyźni uczyli się w szkołach (wyjątkiem jest tu Fredro), natomiast spośród piszących kobiet tylko jedna uczęszczała na pensję (Paulina Wilkońska). W drugim pokoleniu procent pensjonarek znacznie się powiększył.

W efekcie powstały cztery mapy, składające się na obraz całej epoki. Dwie pokazujące miejsca urodzenia i nauki, dwie miejsca śmierci. Stwarzają one wiele możliwości lektury i nie sędzę, by mój tekst mógł je wyczerpać.

Porównanie miejsc urodzenia dwóch pokoleń (mapa 1 i 2) pokazuje, jak drastycznie zmniejszała się liczba pisarzy, szczególnie tych pochodzących z Litwy i Białorusi, czyli z ziem zaboru rosyjskiego. Dla pierwszego pokolenia była to kołębka romantyzmu, dla drugiego teren największych politycznych prześladowań. Widać zarazem znaczący wzrost roli Warszawy w drugim pokoleniu. Uwagę zwracają też duże ośrodki szkolne na pierwszej mapie (Krzemieniec, Wilno, Winnica, Humań), podczas gdy na drugiej (poza Warszawą i Galicją) są one już w zaniku. Ma rację Daniel Beauvois, twierdząc, że romantyzm powstał na podwalinach myśli oświecenia, zmaterializowanej w efektach pracy Komisji Edukacji Narodowej. Późniejszy zanik szkół wiąże się z zaczynającym się już od 1815 roku procesem zastrzania kursu przez władze rosyjskie, procesem, który po roku 1831 kończy

się likwidacją wielu placówek (na przykład przeniesiona do Kijowa kadra liceum krzemienieckiego dała początek tamtejszemu uniwersytetowi).

Dwie te mapy mogą służyć nie tylko do analizy socjologicznej. Są one ilustracją realnej przestrzeni, w której wyrosli pisarze. Naszym zadaniem byłoby pokazanie, czy proporcje przestrzeni wyobrażonej, zawartej w romantycznej literaturze, odzwierciedlają ten stan rzeczy, czy też są tam inne dominanty, zależne od obrazów narzuconych przez wieszczów. Na mapach obu pokoleń wyraźna jest też stała i duża rola Ukrainy, gdy tymczasem Litwa i Nowogródzczyzna odznacza się tylko w pierwszym.

Innych refleksji dostarczają mapy miejsc śmierci romantyków (mapa 3 i 4). Poza emigracją, o której była już mowa, wart odnotowania jest fakt, że tylko w pierwszym pokoleniu 7 osób zmarło poza Europą.

Zauważalną tendencją i w jednym, i w drugim pokoleniu jest rola miast jako miejsc ostatecznego osiedlenia. Na mapie pierwszego pokolenia tych miast jest więcej: Warszawa, Kraków, Paryż, Lwów, Poznań, Rzym; w drugim, poza Warszawą, zostają Kraków, Lwów i Paryż.

Na wszystkich czterech mapach najbardziej rzuca się w oczy systematyczny wzrost znaczenia Warszawy jako miejsca urodzenia, nauki i działalności twórców. Przeciwną tendencję można zaobserwować na prowincji.

Zaskakująca może się wydać na tych mapach niewielka liczba osób zmarłych na zesłaniu. Dowodzi to tylko tego, iż ci pisarze, co zsyłki doświadczyli, zdążyli na starość wrócić do ojczyzny lub przedostać się na emigrację. Że nie jest to reguła dotycząca wszystkich, przekonuje *Słownik zesłańców* Wiktorii Śliwowskiej. Wobec ogólnej liczby zesłanych Polaków, którzy nie dożyli powrotu do kraju, fakt, że mało wśród nich pisarzy, jest znaczący. Podobnie rzecz się ma z emigracją. Nie literaci byli w niej największą grupą. Chociaż – najbardziej widoczni – nadawali ton epoce, to jednak ich biografie nie w pełni odzwierciedlają losy ówczesnej polskiej zbiorowości.

Inna sprawa, że moje cztery mapy nie pokazują wszystkiego, co chciałoby się zobaczyć. Należałoby je uzupełnić o jeszcze jedną przynajmniej mapę, pokazującą miejsca emigracji i miejsca pobytu (przymusowego lub dobrowolnego) w Rosji.

## Abstract

**Marta ZIELIŃSKA**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### **Romanticists Plotted in Maps**

Discussion on the four maps in question, depicting the places of birth, education and death of two Polish romanticist authors of two subsequent generations.

## Marta PIWIŃSKA

### Gopło

„Gopło położone w prowincji Wielkopolsce, najobszerniejsze i najslawniejsze wśród Polaków” opisał dość dokładnie Jan Długosz. Dane historyczne Długosza porównał z informacjami sobie współczesnymi Wincenty Pol, poeta, autor *Pieśni o ziemi naszej*, który romantyczne i patriotyczne zainteresowania łączył z fachową wiedzą geograficzną. Jako pierwszy zbadał przemiany przestrzenne Gopła i przedniósł swe obserwacje na mapę. Obniżenie poziomu wód podzieliło pra-Gopło na osobne jeziora i odsunęło Kruszwicę od brzegu. Miało to konsekwencje historyczne.

Okres rozkwitu Kruszwicy przypada na wiek XI i XII, choć archeologowie odkryli ślady wcześniejszego osadnictwa. Położona u zbiegu dróg wodnych, na skrzyżowaniu szlaku handlowego z Zachodu na Wschód ze szlakiem bursztynowym, w wieku X była ośrodkiem państwa Polan a w wieku XI – monarchii wczesnopiastowskiej. Straciwszy łączność ze szlakami wodnymi, Kruszwica zaczęła upadać, co przyczyniło się prawdopodobnie do rozwoju w wieku XIII i XIV historycznych legend.

Legendy o bajecznych początkach państwa podjęto na wielką skalę i programowo u schyłku dawnej Polski i po trzecim rozbiorze jako legitymizację prawa narodu do samodzielnego bytu. Wśród licznych dzieł okresu preromantycznego wielką popularnością cieszył się *Piast ze Śpiewów historycznych*, gdzie Niemcewicz opisał zamek Popielów o odbijających się w jeziorze wieżach, zgromadzenie Słowian nad Gopłem, „lepiankę” Piasta z gniazdem bocianim na dachu, jego pasiekę i odwiedziny niebiańskich gości, którzy odchodząc, zostawili po sobie „słodki zapach”. Ze zdumiewającą dokładnością powtórzył potem te szczegóły Słowacki w *Królu Duchu*.

Poza Słowackim inni wielcy romantycy nadgoplańską okolicą się nie interesowali. Preromantycy wyekspluowali temat, nadali mu charakter dydaktyczny,



a wreszcie *Dzieje Polski, które stryj synowcom swoim opowiadał* Lelewela przeniosły legendy do pokoju dziecinnego. Wydaje się, że na długo przed Mrożkiem i Białoszewskim od Lechów, Piastów i Popielów wiało nudą.

Bez większego powodzenia próbował nadać jezioru nową wartość poetycką pochodzący z Wielkopolski Ryszard Berwiński, który Gopło znał i, jeśli wierzyć jego wierszom, pływał po nim łódką. W wydanej w roku 1844 w Poznaniu *Księżde życia i śmierci* poświęcił mu sporo strof, przenosząc nocne obrazy Świtezi na „rodzinnych wód odmęty”. Ten niezbyt wysokiego lotu poeta i romantyczny folklorysta jest także autorem *Bogunki na Gople*, która pozostała w pamięci kulturalnej raczej jako osobliwość niż dokonanie literackie. Berwiński napisał ją językiem sztucznie utworzonym, archaizowanym, który miał, wedle niego, oddawać słowiański ton opowiadanych legend. Nie udało mu się jednak tym sposobem Gopła „zaczarować wyobraźnią”, choć nie brakowało mu pomysłów, które czerpał z romantycznej fantastyki, ballad i folkloru. Jezioru, na którego dnie „spią umarłe bogi”, nadał charakter demoniczny: „Gopło corocznie haracz swój odbiera – corocznie ktoś utonąć w nim musi”, pisał w komentarzach.

Większy sukces w przypomnieniu historycznej okolicy odniósł w 1876 roku Józef Ignacy Kraszewski, który osadził *Starą baśń* nad Gopłem właśnie. W tej powieści zakrwawione wody Gopła, do którego zbrodniczy Popiel każe wrzucać stopy trupów, zgodnie zresztą z przekazami legendowymi, są dość złowrogie. Pozytywną rolę Kraszewski przeznaczył dla jeziora sąsiedniego, Lednicy. Ulokował tam „chram Niji” – pogańską gontynę, która jednoczy w wierze Słowian. Powieść była czytana. Dodać jednak należy, że jej sukces do dziś jest dwuznaczny, ponieważ właśnie tę powieść Kraszewskiego najczęściej uznawano za romantyczny kicz.

Ożywić piastowską tradycję nad Gopłem próbowano w przeddzień powstania styczniowego. Ponieważ początki państwa datowano wówczas na rok 860, to na rok 1860 planowano uczczenie tysiącletniej rocznicy. Pomysł wyszedł z Wielkopolski, komitet rocznicowy zwrócił się do Lelewela, który go poparł i przysłał zarys scenariusza uroczystości. Mieli w niej wziąć udział Polacy z wszystkich zaborów. Leleweł projektował patriotyczne śpiewy na błoniach przy Kruszwicy i kładł nacisk na masowe uczestnictwo ludu wiejskiego. Ze względu na trudności obchody odłożono na rok 1863. Inicjatywę tę zepchnął w niepamięć wybuch powstania.

Losy jeziora i ruin nie potoczyły się zbyt szczęśliwie. Pietyzm dziewiętnastowieczny sprawił, że w roku 1896 „odrestaurowano” ocalałą z wczesnośredniowiecznego zamku Mysią wieżę w Kruszwicy. Dziś wchodzi się do niej przez wykonane w roku 1956 betonowe schody. W roku 2008 powstał projekt założenia niedaleko Gopła kopalni odkrywkowej węgla brunatnego, co zagraża dalszym obniżeniem wód i zniszczeniem środowiska.

W *Balladynie*, *Lilli Wenedzie* i w *Królu Duchu* Gopło podniósł do poezji Słowacki, chociaż... nigdy go nie widział. Nadał legendarnej okolicy koloryt, który nie ma wiele wspólnego z jeziorem torfowym w Wielkopolsce, ustanawiając jednocześnie jedną z wyrazistych romantycznych przestrzeni w naszej tradycji kulturalnej. Przestrzeń tę zaczął tworzyć w *Balladynie*. Akcję umiejscowił w czasach bajecz-

## Pasaże romantyczne

nych, nad Gopłem właśnie. Lokalizacji tej Słowacki nie traktował dosłownie. Przestrzeń w tym dramacie ulega podobnej „ariostycznej” ironicznej transformacji jak historia.

Zbanalizowana przez dydaktyzm nadgoplańska okolica popielowo-piastowska była znana i jakby zapomniana zarazem. Słowacki nadał jej rysy szekspirowskie, balladowe. Bardzo ostro romantyzował i to w sposób całkowicie jawny, przez tytuł. Topografia *Balladyny* jest ostentacyjnie balladowa: las, chatka pustelnika, złamany mostek, zamek i wioska, lud. Goplana jest literacką siostrą Świtezianki i wszystkich ondyn, Lorelei, nimf wodnych epoki. Folklorysty wprawdzie lubią wskazywać, że Słowacki korzystał także z pieśni ludowych, ale i to było zgodne z wzorami. Podobnie jak szekspirowanie. *Makbet* patronuje walce o koronę, *Sen nocy letniej* erotycznej komedii. Wśród wielu gotowych wątków, z jakich czerpał, wymienia się zwykle jeszcze wątek „z chłopą król” oraz gazety, aktualności polityczne. Przestrzeń w tym dramacie ma koloryt lektur Słowackiego. Albo: te wszystkie lektury stanowią współczesny filtr, przez jaki widział i opisywał czasy bajeczne nad Gopłem.

Cechy niepowtarzalne i tzw. koloryt lokalny przestrzeni nadawało w romantyzmie przeżycie osobiste. Emocjonalna, liryzująca lub gniewna wizja miejsc zakorzeniała w nich wyobraźnię. Dla Słowackiego przeżycie literackie miało często równą siłę jak przeżycie bezpośrednie. W liście dedykacyjnym do *Balladyny*, zapowiadając cykl sześciu dramatów, wspominał „sny swego dzieciństwa”: „Bo ileż to razy, patrząc na stary zamek, koronujący ruinami górę mego rodzinnego miasteczka, marzyłem, że kiedyś w ten wieniec wyszczerbionych murów nasypię widm, duchów, rycerzy...”. W *Balladynie* spełnia wczesne marzenia i pewnie dlatego o nich wspomina. To chyba nadaje osobliwą świeżość tak nasyczonej literaturą okolicy... Ale Słowacki spełnia swe marzenia o dziele historycznym z dystansem, także do owych marzeń. „Fantastyczna legenda” wydobyta z „ciszy wiekowej” dzieje się nad Gopłem potraktowanym z „ariostycznym uśmiechem”, ironicznie umownym, ale i bardzo osobistym zarazem.

Pisał *Balladynę*, mieszkając nad Lemanem. W komentarzach do dramatu wychytać można, że w przeciwieństwie do Mickiewicza motyw jeziora u Słowackiego pojawia się dopiero od chwili osiedlenia w Genewie. Przypomnieć jednak wypada wczesną powieść poetycką, *Żmija*, gdzie „sto wysp zielonych wiosną zatonie” w fałach Dniepru, przypomnieć można „falę błękitną”, która kołysze „łódkę Greka” w morskiej powieści *Lambro*, by zauważyć, że to, co dzisiaj nazywamy wyobraźnią akwatyczną, Słowacki miał, zanim jeszcze osiedlił się nad Lemanem. Jakkolwiek było, szwajcarskie jezioro jest stale obecne przed jego oczami, świadczy o tym korespondencja.

Słowacki od grudnia 1832 roku mieszkał w Szwajcarii. W przeciwieństwie do Mickiewicza, który w Lozannie, w swym „pięknym domu” miał olbrzymie okna „z widokiem na ogród i jezioro”, Słowacki w pensjonacie pani Pattey, pod Genewą „w wiejskim domu o kilkadziesiąt kroków od miasta” zajmował „pokoik” z oknami „jak zwyczajnie w Szwajcarii z małymi szybami” (list do matki z 30 grudnia

1832) i jeziora z okna nie widział. „Górę Mont Blanc widzę co dnia z moich okien...” (list z 27 kwietnia 1834). Leman jest jednak wciąż obecny w jego listach. „Listy wasze często odczytuję nad Genewskim jeziorem, a po przeczytaniu myślę o was, patrząc na rozległe błękity fali...” (15 marca 1833); „Siedzę cicho i spokojnie nad brzegami jeziora [...]. Kilka razy pływaliśmy w czółnach...” (6 czerwca, 1833); „A po obiedzie bawimy się razem w salonie, często idziemy nad jezioro” (23 sierpnia 1833); „Wracaliśmy po jeziorze przy świetle księżyca...” (22 września 1833); „Wystawcie sobie jezioro czyste i równe jak zwierciadło...” (27 października 1833); „Siedzę cicho i spokojnie nad brzegami jeziora...” (15 lipca 1833) – to stały refren listów. Gdy w listopadzie i grudniu 1835 roku pisał *Balladynę*, która się zaczyna w „lesie blisko jeziora Gopła”, a zaraz potem, w trzeciej scenie pierwszego aktu, „widać jezioro Gopło”, skąd „wytryska z wody Goplana” w wieńcu z uśpionych na zimę na dnie jeziora jaskółek (wiele rozpraw napisano o tym wieńcu), zapewne widok „błękitnego jeziora”, które w Szwajcarii miał wciąż przed oczami, nałożył się na jego wizję Gopła. Albo wywołał w jego wyobraźni polskie jezioro.

Zapewne o nim czytał. Nie znamy dokładnej listy lektur Słowackiego, wiadomo jednak, że jego czytanie historyczne było imponujące. Marian Bizan i Paweł Hertz w *Głosach do Balladyny* z 1970 roku przytaczają obszerny fragment z wydanego na emigracji przez Jędrzeja Słowaczynskiego dziełka *Polska w kształcie dykcjonarza historyczno-statystyczno-jeograficznego opisana* (Paryż, 1833-1838). Do opracowania hasła *Kruszwica* autor sięgnął po opis Surowieckiego:

Całe jej położenie obronne, przyjemne i wspaniałe nad Gopłem, tym pysznym jeziorem polskim, daje jej słuszenie pierwszeństwo przed innymi miastami kraju. Stanąwszy na brzegach półwyspu na krańcach potężnego niegdyś zamku, człowiek czuje się wyniesionym nad poziom żyjących. Z trzech stron ogromna płaszczyzna wód przezroczystych, widok zielonych gajów, rozsianych wiosek, kwitnących pól, odbijający się wspaniałe obraz zapadającego słońca; wszystko to mówi: że tu było kiedyś mieszkanie bóstw i wielkich ludzi. Z drugiej strony wieża, ten nieśmiertelny pomnik płukany zewsząd wodą jeziora, jako świadek odwieczny, wystawia cały szereg wypadków, jakim od tysiąca lat podlegał gród Swista i Polska cała.

Słowacki nie widział Mysiej wieży, zwiedzał jednak zamek Chillon położony na wodach Lemanu. „Ogromny zamek, cztery wieże” hrabiego Kirkora jest podobny do zamków, których sporo dziś jeszcze stoi w Szwajcarii. Gopło Słowackiego stała się w wyobraźni z Lemanem. Poeta o tym wiedział.

Słowacki od młodości, a w każdym razie od *Godziny myśli*, z zainteresowaniem śledził własny proces twórczy. I jak zwykle u niego, we wspomnieniu wszystko staje się bardziej wyraziste albo może wspominając, lepiej rozumie sam siebie. Z jakich źródeł czerpała jego wyobraźnia, gdy pisał tragedie nadgoplańskie, wyjawili wprost w *Liście drugim. Do Autora Irydiona*, jakim poprzedził *Lillę Wenedę*:

Przed pięcią laty mieszkałem nad jeziorem Szwajcarii, blisko miasteczka Villeneuve, dawnego Avencium. Miasteczko to położone na zielonej równinie w końcu jeziora, niedaleko zamku Chillon i skał Heloizy, czarowało mnie swoją wiejską i spokojną piękno-

## Pasaże romantyczne

ścią; na jasnych i wodnistych łąkach zbudowane, uśmiecha się wiosenną zielenią z pod czarnych gór, stoją groźne, nachylone, gotowe spaść i rozproszyć – Co? – kilka małych domków, białe odbitych w jeziorze, mały kościółek z piramidalną wieżyczką i rząd ciemnych drzew kasztanowych, które jesienią owieszone mnóstwem chłopiat, tłukących z koron owoce, rumienią się hożą czerwonością wesółych twarzy, niby jabłonie sadów [...]. Takim jest dzisiaj to miasteczko – lecz niegdyś, przed wiekami, na tem samym miejscu odbywała się jakaś okropna ofiara; musiało być poświęcenie się, rozpacz, szczęk broni, miecz katowski ucinający głowę starca i słowo S.P.Q. R. błyszczące na Rzymskich chorągwiach. Z całej owej historii został tylko jeden grobowiec...

Następnie cytuje napis na grobie Julii Alpinuli, podając kilka zdezwuowanych potem informacji. I Słowacki obserwuje *ex post* przetworzenie, jakiego dokonał: owa Julia „skarżąca się tak cicho a tak przeraźliwie – z przeszłości; ona to zamieniła się w Lillę Wenedę; chciałem kwiat łączny przeniesień do Polski [...]. Ta mara srebrnej białości, która na dziwnej zieleni łąk Szwajcarskich, na odlamie skały, stawała przede mną; teraz, zmartwychwstawszy nad Gopłem...”.

Słowacki w czasie, który tu wspominał, nie mieszkał już w pensjonacie pod Genewą:

Otóż przeniosłem się do wioski Veytoux, nająłem śliczny pokój, błękitny – z okna widać winnicę – za winnicą jezioro, jak pół nieba wywrócone na ziemię – za jeziorem góry Meillere, sławne w Heloizie Roussa – słowem, trudny do opisanego widok. [...] Śliczne miałem księżycowe noce – wtenczas wychodziłem nad jezioro, siadałem na małym przyładku wchodzącym do wody z jednej strony miałem księżyc, z drugiej zamek Chillon [...]. Co mi w takich nocach przechodziło przez głowę trudno wypowiedzieć. Czasem żałowałem ludzi i rycerzy, którzy ginęli niegdyś w tym zamku, a dziś zapomniani i zamek ich tak cichy stoi w księżycowym blasku. Potem pytałem siebie, za co ci ludzie ginęli [...] i zawsze jezioro było tłem obrazu – widać je z każdej ścieżki, z każdej doliny, z każdej góry. (List z 23 sierpnia 1835)

Łączył w pamięci *Lillę Wenedę* z tamtymi księżycowymi nocami nad Lemaniem i nadlemańskim Gopłem *Balladyny* – ale jednak minęło kilka lat i gdy pisał tę tragedię w 1840 roku (po podróży na Wschód i *Podróży...*, po *Anhellim*, po trzyletnim pobycie we Florencji i napisanych tam poematach), miał już przed oczami inne widoki. Czy dlatego jeziora w dramacie nie ma, choć w didaskaliach umieścił sformułowanie: „Z czasów bajecznych – Blisko Gopła”. Ta sama imaginacyjna okolica, w innej tonacji. Niemal zapowiadała ją w finale *Balladyny* Goplana: „Rzucę ten ciemny obraz zbrodni w jasne koła Zwierciadlanego Gopła...”. W *Lilli Wenedzie* obrazy są jeszcze ciemniejsze, ale jeziora w niej nie widać.

Gdyby postępowanie takie miało sens wobec utworu otwarcie drwiącego z podobnych dociekań, można by się domyslać, że „wodne kwiaty”, które „od głodu bronia”, w *Lilli Wenedzie* bohaterka zebrala nad Gopłem. To byłby jakiś ślad nieobecnego jeziora. Gdyby to była literatura faktu, można by sądzić, że finalne pole bitwy w ostatnim akcie, gdzie giną Wenedzi, a Ślaz „grzęźnie w błocie”, leży na brzegach jeziora, ponieważ już Długosz kładł nacisk na bagnistość Gopła. Ta bagnistość się powtarza w obu imaginacyjnie nadgoplańskich dramatach. Czy Sło-

wacki czytał Długosza? Może wiedział o bagnach z drugiej, trzeciej ręki, gdy kazał Chochlikowi wodzić Grabca w błocie? Choć równie dobrze mogły mu wystarczyć „jasne i wodniste łąki” nad Lemanem, w końcu wiele jezior ma błotne brzegi... Pewnych rzeczy się nie dowiemy, choć czytelnika może dręczyć pytanie, dlaczego w tragedii, która dzieje się nad Gopłem, nie ma Gopła.

Może dlatego, że Słowacki sięgnął do innych wspomnień, innych krain. Poinformował przecież, że lilii wodnych nie zbierała Lilla Weneda ani w Szwajcarii, ani w Wielkopolsce. Na nadlemańskie Gopło nakłada się kolejna przestrzeń: „pińskie wspomnienie”: „Dawniej jeszcze, jadąc przez pińskie błota, widziałem mnóstwo lilii wodnych i mnóstwo chłopów wychudłych od głodu; między chłopami a nenufarem litewskim taki był związek, że chłopstwo jadło kwiatów łodygi, nie mając chleba...”. Na kraj nadgoplański nakładają się więc kresy. Nie tylko one, także duchowe i pejzażowe kraje osjaniczne, północne i druidyczne, które Słowacki jakby najpierw sobie wyobraził, wyczytał, zanim je zobaczył nad Atlantyką w Pornic.

Nie tylko *Lilla Weneda* ma na sobie ów rys dawnych kresów wschodnich. Także *Balladyna*. Wacław Kubacki w 1955 roku wydał dramat z obszerną rozprawą *Balladyna, baśń polityczna*. Mimo znaków czasu, jakie nosi, tekst nie utracił wartości. Kubacki postawił tam, przyjętą przez późniejszych komentatorów, Bizana i Hertza, tezę dotyczącą geografii imaginacyjnej Słowackiego. Materiał folklorystyczny, przesady, ziemiańskie zwyczaje charakterystyczne dla północnych i wschodnich prowincji Rzeczypospolitej „przenosił Słowacki do Wielkopolski”, tamte ziemie bowiem znał. Także „cechy językowe i stylistyczne *Balladyny* potwierdzają sposrozeżenie o litewsko-białorusko-ukraińskim kolorycie nadgoplańskiej tragedii Słowackiego”.

Słowacki wiedział, że kojarzy Leman z Gopłem, pińskie błota z wodnistymi łąkami Villeneuve, dawne pola bitew w Szwajcarii i w Polsce, zamek Lecha i zamek Popiela z zamkiem Chillon. To nakładanie się przestrzeni z lektur, ze wspomnień, z widoku przed oczami nadaje historycznej okolicy szczególną magię. Nieoglądana nigdy przez poetę nadgoplańska kraina staje się jedną jego ulubionych. Już w 1834 pisał do matki o *Balladynie*, że „otworzyła mi nową drogę, nowy kraj poetyczny, nietknięty ludzką stopą, kraj obszerniejszy niż ta biedna ziemia, bo idealny. Zobaczysz kiedyś, Mamo kochana, co to za dziwna kraina...” (18 grudnia 1834).

Na dłuższy czas Słowacki tę dziwną krainę porzuca. Powraca do niej i do dawnych motywów w *Królu Duchu*. Nie tylko dlatego, że podejmuje te same legendy, choć w inny zupełnie sposób. Kraina wykreowana w obu dramatach jako „idealny kraj poetyczny” staje się teraz miejscem odwołań pamięci genezyjskiej. Pamięć owa, która u Słowackiego bywa często właśnie pamięcią miejsc godnych uwagi, stanowi stop wspomnień osobistych z historią. W *Królu Duchu* z pejzażem nadgoplańskim stapia się Rzym, Atlantyk, paryskie mieszkanie Słowackiego... W pewnym sensie stapiają się także wszystkie wody jezior, rzek, mórz. Z tych stopów Słowacki tworzy nie tylko dzieje Ja i Polski zarazem, lecz także własną, wewnętrzną

## Pasaże romantyczne

ną, imaginacyjną mapę, na której kraina popielowo-piastowska zajmuje duży obszar – prawie trzy rapsody.

Nie opisuje poeta Gopła, gdy w rapsodzie II mowa o „szmaragdowych łąkach przy Kruszwicy”, na których miał swą chatę Piast, ale przecież jest ono obecne. Postrzyżyny ślepego Mieszka odbywają się w pogańskiej gontynie – też nie nad Gopłem, choć może jednak tak, bo gdy w kolejnej pieśni pojawia się pogańska kapłanka, powie o sobie, że pochodzi z wodnej głębi: „jam z topieli wyszła”. Jakiej topieli? Tej samej, co Goplana? Tej samej i innej, genezyjsko pogłębianej o wszystkie wody i morza, jakie w swoim życiu widział Słowacki. Kapłanka mówi: „ten warkocz za mną wyciągnięty z morza Teraz z fal jeszcze słońcami wschodzi”. Czytelnik rozpoznaje w niej jedną z postaci mitologii genezyjskiej, za słowiańską gontyną wyczuwa Atlantyk, ale jednak wszystko to Słowacki ściągnął w *Królu Duchu* do swojej własnej „dziwnej krainy”. Bardzo przetworzonej, lecz rozpoznawalnej. Gopło, nazwane po imieniu, pojawia się w pieśni II rapsodu IV, gdy Mieszko, żeby zobaczyć wiodące „Chrześcijanę” poselstwo z Czech, wbiega „nad brzeg jednego jeziora”. Wdrapawszy się „na kurhan stary” widzi, jak owo idące „po nadjeziornej ścieżce” poselstwo odbija się „nad fal błękitem” – nie wiadomo czy w fali jeziora, czy w pamięci piszącego. Za chwilę w rapsodzie pojawia się Dobrawna, też jakoś osobliwie akwaticzna: „Na zieloności strugach, na strumieniach Kwiatów – na zwirach goplańskich najbielszych” i leje z oczu blask... Ten przeświecony obraz zapada w pamięć czytelnikom i zatrzymują się nad nim wszyscy, którzy interpretowali *Króla Duchą*. Gopło Słowackiego, jego okolica nadgoplańska: kraina poetycka, której koloryt poeta zachował w pamięci i którą przetworzył w najbardziej promienne miejsce swej mistyki.

## Abstract

**Marta PIWIŃSKA**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### Gopło

The legends on Piast and King Popiel are related to the lowering of waters of pre-Gopło lake, the locality of Kruszwica then being removed away of local water trade routes. Literature and historiography took up legends on the origins of Polish state during the Partition time (J. U. Niemcewicz, J. Lelewel). Juliusz Słowacki, who had never seen Gopło himself, was the only great Polish romantic author who resumed the theme, trivialised as it was by patriotic didacticism. The Gopło vicinity in *Balladyna* and *Lilla Weneda* has a colouring of their author's readings (Shakespearism, ballad-mania, political topicalities, Słowacki's dictionary of the geography of Poland, historical readings). Overlapping with Gopło was the

## Piwińska Gopło

image of Leman whose imagination-fertilising presence is testified to by the poet's correspondence and the Dedication Letter in *Lilla Weneda*. Słowacki points out therein also to another segment of imagination: the 'Pinsk recollection'. In *Król Duch*, Gopło-related rhapsodes are dug out of the 'centuries-old memory' – and Słowacki's own memory; the poet added up a personal and romantic(ist) colouring to the Gopło vicinity.

In building the entry in question, the author wanted to point to a diversity of visions of this historically important site in Polish culture and to the multi-ingredient poetic image of Gopło and the historic vicinity as depicted in Słowacki's vision.

## Dorota SIWICKA

### Warszawa Reduta Ordona

Tak nazywa się stacja na linii Warszawskiej Kolei Dojazdowej łączącej stolicę z Grodziskiem Mazowieckim. Jadąc z Warszawy Śródmieście, mija się stacje Warszawa Ochota i Warszawa Zachodnia, aby – na skrzyżowaniu z ulicą Mszczonowską – wysiąść na peronie Warszawa Reduta Ordona. Jest to zresztą raczej przystanek niż stacja: tory i dwie podniszczone wiaty. Zamiast kasy stojący na peronie samochód osobowy z kartką na szybie: „Bilety”. Poza tym kurz, śmieci i pustka. Widać tylko tyły Centrum Reduta, lecz klienci docierają do niego raczej Alejami Jerozolimskimi niż pociągiem. Tutaj, na handlowym zapleczu, rzadko ktoś wysiada, większość pasażerów jedzie dalej – do słynnych podwarszawskich miejscowości, do Tworek, Komorowa, Podkowy Leśnej, Milanówka.

Kilkanaście metrów od peronu, pod płotem, w cieniu krzaków po lewej stronie Mszczonowskiej znajduje się głaz upamiętniający śmierć bohaterów. Wryto na nim napis: „Tu dnia 6 września roku 1831 w walce z przemocą moskiewską została wysadzona w powietrze Reduta Ordona. Obrońcom ojczyzny cześć!”. Pomnik odsłonięto uroczyście w przeddzień rocznicy wybuchu powstania – 28 listopada 1937 roku. Inicjator przedsięwzięcia, pułkownik Leon Dunin-Wolski, wygłosił wówczas przemówienie, w którym – jak doniósł „Kurier Warszawski” – nazwał Wolę „polskimi Termopilami” (odsłonięto tego dnia także pomnik generała Sowińskiego, obrońcy nieodległej, a równie sławnej placówki).

Dowódcy oraz historycy Bitwy Warszawskiej zgadzają się, że największą trudnością w zorganizowaniu obrony miasta była rozciągająca się wokół szeroka, płaska i niezalesiona przestrzeń. Na naradzie dowództwa Jan Krukowiecki mówił: „Do trudności w walnej bitwie należy naprzód położenie placu boju w okolicach Warszawy na równym, otwartym polu”. Dotyczyło to także tych terenów, od Rakowca i Szczęśliwic do Woli, gdzie – jak się okazało – rozegrać się miały najsłyn-



niejsze walki. W późniejszej relacji z bitwy Ludwik Mierosławski pisał o „nagich równinach” otaczających Wolę, a historyk powstania Wacław Tokarz nazwał je nawet „bilardowymi” – przesadnie, gdyż na niektórych przynajmniej mapach dostrzec można drobne fałdy terenu, a także chyba ogrody.

I spójrzałem na pole; dwieście harmat grzmiało  
Artyleryi ruskiej ciągną się szeregi,  
Prosto, długo, daleko, jako morza brzegi [...].

Przywykło się sądzić, że w wierszu Mickiewicza więcej jest materii legendarnej niż dziejowej prawdy. Tomasz Strzeżek, autor ważnego artykułu o udziale Ordona w obronie Warszawy, powtarza to wypracowane przez historyków przekonanie. Wspominając o poetyckich opisach Bitwy Warszawskiej w wierszach Mickiewicza oraz Słowackiego, zauważa: „Obydwaj poeci nieświadomie wypaczyli wydarzenia związane ze swoimi bohaterami, a więc walkę o szaniec nr 54 i nr 56 (Wolę). Całkiem inaczej wyglądają one w świetle relacji urzędowych czy w przekazach ich bezpośrednich uczestników”. Niby tak, w końcu Julian Konstanty Ordon uszedł przecież z życiem po wysadzeniu prochów (szaniec 54 to była właśnie jego reduta), a i niektóre inne fakty nie zgadzają się z prawdą historyków, bo nie „dwieście harmat” grzmiało w tym rejonie, lecz około pięćdziesięciu (choć podczas całej bitwy – kilkaset), a szaniec nie był wyłożony w środku faszyną (choć wedle inżynierskiej sztuki – powinien). Jeśli jednak przyjrzyć się topografii tych pól, to przyznać trzeba, że teren bitwy wygląda w utworze właśnie tak, jak relacjonowali świadkowie. I tak, jak mógł się on przedstawiać oczom Stefana Garczyńskiego, patrzącego z najbardziej wysuniętych na zachód pozycji korpusu Umińskiego. Trudno się nawet oprzeć przypuszczeniu, że Garczyński, opowiadając Mickiewiczowi o wydarzeniach, rysował mu szkice rozlokowania armii i tego, jak reduta wyglądała. A Mickiewicz słuchał i patrzył uważnie.

Przeciw nim sterczy biała, wąska, zaostrzona,  
Jak głaz bodzący morze, reduta Ordona.

Szaniec nr 54 zaczęto wznosić – pisze historyk fortyfikacji Roman Matuszewski – około 21 lipca tegoż, 1831 roku. Stanowił on najbardziej wysuniętą na południe część I linii umocnień odcinka zachodniego, do którego należały też działa nr 56 oraz 57 (to ostatnie, dowodzone przez Antoniego Lenickiego, broniło się długo i zajądło, lecz niestety zabrakło barda, który by mu zapewnił sławę). O wartość obronną reduty 54 spierano się, ale przyznawano jej jedną zaletę: znajdowała się na wzgórzu, które dominowało nad równiną. Od innych umocnień pozostawała oddalona – wedle obliczeń Strzeżka – od ośmiuset metrów do dwóch kilometrów (i chyba z takiej też, prawie dwukilometrowej odległości patrzył na wzniesienie Garczyński). Budowla miała kształt sześcioboku (przeciętna długość boku – czterdzieści sześć metrów), a jej podstawę wewnątrz znacznie obniżono, więc z daleka widać było tylko osiemdziesiąt centymetrów przedpiersia wystającego nad zewnętrzną powierzchnię stoku. Jako materiału budowlanego użyto miejscowej, mocno ubitej gliny, co po-

## Pasaże romantyczne

zwoliło na nadanie zboczom znacznej spadzistości. Tyły zabezpieczał strumień łączący kilka stawów (w wierszu o strumieniu nie ma mowy). Autorem koncepcji fortyfikacyjnej był Klemens Kołaczkowski, zwolennik fortów ziemno-drewnianych, niegdyś zalecanych też przez Tadeusza Kościuszkę, który pisał: „Mamy wszędzie u nas z dobroczynności natury drzewo i ziemię, z nich możemy robić baterie, a osobliwie reduity ze schronieniem się od bomb. Mocniejsze prawie od twierdz z kamieni lub cegły [...]. Polacy, oto są wasze góry, oto są wasze fortece, które tysiącami narobić możecie!” (*Czy Polacy wybić się mogą na niepodległość*).

Ten poranek był z początku mglisty, ale wkrótce wyszło słońce („wzbiło się po niebie zwierciadłanym” – wspominał Mierosławski) i oświetliło szaniec od strony miasta. Umysłowanie sobie, co mógł widzieć adiutant Umińskiego, pozwala na pewne konstatacje dotyczące powstania Mickiewiczowskiej panoramy: równina z samotnym wzgórzem owiewanej dymami reduity to sceneria, która aż prosi się, by zostać przestrzenią romantycznego *theatrum* wojny. To gotowe pole do kreacji heroicznego mitu. Podstawowa dla wiersza metaforyka walczących ze sobą barw – bieli i czerni – także była już (przez wojskowych inżynierów) przygotowana. Wyszchniętą, lśniąca w porannych promieniach glinę budowli (nieobłożonej – jak mówią dokumenty – darnią) pióro bez trudu mogło przemienić w biały „głaz bodzący morze”, otaczany coraz szczelniej, pod koniec walki niemal dookoła, przez czarną „ławę błota” – kolumny szturmowe nadzorowane osobiście przez feldmarszałka Paskiewicza. Dodać trzeba, że przedpiersia reduity nie umocniono koszami szańcowymi, więc działa i kanonierzy pozostawali odsłonięci, a to znaczy, że patrzący przez lunetę mogli widzieć ruchy Ordona, choć chyba już nie ten gest żołnierza, którego ręka w ładownicy „Szukała, nie znalazła”. Zatem, dzięki poetyckiej „syntezie bitwy” (tak nazwał wiersz Samuel Sandler), realia miejsca ujawniły swą symboliczną potencję. Mickiewicz – jak zawsze – w konkretach potrafił dostrzec znaki Wielkiej Historii. A Garczyński dopomógł mu w tym swoimi słowami – żołnierza raportującego z poetyckim talentem. Przypomnijmy, że wydając *Opowiadanie adiutanta* w II tomie *Poezycji* przyjaciela, Mickiewicz nazwał utwór „wspólną naszą własnością”.

I powoli dym rzedniał, opadał deszcz piasku.  
Spojrzałem na redukę; wały, palisady,  
Działa, i naszych garstka, i wrogów gromady:  
Wszystko jak sen znikło. – Tylko czarna bryła  
Ziemi niekształtnej leży – rozjemcza mogiła.

Mierosławski nazwał ją „wulkaniczną mogiłą”, gdyż niespodziewany wybuch, dym, piasek i wylatujące w powietrze ciała ludzkie, wszystko to zrobiło wrażenie tak gigantycznego wstrząsu ziemi, że nawet przerwano na chwilę działania wojenne. Jednak nie cała reduta wówczas znikła. Po zajęciu Warszawy – pisze historyk fortyfikacji Stefan Fuglewicz – większość zewnętrznych umocnień zlikwidowano, lecz dla upamiętnienia zdobycia Woli Rosjanie pozostawili resztki dział 54 i 56. Zanikanie śladów po Reducie Ordona było późniejszym procesem. I trwa on na-

dał, pozostając w ścisłym związku zarówno z rozwojem miasta, jak z powikłaniami pamięci.

Reduta 54 – twierdził Matuszewski – została zniwelowana w końcu XIX wieku podczas rozbudowy linii kolejowych w zachodniej części stolicy. Pisząc tak, wyrażał przekonanie, które nie wiedzieć czemu utrzymało się wśród historyków (chyba nie tylko z powodu wielości relacji czy niedokładności starych map), że legendarny szaniec znajdował się w rejonie tych rozległych torowisk. Na mapie z *Przewodnika po polach bitew wojny polsko-rosyjskiej* pod redakcją Ottona Laskowskiego (1931) tam właśnie został zaznaczony – u zbiegu ulic Mszczonowskiej i Włochowskiej, a więc w punkcie, w którym kilka lat później postawiono pomnik. I być może z tym przewodnikiem w rękę patriotyczna młodzież wychowana na literaturze romantycznej poszukiwała świętego miejsca Polaków. Czytamy w książce wydanej w roku 1938 przez członków Towarzystwa Przyjaciół Woli:

Nie dziw więc, żeśmy biegali hen, na Czyste, by odnaleźć jakoweś szczątki tej Reduty. A odszukać je było trudno. Mały skrawek terenu, na którym była kiedyś wysadzona prochami [...] w naszych czasach objęły stalowe linie szyn kolejowych, utrudniając doń dostęp. Trzeba było błądzić po bezdrożach, potykać się na kocich łbach, grzęznąć w błocie i... w rezultacie nie znajdowało się nic. A młoda dusza tak rwała się do miejsca bohaterstwem uświęconego!

Ta samo pustkowicie pojawia się w relacji Mirona Białoszewskiego, który w *Szumach, zlepiach, ciągach* wspominał swoje wycieczki z roku 1954 na stare torowiska towarowe zwane Syberią. Opisował więc ulicę Kolejową i rozciągający się z niej widok na fabryczną Wolę – „olbrzymie bębny gazowni” i „ceglaste okrągłaki, podobne do baptysteriów tym bardziej że rymowały się widokowo z niebieską, zawsze jakby na pogodę kopułą cerkwi”. I właśnie tam umieszczał historyczną redutę:

A tam gdzieś w gazowniach, w baptysteriach, zanim jeszcze je na świat wykołowano, była Reduta Ordona. Przy cerkwi, której też nie było, były i są Wały Sowińskiego, na ich tle podpisywało się kapitulację powstania listopadowego, a w bok – obierało się królów. W ślad za dawnymi okopami ciągnęły się mury getta. Tu gdzieś porwany król Staś, w jednym kapciu, przekabacił na swoją stronę prowadzącego go konfederata. Z przejazdu na Siennej było widać tory, tory, towarowe pociągi, stare rampy, żelaziwa, semafor, badyłe.

W tym jakby niczym, trudnym do przebycia terenie otoczonym dziwaczną zabudową industrialną Białoszewski rozpoznał krajobraz historii. Wywózki, męczeństwo i zagłada, świętość i klęski, wielka tradycja i małość króla, a wszystko to pośród badyli i semaforów – przeszłość schowana w przestrzeni. I tu mieści się też Reduta Ordona intrygująco usytuowana „w gazowniach”, może przez skojarzenie z wybuchem i ulatywaniem niebo, bo budynek Gazowni stoi przecież po drugiej stronie torów, daleko od historycznego szanca.

Z amorficznej przestrzeni torowisk i zarośli wyłania się tylko jeden trwały punkt: kamień pomnika, na którym wspierały się wszelkie próby oficjalnej lokalizacji Reduty i jej publicznego kultu. Tutaj historycy chcieli widzieć ciągłość dziejów, wszak we wrześniu 1939 roku toczono w jego okolicy ciężkie walki. I ten ka-

## Pasaże romantyczne

mień pewnie zaważył, że gdy w 1975 roku zbudowano nowy odcinek trasy WKD, nazwano stację (a potem i centrum handlowe) imieniem Reduty.

Na warszawskim przedmieściu śmieciem otoczona  
Stoi między torami Reduta Ordona...

Wiersz *Stacja „Reduta Ordona”* (datowany: 29 XI 83) – rozpoczyna się tak, jakby w kolejną rocznicę wybuchu powstania i tuż przed drugą rocznicą wprowadzenia stanu wojennego, autor utworu – Ernest Bryll – znalazł się tutaj w pociągu czekającym na wjazd do stolicy.

Przez rude błoto, zdartą skórę ziemi  
Zza mgły widać grzbiet bloków w szereg nastroszonych  
Starych już od nowości...

W tej nędznej, absurdalnie zniszczonej przestrzeni autor *Rzeczy Listopadowej* rozgrywa narodowe misterium, w którym pobrzmiewają echa dramatów Wyspiańskiego. Zamiast żołnierzy-powstańców biorą w nim udział pasażerowie „zatechłych wagonów”, mieszkańcy przedmieść, zmęczeni, duszeni przez senne zmary, jadący świtem do pracy (a może do powstania, na które nie wiadomo, czy zdążą). Pociąg rusza – „Powoluśku dychamy” – w tych słowach brzmi słabe echo: „póki my żyjemy”, jedyne możliwe w tej przestrzeni. Tym, co najbardziej łączy wiersz z utworem Mickiewicza, zdaje się bowiem „bryła ziemi niekształtnej”.

A jednak wszystko wskazuje, że Reduta Ordona była gdzie indziej – około kilometra na południowy wschód od pomnika przy torach, po drugiej stronie Alej Jerozolimskich, w rejonie ulicy Na Baterji. „Wszystko jak sen znikło” – być może zapaleńcy-odkrywczy oraz historycy (także ci, którzy przywykli zarzucać poetom „wypaczenia”) szukali takiego miejsca po legendarnym wybuchu, w którym nic nie ma, bo wszystko uleciało w powietrze. Może polska „podświadomość” nakazywała im szukać tak, by nie znaleźć, by mogli powiedzieć: pozostała tylko pustka, ale my wiemy, gdzie jest dusza Ordona. Tymczasem – istnieje spore wzgórze. Co więcej, wspina się na nie droga. Wedle ustaleń Towarzystwa Miłośników Fortyfikacji (Stefan Fuglewicz, Marcin Zdrojewski) roboty niwelacyjne omijały szaniec i prawdopodobnie we wnętrzach wzgórza, pod ziemią, nadal znajduje się „rozjemcza mogiła” ze szczątkami setek poległych. Teren jednak wciąż pozostaje trudno dostępny – zajmuje go deweloper planujący dużą inwestycję. W lutym 2008 roku Rada Dzielnicy Ochota jak najśluszniej zwróciła się do władz miasta o ochronę tego rejonu, wskazując na konieczność wykopalisk oraz możliwości stworzenia tutaj Muzeum Powstania Listopadowego. Uzasadnienie do uchwały Rady rozpoczyna się od słów: „Znajdujące się na tym terenie pozostałości słynnej z wiersza Adama Mickiewicza Reduty, którą dowodził Juliusz Ordon, wpisane są na stałe w polską historię i pamięć narodową. Stały się symbolem polskiego heroizmu w walce o niepodległość...”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> O tym, że często Julian Konstanty bywa zamieniany na Juliusza, pisał już Sandler i łatwo zgadnąć, skąd biorą się pomyłki w imieniu Patrona szanów.

## Abstract

**Dorota Siwicka**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### **Warsaw Ordon's Redoubt**

A history of the site where redoubt no. 54, made famous to Polish culture owing to Adam Mickiewicz's poem *Reduta Ordona* [Ordon's Redoubt], was apparently located during the Warsaw Battle of September 1831. One is accustomed to believe that the piece has more fabrication to it than historic truth. However, comparison of topographic details with the poet's text indicates that Mickiewicz's portrayal of topographic details is surprisingly true. However, owing to the terrain's character and complications of historical memory, it has become highly complicated to find actual traces of the site where one of the most important Polish heroic myths was conceived.

## Marek BIĘNCZYK

### Nicea

Jeszcze Stendhal narzekał w *Pamiętnikach turysty*, że do Nicei ciężko dotrzeć; drogi są fatalne, wszędzie wokół stoją niezdrowe wody, ludzie u wybrzeża gorączkują nawet w sierpniu i przedzieranie się na południe przynosi więcej znoju niż przyjemności. Później sławnych narzekających kronikarze nie wspominają. Owszem, Berlioza policja wyprosiła z Nicei, gdyż wszędzie przechadzał się z papierami i coś jak każdy szpieg notował (pisał wówczas uwerturę do *Króla Leara*), jednak kolejni odwiedzający miasto pisarze i artyści będą tworzyli – Merimée, Delaroché, dalej Nietzsche (kończył tu między innymi ostatnią część *Zaratustry*), Maeterlinck, Mansfield – z miłością dla miejsca pobytu. Zygmunt Krasiński pracował w Nicei nad ostateczną wersją *Dnia dzisiejszego*, tu redagował tę rzecz wraz z Edwardem Koźmianem i Konstantym Gaszyńskim, pisał setki listów, memoriały francuskie, poprawiał *Ostatniego* i *Fantazję konania*. Nicejskie almanachy go nie odnotowują, ze stratą dla miasta. To Krasiński wprowadził Niceę do panteonu miejsc romantycznych, epizodycznych, lecz wyrazistych – idyllicznych *loci amoeni*, ucieleśniających piękno istnienia. „Niceafidelis”, jak zdarzało mu się nazywać miasto, była dla niego tym miejscem na ziemi, ostoją, gdzie miały się wyciszać wszystkie wzburzenia dziejów wielkich i dziejów prywatnych. „Zdążaj do Niceafidelis”, pisał do swej kochanki, Delfiny Potockiej, udzielając nie tyle wskazówki, co rzucając zaklęcie. Ale też ten brak odnotowań przez historyków nicejskich nie dziwi. Poeta widział Niceę w obrazach tak fantazmatycznych i idealistycznych, że jego przebywanie w realnym mieście zdawało się nie zostawiać niemal żadnych śladów.

Nicea leży na marginesie romantycznej geografii polskiej (i poza romantyczną geografiami francuską i włoską), tak jak idylla leży na uboczu rzeczywistości, poza biegiem zdarzeń. Bez Krasińskiego nie miałaby swego miejsca w tym inwentarzu,

z Krasińskim musi najpierw przybrać formę marzenia. W kwietniu 1843 Krasiński pisał z Nicei do Gaszyńskiego: „Nie uwierzysz, jak się rozkochałem w naturze nicejskiej, w konnych przejażdżkach po tym gór kolisejskim okręgu; chciałbym tam willę kupić, i skrytą, i cichą, tam zapomnieć, że świat pełen ruchu, i trosk, i łez, i walk...”. Obraz ciepłego, bezpiecznego kręgu, figury przestrzeni idealnej, będzie powracał i parę miesięcy później Krasiński opowie Delfinie o tym, jak w Nicei staje się „duszą oderwaną od ciała i chodzącą po lubych miejscach, odwiedzającą ten amfiteatr wzgórzów, gdzie jej błogo było za dni życia jeszcze”. Miasto nie tworzy dla niego pejzażu urbanistycznego, z całą jego ambiwalentną estetyką, jak Paryż, którego Krasiński nie lubi i się lęka; wybiera wobec Nicei model russoistycznej ucieczki na obrzeża, w dzielnice pastoralne. Jeśli pejzaż urbanistyczny, „baudelarairiański”, nowoczesny, ambiwalentny – w doświadczeniu Krasińskiego Paryża przede wszystkim, który staje się miastem naruszonego porządku, przenicowania raz ustanowionej przestrzeń – traktować jako miejsce, gdzie powraca i ujawnia się stłumione, to wybór nicejski projektuje model życia w przestrzeni pastoralnej, umożliwiającej russoistyczną utopię przezroczystości serc, utopii ignorującej stłumienie.

Krasiński spaceruje po Nicei, gdy Delfiny tam nie ma, sommnabulicznie, jak sam to określi, odgrywając melancholijny rytuał wiecznego powtórzenia, odnajdywania przestrzeni szczęśliwej, chwilowo naznaczonej stratą. Z dala od Nicei, przebywając w Niemczech, w Warszawie, oddaje się marzeniom o powrocie, fantazmatycznej rekonstrukcji miejsca („błądę po łąkach na Geoffroy, po wzgórzu nad Reyem”). Identyfikuje swoją przyszłość z miastem, deklarując: „będę znaczy Niceę”. Opowiada wciąż o swoim w nim zmartwychwstaniu, snując w listach do Delfiny co rusz tę samą alternatywę: Nicea albo śmierć. Nicea trwa po drugiej stronie tego świata, w idyllicznej ciszy wielkiego spokoju, owym „tam”, które nie ma nic wspólnego z fatalnym „tu”. „Tam nad błękitnym morzem taki stęków drzewowych nie słyhać, tam oliwne gałązki nie zaskrzypią w świetle i ciszy powietrza”. Niemniej jednak Krasiński wspomni parę razy o mistralu i scirocco.

Na mapie romantycznych przestrzeni idyllicznych Nicea Krasińskiego zajmuje miejsce skrajne, po drugiej stronie niż najmocniejsze jej reprezentacje, jak choćby Mickiewiczowskie Soplicowo. W Nicei idyllicznej nie znajdują rozwiązania żadne sprzeczności, konflikty nie rozplywają się w wyższym porządku prawdy, nie dochodzi tu do spełnienia czy do apoteozy. Przeciwnie, idylla nicejska wpisuje się bardziej w barokowy niż w romantyczny porządek idylliczny, w takim mianowicie sensie, że w intencji jej twórcy oznacza ona dezercję ze świata, unieobecnienie się, wykluczenie siebie z dziejów i czasowości ludzkiej po to, by w odosobnieniu, ukradkiem, smakować piękno życia, niejako życia po życiu, ze świadomością, że jest to piękno kruche, zagrożone brutalną deziluzją. „Chciałbym tam willę kupić – przywróćmy cytat w całości – i skrytą, i cichą, tam zapomnieć, że świat pełen ruchu i trosk, i łez, i walk; ale są to sny marne, próżne westchnienia, dola mnie moja porywa na ocean łez gorzkich, między skały rozbicia”. O takim projekcie idylli zapomnienia Jean Starobinski pisał: „za nieciąglym następstwem chwili, w któ-

## Pasáže romantyczne

rych powtarza się cud początku bez przyszłości, działa potajemnie inny czas – czas niszczycielski, który wszystko kieruje ku śmierci”.

Owa śmiertelna deziluzja ma tu wszak bardzo mało z metafizyki. Tę zastępuje przykry konkret życiowy. Idylliczny zakup (willi dla Delfiny i kochanka) przygotowuje się bowiem w chwili, gdy miłowymi krokami zbliża się data ślubu Krasieńskiego z Elizą Branicką – i to w zupełnie innej części Europy. Im „bardziej” się Krasieński ma żenić, tym usilniej naciska Delfinę, by ta na zakup – przez niego zresztą finansowany – się zgodziła. Wcześniej, jesienią 1842 roku, spędził tu już nieco czasu z Potocką, mieszkającą wówczas w willi Geoffroy; to miejsce wspólnego pobytu, w którym cieszyli się względną samotnością, urzekło go bardziej od innych. Dlaczego Krasieński zdecydował się na Niceę jako miasto, w którym będzie mógł spotykać się z kochanką już w trakcie swego małżeństwa? Wiedział, że dla samotnej Delfiny miasto, w którym mieszkała jeszcze jej matka, Honorata Komarowa (umrze w 1845), będzie naturalnym domem, portem, gdzie będzie wracała ze swych licznych wojaży; zapewne chciał ją osadzić w jednym, niezmiennym miejscu, gdzie ryzyko jej nowych romansów będzie nieco mniejsze. Miał nadzieję, że Nicea, leżąca na uboczu, wciąż dość trudno dostępna i poza głównym szlakiem polskich emigranckich transferów, zabezpieczy go nieco lepiej niż bardziej uczęszczane miasta od plotek i komeraży: marginalności miasta miała odpowiadać skrytość i „pozaziemskość” jego miłosnego związku. Mógł wreszcie sądzić, że będzie mu łatwiej uznać ciepły klimat za remedium na szwankujące zdrowie, którego fatalny stan od lat obwieszczał *urbi et orbi* – wiara we wpływ cieplej zimy na samopoczucie, wcześniej przez lekarzy negowana, stawała się w Europie nową modą terapeutyczną i mogła ewentualnie dawać dobre alibi. Od czasu, gdy znany profesor angielski J-B. Davies oznajmił, że klimat nicejski sprzyja leczeniu chorób płucnych (a na wszelkie nowe medyczne iluminacje Krasieński był bardzo czuły), do miasta zaczęły spływać, jak napisze historyk, „nieprzebrane kolonie jasnych białych Angielek i smętne zastępy dogorywających lordów”.

W chwili, gdy Krasieński postanowił osiedlić się w Nicei *per procura*, przez medium Delfiny, miasto zaczynało być coraz bardziej popularne wśród arystokracji zachodniej i rosyjskiej. Ilość, jak się wówczas powiadało, *hivernants*, czyli spędzających tu zimę, rosła z roku na rok. „Miasto jest pełne Anglików i Rosjan – pisał Merimée zaraz po przyjeździe – i już mi wydano resztę fałszywym banknotem”. Listy przebywających gości zaczyna ogłaszać się dopiero pod koniec lat czterdziestych, ale Krasieński, choć skryty i niechętnie „uczeszczający”, zna dobrze nicejską śmietankę, w zażytych relacjach pozostaje z samym gubernatorem de Maistre’em.

Najbardziej znanym obywatelem Nicei jest urodzony tu w 1807 Giuseppe Garibaldi. Powraca on na krótką chwilę do miasta w 1848 i na nieco dłużej w 1854, w przerwach między rewolucyjnymi czynami. Ale rewolucyjne *esprit* – jakkolwiek miałyby przybrać formę – skrzętnie omija Niceę. Historycy mówią o spokoju, a nawet kwietyzmie życia politycznego w interesującym nas okresie; dyskusje są gorące, fakty żadne. Po zamachu stanu przez Ludwika Napoleona w roku 1852 doszło do krótkotrwałych rozruchów w departamencie Basses-Alpes, lecz wszelki



przelew krwi oszczędził miasto, które, choć targane rozbieżnymi sympatiami profrancuskimi i prowłoskimi, zdawało się istnieć – podobnie jak chciał tu żyć Krasieński – na uboczu dziejów, względnie daleko od dziejowych gwałtów. Po upadku Cesarstwa Hrabstwo Nicejskie wróciło w 1815 pod rządy króla Sardynii, a Francja wchłonie je po raz kolejny w roku 1860. Tych ostatnich 45 lat poza Francją byłoby w dziejach miasta, którego nie objęła dynamiczna rewolucja przemysłowa, okresem całkowitej stagnacji, gdyby nie napływ coraz liczniejszych gości spoza Hrabstwa. Nicea jest ciągle niewielka i słabo rozwinięta; w latach pięćdziesiątych liczy około 45 tysięcy mieszkańców, wobec 25 tysięcy w latach dwudziestych; przyrost naturalny jest co prawda wyższy niż we Francji, ale i śmiertelność duża. Nicea jest biedna, co zauważył z arystokratycznym dyzgustem ojciec Krasieńskiego, gdy przyjedzie tu z wizytą: „Lud brzydki, brudny – napisze do Amelii Żałuskiej – ubogich tak, że trudno się przecisnąć, co krok to ręka lub kapelusz jest nastawiony, nie rachując dobrze ubranych, co po domach chodzą”. Ówczesny statystyk policzył 3535 żebraków i tysiące osób żyjących na skraju ubóstwa, bez stałego zajęcia. Fluktuacje ludności są niewielkie. Transport, ze względu na ukształtowanie terenu, jest powolny; w 1847 droga do Marsylii zajmuje dobę; w 1855 – 20 godzin; kolej dochodzić będzie tylko do Toulonu; na nielicznych drogach panuje ścisk od nadmiaru prywatnych powozów, wypadki są częste (Krasieński miał własny kocz, lecz niekiedy docierał do Nicei drogą morską). Przemysł rozwija się niemrawo, więcej fabryk się zamyka niż otwiera, miasto żyje w niemałej mierze z wolnej – do czasu – portowej strefy celnej, ponadto z poważnej produkcji oliwy (niemal 50% całej produkcji rolnej) i wina. Po jednym z dłuższych wyjazdów Delfiny Krasieński musi się uporać na miejscu z dużym zasobem świeżej oliwy, której część zamierza sprzedać, podobnie jak beczkę wina. Sądzić można, że do willi należało dość drzew oliwnych, by wyciskać z nich oliwę; przy willi leżała też należąca do posiadłości winnica; wino było na tyle dobre (wina nicejskie, zwane do dzisiaj Bellet, były cenione i parę razy droższe od większości win prowansalskich), że nadawało się na zyskowną sprzedaż. Krasieński sadi też przy willi drzewa morwo-we, by w przyszłości sprzedawać surowiec do produkcji jedwabiu, w Nicei masowo wytwarzanego; o figach i kasztanach jadalnych, tytoniu i rybach, czyli innych miejscowych bogactwach, Krasieński, podobnie jak o tylu innych szczegółach życia codziennego, nie wspomina. Na podstawie skąpych opisów widać jednak wyraźnie, że obok ogromnej nadbudowy idyllicznej również pod względem gospodarskim willa była porządnie doinwestowana i prowadzona przy wszelkich zasadach ekonomii.

To, co dziś nazwalibyśmy przemysłem turystycznym, zaczyna rozwijać się w Nicei po roku 1830; pierwszy przewodnik (*Guide des étrangers à Nice*) zostaje wydany w 1826 roku i pojawia się w nim, jeszcze nieśmiało, to nowoczesne słowo: „turystyka”. W ciągu trzydziestu lat ilość rodzin zimujących przez parę miesięcy w Nicei i najczęściej posiadających tu domy wzrosła ponad ośmiokrotnie. W latach pięćdziesiątych w Nicei mieszka m.in. ponad 350 rodzin angielskich (statystyki obejmują tylko te najbogatsze), ponad 60 niemieckich, ponad 170 francuskich,

## Pasaże romantyczne

119 rosyjskich, 20 rodzin amerykańskich i 21 rodzin polskich (przyrost tych ostatnich notuje się zwłaszcza po 1850 roku).

Powstał spory rynek nieruchomości, obcokrajowcy chętnie kupują wille na własność, wynajmowanie pokoi stało się jednym z głównych źródeł dochodu ubogiej populacji; są świadectwa mówiące o tłoczeniu się gospodarzy w kuchni czy piwnicy. Już po zakupie willi przez Krasińskiego, w połowie lat czterdziestych, zaczęto bardziej masowo stawiać hotele, wśród nich Hotel des Etrangers, Hotel des Princes, Hotel Paradis; nazwy mówią same za siebie. Władze, aby umilić pobyt zagranicznym gościom, planują wprowadzenie „mouvement de distractions et de plaisir”, czyli organizację rozrywek. Słodczych przede wszystkim: w Nicei powstają liczne cukiernie, w ciągu kilku lat otworzono ich dobrze ponad dwadzieścia. Odpadnie natomiast projekt stworzenia kasyna i domów rozkoszy, jak w pobliskim Cannes; coraz większą atrakcją staje się z roku na rok tradycyjny tu karnawał, wraz z rytualną batalią na cukierki i kwiaty na *Corso*; generał Krasiński będzie obserwował przebierańców z okien willi, a jego syn w swoim apokaliptycznym stylu pomylił raz z dystansu karnawałowy wielki czerwony balon z rozpalonym Jowiszem, który zniżył swe loty, by wieścić Ziemi nadchodzący koniec. Specjalne komisje sprawują pieczę nad planami urbanistycznymi. Uporządkowany zostaje brzeg morski, przy którym zostaje zbudowana największa do dziś atrakcja turystyczna Nicei – La Promenade des Anglais. Jej pomysłodawcą był Anglik, przebiegły Lewis Way, który stworzył projekt tej nadmorskiej promenady po to, by zatrudnić przy jej budowie nicejskich żebraków, którzy tak przeszkadzali generałowi Krasińskiemu. Od 1839 działa w Nicei duża księgarnia Visconti, w której odbywają się wystawy i kameralne koncerty – to tutaj Krasiński wpada czytać gazety, by śledzić „co dzieje się w Księstwie”. Dość prędko działa towarzystwo filharmoniczne, w roku 1838 koncertuje w Nicei Paganini, Krasiński wspomina trzy razy o wizycie w teatrze, działającym regularnie od początku lat trzydziestych i wystawiającym też opery.

Anglicy (Krasiński odnotowuje istnienie całych „pension anglaise”) i inni obcokrajowcy najczęściej kupowali lub wynajmowali wille w położonej na zachodzie miasta dzielnicy Croix-de-Marbre, a na ulicę o tej nazwie chadzał Krasiński do ebenisty. Towarzystwa generała Krasińskiego szukało uparcie dwóch angielskich lordów, weteranów wojen hiszpańskich, ale mizantrop „obiady odmówił”; zamówił natomiast portret syna u „pana Mayera, człowieka talentu, co z Anglii tu przybył”. Wynajem domu kosztował od 3000 do 7500 franków na sezon; szacuje się że na dostatnie życie trzeba było wydać ponad 500 franków miesięcznie plus koszt na służbę. Krasiński na zakup willi, kupionej na nazwisko matki Delfiny, wysłał kilka czeków; o jednym z nich wiemy, że był wystawiony na sumę 30 tysięcy franków bądź lirów, całość transakcji opiewała na sumę 50 tysięcy lirów (w Nicei liczone w obu walutach); opłacał też kucharkę i ogrodnika-złotą rączkę. Do podpisania umowy doszło już po ślubie Krasińskiego, 31 października 1843.

Willą należała kiedyś do wdowy po Ludwiku Rey, Marii Franciszki Galli. Stąd nazwa „Willa Rey”, której używa Krasiński. Dodajmy, że w Nicei istniały wówczas

avenue oraz ruelle Rey (lub Ray) – w dialekcie nicejskim „rey” oznaczało wszak strumień. Posiadłość usytuowana była w północno-zachodniej części miasta, w dzielnicy Carabacel (lub Carabacello) na dzisiejszym Bulwarze de Cimiez pod numerem 2. Nad willą górowało wzgórze, cała okolica była dość wysoko położona i odległa od morza, widać z niej było nawet latarnię morską w Antibes.

Ze względu na ukształtowanie terenu Nicea odwzorowywała jeszcze konserwatywny układ społeczny: na samej górze zamieszkałe w willach warstwy bogate, na samym dole (*bas-fonds*) warstwy ubogie. Napływ turystów wymaga przysposobienia dolnych dzielnic, leżących blisko morza, do potrzeb wakacyjnych, lecz Krasiński podczas swych pobytów w Nicei bardzo rzadko zdaje się schodzić w dół miasta – jego domeną pozostaje dzielnica wyższa, nienawiedzana przez tłum i motłoch. Tutaj, z dala od gawiedzi, może urządzać swą mityczną przestrzeń, kultywować figury pożądania i straty. Tylko willa i ogrody – wzrok Krasińskiego omija życie prawdziwie miejskie (już strzępki zachowanej korespondencji jego ojca dają więcej „realistycznych” miejskich szczegółów), by zamykać się w idealnych pustelniach z wyboru. Tutaj wszystko jest uładzone i wpisane w wyższy, lepszy porządek rzeczy. Nawet wąż zabity w ogrodzie przez syna kucharza („na dwa i pół łokcie długiego, grubego znakomicie, pyszne kolory, złoto-srebro na brzuchu, malachit-fiolet na grzbiecie [...] nie z rodzaju jadowitych”) zostaje w pejzażu arkadyjskim sielankowo rozbrojony; wypchany słomą ma wkrótce zostać jednym z pysznych eksponatów w nietkniętej złem willi.

„Z tym domem połączyłem się w organizm jeden, jakoby żywy, i on mnie boli, jakby częścią ciała mego”. Siła projekcji własnej tożsamości jest niezwykła. Żaden dom i, przez metonimię, żadne miasto, nie zyskały w naszym piśmiennictwie romantycznym takiego pozytywnego, egzystencjalnego wyróżnienia. Symboliczne ożywienie domu, przetworzenie siebie w jego przestrzeń nadawały całemu nicejskiemu doświadczeniu wymiar magiczny, sakralny. Krasiński urządza dom z namaszczeniem, jak świątynię i jak dzieło sztuki. Urządza fantazmatycznie w jeszcze większym stopniu niż realnie, gdyż planując z odległości (chce wysłać z Polski krzesła i kanapy, także obrazy), wyobraża sobie, rysuje, śni, „że tam układa firanki jakieś błękitne i wnosić każe fortepian”. Kieruje wściekle słowa oskarżające matkę i siostrę Delfiny, gdy te zatrudniły niejakiego Prosta, *capitaine de génie*, do projektowania wnętrza willi, dlatego później, gdy wróci do Nicei, przegoni domorośłego *designera* i na złość przeniesie kuchnię w inne miejsce. Zapewne można by na podstawie tych marzeń i planów tworzyć obraz kolejnego „domu romantycznego artysty” (te sosnowe szafy biblioteczne, które dla lepszego wrażenia zostały pokryte palisandrowym wzorem!), lecz istotniejszy się zdaje sam wysiłek stworzenia dekorum idealnego, pierwszego, pierwotnego jak świat wyłoniony z chaosu, któremu boskim przykładem Krasiński nadaje imiona: willa Sorrentowa (Sorrento nazywał Krasiński Delfinę), Irydia, Dialina, Lubienica („lubię Nizzę”), Resurrectis. Niczym westalka strzeże każdego świętego drobiazgu, „każda rysa na podłodze lub drzwiach, każde niedomykanie się okiennicy lub niedochodzenia klucza już mi ością w gardle” – wyznaje. Dba – sam przyzna, że aż „rydykulnie” – „o każ-

## Pasaże romantyczne

dą łyżkę, krzesło, gzyms, kwiatek, mur”. Dosłownie: liczy łyżki, talerze i garnki (było ich około 50), układa na nowo przyprawy (stały obok książek), spisuje całe katalogi „mebli, kuchni, książek”, jest „przejęty jakąś religijnością dla każdej cegły, kamienia, drzewa” i jest to „jakby poemat pisał”. Dogląda sobolich futer Delfiny, pieprzem i kamforą chroniąc je przed molami. Każe urządzić przed willą krytą sadzawkę, marząc, by na jej dnie wryto kiedyś jego grobowy napis. Własnymi rękami podejmuje się przy niej prac kamieniarskich. Pilnuje, nadzorując pracę ogrodnika, kwiatów, gdyż „roślinienie nicejskie” jest bujne. Azalie, rododendrony, banksje, bluszcze (specjalnie sprowadzone z Hyères), konwalie – spis świata powszechnego ogrodu nie ominie żadnej nazwy botanicznej, której na ogół próżno szukać w pozanicejskich pismach Krasińskiego.

Jesienią roku 1845 Krasiński wynajął (za około 6000 franków) willę w bezpośrednim sąsiedztwie willi Rey. Nazywał ją różnie: willą Venansona od nazwiska właściciela bądź później domem Ponzio od nazwiska damy, która najęła dom po Krasińskim. W mieście znana była jako „willa St. Charles”. Wynajęcie wiązało się z przyjazdem do Nicei żony Elizy, a później, na krótszy czas, i ojca, generała Wincentego Krasińskiego; wszyscy razem – łącznie z Delfiną – mieli spędzić wspólnie święta Bożego Narodzenia, całą zimę i wiosnę. W ten sposób obie sąsiadujące willle stały się przestrzenią dla bodaj najbardziej nieprawdopodobnej, spektakularnej – zważywszy jedność czasu i miejsca – inscenizacji życia w trójkacie, jaka przeszła, dzięki zapisom epistolarnym, do historii polskiej literatury. Czy zjeżdżając z rodziną, do Nicei, Krasiński spodziewał się, że szczodry, sielankowy, życiodajny klimat miejsca ukoji wszystkie konflikty, umożliwi współbicie, które uporządkuje mu przyszłość? Czy spodziewał się, że jego własne racjonalizacje układu – z jednej strony wieczna miłość kosmiczna z kochanką, czerpiąca niezbywalną prawdę i usprawiedliwienie z najwyższego porozumienia duchów, z drugiej, przez małżeństwo, chwilowe, mniej istotne wcielenie siebie w materię życia ziemskiego – znajdą w idyllicznej Nicei zrozumienie? Z nie mniejszą filozoficzną hipokryzją, z podobnym antymieszczańskim imperatywem, będą tworzyli swoje niemożliwe trójkąty wiek później egzystencjaliści (z Sartre’em i Simone de Beauvoir na czele); ci ostatni wszak, głosząc absolutną „szczerłość” w trójkątnych związkach i odrzucając wszelkie „zakłamanie”, okazywali w końcu wierność mieszczańskiej moralności „prawdy”, podczas gdy Krasiński szedł rozpaczliwie do kresu własnego ideału romantycznej miłości, którego fantazmatami zakłamywał rzeczywistość arystokratycznie.

Jakkolwiek bądź, to niewiarygodne piekło, rewers nicejskiej idylli, trwało niemal pół roku, w trakcie Eliza zdążyła powić syna. W czerwcu 1846 Delfina wyjeżdża z Nicei, dwa miesiące później opuszcza miasto Krasiński, pozostawiając rodzinę. Powróci tu, by spędzić w Nicei zimę z 1846 na 1847 roku. Być może będą to najlepsze jego nicejskie chwile. Doglądając willi, może w jej pustce i nieopodal żony spokojnie uprawiać melancholię i tęsknotę, mając wszak dość materialnych drobiazgów do załatwienia, by zająć nimi dzień. Od czasu do czasu zjeżdżają do niego najbliżsi przyjaciele, Konstanty Gaszyński, Stanisław Egbert Koźmian, Sta-

niśław Małachowski (tego ostatniego przekonuje, że może przyjechać tu nawet bez wizy, bo „wpuszczą go niechybnie”), z którymi redaguje swoje teksty.

Z Nicei wyjeżdża w sierpniu 1846 i wraca na grudzień 1847, tym razem samotnie. Ponieważ willę Geoffroy po śmierci Venansona już mu wymówiono, zatrzymuje się w Hotelu Francuskim (w Londyńskim nie było „ani pokoju jednego”). Odgrywa ostatnią odsłonę swego nicejskiego epizodu. Na życzenie Delfiny, na dłużej nieobecnej, willa zostaje wynajęta. Teraz przeżywa i opisuje swe stopniowe z niej wygnanie. Nadal strzeże jej wyglądu, dba, by nie utraciła nic ze swej świetności, zajmuje się drobiazgami (trzeba nająć dla lokatorów łyżkę dużą do zupy i 4 łyżeczki do kawy), jednak obca obecność plami ideał, choć – wyliczenia przesyłane Delfinie są dokładne – przynosi godny zysk, który pozwala „balsamować serce myślą 3000 franków”.

Willę wynajmuje staraniem jej zarządcy, Ludwika, Anglik William Lumley z rodziną – osobnik cichy i spokojny, ale wedle Krasińskiego dziki mizantrop. Podobny „wariat i odludek” zamieszkał obok w willi Venansona. Był to dyplomata sardyński z dyplomacji wycofany, „stroniący od niewieścich twarzy”. Jeszcze inny znany Krasińskiemu emigrant i dziwak, Holender, mieszkał w swej willi ćwierć mili za miastem, pił osiem butelek wina dziennie, ale już znudzony szykował się do podróży na Maderę. Nicea, jak każdy kurort, przyjmowała na czas jakiś podobnych do nich wszystkich arystokratów – Anglika, Włocha, Holendra, Polaka – stwarzając im możliwość rozgrywania tu ich szaleństwa, obsesji czy egzystencjalnych dramatów, zanim nie ruszą dalej nachodzić inne tego rodzaju miasta. Krasiński zapisał swoje dziwactwa, szaleństwa, swój dramat, przeto bardziej niż inne kurorty Nicea pozostaje z nami.

23 grudnia 1847 Krasiński wyjeżdża z miasta. Pojawi się tu jeszcze raz, na krótko, w 1852 roku. Po śmierci Delfiny w 1877 willa Rey przejdzie na własność jej bratanicy, Aleksandryny Tyszkiewiczowej, w roku 1880 zostanie sprzedana. W 1927 księża lazaryści utworzą w niej Ecole Masséna.

Pasaże romantyczne

## Abstract

**Marek BIĘCZYK**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### Nice

Nice does not rank amongst the major towns in the map of Polish Romanticism; for historians of the period, it is of almost no significance, if compared to e.g. Paris or Rome. However, Nice was domesticated in the history of our Romanticism as the most idyllic space of all, save perhaps for the imagined Soplicowo from Mickiewicz's *Master Thaddeus*. It was namely created as such by Zygmunt Krasiński who had his love affair there with Delfina Potocka in 1840s, the time when the former provincial hole was turning into an international health resort. The text tells a story on Krasiński's stay in Nice at the moment the town was experiencing the said economic and social transition.

## Krzysztof RUTKOWSKI

### Paryż

#### Stolica znaków i polscy romantycy

Paryż był w dziewiętnastym wieku stolicą świata, którą artyści starali się zdobywać tak, jak zdobywa się kobietę albo pokonać tak, jak pokonuje się smoka. Paryż był nie tylko stolicą świata, ale też „gęstwiną symboli” (jak powiadał w latach pięćdziesiątych owego stulecia Baudelaire, powołując się na Balzaca, którego uwielbiał). Z tej gęstwiny parował sens i działał na zmysły i umysły.

Inaczej Paryż działał na Francuzów, inaczej na Polaków. Wiktor Hugo w rozdziale *Nędzników* zatytułowanym: *Ecce Paris, ecce homo* napisał z dumą: „Wszystko, co jest gdzie indziej, jest w Paryżu”. Hugo uważał, że przez wieki archikatedra paryska była wspaniałą Księgą do czytania, której oddziaływanie na miliony lektorów zniszczył wynalazek druku. Alphonse Esquiros, nieco starszy od Hugo, twierdził stanowczo: „Spośród wszystkich ksiąg napisanych ręką ludzką, Paryż okazuje się utworem najbardziej interesującym”. Na Balzaca Paryż działał narkotycznie, więc wymyślił on „program artystyczny”, który pisanie powieści i opowiadań uzależniał od chodzenia po mieście. Balzac wymyślił program „włóczęgopisania” w przekonaniu, że Paryż, niewyczerpywalny rezerwuarn znaków, „dyktuje” kształt utworów. Gérarda de Nerval’a wędrówki po Paryżu wprowadzały w ekstazę i powiększały jego obłęd. Jak widać, Paryż dla wielu Francuzów, od stuleci, składał się z „hieroglifów” równie tajemniczych i ekscytujących, jak hieroglify egipskie.

Polscy romantycy również zdawali sobie sprawę ze szczególnego charakteru tego miasta, do którego przybywali z konieczności lub z potrzeby<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Paryżowi jako „stolicy znaków” poświęcona jest znakomita rozprawa Karlheinz Sierle *Der Mythos von Paris. Zeichen und Bewusstsein der Stadt*, C. Hanser, München–Wien 1993. Wersja francuska: *La capitale des signes. Paris et son discours*,

## Pasaże romantyczne

W wypadku emigrantów polistopadowych przyjazd do Paryża okazywał się kłopotliwy. Francuzi kierowali Polaków na prowincję, do obozów odosobnienia, zwanych *dépôts*. Przyjazd do Paryża, tak nienawidzonego i tak pożądanego jednocześnie, wymagał zabiegów i podstępów. Mickiewicz, by uzyskać paszport, czyli rodzaj „putiowki” z Szampanii do stolicy Francji, musiał kłamać i udawać bogatego studenta, „obywatela ziemskiego”, któremu wsparcie rządu francuskiego nie jest potrzebne. Domeyko pisał:

Za powrotem do Châlons znaleźliśmy odpowiedź ministra, w której każe prefektowi „prendre des renseignements sur nos personnes et notre conduite” [„zdobyć informacje o naszych osobach i naszym prowadzeniu się”]. [...] Radziliśmy się jednego urzędnika królewskiego, jakim sposobem, nie obrażając wcale króla ni konstytucji, można by się dostać do Paryża za paszportem, w którym wyraźnie zastrzeżono: „Défense de se rendre à Paris sous quelque prétexte que se soit” [„Zakaz przybycia do Paryża pod jakimkolwiek pretekstem”]. „Il n’y a qu’un moyen pour cela” [„Jest tylko jeden sposób”] – odpowiedział. Byliśmy pewni, że nam ułatwi w sekrecie podróż. „Quel est donc ce moyen?” [„Jakiż to sposób?”] – pytał go Adam. „Partir par la malle-poste” [„Pojechać kurierską extrapocztą”] – odpowiedział. [...] „A któż nas wpuści do miasta? I skoro zobaczą paszporta, zaaresztują!” „Nikt nie odważy się zatrzymać kuriera na drodze, ani na wjeździe do miasta”. Na to zaręczenie tejże samej godziny wsiedliśmy do malle-poste i ruszyliśmy do miasta.<sup>2</sup>

Zaprzęg wynurzył się około trzeciej nad ranem z wylotu ulicy Pocztowej (rue du Mail: w hotelu przy tej ulicy stanął nazajutrz Mickiewicz). Nadciągał przedświt, zelał upał. Dyliżans w kolorze przywiedłych cytryn zatoczył półkole przed bazyliką Matki Boskiej od Zwycięstw (Notre-Dame des Victoires) i zatrzymał przed końcowym zajazdem, w którym drzemał Lelewel. Kiedy Lelewel posłyszał podkowy i turkot kół, ocknął się i wybiegł na Plac Ojculków, czyli Augustynów Bosych (Place des Petits-Pères), położony między Placem Zwycięstw (Place des Victoires) i ulicą Radziwiłła (rue Radziwill). W dyliżansie extrapoczty znajdowały się cztery miejsca dla pasażerów. Czy oprócz Mickiewicza i Domeyki we voiture siedział ktoś jeszcze?

Polskim emigrantom do Paryża niełatwo się było dostać i równie trudno było z tego miasta się wydostać, to znaczy: wrócić „do siebie”. Jak wrócić? Tylko drogą renegactwa, zdrady lub z carskiej amnestii. Albo w trumnie.

Dla polskich romantyków Paryż był miejscem wyjątkowym: trochę piekłem, a przynajmniej czyśćcem: „o trzeciej rano śwąd paryski, śwąd węglowego gazu jakby ze wszystkimi śwędami zmieszany obudził mnie ze snu”<sup>3</sup>.

---

pref. J. Starobinski, Editions de la Maison des Sciences de L’homme, Paryż 2001.

Paryżowi polskich romantyków poświęcony jest przewodnik Andrzeja Fabianowskiego: *Paryż romantyków polskich. Mickiewicz, Słowacki, Chopin, Krasiński, Norwid*, Łomżyński Oddział Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Łomża 1999.

<sup>2</sup> I. Domeyko *Moje podróże. Pamiętniki wygnańca*, t. 1, oprac. przyp. E.H. Nieciowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 116-117.

<sup>3</sup> Tamże, s. 117. To są słowa towarzysza podróży Mickiewicza z Châlon-sur-Marne do Paryża, ale wrażenia Adama były bez wątpienia podobne.



## Rutkowski Paryż

Paryż był też smokiem lub Sodomą:

Patrz! przy zachodzie, jak z Sekwany łona  
Powstają gmachy połamanym składem,  
Jak jedne drugim wchodzą na ramiona,  
Gdzieniedzie ulic przeświecone śladem.  
Gmachy skrzyconym wydają się gadem,  
Zębatą dachów łuską się najeża.  
A tam – czy żądło oślinione jadem?  
Czy słońca promień? czy spisa rycerza?  
Wysoko – strzela blaskiem ozłocona wieża.  
[...]  
Nowa Sodomo! pośród twych kamieni  
Mnoży się zbrodnia bezwstydną widomie,  
I kiedyś na cię spadnie deszcz płomieni<sup>4</sup>

Paryż – to może i piekło, ale piekło atrakcyjne. Wszak piekło, jak powiadał Lacan, „to coś, o czym wszyscy marzą” i jako takie pojawia się również u Krasieńskiego:

Ponure to miasto, wielkie, błotniste, kwiatami z kartonu obwisłe! Tam głód żre robotników wnętrzości, a chciwość zbytku ich wyobraźnię krwawą. Tam nuda żre mózgi i serca bogaczy, a strach przyszłości ich wyobrażenia blade. Tam wszystko, co podłe, brudne i ostatecznie zepsute, wydobywa z siebie jeszcze koncept komiczny, do zębów fałszywych przypina śmiech chwilowy i bufonadą się obleka, by umrzeć niby to wodwilowo. Tam, gdzie cywilizacja ogromna, ale egoistyczna, gdzie administracja olbrzymia, ale despotyczna, zapomniawszy o reszcie kraju wszystko skupiła, ścisnęła, pochłonęła w środek jeden i serce Francji urobiła z tego milionowego steku ulic, kamienic, rynsztoków, szpitalów, więzień, sal policyjnych, świątyń mody, gmachów rozpusty i teatrzyków lekkomyślności. Serce tu choruje na napływ krwi zepsutej, spiekłej, nie arterialnej, sinej krwi, co nie życie, ale raki gryzące tworzyć umie.<sup>5</sup>

Paryż to piekło pełne pokus, ale też i kosmos w miniaturze, w którym – jak to w kosmosie – nie brakuje niczego. Paryż to również ziemia obiecana objawień, czasoprzestrzeń wręcz stworzona dla odmieńców, dziwaków, proroków (najczęściej fałszywych), artystów przeklętych i przeklinających, idealna przestrzeń do wpadania w trans, w obłąd lub w tarapaty.

Tak, Paryż to była stolica świata, tego świata, który, według polskich romantyków, nadawał się do generalnego remontu. Paryż był taką stolicą, na jaką ten świat

<sup>4</sup> J. Słowacki *Paryż*, w: tegoż *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. 2, oprac. W. Hahn, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 73. Z wierszem Słowackiego warto zestawić ten fragment z *La peau de chagrin* Balzaca, czyli z *Jaszczura*: „Te prerie Paryża, stworzone przez dachy płaskie jak równina, ale pokrywające zaludnioną otchłań” (przeł. T. Boy-Zeleński).

<sup>5</sup> Z. Krasieński *List do Delfiny Potockiej, 25 września 1841*, w: tegoż *Listy do Delfiny Potockiej*, t. 1, oprac. i wstęp Z. Sudolski, PIW, Warszawa 1975, s. 345.

## Pasaże romantyczne

zasłużył, a zatem był też wyborynym miejscem do rozpoczynania generalnej jego naprawy. Polscy romantycy podejmowali się naprawy świata w Paryżu z konieczności i z potrzeby, skoro się już w nim znaleźli. Naprawianie świata w Paryżu nie wykluczało chęci podbicia miasta. Polscy romantycy z Paryżem walczyli lub Paryż podbijali, co w praktyce oznaczało to samo.

Chopin Paryż podbił, Słowacki chciał podbić, ale mu się nie udało, Mickiewicz mógł podbić, ale nie chciał. Krasiński nie musiał Paryża ani podbijać, ani zdobywać, bo jako „regularny” hrabia, po prostu „przebywał” w nim jak wszyscy arystokraci, którzy „bywali” również w innych stolicach europejskich: w Londynie czy Rzymie. Ponadto Krasiński nie był emigrantem, co zasadniczo zmieniało jego położenie. Stosunek Norwida do Paryża był jeszcze inny: spoglądał na miasto oczyma „starszych braci” w niedoli.

W Paryżu znajdowały się miejsca, które polskich romantyków pociągały i przyciągały szczególnie, jawiąc się w postaci „hieroglifów czasoprzestrzennych”. Polscy romantycy „wstępowali” w nie niby przypadkowo, ale przypadek jest tylko najwyższą formą konieczności.

## Kwartały miasta i przedmieścia

Batinoles (Batignolles), a właściwie cała tajemnicza dzielnica północna, zwana od stuleci Małą Polską (La Petite Pologne), która pojawiła na planach miasta po ucieczce Henryka Walezego w kobiecych sukniach z Wawelu; podparyska miejscowość Nanterre, w której zamieszkał w małym domku przy ulicy Łąkowej 44 (rue de la Prairie) Towiański, i do której pielgrzymował Mickiewicz jak do Stajenki; Wyspa Świętego Ludwika (L’Île Saint-Louis), na której główną kwaterę założył książę Adam Czartoryski; podparyska miejscowość Reuil-Malmaison z pałacem Napoleona, do którego podkraδαł się Mickiewicz z towiańczykami, by dojrzeć ducha Cesarza.

## Kościół

Świętego Seweryna (Saint-Séverin), w którym Mickiewicz z Towiańskim zawiesili kopię obrazu Matki Boskiej Ostrobramskiej, bo kościół pociągał „ubóstwem i prostotą”, i w którym towiańczycy gromadzili się regularnie; archikatedra paryska (Notre-Dame de Paris), w którym doszło do pierwszego aktu „hecy prorockiej” Mistrza Andrzeja i Brata Adama; kościół Świętego Rocha (Saint-Roch), w którego Kaplicy Kalwaryjskiej, przypominającej twierdzę, więzienie i świetlicę, księża zmartwychwstańcy walczyli z herezjami głoszonymi przez Mickiewicza w Collège de France; kościół Magdaleny (Madeleine), przypominający grecką świątynię połączoną z dworcem kolejowym (plany budowy dworca zamiast kościoła brano poważnie pod uwagę) oraz z salą balową, w którym odbył się pogrzeb Chopina, Krasińskiego i jeden z pogrzebów Mickiewicza zakończony skandalem; kościół Świętego Ludwika d’Antin (Saint-Louis d’Antin), w którym odprawiono mszę dzięk-

czynną po ukończeniu „Pana Tadeusza” i w którym autor poematu wziął ślub z Celiną Szymanowską, mimo tylu niedobrych znaków; kościół Świętej Marii z Batinolów (Sainte-Marie-des-Batignolles), który był parafią Mickiewiczów i parafią wielu emigrantów mieszkających na tym przedmieściu, z podłogą skrzypiącą jak w kościołach w Nowogrodku lub w szlacheckich dworach, w którym obłoki i aniołki z gipsu nad ołtarzem wyglądają, jakby wczoraj przyjechały z Wilna.

### Miejsca i mieszkania

Kolegium Francuskie (Collège de France), a w niej aula, w której wykładał Mickiewicz, zamieniana w scenę i w widownię teatralną lub – jak twierdzą inni – w arenę „cyрку mistycznego”. Pałac Królewski (Palais-Royal), pod którego kolumnadą kwitło życie towarzyskie Paryża i w którego spelunach i szulerniach przegrywano fortuny, a płatne życie amoryczne ścigało przez dziesiątki lat przybyśzów z całej Europy, również polskich emigrantów. Do pierwszej rewolucji na środku ogrodu Palais-Royal rosło drzewo Kraków, pod którym poeci, literaci i rewolucjoniści czytali swoje natchnione dzieła. Do butików pod kolumnadą Palais-Royal Chopin wysyłał Fontanę po elegancki przyodziełek oraz po „rączkę ze słoniowej kości do drapania sobie głowy”<sup>6</sup>. Mieszkanie Januszkiewicza przy ulicy Nagrzanej (rue de L'Echaudée, nazwa pochodzi od ciastka o takiej właśnie nazwie), w którym odbyły się dwie słynne uczty z udziałem Mickiewicza i Słowackiego. Księgarnia i drukarnia przy ulicy Bagno Świętego Germana (rue du Marais-St.-Germain, obecnie rue Visconti), w której plotkowali emigranci, a Jełowicki drukował polskie książki – naprzeciwko księgarni mieszkał Mickiewicz w okresie dla niego i dla Paryża przełomowym. Siedziba redakcji „Trybuny Ludów” przy ulicy Grzecznych Dzieci (rue des Bons-Enfants), gromadząca międzynarodowe towarzystwo o zapalał rewolucyjnych. W mieszkaniu szczególną rolę odgrywał marmurowy kominek. Mieszkania Mickiewicza, których listę (prawie kompletną) podaje: Mickiewicz stanął najpierw w Hôtel du Metz przy rue du Mail (tuż obok biura ekspozytury na Place des Petits-Pères), a następnie w Hôtel de Strasbourg na rue Richelieu pod numem 50 (hotel istnieje do dzisiaj), po kilku tygodniach Mickiewicz przeprowadził się do Lelewela na rue Louis-le-Grand pod numer 24, a następnie [styczeń(?) 1833 – marzec(?) 1833] zamieszkał z Domeyką na Carrefour de l'Observatoire pod numerem 36. W kwietniu, może na początku maja, bawił w Sèvres i w Nogent-sur-Marne u Kajsiewicza, lecz na pewno jeszcze w maju 1833 Stefan Zan znalazł Mickiewiczowi apartament „dosyć obszerny, chociaż nad stajniami” przy rue Saint-Nicolas-d'Antin pod numerem 73. Obecnie na tym miejscu wznosi się magazyny Printemps. W tej kwaterze Mickiewicz napisał *Pana Tadeusza*. W początkach kwietnia 1834 Adam przeprowadził się do Hôtel de France przy rue de Seine nr 59, by doglądać korekt *Pana Tadeusza*, składanego w pobliskim

<sup>6</sup> Cyt. za: R. Przybylski *Cień jaskółki. Esej o myślach Chopina*, Znak, Kraków 1995, s. 133.

## Pasaże romantyczne

zakładzie poligraficznym Pinarda „przy Nabrzeżu Wolterowym 15”. W hotelu tym mieszkali już Bogdan Jański i Stefan Zan, którzy pomagali Mickiewiczowi w korektach. W kamienicy wmurowano tablicę pamiątkową. Od 22 lipca 1834 do połowy marca 1835 Mickiewicz z żoną mieszkał w małym domku pod numerem 121 przy rue de la Pepinière. Od połowy marca 1835 do 10 marca 1836 – w nieco większym domku pod numerem 60 przy tej samej ulicy. Przybywało potomstwa, coraz bardziej brakowało pieniędzy. Od 10 marca 1836 do 13(?) kwietnia 1836 Mickiewiczowie mieszkali gościnnie w Villebon pod Paryżem, a następnie przeprowadzili się (do 20 października 1836) do willi artysty rzeźbiarza, Pierre-Jeana Davida d’Angers do Dumont, za Montmorency. Od końca października 1836 do 13 kwietnia 1837 zajmowali kwatery przy rue du Marais-Saint-Germain (naprzeciwko Księgarni Polskiej), pod numerem 18, a następnie przeprowadzili się do mieszkania przy rue Val-de-Grâce, pod numer 1-3. W tym właśnie mieszkaniu dopadły Celinę Mickiewiczową silne ataki choroby psychicznej, do tego mieszkania Mickiewicz wracał w popłochu z pertraktacji w Lozannie, w tym mieszkaniu Mickiewicz chciał popełnić samobójstwo z powodu szaleństwa żony. Mickiewiczowie zajmowali tę kwatery do 11 czerwca 1839, ale z przerwami spowodowanymi wyjazdem do Lozanny i powtarzającymi się pobytami Celiny w szpitalu psychiatrycznym w Vanves. Od 24 listopada do 29 grudnia 1838 Mickiewicz mieszkał przy Allé des Vanves, w Passage des 12 maisons, by przebywać jak najbliżej chorej żony. Około 29 grudnia 1838 przemieszczał w kwatery przy rue Saint-Nicolas-d’Antin pod numerem 10, a następnie w hotelikach przy rue Caumartin pod nr 23 i pod nr 41. Od czerwca 1839, do początku roku 1840 Mickiewiczowie przebywali w Lozannie. Po powrocie do Paryża, Celina Mickiewiczowa, która poczuła się lepiej, wynajęła dla rodziny profesora tymczasowego w Collège de France obszerny apartament przy rue d’Amsterdam pod numerem 1 (administracyjnie poza rogatkami, w gminie Clichy). Mickiewiczowie mieszkali tam do roku 1845, z przerwami: po kolejnym ataku choroby psychicznej i w czasie terapii prowadzonej przez Towiańskiego, w roku 1842 Mickiewiczowie przeprowadzili się na kilka miesięcy do Nanterre, do mistrza Andrzeja, do wiejskiego domku przy ulicy Łkowej (rue de la Prairie) pod numerem 44. Po przymusowym odejściu na urlop (płatny) profesora tymczasowego literatury słowiańskiej, Mickiewiczowie przenieśli się do domku przy rue du Boulevard pod numerem 12 (1845-1848). Obecnie ulica nazywa się rue Darcet. Dom Mickiewiczów stoi – pusty, opuszczony i przeraźliwy. Wypadek w Paryżu nadzwyczaj rzadki, wszak ceny nieruchomości są horrendalne. Właścicielka sklepu naprzeciwko, z pacynkami i przyrządami do uprawiania magii, mówi, że w tym domu straszy. W roku 1848 Celina Mickiewiczowa wynajęła kolejny dom, tańszy, lecz większy, z dwoma nawet ogrodami przy rue de la Santé pod numerem 42 (obecnie ulica zwie się de Saussure). Mickiewiczowie mieszkali w nim do roku 1851, a potem przenieśli się do mieszkania pod numerem 44 na rue de l’Ouest przy Ogrodzie Luksemburskim (obecnie 76, rue d’Assas, w tym samym domu mieszkał Jules Michelet). W roku 1852 Mickiewiczowie zajmowali mieszkanie pod numerem 76 przy rue Notre-Dame-des-Champs. Stąd w roku 1853 Adam przeniósł

się do służbowej kwatery w gmachu Biblioteki Arsenалу (obecnie mieszkanie zamienione jest w magazyn), tu w marcu 1855 umarła na raka Celina, stąd Adam wyruszył w swą ostatnią podróż na Wschód, w tym mieszkaniu podyktował Armandowi Lévy wykład o Jakobie Boehme i podobno palił z synem Władysławem papiery w kominku<sup>7</sup>.

### Nie zapominajmy o ogrodach

Żeby Paryż podbić albo zabić paryskiego smoka, należało się w odpowiednim stroju, o właściwej porze, w odpowiednim towarzystwie pokazać w Tuleriach (Jardin des Tuileries). Wiedział o tym doskonale Słowacki, który prowokował promenujących białą kaszmirową kamizelką w ogromne różnokolorowe kwiaty, „tak jak dawniej suknie damskie”, laseczką z pozłacaną główką i glansowanymi rękawiczkami<sup>8</sup>.

Słowacki wymyślił sobie, że jest największym poetą nie tylko polszczyzny, ale też francuszczyzny, bo tak mu powiedział pan Barateau, kuzyn męża Anaïs, najstarszej siostry spośród córek pana Pinard, drukarza składającego polskie książki przy Nabrzeżu Wolterowym. Słowacki twierdził, że pan Barateau, „którego tu uważają za wyrocznie, poezje moje francuskie przeczytawszy, głośno w towarzystwie wykrzyknął: «Ah! si je savais écrire des vers français comme vous!»<sup>9</sup>. Słowacki sądził, że bez promenowania po Tuleriach oraz bez kwiecistej kamizelki pan Barateau nie trzymałby go tak wysoko.

Słowacki się nie mylił: moc semantyczna Tulerii była wielka, ale jego prowokacje, jako dandysa, zbyt słabe. Słowacki nie wiedział o innych próbach podbijania Paryża w tym zaiste tajemniczym i jednocześnie pękającym od snobizmu ogrodzie: Stendhal odlewał się w Tuleriach pod lipami. Kamizelkę w kwiaty uznałby za półśrodek.

---

<sup>7</sup> Po raz pierwszy spis paryskich adresów Mickiewicza (w tej postaci) ukazał się po francusku w: „Bulletin d'information et de contact de la Société Historique et Littéraire Polonaise”, Paryż, grudzień 2004.

<sup>8</sup> *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t.1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1962, s. 127-128.

<sup>9</sup> Tamże, s. 129.

Pasaże romantyczne

## Abstract

**Krzysztof Rutkowski**  
**Unaffiliated Researcher**

### Paris

Paris is a grand 'Book of Signs', a thing the great Frenchmen: Hugo, Balzac, de Nerval, Baudelaire – the thoughtful readers of the Book – knew well. Paris sucks poets into a whirl, affects their imagination and sensitivity, forces to contrive new genres of utterance. For Mickiewicz, Paris was infernal for it metaphorically assembled the whole evil, being the capital city of the world of those days. Mickiewicz, who had decided to fight evil and transform people, redeem the world and liberate Poland, became aware that Paris was the only place where to possibly take such actions – as it was the Book and the hell in one. Slowacki deemed Paris a reptile and a dragon, a living entity whose existence was independent of people's will. Paris formed Parisians, and Parisians lived the kind of life permitted by the dragon.

## Grzegorz MARZEC

### Pornic

Zdumiewające, że właśnie w Pornic, podążając śladem Juliusza Słowackiego, Czesław Miłosz uzmysłowił sobie siłę ekonomicznych zależności i na moment przynajmniej stał się marksistą:

Tu w Pornic (Loire Atlantique) – pisał w lipcu 1960 roku do Thomasa Mertona – znowu czuję przypływ fali obrzydzenia. Ta potęga pieniądza – od pokoleń, jako że francuska burżuazja liczy sobie kilka stuleci – przekształcająca i zatruwająca wszelkie międzyludzkie stosunki. Skarży się Pan na Amerykanów i nie myli się Pan w tym, ale mnie się wydaje, że we Francji potęga pieniądza jest większa, bardziej podskórna, przenikająca wszystkie tkanki, tylko że negatywnie, w postaci strachu, skąpstwa, po prostu siedzenia na bogactwach nagromadzonych przez przodków. Te wille wzdłuż wybrzeży, te olbrzymie apartamenty w Paryżu, puste przez większą część roku, komody pełne dóbr wszelkiego rodzaju etc.

Widomy to znak. Objawienia nie zapewni wspólnota wileńskiej młodości. Podobne, prawnicze wykształcenie to stanowczo za mało. Ba, nie pomaga łączący los wygnańca ani nawet fakt bycia Poetą. Do bóstwa i duchów nie zbliża również tożsamość miejsca i krajobrazu. Względna, bo Miłosz odwiedzał już oczywiście inne Pornic: dzisiejszy obserwator zwróci uwagę na mnogość prywatnych łodzi zacumowanych na wybrzeżu, upstrzone neonami kasyno, duże pole golfowe i gigantyczną rezydencję, w której mieści się znane w całej Francji centrum talasoterapii. Symbolicznym obrazem zmiany jest lokal sieci McDonald's, w którym 14 kwietnia 2000 roku Rewolucyjna Armia Bretońska przeprowadziła niegroźny zamach bombowy – jak gdyby nie dość dobrze pamiętając, że w 1910 roku spędzał czas w Pornic największy rewolucjonista naszych czasów, Włodzimierz Lenin. W istocie rzeczy jednak, Słowacki i Miłosz odwiedzili zupełnie różne miejsca z innej

## Pasáže romantyczne

jeszcze przyczyny. Nie tyle z powodu cywilizacyjnych przemian (Miłosz mówi przecież o wielopokoleniowej ciągłości francuskiej burżuazji), ile za sprawą wyjątkowej wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego.

Pornic to niewielka miejscowość w Bretanii, nad samym Atlantykiem, w pobliżu ujścia Loary. Dziś liczy około 11 tysięcy mieszkańców; w połowie XIX wieku była to w zasadzie duża wioska, z populacją nieznacznie przekraczającą 1000 osób. Choć korzenie miasta sięgają antyku, to właściwym aktem erekcyjnym stało się wzniesienie fortecy, której zadaniem była ochrona portu i doliny przed najazdami wikingów. Fortecę, rozbudowaną do postaci warownego zamku, postawił hrabia Alain Barbetorte, wnuk ostatniego króla Bretanii. Znacznie później budowla zyskała miano „zamku Sinobrodego”: w XV wieku jej właścicielem został Gilles de Rais, uznawany za pierwowzór tej postaci. Swoją renomę miasto zawdzięczało głównie staremu portowi (nazwa Pornic wywodzi się z galijskiego „porniti”, co znaczyło „port”) i walorom leczniczym, jakie wiązano z tamtejszym powietrzem i kąpielami w morzu. Mniej więcej w tym samym czasie, w którym Słowacki wojażował nad ocean, powiedział Georges Touchard-Lafosse:

W okresie letnim Pornic cieszy się dość dużą popularnością wśród kąpielowiczów. Żadne uzdrowisko bretońskiego wybrzeża nie może w istocie lepiej im się przysłużyć, gdyż, jeśli nie liczyć kąpeli w morzu, w pobliżu miasta – chociaż w gminie Clion – znajduje się pewne mineralne źródło solno-żelazowe, którego wody są z powodzeniem stosowane przy różnych chorobach, szczególnie przy obstrukcjach.

Twierdzi autor, jakkolwiek brzmi to jak swoista miejscowa legenda, że „miejscowość Pornic słynie ze znakomitych marynarzy, stamtąd się wywodzących; armatorzy tam właśnie znajdują kapitanów do dalekich rejsów”, a sami mieszkańcy Pornic „są żywi i pracowici; zdrowe powietrze, którym oddychają, zapewnia im czerstwe i pełne rozkwitu zdrowie; mają dobrą krew. Kobiety, ogólnie rzecz biorąc, są dosyć ładne i schludne: zwłaszcza młode dziewczyny mają wiele blasku i świeżości”. Obie te kwestie – marynarska i kobieca, ze szczególnym uwzględnieniem tej ostatniej – znajdują wszak odzwierciedlenie w innych źródłach. „W klimacie pośrednim, ni to północy, ni południa, ni to Bretanii, ni Wandei, śniłem z rozkoszą, czułością i powagą o schronieniu w Pornic, o jego dzielnych żeglarzach i pięknych dziewczętach” – wspominał Jules Michelet. Z kolei Chopin, we wrześniu 1833 roku, wzdychał w liście do Auguste’a Franchomme’a: „A wieśniaczki z Pornic!”. To właśnie po pobycie w Pornic w czerwcu 1855 roku Robert Browning napisał poemat *Gold Hair: A Legend of Pornic*, z na poły wyśnioną przez siebie postacią martwej dziewczyny, która na łożu śmierci rozkazuje, by nie tykano jej złotych włosów. Dziewczyna przypomina anioła:

Oh, the beautiful girl, too white,  
Who lived at Pornic, down by the sea,  
Just where the sea and the Loire unite!  
And a boasted name in Britanny  
She bore, which I will not write.



## Marzec Pornic

Too white, for the flower of life is red;  
Her flesh was the soft, seraphic screen  
Of a soul that is meant (her parents said)  
To just see earth, and hardly be seen,  
And blossom in Heaven instead.

(*Gold Hair: A Legend of Pornic*)

W dziwny sposób z wizją poety skorelowany jest sen, który kilkadziesiąt lat później analizował Freud. Markizowi d’Hervey de St. Denis śniła się kiedyś kobieta o złotych włosach:

We śnie kobieta ta wydawała mi się znajoma, sądziłem nawet, że nieraz ją widywałem. Kiedy się obudziłem, jej twarz jeszcze żywo miałem w pamięci, wcale jednak nie mogłem sobie przypomnieć, kto to. Znowu zasnąłem, znowu nawiedził mnie ten sam obraz seny. Tym razem zagadnąłem ową damę, spytałem ją, czy już nie miałem przyjemności jej widzieć. „Ależ tak – odparła – proszę sobie tylko przypomnieć kąpielisko w Pornic”. Zaraz się obudziłem – teraz umiałem dokładnie przypomnieć sobie wszelkie szczegóły, z którymi wiązał się obraz tej uroczej buzi.

Do tej krainy, która okazała się dlań miejscem snów i wizji, Słowacki przybył dwukrotnie: najpierw spędził w Pornic cały wrzesień 1843 roku, by rok później wrócić na lipiec i sierpień. Relacje o tych pobytach znamy głównie z listów poety do matki, do Joanny Bobrowej i malarza Wojciecha Stattlera oraz z prowadzonego od chwili pierwszego wyjazdu *Raptularza*. Szczegóły Pornickiego krajobrazu, swoście przemienione, odnajdujemy w tekstach, które Słowacki napisał w samym Pornic lub pod wpływem reminiscencji; głównie chodzi tu o *Genezis z ducha*, wiersze *Do pastereczki siedzącej na druidów kamieniach w Pornic nad Oceanem* i *Patrz nad grotą*, a także o pozostawione w nieładzie karty, które wydawcy opatrzyli tytułami *Dzieje Sofos i Heliona*, *Dialog troisty*, *Dialog jednolity* czy *Początek poematu o tajemnicach genezyjskich*. Z żadnego z tych źródeł – ani też z tekstów, jakie pozostawili współcześni Słowackiego i badacze – nie dowiadujemy się tak naprawdę, d l a - c z e g o poeta pojechał do Pornic i czemu wybrał w ł a ś n i e Pornic. Spróbujemy podjąć obie kwestie.

Miasto było podówczas już dość znane i ta prawie obiegowa wiedza mogła dotrzeć do uszu Słowackiego. Pochodząca z 1841 roku relacja Auguste’a Guilmina sugeruje, że gwiazda Pornic rozbłysła dość nagle: „Przed dwunastu laty mało było znane jeszcze jako miejscowość kuracyjna”. Podobnie, ale znacznie później, konkludował Ferdynand Hösick: „Była to miejscowość kąpielowa nad Oceanem, dość modna podówczas, tak mniej więcej jak dzisiaj Dieppes lub Dinard”. Zgodnie z powszechnie akceptowanym przekonaniem, Słowacki jechał do Pornic podreperować nadwątlone zdrowie. Jest to jednak ten rodzaj wiedzy, który sam siebie tłumaczy (a więc może i niczego nie tłumaczy) na podstawie wzmianek Słowackiego i jego znajomych o postępującej u niego chorobie. Stattler, który widział go tuż przed wyjazdem, wspominał: „W ogóle wydawał się być ruiną dawnej świątyni, której ledwo drobne ślady pozostawały, a każde z osobna o innej części gmachu

## Pasaże romantyczne

i o innym użytku mówiły”. Sam poeta informował matkę w październiku 1843 roku: „zawędrowałem nareszcie do małej miejsciny nad Oceanem, gdzie wiele ludzi zjeżdża się na morskie kąpiele; mnie samemu przypadają one do smaku i moje ciało-kwiat potrzebowało odwilżenia”. Nic dziwnego, że przyczyna podróży była sama przez się zrozumiała i można ją było skonstatować albo wprost: „Morskie kąpiele miały dodać mu sił” (Alina Kowalczykowa), albo nieco poetyczniej, puszczając wodze wyobraźni: „Jego suchotniczy wygląd, jego zapadnięte policzki i gorączkowo pałające oczy, budziły obawę, że poeta może umrzeć wcześniej, aniżeli przywiodzie...” (Ferdynand Hössick). Jeżeli tak, to Słowacki wybrał się do Pornic pod wpływem dość rozpowszechnionej wiedzy o uzdrowisku lub za czymś podszeptem: może Joanny Bobrowej, jak wzniośle mniemał Hössick, albo też rodziny Czartoryskich (Słowacki poznał Witolda Czartoryskiego w 1842 roku), która również jeździła do Pornic. Choć w tym przypadku mogło być odwrotnie: to Słowacki mógł zareklamować Witoldowi Pornic, a Czartoryscy w 1844 roku udali się tam prawie w tym samym czasie, co poeta. Pobudki zdrowotne nie wymagały żadnego tłumaczenia do tego stopnia, że wszystko to, co później miało przydarzyć się poecie, jawiło się jako zbieg okoliczności. Tak przynajmniej mniemał Juliusz Kleiner, którego zdaniem Słowacki wybrał się nad ocean, „nie przeczuwając zapewne, iż Pornic stanie mu się drugą Ziemią Świętą”. Jechał w tym samym celu, co Tytus Chałubiński w dwadzieścia kilka lat potem: „spodziewając się poprawy”.

Ale może i czegoś więcej spodziewał się po tym wyjeździe. Albo wręcz czegoś innego. Że się spodziewał, tego możemy być pewni: „Zapach Oceanu, kolor jego zielonawy, brzegi Porniku takie, jak widziałem je w imaginacji czytając Walterskotowego *Pirata*, to jest szare, skaliste, pokryte chwastami; natura obca, ale znajoma, bo widziałam kiedyś przecuciem, zapragnioną sercem”. Zbyt małą dotychczas przywiązywano wagę do tego fragmentu. Pornic nie tylko już dawniej chodził Słowackiemu po głowie, ale do tego jeszcze w trakcie jego zajęć czytelniczych. Akcja powieści Scotta nie toczy się w Pornic. Próżno w książce nawet szukać tej nazwy. Co można w niej znaleźć? Na przykład opisy walk spienionego morza ze skałami szkockiego wybrzeża: „Jarlshof jest zakończon przylądkiem niezmiernej wysokości, zwanym Sumbugli, który swem czołem i nagimi boki opiera się rozhukanym wód bałwanom”. Takich obrazków Jarlshofu – a trzeba dodać, że jest tam opuszczony zamek, kilka nędznych chat i trzy łódki rybackie – znajdziemy znacznie więcej. Słowacki napisze później w (*Próbach poematu filozoficznego*): „rozhukane bałwany, pełne tajemnic morze”. Czy na tym właśnie mu zależało, gdy na modłę powieści Scotta widział bretońskie brzegi Atlantyku? I czy mógł w Pornic zyskać coś poza krajobrazem?

„Podejrzewam, że w Bretanii schroniły się moce, które pomogłyby w dokonaniu się rytu przejścia” – pisał Krzysztof Rutkowski. Słowacki istotnie mógł chcieć jechać do Bretanii lub Normandii właśnie pod wpływem celtyckich podań i legend (których nie ma też u Scotta), licząc, że właśnie tam może się dokonać cudowna transgresja. Cezary Jellenta sądził, iż druidyczny charakter Bretanii był

właśnie tym, co Słowackiego przyciągało w sposób szczególny. „Ten brzeg oceanu dawał mu pomruk wszechświata, natchnienie do koniecznych zadum, wibrację dla jego muszli Trytona, brzmiejącej ogromem”. Nic dziwnego, że Słowacki sam miał czuć się druidem, a za największą Druidessę uznawać – zdaniem Jellenty – Polskę. Od samego poety wiemy, że taka była pobudka jego drugiego wyjazdu: „Nie tyle dla zdrowia, ile dla pewnego druidycznego monumentu, gdzie przeszłego roku zakląłem dawne cienie krwawych kapłanów”.

Ale autor *Genesis* mówi też, że chciał czegoś więcej, że „tamtejszą naturę widział przecuciem i zapragnął sercem”. Znamy słowa, w których Słowacki zapowiedział swój wyjazd w 1843 roku. Znamy, ale i nie do końca, ponieważ pochodzą one ze wspomnień Stattlera, spisanych dokładnie 40 lat później. To szmat czasu i pamięć tych, co zapisują, nie zawsze jest wiarygodna. Tu jednak mamy do czynienia z czystą poezją, z nierozstrzygalną zapewne zagadką, i Słowacki z pewnością mógł coś takiego powiedzieć, a to coś – nie zostać zapomniane czy przekręcone: „Malując jego portret, dostrzegłem w jego spojrzeniu całą potęgę widzenia, a na ustach jego całą moc lania obrazami bez końca. Wspomniałem o tem, a on, w odpowiedzi, położył tylko gorejącą dłoń swoją na mej dłoni. – Muszę pojechać nad Ocean, rzekł, by zmaleć, by ostygnąć”. Czy chciał ostygnąć z gorączki (gorejąca ręka), czy raczej z tej potęgi widzenia? Czy właśnie po niej oczekiwał pomniejszenia, skarlówacenia? Czy więc liczył, mając w pamięci „szare, skaliste, pokryte chwastami” brzegi oceanu, że dzięki tej podróży jego literacki język stanie się silny nie umiejętnością „lania obrazami bez końca”, ale wypowiedzenia trzech słów, które zatrzęsą bryłą świata? Jedna rzecz zmalowała na pewno. To przestrzeń miasteczka, którą szkicował Słowacki. Jego intymna, mistyczna przestrzeń.

Zdaniem Aliny Kowalczykowej, „cały świat w Pornic świadczy Słowackiemu o duchu”. Zdanie to wydaje się słuszne do chwili, w której uświadomimy sobie, że w tych opisach pozostawionych przez Słowackiego praktycznie **n i e m a ś w i a t a**. Przestrzeń wycofała się albo uległa degradacji. Widać nagle, że w Pornic duch Słowackiego wrócił do pierwotnego momentu istnienia ducha i jego świadomości. Nie ma tu przestrzeni uformowanej, jasnej, pełnej.

Miasteczko pozostaje ukryte, a Słowacki nie widzi nawet zamku, który jako pierwszy przykuwa uwagę turystów. Jest tylko morze, a z nim skały i gwiazdy, wszystkie wszak symbolicznie przemienione. Skały i ocean muszą być, bo w skałach, jak w egipskich mumiach (porównanie Słowackiego), zakonserwowany jest pierwotny duch, a w łonie oceanu „odbywały się pierwsze tajemnice organizmu”. Poeta narzuca nam czasoprzestrzeń zerowego momentu historii ludzkości i świata; oto jesteśmy w chwili, w której dopiero **r o z p o c z y n a s i ę** praca form. Nie jest to jednak absolutna rezygnacja z siebie i ze swojej rzeczywistości, znana z objawień mistyków: „zapomnienie świata i wszystkiego oprócz Boga” (Pascal), „zapomnieć wszego stworzenia, pamiętać na Stwórcę swego” (św. Jan od Krzyża). Przestrzeń wycofuje się do jedynie koniecznych składników. To, co zostaje (ocean, skały, gwiazdy), to tylko symbole samoświadomości ducha. Słowacki potwierdza to wycofanie się czy skarlówacenie w notatce dorzuconej do *Genesis*: „[mówię] «jam»,

## Pasaże romantyczne

nie «ja», bo ja osobą jest, a tam osoby nie było jeszcze”. Duchy więc dopiero proszą Boga o formę, świat jest niewidzialny i czeka na ukształtowanie: „Duchu mój, w bezkształcie więc twojego pierwszego zawiązku, była już myśl i czucie”.

Dlatego Słowacki może mówić, że „z p u n k t u j e d n e g o n i e w i d z i a l n e j p r z e s t r z e n i powstały siły magnetyczne” i że „duchy zamieniają mu ziemię w niewidzialne królestwo”. Że zaś morze i skały mają charakter czysto symboliczny, przekonuje nas sam poeta: „Szum morza [był dla mnie] znakiem [pierwotnego] Chaosu”. Skały zaś nazywa raz to bezdnem, raz to druidyczną kopułą, pod którą skrywają się duchy.

Ten posępny cypel to odludzie – jak Słowacki mówi o Pornic w liście do Statlera. Istotnie, w relacjach poety praktycznie nie ma ludzi. Entuzjastycznie wprowadzie wypowiada się o mieszkańcach Pornic: kiedy wracał tam w 1844 roku, wszyscy mieli go pamiętać, kiedy wyjeżdżał – z rozrzewnieniem żegnać. Ale wszyscy oni byli ludźmi z t e g o ś w i a t a . Do wizji nie mieli już dostępu i kiedy Słowacki siadał na „skałach osypanych złotą i srebrną miką”, tracili realny byt. Oczywiście za sprawą poety: siłą swoich wizji przywracał Pornic do pierwotnej postaci, do chaosu, jaki rządził tu, gdy o tak mile wspominanym hiszpańskim małżeństwie czy miejscowym doktorze nie mogło być jeszcze mowy. Kiedy Mistrz mówi do Heliona: „Widzisz tam groby pornickiego cmentarza, a tu bliżej wianek dzieci rumianych nad morzem”, zaraz dodaje, że groby są puste, a ludzie są duchami, którzy je opuścili. Nie dziwi więc zapis z *Raptularza*: „Siedziałem na mikowcu, otoczony tłumem słuchaczy”. Jedyna osoba, jaką spotyka Słowacki, to wypasająca krowę pastereczka; nie jest to jednak – jak wiemy – pastereczka, ale sam Król-Duch. Lub może raczej Matka Boska, bo wiersze, w których pastereczka została opisana, czerpią sposób obrazowania z wizji Dziewicy, jaką w *Apokalipsie* (12, 1) daje św. Jan.

Słowacki na pierwszy rzut oka nie kłopotczy się w ogóle kwestią językowego przekazu wizji. Nie pojawiają się u niego sformułowania, jakie znajdziemy u mistyków, np. u Swedenborga: „Nie potrafię tego opisać, to była *series mystica* [...] Byłem, jednym słowem, w niebie i słyszałem tam mowę – z jej wewnętrznym życiem, z którego brała się wspaniałość i słodycz – jakiej nie sprostą żaden ludzki język”. Tym samym Słowacki popełnia grzech, przed którym Bóg ostrzega fałszywych proroków: „Oto się zwrócę przeciw prorokom – wyrocznia Pana – k t ó r z y u ż y w a j ą s w o j e g o w ł a s n e g o j ę z y k a , b y w y p o w i a d a ć w y r o c z n i e” (Księga Jeremiasza, 23, 31). Słowacki niezupełnie jednak mówi swoim językiem. Przyjechał tutaj wiedziony podszeptem literackim (*Pirat*) i jednym z jego zamiarów mogło być sprawdzenie, przetestowanie, czy literatura działa, czy ma moc sprawczą, czy – jak Mickiewicz – ma poeta zrezygnować z pisania na rzecz czynu, czy też obie te kwestie dadzą się pogodzić. Dlatego zamiast „po prostu” zapisywać wizje, przekłada je na język literatury, jak gdyby potoczna polszczyzna mu nie wystarczała, jak gdyby nie dowierzał własnej intuicji, że to wystarczy, żeby w przyszłości stać się największym z proroków. Dlatego to, co napisze prozą, zaraz ujmuje w poetyckie strofy. Dlatego co i rusz morze nazywa „stepem, co falami w słońce idzie” (przekornie, odwrotnie do Mickiewicza, który step na-

## Marzec Pornic

zwał oceanem), zielony Ocean to dla niego „słone łyzy nimf wodnych”, a skały osypane miką „palą się na słońcu niby tarcze albo trony Oceanid” (w *Genezis* mówi wprost o tarczy Achillesa). Jak z rękawa sypie literackimi aluzjami i porównaniami (Homer, Dante, mity, Biblia). Wreszcie przepisuje obrazy z tekstu do tekstu: z *Apokalipsy* do *Snu srebrnego Salomei* (postać Księżniczki), ze *Snu...* do *Pastereczki*. Widzi wciąż to samo: Księżniczka marzy o wieńcu z owoców oceanu, takim, jakie wiły Oceanidy, a Słowacki pisze Bobrowej, że marzył, by dla niej zebrać bukiet ze stepu i morza, z kwiatów, koralu i pereł. Chciał zmałeć; mógł chwilowo pomniejszyć przestrzeń, ale język, jakim o niej mówi, już tak łatwo maleć nie chce i Słowacki wciąż leje obrazami bez końca. Natrętnie porównania sprawiają, że pouczenia, jakie dawał matce, uzasadniając nowy ton swoich tekstów, szły w zapomnienie.

Miłosz, przytłoczony feerią barw, nie dopatrzył się szarych skał i ostów, po których stapają duchy. Z pewnością nie uwierzył w możliwość objawienia, przynajmniej w takim miejscu. Wizje swojego poprzednika tłumaczył, z dobrotliwą ironią, kojącym wpływem morza:

Zaiste, ocean czyni z nas to, czym jesteśmy naprawdę:  
Dziećmi udającymi przez chwilę mądrość kapitanów  
I ludzkość jest wtedy kochaną rodziną  
A tysiąclecie liczy się za dzień jeden.

(*Kroniki miasta Pornic*)

Niewykluczone jednak, że szczególnie rozmyślał nad językiem wizji. Rewelatorstwo poezji to był bez wątpienia jego własny problem. Dwuznaczne zmagania Słowackiego z językiem – uciekanie od poezji i z powrotem w poezję – mogły mieć dla niego moc oczyszczającą. Możliwe więc, że zwracając się do Słowackiego, miał na myśli siebie: „O smętny, o kochany, / Srodze tu oszukany”.

## Abstract

**Grzegorz MARZEC**

**Institute of Literary Research of the Polish Academy of Sciences (Warszawa)**

### Pornic

This text poses questions on the relations between geographical places and literary texts in which such places have left their traces. The author attempts at examining to what an extent Juliusz Słowacki's visit to Pornic was an act of being there, in a real historical venue, and to what an extent, in a linguistically (literarily) produced and figured-out reality.



# Dociekania

**Leszek KOCZANOWICZ**

Magiczna moc sztuki.

Podmiot, sfera publiczna, emancypacja

Josif Brodski wybrał za temat swego wykładu z okazji przyznania Nagrody Nobla najważniejszą chyba dla artysty kwestię: jakie jest znaczenie sztuki dla ludzi, dla jednostek i dla społeczeństwa. Rozpoczął od mocnego stwierdzenia o całkowitej prywatności dzieła sztuki:

Jeżeli sztuka uczy czegokolwiek (przede wszystkim artystę), to prywatności ludzkiej kondycji. Będąc najstarszą jak też najbardziej dosłowną formą prywatnego działania, umacnia ona w człowieku, świadomie lub nieświadomie, poczucie jego unikalności, indywidualności, separacji – przekształcając go ze zwierzęcia społecznego w autonomiczne Ja. Wiele rzeczy może być wspólne: łóżko, kawałek chleba, przekonanie, kochanka, ale nie wiersz powiedzmy Rainera Marii Rilkego. Dzieło sztuki, szczególnie literatury, a zwłaszcza wiersz, zwraca się do człowieka *tête-à-tête*, wchodząc z nim w bezpośrednie – wolne od wszelkich pośredników – stosunki.<sup>1</sup>

Wychodząc od tego aksjomatycznego stwierdzenia, wielki poeta rosyjski dochodzi jednak do paradoksalnego wniosku. Sztuka, z natury swej prywatna, wręcz ostoją prywatności pełni jednak nie wbrew temu, ale dzięki tej swej cesze niezwykłą rolę społeczną. Sztuka ma zawsze przewagę nad polityką, nad sferą władzy, gdyż:

Język i przypuszczalnie literatura są bardziej starożytne i konieczne, bardziej trwałe niż jakakolwiek forma organizacji społecznej. Odraza, ironia lub obojętność często wyraża-

---

<sup>1</sup> Wszystkie cytaty z wykładu noblowskiego Josifa Brodskiego podaję na podstawie wersji opublikowanej na stronie internetowej, w moim przekładzie z angielskiego, zob.: [www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture/html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1987/brodsky-lecture/html)

## Dociekania

na przez literaturę wobec państwa jest w gruncie rzeczy reakcją tego, co trwałe, lepiej jeszcze: nieskończone – wobec czasowego, wobec skończonego... System polityczny, forma organizacji społecznej jak w ogóle każdy system, jest na mocy definicji formą czasu przeszłego, który aspiruje do tego, by narzucić się teraźniejszości (a często również przyszłości) i człowiek, którego zawodem jest język, jest ostatnim, który może sobie pozwolić, by o tym zapomnieć. Prawdziwym zagrożeniem dla pisarza nie tyle jest możliwość (a często pewność) prześladowań ze strony państwa, ile możliwość bycia zahipnotyzowanym przez własności państwa, które niezależnie, czy są potworne, czy ulegają zmianom na lepsze, są zawsze czasowe.

W tej relacji wiecznej sztuki i przemijającej polityki niezwykle ważną, według Brodskiego, rolę odgrywa prywatne doświadczenie estetyczne, które jest jednocześnie etycznym:

Ogólnie rzecz biorąc, każda nowa estetyczna rzeczywistość sprawia, że ludzka rzeczywistość etyczna staje się bardziej precyzyjna. Estetyka jest bowiem matką etyki. Kategorie „dobre” i „nie dobre” są, przede wszystkim, kategoriami estetycznymi, co najmniej etymologicznie poprzedzają one kategorie „dobro” i „zło”. Jeżeli w etyce nie jest tak, że „wszystko jest dozwolone”, dzieje się tak właśnie dlatego, że nie wszystko jest dozwolone w estetyce, ponieważ liczba kolorów w spektrum jest ograniczona. Wrażliwe dziecko, które płacze i odpycha obcego lub które, przeciwnie, wyciąga ręce do niego, działa instynktownie, dokonując wyborów estetycznych, a nie moralnych.

Oczywiste jest więc powiązanie sztuki i polityki, estetyki i etyki, a powiązanie to jest szczególne i intymne właśnie dlatego, że sztuka pozwala zachować i kultywować prywatność. Brodski pisze wręcz: „Im bardziej znaczące jest czyjeś doświadczenie estetyczne, im zdrowszy jego gust, tym ostrzejsze są jego moralne przekonania, tym bardziej jest wolny, chociaż niekoniecznie – szczęśliwszy”. Kontynuując tę myśl, dodaje: „W tym właśnie, utylitarnym raczej niż platońskim sensie powinniśmy rozumieć uwagę Dostojewskiego, że piękno ocali świat, czy przekonanie Matthew Arnolda, że będziemy ocaleni przez poezję”.

W konsekwencji więc sztuka w społeczeństwie jest warunkiem *sine qua non* ludzkiego wymiaru tego społeczeństwa, jego etycznego dobrobytu. Brodski rysuje rodzaj politycznej utopii:

W każdym razie kondycja społeczeństwa, w którym sztuka w ogóle, a literatura w szczególności staje się własnością czy przywilejem mniejszości, wydaje mi się niezdrowa i niebezpieczna. Nie apeluję o zastąpienie państwa przez bibliotekę, choć co jakiś czas natchodzi mnie taka myśl, ale nie mam żadnych wątpliwości, że gdybyśmy wybierali naszych przywódców w oparciu o ich doświadczenie czytelnicze, a nie ich programy polityczne, mniej byłoby smutku na świecie. Wyda mi się, że potencjalni władcy naszych losów powinni być pytani przede wszystkim nie o kurs ich polityki zagranicznej, lecz o ich postawę wobec Stedhala, Dickensa czy Dostojewskiego. A ponieważ całość literatury jest w istocie ludzką różnorodnością i odmiennością, okazuje się ona stosownym antidotum na wszelkie próby – znane czy te, co będą dopiero wynalezione – zmierzające do masowych rozwiązań problemów ludzkiej egzystencji. Możemy bardziej polegać na literaturze, jako co najmniej formie moralnego bezpieczeństwa niż na systemie przekonań czy doktrynie filozoficznej.



Oczywiste jest, że wystąpienie Brodskiego ma celowo prowokacyjny charakter – to apoteoza sztuki, która sama nie podlegając żadnym ograniczeniom, jest jednocześnie w stanie przeciwstawić się wszelkim naciskom i co więcej – doprowadzić do tego, by utraciły one swą polityczną moc. Kiedy słowa dyktatury okażą się pustymi dźwiękami, to jej zniewalająca siła zniknie mimo wszelkich mniej czy bardziej wyrafinowanych narzędzi przemocy. Sztuka jest jednocześnie apoteozą wolności, choć sam poeta woli mówić o prywatności po to pewno, by nie nadużywać wielkich słów. Autonomiczne Ja przeciwstawia się zwierzęciu społecznemu, zwierzęciu, które, co do tego nie ma wątpliwości, jest wytworem „masowych rozwiązań problemów egzystencjalnych”. Przecistawienie tego, co prywatne, temu, co publiczne jest jednocześnie przeciwstawieniem dobra złu, piękna brzydocie, przeciwstawieniem, w którym ostateczne zwycięstwo piękna i dobra jest wynikiem nie tylko pracy artysty, ale i czytelnika. Dla Brodskiego: „Powieść czy wiersz nie jest monologiem, ale konwersacją z czytelnikiem, konwersacją, powtarzam, która jest całkowicie prywatna, wyłączająca wszystkich innych – jeżeli chcesz, nawzajem mizantropiczna”. Siłą sztuki jest więc dla Brodskiego jej wpływ na odbiorcę, czytelnika. Nic z tego, co zostało przeżyte, przeczytane, nie znika, trwa i oddziałuje na samo centrum „autonomicznego Ja”. Rosyjski poeta dodaje więc: „Wierz – nie empirycznie niestety, lecz jedynie teoretycznie – że dla kogoś, kto czytał wiele Dickensa, strzelać do kogoś mu podobnego w imię jakiś idei jest bardziej problematyczne niż dla kogoś, kto nigdy Dickensa nie czytał”.

Łatwo jest krytykować poglądy przedstawione w przywoływanym wyżej wykładzie. Jeżeli nawet odzwierciedlają niezwykle, wręcz bajkowy morał biografii Josifa Brodskiego, to jednocześnie przedstawiają go, ewokując patos romantycznej koncepcji sztuki i artysty jako twórczej siły przekształcającej i zmieniającej społeczeństwo. Wydawałoby się, że nowoczesność podważyła takie rozumienie misji sztuki, że przypisała jej dużo skromniejszą rolę i ograniczyła wiarę w jej moc. Związek estetyki i etyki wydaje się, niestety, pęknięty. Zwrócono uwagę w kontekście cytowanych wyżej słów Brodskiego, że mógłby powstać całkiem niezły tom wierszy napisanych przez Stalina, Mao-Tse-Tunga i Ho-Chi-Minha ilustrowany akwarelami Hitlera. Brodski oczywiście dostrzega ten problem i odróżnia ludzi odczytanych od prawdziwych czytelników, ale tak naprawdę dopiero *a posteriori* da się przeprowadzić takie rozróżnienie, co oczywiście sprawia, że można bez trudu podważyć prawomocność samej tej dystynkcji. W końcu można podnieść przeciw Brodskiemu najpoważniejszy, jak sędzę, zarzut, że przedstawiając elitarny, arystokratyczny model sztuki, pragnie go jednocześnie zdemokratyzować. W jego ocenie totalitaryzm rosyjski mógł powstać dlatego, że sztuka została ograniczona do wąskiego kręgu wybranych, do rosyjskiej inteligencji, pozostawiając wielkie rzesze poza swoim obszarem.

Jeżeli więc mielibyśmy systematyzować i sumować poetyckie intuicje Brodskiego, to wyłania się z nich całkiem jasny podział na skorumpowaną sferę publiczną i sferę prywatną, w której może czy wręcz musi, jeżeli ludzkość ma przetrwać, zachować się autonomia jednostki, jej zdolność odrzucania masowych

sloganów. Prawdziwa sztuka, a oczywiste jest, że Brodski używa bardzo zawężającej jej definicji, unikać powinna więc zaangażowania, bo zawsze będzie ono fałszywe. Nie wolno jej wikać się w społeczne czy polityczne spory, bo będzie nieuchronnie uwikłana w „zły” język, który w konsekwencji podporządkuje sztukę tyranii. Jedynym sensem sztuki, powtórzmy to raz jeszcze, jest intymny wpływ na „autonomiczne Ja” poprzez mizantropiczną konwersację. Oryginalność tej koncepcji polega jednak na wprowadzeniu sfery prywatności bezpośrednio do polityki. Koncepcja kultury jako doskonalenia *Bildung*, obecna w wielu pojęciach kultury w wieku XIX, ale daleka od wszelkich politycznych konotacji, staje się dla Brodskiego narzędziem polityki. Dokonuje on w ten sposób niezwyklej polityzacji sfery prywatnej, wyprzedzając czy przewidując to, co stało się, jak będę starał się wykazać, centralnym problemem pierwszej dekady XXI wieku.

Docenić intuicje Brodskiego możemy jednak dopiero wtedy, gdy cofniemy się do początków wieku XIX, kiedy zaczęła kształtować się nowoczesna sfera publiczna. Definiując ją, odwołać się musimy do fundamentalnej pracy Jürgena Habermasa, który pisze o niej w takich oto słowach:

Mieszczańsko-obywatelską sferę publiczną należy rozumieć przede wszystkim jako sferę ludzi prywatnych, którzy zbiorowo tworzą publiczność; niebawem reglamentowaną przez zwierzchność sferę publiczną zaczynają oni wykorzystywać wbrew samej władzy publicznej, aby spierać się z nią o ogólne reguły wzajemnych stosunków w zasadniczo sprywatyzowanej, ale publicznie istotnej sferze obrotu towarowego i społecznie organizowanej pracy.<sup>2</sup>

Komentując tę definicję, Habermas zwraca uwagę na dialektykę wyłaniania się sfery publicznej z istniejącej już sfery prywatnej, która z kolei sama nieuchronnie ulega przekształceniu w wyniku pojawiania się nowoczesnego, skomplikowanego obrotu towarowego i związanego z nim podziału pracy. Prywatność nie zostaje zniesiona w wyniku konstytuowania się sfery publicznej, przeciwnie – zostaje rozszerzona o dodatkowy wymiar, który wcześniej nie istniał bądź pojawiał się w szczątkowej formie:

Fundamentalna dla naszego całościowego układu linia podziału na państwo i społeczeństwo oddziela dziedzinę publiczną od obszaru prywatnego. Obszar polityczny ogranicza się do władzy publicznej [...]. W obszarze prywatnym mieści się także właściwa „sfera publiczna”; jest to bowiem publiczna sfera ludzi prywatnych. Dlatego w obszarze zastrzeżonym dla ludzi prywatnych rozróżniamy sferę prywatną i sferę publiczną. Sfera prywatna obejmuje społeczeństwo mieszczańskie w wąskim znaczeniu, czyli obszar obrotu towarowego i społecznie zorganizowanej pracy; ma w niej swoje miejsce rodzina z jej sferą intymną. Polityczna sfera publiczna wyłania się z literackiej; pośredniczy ona między państwem a potrzebami społeczeństwa za pomocą opinii publicznej.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> J. Habermas *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przeł. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2007, s. 95.

<sup>3</sup> Tamże, s. 100.

Definicja sfery publicznej Habermasa była, jak wiadomo, wielokrotnie komentowana i kontestowana. Nie ma potrzeby w tym miejscu przypominać tych często bardzo dramatycznych dyskusji, ale warto zwrócić choćby szkicowo uwagę na główne linie podziału. Po pierwsze, debata dotyczy tego, w jakim stopniu sfera publiczna jest autonomiczna w stosunku do państwa czy w ogóle w stosunku do sfery politycznej. Oprócz tradycji liberalnej reprezentowanej przez niemieckiego filozofa pojawia się też paralelna tradycja wiążąca sferę publiczną, społeczeństwo obywatelskie z państwem. Połączenie sfery publicznej z państwem wprowadza, prawie automatycznie, drugą linię podziału, mianowicie kwestię rozdziału sfery publicznej i sfery prywatnej, czyli oddzielenie wartości prywatnych, dobrego życia, od wartości obywatelskich i politycznych. W najbardziej czystym podziale mamy do czynienia z dwiema niemal symetrycznymi wizjami społeczeństwa. Z jednej strony, zdecydowany podział jego wewnętrznych sfer z zupełnie różnymi wartościami w każdej z nich, z drugiej zaś, spajanie tych sfer przez jednolite systemy wartości, które konstytuują życie społeczne. Możliwe są oczywiście warianty pośrednie, na przykład w koncepcjach dysydentów lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pojawia się wizja społeczeństwa obywatelskiego jako przestrzeni wartości etycznych odróżniających tę przestrzeń od skorumpowanej sfery politycznej totalitarnego państwa. Wartości, w tej wersji sfery publicznej, organizują społeczeństwo przeciw państwu, które staje się w swych wymiarach ideologicznych jedynie pustą skorupą istniejącą dzięki aparatowi przemocy. Ważne jest przy tym, że każda z tych koncepcji jest w jakimś sensie prawdziwa – o tyle, o ile oddaje pewną ideologiczną koncepcję funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. Innymi słowy, koncepcje sfery publicznej i pojawiającej się w jej obrębie przestrzeni publicznej są w dużej mierze instrumentami władzy symbolicznej<sup>4</sup>. Analizowanie sfery publicznej i jej przemian ma zatem dwa aspekty. Z jednej strony bowiem, mamy do czynienia z samym wyłonieniem się tej sfery jako samodzielnej wydzielonej przestrzeni w życiu społecznym, z drugiej zaś – z zawłaszczaniem jej przez politykę i ideologię<sup>5</sup>.

Sztuka w oczywisty sposób musiała towarzyszyć przemianom sfery publicznej, odnaleźć swoje miejsce w epoce, kiedy przestała być postrzegana jako emanacja i przekaz absolutnych wartości, a zaczęła być rozpoznawana jako zjawisko historyczne i kulturowo ograniczone horyzontem czasowości. W tej nowej sytuacji musiała ona odnaleźć na nowo swoją niszę, która pozwoliłaby rekonstruować sens

<sup>4</sup> P. Bourdieu *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1991.

<sup>5</sup> Ideologie, które usiłują zawłaszczyć sferę publiczną, można sprowadzić za Zeevem Sterhellem do dwóch wielkich nurtów: Oświecenia i Kontr-Oświecenia rozumianego nie jako prosta reakcja na Oświecenie, lecz jako samodzielny ruch intelektualny, zob: Z. Sternhell *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006. Pisałem o tym w artykule: *Oświecenie i nowoczesność (część I)*, „Przegląd Polityczny 2007 nr 81, s. 61-66.

jej istnienia. Obserwując różne interpretacje roli odgrywanej przez sztukę w nowoczesności, możemy chyba bez wielkiej przesady powiedzieć, że wypełniła ona swą rolę dobrze, a pewno nawet „zbyt dobrze”. Sztuka podjęła bowiem trud zapełnienia luki, jaka powstała wtedy, gdy nowoczesne „odczarowanie świata” doprowadziło do zerwania ciągłości kultury zarówno wewnątrz pewnego momentu teraźniejszości, jak i między przeszłością a teraźniejszością danej kultury. Jeżeli sztuka była w stanie odegrać taką rolę, stało się to dzięki jej magicznej mocy, która pozwala przezwyciężyć ów wydawałoby się nie do przezwyciężenia horyzont czasowości.

Świadectwem owej mocy jest słynna uwaga Karola Marksa, który choć poruszony tym fenomenem, zdaje się wobec niego bezradny. W pozostawionym w rękopisie i urwanym fragmencie *Wprowadzenia do krytyki ekonomii politycznej* zastanawia się on nad relacjami form świadomości do procesów produkcji i w tym kontekście zmagą się z problemem dziwnej własności sztuki, która przewyrcięża swe czasowe ograniczenie. Pisząc o sztuce, Marks wskazuje, że „pewne okresy rozwoju teje nie znajdują się w żadnym stosunku do ogólnego rozwoju społeczeństwa, a więc także do materialnej bazy stanowiącej jakby kośćiec jego organizmu”<sup>6</sup>. Następnie stwierdza: „Czy możliwy jest Achilles w połączeniu z prochem i ołowiem? Albo w ogóle Iliada z prasą drukarską czy zgoła maszyną drukarską? Czy nie zamilkną nieuchronnie pieśni, klechdy i muzy z wprowadzeniem prasy drukarskiej, czy więc nie zanikną konieczne warunki poezji epickiej?”<sup>7</sup>. Jednak prawdziwą trudnością dla autora *Kapitału* jest zrozumienie tego, w jaki sposób możliwy pozostaje zachwyt nad sztuką grecką, skoro nasze społeczeństwo tak bardzo się różni się od tego, w obrębie którego ona powstała: „Trudność polega jednak nie na tym, żeby zrozumieć, że grecka sztuka i epos są związane z pewnymi społecznymi formami rozwoju. Trudność polega na tym, że dostarczają nam one jeszcze rozkoszy artystycznej i w pewnej mierze służą za normę i niedościgniony wzór”<sup>8</sup>. Odpowiedź Marksa na to pytanie jest, jak wiadomo, bardzo enigmatyczna i taką pozostała mimo wielu komentarzy, jakich się doczekała w późniejszych latach. Pisz on bowiem:

Mężczyzna nie może znów stać się dzieckiem, chyba że zdiecinnienie. Ale czyż nie cieszy go naiwność dziecka i czyż nie musi on sam dążyć do tego, by na wyższym szczeblu odtworzyć swoją prawdziwość? Czy w naturze dziecka nie odżywa w każdej epoce jej własny charakter w jej naturalnej prawdziwości? Dlaczego historyczne dzieciństwo ludzkości, tam gdzie się rozwinęło najpiękniej, nie ma czarować wiecznym powabem jako nigdy nie powtarzający się stopień? [...] Normalnymi dziećmi byli Grecy. Urok ich sztuki dla nas nie stoi w sprzeczności z niskim stopniem rozwoju społecznego, na którym wyrosła.

<sup>6</sup> K. Marks *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, przeł. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1953, s. 257.

<sup>7</sup> Tamże, s. 258-259.

<sup>8</sup> Tamże, s. 259.

Przeciwnie, jest jego wynikiem i wiąże się raczej nierozzerwalnie z tym, że niedojrzałe warunki społeczne, w których ta sztuka powstała i jedynie mogła powstać, nie mogą nigdy powrócić.<sup>9</sup>

Te zdania Marksa były interpretowane tak, by znaleźć cechy sztuki decydujące o jej uniwersalnym wymiarze. Jednak jeżeli patrzymy na nie ze współczesnej nam perspektywy, nie to zdaje się najważniejsze. Najbardziej istotne jest to, że dzięki swej dwoistej, proteusowej naturze sztuka może w sferze publicznej, w kulturze, spełniać rolę zwornika wartości.

Giorgio Agamben w swoich rozważaniach na temat słynnych tez Waltera Benjaminia *O pojęciu historii* podkreśla, że dwa ważne tropy znajdujące się w pracach niemieckiego myśliciela: „cytat” i „zbieracz” są odpowiedzią na sytuację kultury, w której zerwany zostaje łańcuch powiązań, pozwalających na ciągłe przekazywanie przeszłości: „W tradycyjnym społeczeństwie ani cytaty, ani kolekcje nie są do pomyślenia, ponieważ nie jest możliwe, by zostało zerwane w jakimkolwiek miejscu ogniwo łańcucha tradycji, dzięki której dokonuje się przekazywanie przeszłości”<sup>10</sup>. Benjamin jednak, zdaniem Agambena, nie do końca przemyślał konsekwencje swoich idei. Dotyczy to przede wszystkim pojęcia „aura”, jak wiadomo centralnego dla autora *Dzieła sztuki w dobie reprodukcji technicznej*. Agamben uważa, wbrew Benjaminowi, że zanikanie aury nie oznacza wcale wyzwolenia obiektu sztuki z jego kulturowej otoczki i podporządkowania go praktyce politycznej, ale wręcz przeciwnie – nadanie mu nowej artystycznej jakości:

Dzieło sztuki traci swój autorytet i gwarancje, jakie uzyskiwało z przynależności do tradycji, dla której budowało ono miejsca i przedmioty, które nieustannie spajały przeszłość i teraźniejszość razem. Jednakże, będąc dalekim od rezygnacji z autentyczności z powodu stania się przedmiotem reprodukcji [...] dzieło sztuki w zamian staje się miejscem najbardziej niewysłowionej z tajemnic, epifanii estetycznego piękna.<sup>11</sup>

Zdaniem włoskiego filozofa, piękno pojawić się musi jako konieczne wypełnienie pustej przestrzeni, pozostającej po upadku tej tradycyjnej, opartej na mitach kultury, w której istniała tożsamość między procesem przechodzenia od przeszłości do teraźniejszości i samym przedmiotem tej transmisji. Sztuka pełniła taką samą funkcję, jaką kiedyś pełniła tradycja: rozwiązywania konfliktu między starym i nowym, bez rozstrzygnięcia którego nie jest możliwe funkcjonowanie człowieka. Estetyka jest w stanie odzyskać tę przestrzeń między przeszłością a przyszłością, przestrzeń, w której sytuują się ludzkie działania i ludzka wiedza. Jednak, jak pisze Agamben:

<sup>9</sup> Tamże, s. 259

<sup>10</sup> G. Agamben *The Man Without Content*, trans. by G. Albert, Stanford University Press, Stanford California 1999 s. 105.

<sup>11</sup> Tamże, s. 106

## Dociekania

Przestrzeń ta jest przestrzenią estetyczną, ale przekazywana w niej jest właśnie niemożność przekazu, a jej prawdą jest negacja prawdy jej treści. Kultura, która tracąc swą zdolność przekazu, straciła jedyną gwarancję swej prawdy i została zagrożona przez ciągłą akumulację swych nonsensów, polega teraz na sztuce jako swej gwarancji; sztuka jest więc zmuszona gwarantować coś, co może być gwarantowane jedynie wtedy, gdy z kolei sama sztuka straci swą gwarancję.<sup>12</sup>

Sztuka z tej perspektywy pełni niezwykle ważną, wręcz kluczową rolę nie tyle nawet w konstytuowaniu społeczeństwa, ile wręcz w ocaleniu ludzkiej kondycji w obliczu tego, co nazwane zostało nowoczesnością. Jednak rola, która przypadła sztuce, w jakimś sensie ją musi przerastać, bo jej atemporalny horyzont pozostaje bez obrony dawanej sztuce przez tradycję. Taka uniwersalistyczna wizja sztuki przeżywa się w wielu rozpoznaniach funkcji sztuki w dobie modernizmu, rozpoznaniach, które, co ciekawe, konceptualizowane są w ostatnim okresie. Nie miejsce tu na dogłębną analizę tych stanowisk, wspomnę więc jedynie skrótowo o niektórych.

Alan Badiou na przykład w swej koncepcji sztuki widzi ją generalnie jako jedną ze sfer, w których pojawiają się procedury generujące prawdy:

Powinniśmy więc powiedzieć, że istnieją cztery warunki filozofii i że brak jednego z nich powoduje jej rozpad, tak jak wyłonienie się wszystkich czterech warunkuje jej pojawienie się. Warunkami tymi są: *matheme*, wiersz, odkrycie polityczne i miłość. Nazwijmy zbiór tych warunków „podstawowymi procedurami” (*generic conditions*). [...] Cztery rodzaje podstawowych procedur wyróżnia i klasyfikuje te wszystkie opisane wcześniej procedury określone, które mogą tworzyć prawdy (naukowe, artystyczne, polityczne i miłosne).<sup>13</sup>

Centralną kategorią etyki francuskiego filozofa jest „zdarzenie”. Zdarzenie jednocześnie jest elementem „normalnej” sytuacji. Zdarzenie, ujmowane od strony ontologicznej, jest nazywaniem pustki, która istniała w samym centrum poprzedniej sytuacji. Badiou daje przykład pojawienia się stylu klasycznego w muzyce związanego z nazwiskiem Haydna: „W centrum stylu barokowego, w jego wirtuozowskim nasyceniu leży nieobecność (tak decydująca, jak niezauważona) prawdziwej koncepcji architektoniki muzycznej. Zdarzenie-Haydn pojawia się jako rodzaj muzycznego «nazwania» tej nieobecności”<sup>14</sup>. Zdarzenie jest nosicielem prawdy, a Badiou zdecydowanie przeciwstawia się tej tendencji współczesnej filozofii, która relatywizuje prawdę. Prawda jest zawsze jedna, choć odniesiona musi być do jednej z czterech sfer ludzkiej aktywności: nauki, sztuki, polityki i miłości. Zdarzenie określa prawdę dla każdej z tych sfer. W sztuce zdarzeniem takim może być stworzenie nowego stylu, w nauce pojawienie się nowej teorii, w polityce rewolucja, a w miłości pierwsze spotkanie kochanków. W każdym jednak przypad-

<sup>12</sup> Tamże, s. 110

<sup>13</sup> A. Badiou *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trans. by P. Hallward, Verso, London & New York 2001, s. 35.

<sup>14</sup> Tamże, s. 68.

ku prawda ujawniona w zdarzeniu przekracza istniejącą już wiedzę i staje się źródłem nowej wiedzy.

Francuski filozof dostrzega w nowoczesności dominację sztuki, która w pewnym sensie zdominowała pozostałe sfery generujące prawdy i wysunęła się na plan pierwszy, zastępując niejako filozofię. Okres ten Badiou nazywa „wiekiem poetów”, by podkreślić niezwykle znaczącą rolę sztuki dla konstytuowania prawdy, co wszakże jednocześnie doprowadziło to pomieszania zadań i roli sztuki i filozofii:

Ludzie nowoczesności, a jeszcze bardziej ponowoczesności chętnie odsłaniają ranę, którą zadał filozofii ten szczególny sposób, w jaki poezja, literatura, w ogóle sztuka daje świadectwo naszej nowoczesności. Zawsze istnieć będzie wyzwanie rzucane przez sztukę filozofii i w oparciu o to wyzwanie, tę ranę, niezbędne jest interpretowanie Platońskiego gestu, który może ustalić władztwo filozofa poprzez wygnanie poetów.<sup>15</sup>

Oczywiście z jego punktu widzenia było to nieuprawnione zastąpienie filozofii przez sztukę, nieuprawnione podwójnie, gdyż sztuka nie tylko wkraczała poza swój obszar, ale też zmieniała samą istotę filozofii, która jest formalnym warunkiem pojawienia się prawdy, choć sama żadnych prawd nie generuje. „Wiek poetów” pojawił się jako reakcja na słabość myśli filozoficznej w tym okresie, ale też świadczył o znaczącej, wręcz przerastającej jej siłę, rolę sztuki.

Z dwiema powyższymi koncepcjami rezonuje w jakimś sensie koncepcja metapolityki estetycznej Jacques’a Rancière. W koncepcji tej sztuka spotyka się z polityką nie w obszarze „zaangażowania” czy „oporu”, ale raczej we wspólnym im dążeniu do rekonfiguracji przestrzeni percepcji, do przekształcenia wspólnej przestrzeni społeczeństwa w określony sposób. W wywiadzie z Gabrielem Rockhillem Rancière mówi następująco o polityczności sztuki:

Estetyka ma swoją własną politykę albo metapolitykę. [...] Istnieją estetyki związane z estetyką, formy wspólnoty stworzone przez sam porządek identyfikacji, za pomocą którego postrzegamy sztukę (zarówno sztukę czystą, jak i zaangażowaną).<sup>16</sup>

Autonomia sztuki i jej partycypacja w projekcie metapolityki estetycznej uzupełniają się nawzajem a nie przeciwstawiają. Metapolityka jest dla francuskiego filozofa „myślą, która chce dojść do kresu politycznego sporu zmieniającego scenę”<sup>17</sup>. Projekt estetyczny jest wpisany w tę metapolitykę w tym zakresie, w jakim łączy go z nią wspólne pragnienie przekształcenia pola politycznego, będącego jednocześnie polem percepcyjnym. Dlatego obie ukształtowane w nowoczesności i kontynuowane w ponowoczesności koncepcje sztuki stykają się w tym, co Rancière

<sup>15</sup> A. Badiou *Philosophy and Art*, w: *Infinite Thought translated and edited by O. Fetham and J. Clemens*, Continuum, London 2003, s. 77.

<sup>16</sup> J. Rancière *Estetyka jako polityka*, przeł. J. Kutyka, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2007, s. 176.

<sup>17</sup> Tamże, s. 31.



## Dociekania

nazywa źródłową sprzecznością. Czy bowiem mamy do czynienia z koncepcją sztuki, która zamienia się w życie, czy z koncepcją sztuki, która stawia opór życiu i przez to staje się źródłem myśli emancypacyjnej, to w ostateczności

owe dwie „polityki” są w gruncie rzeczy zawarte w samych formułach, zgodnie z którymi identyfikujemy sztukę jako przedmiot specyficznego doświadczenia. [...] Nie ma sztuki bez określonego podziału zmysłowości, który łączy ją z określoną formą polityki. Estetyka jest tego rodzaju podziałem. Napięcie między tymi dwiema politykami zagraża estetycznemu porządkowi sztuki, ale to właśnie ono umożliwia również jego funkcjonowanie.<sup>18</sup>

Przedstawiłem w skrótovej formie trzy znaczące koncepcje sztuki po to, by wskazać pewien ich wspólny rys czy piętno – nie ośmieliłbym się jednak nazwać go podobieństwem. Owym wspólnym piętnem jest przekonanie, że wkroczenie sztuki do sfery publicznej wcale nie oznacza sprowadzenia jej do bycia wyrazem zewnętrznych, historycznie ustanowionych warunków społecznych i kulturowych. Sztuka wykracza poza nie, ale nie znaczy to wcale, że musimy powracać do koncepcji sztuki jako wyrazu wiecznych i absolutnych wartości. Jeżeli więc ta dopiero zarysowana koncepcja sztuki zwraca się przeciw modernizmowi, a przede wszystkim przeciw takiemu odczytaniu sposobu funkcjonowania w niej sztuki, jakie związane jest z nazwiskiem Waltera Benjamina, to bunt ten zakłada jednocześnie kontynuację. Ta wyłaniająca się koncepcja nie tylko jest krytyczna wobec modernizmu, lecz także zwraca się przeciw postmodernizmowi. Za Terry Eageltonem możemy wskazać, jak postmodernizm rozwiązał sprzeczności tkwiące w modernistycznym ujęciu sztuk. Wszelkim dziedzinom sztuki

nadano wielkie społeczne znaczenie, któremu nie mogą sprostać, będąc zbyt delikatne i kruche; rozpadają się od wewnątrz, kiedy muszą zajmować miejsce Boga, szczęścia czy sprawiedliwości politycznej. [...] To właśnie postmodernizm poszukuje sposobu uwolnienia sztuk od tego opresywnego ciężaru lęku, zachęcając je zdecydowanie do zapomnienia o wszelkich takich pompatycznych marzeniach o głębi i sprawiając, że uzyskują one pewien błahy rodzaj wolności.<sup>19</sup>

Nie chciałbym tutaj rozstrzygać całkowitej słuszności tego werdyktu. Ponowoczesność, podobnie jak nowoczesność, jest trudna do ujęcia w jednoznaczne formuły. Jean-François Lyotard, który jest dla postmodernizmu podobnie znaczącą postacią jak Walter Benjamin dla modernizmu, łączy koncepcję kresu wielkich narracji z ideą wolności sztuki i jej nieograniczonej zdolności do eksperymentowania, ale jednocześnie, stosując do sztuki nowoczesnej swą interpretację kategorii wzniosłości Immanuela Kanta, wskazuje na szczególną rolę twórczości artystycznej. Nie jest to oczywiście modernistyczna idea, że sztuka realizuje wartości społeczne, niemniej jednak stawia przed sztuką specyficzne wyzwania i zadania.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 39.

<sup>19</sup> T. Eagelton *The Idea of Culture*, Blackwell Publishing, Oxford 2000, s. 16.



Niezależnie jednak od szczegółów dyskusji na temat statusu sztuki w obrębie postmodernizmu dostrzegamy obecnie coraz wyraźniej rysujący się kres tej formacji. To właśnie odczucie końca epoki bardziej niż wewnętrzne problemy ponowoczesności prowokuje stawianie pytań o rolę sztuki, choć oczywiście, jak zwykle w takich przypadkach, muszą one być ujmowane w szerszym kontekście dotyczącym organizacji przestrzeni publicznej. Wydaje się, że obecnie jesteśmy w stanie określić cechy tego przełomu jedynie od strony negatywnej. Sądzę, że takimi osiowymi symptomami kresu postmodernizmu są: powrót wielkich narracji, odzyskiwanie ludzkiej podmiotowości i zanikanie sfery publicznej. Efektem tych procesów jest pojawienie się na nowo idei uniwersalności jako odpowiedzi na dręczące pytania post-postnowoczesności.

Każda z tych reakcji na ponowoczesność wymagałaby dogłębnej analizy, ale w tym miejscu chciałbym jedynie określić, co dla mnie oznaczają te tendencje. Kiedy Lyotard pisał swój tekst o kresie metanarracji, samo to twierdzenie miało posmak opowieści z edukacyjnie optymistycznym wydźwiękiem. Otóż okazywało się, że po wielu dramatycznych, straszliwych doświadczeniach historii, ludzkość nareszcie wyzbyła się pragnienia bycia uniwersalnym podmiotem, mówienia jednym głosem i zmierzania do jednego celu. Ciąg kompromitacji metanarracji emancypacyjnych jest jednocześnie dowodem dojrzałości, która rezygnuje z pokus totalitaryzmu, choćby zamaskowanego jako demokracja przedstawicielska. Obawiać się należy, że obecnie na wielu poziomach analizy możemy się dopatrzeć fiaska tej koncepcji. Wymieniając jedynie najbardziej spektakularne przykłady, mamy do czynienia z przejmującą swą prostotą narracją o zwycięstwie sił dobra nad „osią złą”, z reanimowanymi opowieściami eschatologicznymi różnych religii i ich odmian od radykalnego islamu do fundamentalistycznego chrześcijaństwa. Optymizm bije natomiast z różnych odmian idei globalizacyjnej od marzeń o realizacji kosmopolitycznego projektu stoików czy Kanta do postkomunistycznej koncepcji powstania i upadku Imperium. Emancypacyjne złudzenia wydają się odzyskiwać swą moc, a głos sceptycznego filozofa ostrzega jedynie, że mają one zawsze ograniczony i ułomny charakter. Być może jednak rację ma Giorgio Agamben, który sugestywnie buduje kontrmetanarrację post-post-nowoczesności, wskazując, że skrajna dominacja polityczna i technologiczna skupia się w „bio-władzy”, prowadzącej do zredukowania ludzkiego istnienia do „czystego życia”<sup>20</sup>.

Powrót wielkich narracji oznacza jednocześnie destrukcję sfery publicznej, co oczywiście nie jest równoznaczne z kurczeniem się przestrzeni publicznej. Wręcz przeciwnie – w wyniku rozwoju sposobów komunikacji (m.in. Internet) przestrzeń publiczna nabiera monstrualnego wymiaru, ale jej rozrost pozostaje w odwrotnie proporcjonalnej relacji do rozmiaru sfery publicznej. Sama możliwość rozdzielenia sfery i przestrzeni publicznej jest już znakiem czasu. Sfera publiczna opisywana przez Habermasa wymaga jako swego konstytutywnego warunku „wyjścia

<sup>20</sup> G. Agamben *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, transl. by D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1998.

z domu”, znalezienia się w przestrzeni wyznaczonej przez miejsca spotkań klubów, organizacji, stowarzyszeń dyskusyjnych, ale też poprzez cyrkulację prasy czy broszur politycznych. Ograniczanie czy wręcz likwidacja sfery publicznej dokonuje się poprzez zawężanie przestrzeni publicznej. Zakaz zgromadzeń, zamykanie klubów, cenzurowanie czy likwidowanie prasy, uniemożliwianie zebrań organizacji niezależnych od władzy – te klasyczne chwytły reżimów totalitarnych dokonują się właśnie w przestrzeni publicznej, choć na celu mają likwidację sfery publicznej. Okazuje się, że takie powiązanie sfery publicznej z przestrzenią publiczną nie jest nieodzowne.

Sfera publiczna może być kolonizowana z dwóch kierunków. Z jednej strony, jest ona coraz bardziej podporządkowywana wielkim i mniejszym narracjom rządzących. Mechanizmy tej dominacji pokazywane są przez wielu współczesnych myślicieli, od Michela Foucaulta z jego koncepcją mikrofizyki władzy, poprzez Pierre’a Bourdieu piszącego o władzy symbolicznej, do najbardziej chyba radykalnego Giorgio Agambena, który widząc współczesny *nomos* w obozie koncentracyjnym, niewiele zostawia nadziei na wymianę myśli pozwalającej osiągnąć konsensus co do opinii na temat polityki. Oczywiście jest jednak, że ta kolonizacja pojęć i sposobów dyskursu nie musi oznaczać jednocześnie likwidacji publicznej przestrzeni, która może pozostać żywą jakością, pełną gwaru i namietności, ale pozbawianą mocy kreowania swej własnej odpowiedzi na ten proces kolonizacji.

Sfera publiczna jest jednak też penetrowana coraz bardziej przez prywatny obszar subiektywności. Habermas w swej cytowanej wyżej książce wskazuje, że niemożliwe jest oczyszczenie tej sfery od podmiotowości, której wszak nie da się pozbyć bez reszty, „wychodząc z domu”. Niemniej jednak sama decyzja wkroczenia w obszar dyskusji i poszukiwania konsensusu sprawia, że subiektywność zostaje „wzięta w nawias”, na plan pierwszy natomiast wysuwa się racjonalny dyskurs podmiotów społecznych. Wiele z cech nowoczesności i ponowoczesności można wyjaśnić przez osobliwość tego procesu odłączania subiektywności od sfery i przestrzeni publicznej. Dotyczy to oczywiście roli sztuki, która najpierw podzielona zostaje na sztukę tworzoną jedynie dla niej samej i tą, która wkracza w sferę publiczną, często jako medium komunikacji lub wręcz ekspresji wartości społecznych. Podział ten był wielokrotnie podważany i kontestowany, ale stanowił on, wydawałoby się, niepodważalny punkt wyjścia dla takich rewizjonistycznych rozważań.

Proces podboju sfery publicznej przez podmiotowość jest z jednej strony komplementarny w stosunku do jej kolonizowania przez metanarracje, z drugiej zaś sprzeczny z nim. Komplementarny w tym sensie, że większość z tych narracji zawiera w sobie utopię idealnej podmiotowości, utopię, która uzupełnia wielkie narracje polityczne. Wydaje się jednak, że jest ona z góry skazana na niepowodzenie w starciu z oporem ludzkiej rzeczywistej podmiotowości. W tym widzę źródło odrodzenia koncepcji podmiotowości we współczesnej refleksji humanistycznej. Oczywiście, nie możemy już wrócić do iluzorycznej koncepcji podmiotu jako zintegrowanej całości zdolnej, jak w konstrukcjach klasycznej filozofii niemiec-

kiej, opanować w myślowym wysiłku całą dostępną rzeczywistość. Podmiot, który odnawia się w post-post-nowoczesnym, myśleniu jest podmiotem pękniętym, podmiotem zagubionym w wewnętrznych sprzecznościach. Niemniej jednak jest to jedyna siła zdolna przeciwstawić się narastającej dominacji powracających i odhumanizowanych metanarracji.

Julia Kristeva, używając idiomu psychoanalizy, przedstawiła najbardziej chyba wyrazistą we współczesnej humanistyce koncepcję buntu, rewolty rozumianej jako intymna transformacja, a nie ruch czy bunt społeczny. Tak w jednym z wywiadów formułuje tę myśl:

We współczesnych społeczeństwach słowo rewolta znaczy bardzo schematycznie rewolucję polityczną. Ludzie mają skłonność, żeby myśleć wtedy o ekstremalnym lewicowym ruchu politycznym związanym z rewolucją komunistyczną lub z lewicowymi dążeniami. Chciałabym pozbawić słowo „rewolta” jego czysto politycznego sensu. W całej zachodniej tradycji rewolta jest bardzo głębokim ruchem niezadowolenia, lęku i bólu. W tym sensie twierdzenie, że rewolta jest jedynie polityką, oznacza zdradę tego szerokiego ruchu.<sup>21</sup>

Rewolta jako przeciwstawienie rewolucji jest potwierdzeniem tego, co najważniejsze w życiu psychicznym, czyli w psychoanalitycznym języku autorki powrotu do jaźni, do Ja. Powrót ten jednak jest zawsze chwiejny i chwilowy, ponieważ to w konflikcie właśnie znajdujemy przyjemność i *jouissance*. Przytoczę jeszcze jeden cytat z przywoływanego wyżej wywiadu, by wyraźniej oświetlić myśl Kristevej:

Myślę, że w zautomatyzowanym współczesnym świecie głębia życia psychicznego, oswobodzenie życia psychicznego, poszukiwanie prawdy w badaniach i pytaniach są tymi wszystkimi aspektami, które zostają przeoczone. Oczekuje się od nas, byśmy byli jednostkami działającymi. Co najwyżej proszeni jesteśmy, by pracować dobrze i kupować tak dużo, jak to jest możliwe. Cała problematyka badania, powrotu do Ja, podawania w wątpliwość, istoty konfliktu, która jest źródłem ludzkiej wolności, stała się zatartym, odrzuconym, a nawet zniszczonym parametrem. Kultura, która wyłania się z tej sytuacji, jest kulturą rozrywki raczej niż badania i rewolty. Powiedziałabym, że rodzajem oporu niezbędnym w stosunku do technokratycznego społeczeństwa, jest rehabilitacja pamięci i myślenia analitycznego oraz zgoda na to, by pojawiały konflikty.<sup>22</sup>

Dla rozwoju wolności postulowanej w koncepcji Kristevej kluczowa jest sfera wyobraźni czy też sfera wyobrażeniowa, używając kategorii Jacques'a Lacana. Wyobraźnia bowiem pozwala przerwać ataki na nasze wewnętrzne życie psychiczne, jest w stanie przetransformować je, sublimować i przez to sprawiać, że żyjemy i jesteśmy wolni. Sztuka jest oczywiście kluczowa dla rozwoju sfery wyobrażeniowej, umożliwia bowiem „tłumaczenie” naszych stanów psychicznych dla nas samych<sup>23</sup>. Kristeva pisze co prawda raczej o pisarzu jako „obcym”, gdyż jej analizy

<sup>21</sup> J. Kristeva *Revolt, She Said*, Semiotext(e), Los Angeles–New York 2002, s. 99.

<sup>22</sup> Tamże, s. 100-101.

<sup>23</sup> J. Kristeva *Intimate Revolt. The Powers and Limits of Psychoanalysis*, transl. by J. Herman, Columbia University Press, New York 2002, s. 254.

dotyczą przede wszystkim literatury, ale bez trudu przenieść można tę koncepcję na inne rodzaje sztuk, które używając właściwych sobie środków, wykonują tę samą pracę.

Josif Brodski pewno byłby krytyczny wobec całego psychoanalitycznego sztafażu koncepcji buntu przedstawionej przez francuską myślicielkę, ale chyba nie-trudno odkryć zbieżności między oboma głosami. W obu przypadkach misją sztuki jest odsłonięcie i wzmocnienie wewnętrznego świata widza czy czytelnika. Sztuka jest przede wszystkim sposobem skłonienia go do introspekcji, do badania i kwestionowania tego, co mogłoby się w psychice wydawać oczywiste. Dla urodzonego w totalitarnej Rosji poety i dla urodzonej w totalitarnej Bułgarii psychoanalityczki jest jednakowo jasne, że polityczny sens sztuki zawiera się w jej dystansie do polityki. Ani powiązanie z taką czy inną ideologią, ani popieranie określonej opcji politycznej nie decyduje o zaangażowaniu sztuki, decyduje o tym raczej jej zdolność do „mizantropicznej rozmowy” czy podważania pozornej spójności psychiki. Jądem oddziaływania sztuki staje się wtedy przyjemność, *jouissance* negacji, odkrycia wewnętrznych konfliktów. Wpisana jest w nią nierozdzielnie wyobraźnia, bez której nie może pojawić się żadna wewnętrzna, intymna rewolta.

Takie polityczne odczytanie sztuki zakłada oczywiście transformację samego pojęcia tego, co polityczne. Polityczność, odróżniana od polityki (we francuskiej tradycji *le politique* i *la politique*), jest pewnym sposobem życia czy pewnym sposobem postrzegania rzeczywistości społecznej i spotyka się ze sztuką na najgłębszym ze swych poziomów. Sztuka jako projekt metapolitycznej estetyki czy jako przestrzeń między przeszłością a teraźniejszością musi w ostateczności odwołać się do wewnętrznych konfliktów i napięć, jakie pojawiają się w życiu wewnętrznym jednostek. Wydaje się jednak, że taka autonomizacja jednostek jest z kolei warunkiem restytucji przestrzeni publicznej tożsamej ze sferą publiczną. Wkraczając w przestrzeń publiczną, ale jednocześnie wychodząc poza nią, sztuka za każdym razem pozostaje warunkiem istnienia tej przestrzeni i jej przekształcania. Akcent położyłbym na to ostateczne określenie, gdyż nie da się wskazać danej na zawsze sfery publicznej czy przestrzeni publicznej odróżnialnej od przestrzeni prywatnej. Samo to rozróżnienie bowiem jest zawsze wynikiem pewnego projektu politycznego czy, ściślej mówiąc, metapolitycznego (w rozumieniu Rancière’a) i zawiera treści przesądzające w dużej mierze o tym, co jest do pomyślenia, i o tym, co nie może się pojawić w bieżącej polityce. Sztuka, która sytuuje się w obrębie tego rozróżnienia, jest jednocześnie jednym z warunków jego konstytuowania i dlatego tak trudno dostrzec jej inne niż symptomatyczne i ulotne przejawianie się w przestrzeni publicznej. Uniwersalność estetycznego projektu politycznego ujawnia się dopiero w jego podmiotowości, w obronie indywidualnego i niepowtarzalnego świata wewnętrznych konfliktów jednostki.

## Abstract

**Leszek KOCZANOWICZ**  
**University of Lower Silesia (Wrocław)**

### **Magical Power of Art**

The article attempts at responding the question how art can possibly function in public space. A reply to this question assumes that associations between art, politics and ethics, fulfilling their potential in (a) public space, will be evidenced. The article evokes our contemporary concepts of such associations – in conclusion, however, predominantly referring to Julia Kristeva's views. Kristeva namely treats mutiny in terms of individual revolt, expressing itself in opposing dominant forms of social life. Being a form of individual expression, art can thereby become part of a discourse in public space.

## Jolanta ŻYNDUL

Karczma żydowska jako *locus delicti*,  
czyli próba przestrzennego usytuowania  
zbrodni rytualnej

Żydowska karczma na stałe wpisana została w polski krajobraz sentymentalny za sprawą Mickiewicza. Soplicowska karczma, która z jednej strony dumnie porównywana jest przez poetę do świątyni Salomona i Arki Noego, z drugiej zaś opisywana jako „chwiejąca się, krzywa”, podtrzymywana przez na wpół zbutwiałe kolumny, ma w sobie coś swojskiego. Przyciągała, zarówno drobną szlachtę, jak i chłopów, którzy po porannej mszy w kaplicy „zabawić się i wypić przyszli do Jankiela”. Wyprawiano u niego chrzciny i wesela. Ale społeczna funkcja karczmy nie ograniczała się tylko do zabawy. W *Panu Tadeuszu* stawała się miejscem, gdzie zapadały istotne decyzje zmieniające bieg zdarzeń<sup>1</sup>. Tutaj nocą przychodził ksiądz Robak na tajne narady z Jankielem w ważnych, narodowych sprawach. Karczma spełniała też funkcję źródła wiadomości o wydarzeniach w dalszym świecie, bo Jankiel z racji kontaktów z łatwo przemieszczającymi się ziomkami uchodził za dobrze poinformowanego. Te strony funkcjonowania karczmy jako części tzw. „poczty żydowskiej” w na poły literacki sposób uwypuklił również Aleksander Hertz<sup>2</sup>. W *Austerii* Strykowski karczma, stojąca przy drodze do galicyjskiego miasteczka, staje się ostatnim miejscem schronienia dla Żydów uciekających przed kozackim pogromem. Stary, mądry Tag jest jedyną osobą przeczuwającą nadciągającą katastrofę. Strykowski, umieszczając akcję w chwili wybuchu pierwszej

<sup>1</sup> M. Inglot *Postać Żyda w literaturze polskiej 1822-1864*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, s. 114.

<sup>2</sup> A. Hertz *Żydzi w kulturze polskiej*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1988, s. 271.

wojny światowej, udokumentował również fakt, że w Galicji karczma żydowska pozostawała ważnym punktem odniesienia znacznie dłużej niż na ziemiach leżących na terenie zaboru rosyjskiego, gdzie w wyniku polityki państwowej wyrugowano Żydów z tej dziedziny gospodarki w ciągu XIX wieku<sup>3</sup>.

Patrząc na żydowską karczmę bez tych różowych okularów nałożonych przez Mickiewicza, zobaczyć można miejsce spotkania różnych grup ludzi, a w żydowskim karczmarzu – pośrednika między wsią i miastem, między chłopem i dzieckiem, między światem zewnętrznym i lokalną społecznością. Gershon Hundert w studium o XVIII-wiecznym Żydach opatowskich zwracał uwagę, że karczma była miejscem bratania się, gdzie razem pili i dyskutowali Żydzi i chrześcijanie<sup>4</sup>. Karczma wiejska spełniała zresztą jeszcze wiele innych funkcji, stanowiąc powszechną i jedną z najważniejszych instytucji życia społecznego, gospodarczego i kulturalnego dawnej wsi.

Ma jednak żydowska karczma i swoją czarną legendę. Dziewiętnastowieczna literatura polska w niezliczonych obrazach pokazywała żydowską karczmę jako miejsce, gdzie rozpijano polskich chłopów, oszukując ich przy tym okrutnie techniką nazywaną podwójną kredką. Stanisław Kostka Potocki w *Podróży do Ciemnogrodu* (1820) stale powracał do tego tematu, w żydowskim udziale w propinacji upatrując jedno z największych zagrożeń dla rozwoju kraju. Opisywał karczmę jako brudną i chałaśliwą, gdzie lud topił „w gorzałce wraz z rozsądkiem pamięć nędzy swojej”. Pisał Potocki o swojej wyimaginowanej podróży:

Wstąpiliśmy do karczmy naprzeciw jednej z świątyń leżącej. Była to jeszcze dość ranna godzina, bo na zegarze dopiero dziewiąta biła, a już lud na nabożeństwo zgromadzony, jakby o nim zapomniawszy, pił w karczmie i niejeden nie był w stanie udania się na modły: kilku nawet powalonych od mocnego napoju [...] w stajni karczemnej wśród błota i gnoju leżało. Krzątały się zewsząd Żydówki, chcącym nie chcącym, obficie dostarczając trunku, a podwójną kredką dwie za jedną znacząc kwaterki.<sup>5</sup>

Magdalena Opalski zwraca uwagę na jeszcze jedną cechą przypisywaną karczmie żydowskiej, szczególnie przez polską literaturę wczesnodziewiętnastowieczną, a mianowicie jej tajemniczą nocną aktywność. Do karczmy w nocy sekretnie przybywają dziwne persony. Ukrywaniu jakichś tajemnic służy przecież położenie przybytku, gdzieś na granicy wsi albo wręcz na odludziu. Tej ukrytej przed oczami ludzkimi działalności służą mają podziemne piwnice, tajne przejścia i tunele.

<sup>3</sup> J. Burszta *Spółczesność i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1951, s. 32.

<sup>4</sup> G. Hundert *Jews in a Polish Private Town. The Case in Opatów in the Eighteenth Century*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992, s. 70-71.

<sup>5</sup> S.K. Potocki *Podróż do Ciemnogrodu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2003, s. 144-145.

Tajemnica może dotyczyć szmuglu, może handlu kradzionymi końmi albo nielegalnej destylacji wódki<sup>6</sup>.

A może ten obraz ma głębsze korzenie, sięgające przynajmniej XVIII wieku, kiedy karczma żydowska stawiała się często wyobrażonym miejscem mordu rytualnego, okrutnej zbrodni dokonywanej jakoby przez Żydów dla pozyskania krwi chrześcijańskiej. Motyw mordu rytualnego mającego miejsce w karczmie żydowskiej pojawił się we wczesnodziewiętnastowiecznej literaturze polskiej tylko raz: w historycznej powieści „Nałęcz” Feliksa Bernatowicza z 1828 roku, opowiadającej o czasach Kazimierza Wielkiego<sup>7</sup>, ale mógł zostawić po sobie trwalszy ślad w postaci aury złej tajemniczości otaczającej żydowską karczmę w wielu innych utworach literackich.

Bernatowicz opowiedział historię niesłusznego oskarżenia o mord rytualny jako część legendy Esterki, żydowskiej kochanki Kazimierza Wielkiego<sup>8</sup>. Johanna ze Sławnego oskarżyła przed królem Żydów opoczyńskich, że porwali jej dziecko. Ten nakazał prowadzenie śledztwa przez sąd nadworny, zamknął synagogę i sklepy żydowskie w Opocznie, do rabinów i starszych żydowskich w kraju napisał list, że jeśli zbrodnia zostanie udowodniona, nakaże zabrać wszystkie majątki żydowskie, a Żydów wypędzi z kraju. Po kilku miesiącach odbyła się rozprawa sądowa, w której brał udział sam król. Zgłosił się na nią Żyd Jankiel, kupiec z Opoczna, który zeznał, iż rzeczywiście dziecko owej nocy było w jego rękach. Stało się to w następujący sposób. Niania wraz z dzieckiem przysłała do „domu szynkownego” Jonasza, dziadka Esterki, z którą żenić miał się wkrótce Jankiel. Niania upiła się tam wraz ze służącym marszałka wielkiego Jana z Lelowa, który był stryjem owego dziecka. Jankiel, widząc pijaną niankę i spełniając jednocześnie prośbę narzeczonej, zabrał dziecko do komory i położył spać, mając zamiar następnego dnia odwiedzić dziecko matce. Po północy Jankiel zauważył, że dziecka już w komorze nie było. Uznał więc, że niania wytrzeźwiała i zabrała je z powrotem. Skoro jednak dziecka nie zabrała niania, sąd postanowił szukać i przepytac inne osoby – służącego, właściciela szynku Jonasza oraz Esterkę. Jankiel przypuszczał bowiem, iż zabrała je być może jego narzeczoną, która tej samej nocy uciekła z miasta. Przesłuchanie Jonasza nie wniosło jednak nic nowego do sprawy. Służącego i Esterki nie odnaleziono. Kiedy sąd postanowił poddać Jankiela i Jonasza torturom, pojawiła się nagle Esterka, która wyznała, że to ona porwała dziecko, aby je ratować przed śmiercią. Owego wieczora, wracając do domu, usłyszała rozmowę między służącym Jana z Lelowa oraz Truksą, zaufanym marszałka. Ten mówił do słu-

<sup>6</sup> M. Opalski *The Jewish Tavern-Keeper and his Tavern in Nineteenth-Century Polish Literature*, Zalman Shazar Center for the Furtherance of the Study of Jewish History, Jerusalem 1986, s. 13-14.

<sup>7</sup> F. Bernatowicz *Nałęcz. Romans z dziejów polskich. Przez autora „Pojaty”*, t. 3, Warszawa 1828.

<sup>8</sup> Szerzej na temat legendy Esterki patrz: Ch. Shmeruk *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej. Studium z dziedziny wzajemnych stosunków dwóch kultur i tradycji*, przeł. M. Adamczyk-Garbowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.



żącego, przekazując mu nóż: „Nie trucizną, lecz nożem! Potem wrzucisz w ten loch, dla zwalenia śmierci dziecka na Żydów”. Esterka porwała więc dziecko i na Kleparzu pod Krakowem oddała je w ręce młodzieńca, który wydał jej się godnym zaufania. Uznano więc, że zbrodnia została zlecona przez marszałka wielkiego Jana z Lelowa, który uśmiercając chłopca, odziedziczyłby majątek brata. Okazało się jednak, iż była to inicjatywa Truksy, który w ten sposób chciał zapewnić swemu panu majątek po zmarłym bracie. Truksa został skazany na śmierć, którą szybko wykonano<sup>9</sup>. Bernatowicz, wyraźnie dystansując się od legendy mordu rytualnego, przenosi jednak w historyczne czasy Kazimierza Wielkiego stosunki XVIII-wieczne, pisząc, iż „w tym wieku powszechnie obwiniano Żydów o mordowanie dzieci chrześcijańskich najokrutniejszym sposobem”<sup>10</sup>. Sąd ten jak najbardziej prawdziwy dla XVII-XVIII wieku, w żadnym razie nie jest słuszny w odniesieniu do czasów Kazimierza Wielkiego, kiedy legenda na ziemiach polskich jeszcze się nie rozwinęła. Nie przez przypadek jednak Bernatowicz umiejscowił rzekomy mord rytualny w „domu szynkowym” Jonasza – czyli w żydowskiej karczmie.

Większość przypadków w okresie największego nasilenia oskarżeń o mord rytualne w połowie XVIII wieku w jakiś sposób wiązała się z żydowską karczmą. W kilku najgłośniejszych procesach głównymi oskarżonymi byli żydowscy karczmarze, a rzekomy mord miał się rozegrać w karczmie. Na zamku zasławskim odbył się w kwietniu 1747 roku proces o mord rytualny w karczmie zachaliskiej. W wsi Michnowa – niedaleko owej karczmy – znaleziono w marcu ciało dorosłego mężczyzny, „nadzwyczaj skłute”. Ani nakłucia na ciele ofiary, które stanowiły zwykle pierwszy powód posądzeń Żydów, ani fakt, że zdarzenie miało miejsce przed żydowską Wielkanocą, nie skierowały jeszcze podejrzeń w stronę Żydów, być może dlatego, że ofiara znacznie odbiegała wiekiem od przyjętego ogólnie wzorca zbrodni dokonanej na dzieciach i stąd nazywanej wówczas dzieciobójstwem, *infanticidium*. Samo określenie mord rytualny zaczęło być używane dużo później. Podejrzanie na Żydów padło dopiero wtedy, kiedy czterech Żydów z karczmy michnowskiej przyszło do grekokatolickiego parocha oglądać wystawione na widok publiczny zwłoki i „z ran tego ciała wszystkich krew się puściła”, co powszechnie wówczas uważano za wskazanie na mordercę. Musiało to wywołać wśród okolicznych Żydów panikę, bo część z nich uciekła. O udział w zbrodni oskarżono 10 osób – arendarzy i karczmarzy z okolicznych wsi, między innymi Lejbę i jego ojca Morducha, karczmarzy zachaliskich, oraz dwóch Żydów z Zasławia, w tym szkolnika Abramka Aronowicza. Zdaje się, że do ich oskarżenia przyczyniły się głównie dobrowolne zeznania Zorucha Lejbowicza, służącego u arendarza michnowskich młynów Chaskiela, który wyznał, że pewnej nocy, kiedy wracał z Białogrodki, przejeżdżając koło zachaliskiej karczmy, widział wrota i okna pozamykane, słyszał zgiełk i jakby głos oraz stękanie człowieka. Zapewne to zeznanie, jak i wyrażona

<sup>9</sup> F. Bernatowicz, *Nalęcz...*, s. 77-99.

<sup>10</sup> Tamże, s. 32.

chęć przyjęcia chrztu, spowodowały, że darowano mu życie. Część oskarżonych pod wpływem tortur przyznała się do udziału w morderstwie. Inni twierdzili, że nic im nie było wiadomo o tym zdarzeniu. Sąd uznał, że oskarżeni Żydzi zamordowali chrześcijanina Antoniego, który zatrzymał się przejazdem w karczmie. Najpierw zadali mu ciosy siekierą w głowę, potem zaś rozebranego zawiesili na belce i wytoczyli z niego krew, którą zlawszy do flaszek, podzieli między siebie. Dodawali ją później do pesachowej macy. Wszystkich dziesięciu oskarżonych sąd skazał na karę śmierci przez wbicie na pał, ćwiartowanie lub ścięcie. Dwóch z nich skazano zaocznie, gdyż udało się im przed procesem uciec<sup>11</sup>.

W karczmie miał też zostać zamęczony trzyipółletni chłopiec Stefan Studziński, którego ciało znaleziono rano w wielkanocny poniedziałek 24 kwietnia 1753 roku, w Markowej Wolicy koło Żytomierza. Dziecko zaginęło w Wielki Piątek, 20 kwietnia. Ojciec chłopca – jak pisał biskup Kajetan Sołtyk – przez całą mszę w niedzielę leżał krzyżem w kościele i doznał natchnienia, że ciała należy szukać w krzakach. Tam je rzeczywiście znaleziono. Kiedy liczący około stu osób tłum, który pomagał ojcu szukać chłopca, przechodził wraz ciałem koło karczmy, z ran jego „puściła się” krew, wskazując jednocześnie morderców i miejsce morderstwa. Od razu wzięto dwóch Żydów karczmarzy z Markowej Wolicy, Elę i Jankiela, wraz z żonami, którzy poddani torturom wskazali następnych uczestników zbrodni. Biskup Sołtyk, który natychmiast wmieszał się w sprawę, szybko doprowadził do uwięzienia następnych 28 Żydów, między którymi znaleźli się najwięksi arendarze z tego terenu. Biskup sam żalił się arcybiskupowi lwowskiemu Wyżyckiemu, że część szlachty nie chciała wydać swoich arendarzy i musiał jeździć po okolicy, przekonywać ich i osobiście dokonywać aresztowań. Zeznania wydobyte na konfesatach, czyli torturach, sąd grodzki w Żytomierzu złożył w następującą całość. Działając na zlecenie rabina z Pawołoczy oraz okolicznych arendarzy, karczmarze z Markowej Wolicy, Ela i Jankiel, pochwycili w Wielki Piątek blakającego się w pobliskim lasku chłopczyka. Wieczorem przyprowadzili go do karczmy, gdzie go spili gorzałką. Rano jeszcze nakarmili go macą z gorzałką oraz chlebem z miodem. Tymczasem dali znać swoim mocodawcom o zdobyczy. Po skończonym szabasie, w nocy z soboty na niedzielę, do karczmy w Markowej Wolicy zjechali arendarze z Charlijówki, Chodorkowa, Kwifłowki, Sokulcz, Kotlarki i Pawołoczy oraz pawołocki rabin.

I tak na wzgardę chrześcijaństwu mściwie, przypominając sobie mękę Zbawiciela Pana, ciż katownicy z koszulki pachole niewinne odarli i z stołka na misę na stole stojącą nogami postawiwszy, po uczynionej czartowskiej modlitwie, a raczej bluźnierstwie rabin Szmaier scyzorykiem pod serce uderzył. Inni zaś ćwieczkami, szpilkami dużymi na prze-mian kluli, męczyli i ćwieczki za paznokcie zabijali.

Ściągawszy całą krew, skręcili mu kark, zawieźli wozem do pobliskiego lasku i obnażone ciało twarzą do ziemi porzucili. Sąd 26 maja skazał na śmierć 13 spo-

<sup>11</sup> A. Michałowska *Protokół procesu o mord rytualny (fragment czarnej księgi krzemienieckiej z 1747 roku)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego” 1995/1996 z. 395, s. 107-120.

śród uwięzionych Żydów. Ostatecznie dwóm z nich darowano życie<sup>12</sup>. I tym razem sąd nie bardzo dbał nawet o zgodność ustalonej wersji zdarzeń z ogólnie przyjętym wzorcem, który mówił, że Żydzi zbrodni dokonują przed świętem Pesach, ponieważ potrzebują krwi do macy, niekwaszonego chleba spożywanego podczas tych świąt. W 1753 roku Pesach zaczynał się tuż przed Wielkanocą, maca pesachowa w chwili rzekomego mordu rytualnego była więc już upieczona (co zresztą udokumentowano w procesowej wersji zdarzeń – skoro chłopca karmiono macą z gorzałką), ale wyrok w żaden sposób nie odniósł się do tej niezgodności. Proces żytomierski odbił się szerokim echem po całej Polsce. Zadbał o to m.in. arcybiskup lwowski Mikołaj Wyżycki, który nakazał namalować obraz rzekomej ofiary przedstawiający pokryte licznymi ranami ciało chłopca i w postaci ulotek z dołączonym wyrokiem rozpowszechniał po całym kraju<sup>13</sup>. Echa sprawy dotarły nawet do przebywającego wówczas w Hadze Stanisława Augusta Poniatowskiego, który zanotował w swoim pamiętniku:

Svasso, stary Żyd portugalski, który – jak się zdaje – polubił mnie bardzo z powodu wielkiego wstrętu, jaki miałem do zasad prowadzących do wszelkiego rodzaju prześladowań: zasady te właśnie zaprowadziły na stos jedenastu polskich Żydów, skazanych wyrokiem Sołtyka, który był wówczas biskupem kijowskim, a dziś jest krakowskim; ów Svasso pokazał mi w związku z tą sprawą bullę papieża Marcina V, ostro potępiającą przesady, które przypisywały Żydom praktyki zabobonne, połączone z rozlewem krwi dzieci chrześcijańskich.<sup>14</sup>

Wielu współczesnych nie bez powodu właśnie w biskupie Sołtyku widziało głównego sprawcę oskarżenia, przypisując mu przede wszystkim motywację finansową. Ale zdaje się, że Sołtyk chciał przy tej okazji upiec kilka pieczeni na jednym ogniu. Zdobył dla swej katedry w Żytomierzu relikwie męczennika, nakazał bowiem „święte ciało niewiniątka i męczennika” złożyć w grobach katedralnych. Doprowadził do chrztu kilkunastu oskarżonych, którzy w ten sposób uniknęli kary śmierci. I wreszcie wykorzystał ten wypadek do zaatakowania żydowskich karczmarzy, których próbował zwalczać różnymi metodami. Już w latach sześćdziesiątych, jako biskup krakowski, nakazał ksieni klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu w Krakowie usunąć wszystkich żydowskich karczmarzy ze wsi należących do konwentu<sup>15</sup>. Dodać należy, że ksieni zalecenia biskupa nie posłuchała i sprowadzała nowych arendarzy żydowskich.

<sup>12</sup> Z. Guldon, J. Wijaczka *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI-XVIII wieku*, DCF, Kielce 1995, s. 60-64, 141-146.

<sup>13</sup> B. Chmielowski *Nowe Ateny*, t. 4, Drukarnia J.K.M. Collegii Societatis Jesu, Lwów 1756, s. 384.

<sup>14</sup> Stanisław August Poniatowski *Pamiętniki*, opr. Z. Góralski, przeł. A. Dąbrowska, M. Ścibor, t. 1, Ling-Pi, Warszawa 1994, s. 138.

<sup>15</sup> J. Goldberg *Żyd a karczma wiejska w XVIII wieku*, „Wiek Oświecenia” 1993, t. 9, s. 210.

## Dociekania

Wiosną 1757 roku stracony został – w wyniku procesu o rzekomy mord rytualny na piętnastoletnim Bartłomieju Kubackim – Berek, arendarz browaru miechocińskiego. W związku z tym, że Berek przyjął przed egzekucją chrzest, karę spalenia na stosie zamieniono mu na ścięcie i pochowano go w kościele dominikanów w Dzikowie. Jak pokazuje metryka parafii miechocińskiej, w procesie prócz Berka skazano jeszcze kilka innych osób<sup>16</sup>.

Kiedy w wielkanocną niedzielę (15 kwietnia) 1759 roku na polu niedaleko karczmy państwa Leszczyńskich w Stupnicy odnaleziono ciało trzyletniego Grzegorza, syna wdowy Oleńki, podejrzenie padło również na miejscowych karczmarzy. Jak stwierdzał wyrok sądu wydany w Przemyślu 14 maja 1759 roku, kiedy niesiono okaleczone ciało koło karczmy, „krew sama z niewiniątka” popłynęła i wydała morderców. Mord miał być dokonany w karczmie „pod garbami” w czwartek przed Wielkanocą, choć dziecko zaginęło prawie trzy tygodnie wcześniej. Sześciu oskarżonym miejscowym arendarzom wymierzono stosunkowo łagodną karę przez ścięcie<sup>17</sup>. Żydowski karczmarze zostali także oskarżeni o mord rytualny w Nowym Sączu w 1751 i 1761 roku<sup>18</sup> oraz w Płocku w 1754 roku<sup>19</sup>. Również wśród oskarżonych o mord rytualny Wojślawicach w 1761 roku byli karczmarze. Biskup kijowski Józef Jędrzej Załuski w swoim spisie „Dzieci niewinnych w Polsce dla Ewangelizacji od Żydów zamęczonych” podaje, że w 1760 roku oskarżono w powiecie grodzieńskim pięciu Żydów o okrutne zabicie kilku chrześcijan (oskarżonym udało się uciec i uniknąć kary), „karczmę zaś świętojańską tak zwaną, w której ta zbrodnia uknowana była i z której występki inne wynikały, urząd ziemski dziedzicowi owej wsi znieść kazał”<sup>20</sup>.

Arendarz karczmy we wsi Grabie w województwie mazowieckim, Jakub Nodkiewicz, został oskarżony w 1774 roku o zamordowanie na tle rytualnym trzyletniej Marianny. Kiedy 5 kwietnia w rowie między Grabiami i Sadkowem odnaleziono jej ciało, wuj dziewczynki skierował podejrzenie na rodzinę miejscowego karczmarza. Chłopi wdarli się do karczmy w poszukiwaniu narzędzi oraz śladów zbrodni. Zeznania wymuszone torturami obciążały następnych Żydów, w tym również karczmarza z Sadowa. Ten proces szczęśliwie zakończył się uniewinnieniem wszystkich trzynastu oskarżonych. Przyczynił się również do zniesienia tortur

<sup>16</sup> J. Rawski, W. Rawski *Miechocin. Kolebka Tarnobrzega*, Jan Rawski, Tarnobrzeg 1994, s. 73-74.

<sup>17</sup> M. Schorr *Żydzi w Przemyślu do końca XVIII wieku*, oprac. i wyd. materiału archiwalnego Mojżesz Schorr, Fundusz Konkursowy, Lwów 1903, s. 244.

<sup>18</sup> Z. Guldon, J. Wijaczka *Procesy o morderstwa rytualne...*, s. 39.

<sup>19</sup> A. Michałowska *Konsekwencje posądzenia Żydów płockich o dokonanie mordu rytualnego (1754). Materiały z Archiwum Szymona Dubnowa*, „Almanach Historyczny” 2001 t. 3, s. 197-202.

<sup>20</sup> J.J. Załuski *Morderstwa rytualne w Polsce do połowy XVIII wieku*, Warszawa 1914, s. 29.

w Rzeczypospolitej konstytucją sejmową z 1776 roku<sup>21</sup>. Do tego – i tak już długo – wykazu rzekomych mordów rytualnych wiązanych z karczmą żydowską – dodać można następne, np. sprawę sienneńską z 1799 roku<sup>22</sup>.

Uwikłanie żydowskich karczmarzy w podobne oskarżenia zdarzało się już wcześniej, wspomnieć można chociażby oskarżenie o zabójstwo na tle rytualnym dziecka ze Świniarowa, które miało być dokonane wiosną 1598 roku w karczmie w Woźnikach, ale dopiero w połowie XVIII wieku karczma stała się głównym wyobrażonym miejscem rzekomej zbrodni rytualnej. Wcześniej taką rolę przypisywano często synagodze. Najbardziej klasyczne oskarżenie z 1475 roku o rzekomy mord rytualny dokonany na Szymonie z Trydentu sytuowało właśnie tam owo makabryczne zdarzenie. Z synagogą wiązano rzekomy mord rytualny, który miał być dokonany w Szydłowie w 1597 roku ks. Przecław Mojecki jako jeden z koronnych dowodów oskarżenia podawał, że w tym czasie, kiedy dziecko zginęło, jakiś Żyd próbował rozmową odwrócić uwagę najętego chrześcijańskiego strażnika synagogi, aby ten nie zauważył, co się tam dzieje<sup>23</sup>. Przed synagogą wileńską miał być zamordowany przez Żydów w 1616 roku siedmioletni Szymon Kirelis. W Kodniu (1698) zbrodnia miała mieć miejsce w samej synagodze. Znalaziono tam ponoć pod kamieniem krzyż woskowy, na którym stawał rabin. Właściciel dóbr kodeńskich Kazimierz Władysław Sapieha nakazał zburzyć synagogę, co też tłum w godzinę uczynił. W niektórych oskarżeniach, jak np. w Sandomierzu (1710), miejsce zbrodni lokowano w domu rabina. W pewnym sensie pozostałością tej klasycznej wersji legendy jest domniemany udział w zbrodni rabina lub starszych kahalnych, którzy byli uważani za kogoś w rodzaju mistrzów ceremonii i przyjmować też mieli przysięgę o dochowaniu tajemnicy. Taką rolę spełniał szkolnik Abramek Aronowicz w oskarżeniu zasławskim czy rabin z Pawołoczy w procesie żytomierskim.

W jaki sposób wytłumaczyć to szczególne znaczenie przyznane żydowskiej – dodajmy wiejskiej – karczmie w oskarżeniach o rzekome morderstwa rytualne w połowie XVIII wieku? Wbrew wyobrażeniom Żydów jako ludności miejskiej w okresie nowożytnym spora ich część mieszkała na wsi. Spis ludności żydowskiej dokonany w latach 1764-1765 pokazywał, że jedna trzecia Żydów w Rzeczypospolitej mieszkała na wsiach, przy czym w województwach południowo-wschodnich, właśnie tam, gdzie dochodziło do oskarżeń, odsetek ten był jeszcze wyższy. Spośród Żydów wiejskich większość utrzymywała się z różnego rodzaju arend propinacyjnych. Gershon Hundert twierdzi, że udział Żydów w dzierżawach produkcji, dys-

<sup>21</sup> S. Waltoś *Owoce zatrutego drzewa. Procesy i wydarzenia, które wstrząsnęły prawem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978, s. 97-98.

<sup>22</sup> J. Gessen *Obwiniénia Żydów w rytualnych przestępstwach w Rosji*, „Jewrejskaja Encyklopedia”, t. XI, Petersburg [1912], s. 869-872; J. Gessen *K istorii „średniewiekowych” obwiniénij*, „Knižki Woschoda” 1902 nr 4, s. 54-62.

<sup>23</sup> P. Mojecki *Żydowskie okrucieństwa, morderstwa i zabójstwa*, Kraków 1598, s. 8-9.

trybucji i sprzedaży trunków właśnie w tym okresie był najwyższy<sup>24</sup>. Zjawisko to budziło silny sprzeciw duchowieństwa i drobnej szlachty, które domagały się wykluczenia Żydów z tej dziedziny gospodarki<sup>25</sup>. Jakże łatwo zapomniano przy tym, że głównym beneficjentem karczmy był właściciel wsi, do którego karczma należała i który jedynie wydierżawiał ją żydowskim (ale przecież nie tylko) arendarzom. Dzięki przywilejowi propinacyjnemu, przyznającemu jedynie właścicielowi dóbr prawo wyrobu trunków oraz dzięki przymusowi propinacyjnemu, który narzucał chłopom obowiązek wypicia, względnie wykupu określonej ilości trunków, szlachta ciągnęła olbrzymie zyski<sup>26</sup>.

Ta atmosfera, w której karczmarz żydowski stawał się przyczyną wszelkiego zła, a jednocześnie stanowił najbardziej reprezentatywną postać Żyda polskiego, prowadziła też do coraz częstszych oskarżeń o najcięższą zbrodnię. Bodaj ostatni raz przypisano żydowskim karczmarzom udział w rzekomej zbrodni rytualnej podczas fali oskarżeń, która dotknęła wschodnie rubieże Królestwa Polskiego w 1816. Na wiosnę tego roku zostały jednocześnie wszczęte aż trzy sprawy, w których oskarżano żydowskich karczmarzy. W XIX wieku żydowska karczma powoli zniknęła z wiejskiego krajobrazu w wyniku kolejnych zarządzeń władz rosyjskich na ziemiach bezpośrednio włączonych do Rosji oraz na terenie Królestwa Polskiego, zarządzeń zmierzających do odsunięcia Żydów od arend propinacyjnych. Wraz z postępującą urbanizacją ludności żydowskiej wyobrażone miejsce rzekomego mordu rytualnego przenosi się do miasta, a złowrogim miejscem zaczyna stawać się piwnica na zapleczu sklepu żydowskiego albo niewielka izdebka, w której chrześcijańska służąca śpi u żydowskich pracodawców. Literatura polska z przełomu XIX i XX wieku w widzeniu żydowskiego świata skoncentruje się również na jego miejskich przejawach, tajemnicę sytuując już nie w żydowskiej karczmie, ale na Nalewkach. To tam w labiryncie splątanych ulic, w podwórkach, odbywa się przemyt, handel skradzionymi towarami, lichwa, fałszerstwo pieniędzy, prostytutka i wszelkie inne łotrostwa<sup>27</sup>.

Miejsce zbrodni jako takie nie należy do najbardziej charakterystycznych cech rzekomego mordu rytualnego, dostosowując się niezmiernie łatwo do zewnętrz-

<sup>24</sup> G. Hundert *Żydzi w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w XVIII wieku. Genealogia nowoczesności*, przeł. M. Zalewska, Cyklady, Warszawa 2007, s. 66.

<sup>25</sup> Publicystyczna literatura z czasów Sejmu Czteroletniego, kiedy prowadzono bardzo szeroką dyskusję na temat reformy statusu społeczności żydowskiej w Rzeczypospolitej, wielokrotnie wraca do tematu szkodliwości arendowania karczem jako głównego sposobu zarobkowania Żydów. Patrz: *Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*, t. 6, red. A. Eisenbach, J. Michalski, E. Rostworowski, J. Woliński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Warszawa 1969.

<sup>26</sup> J. Burszta *Wies i karczma. Rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1950.

<sup>27</sup> J. Detko *Warszawskie antynomie*, „Przegląd Humanistyczny” 1978 nr 7, s. 1-13.

nych warunków. Legenda mordu rytualnego w swoim długim trwaniu od XII wieku aż po dzień dzisiejszy rozwijała głównie wątek motywu, czasu i sposobu zabójstwa oraz charakterystykę ofiary. Każda epoka przy tym w nieco inny sposób, z właściwą sobie logiką szukała uzasadnienia dla domniemanej zbrodni. W XVIII wieku powszechnie panowało przekonanie, że krew chrześcijańska zmywa grzech, jakiego Żydzi dopuścili się, krzyżując Chrystusa. Ksiądz Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach* – w pierwszej polskiej encyklopedii powszechnej pisanej właśnie w połowie XVIII wieku – dzieciobójstwo dokonywane rzekomo przez Żydów wyjaśniał ich wielkim pragnieniem krwi chrześcijańskiej, którą „chcą sptukać krew na siebie przelaną Chrystusa Pana Ukrzyżowanego”<sup>28</sup>. Ta logika przypisywała więc Żydom wiarę w to, że krew niewinnych dzieciątek chrześcijańskich, spożywana w macy lub winie pesachowym, ma moc oczyszczającą, tak jak oczyszczającą moc miała ofiara złożona przez Jezusa, bo ci, którzy się tą logiką posługiwali, sami w to wierzyli. Przypisywano im wręcz ukrytą wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Ks. Pikulski utrzymywał, że rabini przed śmiercią smarują umierającym Żydom oczy, mówiąc: „Jeżeli Mesjasz w Mojżeszu i Prorokach obiecany przyszedł, krew ta niewinątek, którzy w niego wierzą, niech cię zbawi”<sup>29</sup>.

Chmielowski uważał też, że przy użyciu krwi chrześcijańskiej Żydzi pragną pozbyć się fetoru, który jakoby wydzielają. Repertuar owych domniemanych leczniczych zastosowań był zresztą znacznie szerszy. Obejmował rzekome użycie krwi chrześcijańskiej w celu zatamowania krwi przy obrzezaniu, przy połogu oraz w celu zahamowania krwawienia miesięcznego u żydowskich mężczyzn. Wierzano bowiem dość powszechnie, że na znak przekleństwa Bożego Żydzi podobnie jak kobiety cierpią na tę „krwawą chorobę”. Wierzano także, że Żydzi rodzą się z dwoma palcami przyrośniętymi do ciała i tylko przy użyciu krwi chrześcijańskiej można je bez uszczerbku odcepić. Inny wariant mówił, że dzieci żydowskie rodzą się z ręką pełną krwi, którą można zmyć przy użyciu krwi chrześcijańskiej. Krew w ręczce żydowskiej miała być wypełnieniem przekleństwa, które Żydzi sami na siebie rzucili podczas Męki Pańskiej, mówiąc: „Krew jego na nas i na dzieci nasze” (co zanotował ewangelista Mateusz 27, 25).

Powszechnie też wierzano, że Żydzi wykorzystują krew chrześcijańską do czarów. Najczęstszym zastosowaniem miało być obłaskawianie chrześcijan. W antyżydowskiej książce z 1760 roku ksiądz Gaudenty Pikulski tłumaczył, że bezbożna ceremonia męczenia chrześcijańskich dzieci, sięgająca swoimi korzeniami czasów starożytnych, wzięła się z przekonania Żydów, że jedną rzecz szkodliwą można uśmierzyć jedynie przez aplikację drugiej rzeczy tegoż samego rodzaju. Tak więc tylko krew wylana z chrześcijan może stłumić płomień zawziętości chrześcijań-

<sup>28</sup> B. Chmielowski *Nowe Ateny*, t. 1, Drukarnia J.K.M. Collegii Societatis Jesu, Lwów 1755, s. 1070.

<sup>29</sup> G. Pikulski *Złość żydowska przeciwko Bogu i bliźniemu, prawdzie i sumieniu na objaśnienie talmudystów...*, Lwów 1760, s. 773.



skiej przeciw Żydom. „Od tego czasu zaczęli chwytać dzieci chrześcijańskie, aby krwią ich mogli chrześcijanów uczynić sobie łaskawymi i miłosiernymi”<sup>30</sup>. Simon Syreniusz, chociaż, powołując się na starotestamentowy zakaz spożywania krwi, nie wierzył, że Żydzi to robią, był jednak przekonany, że używają jej dla uczynienia chrześcijan bardziej łaskawymi. Dodają ją do podarków korzennych, bo jak inaczej wytłumaczyć szczególną przychylność, którą Żydzi cieszą się u polskich panów<sup>31</sup>. Podobnie ks. Stefan Żuchowski twierdził, że „pieniądze, pieprze, szafrany, które chrześcijanom dają, krwią takową pokrapiają, częścią aby ich poniekąd tego mordu uczestnikami uczynili, a częścią też, aby też łaskę przez to u nich jednali”<sup>32</sup>. I choć zaznaczał, że nie godzi się chrześcijanom wierzyć w takie rzeczy, dowodził jednak, iż ci, którzy się na żydowskie pieniądze albo funt korzenia połakomią, za nos im się wodzić dają.

W tym okresie – w połowie XVIII wieku – zanikł już właściwie w legendzie wątek krzyżowania rzekomych ofiar. W licznych oskarżeniach aż po przełom XVII i XVIII wieku bardzo często pojawiały się bowiem fantazje na temat powtarzania przez Żydów Pasji Chrystusa. Rozwijać się dopiero zaczynały wątki, które pozwalały zgodnie z oświeceniowym racjonalizmem widzieć w rzekomym rytuale jedynie złowrogi żydowski zabobon. Biskup Józef Jędrzej Załuski – przedstawiciel wczesnego oświecenia w Polsce – choć przekonany, że Żydzi dopuszczają się morderstw na dzieciach, zdaje się już mówić: my wiemy, że ta krew nie ma żadnej mocy, ale ciemni i zabobonni Żydzi nadal w to wierzą. Ten wątek rozwinie się z czasem w wersję, która mówiła, że mordy rytualne praktykowane są jedynie przez pewną sektę żydowską, a nie przez całe żydostwo. Legenda też coraz bardziej tracić będzie chrześcijańskie uzasadnienia, koncentrując się na rytuale żydowskim i wynikających stąd rzekomych zastosowaniach krwi chrześcijańskiej, których wyszczególnia się zresztą już coraz mniej. W świecie coraz mniej zdominowanym przez religię, trudno było utrzymywać, że Żydzi tylko przez zatwardziałość nie przyjmują chrześcijańskiej prawdy o Jezusie jako Mesjaszu, ale w skrytości dokonują przy użyciu chrześcijańskiej krwi rytuałów oczyszczenia z grzechów, których przecież nie uznawali. Krew chrześcijańska dodawana miała być do macy na pamiątkę przeprowadzenia Żydów przez Morze Czerwone albo na pamiątkę znaczenia żydowskich domów krwią baranka nakazanego im przez Boga w Egipcie.

Z uporem też badane będą księgi żydowskie dla znalezienia podstawy tej rzekomej żydowskiej tradycji. W 1816 roku widać już wyraźnie tę zmianę postrzegania mordów rytualnych. Lubelski sędzia Ignacy Baranowski zanotował wówczas w swoim dzienniku:

<sup>30</sup> G. Pikulski *Złość żydowska...*, s. 763.

<sup>31</sup> S. Syreniusz *O Żydzich rzecz krótka*, w: tegoż *Zielnik...*, Kraków 1613, s. 1537.

<sup>32</sup> S. Żuchowski *Proces kryminalny o niewinne dzieci Jerzego Krasnowskiego*, Sandomierz 1713, s. 120.



## Żyndul    Karczma żydowska jako *locus delicti*...

Dwóch chłopców od rzeźników, nazbierawszy konew krwi bydlęcej, pobiegło zaprzeszłej nocy cichaczem i tą krwią drzwi wschodnie do bóżnicy pomazali. Postrzegli to Żydzi, bo już dniało, gdy dokańczali tej rozpusty. Schwytali chłopców i przyprowadzili przed Magistrat. Za co skazani byli przez prezydenta miasta na plagi. Pytani, co ich do tego przyniosło? Odpowiedzieli, że Żydzi pragną krwi chrześcijańskiej, ich pragnienie chcieli uśmierzyć krwią bydlęcą. Ta pustota więcej była godna śmiechu niż kary.<sup>33</sup>

Za zupełnie uzasadnione uznał natomiast sędzia Baranowski to, że poważni sędziowie i urzędnicy ministerstwa sprawiedliwości zajmowali się poszukiwaniem żydowskich pism stanowiących podstawę dokonywania rzekomych mordów rytualnych.

W XX wieku racjonalizacja pójdzie jeszcze dalej: Żydzi pozorują mordy rytualne po to, aby zdyskredytować za granicą Polaków jako ciemnych antysemitów. Wpisuje się to wyjaśnienie w mit międzynarodowego spisku żydowskiego. Przedstawiciel lokalnych władz po pogromie w Strzyżowie, który miał miejsce na wiosnę 1919 roku po tym, jak pewna dziewczyna stwierdziła, że Żydzi usiłovali ją zamordować na macę, przypuszczał, że afera ta mogła być zaaranżowana przez Żydów, którym „mogło zależeć na zdyskredytowaniu naszego włościaństwa za granicą”<sup>34</sup>. Ten argument pojawi się znowu po wojnie w rozważaniach na temat pogromu kieleckiego. Żydzi od początku XX wieku zaczynają być postrzegani jako poważna siła międzynarodowa, która działa na niekorzyść Polski i używa najróżniejszych środków, aby jej zaszkodzić. Wyjaśnienie fenomenu mordów rytualnych jako pozorowanego działania żydowskiego ma też swoje całkiem współczesne reprezentacje. W takiej zrationalizowanej postaci legendy nikt w żydowski mord rytualny dla krwi nie wierzy. A legenda może trwać dalej.

Wracając do topografii zbrodni rytualnej, trzeba zwrócić uwagę, że istniał tutaj jednak pewien stały element. Walenty Sobolewski minister sprawiedliwości w Królestwie Polskim, próbując uzasadnić nie poparte żadnymi dowodami aresztowanie kilkunastu Żydów w związku z przypadkami dzieciobójstw w 1816 roku, pisał, iż nie można pominąć w dochodzeniu takich okoliczności, że „wszystkie te trzy przypadki pomordowania dzieci wydarzyły się w jednym czasie świąt żydowskiej Paschy, że się wydarzyły na niemowlętach chrześcijańskich”, że zadano im rany „sposobem trudnym do pojęcia, aby kto ze zwyczajnej zabójstwa pobudki te niewinne niemowlęta miał życia pozbawić” i że dzieci zostały „pozostawione na wolnym powietrzu bez pogrzebania”<sup>35</sup>. Pierwsze trzy okoliczności wskazujące, zdaniem ministra, na żydowskie dzieciobójstwo, dość łatwo umieścić w logice legendy, która wiązała zbrodnię ze świętem Pesach. Zbrodnia rytualna miała być też dokonywana na dzieciach, jedni twierdzili do siódmego roku życia, inni nawet do

<sup>33</sup> *Dzienniki Ignacego Baranowskiego pisane w Lublinie przez rok 1815 i 1816*, opr. B. Szyndler, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 224.

<sup>34</sup> Central Zionist Archive, Jerusalem, A127/82.

<sup>35</sup> Archiwum Główne Akt Dawnych, Kancelaria Nowosilcowa, 366, s. 18-19.

trzynastego, choć jak widzieliśmy, w procesie zasławskim chodziło o zupełnie dorosłego mężczyznę. Ksiądz Pikulski nie uznałby zapewne tego przypadku za mord rytualny, bo twierdził, że jeśli Żydzi zabili dorosłego człowieka, to jedynie ze złości, a nie dla krwi jego. Trzecie wskazanie na mord rytualny w postaci nakłuć na ciele również należy do istotnych cech mordu rytualnego, który miał polegać na ściągnięciu krwi z ofiary, co ponoć najłatwiej było uczynić poprzez liczne drobne nacięcia. Legenda mordu rytualnego wyszczególniała cały arsenał domniemanych narzędzi zbrodni: od nożyczek, noży w złoto lub srebro oprawnych, szczypiec, świeczków, puszczałdi, szpilek, igiełek (co odnotował Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*) aż po czysto polski wynalazek – beczkę nabitą wewnątrz gwoździami, do której Żydzi mieli wkładać ofiarę, aby z niej łatwiej krew wytoczyć.

Uderzać może ostatnia podana przez ministra cecha: porzucenia ciała na wolnym powietrzu bez pogrzebania. Rzeczywiście, kiedy się czyta kolejne sprawozdania z procesów i opisy rzekomych mordów rytualnych, ciągle wraca ten sam motyw: ciało odnaleziono w krzakach, w rowie, na bagnach, w błocie, gdzieś w łożynach, na polu przysypane gnojem. Również wszystkie ciała dzieci odnalezione na wiosnę 1816 roku na Podlasiu i Lubelszczyźnie znajdowały się na wolnym powietrzu. Minister Sobolewski nie zadał sobie pytania, dlaczego domniemani żydowscy mordercy nie ukrywali ciał, dlaczego narażając się na ciężkie kary, zostawiali tak namacalny ślad zbrodni. Zapewne dobrze znał legendę i nie szukał wyjaśnień dla wydarzeń, które w jego mniemaniu mieściły się w jej logice, a skoro nie wyjaśniał bliżej tej okoliczności oznacza to, że i ewentualni czytelnicy sprawozdania tę wiedzę posiadali. Ks. Pikulski twierdził, że porzucenie ciała bez pogrzebania należało do rytuału: „ciało dziecięcia biorąc i albo w gnój wrzucają, albo w topią, albo palą, dlatego, że nie godzi się im chować go, bo według Talmudu każdego umarłego chrześcijanina zowią zdechłym, według rozkazu zaś tego Talmudu, zdechłego nie godzi się chować”<sup>36</sup>. Warto dodać, że wyjaśnienie ks. Pikulskiego, próbujące racjonalizować fakt porzucenia ciał na wolnym powietrzu żydowskim rytuałem, w pewnym sensie zastąpiło wcześniejsze próby wyjaśniania oparte na chrześcijańskiej *quasi*-teologii. Ksiądz Piotr Skarga, tłumacząc, dlaczego Żydzi trydencyjnie nie ukryli ciała Szymona, zamordowanego w 1475 roku, ale wyrzucili je do kanału, który przepływał pod ich domami, gdzie właśnie ciało znaleziono, pisze, że „krew niewinna chrześcijańska tak ich oślepiła, że się sami wydali”. W XIX wieku taka interpretacja nie znalazłaby już uznania.

Z drugiej strony minister Sobolewski wyraźnie pominął te aspekty zdarzeń, które kłóciły się z zasadniczą treścią legendy. W tym wypadku wszystkie trzy ofiary były płci żeńskiej, a jak wierzono, Żydzi zabijają tylko dzieci płci męskiej, ponieważ Pan Jezus był mężczyzną. Zdarzały się jednak posądzania Żydów o morderstwa na dziewczynkach. Ks. Piotr Skarga był przekonany, że arendarz browaru w Puniach koło Wilna Joachim Smerłowicz w 1574 roku „zarządził” niewinną dziewczeczkę Elżunię Tworowską i krew z niej „na tajemnice nabożeństwa swego prze-

<sup>36</sup> G. Pikulski *Złość żydowska...*, s. 766.

## Żyndul    Karczma żydowska jako *locus delicti*...

klętego, na Wielkanoc żydowską” wytoczył<sup>37</sup>. Arendarzowi mord uszedł jednak na sucho, bo o wiele trudniej było udowodnić żydowską winę w takim wypadku. W XIX wieku wraz z tym, jak legenda przestała być wyjaśniania poprzez rytuał chrześcijański, nastąpiło zupełnie równouprawnienie i z czasem coraz więcej dziewczynek, a nawet młodych i starszych kobiet było pasowanych na ofiary rzekomych mordów rytualnych z dziewiętnastoletnią służącą Agnes Hruza – ofiarą rzekomego mordu rytualnego w Polnej w 1899 roku – na czele.

Wyobrażona zbrodnia, jaką jest rzekomy mord rytualny, dokonuje się w wyobrażonym miejscu, dla wyobrażonych celów i w wyobrażony sposób. Każda epoka nakładała na nią siatkę swoich wyobrażeń o porządku świata oraz istocie żydowskiego zagrożenia. Wyobrażona przestrzeń topograficzna mordu rytualnego odwzorowywała przestrzeń społeczną, w której funkcjonowali Żydzi. W XVIII wieku zagrożeniem była karczma żydowska i tam zbiorowa wyobraźnia sytuowała miejsce zbrodni.

## Abstract

**Jolanta ŻYNDUL**  
University of Warsaw

### **Jewish Tavern as a *Locus Delicti*, or, an Attempt at Spatial Situation of Ritual Murder**

The imaginary crime of ritual murder is committed in an imaginary place, for imaginary purposes and in an imaginary manner. Each consecutive epoch superimposed on it a network of its own representations of the order of the world and the essence of Jewish menace. The imaginary topographic space of ritual murder projected the social space in which Jews functioned. In 18<sup>th</sup> century, the threat was referred to Jewish tavern or inn and it was therein that the collective imagination tended to situate the place of crime. In most of the alleged cases of ritual murder in the latter half of 18<sup>th</sup> and the early 19<sup>th</sup> century, Jewish innkeepers were accused of crimes having taken place in their inns. Those accusations penetrated into literature as well. It was in an inn that the alleged ritual murder is situated in Feliks Bernatowicz's historical novel *Nalęcz*. This image corresponds very well with the one created by 19<sup>th</sup>-century Polish literature which emphasised the dark side of inn/tavern operations – as the place where peasants were induced to drink and illegal dealings handled.

---

<sup>37</sup> P. Skarga *Żywoty świętych Starego i Nowego Testamentu na każdy dzień przez cały rok*, t. 1, Kraków 1933, s. 552.



# Przyczynki

**Paweł ZAJAS**

O „autentyczności” i ponowoczesnym rozumieniu  
doświadczenia turystycznego

## Wstęp

Turysta jest z całą pewnością jedną z najbardziej rozpowszechnionych figur ponowoczesnych. Pojawia się nieustannie na kartach książek i licznych artykułów – to jako obiekt badań i dociekań, to jako nośna metafora. Jest pojemnym znakiem opisującym naszą niepewną kondycję, przechodzi ponad zmieniającymi się prądami intelektualnymi, a jego teoretycy raz po raz podkreślają ponadczasowość niegdyś wydanych osądów. Jako przykład posłużyć może Dean MacCannell – przedstawiciel semiotyczno-dramaturgicznego ujęcia turystyki<sup>1</sup>, autor klasycznej już, wydanej w 1976 roku pracy (polskie wyd. 2002) *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*<sup>2</sup>. W swoim założeniu miała się ona stać „rodzajem nowego raportu etnograficznego o stanie nowocześnie go społeczeństwa”<sup>3</sup>, jednak już trzynaście lat po jej pierwszym wydaniu autor twierdził, że jego studium mogłoby zostać równie dobrze zanalizowane pod szyldem ponowoczesności. Przestrzegając przed traktowaniem postmodernizmu jako czystej rozrywki klasy teoretyzującej MacCannell zwracał uwagę na fakt, iż ów prąd umysłowy obejmuje zjawiska jak najbardziej empiryczne, które można poddać etnograficznym dociekaniam w poszu-

---

<sup>1</sup> Zob. K. Podemski *Socjologia podróży*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.

<sup>2</sup> D. MacCannell *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, przeł. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002. Pokreślenia moje – M.J.

<sup>3</sup> Tamże, s. XIII.

kiwaniu ich kulturowych znaczeń<sup>4</sup>. We wstępie do angielskiego wydania *Turysty* z 1989 roku napisał: „Jeżeli miałbym więc zgodzić się z teorią krytyczną postmodernizmu, chciałbym, by *Turysta* znalazł w niej swoje miejsce i pozwolił mi uniknąć zakłopotania faktem ponownego wydania książki o czymś, co już nie istnieje. Być może „turysta” był w istocie jedną z postaci należących już do wczesnej nowoczesności: wyalienowany, lecz poszukujący w swym wyobcowaniu podmiotowości – nomadycznej, wyzutej z miejsca, podmiotowości pozbawionej ducha, „umarłego podmiotu”<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule chciałbym się zająć kwestią doświadczenia turystycznego, a głównie problematyką jego autentyczności. Innymi słowy: co widzą, co chcą widzieć lub też co wydają się widzieć współcześni turyści skonfrontowani z egzotyczną rzeczywistością? Czym tak naprawdę jest owa „autentyczność” i jakie ma związki z naszą współczesną ludzką kondycją? Materiał wyjściowy mojej analizy związany jest z projektem prasowym prowadzonym przez Zakład Kultury, Literatury i Języka Niderlandzkiego i Afrikaans w Instytucie Filologii Angielskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Z pomocą profesjonalnej agencji prasowej od sześciu lat monitorujemy obraz Afryki Południowej w prasie polskiej, przy czym korpus gazet codziennych i czasopism obejmuje aż 450 tytułów. W niniejszym tekście skupiam się tylko na jednym, wąskim a jednocześnie niezmiernie ciekawym aspekcie szerzej zakreślonego projektu imagologicznego. Swoją uwagę kieruję mianowicie na reprezentacje południowoafrykańskiej rzeczywistości w relacjach turystów, którzy w latach 2000-2006 odwiedzili Republikę Południowej Afryki.

### Goffman i MacCannell: podział na strefę sceny i strefę kulis

Przed ich omówieniem chciałbym poczynić kilka uwag teoretycznych, które choć na ogół znane i nie wymagające obszernego referowania, warte są choć skrótovej rekapitulacji. Dla osób zaznajomionych z podstawową literaturą socjologiczną z całą pewnością bez mała truizmem wydawać się będzie konstatacja, iż pisząc o autentyczności doświadczenia turystycznego, nie sposób nie odnieść się do wątków goffmanowskich podejmowanych przez MacCannella w *Turyście*.

Charakterystyczne dla nowoczesności jest według badacza rozbieżność prawdziwego życia oraz współlistniejące z tym procesem narodziny fascynacji prawdziwym życiem innych. I tu rodzi się problem związany z poszukiwaniem przez turystów „prawdziwej” rzeczywistości odwiedzanych regionów, podczas gdy przemysł turystyczny udostępnia im tylko przedstawienia, inscenizacje rzeczywistości specjalnie spreparowane na ich użytek. Właśnie w tym ważnym dla dalszych rozważań punkcie MacCannell odwołuje się do znanej w naukach społecznych koncepcji dramaturgicznej Ervinga Goffmana. Zgodnie z teorią Goffmana widoczna

---

<sup>4</sup> Tamże, s. XIV.

<sup>5</sup> Tamże, s. XIV.

i przyjmowana bezrefleksyjnie rzeczywistość ludzkich zachowań nie jest czymś bezproblemowym, zależy bowiem od takich podziałów strukturalnych, jak „strefa sceny” (inaczej zwana „fasadą”) oraz „strefa kulis”. Scena (fasada) to miejsce, w którym odbywa się występ. Jej ważnym elementem jest dekoracja. Dopełnieniem sceny są: garderoba, kulisy i kuchnia, miejsca, gdzie przygotowuje się mistyfikację dla publiczności. „Skoro za kulisami ujawnia się istotne tajemnice przedstawienia i skoro wykonawcy wychodzą tutaj z roli, jest rzeczą naturalną, że miejsce to jest niedostępne dla publiczności i że nawet ukrywa się przed nią jego istnienie”<sup>6</sup>. Utrzymanie trwałego sensu rzeczywistości społecznej wymaga więc pewnej mistyfikacji, dwubiegunowości, gdzie domniemane „poufne i rzeczywiste” przeciwstawia się „pokazowi”<sup>7</sup>. Podział ten oparty jest na powszechnym przekonaniu dotyczącym stosunku pomiędzy prawdą i poufnością. Ponieważ znaczenie poufności i bliskości odgrywa w naszym społeczeństwie rolę bez mała kardynalną, dopuszczenie jednostki do dzielenia strefy kulis oznacza „bycie jednym z nich”, uczestnictwo wychodzące poza ramy przedstawienia<sup>8</sup>. Tak więc zwiedzający pragną gorąco wyjść poza podium, dotrzeć do kulis, zbratać się z tubylcami. Często ganieni są za to, że nie osiągają tak postawionego celu i zadowolają się doświadczeniami w sposób oczywisty nieautentycznymi. Turystycznym ideałem jest doświadczenie na wskroś autentyczne, demystyfikujące pewien aspekt społeczeństwa lub jednostki<sup>9</sup>. Jednak dla większości turystów owo rozróżnienie pomiędzy fałszywą fasadą a intymną rzeczywistością kulis nie wydaje się czymś problematycznym: „kiedy dana osoba, będąca obserwatorem, wchodzi za kulisy, czy też poza «dekoracje», prawda rzeczywistości zaczyna objawiać się sama mniej czy bardziej automatycznie”<sup>10</sup>. Należy jednak pamiętać o tym, iż rzeczywistość kulis może okazać się tylko następnym przedstawieniem. Co więcej, w niektórych sytuacjach oddzielenie podium od kulis okazuje się niemożliwe, gdyż jedna rzeczywistość przechodzi w drugą. Doskonałym przykładem na południowoafrykańskim gruncie jest chociażby *township* Soweto położony na obrzeżach Johannesburga, który będąc miejscem zamieszkania blisko 900 tysięcy ludzi, stanowi jednocześnie atrakcję turystyczną, symbol walki z apartheidem.

### Południowoafrykańskie „podium”

Turyści pozostający na podium nie stanowią większego wyzwania metodologicznego. Zorganizowane, a często również i te podejmowane indywidualnie wy-

<sup>6</sup> E. Goffman *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 142.

<sup>7</sup> D. MacCannell *Turysta...*, s. 145, 147.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 147-148.

<sup>10</sup> Tamże, s. 149.

## Przyczynki

prawy do Republiki Południowej Afryki są, używając terminologii Ervinga Goffmana, „rozległymi systemami działań obejmującymi długą serię obowiązkowych obrzędów”<sup>11</sup>. Przeglądając turystyczne relacje, nabiera się przekonania, że od systemu atrakcji nie ma ucieczki, chyba że zostanie się w domu. Nikt, może poza miejscowymi mieszkańcami, nie uwolni się od obowiązku zwiedzania. Większość biur turystycznych reklamuje pobyt w RPA w sposób nieodbiegający od szablonowego wzorca: „Republika Południowej Afryki: egzotycznie. Przez dwa tygodnie [...] zobaczymy Johannesburg, Pretorię, Durban, Kapsztad, a także m.in. jaskinie hazardu, kopalnie złota, rezerwat pingwinów afrykańskich. Przewidziano fotosafari i kąpiel w Oceanie Indyjskim”<sup>12</sup>. Śródtytuły licznych artykułów poświęconych turystycznym aspektom Południowej Afryki wpasowują się w rozpoznawalny przez wszystkich obraz: „Kraj oszałamiającej przyrody”, „Kotlety ze strusia”, „Bez przyszłości” (chodzi tu oczywiście o problem AIDS) czy też „Sun City” (centrum rozrywkowe, jedna z najbardziej reklamowanych atrakcji turystycznych)<sup>13</sup>.

Poszczególne teksty świadczą o bezproblemowym podejściu do turystycznej rzeczywistości i powielają wszystkie klisze wyobrażeniowe dotyczące RPA. Zwiedzający kolekcjonują jak najwięcej wrażeń, bez zagłębiania się i namysłu szybko prześlizgują się po powierzchni. Owa prędkość

wymusza postrzeganie rzeczywistości jako migawkowego zbioru widoków, ale też wymusza na rzeczywistości, na świecie, konieczność bycia atrakcyjnym, zauważalnym, gotowym do spełnienia turystycznych oczekiwań. Tak rodzi się podwójne zafałszowanie: turysta postrzega to, co zostaje mu zaanonsowane, podane do zobaczenia – świat natomiast pokazuje to, czego oczekują od niego turyści. Podróżujący w ten sposób nie poznają niczego nowego, nie doświadczają niczego innego poza tym, czego wcześniej oczekiwali.<sup>14</sup>

Ograniczę się tu do dłuższego cytatu, ilustrującego w jaskrawy sposób tendencje występujące również w wielu innych tekstach:

Kolejny dzień to zwiedzanie wyjątkowo interesujących miasteczek Sun City i Lost City. Sun City – Miasto Słońca to odpowiednik amerykańskiego Las Vegas. Miasteczka wybudowano wśród wzgórz Parku Narodowego Pilanesberg. Oszałamiający kompleks hotelowo-rozrywkowy z wodnym parkiem rozrywki, prawdziwą plażą, z wieloma zjeżdżalniaми i sztuczną, wysoką na dwa metry falą morską. [...] Przechodzimy przez kolejne sale i tarasy wchodząc na most łączący kąpielisko z hotelem. Na balustradach mostu stoją naturalnej wielkości rzeźby słoni. Na końcu mostu olbrzymie i wyjątkowo piękne wrota zaginionego miasta Lost City, bajkowy świat, który nigdy nie istniał. Byliśmy też w kinie na specjalnym seansie filmowym, gdzie widzowie, a raczej pasażerowie, są przypięci do foteli. Podczas filmu cała ława z siedzeniami porusza się zgodnie z ruchami ścigającej

<sup>11</sup> E. Goffman *Człowiek w teatrze...*, s. 61.

<sup>12</sup> *W buszu, na plaży, na wielbłądzie. Gwiazdka, Sylwester 2004*, „Gazeta Wyborcza. Dodatek Turystyka” 27 listopad 2004.

<sup>13</sup> C. Rudziński *Kraj oszałamiającej przyrody*, „Gazeta prawna. Turystyka” 28 IV 2005.

<sup>14</sup> D. Kozicka *Podróżny horyzont rozumienia*, „Teksty Drugie” 2006 nr 1-2, s. 281.



bandytów łodzi motorowej. Wrażenia trudne do opisania. Niedaleko Johannesburga odwiedzamy typową holenderską wioskę osadników, obok której w Gold Reef City znajduje się wyeksploatowana kopalnia złota. Osada ta dała początek Johannesburgowi. Zjeżdżamy do kopalni, każdy z hełmem na głowie i latarką górniczą w ręku. Idąc wzdłuż wyrobisk, oglądamy pozostałe pasy przypominające złoto. Na powierzchni oglądamy wytop prawdziwego złota, którego kilka sztabek leży obok pieca. Ręka trochę korci, ale nie wolno. [...] Ostatniego dnia pobytu wyjeżdżamy na ogromny bazar, gdzie za ostatnie pieniądze kupujemy rzeźby, maski i inne pamiątki. Jeden z kolegów, zapominając o limicie bagażu, kupił cały worek pamiątek. Na lotnisku, kiedy położył na wadze swoją torbę, uległa ona uszkodzeniu. Torba ważyła blisko 40 kg.<sup>15</sup>

Tekst ilustrują zdjęcia „baśniowego *Lost City*”, monstrualnych rozmiarów rzeźb lwów i słoni oraz zdjęcie osady pierwszych poszukiwaczy złota. Południowoafrykańskie podium to przestrzeń, gdzie wszystko funkcjonuje w niespotykanym gdzie indziej wymiarze: „W RPA wszystko jest «naj...», najpiękniejsza przyroda, największe złoża złota i diamentów, najbardziej luksusowe hotele i najsłynniejsze plaże. Jednakże «naj...» dotyczy również nędzy, liczby morderstw, gwałtów i kradzieży”<sup>16</sup>. Autor tego cytatu zdaje sobie tym razem doskonale sprawę z fasadowości własnego przeżycia turystycznego, a jego frustracja, związana z niemożliwością opuszczenia podium i brakiem „autentyczności”, stanowi dominantę tekstu. Nowakowski jest świadomy faktu, że przemysł turystyczny oferuje mu oprócz przeżyć pozytywnych również negatywne emocje społeczne. Na biedzie i przestępczości można bowiem nieźle zarobić:

Przewodnicy w asyście ochroniarzy pokazują zszokowanym turystom monstrualne rozmiary brudu i nędzy. W programach niektórych wycieczek znajdują się wizyty w szpitalach biedoty, na przykład w Durbanie, gdzie na oddziale dziecięcym 80 do 100 procent pacjentów choruje na AIDS – to kolejna plaga, która zżera ten kraj. Po takich „atrakcjach” wizyta w Soweto, słynnej dzielnicy biedoty, którą świat poznał w czasach apartheidu, już nie robi wrażenia. [...] Wspomnienia turystów z Czarnego Łądu zależą od kontraktu jaki podpiszą z organizatorem wyjazdu. Tylko oni mogą wybierać pomiędzy demonstracyjnym przepychem a skrajnym ubóstwem.<sup>17</sup>

Jednak przenikliwość autora tekstu jest pozorna. Postrzega on bowiem Afrykę Południową jako jedno wielkie podium całkowicie pozbawione autentyczności, twór zgoła sztuczny, wykreowany na potrzeby światowej turystyki: „za żadne pieniądze nie uda się im [turystom] – zobaczyć jednego – normalnego życia. Ono w RPA nie istnieje”<sup>18</sup>. Jest to przypadek dość ciekawy, jako że frustracja związana z fasadowością i brakiem autentycznego kontaktu z owym Innym, prowadzi, jak

<sup>15</sup> J. Nath *Magiczny kraj. Z wyprawy do Republiki Południowej Afryki*, „Nowości. Gazeta Pomorza i Kujaw” 22 I 2004.

<sup>16</sup> M. Nowakowski *Przylądek niespełnionych nadziei*, „Sukces” maj 2006.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

## Przyczynki

widzimy, do całkowitego zanegowania rzeczywistości<sup>19</sup>. Podium, choć metodologicznie nieskomplikowane, stanowi jednocześnie źródło olbrzymiego rozczarowania. Kwestia „autentyczności” staje się więc coraz bardziej paląca.

### Inszenizowane kulisy a doświadczenie „autentyczności”

I tutaj sprawa się komplikuje. Co bowiem dzieje się w momencie, kiedy turysta pragnie opuścić przygotowaną dla niego turystyczną scenę i poza utartymi ścieżkami przecinającymi podium łaknie ujrzeć coś wyjątkowo rzadkiego, znajdującego się na granicy rozpadu i dezintegracji? Poszukiwanie ostatnich rudymentów pierwotnych społeczeństw związane jest z wagą, jaką w naszej społeczności przypisuje się takim kategoriom, jak poufność i bliskość. Południowoafrykańscy czy namibijscy Buszmeni, ale i inne barwne i egzotyczne grupy ludności, na przykład często opisywani i fotografowani w naszej rodzimej prasie Zulusi, symbolizują solidarność społeczną, a stosunki społeczne panujące między nimi oceniane są nierzadko jako moralnie wyższe i „bardziej rzeczywiste” niż nasze własne, gdzie panują racjonalność i dystans<sup>20</sup>.

Aby dokonać konceptualizacji atrakcji turystycznej, jaką stanowią pierwotne ludy Południowej Afryki, należy przyjrzeć się bliżej przypisywanej im tożsamości prymitywnych Innych. Liczne akademickie i popularne reprezentacje Buszmenów jako szlachetnych, egalitarnych oraz perfekcyjnie ekologicznie zaadaptowanych do otoczenia jednostek dostarczają fascynującego a jednocześnie kontrastownego tła dla indywidualistycznie i materialistycznie zorientowanych turystów zachodnich. Autentyczna inność Buszmenów czy Zulusów nie istnieje sama w sobie, lecz jest każdorazowo wytwarzana jako znak funkcjonujący w pewnej relacji. Owa inność musi zostać wprawdzie semiotycznie naznaczona i przeznaczona do sprzedaży

<sup>19</sup> Sprzeciw związany z fasadowością doświadczenia turystycznego może czasami prowadzić do efektów odwrotnych do zamierzonych. Odpowiednim tego przykładem na gruncie literatury polskiej wydają się podróżnicze opowiadania Andrzeja Stasiuka, który na swoje wędrówki wybiera trasy znajdujące się z całą pewnością poza turystycznym podium oraz adekwatne do tak obranego celu środki transportu (stare auta, zdezelowane autobusy, pociągi osobowe). „Wydaje się jednak, że mimo, a może raczej: na skutek tego ostentacyjnego gestu Stasiuk w swoich «podróżach» nie «wyzwała się» ani od tego, co niesie postindustrialna rzeczywistość, ani od ponowoczesnego sposobu percepcji. Z jednej strony realizuje bowiem karnawałowy schemat «odwrócenia świata», pokazuje rzeczywistość współczesnej Europy nie od strony zachodniej fasady, lecz od strony wschodniego podwórka, sugerując przy tym, że to właśnie owa fasada jest antyświatem. Z drugiej – wybierając rolę kontestatora i włóczęgi, manifestacyjnie odcinając się od turystycznego szablonu – popada w inny, antyturystyczny i też nie próbuje poznać czy zrozumieć rzeczywistości, do której przybywa. Wybiera tylko te miejsca, sytuacje, obrazki i motywy, które są radykalnie odmienne od tej pierwszej, „fasadowej”, turystycznej wizji” (D. Kozicka *Podróżny horyzont rozumienia...*, s. 283).

<sup>20</sup> D. MacCannell *Turysta...*, s. 147.

jako rewers doświadczenia, które turysta zgromadził na podium. Marketingowa strategia sprzedawania autentycznego przeżycia związanego ze spotkaniem z Buszmenami to spojrzenie ostatniej szansy przed tym momentem, kiedy nowoczesny świat pochłonie ich w sobie, a cała ich droga życia powoli zaniknie<sup>21</sup>.

Drugi wysiłek promocyjny polega na wykreowaniu spotkania z tubylcami jako formy elitarniej turystyki<sup>22</sup>. Poza utartymi drogami turystyki masowej łatwiej jest bowiem przekonać klienta do tego, aby zawiesił czasowo swój sceptycyzm i wczuł się w dane wydarzenie lub miejsce czy też wyobraził siebie samego jako poszukiwacza przygód<sup>23</sup>. Przewodniki, filmy, błyszczące albumy fotograficzne (nie wspominając już o autorytatywnych sprawozdaniach akademickich antropologów) dostarczają nam licznych przykładów tego, jak wygląda autentyczna kultura tubylców zamieszkujących południe Afryki. Wydany na początku lat dziewięćdziesiątych, dostępny na międzynarodowym rynku przewodnik po Namibii *Insight Guides: Namibia* przywołuje hasło magii Buszmenów, twierdząc, iż w kraju tym można spotkać „ostatnie, żyjące zgodnie z tradycją klany buszmeńskie oferujące nieskażone człowieczeństwo – bez różnic klasowych, gdzie zarówno mężczyzna jak i kobieta znają i wykonują przypisane im zadania. Również dzisiaj Buszmeni żądają dla siebie minimum praw”<sup>24</sup>. Inny przewodnik, *Spectrum Guide to Namibia*<sup>25</sup>, zapewnia swoich czytelników, że około dwa tysiące Buszmenów namibijskich kontynuuje swój prastary zbieracko-łowiecki model życia:

Naturalni konserwatyści w coraz bardziej zepsutym świecie. Buszmeni troszczą się o swoje surowe środowisko naturalne, czują się w domu w terenie, na którym niewiele ludzi potrafiłoby przeżyć. [...] plemienia kontynuują tradycję trwającą od 20 000 lat i korzystają z narzędzi, które nie zmieniły się w widoczny sposób w ciągu ostatnich kilku tysięcy lat.<sup>26</sup>

Wydaje się, że turyści znajdują w spotkaniach z tubylcami remedium na alienację oraz fragmentaryczność ponowoczesnego trybu życia. Spotkanie z symboliczną opozycją utwierdza nas we własnej wartości i nadaje naszemu życiu całościowy sens. Elisabeth Garland i Robert J. Gordon przytaczają relację osób, będących pod wrażeniem autentycznej archaiczności kultury buszmeńskiej, którym kontakt z Buszmenami przywracał prawdziwą esencję życia. Relacje te świadczą o tym, iż poczucie autentyczności jest konstrukcją ściśle ideologiczną<sup>27</sup>. Owemu poczuciu autentyczności stara się sprostać miejscowa turystyka oferująca unikal-

<sup>21</sup> *Insight Guides. Namibia*, ed. by J. Haape, APA, Singapore 1993, s. 61.

<sup>22</sup> E. Garland, R.J. Gordon *The Authentic (In)Authentic. Bushman Anthro-Tourism*, „Visual Anthropology” 1999 nr 12, s. 267.

<sup>23</sup> E. Bruner *Tourism in Ghana*, „American Anthropologist” 1996 nr 98, s. 297.

<sup>24</sup> *Insight Guides...*, s. 60-61.

<sup>25</sup> *Spectrum Guide to Namibia*, Camerapix, Nairobi 1994.

<sup>26</sup> Tamże, s. 62.

<sup>27</sup> E. Garland, R.J. Gordon *The Authentic...*, s. 272-273.

## Przyczynki

ne pokazy tańców i rytuałów, wyprawy na polowanie oraz wspólne zamieszkiwanie z tubylcami w ich wioskach. Massmedia kreują ową mitologię autentyczności w sposób niezwykle intensywny, a tubylcy otrzymują sówite gaże za kreacje rzeczywistości przystające do europejskich wyobrażeń.

Idealnym wręcz przykładem mitologicznej kreacji jest artykuł Anny Kwiatkowskiej *Ziemia ludzi nieba*<sup>28</sup>, będący relacją z Shakalandu – repliki legendarnej stolicy Zulusów, zbudowanej w 1984 roku na potrzeby filmu „Zulus Czaka”. Shakaland funkcjonuje obecnie jako komercyjne centrum biznesowo-rozrywkowe, oferujące, oprócz nowoczesnych sal konferencyjnych, wprowadzenie do „tradycyjnej” kultury zuluskiej. W godzinach południowych goście biorą udział w programie nazwanym na cześć matki Czaki „Programem Nandi”. Po południu oraz w godzinach porannych następnego dnia realizowany jest program „Czaka” obejmujący m.in. ceremonię picia piwa kukurydzianego, wróżby szamanów, formacje wojskowe, rzucanie włóczni czy też krótkie przyjęcie w zuluskiej chacie. Z tekstu Kwiatkowskiej wy-mazano jednak wszelkie przesłanki mogące wskazywać na „nieautentyczność” prze-życia autorki, podium zostało przekształcone w najpilniej strzeżone kulisy. Wioska nie ma już charakteru komercyjnego, ale należy do „rdzennych mieszkańców tej ziemi”, żyjących tak, „jak żyli ich przodkowie”<sup>29</sup>. Barwne zdjęcia zuluskich kobiet ubranych w tradycyjne stroje i mężczyzn odzianych w stroje wojowników, trzyma-jących dzidy w ręku opatrzone są komentarzem: „To nie pokazy dla turystów. W Sha-kalandzie tradycyjne stroje są codziennością”<sup>30</sup>. Autorka tekstu chce przekazać czy-telnikowi wrażenie, jakoby Shakaland był oddalonym od cywilizacji miejscem, gdzie kultywuje się stare tradycje: „To naprawdę są nasze domy. Nie ma w nich prądu, bieżącej wody ani innych udogodnień. [...] ci, którym bliska jest tradycja i historia, przyjeżdżają właśnie tutaj, by zawierać śluby, organizować wesela, obchodzić świę-ta. I poczuć się jak przodkowie dumnymi «ludźmi nieba»”<sup>31</sup>. Samo znalezienie się w pilnie strzeżonym zuluskim kraalu wydaje się nie lada osiągnięciem:

Kiedy zbliżyliśmy się do palisady otaczającej wioskę usłyszeliśmy: *Kuleka ikhaya?* [Czy wpuścić obcych? – pytanie kierowane tradycyjnie do najstarszego syna wodza, który do-wodził strażą]. Z drewnianej platformy nad bramą spoglądał na nas strażnik. Na głowie miał skórzaną opaskę, pierś przykrytą skórzaną kryzą, przeguby dłoni owinięte branso-letkami z koralików. Po chwili nadeszła odpowiedź. Mogliśmy wejść do środka.<sup>32</sup>

Anna Kwiatkowska poznaje niejako z pierwszej ręki stare obyczaje Zulusów, przedstawia ich historię. Zulusi oprowadzają autorkę tekstu po wiosce. Jej pobyt podzielony jest na „zwiedzanie”, po którym bierze udział w prawdziwym życiu społeczności.

---

<sup>28</sup> A. Kwiatkowska *Ziemia ludzi nieba*, „Sukces” maj 2005.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

– Dość już tego zwiedzania. Zapraszam – [wódz] wykonał ręką jednoznaczny gest. Poszliśmy za nim. Niewielki dziedziniec otaczało kilka chat. – To domy moich żon, a to mój – wskazał na największe domostwo. – Człowiek powinien mieć czasem spokój – oświadczył i zasiadł na stołeczku. Trzy kobiety [...] usadziły nas u jego stóp; nikomu nie wolno siedzieć wyżej od wodza. Jedna z żon przyniosła okrągły dzban. Drewnianą chochelką zamieszała zawartość, zebrała pianę i wylała ją na ziemię. – Pierwsza, najlepsza porcja jest dla duchów przodków – wyjaśnił szeptem Cwuele. Następną łyżkę kobieta podała mężowi. Przymknął oczy, a po chwili zaczął wydawać pełne zadowolenia okrzyki w języku Zulu.<sup>33</sup>

Należy sobie zadać pytanie o powód, dla którego autorka – niewątpliwie świadoma komercyjnego charakteru odwiedzanego przez siebie miejsca – konstruuje swoją relację w taki właśnie sposób. Najprostszą odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż kolorowe pismo i związany z nim adresat tekstu oraz zdjęć musi otrzymać odpowiednią porcję nieskażonej egzotyki, a nie analizę funkcjonowania przemysłu turystycznego. Uzasadnienia tak skonstruowanej reprezentacji można jednak szukać dalej, przeglądając się bliżej zagadnieniu autentyczności. Shakaland jest miejscem tak rozreklamowanym, że przeglądarka internetowa Google znajduje w ciągu 0,32 sekundy dla tej atrakcji turystycznej ponad 81 tysięcy odnośników. Interesujący w tym wszystkim jest fakt, że ponad pół tysiąca samych tylko anglojęzycznych stron opatruje Shakaland przymiotnikiem „autentyczny”.

Mamy więc tutaj, moim zdaniem, do czynienia z zagadką autentyczności w dobie *poseur*, kiedy produkcja kulturowa nabiera przyspieszenia, a postmodernistyczne style, takie jak pastisz i parodia, mnożą się na każdym kroku. W tych warunkach rozpoznanie oryginału staje się coraz trudniejsze<sup>34</sup>. Południowoafrykańscy tubylcy są z jednej strony zakładnikami istniejących od wieków reprezentacji, z drugiej jednak strony należy ich postrzegać jako aktywnych wytwórców turystycznych artefaktów i doświadczeń. W niektórych przypadkach prezentują nie tylko archaiczną stronę własnej kultury, ale również współczesne problemy na jakie narażeni są w związku z hybrydyzacją i globalizacją kulturową. Nie sposób więc nie zadać sobie pytania, na ile prawomocne jest jeszcze stwierdzenie MacCannella, że turystyka motywowana jest pragnieniem autentyczności. Pisze on, iż „ludziom nowoczesnym zdaje się, że autentyczność i realność leżą gdzieś indziej: w innych epokach historycznych czy innych kulturach, w życiu prostszym i czystszy niż ich własne”<sup>35</sup>. Tęsknotę za autentycznością i jej uparte poszukiwanie stanowią dla MacCannella „składnik zdobywczego ducha nowoczesności i podstawę świadomości, która jednocy”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> R. Goldman, S. Papson *Sign Wars. The Cluttered Landscape of Advertising*, The Guilford Press, New York 1996, s. 184.

<sup>35</sup> MacCannell *Turysta...*, s. 3.

<sup>36</sup> Tamże.

## Przyczynki

Jednak chociaż Zulusów z Shakalandu trudno nazwać autentycznymi (jeśli pod terminem „autentyczny” rozumiemy prawdziwą, niezmienną kulturową Inność), to w ocenie klientów ich autentyczność jest całkowicie wystarczająca. Dlatego powinniśmy bliżej przyjrzeć się kwestii autentyczności doświadczenia turystycznego, która od dawna zajmuje umysły teoretyków<sup>37</sup>. Wciąż jeszcze jest ona postrzegana zgodnie z obowiązującymi w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych cechami charakterystycznymi przypisywanymi kulturze i jej „prawdziwym”, „realnym” aspektem<sup>38</sup>. Jednak poststrukturalistyczni krytycy, odchodzący od niezmiennych kategorii prawdy, zamiast oceniać poziom autentyczności zawarty w danym doświadczeniu turystycznym skupiają się coraz częściej na stopniu, w jakim owa autentyczność odbierana jest przez samych turystów. We wcześniejszym dyskursie nacisk kładziony na poszukiwanie przez turystów autentyczności był każdorazowo poprzedzony uwagami dotyczącymi jej inherentnego braku. My jednak nie powinniśmy obecnie tracić z pola widzenia postmodernistycznych przesłanek, które doświadczeniu autentyczności nie nadają stałej treści. A już na pewno nie należy jej łączyć z takimi cechami kultury, jak prymitywność, etniczność czy stagnacja historyczna.

Doświadczenie autentyczności jest w moim przekonaniu nieodłącznie związane z okcydentalizacją, która towarzyszyła spotkaniu z Innym od zarania dziejów, choć niewątpliwie stosunkowo niedawno stała się faktem uświadomionym. Jednak polityczne podporządkowanie i rozpowszechnienie się zachodnich modeli kulturowych nie powoduje zwykłego zniesienia innych kultur. Teoretyk ponowoczesności, Gianni Vattimo, przywołuje w tym kontekście następującą konstatację Remo Guidieriego:

Ci, którzy ogłosili śmierć innych kultur, nie potrafili ani też nie chcieli dostrzec tego, że kultury te, opętane podobnie jak my mitem obfitości, stworzyły jednak swoje formy ist-

---

37 Zob. D. Boorstin *The Image. A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper, New York 1964.

38 Nacisk kładziony przez badaczy na „autentyczność” turystycznego przeżycia ciągle jeszcze nie może trafić do metodologicznego lamusa. Dorota Kozicka zastanawia się na przykład, na ile współczesne sposoby podróżowania i doświadczenia świata można jeszcze traktować jako formę czy sposób jego rozumienia. Badaczka, wzięwszy pod uwagę antropologiczne i socjologiczne analizy ponowoczesnych podróży, wnioskuje, że ze względu na towarzyszące im zafałszowania i zapośredniczenia nie prowadzą one ani do poznania, ani do rozumienia (D. Kozicka *Podróżny horyzont rozumienia...*, s. 279). „Standardowe zachowania turystyczne prowadzą do zatracenia podstawowego sensu podróży, jakim jest p r z e ż y c i e a u t e n t y c z n o ś c i. Fizyczna obecność turystów w Naturze czy Kulturze nie oznacza ich obecności prawdziwej – zbierają oni raczej wrażenia niż doświadczenia i nie są w żaden, twórczy czy odtwórczy sposób, związani z przestrzenią, którą konsumują. Przybywają «zamknięci» w świecie własnych wyobrażeń, postrzegają «widoki» («widoczki», na które zostali wcześniej «przygotowani»), a nie konkretne krajobrazy, zapośredniczają swoje przeżycia przy pomocy przewodników czy aparatów fotograficznych; nawiązują tylko pobieżne i powierzchowne kontakty” (tamże, s. 279). (Podkreślenie moje – P.Z.)

## Zajas    O „autentyczności” i ponowoczesnym rozumieniu...

nienia w zachodniej rzeczywistości. Formy te – choć mogą się wydawać irracjonalne, paradoksalne czy nawet karykaturalne – są tak samo autentyczne, jak formy tradycyjne, będąc przecież spadkobierczyniami form kulturowych, z których czerpią swą możliwość istnienia. Współczesny świat niezachodni stanowi potężną kopalnię ocalałych form, które dopiero należy zbadać.<sup>39</sup>

Wypowiedź Guidieriego uświadamia nam sytuację, że ideologicznie uwarunkowana etnologia odrzuca ów świat ocalałych form jako przedmiot swoich badań i wykazuje wciąż tendencję do idealizacji mitu kultury pierwotnej. Turysta intuicyjnie poszukuje wartości, które z naukowego dyskursu etnologicznego przeniknęły do popularnych reprezentacji egzotycznych kultur, wartości, których brakuje Zachodowi: umiaru, porządku, bezpieczeństwa, gospodarności. Jednak tym, co możemy obserwować „na miejscu” (uwzględniając przy tym również przypadek południowoafrykański) to zbiór współczesnych „derywatów” prymitywności, „hybrydowe formy... skażone nowoczesnością relikty, marginesy teraźniejszości, obejmujące zarówno społeczeństwa trzeciego świata, jak i getta społeczeństw uprzedmiotowionych”<sup>40</sup>.

Wróćmy jednak do naszego przykładu. Przypadek Zulusów z Shakalandu czyni kwestię autentyczności doświadczenia turystycznego jeszcze bardziej zawikłaną. Biorąc pod uwagę cytowany tekst oraz tłumy, które codziennie odwiedzają to miejsce, można założyć, iż turyści nie postrzegają podwójnej tożsamości Zulusów (jako autentycznych kulturowych Inných oraz jednocześnie nieautentycznych turystycznych obiektów) jako dysonansu. Owa pierwsza tożsamość ustępuje bowiem miejsca tej drugiej. Z pomocą licznych przewodników i broszur informacyjnych kładących nacisk również na współczesną „rzeczywistość” życia Zulusów, turysta jest w stanie uwierzyć, że jedynym autentycznym doświadczeniem turystycznym jest owo doświadczenie rozpoznania *Realpolitik* turystycznej interakcji. W jednej z lokalnych gazet anonimowy turysta zamieszcza relację z pobytu w RPA, opatrując ją podtytułem *Tubylcy w adidasach* oraz następującym komentarzem:

Trafiłem do murzyńskiej wioski, która okazała się swoistym skansenem przystosowanym do zarabiania na turystach. [...] umieją to doskonale robić. Przed trzcinowymi chatami siedzieli ludzie z opaskami na biodrach i strugali figurki na sprzedaż. Okazało się, że to są stroje robocze, bo ci, którzy nie pracowali, biegali w normalnych europejskich ubraniach i adidasach, a mieszkali w betonowych bunkrach krytych blachą.<sup>41</sup>

Ten sposób praktykowania turystyki można określić mianem „meta-turystyki”<sup>42</sup>. W miejsce mistycznej plemienną autentyczności oferuje się rodzaj autentyczności usytuowany na wyższym planie. Ewentualny żal spowodowany faktem,

<sup>39</sup> G. Vattimo *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006, s. 148.

<sup>40</sup> Tamże, s. 148-149.

<sup>41</sup> *Polowanie na lwy. Tubylcy w adidasach*, „Głos Pomorza” 30-31 XII 2000.

<sup>42</sup> E. Garland, R.J. Gordon *The Authentic...*, s. 281.



## Przyczynki

iż tubylcy nie są owym antycypowanym Innym, zostanie w tym przypadku złagodzony świadomością, że żal ten jest nieodłącznym komponentem współczesnej turystyki zuluskiej i stanowi w swej istocie jak najbardziej autentyczną część poszukiwania ich Inności.

Wniosek, jaki nasuwa się z powyższych rozważań, jest paradoksalny, ale wydaje się jak najbardziej właściwy: współczesny turysta definiuje doświadczenie „autentyczności” w sposób zgodny z ponowoczesną kondycją opisywaną przez takich badaczy, jak Gianni Vattimo czy Richard Rorty. Richard Rorty wiąże ponowoczesny sposób pojmowania antropologii z własną koncepcją hermeneutyki stojącej w opozycji do epistemologii. Utożsamianie filozofii z epistemologią było kulminacją zachodniego modelu nowoczesności. Epistemologię należy przy tym rozumieć jako przekonanie, że wszystkie dyskursy są wzajemnie przetłumaczalne i współmierne, a ugruntowanie ich prawdziwości polega na przełożeniu ich na język podstawowy, język odzwierciedlający fakty<sup>43</sup>. Bliższa koncepcji ponowoczesności jest hermeneutyka zakładająca, że unifikujący język nie istnieje. Powinniśmy raczej próbować przywłaszczyć sobie język drugiej strony, zamiast przekładać go na własny. Rorty nazywa hermeneutykę „dyskursem wiedzy rewolucyjnej”, podczas gdy epistemologia jest „dyskursem wiedzy normalnej”. Jak mówi Rorty,

będziemy „epistemologiczni” wówczas, gdy rozumiejąc doskonale daną sytuację, będziemy chcieli ją skodyfikować, aby pogłębić, poszerzyć, przekazać czy też „ugruntować” rozumienie. Natomiast będziemy z pewnością hermeneutyczni tam, gdzie nie rozumiemy wprawdzie tego, co się wydarza, ale jesteśmy na tyle uczciwi, by przyznać się do nierozumienia. Hermeneutyka jest dyskursem o dyskursach na razie niewspółmiernych.<sup>44</sup>

Kondycja hermeneutyczna polega więc na asymilacji dyskursu drugiej strony, przy czym ów proces jest raczej aktem intuicyjnym. Tak też postrzegają południowoafrykańską rzeczywistość nasi turyści. W miejsce zmanierowanego wizerunku struktur plemiennych otrzymujemy smutny obraz sytuacji marginesu, stanowiący prawdę kultur prymitywnych w naszym świecie. Iluzja spotkania z innymi została zastąpiona niejednorodną rzeczywistością, w której doszło do wypalenia się pojęcia Inności, a w jego miejsce mamy do czynienia z kondycją powszechnej kontaminacji.

Mógłbym pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że uznanie „autentyczności” owego hybrydycznego doświadczenia jest w istocie daleko idącym zabiegiem dekolonizacji naszych wyobrażeń o Południowej Afryce, ponieważ niesie ze sobą radykałe odrzucenie stereotypów nadzoru, narzucania estetyki i klasyfikacji w odniesieniu do rzeczywistości etnicznej oraz utajonego rasizmu przejawiającego się w nostalgicznym poszukiwaniu afrykańskiej autentyczności. Ślady takiego właśnie rozumowania można odnaleźć we współczesnej polityce wystawienniczej tematyzującej problematykę znalezienia odpowiedniego miejsca i formuły ekspozycji dzieł

<sup>43</sup> G. Vattimo *Koniec nowoczesności...*, s. 138-139.

<sup>44</sup> Tamże, s. 139.



artystów z wielu odmiennych kultur. Należy bowiem pamiętać, że sam już fenomen wystawy, muzealnej czy galeryjnej, jest sposobem organizowania przestrzeni dla sztuki, zrodzonym i ukształtowanym w kulturze europejskiej. Tak więc każda wystawa sztuki aborygenów czy artystów afrykańskich jest prezentowaniem innej kultury na warunkach jej obcych czy nawet wrogich<sup>45</sup>. Analogicznym zabiegiem do przywołanego poszukiwania autentyczności w ponowoczesnych doświadczeniach turysty jest na przykład propozycja Clémentine Deliss postulująca odrzucenie istniejącego typu wystawy, statycznego miejsca prezentującego dzieła wedle dopracowanego ideowo schematu. Inicjuje ona nowy typ wystawy traktowanej jako pole wystawiennicze: statyczność i trwałość zostają zamienione na tymczasowość, będącą sprawdzianem istniejącego aparatu krytycznego. Zorganizowana w 1990 roku dla Grazer Kunstverein i Akademii Sztuk Pięknych w Wiedniu ekspozycja *lotte ot the transformation of the subject*<sup>46</sup> wprowadza zwiedzającego w atmosferę sklepu postkolonialnego: batik tubylców pomieszane z plastikowymi lalkami, pluszowe misie zestawione z dzbanami z terakoty; nie wiadomo, co wykonali tubylcy, a co biali „twórcy”; brak podpisów jako podstawy identyfikacji oraz nadrzędnej idei scalającej materialne przedmioty ma wywołać u zwiedzającego poczucie straty w obliczu nieuporządkowanej różnorodności<sup>47</sup>. Z identyczną sytuacją konfrontowani są nasi turyści: zdają sobie sprawę z faktu, że opozycyjne kategorie, takie jak „zachodnie/nie-zachodnie” czy „tradycyjne/współczesne”, tak często używane do analizy rzeczywistości afrykańskiej, nie mają już praktycznego zastosowania w obliczu różnorodności kulturowych i przenikających się tożsamości.

<sup>45</sup> M. Popczyk *Wstęp*, w: *Muzeum sztuki. Antologia*, red. M. Popczyk, Universitas, Kraków 2005, s. 28.

<sup>46</sup> Symbolem wystawy była „czerwona plastikowa lalka o jasnoturkusowych oczach, wyprodukowana we wczesnych latach siedemdziesiątych przez chińską fabrykę w Nigerii za pomocą typowej niemieckiej formy odlewniczej z lat czterdziestych” (C. Deliss *Swobodne spadanie – stopklatka. Afryka, wystawy, artyści*, w: *Muzeum sztuki...*, s. 385). Lalka należała do historyka Johna Pictona i służyła jako pomoc naukowa podczas zajęć ze sztuki afrykańskiej. Przedmiot ten został przez autorkę ekspozycji przemianowany na Lotte, aby podkreślić jej niemieckie korzenie oraz liczne „fikcje” narosłe wokół jej znaczenia jako obiektu kultury. Lalka została umieszczona na wystawie pod kloszem z pleksiglasu, przez co w ironiczny sposób nawiązywała do poszukiwanej przez zachodnich kolekcjonerów tradycyjnej sztuki afrykańskiej. Owa rzucająca się w oczy ironia nie została jednak dostrzeżona. Plastikowa lalka, mająca uwypuklać ograniczenie narzędzi interpretacyjnych w odniesieniu do takich kategorii, jak „pochodzenie”, „autentyczność” czy „tradycja”, została kilka miesięcy później wypożyczona na wystawę *Africa Explorers*, gdzie nie uczyniono z niej już elementu krytyki przeszłości, „lecz kluczowy punkt odniesienia dla przyszłych kolekcjonerów”. Tym samym wzrosła też jej wartość rynkowa: lalka została pieczołowicie opakowana w warstwę pianki i umieszczona w pudle pięćdziesięciokrotnie większym od niej. Ubezpieczenie „cennego” artefaktu sięgało kilkuset dolarów (tamże, s. 386).

<sup>47</sup> Tamże, s. 381.

## Przyczynki

Wracając do MacCannella i jego stwierdzenia, że turystyka to nic innego jak poszukiwanie autentyczności: moim zdaniem turystyka to poszukiwanie, ale nie chodzi tu wcale o autentyczność. Brak zrozumienia tej kwestii sprawia, że badacz natrafia na poznawczą aporię, z której, jak sam przyznaje, nie potrafi znaleźć wyjścia. Nie potrafi zrozumieć, dlaczego obnażanie kulis przez turystów stanowi dla nich jak najbardziej normalny element ich turystycznych doświadczeń. Więcej: uważają to za jeszcze jedno widowisko, nie czują się nabrani, zaszokowani czy zirytowani, nie twierdzą też, że odkrycie to umniejszyło, świeżość ich doznań<sup>48</sup>. Taki stan rzeczy zostaje pozbawiony komentarza, badacz nie radzi sobie z jego wyjaśnieniem. Jak przyznaje, wciąż jeszcze brakuje mu adekwatnych perspektyw metodologicznych do zrozumienia faktu, że turyści są przygotowani na rozczarowanie, gdy coś powstrzyma ich przed zanurzeniem się w prawdziwe życie toczące się w zwiedzanych miejscach<sup>49</sup>. Dlatego też powinniśmy w końcu zrozumieć, że tak długo, jak samo poszukiwanie będzie uznawane za autentyczne, same „produkty” turystyczne autentyczne być nie muszą. Przemiana produktów kulturowych konsumowanych przez turystów, spowodowana efektem ich komercjalizacji lub też po prostu siłami historii, nie prowadzi bynajmniej do zaprzestania owej konsumpcji, lecz jedynie do przesunięcia jej akcentów oraz jej redefinicji. Toczone jest ciągła walka o odnalezienie autentyczności, która w pewnych warunkach może prowadzić nawet do jej wzmocnienia.

Owo turystyczne poszukiwanie autentyczności przystaje do stwierdzeń słoweńskiego filozofa Slavoj Żiżka, dotyczących oddziaływania współczesnej ideologii. Ideologią Żiżek nazywa

sposób, w jaki społeczeństwo „konstruuje” swoje widzenia świata i rzeczy w nim istniejących. Ideologia w tym ujęciu nie jest maską nałożoną na rzeczywistość i zniekształcającą ją zgodnie z „ukrytym” interesem danej klasy lub grupy społecznej. Ideologia jest w pewnym sensie samą rzeczywistością, tak iż poza nią nie „ukrywa się” już nic więcej.<sup>50</sup>

Tak więc ideologia nie jest już li tylko uludą i fałszem zniekształcającym to, co „prawdziwe”. Rzeczywistość społeczna jest już z samej swojej istoty tworem ideologicznym. Główną cechą ideologii jest zdolność wchłaniania prób wyjścia poza nią samą i krytyki jej założeń. Podczas gdy stwarza ona pozory możliwości wydośtania się z jej objęć i ujżenia rzeczywistości w prawdziwym świetle, tak na prawdę wpisuje w nas przekonanie, że „oferuje nam samą rzeczywistość społeczną jako ucieczkę z pewnego traumatycznego, rzeczywistego jądra”<sup>51</sup>. Argumentacja Żiżka prowadzi nas więc do stwierdzenia, że w obliczu realnych zagrożeń konstrukcja ideologiczna nadaje prawdziwości naszemu światu.

<sup>48</sup> D. MacCannell *Turysta...*, s. 163.

<sup>49</sup> Tamże, s. 164.

<sup>50</sup> P. Dybel *Fantazmaty ideologii*, w: S. Żiżek *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. XIV.

<sup>51</sup> Tamże, s. 62.

Autentyczność południowoafrykańskiej metaturystyki tubylczej wystawiającej na pokaz współczesnych Zulusów nie jest bynajmniej inna od rzeczywistości – lub raczej efektu rzeczywistości – opisywanego przez Žižka. Turysta skonfrontowany z przesłankami świadczącymi o kulturowym braku autentyczności zuluskich gospodarzy, przesłankami mogącymi, jak by się mogło wydawać, podważyć autentyczność turystycznego doświadczenia, ów turysta adaptuje się do nowo zaistniałej sytuacji, używając języka broniącego mimo wszystko autentyczności wydarzenia. Zgodnie z tokiem rozumowania słoweńskiego filozofa możemy racjonalnie zapytać, czy nasza przedideologiczna dziedzina kontaktu z ludźmi, którzy na pierwszy rzut oka nie są „autentyczni”, nie stanowi aby nieprzewyciężalnej zapory przed konstrukcją ideologiczną? Dlaczego poszukiwanie autentyczności poprzez turystykę zostaje potwierdzone jako namacalne przedsięwzięcie nawet w okresie, kiedy Zulusi prowadzą swoje własne biura turystyczne? „Ideologia zaczyna nami władać dopiero wówczas, kiedy nie odczuwamy przeciwieństwa pomiędzy nią a rzeczywistością. Dzieje się to wtedy, kiedy ideologii udaje się określić sposób naszego codziennego doświadczania rzeczywistości”<sup>52</sup>. Jak więc uformowany przez propagandę biur podróży turysta zareaguje na rozziew pomiędzy ideologicznym obrazem tubylca a tym, z jakim ma do czynienia w bezpośrednim doświadczeniu – oferującego za ustaloną sumę określony, sztywny pakiet atrakcji? Jego reakcja będzie polegała na wykorzystaniu luki, owej rozbieżności dla sformułowania argumentu potwierdzającego autentyczność własnego przeżycia: zobaczcie, spod maski turystycznego widowiska i tak przebija ich codzienne życie; to, że robią wszystko na pokaz, nie świadczy jeszcze o nieautentyczności ich działań, zachowań, codziennych rytuałów. Sukces ideologii polega właśnie na tym, że fakty, które na pierwszy rzut oka jej przeczą, zaczynają funkcjonować jako argumenty przemawiające za nią.

Naszkicowane przeze mnie podobieństwo pomiędzy oddziaływaniem nowocześniejszej ideologii a turystycznym poszukiwaniem autentyczności nie jest przypadkowe. To ostatnie łączone było niejednokrotnie z brakiem doświadczenia, jakie odczuwa nowoczesne społeczeństwo burżuazyjne w rezultacie społecznej alienacji i psychicznej fragmentacji charakteryzującej kondycję nowoczesną<sup>53</sup>. Dla tu-

<sup>52</sup> Tamże, s. 67.

<sup>53</sup> O zaniku doświadczenia w perspektywie antropologicznej pisze w niezwykle przejrzysty sposób Joanna Tokarska-Bakir, rekapitułując myśl Odo Marquarda, Alaina Finkelkrauta oraz Mary Douglas. We wstępie swojego artykułu cytuję Marquarda, który przypomina nam, że w nowoczesnym świecie „rośnie szybkość wprowadzania innowacji: to zaś znaczy, że coraz liczniejsze rzeczy coraz szybciej stają się przestarzałe. Dotyczy to również naszych doświadczeń. W świecie naszego życia bowiem coraz rzadziej powracają te sytuacje, w których i dla których nabywaliśmy doświadczeń. Dlatego – zamiast dzięki stałemu zwiększaniu się doświadczenia i znajomości świata stawać się samodzielnymi, tzn. dorosłymi – coraz to bardziej cofamy się na nowo do położenia tych, dla których świat jest na ogół nie znany, nowy, obcy i nieprzejrzysty; do położenia dzieci” (O. Marquard *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna

rysty owo modernistyczne poczucie braku autentyczności funkcjonuje niczym traumatyczne przeżycie, z którego możemy się, jak twierdzi Žižek, wydostać z pomocą ideologii. Poszukiwanie autentyczności jest więc jednocześnie poszukiwaniem ideologii, ideologii, która umożliwi turystyce ujrzenie jego samego w prawdziwym świetle, nawet gdyby owym odbiciem miała być nieautentyczna twarz Zulusa.

## Abstract

**Paweł ZAJAS**

**Adam Mickiewicz University (Poznań); University of Pretoria**

### **'Authenticity' and Post-Modern Understanding of Tourist(ic) Experience**

The paper offers an analysis of the contemporary *touristic* (in the sense of MacCannel, 1976) experience based on the accounts of South African travels published in the Polish press in the years 2000-2006. Considerations following thorough readings of travel accounts and the accompanying photographs complement the theoretical attempt to explain the authenticity of *touristic* experience made by MacCannel in his work viewed as a classic today. Since the solutions proposed by the American scholar are not sufficient, the argument is conducted here along the lines of the post-modern thinkers like Slavoj Žižek whose findings enable us to elucidate the contemporary *touristic habitus* to a more satisfactory level.

---

Naukowa, Warszawa 1994, s. 84, cyt. za: J. Tokarska-Bakir „*Zanik doświadczenia*”. *Diagnoza antropologiczna*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz, A. Zeidler-Janiszewska, Universitas, Kraków 2006, s. 121). Z kolei Finkelkraut zwraca uwagę na ontologię współczesnego doświadczenia, które dzięki powszechności obrazu telewizyjnego uległo całkowitemu rozkładowi. O ile jeszcze kilkadziesiąt lat temu krytyka dotyczyła faktu, że bezpośrednie przeżycie zostało zamienione w jego przedstawienie (możemy tutaj raz jeszcze przywołać fenomen wystaw światowych naśladujących rzeczywistość), to telewizja zatarła całkowicie podział na scenę i widownię: „zewnątrzne jest wewnątrz, planeta wkracza do wnętrza kuchni, a oko pochłania to, co widzi, zamiast, przez kontemplację móc się od tego oderwać (J. Tokarska-Bakir „*Zanik doświadczenia*”..., s. 126). Mary Douglas podkreśla w końcu paradoks, iż naprawcza siła rytuału, która nadawała przez wiele wieków formę naszemu doświadczeniu została przez nowoczesność skutecznie zdeprecjonowana i zniszczona (tamże, s. 127-134).

## Piotr ANTONIAK

### Mur miejski – przyczynek do rozważań o tożsamości miasta

Przystępując do pracy nad zagadnieniem z zakresu badań folklorystycznych, etnograficznych czy antropologicznych stajemy jak na ruchliwym skrzyżowaniu. Znakiem epoki jest wymiana wiedzy między różnymi dziedzinami, związanymi ze sobą problemem bądź tylko jakąś jego, nikłą często, częścią. Codziennością stały się zapożyczenia przekraczające obyczajne zasady postmodernistycznej gry. Magiczny świat współczesnej fizyki korzystający z filozoficznej, przyrodniczej czy artystycznej nomenklatury, etnografia posiłkująca się potężnym zapleczem matematyki czy antropologia kultury konstruująca metodologię z przeróżnych gałęzi wiedzy, nie tylko humanistycznej – to wszystko pozwala badaczowi na wielką swobodę działań analitycznych i interpretacyjną erupcję wyobraźni. Niesie jednak także ze sobą niebezpieczeństwo spekulacji, nieodpowiedzialnej zabawy, zbyt „frywolnej”, by mogła zostać potraktowana poważnie.

Rozważania o regionalizmie zawierają szerokie spektrum zagadnień oscylujących wokół pojęcia regionu. Elementy tej analizy funkcjonują w zakresie nauk nie tylko humanistycznych, lecz także przyrodniczych, ekonomicznych oraz takich, z których perspektywy można wejrzeć w kwestie „małych ojczyzn”. Każda z tych dziedzin wiedzy, rozpatrując kwestie związane z regionalizmem, poddaje ów termin specyficznej, akcentowanej zależności od danej nauki „obróbce”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por: D. Czubała *Słowo o regionalizmie*, w: *Regionalizm, folklor, wychowanie*, red. D. Czubała, G. Grzybek, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała 2004, s. 5-9. Nauki przyrodnicze związane z nurtem ekologicznym przez regionalizm rozumieją dbałość o stan rodzimego środowiska przyrodniczego, rozbudowują więc ekologię o rozdział ekologii społecznej i filozofii ekologii, skupiają się na relacjach między człowiekiem a środowiskiem, posiłkując się przy

## Przyczynki

Humanistyka, opisując problem regionu, analizuje procesy zachodzące w interakcjach opartych o różne kryteria (administracyjne, historyczne, gospodarcze, kulturowe, ekologiczno-geograficzne), wskazując jednocześnie na funkcjonującą w podtekście tożsamość<sup>2</sup>, rozumianą jako psychiczną potrzebę jedności, przynależności z uznaniem wyróżniającej grupę odrębności. Szeroki zakres powyższej definicji, pozwala zaakceptować, oprócz dużych przestrzennie i demograficznie regionów (Śląsk, Podbeskidzie, Podhale itp.), rodzinną wieś czy miasto jako niosące ideę regionalizmu struktury przestrzenne i społeczne, stanowiące o tożsamości i będące substratem, który warunkuje relacje społeczne, wprowadza w nieznaną porządek.

Jedną z takich porządkujących struktur jest miasto, które dla funkcjonujących w jego obrębie jednostek stanowi fundament zachowania tożsamości.

Miejskość jako główny wyznacznik specyficznej formacji kulturowej podlega we współczesnym świecie nieustannym naciskom popkultury, niosącej ze sobą powierzchowny blichtr „wiecznej szczęśliwości” w rzeczywistości miejskiej, próbującej przyporządkować miastu i jego mieszkańcom tożsamość pozorną, płytką, stanowiącą grunt odpowiednio podatny na formowanie. Istnieją jednak funkcjonujące w społeczności ludzkiej mechanizmy, które trwają jako egida tożsamości lokalnej, a rozpoznanie i analiza ich trybów pozwoli odnaleźć miejsce dla lokalnych manifestacji regionalizmu.

Zjawiskami manifestującymi swoim istnieniem tożsamość miejską jako *orbis interior* z jego wewnętrznymi podziałami są zamknięte mury tworzące strefy zawierające w sobie dualizm „odgrodzenia się” oraz „odgrodzenia od”.

Mur miejski jest archetypem podziału, za pomocą którego symbolizowana jest rzeczywistość. Zawiera materialnie istniejącą konstrukcję oraz wyraz symboliczny – specyficznego ducha i emocjonalny bagaż znaczeń.

W tym miejscu nawiązać muszę do początków świadomego konstruowania murów jako granicznych struktur, początków, które sięgają około 3,5 tys. lat p.n.e. Dzięki temu ciąg rozważań stanie się spójnym wywodem, a wskazanie przykładów z dziejów ludzkości potwierdzi założenie, że ewoluujące w różnych i czasem zaskakujących kierunkach mury stanowią istotę miejskości.

Proces ogradzania murem związany był z przekształcaniem się egalitarnych kultur rolniczych w hieratyczne *polis* będące miastem-państwem. „Przykładami tego typu przekształceń są: cywilizacja sumeryjska i egipska (3,5 tys. lat p.n.e.),

---

tym osiągnięciami nauk filozoficznych i społecznych. Por. *Decentralizacja – regionalizacja – ekologia. Studium filozoficznych, społeczno-politycznych i edukacyjnych aspektów ekologii z perspektywy „Małych ojczyzn”. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej, Bydgoszcz 22 kwietnia 1997 roku*, red. A. Papużyński, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz 1998.

<sup>2</sup> Por. G. Gorzelak *Regionalizm i regionalizacja w Polsce na tle europejskim*, w: *Polska będzie państwem regionalnym?*, red. G. Gorzelak, B. Jałowiecki, Wydawnictwo UW, Warszawa 1993.

## Antoniak    Mur miejski – przyczynek do rozważań...

kultura minojska, Harappy i chińska (2 tys. lat p.n.e.), kultura Olmeków (1200-800 tys. lat p.n.e.) i pochodna Majów”<sup>3</sup>. Za najstarszą budowlę megalityczną można uznać odnaleziony w dzisiejszej prowincji Almeria w Hiszpanii kompleks osiedlowy, skonstruowany z czterech fortów oraz podwójnego muru z sześcioma bastionami. Mury te, o grubości 2,5 metra, zostały wzniesione z surowych, nieobrobionych kamieni. Apogeum kultury megalitów przypada na okres 3,8-2 tys. lat p.n.e. w okresie rozkwitu takich miast-państw, jak Mykeny, Argos czy Tyrynus, które funkcjonowały jednocześnie jako warowne grody otoczone majestatycznym murem.

Konstruowane w pradawnych czasach hieratyczne budowle, stanowiące odzwierciedlenie porządku kosmicznego, nie mogły z racji swojego sakralnego charakteru funkcjonować zawieszone w próżni. Okalając powyższe konstrukcje, ludzie organizowali przestrzeń istnienia, wydzielając za pomocą murów, ogrodzeń, miejsca logicznie ukształtowane. Mur gwarantował bezpieczeństwo uporządkowane dodatkowo ładem kosmicznym określanym jako *Me* w Sumerze, *Dao* na Dalekim Wschodzie, *Maat* w Egipcie, *Ryta* i *Dharma* u Ariów. Stan bezpieczeństwa i konsolidacji w wytyczonych granicach wzmacniał dodatkowo zwyczajowy bądź wyrażony prawem regulator zachowań społecznych:

O ile bowiem proste społeczności zbieraczo-łowieckie nie mają problemów z przestrzeganiem podstawowego ładu społecznego, to w mieście współżycie społeczne staje się problemem, który musi zyskać religijną sankcję i manifestować się w serii rytuałów. Musi istnieć bogato rozwinięta symbolika jedności...<sup>4</sup>

Magiczną moc formy architektonicznej, jaką jest mur, wspomagał charakter budulca, z którego go ukształtowano – kamień.

Jako personifikacja mocy Boga kamień stawał się pępkiem świata, *axis mundi* łączącym triadę sfer. Nie należał w pełni ani do świata żywych ani do świata umarłych. Był „więc kamień epifanią, obiektem w którym objawia się świętość. Już samym swoim istnieniem manifestował siłę, niezniszczalność, niezmiennność, a więc niepodleganie destrukcyjnemu działaniu czasu”<sup>5</sup>. Dzięki tym cechom stanowił medium, które łączyło światy. Przy zawieszonym w przestrzeni mediacji ołtarzu z kamienia można było z niespotykaną efektywnością negocjować z bogami. Z tego też powodu centralne miejsce Stonehenge zajmuje *Altar Stone*, wysoki na 5 metrów ołtarz kamienny. Górale tatrzańscy odprawiali jeszcze niedawno nabożeństwa na „specjalnych” kamieniach, a po uroczystościach następowała tradycyjna uczta. Na kamieniach tych składano dary w postaci chleba, lnu, obrazków, krzyżyków. Przedmiotom tym przypisywano magiczną siłę oddziaływania<sup>6</sup>. Ka-

<sup>3</sup> A. Szyjewski *Etnologia religii*, WAM, Kraków 2001, s. 507.

<sup>4</sup> Tamże, s. 508.

<sup>5</sup> P. Kowalski *Leksykon, znaki świata...*, s. 200.

<sup>6</sup> Por. L.J. Pełka *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa 1987, s. 113.

mienna płyta ofiarnicza o podobnym znaczeniu zlokalizowana jest w Międzygórzu nad Seretem w pobliżu Bystrzycy Kłodzkiej<sup>7</sup>.

W *Biblii* znajdziemy pełno wzmianek o magicznej mocy kamieni oraz kamiennych ołtarzy. Głaz, na którym śpiąc wsparł głowę Jakub, to Bethel – dom boży i brama do nieba. „Kamienne Tablice” stały się mistycznym medium, dzięki którym możliwe było przekazanie ludziom przykazań bożych. „Powiadam wam: [rzekł Jezus do faryzeuszy, domagających się zaprzestania głoszenia przez apostołów prociw o przyjściu Mesjasza] – Jeśli ci umilkną, kamienie wołać będą”<sup>8</sup>. Biblijnym desygнатem karzącej mocy *sacrum* jest kamień wspominany w *Księdze Izajasza*. Prorok, dookreślając boską moc, dowodzi: „będzie kamieniem obrazu i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela”<sup>9</sup>. Rytuały judaistyczne poszerzyły sakralny charakter kamienia o funkcję narzędzia towarzyszącego obrzędowi składania ofiar: „Na ołtarzach ofiarnych i do obrzezania używano noży krzemiennych”<sup>10</sup>. Czyniono tak nawet wtedy, kiedy do innych prac używane już były noże z brązu lub żelaza.

Kamień gwarantował też dar nowego życia w innym niż powyższy sensie – sensie zyskania wolności. W starożytnym Rzymie, na Polu Marsowym, w gaju starożytnej bogini Feronii odbywały się co jakiś czas wyzwoliny: „Niewolnicy, których oczekiwała wolność z ogolonymi głowami siedzieli na kamieniu świątynnym, a urzędnik upoważniony do tego aktu nakładał im kapelusz zwany *pileus* i mówił: «Zasłużeni niewolnicy, którzy tu siedzą, niech wstaną wolni». Od tej chwili wyzwoleni byli równi innym członkom społeczności Rzymu”.

Liminalne budowle to historia wielkich potęg zarówno starożytnego, jak i średniowiecznego oraz nowożytnego świata. Mury, odgradzając, broniły państw, ich intelektualnego, kulturowego i religijnego dorobku. Były zatem gwarantem stałości naczelnych wartości.

Najstarszym wyznaczającym granicę państwa przedsięwzięciem był powstały około 1200 roku p.n.e. kolosalny mur zamykający Przesmyk Koryncki, mur strzegący linii demarkacyjnej Peloponezu. Mimo że nie spełnił należycie swojej funkcji, został w około 450 roku p.n.e. odbudowany i funkcjonował jako łącznik między Atenami, Faleronem i Pireusem. Po wojnie peloponeskiej mur wyburzono przy radosnych dźwiękach fletów, na znak zwycięstwa spartańskiego wodza Lizandra.

Mury Kartaginy – trzydziestokilometrowe podwójne obwarowania – odegrały znaczącą rolę w czasie wojen punickich. Wojska rzymskie pod zwierzchnictwem Emilianusa – Młodszego Scypiona – zdobyły miasto dopiero po trzech latach prób pokonania fortyfikacji. Na rozkaz senatu rzymskiego wódz zrównał Kartaginę z ziemią, a pole zaorał, poświęcając zdobyte miejsce bogom podziemnym. Aktu znisz-

<sup>7</sup> A. Gieysztor *Mitologia Słowian*, WAiF, Warszawa 1986, s. 59.

<sup>8</sup> Łk 19, 39-40, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich, Poznań – Warszawa 1980, s. 1206.

<sup>9</sup> Iz 8, 13-14, tamże, s. 856.

<sup>10</sup> W. Kopaliński *Słownik symboli*, PIW, Warszawa 1990, s. 139.



czenia dopełnił rytuał obsiania solą, aby nic nigdy na miejscu Kartaginy nie wydało owocu. Podobnie postąpił Scypion z Numencją – miastem celtabryjskim również otoczonym potężnym murem. Po ośmiu miesiącach wojny numatyjskiej wódz przejął miasto, wyburzył mury i wszystko w ich obrębie, nie pozostawiając w miejscu zniszczenia żadnej nadziei na nowe życie.

Wyburzenie muru ma w tradycji olbrzymie znaczenie symboliczne. Wojska rzymskie po zdobyciu obcego miasta, gdy autochtoni nie wykazali uległości, wprowadzały *direptio*<sup>11</sup>, czyli ciąg usankcjonowanych prawem działań zmierzających do unicestwienia wrogiej społeczności – chodzi tu o grabież, masowe mordy i gwałty. Zachowania te były zwyczajowo akceptowane. Nie przekazując murów w akcie poddaństwa, mieszkańcy skazywali się na ciężką śmierć w ramach *direptio*. *Urbis direpta* (rozgrabione miasto) przez pokolenia odbudowywało zrujnowaną potęgę. Wyburzenie murów było jednak czymś o wiele poważniejszym, bardziej znaczącym *direptio* – było symbolicznym uśmierceniem tożsamości, egzekucją „ducha miejskości”. Najeźdźcy, pozbawiając autochtonów „muru bezpieczeństwa”, skazywali ich na wygnanie, na życie poza jakimkolwiek marginesem społecznym. Jak pisze Le Goff o losie wygnańców w średniowieczu: „Kondycją naturalną jest przebywanie na terytorium ojczystym, gdzie groby przodków budują kontynuacyjny ciąg trwania oraz bytowanie w kręgu wspólnoty sąsiedzkiej, uformowanej przez więzi pokrewieństwa oraz osadnictwo”<sup>12</sup>. Starożytne wyburzenie murów i domostw jako symboliczne usunięcie śladów obecności w średniowieczu stało się represją stosowaną wobec wyklętego, ekskomunikowanego banity. *Lex Salica* – prawo zwyczajowe, wskazane przez idącego jeszcze dalej w swych rozważaniach Geremka, widziało w pozbawionym adresu, wypędzonym człowieku kogoś „poza więziami społecznymi i poza ojczyzną, zdanego na życie w nieoswojonym środowisku”<sup>13</sup>.

Rzymianie odgradzili całe swoje imperium, otaczając je ze wszystkich stron *limesami*. Obmurowanie było jedynym znanym starożytnym Rzymianom sposobem utrzymania spójności swego władztwa rozciągającego się od Sahary aż po dzisiejszą Szkocję. Wiele z granicznych fortyfikacji to były najeżone kamieniami wały ziemne, mury z palisadami, fosami bądź zaporami. Rzymską architekturę warowną znały zarówno państwa podbite przez imperium, jak i sąsiadujące z nim osady. Skonstruowano przebiegający wzdłuż Dunaju i Renu Limes Germański,

11 Por. *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia, polityka, religia. Studia ofiarowane Izbie Bieżuńskiej-Malowist w pięćdziesięciolecie pracy naukowej przez Jej uczniów*, red. B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer, PWN, Warszawa 1988. Kilkrotnie namawiana przez wodza rzymskiego do poddania się Kartagina pozostawała krnąbrna. Przedstawioną przez senat rzymski alternatywę – dobrowolnie opuszczenie murów albo skolonizowanie innej ziemi – mieszkańcy tego miasta-państwa, odrzucili.

12 *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Marabut-Volumen, Warszawa 1996, s. 434.

13 B. Geremek *Człowiek marginesu w średniowieczu*, w: tamże, s. 437.

## Przyczynki

osłaniający Palestynę Limes Syryjski, rozciągający się od Eufratu do Tygrysu Limes Mezopotamski, łączący się z Trypolitańskim w Afryce Limes Numidyjski, Limes Panoński i Limes Danubiański (mur Trajana) w Rumunii, nie licząc pomniejszych umocnień stanowiących uzupełnienie powyższych fortyfikacji.

Na terenie dzisiejszej Szkocji zachowała się kamienna część fortyfikacji jednego z cesarzy, tzw. Mur Hadriana. Wzniesiony w największym miejscu wyspy mur budowany był we wschodniej części z kamienia, na zachodzie z bloków torfowych. W ten sposób Hadrian oddzielił Rzym od zagrażających imperium barbarzyńców. Gigantyczny, wysoki na prawie osiem metrów mur był warownią nie do zdobycia, doskonale spełniającą rolę apotropeicznego limesu. Wznoszone w wyniku kolejnych podbojów mury rzymskie stanowiły dowód ekspansji imperium, były zewnętrzną granicą wzajemnej asymilacji, kulturowych wpływów.

Odwrotnie wykorzystali demarkacyjny mechanizm muru chińscy książęta księstw Ing, Czou, Cin w VI wieku p.n.e., wznosząc na odległych krańcach Azji Wielki Mur Chiński. Fortyfikacja miała stanowić stabilny szaniec będący gwarantem spójności chińskiej kultury wraz z wszelkimi jej tajemnicami.

Budowany pierwotnie poprzez usypywanie wału lessowego Wielki Mur, wzmacniany kamieniami, z wieżami i bramami, z czasem na niektórych odcinakach przybrał postać regularnego muru kamiennego. Budowę zakończono w XVI wieku, za panowania dynastii Ming.

Mur Chiński służyć miał ochronie społeczności chińskiej przed szaleństwami łupieżczych najazdów okrutnych, altajskich Hunów lub wędrownych ludów nacierających ze stepów Mongolii i Mandżurii. Nie spełnił jednak swojej podstawowej obronnej funkcji, gdyż w 1211 roku mongolski władca Dżyngis-chan przedarł się przezeń i spustoszył północne połacie kraju. Jego wnuk niecałe siedemdziesiąt lat później zasiadł na cesarskim tronie w Pekinie, zakładając nową dynastię Yuan.

Na swej wyspie sformowali także ogrodzenie gospodarze platońskiej Atlantydy, którzy ją „z obu stron kamiennym murem otoczyli, wieże i bramy nad mostami wedle przejść ku morzu wiodących z każdej strony wznieśli”<sup>14</sup>.

Symbolika i związana z nią duchowa wartość muru przejawia się nie tylko w starożytnych fortyfikacjach broniących rozbudowanych systemów społecznych przed dostępem destrukcyjnej siły z zewnątrz. W rozważaniach o archetypie muru najistotniejsza jest nie wielkość konstrukcji, choć trzeba przyznać, że cecha ta nie pozostaje bez znaczenia w procesie konstituowania się związanych z murem sensów, ale dążenie do zawiązania trwałej, wspomagającej się wzajemnie wspólnoty przy jednoczesnym oddzieleniu własnego świata od świata obcego oraz usankcjonowanie liminalności jako determinantu wyróżniającego oba światy.

Mit kreacyjny odnoszący się do założenia Rzymu przez Remusa i Romulusa wyraźnie pokazuje krwawe konsekwencje dla człowieka nieprawnie przekraczającego mur miasta. Kiedy Remus wtargnął na obce terytorium i przestąpił mur, wyznaczoną linię demarkacyjną, Romulus zatopił miecz w piersi brata: „Tak zgi-

---

<sup>14</sup> Platon *Dialogi, Kritias*, Gdańsk 2000, s. 227.

nie każdy [powiedział założyciel miasta], kto ośmieli się przekroczyć bez mej woli mury mego grodu”<sup>15</sup>. Obrona muru okazała się ważniejsza niż piętno bratobójcy i hańbiąca całe pokolenia zbrodnia religijna.

Średniowiecze zaadoptowało starożytną schedę materialno-monumentalnych murów jako fortyfikacji funkcjonujących na obrzeżach miast, jako cezury scalającej, kultywującej miejskiego ducha.

Mury miejskie stanowiły dla społeczeństwa średniowiecznego wyraźnie zarysowaną granicę, znak identyfikacyjny, symbolicznie oddzielający dwa światy. Były rodzącą poczucie solidarności i konsolidacji społecznej formą organizacji wewnętrznej. Ośrodki miejskie, naturalnie oprócz założycieli, zaludniane były przez ludność z najbliższego zaplecza wiejskiego, stanowiącego naturalny rezerwuuar świeżych sił. Zachętę dla nowo przybyłych stanowiły warunki, jakie oferowało miasto: perspektywa lepszego jutra, pomoc gospodarcza, zarówno fizyczna, jak i moralna korporacji rzemieślniczych, cechów, bractw czeladniczych, które sprzyjały integracji członków. Miasto „dla tych ludzi z pól, lasów i wrzosowisk było obiektem zarazem i przyciągającym, i odpychającym, pokusą – jak metal, jak pieniądz, jak kobieta”<sup>16</sup>. Emigrujący „chłop” znalazł wewnątrz murów miejskich namiastkę wolności. Paradoksalnie, zamykając się wewnątrz, człowiek średniowiecza zyskiwał swobodę i deficytowe w owych czasach poczucie bezpieczeństwa.

Ostatnie miejsce w społecznej strukturze miasta zajmuje plebs, ludzie marginesu społecznego, pozbawieni bazy materialnej, skrępowani ograniczeniami, bez praw. Spośród nich często rekrutowali się „ludzie bezprawni”: przestępcy, złodzieje, mordercy, osoby pozbawione czci wykluczeni poza granice społeczne. Naznaczeni piętnem marginesowości lokowani byli na przylegających do muru skrajnych terenach miasta lub wręcz wykluczani poza nawias sankcjonującego oswojoną przestrzeń muru.

Paleta separacji społecznej doby średniowiecza była bogata. Obok wspomnianych wyżej przestępców, osób obarczonych infamią i żebraków, ekskluzji ze społeczeństwa podlegali banici, ludzie prowadzący wędrowny tryb życia, jednostki i grupy ludzkie wykluczone na mocy ekskomuniki czy interdyktu oraz przedstawiciele „niegodnych”, „nieczystych” zawodów. Wyłączeni ze wspólnoty byli także ludzie chorzy, a przede wszystkim ułomni i trędowaci. W spektrum marginesowości pozostawały również grupy, które utrzymywały się poza ramami zorganizowanego społeczeństwa z przyczyn socjokulturowych. Byli nimi heretycy, innowiercy i poganie. Odmienność egzystencji grup żyjących poza murami w średniowieczu była wynikiem wyboru nieakceptowanej powszechnie drogi życiowej, skutkiem decyzji wspólnoty, nakazu prawa, wyroku sądu, Kościoła, braku stabilizacji, źródeł

<sup>15</sup> W. Markowska *Mity Greków*, Iskry, Warszawa 1996, s. 495. Romulus, eponim Rzymu, murem nazwał *pomerium* (bądź jak niektóre źródła podają – *pomerium*), świeżo oboraną bruzdę, którą wyznaczył granicę swego miasta-państwa.

<sup>16</sup> J. Le Goff *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Glossowa, Volumen-Klon, Warszawa 1994, s. 295.

dochodu, niewypełniania roli rodzinnej, społecznej, zajęć niegodnych z trójdzielnym podziałem pracy czy naruszenia obowiązujących norm współżycia. Mur był władny odebrać istocie ludzkiej status człowieczeństwa.

Poprzednie wieki przekazały kulturze nowożytnej symboliczną wartość murów jako waloru kulturowego i społecznego, stracając jednak ich materialno-monumentalną wyrazistość w otchłani. Badacze próbują we współczesnym chaosie miejskim odnaleźć analogie do transcendentnego porządku dawnych aglomeracji, gdzie „mury i bramy ograniczały świętą przestrzeń. Fortyfikacje broniły mieszkańców nie tylko przed ludzkimi wrogami, ale również przed demonami i duszami zmarłych”<sup>17</sup>.

Mur tworzy opozycję binarną tych, co wewnątrz – *orbis interior* i tych, co na zewnątrz – *orbis exterior*. Stanowi medium, ożywa, kiedy staje się pełnym hierofanii strażnikiem, którego zadaniem jest „ochrona człowieka niewtajemniczonego (profana) przed niebezpieczeństwem, jakie mogłoby dlań wyniknąć z powodu niebacznego przekroczenia granicy”<sup>18</sup>. Kowalski pisze: „mur okalający święte miejsce zapewnić ma ochronę każdej ze sfer. Ogrodzenie utwierdza rozdzielenie części, które i tak dzieli radykalna nieprzystawalność”<sup>19</sup>. Identyczną funkcję pełnią przykościelne murki, które otaczają świątynie i przyświątynne cmentarze. „Nie stanowią praktycznej przeszkody w dostaniu się na cmentarz ani do kościołka, raczej otaczają je niż odgradzają; jeżeli odgradzają, to w tym sensie, w jakim odgradzali od złych mocy wybrane miejsca Patryk i Lenan”<sup>20</sup>.

W odległych wiekach mury, ich forma i struktura odzwierciedlały obraz społeczeństwa i jego sposobu myślenia. Jednolity, zrodzony z mocnych fundamentów światopogląd starożytnych pozwalał konstruować monumentalne budowle, których realizacja trwała dłużej niż przeciętny czas życia jednostki. Solidne podwaliny postaw i mocne korzenie wiary w średniowieczu dały ówczesnym oparcie, umożliwiając im konstruowanie miejskich mikrokosmosów.

Wprost proporcjonalnie do narastającego kryzysu tożsamości, potęguje się w świadomości ludzkiej coraz bardziej wątle *imago mundi*. Podstawowa cecha „bycia” w przestrzeni zostaje zepchnięta na ostatnie strony notatnika, w którym zapisywana jest jednostkowa bądź zbiorowa tożsamość. Fragmentaryczność jestestwa

<sup>17</sup> Yi-Fu Tuan *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, wstęp K. Wojciechowski, PIW, Warszawa 1987, s. 216.

<sup>18</sup> K. Kowalski, Z. Krzak *Echa Atlantydy*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 38.

<sup>19</sup> P. Kowalski *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994, s. 51.

<sup>20</sup> K. Kowalski, Z. Krzak *Echa Atlantydy...*, s. 36. Autorzy przytaczają legendę o świętym Patryku, który przed rozpoczęciem prac przy budowie katedry w Armagh trzykrotnie obszedł miejsce, gdzie miała powstać świątynia. Podobnie św. Lenan okrążył wyspę Inic Cathaig, co wyzwoliło ją od złych mocy i smoków. Zabiegi te pozwoliły zbudować na wyspie świątynię.

## **Antoniak** Mur miejski – przyczynek do rozważań...

jest wierną kopią wątpliwego stanu murów, którymi się otaczamy. Wzór społeczeństwa informacyjnego zubożył status murów, nadając im charakter bardziej mentalny niż fizyczny. Są mniej spójne, mają wyrwy w strukturze, a na wcześniejszą petryfikację towarzyszącą kamiennej konstrukcji pada ledwie wyczuwalny akcent.

Mur nacechowany został pejoratywnie. Mimo że zachował swoją pierwotną, apotropeiczną funkcję stał się „murem apartheidu”, „gettem”, „murem płaczu” czy „murem poniżenia”.

Saudyjczycy odгородzili się murem od wojowniczych plemion Wajalachów. Mieszkańcy Belfastu podzieleni zostali przez czterdzieści wysokich na dwanaście metrów „linii pokoju”. Kaszmir odseparował się od Indii na granicy indyjsko-pakistańskiej, budując zaporę dla przenikającej na jego tereny granicznej ludności. Analogiczne „linie bezpieczeństwa” można odnaleźć w stanach indyjskich Pendżab, Dżammu i Radżastan. Amerykanie odгородzili murem w Kalifornii w mieście San Diego Stany Zjednoczone od Meksyku, chcąc powstrzymać napływającą falę południowych sąsiadów. Afrykańskie państwo Botswana oddzieliło się od Zimbabw, Hiszpanie z miasta Ceuta w Maroku od autochtonów, a buddyjscy Tajowie żądają budowy muru na granicy z Malezją.

Genezę demarkacyjnych praktyk współczesnych społeczności można odnaleźć w idei weneckiego getta schyłku czasów średnich jako europejskiego pierwowzoru form izolacji.

W 1314 roku Wenecjanie, pod pretekstem usprawnienia procesu pobierania podatków, umieścili handlujących Niemców w Fondaco dei Tedeschi (Faktorii Niemców), budynku, w którym nakazano im mieszkać, pracować i rejestrować swoje towary: „Wszystko ustalano za nich. Urzędników niższego i wyższego szczebla mianowało państwo. Kupcy mogli prowadzić interesy tylko z urodzonymi Wenecjanami i tylko przez wyznaczonych pośredników, ci zaś pobierali odsetki od każdego kontraktu”<sup>21</sup>. Pierwotny, *stricte* ekonomiczny nadzór nad wyizolowanymi obcokrajowcami pod napływem fali Reformacji został zaostrożony o kontrolę religijnych i kulturalnych praktyk Niemców.

Udane rozwiązanie „kwestii niemieckiej” zaowocowało w 1515 roku kolejnym miejscem izolacji, tym razem dla weneckich Żydów – na wyspie, na której wcześniej zlokalizowane było miejscowe Ghetto Nuovo (wenecka huta). Wyspa – miejsce alienacji Żydów połączona była z Wenecją tylko dwoma mostami: „przeniesiono [Żydów] do Ghetto Nuovo, które jest niby zamek, i zbudowano mosty zwodzone, i obwiedziono murem; niechaj tam mają jedną tylko bramę i żyją odгородzeni, niech co noc płyną tam dwie łodzie Rady Dziesięciu i zostają do rana, na ich koszt, gwoli większego ich bezpieczeństwa”<sup>22</sup>. Dzień otwierał bramy izolacji, wtedy dokonywano wzajemnych transakcji, o zmroku „Żyd musiał wrócić do getta, chrześ-

<sup>21</sup> H. Honour *Venice*, London 1990, s. 189.

<sup>22</sup> B. Ravid *The Religious Economic, and Social Background and Context of the Establishment of the Ghetti of Venice*, w: *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV-XVIII*, red. G. Cozzi, Edizioni ComunitaI, Mediolan 1987, s. 215.

cijanin stamtąd wyjść. Podnoszono mosty. Co wieczór zamykały się wszystkie okna od strony kanałów, wtedy domy wyglądały niczym strome mury zamku”<sup>23</sup>.

Wenecką dzielnicę żydowską rozszerzono z czasem o Ghetto Vechio i Ghetto Nuovissimo. Krytyczny moment pierwowzoru getta odnotowano wraz z ekspansywnym wzrostem gęstości zaludnienia wyspy, który przekreślił godne funkcjonowanie w ramach jego granic, w konsekwencji czego wybuchła zaraza, która zdzięsiatkowała odizolowanych mieszkańców. Bramy zaczęto zamykać nie tylko na noc, ale też na większą część dnia<sup>24</sup>.

Getto z umiejscowionymi w nim synagogami, choć często znienawidzone, stało się żydowskim *sacrum* – *qadosh*, przestrzenią jednocześnie przeklętą i świętą. W sensie biblijnym słowo *qadosh* oznacza dosłownie „osobny”, „oddzielony”. Biblia określa również powyższy termin jako świętość. Na związek *qadosh* z boskością wskazuje biblijna Księga Liczb, gdzie Bóg nakazuje: „Świętymi (*qedishim*) bądźcie, bom Ja jest święty (*qadosh*)”<sup>25</sup>. Słowo to łączy w sobie znaczenie łacińskiego „sanctus” (święty) oraz „sacer” (przeklęty). Dualna natura terminu *qadosh* lokuje weneckie getto w jednym szeregu z biblijną niewolą egipską, przejściowym stanem wędrówki do Kanaan. Getto było miejscem naznaczonym *sacrum*, stanowiło dla Izraelitów biblijny obóz, „tranzytowe” miejsce w drodze do Ziemi Obiecanej.

Odizolowanie Żydów w czasie okupacji niemieckiej nie było „autorskim” projektem Trzeciej Rzeszy. Mechanizm związany z funkcjonowaniem gett w Warszawie, Łodzi czy Białymstoku był kalką średniowiecznych praktyk weneckich<sup>26</sup>.

Współczesna humanitarna postawa zrodziła nową jakość izolacji obmurowania, *quasi*-demokratyczne getta jako miejsca alienacji niechcianych obcych.

<sup>23</sup> R. Sennet *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu*, Marbaut, Gdańsk 1996, s. 188.

<sup>24</sup> Powstanie kolejnego getta datuje się na 1555 rok w Rzymie. Stworzone zostało przez Papieża Pawła VI jako miejsce, w którym miało nastąpić nawrócenie Żydów na wiarę chrześcijańską. Skoro wszystkich się zamknie w jednym miejscu, księża będą mogli systematycznie, dom po domu, ich nawracać, zmuszając, żeby słuchali słowa Chrystusowego (por. R. Sennet *Ciało i kamień...*, s. 189.) Papieskie przedsięwzięcie nie powiodło się.

<sup>25</sup> Por. K.R. Stow *Sancity and the Construction of Space. The Roman Ghetto as Sacred Space*, w: *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation. Past Traditions, Current Issues and Future Prospects*, ed. by M. Mor, University Press of America—Center for the Study of Religion and Society, Creighton University, Lanham 1989, s. 54.

<sup>26</sup> Korzenie naramiennych opasek z gwiazdą Dawida, które zmuszeni byli nosić Żydzi w czasie okupacji niemieckiej, sięgają 1397 roku – weneckiego dekretu, który nakazuje ludności żydowskiej przypinać do ubrania żółte odznaki. W 1416 roku szarfą żółtej barwy przepasywać musiały się prostytutki i sutenerzy. Powyższa barwa zarezerwowana była wyłącznie dla Żydów i przedstawicieli „nieczystych” zawodów. Por. D.O. Hughes *Earring for Circumcision. Distinction and Purification in the Italian Renaissance City*, w: *Persons in Groups*, ed. by R. Trexler, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton 1985, s. 157.

## **Antoniak** Mur miejski – przyczynek do rozważań...

W Usti na Łabą ulica Maticzna została podzielona na część białą, przynależną zamieszkującym tam Czechom, oraz czarną – blokowisko starych budynków, do których eksmitowano Romów. Zaproponowanym przez prezydenta Usti oraz starostę tej części miasta rozwiązaniem ciągłych konfliktów mieszkańców ulicy Maticznej było postawienie muru otaczającego romskie osiedle. Mur z newralgiczną, strzeżoną bramą był kopią projektu getta weneckich pomysłodawców oraz ich późniejszych kontynuatorów. „Na Maticznej będą aż trzy furtki [przekonywał starosta Toszakowsky] zamykane tylko na noc, a być może jedna nie będzie zamykana w ogóle”<sup>27</sup>. Podobnie wypowiadał się wenecki Dolfín w 1515 roku, głosząc: „niechaj tam mają tylko jedną bramę i żyją odgradzeni”<sup>28</sup> do rana, kiedy opuszczać się miały w czternastowiecznym getcie zwodzone mosty. Długi cień na placu zabaw po stronie czarnej Maticznej usankcjonował nowy okres w życiu zamieszkujących Czechy Romów.

Analogiczne rozwiązanie „romskiego problemu” znalazły władze słowackiego Preszova, gdzie we wrześniu 2005 roku, po toczącej się trzy miesiące debacie, podjęto decyzję budowy muru oddzielającego zamieszkaną przez Romów Starą Tehelní od pozostałych dzielnic miasta<sup>29</sup>.

Mieszkańcy Wenecji, Usti i Preszova nie potrafili koegzystować tak, by dzielić „swoją” przestrzeń z nacią naznaczoną piętnem obcości. Zamknięcie obcej jakości w granicach muru umożliwiło autochtonom przywrócenie ładu codzienności.

Uporządkowanie świata wymaga oswojenia wszelkich przejawów inności. Jak pisze Kowalski: „Wszystko, co niezwykle, niepokojące swoją anormalnością wymaga osławiania lub unicestwienia, wygnania, wyrzucenia w przestrzeń obcą i niejasną, w nicość, która obramowuje zwyczajne, praktyczne życie”<sup>30</sup>.

Synonimem zamknięcia na monstrualną skalę, złowrogą granicą stał się mur wzniesiony w Izraelu w 2003 roku. Pomysł wytyczenia „linii bezpieczeństwa” oddzielającej izraelskie terytorium od ziem palestyńskich na Zachodnim Brzegu oraz w Strefie Gazy był elementem pokojowego planu rozwiązania konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Rozrastający się „mur apartheidu” – tak bowiem został dookreślony – podzielił przestrzeń rejonu Abu Dis na części<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> M. Urbanek *Usti nad murem*, „Polityka” 1999 nr 43 oraz B. Sierszuła *Cygan za płotem*, „Rzeczpospolita” 1999 nr 241.

<sup>28</sup> B. Ravid *The Religious...*, s. 215.

<sup>29</sup> Por. A. Niewiadomski *Getto dla Cyganów*, „Rzeczpospolita” 2005 nr 172 oraz A. Niewiadomski *Rząd przeciw budowie muru*, „Rzeczpospolita” 2005 nr 227. Próba utworzenia getta były zabiegi radnych krakowskiej dzielnicy Nowa Huta w 2004 roku. Projekt miał na celu odizolowanie części blokowisk i uniemożliwienie ich mieszkańcom swobodę przemieszczania się.

<sup>30</sup> P. Kowalski *Prośba do...*, s. 101.

<sup>31</sup> Mur Izraelski stanowić ma w fazie końcowej trzy sekcje: północną, jerozolimską i południową o łącznej długości ponad siedmuset kilometrów.



## Przyczynki

Długotrwały konflikt Izraelitów z Palestyńczykami zatarł granicę dualnej kategorii „swój – obcy”, czyniąc obie grupy gospodarzami lub gośćmi kontrowersyjnych, będących jądrem sporu ziem. Mur przeważał trwający od pokoleń *pat*, na korzyść politycznie usankcjonowanego, lecz kulturowo i społecznie dyskusyjnego *szach mat*.

Podróż po miejskich murach jest pretekstem do zobrazowania problematyki marginalizacji, ekskluzji, numinalnego charakteru „przymurza”, petryfikowania się tożsamości, symbolu dualnego podziału przestrzeni. Współczesna fragmentaryczność jestestwa jest wierną kopią zubożonego stanu murów, którymi się otaczamy, nadając im charakter bardziej mentalny niż fizyczny. Nabyty na przestrzeni wieków pejoratywny wydzźwięk muru w postaci „getta”, którego linie diakrytyczne wydzielają, „obmurowując”, przestrzeń bezpieczeństwa, jako awers – bycie w środku, bądź rewers – ulokowanie na zewnątrz, nadwątlła wartość miejskości, która wskazywać może istniejący równolegle do „tradycyjnego”, związanego z danym regionem struktur przestrzennych, nurt „lokalności”. Dbłość o „miejski mur” oraz pielęgnowanie wiedzy o tożsamości miasta stanowić może pierwszy krok wzbudzający mechanizm o bardziej „wrażliwych” trybach, których istota zlokalizowana jest w regionalnych korzeniach kulturowych i tradycjach lokalnych. „Idea pielęgnowania własnej tradycji nie kłóci się ani z nowoczesnością, ani z tendencjami unifikacyjnymi, jeśli tylko znajdziemy złoty środek”<sup>32</sup>. Miejskość określić więc można jako filtr, przez który należy spoglądać na zlokalizowane głębiej kwestie związane z tożsamością regionalną oraz jej manifestacjami, stanowiącymi przystanek ku pielęgnowaniu spuścizny kulturowej.

## Abstract

**Piotr ANTONIAK**  
**University of Silesia (Katowice)**

### City Wall. A Contribution to the Discussion of City's Identity

The wall is an archetype of division. It comprises both a physically existent construction and the symbolic dimension. Discussing the wall archetype from the historical perspective, the Author focuses on such issues as defence against external destructive powers, aspirations towards fostering a durable and supportive community and legitimization of liminality, being a determinant which differentiates both worlds.

---

<sup>32</sup> D. Czubała *Folklorysta wobec idei regionalnej*, w: *Regionalizm...*, s. 58.



# Narracje

**Anka GRUPIŃSKA**

Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek<sup>1</sup>

Granice ortodoksji

*Ultraortodoksja*

Wartości świata religijnego podlegają stałej radykalizacji, która jak twierdzą *charedim*, jest jedyną formą obrony przed zakusami świata świeckiego. Córki z odrobiną protekcyjnej tolerancji patrzą na matki, których peruki mają za długie włosy albo pończochy nie są wystarczająco ciemne. Zamykanie kolejnych pól, zawężanie skali zachowań, wytrwałe dążenie do minimalizowania indywidualnego uczestnictwa w świecie zewnętrznym – oto działania gwarantujące względne bezpieczeństwo. Niedawna ortodoksja, dziś nazywana ultraortodoksją, pozostawiła starą nazwę dla tych, którzy – zainfekowani wpływami świata laickiego – odstąpili od pewnych zasad a może raczej nie zradykalizowali ich w ostatnim czasie. *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich* Alana Untermana z roku 1991 nie wymienia terminu „ultraortodoksja”. W haśle „judaizm ortodoksyjny” wyróżnia ortodoksję nowoczesną, czyli neoortodoksję, i ortodoksję tradycyjną. Dziś jednak te dwa pojęcia nie wystarczają już opisywaczom żydowskiego świata religijnego. Neoortodoksja stała się pewnym kanonem i zwana jest ortodoksją, a ortodoksja tradycyjna sięgnęła kolejnego progu i zyskała miano ultraortodoksji.

Niektórzy *charedim* uważają, że nazywanie ich ultraortodoksami jest poniżające, ponieważ zawiera intencję zmarginalizowania i zdyskredytowania społeczności religijnej. Człon „ultra” oznacza „krańcowy”, „nieumiarkowany”, a na te przy-

<sup>1</sup> Fragmenty trzeciego, rozszerzonego wydania książki pod tym tytułem, która ma się ukazać w Wydawnictwie Austeria w październiku 2008.

## Narracje

miotniki nie chcą się zgodzić, uważając, że są one stosowne dla takich grup, jak na przykład terroryści czy neonaziści. „Społeczność *charedim* stanowi żydowską normalność w tych niemoralnych i asymilanckich czasach, bo to właśnie ortodoksi są wierni prawu żydowskiemu i żydowskim wartościom, są kwintesencją żydostwa – twierdzą. – Z socjologicznego punktu widzenia nie stanowimy głównego nurtu społeczeństwa izraelskiego, ale z pewnością jesteśmy nim w historycznym sensie. Granic ortodoksji nie wytycza ani nasz strój, ani zachowanie; one są tylko wyznacznikiem pewnej tradycji i zwyczajów przestrzeganych przez człowieka i grupę, do której on należy. Tym, co naprawdę czyni nas *charedim*, jest przestrzeganie Tory i wypełnianie nakazów (*mitwot*) z najdrobniejszymi szczegółami; to nasza bojaźń wobec Imienia”. Religijni często mówią: „Nasze dzieci są bardziej pobożne niż my”. – Co to znaczy być bardziej pobożnym? – pytałam.

– Przestrzegać więcej i jeszcze więcej zasad. Tych podanych w księgach i tych ustalonych przez naszą tradycję, naszych cadyków. Być uważnym na najmniejsze drobnostki. My nie mamy potrzeby zastanawiać się nad religijnością. Religijność, pobożność to nasz sposób życia, to nasza odwieczna tradycja, jedyna, która wyznacza drogę do Imienia.

Społeczność ultraortodoksyjna, choć już starannie wyróżniona z żydowskiego świata religijnego, nie jest oczywiście homogeniczna i znowu daje się podzielić na tych, którzy pośród ultraortodoksów są najbardziej liberalni, na tych, którzy stanowią pewną oś centralną, i tych, którzy przez pierwszych i drugich nazywani są skrajnymi fanatykami. Owi „ultraultraortodoksi” najczęściej należą do organizacji o nazwie Eida Charedit, która wyrokuje o wielu sprawach dotyczących życia wszystkich *charedim*, a nie tylko tych, którzy identyfikują się z jej ideologią. Popierają ją bezpośrednio członkowie sekt, które zdecydowanie nie uznają państwa: Satmer, Toldot Aharon, małe węgierskie chasydytwa: Duszynski i Erloj oraz *jeruszałmim*. Eida Charedit ma także swoich zwolenników wśród niewielkiej liczby rodzin chasydzkich należących do tych sekt, które uznają państwo. W sumie liczy nie więcej niż siedem tysięcy rodzin zamieszkających głównie w Jerozolimie. Kiedy po utworzeniu państwa Izrael w 1948 roku Agudat Israel wkroczyła na scenę polityczną, Eida Charedit wycofała swoje dla niej poparcie. Uznała, że „naprawianie zła od środka”, jak Aguda określa swoje polityczne zaangażowanie, jest zbyt ryzykowne. Jedyna skuteczna forma obrony to całkowita separacja od struktur państwowych. Eida jest przeciw wszystkim: przeciw Agudat Israel, litwakom, sefardyjczykom, a przede wszystkim – przeciw pladze naszych czasów, największemu złu zagrażającemu Żydom: syjonizmowi świeckiemu.

[...]

Rodziny chasydzkie różnie oznaczają granice własnej ortodoksji. Z reguły żyją według zasad sformułowanych przez swojego rebe'a i przez społeczność, do której należą. Rut, żona chasyda karlińskiego, powiada, że nie identyfikuje się ani

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

z jakimkolwiek rebe, ani tym bardziej z żadną grupą. Zdecydowanie podkreśla swój brak przynależności do grupy Karlin, szczyci się wręcz swym nieprzynależeniem w ogóle.

– Nie lubię tego, nie rozumiem, to do mnie nijak nie przemawia. Nigdzie nie należę i nigdzie nie chcę należeć! – Rut jest więc poniekąd skazana na samodzielne budowanie swojego terytorium, indywidualne wytyczanie granic dla całej rodziny. W tak zwanych typowych chasydzkich domach decyzje w sprawach istotnych i nieistotnych podejmuje mężczyzna, który często zwraca się z prośbą o opinię do swego rebego. Dom Rut i pod tym względem jest inny. Icchak, pochłonięty całkowicie pracą i studiowaniem Tory, nie przywiązuje wielkiej wagi do domowych drobiazgów. Jego oczekiwania są w pełni zaspokajane: dom jest prowadzony wedle zasad sformułowanych w *Szulchan Aruch*, on i żona przestrzegają wszystkich zasad, dzieci wychowywane są w zgodzie z nakazami religijnymi, w poszanowaniu dla tradycji i w skromności. Rut opowiada o tym, jak buduje swoje granice, co jest jej rodzinie dozwolone, a co nie; jakie pole wyznacza jej ortodoksja. Czyta „Maariw”, bo mówi, że „musi wiedzieć”. Ale gazetę trzyma z daleka od dzieci, „drukują tam przecież nieprzyzwoite zdjęcia”. Pozwala im natomiast czytać Juliusza Verne’a. Czasem słyzy od znajomych: „Po co wkładać im do głowy te wszystkie głupstwa, chłopcy powinni studiować Torę, a dziewczynkom w ogóle to niepotrzebne”.

Dawniej, kiedy była uczennicą Beit Jaakow, wymykała się czasem do kina na przedpołudniowy seans. Choć bardzo jej tego brakuje, od wielu już lat nie była w kinie, bo mąż uważa, że nie jest to odpowiednie miejsce dla skromnej żydowskiej kobiety. Telewizor w domu byłby zbyt dużą i niebezpieczną pokusą dla dzieci, a także dla niej samej. Inaczej niż wiele skromnych chasydek Rut bardzo lubi jeździć własnym samochodem, starym subaru, który dostała od Icchaka kilka lat temu. W jej domu jada się jedynie produkty ze stemplem Badac Eida Charedit. Towary ze znakiem Komisji Rabinów przy Agudat Israel, uznawane przez większość *charedim*, nie są, według niej, dość koszerne. Nie spożywa się również produktów z licencją Badac Belz, ale w tym wypadku przyczyną jest spór ideologiczny między sektami. Sposób przykrywania włosów to kolejny wyznacznik skromności religijnej kobiety.

– Nigdy nie założylabym peruki z ogonkiem! Zbyt to przypomina naturalne włosy. Nie noszę też długich peruk. Ale trochę maluję oczy kolorową kredką, no i moje siostry znowu kręcą głowami. – Rut odważnie i trochę kokieteryjnie przyznaje się do swoich pokus, jest świadoma ich wartości.

– Książki i filmy! Bardzo mi ich brakuje – podkreśla. – Czasem czytam, najchętniej poleconą mi przez Chawę literaturę hebrajską, ale mam wtedy ogromne wyrzuty sumienia, bo zdaję sobie sprawę, że robię to kosztem dzieci, że zaniedbuje swoje obowiązki.

Klasyfikowanie stopnia religijności to kwestia zawsze problematyczna: czy dom jest ortodoksyjny (*dati*), czy ultraortodoksyjny (*charedi*). Granice układane są przez religijnych, a także przez przyglądających się im świeckich. Wyznaczone przez

## Narracje

nich linie często nie pokrywają się w ogóle. Rut mieszka w Giwat Mosze w Jerozolimie, dzielnicy *charedim*.

– Dla nas takim wskaźnikiem stopnia ortodoksji jest telewizor. W Giwat Mosze nikt nie ma telewizora, tu mieszkają tylko *charedim* – mówi. – Oczywiście, są jeszcze inne różnice. *Charedim* posyłają dzieci do innych szkół niż ortodoksi, nasi chłopcy nie idą do wojska. Mężowie najczęściej siedzą w kojlelu. Nasze kobiety starannie przykrywają głowę.

Przynależność do zamkniętej grupy jest z reguły łatwiejsza niż samodzielne prowadzenie życia. Przynależność do społeczności chasydzkiej jest niezwykle łatwa. Jeśli jesteś jedną czy jednym z nich, twoja droga jest już wytyczona. Nie zastanawiasz się, do jakiej szkoły posłać dziewczynki, do której jesiwy pójda chłopcy, wiesz dokładnie, jak ich ubrać i w ogóle nie masz kłopotu z odpowiedzią na jakiegokolwiek pytanie – jeśli nie ktoś z twojej sekty, to na pewno rebe da ci odpowiedź. Rebe powie, gdzie masz mieszkać, gdzie pracować, jak się leczyć, rebe nada imię twojemu dziecku, rebe o wszystkim zdecyduje.

Problem indywidualnie poszukiwanych granic – mieszczących się naturalnie w polu oznaczonym przez innych – inaczej rozwiązuje pewna rodzina mitnagedów, przynależąca, według ich własnej definicji, do świata ortodoksji religijnej.

Jestem w biurowcu jednej z dużych izraelskich firm państwowych. Niekończące się, wąskie i szare korytarze z ciasnymi pokojami po obu stronach. Na dużym, topornym biurku, obok telefonów i stosów papierów, tuż pod ręką, amerykańskie romansidło atakuje złotymi literami tytułu. Buciki na niskim obcasie, szeroka, ale dopasowana w talii džinsowa spódnica, bluzka z niewielkim dekoltem i rękawem do łokcia. Modny w tym sezonie kapelusz, połączenie rafii z materiałem upstrzonym drobnymi plastikowymi kwiatkami, wydaje się raczej ozdobą niż oznaką skromności religijnej. Bracha ma czterdzieści cztery lata, jest absolwentką judaizmu i nauk społecznych Bar Ilan, jedynego w Kraju uniwersytetu dla religijnych studentów. Wyszła za mąż za ortodoksyjnego *jekę* z Chafec Chaim, jednego z trzech religijnych kibuców w Izraelu. Kiedyś rodzina męża nazywała się Szwarc. Jej rodzina nosi zhebraizowane nazwisko przodków – Szachor.

Bracha ma pewien problem z samookreśleniem religijnym, choć zdecydowanie nie identyfikuje się z ortodoksją.

– Chociaż nie noszę długich rękawów i pończoch, no i czasem maluję paznokcie jasnym lakierem, zapewniam moim dziewczynom pełną edukację religijną. Oczywiście przestrzegam koszernego, szabatu i mykwy. (Mój mąż wcale nie chodzi do mykwy, bo uważa, że to są chasydzkie bajki). A te kobiety ultraortodoksyjne z Mea Szearim?! One wcale nie są bardziej ortodoksyjne niż ja. Różnica polega na tym, że one budują wokół siebie coraz wyższy mur. Nie ma przecież w judaizmie takiego przykazania, by kobiety jeździły innymi autobusami niż mężczyźni.

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

Chasydzi wszystko wymyślają, żeby unikać najmniejszej pokusy, boją się swojej słabości. Ale zasady i nakazy nasze i ich są takie same. Wszyscy mamy tę samą *haloche*, halachę. I tam jest powiedziane, dla przykładu – potrawy mięsne i nie-mięsne należy przyrządzać osobno. Są kobiety, które mają dwa komplety naczyń i sztućców, są takie, które mają dwa zlewy, i takie, które mają dwie kuchnie. Od nas samych zależy, jak ortodoksyjnie potraktujemy daną zasadę. I płoty, i furtki sami sobie wymyślamy. Moja mama nie nosi peruki ani nawet kapelusza, ale to takie polskie: mężczyźni do jesziwy, a kobiety do kina. I ja też chodzę do kina. Halacha nie zabrania kina. Oczywiście nie na wszystkie filmy pójde, mam swoje granice, których nie przekraczam. Ale tak naprawdę każdy robi pewne odstępstwa od nakazów Prawa. Czy to jest grzech? Ja nie wiem, każdy trochę grzeszy. A ja swoich grzechów tak bardzo nie liczę, ja nie jestem katoliczką i nie potrzebuję ani spowiadać się, ani dostawać od nikogo rozgrzeszenia. Za każdy grzech sama jestem odpowiedzialna. Ja nigdy o nic rabina nie pytałam. To tylko chasydzi biegają za swoim rebe jak nastolatki za ulubionym piosenkarzem. Podstawy prowadzenia domu przejęłam od matki, a jeśli czegoś nie jestem pewna, wiem, gdzie szukać. *Szulchan Aruch* zawiera każdą odpowiedź.

Wydaje się, że dawniej łatwiej było odnaleźć różnice między dwoma grupami: chasydami i mitnagedami. Najbardziej klarowny jest jednak sam początek. Beszt opowiadał swoim uczniom taką oto historię. W tym samym domu żył gorliwy talmudysta i prosty Żyd. Obaj wstawali wcześniej rano. Talmudysta spieszył do domu modlitwy, a biedny Żyd do swojego warsztatu. Pierwszy spędzał cały dzień na studiowaniu, a drugi na ciężkiej pracy. Spotykali się obaj w drodze do domu. Talmudysta z wyższością i politowaniem spoglądał na sąsiada, biedak patrzył na uczzonego z zazdrością i myślał: „Jak szczęśliwy musi być ten, kto całe dnie spędza na studiowaniu świętych tekstów, a nie na ciężkiej pracy”. Minęły lata. Zmarł talmudysta i wkrótce po nim odszedł z tego świata prosty Żyd. Obaj zostali wezwani przez Wielkiego Sędziego i zapytani, czego dokonali w swoim życiu. „Ja całe dnie poświęcałem na studiowanie Talmudu i modlitwę, przestrzegałem wszystkich praw w każdym ich szczególe”. „A ja ciężko pracowałem i nigdy nie miałem dość czasu na modlitwę”, powiada drugi. Wtrącił się Wielki Doradca: „Talmudysta pogardzał swoim sąsiadem, a prosty Żyd żałował, że żyć inaczej nie może”. Położono czyny i myśli obu na wadze. „Nie ma miejsca dla talmudysty w raju. Jego pogarda przeważała naukę i modlitwę. Przyprowadźcie do nas prostego Żyda!”, zawyrokował Wielki Sędzia.

Historyczny spór między chasydami a mitnagedami dziś dotyczy najczęściej kwestii przywództwa w grupie religijnej. Przywódca chasydzki, cadyk czy rebe dynastii, był zazwyczaj bardzo przeciętnym znawcą Tory (ze swej nieznamości ksiąg świętych słynął rebe Izrael z Różyna). Posiadał natomiast inne, wyjątkowe cechy, które czyniły go autorytetem grupy. Miał duszę mistyka, często nadprzyrodzone umiejętności odgadywania woli bożej, uzdrawiania swoich chasydów, roz-

## Narracje

wiązywania wszelkich ich problemów. Uważający się za znawców Prawa mitnagedzi pogardzają tymi, których jedyną wiara w nadprzyrodzone moce niedouczonego lidera. Chasydzi, kontratakując, wypominają swoim tradycyjnym oponentom, że ci coraz częściej stroją swoich rabinów w niezwykle przymioty ducha, i dumnie dodają, że chasydzcy rebes są najprzedniejszymi znawcami Gemary.

Pytani o różnice między chasydami a mitnagedami, chasydzi odpowiadają żartobliwie: „Oni boją się *Szulchan Aruch*, a my – Boga. A poza tym – mówią – mamy tę samą Torę, ten sam *Szulchan Aruch*, tę samą halachę i wiele podobnych czy wręcz takich samych zwyczajów. Przez wieki jedna grupa przejmowała zwyczaje drugiej. Od początku konfliktu, czyli od drugiej połowy XVIII wieku, żyją obok siebie”. Czasem chasydzi skarżą się, że mitnagedzi ukradli im wiarę w cadyka, a ci zarzucają chasydom, że przywłaszczyli sobie „ich” Torę. Ci bardziej ugodowi się nie zgadzają: mitnagedzi zawsze wierzyli w swojego rabina, a chasydzi nigdy nie zarzucili studiowania. Przywołują przykład Gaona z Wilna, który był wielkim tal-mudystą i mistykiem, „prawie takim, jak Baal Szem Tow”.

– Mitnagedzi też tańczyli, tylko nie tak, jak chasydzi – mówi reb Awisz, chasyd dynastii Karlin. – Też zajmowali się mistyką, ale nie tak, jak chasydzi. Żyli duchem, ale nie aż tak, jak my. Historia czasem kłamie. Historia mówi, że chasydzi nie studiowali Tory. To nieprawda! Zawsze żyliśmy z Torą, było wielu chasydzkich mędrców Tory. Prawdą jest, że jeśli to sprawa mitnagedów, to przede wszystkim oni je budowali, ale chasydzi często w nich studiowali!

Rzeczywiście, coraz trudniej wyróżnić obie grupy. Przypominam sobie spotkanie z synem rebego Hirsza, zagorzałym litwakiem, który wyglądał jak stuprocentowy chasyd. Pejsy miał zawinięte wokół ucha, a zamiast w mitnagedzki płaszcz do kolan odziany był w długą, czarną kapotę. Jego aksamitny kapelusz z szerokim rondem bardziej przypominał kapelusz chasyda Belz niż klasyczny litwacki, który wyglądał nowocześniej: małe, ufasonowane rondo i wysokie denko z załamaniem. Tradycyjnie chasydzkie płaszcze szyte są z czarnej gabardyny, satyny lub jedwabiu. Okrycia mitnagedów krojone są z tego samego materiału, z którego szyte są ich spodnie; tkanina, najczęściej czarna lub ciemnogranatowa, zdobiona jest często delikatnymi, nitkowymi paskami. *Gartl*, czyli pas, który wyznacza granicę między częścią duchową i fizyczną ciała, pozostaje często jedynym znakiem zewnętrznym wyróżniającym chasydów.

– Byłaś kiedy na ślubie u mitnagedów? Ich wesela są dziś tak samo huczne jak nasze – opowiada reb Awisz. Młode kobiety i młodzi mężczyźni, naturalnie w osobnych kręgach, wirują w takt muzyki... chasydzkiej! Czasem nawet się zdarza, że bardziej ortodoksyjni mitnagedzi naśladują obyczaj chasydów i każą kobietom tańczyć w osobnej sali. Granice się zacierają. Czy wiesz, że niektórzy rabini mitnagedów przyjmują *kwitelech* od swoich uczniów!? Więc jaka jest między nami różnica? Chyba już tylko mykwa i tisz nas różnią, ale za jakiś czas i to zniknie –

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

przepowiada. – Opowiem ci chasydzką anegdotę na ten temat. Otóż pewien zamężny Żyd szukał odpowiedniego męża dla swojej córki. Trafił się doskonały kandydat, który postawił tylko jeden warunek: „Ja jadam mięso trzy razy dziennie”. Warunek był łatwy do spełnienia dla purycy. Wkrótce odbyło się wesele. Po roku ten sam Żyd wydawał drugą córkę za mąż. Kandydat na zięcia prosił o zagwarantowanie trzech mlecznych posiłków. I z tym nie było kłopotu. Dwaj zięciowie jadaliby przy dwóch osobnych stołach. Lata mijały, a bogaty Żyd ubożał. Z czasem obaj zięciowie, ciągle siedząc przy dwóch stołach, jedli to samo *parve*.

Stary i nowy naród, czyli o tym, jak różnie można być Żydem

[...]

*Status quo* nowo powstającego społeczeństwa izraelskiego zostało wypracowane przez Dawida Ben Guriona jeszcze w 1947 roku. Jako przewodniczący Agencji Żydowskiej, przesłał on wówczas na ręce rabina Lewina, przywódcy religijnej partii Agudat Israel, list potwierdzający, że powstające państwo żydowskie uszanuje oczekiwania religijnej części społeczeństwa. W liście owym sformułowano *modus vivendi* poparte późniejszymi aktami prawnymi obowiązującymi do dnia dzisiejszego. Ortodoksyjnym sądom religijnym przyznano kontrolę nad zawieraniem małżeństw, rozwodami, stworzono odrębny system edukacyjny i rady religijne, później dopisano do listy zwolnienie studentów jesziwy z obowiązku służby wojskowej. Wszystkie te ustępstwa miały gwarantować, że partia Agudat Israel nie sprzeciwi się ustanowieniu państwa żydowskiego na forum ONZ. Jednak izraelskie *status quo*, przecząc swej semantycznej istocie, podlega ciągłej zmianie. *Charedim* zgłaszają coraz to nowe żądania i wiele spośród nich jest spełnianych przez kolejne ekipy rządzące z nadzieją na uzyskanie poparcia partii religijnych dla planowanych decyzji politycznych. Jednym z przykładów jest wymuszona przez *charedim* decyzja gospodarcza o sprzedawaniu w każdym siódmym roku izraelskich zbiorów rolnych wyłącznie za granicą. W konsekwencji cała żywność konsumowana w danym roku w kraju musi być importowana. Podstawą tego żądania jest biblijne prawo *sznat szmita*. Zwolnienie wszystkich dziewcząt religijnych z wojska, ograniczenie liczby wykonywanych sekcji zwłok – to kolejne osiągnięcia partii religijnych w zmienianiu mechanizmów porządkujących życie wszystkich Izraelczyków. Co jakiś czas lewica ostrzega społeczeństwo izraelskie: dziś religijni chcą być w waszych kuchniach (aluzja do zakazu hodowania świń w Izraelu), ale wkrótce będą chcieli być wszędzie – na waszych ulicach, plażach, w waszych szkołach, a także w waszych łóżkach. Obraz religijnego państwa prześladowa tu wielu. Podzielają oni obawę, że ostateczna wersja *status quo* zostanie osiągnięta dopiero wtedy, kiedy Izrael stanie się państwem Tory. – W Izraelu nie ma miejsca na teokrację – powiadają niektórzy rabini. – My zbudujemy inny system: torakrację.

[...]



## Narracje

### *Nowe rebustwa*

Wielkie znane rebustwa: Gur, Belz i Lubawicz, Wyżnic, Braclaw i Karlin oraz małe znane rebustwa: Biala, Kock i Modżyc, Bobow, Zanc i Slonim. Jest też wiele małych, dawniej świetnych, a dziś prawie zapomnianych grup: Amszinow, Aleksander, Dynów i Nadworna, Ożarów, Radzyń, Strykow i Sokolow, Sochaczew. Są małe sekty rumuńskie i węgierskie, takie z tradycją: Bohusz, Bojan, Różyn-Sadagóra i Kaliw, Spinka i Kreczner, Toldot Aharon i Satmer. I takie, które powstały niedawno i bardzo szybko przypisały sobie wielowiekowe dziedzictwo chasydyzmu: Szomrei Emunim, Erloj, Ungbar, Duszyński czy chasydztwo rebe Mojsze Rosenfeld z Darag, który do niedawna był instruktorem w jesziwie Belz. Są też stare-nowe rebustwa. Takie, które przestały istnieć i ożyły po kilkudziesięciu latach dzięki aktywności najczęściej samozwańczego rebego. Ostatnio pojawił się w Bnei Brak biznesmen z Brazylii, który wskrzesza sektę Wolbrom. Złośliwi powiadają, że choć już zbudował *beit midrasz*, nie ma jeszcze chasydów. Także w Bnei Brak bogaci chasydzi budują *sztibl* i *kojlel* dynastii radomskiej. Mają jednak kłopot, bo trudno im znaleźć odpowiedniego rebego. O mechanizmach powstawania nowych sekt opowiadał mi z pewną ironią izraelski historyk religijny zajmujący się chasydyzmem.

– Nowe rebustwa rosną jak grzyby po deszczu. To niezły biznes. Rebe ma prestiż, rebe ma swoich popleczników, rebe ma pieniądze. Bardzo prosto zakłada się nowy dwór. Wystarczy tylko znaleźć sponsora i dobrze brzmiącą, najlepiej polską nazwę miasteczka, w którym dawniej mieszkał jakiś rebe albo przynajmniej kilkudziesięciu chasydów. Takim fundatorem może być każdy. Najczęściej jest to bogaty niereligijny, którego dręczą jakieś głębokie wyrzuty sumienia. A to z powodu rodziny zamordowanej w obozie, która żyła po żydowsku, a to z sentymentu za starym, minionym światem, albo z jeszcze innej przyczyny. Wszyscy ci hojni darczyńcy łagodzą swoje wewnętrzne niepokoje wiele wartymi gestami. Nadto mają poczucie dokonania wielkiej rzeczy i są o tym nieustannie zapewniani przez wybranego rebego i jego otoczenie. Dla przykładu – dynastia radoszycka przestała istnieć wiele lat temu, nie żyje rebe, nie ocalał nikt z jego rodziny, wymarli ostatni chasydzi związani z dworem. Pozostała jedynie nazwa, która w nowych, sabrowskich warunkach brzmi bardzo dobrze. Radoszyce to znaczy: miejsce w starej Europie, czyli miejsce z tradycją. Pojawia się młody, energiczny *charedi*, *sabra* z rodziny węgierskiej, rumuńskiej czy nawet polskiej i postanawia „odbudować” sławną dynastię radoszycką, mianując się oczywiście jej rebe. Najpierw trzeba wyszukać bogatego sponsora, bo jak będą pieniądze, to znajdą się i chasydzi. Następny krok polega na przekonaniu biznesmena o doniosłości przedsięwzięcia i już można zamawiać papeterię z odpowiednim nagłówkiem: Mosdot Radoszyce, Synagoga Or Chaim, Jesziwa, Kojlel, Biblioteka, Gmilat Chesed, i tak dalej – zależnie od inwencji nowego rebego.



## **Grupińska** Najtrudniej jest spotkać Lilit

W Toldot Aharon  
chasydzi modlą się szczególnie pięknie

### *Słoneczna Chana*

Jedna ze znajomych chasydek jerozolimskich opowiadała ciepło i serdecznie o Chanie, młodej matce jedenaściorga dzieci, najweselszej i najbardziej uczynnej kobiecie w Mea Szearim. Chana mieszka nieopodal ministerstwa edukacji, więc kilka razy dziennie wykonuje slalomy – z dużym, podwójnym wózkiem przedziera się między samochodami zaparkowanymi dosłownie wszędzie. Chodniki w Mea Szearim mają mniej więcej metr szerokości, ale najczęściej znikają pod kołami parkujących pojazdów. Chana nie narzeka na potworny hałas klaksonów i wrzeszczących urzędników, nie skarży się na pracę wokół dzieci i domu, której nigdy końca nie ma, nie utyskuje na stały brak pieniędzy, których starcza dosłownie na podstawowe rzeczy. Chana śmieje się ciągle i wszystkie jej dzieci są uśmiechnięte. Nawet ci dwaj najmniejsi w wózku wielkim jak karoca.

Z trudem wcisnęłam samochód między sto innych. Chana mieszka w starym budynku, jednym z kilku zamykających wewnętrzne podwórka. Galerie na wysokości każdego piętra trochę przypominają te z krakowskiego Kazimierza, tyle że w jerozolimskich kamiennych domach dają chyba, poza niezbędnym chłodem, więcej poczucia bezpieczeństwa niż drewniane ganki w dawnym świecie. Był upalny i suchy ranek. Chana – malutka, pulchna i najserdeczniej uśmiechnięta, w czarnej chustce ciasno przylegającej do gładkiej (bo ogolonej) głowy, czarnych pończochach, ciemnej bluzce starannie dopiętej pod szyją i w nadgarstkach. Opiera się dumnie na olbrzymim wózku, stojąc w półcieniu rachitycznego drzewka oliwnego. Wita mnie energicznym machaniem ręki, tak jakbyśmy spotykały się w tym samym miejscu każdego ranka od lat. Pospieszenie i trochę chaotycznie wyjaśnia, że będziemy rozmawiać, ale gdzie indziej, musimy pójść do Zajde, bo obiecała, musi posiedzieć przy jej chorej teściowej, przez jakieś dwie-trzy godziny; myślała, że dla mnie to nie ma znaczenia; czy miałam kłopoty ze znalezieniem miejsca?

Chana znosi wózek-olbrzym pod jedną pachą, wcale nie chce mojej pomocy. I już zaczynamy pędzić po kocich łbach Mea Szearim w kierunku Szpitala Włoskiego. Dużo i szybko opowiada o sobie, pyta o mnie, czasem krzyknie do przechodzącej kobiety:

– Co dobrego? A jak Rajzel, kiedy rodzi?

Czasem odpowie innej:

– Chwalić pana Boga, wszystko u nas w najlepszym porządku.

Wreszcie dobiegamy, trochę zasapane, do domu Zajde. Chłód ciemnego przed-ionka – krótkie wytchnienie – i już jesteśmy w długim korytarzu wysokiego i chyba dużego mieszkania. Zajde ma piękne czarne oczy, głowę starannie przykrytą bia-

## Narracje

łym grubym koronkowym szalem, obficie marszczoną beżową spódnicę i luźny, jasny sweter. Jest wysoka, dostojna i naprawdę piękna. Biała, imponująca Zajde i czarna, urocza Chana. Są przyjaciółkami od lat. Chana często zagląda do staruszki, teściowej Zajde, by ją nakarmić strzykawką do rurki albo żeby pomasować jej ciało leżące od lat bez ruchu, zmienić pościel, czasem nawet żeby trochę posprzątać w mieszkaniu, bo Zajde jest bardzo zajęta, nie ma co prawda dzieci, ale lekcje w szkole prowadzi czasem do wieczora.

Chana miała kilkanaście lat, kiedy jej rodzina imigrowała z Ameryki do Izraela, a tu, jak mówi, każdego dnia stajesz się coraz bardziej religijnym.

– Ojciec zaczął modlić się w szulu Pitzburger rebe. Moje serce ciągle mnie zachęcało, by być jeszcze bardziej i jeszcze bardziej pobożną. Więc kiedy przyszedł czas na zamążpójście, moja dusza chciała takiego męża, który mi w tym pomoże, który będzie myślał i czuł podobnie. I dlatego wszyscy szukali dla mnie chłopca z Toldot Aharon. Mój mąż urodził się w Jerozolimie. Matka jego pochodzi z Rumunii, przeżyła wojnę w obozach. A ojciec męża jest z Polski, z *rebisz hojf*, gdzieś w okolicach Lublina. Był chasydem Wyźnicer rebe. (Nagle rozumiem, że „*rebisz hojf*” to nie geograficzna nazwa miejsca w żydowskim, a po prostu dwór rebego). Ojciec męża przeżył wojnę na Syberii. Przyjechał do Palestyny przez Wiedeń, tu studiował w jesziwie Duszyńskiego, a potem przeszedł do Toldot Aharon.

Na ulicach Mea Szearim łatwo wyróżnić chasydów Toldot Aharon. Noszą pasiaste kapoty przez cały tydzień. (Choć w sobotę można ich pomylić z *jerusalmim*, dla których jest to strój odświętny). Mają też charakterystyczne kipy – białe, dziergane z bawełny, z takim krótkim ogonkiem. W sobotę mężczyźni noszą białe skarpety i krótsze spodnie – gdyby nie pasiasty kaftan i biała kipa, można by pomyśleć, że to chasydzi Belz.

– Nasze życie to życie w Torze, wszystko inne nie ma żadnego znaczenia, żadnego sensu. Oczywiście, trzeba dawać sobie radę z codziennością. My też musimy pracować, gotować, sprzątać, bawić dzieci i tak dalej. Ale to wszystko ma służyć duszom, które każdego dnia powinny być bogatsze i bliższe celu. Nasi mężczyźni są w lepszej sytuacji, zawsze są bliżej Imienia niż my, kobiety. Oni przede wszystkim modlą się, studiują, a jeśli nawet pracują, to zajmują się dobroczynnością, handlują tałesami, sprzedają święte księgi, pomagają w szulu, u rebego. My możemy rozmawiać z Panem, piorąc i gotując. I ja tak robię, ciągle do Niego mówię. Proszę Go o opiekę nad całą dużą rodziną, o siły dla mężczyzn, by mogli studiować Torę. Czasem mam szczególne prośby, kiedy dziecko jest chore albo, kiedy matka nie domaga. Mam nadzieję, że Pan wysłucha mojej modlitwy, by wszystkie dzieci wybrały drogę Toldot Aharon, bo ta jest najlepsza, najkrótsza do Niego. Trzy razy dziennie odmawiam modlitwy z Książki. A te szczególne, osobiste, niezapisane w modlitewniku, mówię w jidysz. Dziś rano tak mnie coś gnało, by pomodlić się z innymi, więc pobiegłam, póki dzieci jeszcze spały, tuż po piątej, na pierwszy *minjan*. W szulu Toldot Aharon galeria kobieca jest otwarta tylko w *szabes*. Więc

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

biegam do takiego *sztiblech*, do którego różni chasydzi przychodzą, tam jest zawsze *minjan* od 5.30 do ostatnich modlitw wieczornych, które kończą się około północy.

– W Toldot Aharon szczególnie pięknie modlą się chasydzi – opowiada dalej promienna Chana. – Reb Arele zbudował specjalny porządek modlitwy i chasydzi chwalą Imię z całą swoją siłą, energią i pasją, tą duchową przede wszystkim. Ale też i kołysanie ciałem, *szokling*, jest bardzo silne: wszystkie kości, mięśnie, cały człowiek jest w zapomnieniu. Codzienne modlitwy Toldot Aharon trwają prawie dwie godziny, podczas gdy inni załatwiają to w czterdzieści minut. W *szabes* chasydzi rebego Arele kołyszają się w ekstazie przez cztery godziny, ale nie krzyczą i nie robią fikołków, *kules*, czy *sztifensich* jak karlinianie. Rebe zawsze przestrzegał przed wariowaniem w szulu – podkreśla Chana.

*Alter rebe* Toldot Aharon miał w 1994 roku wylew krwi do mózgu i od tamtej pory jest mniej aktywny w grupie. Jego chasydzi są przekonani, że widzi, wie i rozumie wszystko, choć komunikuje się z nimi tylko wzrokiem. Przychodzą do niego jak dawniej, opowiadają o swoich utrapieniach, proszą o rady, błogosławieństwo. Rebe czasem mocno uściśnie dłoń albo zmruży oczy, jakby się uśmiechał, kiedy indziej ruszy głową w znaczący sposób. Potem pytający rozważa znaczenie gestu rebego, radzi się innych, w końcu odczytuje jego odpowiedź i zawsze przyjmuje ją z bezgraniczną ufnością. Od czasu do czasu uczniowie przywożą rebego na *tisz* do szulu, ale sadzają w wielkim fotelu ukrytym za szybą chroniącą przed oczyma chasydów.

– Kto będzie następnym rebe? – pytam Chanę.

– Rebe dożyje nadejścia Mesjasza! A poza tym ja nie muszę się nad tym zastanawiać. Inni już zaczęli się spierać, bo rebe ma kilku synów. Kiedy stracił siły, niektórzy chasydzi Toldot Aharon odeszli do braćwian. Będzie duży kłopot i bardzo szkoda, bo Toldot Aharon to piękne chasydztwo.

[...]

## Ostatnie polskie dwory chasydzkie

### *Ger czyli Góra Kalwaria*

Kilka razy dziennie z Dworca Południowego w Warszawie odjeżdżała kolejka wąskotorowa do Góry Kalwarii. Szczególni podróżni machali na pożegnanie kobietom w długich sukniach i szalach na głowie. Po peronie biegali mali chłopcy z długimi pejsami, a w sukniach matek chowały się dziewczynki z warkoczycami. Chasydzi jechali do swego rebego, chasydzi spieszyli do swego cadyka. Przez osiemdziesiąt lat istniał dwór w Ger, Górze Kalwarii. Rabi Icchak Meir Alter, znany jako Chiduszej haRim, I Gerer rebe, zmienił swoje rodowe nazwisko Rotenberg

## Narracje

na Alter i przeniósł się z Warszawy do Góry Kalwarii. Tak do końca nie wiadomo, jaka była przyczyna przeprowadzki. Jedni pamiętają, że rabi sprzeciwiał się zakazowi noszenia brody, pejsów i stroju chasydzkiego wydanemu przez władze carskie w 1851 roku i dlatego musiał się ukrywać przed Rosjanami. Inni powiadają, że rabi nie płacił podatków i groziły mu sądy. Są i tacy, którzy mówią, że rabi popierał powstanie listopadowe i po jego upadku musiał uchodzić przed represjami. Rebe Icie Meir, przeżywszy trzynaścioro swoich dzieci, wyznaczył na następcę wnuka, Jehudę Lejba. Dwór w Ger prowadził także III rebe dynastii, Abraham Mordechaj Alter, czyli Imrei Emet. Do 6 września 1939 roku.

Góra Kalwaria, 33 km na południe od Warszawy, lato 1996 roku. To tutaj Gerer rebe miał swój wspaniały dwór chasydzki. Miał też olbrzymi *bejs medresz*, w którym modlono się i ucztowano w święta. Chasydzi zjeżdżali z całusieńkiej Polski. Obok jednopiętrowy budynek mieszczący gigantyczną bibliotekę: tysiące woluminów i wiele niepublikowanych manuskryptów – tu rebe przyjmował chasydów z ich prośbami i smutkami. I jeszcze kilka luksusowych, jak na owe czasy, rezydencji rebego i jego dzieci. Dom rebego jako jedyny w miasteczku miał bieżącą wodę, elektryczność i telefon. Do dzisiaj pamiętają o tym starzy mieszkańcy. Ściany zdobione najpiękniejszymi kilimami, na podłogach puszyste dywany, pokoje wyposażone w najdroższe meble, a w piwnicach setki butelek starego wina. Powiadają, że trzy dni Niemcy wywozili skrzynie z Góry Kalwarii.

– Na Pijarskiej, za zieloną bramą, łatwo pani znajdzie, taki stary dom w podwórzu – objaśniają nam drogę mieszkańcy.

Duże bardzo podwórko. Przed domem stoi stary autobus PKS, obok przyczepa ciągnikowa. Pies wściekle ujada w budzie. Pusto wszędzie, chodzimy wokół domu, zaglądamy w okna. Dół części domu jakby odnowiony w środku. Nagle wyrasta przed nami obywatel miejscowy, taki trochę bardziej elegancki, w białych skarpetkach i z saszetką na palcu.

– A wy czego tu?

Nie jesteśmy pewni, co to zdanie oznacza. Czy to atak na obcego, czy obrona przed swoim? Ryzykujemy ostrą odpowiedź.

– Przyjechaliśmy z Izraela i chcielibyśmy obejrzeć dom cadyka.

Dżentelmen nie dowierza. Bacznie się nam przygląda.

– Z Izraela?

– Tak.

– Sami, bez grupy?

– Tak.

– To wy jesteście Żydzi?

Okazuje się, że nie tylko w Izraelu wymagane jest jednoznaczne określenie narodowej tożsamości. Nie możemy sytuacji komplikować, bo obywatel nigdy nie wyciągnie kluczy ze swojej plastikowej saszetki.

– Tak. Chcielibyśmy zobaczyć dom i *beis medresz*.

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

– No, dobra, dobra. Tylko szybko. Bo mi nie wolno otwierać byle komu.

„Nie będziemy się obrażać”, pomyślałam. Wchodzimy do dużej, pustej sali ze świeżo wykafelkowaną podłogą. Ściany pomalowane na brudnobiało, łazienkowe kafelki wokół i cisza potworna. Nagle zauważam wąskie, drewniane schody. Prowadzą gdzieś na górę.

– Pani, tam nic nie ma, nie odnowili jeszcze, tylko ten stary piec – słyszę z dołu. Pachnie wilgotnym drewnem, kurzem i czasem. Na ścianach pająki przechadzają się po swoich linach. Prawdziwy piec macowy. Ten sam, w którym pewnie jeszcze w roku 1939 rebe wypiekał macę na Pesach. W piecu kilka zwęglonych drewnienek. Nikt tu nie zdążył posprzątać. Ciągle pachnie przeszłością i łatwiej wywołać duchy z wyobraźni.

– Oni to najbardziej przy tym piecu się kiwają – słyszę głos naszego przewodnika.

Wychodzimy przed dom, wysłuchując miejscowego serwisu informacyjnego, bo na podwórku jest już kilku „specjalistów” od tematu. Jeden opowiada o cadyku, za którego Żydzi dali Niemcom tyle kilogramów złota, ile cadyk ważył. Inny, trochę mu trudno zachować pion, mówi, że wie, czego Żydzi tu szukają: tego czwartego złotego koła od karocy, co to je cadyk zgubił, szukają. I jakaś kobiecina, pewnie nie słyszała, że my z Izraela, skarży się na „tych Żydów, bo jak przyjeżdżają, to cała ulica zablokowana, samochody nie mogą jeździć, dookoła pełno policji i jakichś obcych z rurkami w uszach”.

– Panoszą się wszędzie i patrzą na nas z góry, i tak wrogo, jakby my im co złego zrobili.

Dżentelmen w białych skarpetach ucisza kobiecinę.

– A daj pani spokój, pani Kiweczkowa, co to tych państwa obchodzi?!

Do Góry Kalwarii wracałam kilkakrotnie. W poszukiwaniu tego samego, czego szukają wypatrywacze przeszłości: detalu, może zapachu, który wyprodukuje wyobraźnia, szczegółu, który potwierdzi, że stary świat jest wyobrażalny, że go trochę przechowaliśmy w sobie. Idę nie prowadzona niczym konkretnym. Od głównej ulicy bramą w kolejne podwórko. Stoję przed brązowo-szerniałym drewnianym. Jest lato, drzwi uchylone, znowu pukam. Jestem zaproszona miłym gestem do środka. Tak, jakby gospodyni rozumiała, dlaczego przyszłam.

– Babcia Pokorska w Wierzbnie przechowywała Heńka Prajsa. A Heniek tu, u Żydka, krawiectwa się uczył.

Patrzę na półtorej izby, wąski, krótki i powyginany korytarzyk, schodki prowadzące w górę, małe jak te plastikowe na placu zabaw. Ciasnota ogromna – dookoła wszędzie ciuchów pełno, szmat najróżniejszych (jakby po tamtym krawcu, co Heńka uczył), sprzętów co niemiara, gdzieś spod nich wystają kawałki połyskującej meblówkianki.

– On tu mieszka, żyje, bo go babcia Pokorska uratowała – wnuczka babci Pokorskiej jest gościnna, rozmowna.

Stare podwórko zamyka nowa, ciężka, żelazna brama. Jest źle zamontowana i trzaska z wielkim hałasem.

## Narracje

Kolejne koło nieprzypadku się domknęło. Kilka lat wcześniej pan Prais opowiadał:

– Najdłużej mieszkalem we wsi Podwierzbie koło Żelechowa, u pani Pokorskiej. Tam mieszkali bardzo przyzwoici ludzie: Pyzowie, Pylowie, Polakowie, Marciniakowie. Nawet wójt mnie chronił. Raz poszedłem na zabawę, ale potem powiedziałem sobie, że więcej na zabawę nie pójdę, bo się boję. Raz poszedłem do kościoła, ale też potem bałem się, że ktoś pozna. Ale nie wydali, to szczęście od Boga po prostu. Jednego dnia przyszli do pani Pokorskiej Niemcy. I ona mówi, że jestem jej synem. Niemiec pytał się dziesięć razy. Ja mówię: mama, a ona mówi: syn. Ja akurat metrykę urodzenia miałem jej syna – Stanisław Pokorski. I Niemiec nawet nie patrzył na dowód. Tak jakoś się udało. A przecież mógł powiedzieć – Spuszczaj spodnie! No i co? I już cały dom jest spalony, wszystkie dzieci i ta mama. Ona była bardzo dobra. Ta pani Pokorska. Po wojnie byłem u księdza, dałem na mszę dziękczynną dla całej wioski”. A ten Żyd, u którego Heniek Prais terminował, nazywał się Izrael Cybula i miał córkę i trzech synów: Ruchel, Moszek, Iciek i Fajga. Wszystkich wysiedlili do getta warszawskiego w 1941. Nikt z rodziny krawca nie wrócił do Góry Kalwarii po wojnie. Pewnie zginęli w Treblince.

[...]

## Marginesy

W przyszłym roku będę wiedziała więcej

– Jeszcze kilka lat i będziemy mieli swoje uniwersytety! Unikniemy wtedy niebezpieczeństwa wchodzenia w struktury świeckie – mówiła do mnie w 1996 roku Szoszana, pracowniczka socjalna z Bnei Brak. (O tym spotkaniu opowiedziałam w rozdziale *Najtrudniej jest spotkać Lilit*).

*Educated and Ignorant. Ultraorthodox Jewish Women and Their World* – tak swoją książkę w 1994 zatytułowała uniwersytecka antropolożka, Tamar El-Or. W 2002 wydała kolejną pracę, w której rozważa zmiany zachodzące w sferze edukacji kobiet religijnych. I ta praca nosi tytuł *Next Year I Will Know More*. Zestawienie obu tytułów znacząco wskazuje zmianę, która zaszła, i która dalej się dzieje w świecie kobiet szeroko rozumianej ortodoksji.

– To jest wielki ruch! To, co się dzieje, to naprawdę rewolucja! – opowiada z entuzjazmem Tamar El-Or, którą spotkałam w małej knajpce w północnej dzielnicy Tel Awiwu. – Kobiety ortodoksyjne studiują Gemarę, studiują teksty kanoniczne. Uczą się wszędzie: i w miastach, i w nowych osiedlach, zakładają szkoły, robią kursy, seminaria, zjazdy, spotkania. Jest cały system szkół zwanych *midraszot* – w trzydziestu pięciu *midraszot* w Kraju dziewczyny z domów ortodoksyjno-syjonistycznych uczą się Gemary! Wyobrażasz to sobie?! Czy wiesz, że powstało już kilka jesziw dla dziewcząt?! Można powiedzieć, że oczekiwania kobiet zaczynają się spełniać. One nie muszą rezygnować ze swojej ortodoksji, a mogą – obok przedmiotów

## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

świeckich – studiować prawo żydowskie, filozofię, mogą studiować te same książki, które przez wieki były dostępne tylko ich mężczyznom. Te kobiety to nowe feministki żydowskie. One już wkrótce zaczną odgrywać ważne role w swoich społecznościach i w całym izraelskim społeczeństwie.

– Jakoś „po amerykańsku” mi to brzmi – mówię.

– No, tak, bo to wszystko przyszło z Ameryki. Tam ten ruch edukacji dla wiedzy i siły społecznej kobiet zaczął się w połowie lat siedemdziesiątych. Do Izraela dotarł jakoś nieśmiało na początku lat dziewięćdziesiątych, no a teraz już się tak rozhuśtał, że można mówić o wielkim zjawisku społecznym.

– Jak te kobiety siebie nazywają? Feministki ortodoksyjne? – pytam.

– One mają swoje stowarzyszenie, które się nazywa JOFA – Jewish Orthodox Feminist Alliance. Ale mówią o sobie: *ortodoksi* – ortodoksyjna, *datija* – religijna, *cijonit datit* – syjonistka religijna. Są też nazwy dla tego ruchu: „rewolucja *midraszot*” albo: *kolech*, bo te kobiety wydają pismo o takim tytule.

– Rozumiem, że w tym łańcuszku stopniowania ortodoksji religijnej: *charedi*, *ortodoksi*, *konserwatywi*, *progresiwi*, *masorti* – tradycyjni i *reformi* – nasze bohaterki mieszczą się w kategorii drugiej: *ortodoksi*. A jak im blisko do chasydzkich kobiet z Mea Szearim albo żon litwaków z Bnei Brak?

– Ciągłe im blisko nie jest. Albo może inaczej: to tym kobietom z Mea Szearim i Bnei Brak jest bardzo daleko do wykształconych *ortodoksijot*. One są awangardą tutaj i to często ostro zwalczaną przez wielu rabinów. Z jednej strony odwołują się do konserwatywnego i postępowego judaizmu, a z drugiej strony próbują wchodzić do świata *charedijot*. I są tam potrzebne – jako znawczynie prawa halachicznego, jako terapeutki, jako opiekunki społeczne. Na pewno dla *charedim* są bardziej koszerne niż świeckie profesjonalistki. Słyszałam, że najbardziej otwarci dla tych kobiet są chabadnicy, chasydzi Lubawicz. Chabad był zawsze bardziej wykształcony i otwarty niż inne dwory. A dziś jest potężny – bo liczny i bogaty. Więc może to jest dobra droga do świata zamkniętego?

– Wiesz lepiej ode mnie, że zaledwie kilka szkół *charedim*, zdaje się, że nie więcej niż trzy, cztery w całym kraju, prowadzi egzaminy maturalne uznawane przez izraelskie Ministerstwo Edukacji i Kultury.

– No, tak. Tak ciągle jest. Ale żony chasydów Gur, Belz, a czasem i tych małych dynastii –

niektóre kobiety (!) są zainteresowane większym otwarciem. Chcą lepszej pracy, a do tego potrzebna jest lepsza edukacja. A lepsza edukacja dla kobiet religijnych niemożliwa jest bez studiowania judaizmu. Słyszałam, że w Kirjat Ono jest pierwsza szkoła prawnicza dla *charediojot*! Jeśli następną rozmowę na ten temat przeprowadzimy za kolejne dziesięć lat – takich szkół na pewno będzie dużo więcej.

I pewnie Tami ma rację.

W kilka miesięcy po mojej rozmowie z Tami o szkole prawniczej dla ultraortodoksyjnych kobiet w Kirjat Ono zrobiło się w Izraelu głośno. Nowe zjawisko nazywane różnie: żydowskim feminizmem, rewolucją w judaizmie – nie jest tylko me-



## Narracje

diałną kulą. Kobiety najmłodsze i starsze, matki pracujące zawodowo, utrzymujące dom i męża studiującego w kojlelu – około stu kobiet studiuje raz w tygodniu prawo w Kirjat Ono. Szkoła została otworzona w 2006 roku. Podobnych szkół – dla *charedijot*, które chcą lepszych zawodów, które chcą lepszej płacy za swoją pracę – jest coraz więcej. Oprócz prawa kobiety studiują opiekę społeczną (ale nie socjologię), doradztwo w edukacji (ale nie psychologię), grafikę komputerową, angielski, księgowość, projektowanie wnętrz, medycynę alternatywną i... ekologię. Odważny pomysł edukowania kobiet wyszedł ze świata sefardyjek, żon i córek działaczy partii Szas. (Założycielką Charedi College jest Adina Bar-Shalom, córka przywódcy Szas, rabiego Owadii Josefa). – Dlaczego tak? – Może dlatego, że litwacy i chasydzi są jeszcze bardziej ultra w swojej ortodoksji, a może i dlatego, że są trochę zamożniejsi od sefardyjczyków – odpowiada izraelska socjolożka. – To studiowanie nie wynika z fanaberii, ono jest koniecznością, jeśli ta społeczność ma żyć choć trochę mniej biednie.

[...]

### Nowy podział

Chcąc nazwać i uporządkować różnorodność religijną w Izraelu i naturalnie stosując tu pewien stopień uproszczenia, można zaproponować taki zapis: ultra-ortodoksi, ortodoksi, konserwatywni, tradycyjni, postępowi, niereligijni. Uproszczenie to dotyczy haseł i treści, które je wypełniają, ponieważ istnieją społeczności – mniejsze i większe – które pozycjonują się gdzieś na granicy, mieszczą się w obu marginesach sąsiadujących w naszym zapisie grup; które to marginesy wzajemnie się przecinają.

W ostatnich kilkunastu latach obserwujemy wyodrębnianie się nowych społeczności, które jeszcze do niedawna były na tyle nieuformowane, na tyle wewnętrznie różne, indywidualne, pojedyncze, że pozostawały ukryte w tych wyżej wspomnianych marginesach czy przestrzeniach pomiędzy kategoriami wyróżnionymi. Spróbujmy je ponazywać.

*Kabalot szabat chilonim*. Ludzie niereligijni, z różnych powodów tęskniący? potrzebujący? obrzędu? tradycji? Spotykają się w piątek po południu, często w kawiarniach, czasem już (to krok dalej) w specjalnie wynajętej sali i wspólnie witają święto soboty. Ci ludzie najczęściej są młodzi (między dwudziestym a czterdziestym rokiem życia), wychowani i wykształceni w całkowicie świeckim – taki, który nazywa się nowoczesnym – sposób. Większość z nich jest dobrze wykształcona. W skrócie: telawiwscy *yuppies*, do niedawna bohema z ulicy Szenkin. (Zresztą, nie przez przypadek *kabalot szabat* odbywają się także na Szenkin). Z czasem niektórzy z nich staną się *chilonim masortiim*, czyli świeckimi tradycjonalistami. To ci, którzy nie chodzą do synagogi, nie przestrzegają *micwot*, ale lubią obrzę-



## Grupińska Najtrudniej jest spotkać Lilit

dowość; celebrytów bar młocę i najwazniejsze daty w religijnym kalendarzu zydowskim (ten religijny kalendarz dla nich jest raczej kulturowym kalendarzem). Będą je świętować z przyjaciółmi, rzadziej z rodziną.

**Nowi religijni.** Po hebrajsku mówi się o nich *datiim chadaszim*. Są podobni do tych niereligijnych z Szenkin, pochodzą z takich samych niereligijnych, wykształconych, średnio zamożnych domów. Ale mówią o sobie, że są religijni. A ponieważ religijni są od niedawna (też w sensie pokoleniowym), to nie znajdują swojego miejsca w żadnej z „kręgosłupowych” grup przedstawionego tu podziału. Poszukują własnego miejsca, formułują swoją odrębność. I skoro jest ich coraz więcej, zaczynają opuszczać przestrzeń marginesu i wreszcie ujawniają się jako osobna grupa. Poszukują też miejsca dla swojej nowej religijnej potrzeby – dla modlitwy. (Oni nie potrzebują jeszcze wspólnoty dla realizowania swojego judaizmu). I często znajdują małe, zapomniane synagogi prowadzone przez rabina ortodoksyjnego, a czasem domy modlitwy należące do rebego, który nie ma już swoich chasydów. Nowi religijni lubią też odwiedzać synagogi Jemeńczyków i Etiopczyków.

**Dawni religijni.** *Datiim leszeawar*. Mówi się o nich też krótko: *datlasz*. (To akronim od hebrajskich liter). Dawid Assaf mówi:

– Ja jestem *datlasz*. Pochodzę z rodziny ortodoksyjnej. Moja matka pochodzi z rodziny chasydzkiej. Ojciec z litwackiej. Oboje przyjechali z Polski do Palestyny w latach trzydziestych razem z kibucem religijnym. I nasz dom tutaj też był religijny, ale w taki nowoczesny sposób. Rodzice oboje byli nieźle wykształceni, otwarci na świat, ale oni zdecydowanie przestrzegali Prawa (*szomrei tora umicwot*). I tak mnie wychowywali. A ja odszedłem. Zmieniłem nazwisko z galutowego na hebrajskie i przez długi czas byłem antyreligijny. Dziś jestem *chiloni masorti* (świecki tradycjonalista).

**Noszrim.** Zachowuję hebrajską nazwę, bo tłumaczenie wydaje mi się nieodpowiednie: *linszor* oznacza odpaść. *Noszrim* to chłopcy lub dziewczęta z domów ultraortodoksyjnych, którzy zaczynają się źle prowadzić. Dziewczynki zakładają obcasiki, malują paznokcie, może odpinają dwa guziki bluzki. Chłopcy skracają pejsy albo wręcz chowają je pod czapką i idą (jadą) spacerować w nocy po centrum Tel Awiwu. Ta młodzież jest wysyłana do specjalnych szkół, w których wzmacnia się ich kręgosłup moralny. Część z nich wraca do społeczności *charedim*, a (mniejsza) część odchodzi do świata świeckiego.

**Transcharedim.** To ludzie żyjący poniekąd w dwóch światach. Nie mogąc jednoznacznie opuścić życia w ultraortodoksji, wychodzą z niego choć na chwilę. Jedni zabierają podkoszulki i džinsy i przebiegają się na plaży albo w toalecie; inni w swoim stroju chasyda czy mitnageda jadą gdzieś daleko od domu. Jedni i dru-

## Narracje

dzy próbują tego zabronionego im sposobu życia – siedzą w kawiarniach, tańczą w nocnych klubach, zadają się z dziewczynami, uprawiają sport, wyjeżdżają za granicę.

Ł a g o d n y c h a r e d i. (*Charedi light*). Zachowuję nazwę angielsko-hebrajską, bo taka funkcjonuje. Podobny sposób bycia do *transcharedi*, ale inny punkt wyjścia. *Charedi light* nic nie zakłamuje, nie żyje w dwóch skórach. Jest po prostu trochę *charedi*. Mieszka gdzieś na granicy Bnei Brak i Ramat Gan albo u wylotu Giwat Szaul i sam komponuje zestaw swoich atrybutów z jednego i drugiego świata. Z grubsza przestrzega Prawa, a w którym miejscu „z grubsza” – decyduje on sam. I ta kategoria często obejmuje całe rodziny. To są ludzie, którzy mówią: „Moja religia to moja prywatna rzecz. Dotyczy mnie i mojej rodziny. Chcę żyć jak obywatel tego kraju i korzystać z moich obywatelskich uprawnień i przywilejów”.

Dziś mobilność jest większa: wewnątrz i na zewnątrz świata ortodoksyjnego. Dawniej trudniej było wrócić do religii, czy raczej do społeczności religijnej, i trudniej było z niej odejść. Dziś decyzje są i szybsze, i łatwiejsze. Na pewno kwestia jakiegoś zbliżenia obu światów (ortodoksyjnego i świeckiego), o którym mówiło mi wielu rozmówców, ma wielkie znaczenie. Kiedy Chawa opuszczała swój dom dwadzieścia lat temu, była zupełnie sama. Dziś organizacje wspierających tych,



## **Grupińska** Najtrudniej jest spotkać Lilit

którzy zaczynają zmierzać w kierunku świata świeckiego, jest w Izraelu kilka. Jedna z najbardziej znanych to Hillel.

– My nie zachęcamy ludzi do opuszczania ich społeczności. My pomagamy tym, którzy tę decyzję podjęli. Gdybyśmy tego nie robili, wielu z nich wylądowałoby na ulicy – mówi jedna z działaczek organizacji.

A zatem w szeroko rozumianym świecie ortodoksji mamy do czynienia z jednej strony z radykalizacją życia ortodoksyjnego, a z drugiej – z potrzebą indywidualizacji życia i kontestowania zasad formułowanych przez rabinów. Wielość podziału i różnorodność odcieni czyni świat ortodoksji niezwykle ciekawym. Do niedawna – zupełnie nieopisywanym. Wydaje się, że akademicy i dziennikarze zaczęli się tej społeczności w ostatnich latach uważniej przyglądać. Powstają prace naukowe opisujące i systematyzujące dawne i nowe zjawiska.

## Abstract

**Anka GRUPIŃSKA**  
**Unaffiliated researcher**

### **Meeting Lilith is the Most Difficult Thing. The Tales of Chassidim Women**

Fragments prepared for a new edition of Anka Grupińska's book *Najtrudniej jest spotkać Lilit. Opowieści chasydek* [English rendering: as above], forthcoming this year from Austeria publishers.



# Noty o autorach

**Piotr Antoniak**, doktorant na Wydziale Humanistycznym UŚ. Pod kierunkiem prof. Dionizjusza Czubali kończy rozprawę doktorską *Od kręgu kamiennego do muru berlińskiego. Uniwersalizm form magicznych*. Publikował artykuły m.in. w „Tekstach Drugich”.

**Marc Augé**, Znakomity etnolog i antropolog kultury. Autor kilkudziesięciu książek (m.in. *La Traversée du Luxembourg*, 1985; *Un ethnologue dans le métro*, 1986; *Non-lieux*, 1992; *Pour quoi vivons-nous?*, 2003; *Eloge de la bicyclette*, 2008). W latach 1985-1995 kierował słynną paryską École des Hautes Études en Sciences Sociales. W swoich poszukiwaniach koncentrował się na antropologii codzienności i badał tzw. nie-miejsca, którym poświęcił osobny esej, łącząc tę problematykę z antropologią nadnowoczesności.

**Monika Bednarczuk**, dr, polonistka, absolwentka UMCS, wykładowca w Instytucie Nauk Humanistycznych PWSZ w Chełmie. Zajmuje się obecnie nacjonalizmem i katolicyzmem międzywojennym oraz ich wymiarem genderowym. Publikowała artykuły i recenzje m.in. w „Ruchu Literackim”, „Kwartalniku Historii Żydów”, „Slavii Orientalis”, „Etnolingwistyce”, współredaktorka (wraz z Beatą Kucharską) książki *Pogranicze: Obsesje – Projekcje – Projekty* (2007). W druku jest książka *Obraz hiszpańskiej wojny domowej lat 1936-1939 w piśmiennictwie polskim*.

**Marek Bieńczyk**, dr hab., pisarz, eseista. Pracuje w IBL PAN. Wydał m.in. *Czarny człowiek Krasiński wobec śmierci* (1990), *Terminal*, (1994), *Melancholia* (1998), *Twórki* (1999), *Oczy Dürera* (2001), *Przezroczystość* (2007).

**Adam Dziadek**, dr hab., prof. UŚ. Pracuje w Zakładzie Poetyki Historycznej i Sztuki Interpretacji UŚ. Ostatnio opublikował *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne* (2006), *Obrazy i teksty. Interferencje i interpretacje* (2007). Swoje rozprawy ogłaszał w „Pamiętniku Literackim”, „Tekstach Drugich” i „Przestrzeniach Teorii”. Tłumacz prac Rolanda Barthes’a, Jacques’a Derridy, Jean-Luca Nancy oraz Marii Delaperrière. Ostatnio przygotował dla Ossolineum wybór wierszy Aleksandra Wata, który ukaże się w serii BN.

**Grzegorz Grochowski**, dr, adiunkt w Pracowni Poetyki Teoretycznej IBL PAN w Warszawie. Zajmuje się poetyką i analizą dyskursu. Autor książki *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza* (2000). Współautor *Słownika pojęć i tekstów kultury* (2002). Przełożył pracę zbiorową *Dyskurs jako struktura i proces* (red. T. van Dijk, 2001). Członek kolegium redakcyjnego „Tekstów Drugich”.

**Anka Grupińska** wysłuchuje rozmaitych opowieści od lat. Zapisuje je w dźwięku, czasem na papierze. Jest autorką książek i wystaw czerpiących z cudzej pamięci (m.in. *Ciągle po kole, Odczytanie listy, Warszawa 1943 Warszawa 1944. Fotograf nieznany*). Prowadzi dwa projekty historii mówionej – o żydowskim świecie w Polsce i o tym, jak pamiętamy PRL.

**Leszek Koczanowicz**, prof., kierownik Katedry Kulturoznawstwa w Dolnośląskiej Szkole Wyższej we Wrocławiu. Wykładał na Uniwersytecie w Buffalo i na Columbia University w Nowym Jorku. Ostatnio opublikował: *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne* (2005), *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland* (2008).

**Grzegorz Marzec**, dr, adiunkt w Pracowni Literatury Romantyzmu IBL PAN. Publikował m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Twórczości” i „Tekstach Drugich”. Jego główne zainteresowania to teoria historiografii i filozoficzne konteksty literatury.

**Iwona Misiak**, doktorantka WP UJ, przygotowuje monografię twórczości Ryszarda Krynickiego. Autorka książki *Zmysł czytania* (2003). Redaktorka kwartalnika „Fraza”. Publikowała recenzje, szkice i artykuły, m.in. w: „Tekstach Drugich”, „Nowych Książkach”, „Twórczości”, „Zeszytach Literackich”, „Odrze”, „Przekroju” i antologii *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie* (2001). Od 2006 prowadzi Agencję Promocji Wydawnictw Sente.

**Joanna Orska**, dr, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej UW, zajmuje się polską literaturą współczesną. Publikowała w „Tekstach Drugich”, „Ruchu Literackim”, „Poznańskich Studiach Polonistycznych” oraz w pracach zbiorowych. W przygotowaniu książka *Przełom awangardowy w dwudziestowiecznym Modernizmie w Polsce*.

**Marta Piwińska**, prof., IBL PAN. Autorka książek *Legenda romantyczna i szydery* (1973), *Miłość romantyczna* (1984), *Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii* (1981), *Juliusz Słowacki od duchów* (1992), *Wolny myśliwy. Osiem prób czytania Mickiewicza* (2003). Wydała i opatrzyła wstępem: *Juliusz Słowacki, Książd Marek* (1991), *Adam Mickiewicz, Prelekcje paryskie. Wybór* (1997).

**Monika Rudaś-Grodzka**, dr, adiunkt w IBL PAN. Zajmuje się romantyczną literaturą polską. Autorka książki *Sprawić, ay idee śpiewały. Motywy platońskie w życiu*

## Noty o autorach

*i twórczości Adama Mickiewicza w okresie wileńsko-kowieńskim* (2003). Publikowała na łamach „Res Publik Nowej”, „Kontekstów”, „Tekstów Drugich”, „Pamiętnika Literackiego”.

**Krzysztof Rutkowski**, pisarz i tłumacz. Napisał m.in.: *Przeciw(w)literaturze. Esej o poezji czynnej Mirona Białoszewskiego i Edwarda Stachury* (1987), *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Sprawy Bożej* (1988, 1999), *Stos dla Adama albo kacerze i kapłani* (1994), *Xiężniczka. Miejsce Ksawery Deybel w rodzinie Mickiewiczów* (1998), *Mistrz. Widowisko* (1996), *Paryskie pasaże. Opowieść o tajemnych przejściach* (1998, 2005), *Raptularz końca wieku* (1997), *Śmierć w wodzie* (1998), *Zakochany Stendhal* (2005), *Ostatni pasaż* (2006), *Requiem dla moich ulic* (2008). Przetłumaczył m.in.: książki Pascala Quignard: *Seks i trwoga*, *Taras w Rzymie*, *Życie sekretne*, *Noc seksualna* i Daniela Beauvois: *Trójkąt ukraiński*.

**Elżbieta Rybicka**, dr, pracuje w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki UJ. Obecnie zajmuje się zagadnieniem przestrzeni w teoriach i praktykach kulturowych. Autorka książek *Formy labiryntu w prozie polskiej XX wieku* (2000) oraz *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej* (2003).

**Lutz Seiler**, poeta i prozaik niemiecki. Wydał do tej pory cztery tomiki poezji. Laureat wielu prestiżowych nagród, m.in. głównej nagrody Ingeborg Bachman za opowiadanie *Turksib*. Ostatnio opublikował *Sonntags dachte ich an Gott* (2004) – zbiór esejów krajoznawczych, tekstów poetologicznych, miniatur prozatorskich. Pracuje nad kolejnymi opowiadaniem, które mają się ukazać w wydawnictwie Suhrkamp jesienią 2008.

**Tokimasa Sekiguchi**, profesor Katedry Kultury Polskiej Tokyo University of Foreign Studies. Autor tekstów o kulturze polskiej oraz przekładów z literatury polskojęzycznej (m.in. Kochanowski, S.I. Witkiewicz, Gombrowicz, Iwaszkiewicz, Kantor, Miłosz). Ostatnia publikacja w jęz. pol. to *Radykalność i otwartość liryki Wisławy Szymborskiej – lektura heterodoksyjna*, w: *Literatura polska w świecie. Tom II – w kręgu znawców* (red. R. Cudak, 2007).

**Dorota Siwicka**, dr, pracuje w IBL PAN. Ostatnio opublikowała zbiór szkiców pt. *Zapytaj Mickiewicza* (2007).

**Jerzy Smulski**, prof., pracownik Zakładu Polskiej Literatury Współczesnej Instytutu Literatury Polskiej UMK. Ostatnio opublikował zbiór studiów *Od Szczecina do... Października* (2002)

**Andrzej Szpociński**, prof., socjolog kultury. Pracuje w *Collegium Civitas* i w Instytucie Studiów Politycznych PAN. Autor i redaktor m.in. książek: *Inni wśród swo-*

ich. *Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków* (1999); *Wobec przeszłości. Pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej* (2005, red.), *Różnorodność procesów zmian. Transformacja niejedno ma imię* (2004, red.) *Wymiary świata kreowanego przez media* (2002, red.), oraz pod stu artykułów na tematy: kultury artystycznej, mediów oraz tradycji, dziedzictwa kulturowego i pamięci przeszłości.

**Wiktoria Tichomirowa**, dr hab., pracuje w Katedrze Słowiańskich Języków i Kultur Wydziału Języków Obcych i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Moskiewskiego im. Łomonosowa. Założycielka i przewodnicząca Stowarzyszenia Polonistów Moskiewskich, współautorka pierwszego w Rosji podręcznika *Język polski w szkole*. Ostatnio opublikowała *Polskaja proza o Wtoroj mirowoj wojnie w socjokulturnym kontekście, 1989-2000*, 2004 (zob. rec. K. Budrowskiej w „Tekstach Drugich” 2006 nr 3).

**Teresa Walas**, prof., pracuje w Katedrze Antropologii Literatury i Badań Kulturowych na Wydziale Polonistyki UJ. Historyk, krytyk, teoretyk literatury. Autorka książek: *Ku otchłani: dekadentyzm w literaturze polskiej 1890-1905* (1986), *Czy jest możliwa inna historia literatury?* (1993), *Zrozumieć swój czas. Kultura polska komunizmu. Rekonesans* (2003). Wykładała literaturę i język polski w Alliance College (Cambridge Springs, PA), University of North Carolina oraz w Institute of European Studies w Wiedniu.

**Paweł Zajas**, dr, adiunkt w Instytucie Filologii Angielskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz badacz stowarzyszony (*research fellow*) University of Pretoria (RPA). Zajmuje się badaniami nad teorią postkolonialną oraz współczesną literaturą niderlandzką i afrikaans. Autor książki: *Postkolonialne imaginarium południowoafrykańskie literatury polskiej i niderlandzkiej* (2008).

**Marta Zielińska**, dr hab. kieruje Pracownią Romantyczną w IBL PAN, historyk literatury i varsavianistka, wydała m.in. *Mickiewicz i naśladowcy* (1984) *Warszawa, dziwne miasto* (1995), *Polacy, Rosjanie, romantyzm* (1998), *Mickiewicz. Encyklopedia* [współaut.] (2001).

**Jolanta Żyndul**, historyk, adiunkt w Instytucie Historii UW, kierownik Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. M. Anielewicza. Przygotowuje książkę poświęconą legendzie mordu rytualnego w czasach najnowszych.