


DEBATY PO ROKU 1989
LITERATURA
W PROCESACH KOMUNIKACJI
w stronę nowej syntezy (2)

Pod redakcją

Maryli Hopfinger, Zygmunta Ziątka i Tomasza Żukowskiego



Katarzyna Buszkowska
Katarzyna Chmielewska
Maryla Hopfinger
Anna Jakubas
Anna Kowalska
Katarzyna Nadana-Sokolowska
Anna Sobolewska
Jerzy Zygmunt Szeja
Zygmunt Ziątek
Tomasz Żukowski



**DEBATY
PO ROKU 1989
LITERATURA
W PROCESACH
KOMUNIKACJI
w stronę
nowej syntezy (2)**

INSTYTUT BADAŃ LITERACKICH PAN

<http://rcin.org.pl>

DEBATY PO ROKU 1989
LITERATURA
W PROCESACH KOMUNIKACJI
w stronę nowej syntezy (2)

Pod redakcją

Maryli Hopfinger, Zygmunta Ziątka i Tomasza Żukowskiego

MATERIAŁY PRACOWNI WSPÓŁCZESNEJ LITERATURY I KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ IBL PAN

Recenzent
Andrzej Zieniewicz

Redakcja i indeks
Katarzyna Makaruk

Korekta
Tomasz Ostromięcki

Projekt typograficzny, skład i łamanie
Renata Witkowska

Projekt graficzny
Joanna Gondowicz

*Książka powstała na seminarium *Między sztuką a codziennością – w stronę nowej syntezy. Sporne gatunki literatury przełomu XX i XXI wieku w Polsce: literatura bez fikcji* w Instytucie Badań Literackich PAN jako praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016 i 2017. Projekt nr 11H 12 0070 81, umowa nr 0084/NPRH2/H11/81/2012.*

Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w roku 2017. Projekt nr 11H 12 0070 81, umowa nr 0084/NPRH2/H11/81/2012.

© Copyright by Instytut Badań Literackich PAN, 2017

ISBN 978-83-65832-31-3

Druk i oprawa
BookPress.eu
ul. Lubelska 37c
10-408 Olsztyn

<http://rcin.org.pl>

Spis treści

Wielka zmiana. Scena komunikacyjna 1989–2015 (MARYLA HOPFINGER)	11
1. Monosystem i przemiany typu kultury	13
2. Pluralizm. Demokracja i przemiany audiowizualnego typu kultury	23
3. O codzienności w codzienności. Dyskusja wokół PRL	28
4. Zmiana bez deklaracji. Dyskusja wokół feminizmu i ruchów LGBT	32
5. Spór o reguły komunikacji. Dyskusja wokół Jedwabnego... ..	38
6. W poszukiwaniu utraconej klasowości. Dyskusja wokół dziedzictwa pańszczyzny	42
7. Osobne obiegi, osobne wspólnoty. Dyskusja wokół katastrofy smoleńskiej	45
8. Kościół katolicki. Debata, której nie było	48

Część I

O codzienności w codzienności. Dyskusja wokół PRL

Rozdział 1. Wokół dyskursu o PRL (ANNA KOWALSKA)	55
1. Nieprzepracowane doświadczenie	55
2. Najważniejsze głosy	62
3. Paraliż debaty o PRL	66
Rozdział 2. Narracje historyczne o komunizmie (KATARZYNA CHMIELEWSKA)	69
1. Konstrukcja bohaterów	72
1.1. Dwoje bohaterów	73
1.2. Fabularyzacje	81
2. Wartościowanie, założenia i presupozycje	82
3. Podsumowanie	83

Rozdział 3. Badania nad PRL. Nowe perspektywy (ANNA KOWALSKA).....	85
1. Ważny przypis. Kościół w PRL.....	87
2. Codziennosc na pierwszym planie.....	89
Rozdział 4. Literatura, codzienność i PRL.....	93
1. Literatura jako wierne odbicie dyskursu o PRL. Głosy krytyczne (ANNA KOWALSKA).....	93
2. Literatura i codzienność (ANNA KOWALSKA).....	99
3. Prywatna prawda o PRL. Obok dyskursu i w kontrze do niego (ANNA KOWALSKA).....	101
4. Litania loretańska do komuny. <i>Wschód</i> Andrzeja Stasiuka (KATARZYNA BUSZKOWSKA).....	107
5. Awans społeczny i utwory niefikcjonalne (ANNA KOWALSKA).....	111
Rozdział 5. Próby rozbrojenia dyskursu.....	114
1. Literatura wobec polityki pamięci o PRL (ANNA KOWALSKA).....	114
2. Emancypacyjne (auto)narracje o PRL w <i>Bambino</i> Ingi Iwasiów (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	117
3. Spojrzenie feministyczne – prywatne jest polityczne (ANNA KOWALSKA).....	126
4. Optyka „innego” (ANNA KOWALSKA).....	128
Rozdział 6. Socjonostalgia i moda na PRL (ANNA KOWALSKA).....	132
1. Społeczna potrzeba „innej” opowieści o PRL.....	132
2. Nostalgia i moda.....	133
3. Archeologia zaginionych przedmiotów i zaginionych wartości.....	139
4. Wywołując duchy.....	142
Rozdział 7. PRL w filmie.....	146
1. Film fabularny po 1989 roku i PRL (ANNA KOWALSKA).....	146
2. Demontaż systemu. Filmy dokumentalne o PRL (ANNA SOBOLEWSKA).....	149
2.1. Pytanie o prawdę.....	149
2.2. Codziennosc PRL – szara i kolorowa.....	150
2.3. Władza i społeczeństwo. Pytanie o wolność.....	153
2.4. Czarny dokument Marcela Łozińskiego.....	156
2.5. „Pejzaż twarzy ludzkiej”.....	157
2.6. „Dobry dzikus” w PRL.....	159

Część II

Zmiana bez deklaracji.

Dyskusja wokół feminizmu i ruchów LGBT

Rozdział 1. Debata wokół emancypacji kobiet i mniejszości seksualnych po 1989 roku (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	165
1. Nadawca i jego komunikat. Rozwój myśli feministycznej i dyskursu LGBT.....	165
2. Prawo do aborcji. Kościół katolicki i prawica jako gracze polityczni.....	171
3. Myśl feministyczna w obiegu społecznym po 1989 roku	176
4. Strategia feministek w debacie publicznej	186
5. Odbiorcy feministycznego komunikatu – próba dywersyfikacji	191
Rozdział 2. Literatura po roku 1989 wobec feminizmu i ruchów LGBT.....	195
1. Krytyka feministyczna, LGBT i <i>queer</i> jako kontekst nowych zjawisk literackich (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	197
2. Strategie wprowadzania problematyki emancypacyjnej.....	200
2.1. Manuela Gretkowska (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	201
2.2. <i>Absolutna amnezja</i> jako feministyczna powieść edukacyjno-inicjacyjna (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	205
2.3. <i>Prawiek i inne czasy</i> (JERZY ZYGMUNT SZEJA, KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	208
2.4. Feminizm i LGBT w innych utworach Tokarczuk (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	215
2.5. <i>Nigdy więcej</i> Katarzyny Grocholi (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	219
3. Znaczenie literatury emancypacyjnej (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA)	225
4. Wątki emancypacyjne w prozie Andrzeja Sapkowskiego (JERZY ZYGMUNT SZEJA).....	233
Rozdział 3. Feminizm, literatura i kultura uczestnictwa.....	238
1. Kultura gier jako miernik świadomości społecznej – na przykładzie gier inspirowanych twórczością Andrzeja Sapkowskiego (JERZY ZYGMUNT SZEJA).....	238
2. Strony parentingowe, blogi rodzicielskie i ruchy wydawców (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA)	248

- | | |
|---|-----|
| 3. Kultura terapeutyczno-warsztatowa
(KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA) | 253 |
| 4. „Nie jestem feministką, ale...”, czyli emancypacja bez
emancypacyjnego dyskursu (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA) | 257 |

Część III

Spór o reguły komunikacji. Dyskusja wokół Jedwabnego

Rozdział 1. Zmiana reguł komunikacji: *Sąsiedzi*

- | | |
|--|-----|
| Jana Tomasz Grossa (TOMASZ ŻUKOWSKI) | 263 |
| 1. Co się zmienia? | 264 |
| 2. Głos ofiar..... | 269 |
| 3. Zdjęcie blokad | 271 |
| 3.1. Mit Żyda-oszczercy..... | 272 |
| 3.2. Mit żydokomuny..... | 273 |
| 3.3. Mit żydowskiej zdrady | 276 |
| 3.4. Mit Polaków jako „biernych świadków” Zagłady..... | 278 |
| 3.5. Mit sprawców z marginesu | 281 |
| 4. Wzory kultury | 283 |

Rozdział 2. Wewnątrz sporu: *My z Jedwabnego*

- | | |
|---|-----|
| Anny Bikont (TOMASZ ŻUKOWSKI) | 286 |
| 1. Historia i codzienność | 287 |
| 1.1. Tożsamość i jej układ odniesienia | 288 |
| 1.2. Sieci społeczne | 290 |
| 2. Rzeczywistość i nowe kryteria wiarygodności..... | 291 |
| 3. Fikcja i niefikcja. Dygresja..... | 296 |
| 4. Dostęp przez uczestnictwo | 297 |
| 5. Punkt widzenia | 301 |
| 6. Powrót Lei Horowicz..... | 305 |

Rozdział 3. Próby wyważania racji: *Sąsiedzi* Agnieszki Arnold

- | | |
|--|-----|
| i <i>Nasza klasa</i> Tadeusza Słobodzianka (TOMASZ ŻUKOWSKI) | 308 |
| 1. Konflikt interpretacji wobec „faktyczności” | 308 |
| 2. <i>Sąsiedzi</i> Grossa i <i>Sąsiedzi</i> Arnold..... | 310 |
| 2.1. Rama opowieści – dobrzy i źli | 311 |
| 2.2. Pozorne oczywistości | 314 |
| 2.3. Zagubione intencje krytyczne..... | 315 |
| 3. <i>Nasza klasa</i> Tadeusza Słobodzianka | 316 |
| 3.1. Na co czekano?..... | 317 |
| 3.2. Dwa teksty, dwie publiczności..... | 319 |

Rozdział 4. Polska codzienność i prawdziwa sztuka: <i>dwugłos</i>	
o <i>Idzie</i> Pawła Pawlikowskiego	321
1. Subtelność <i>Idy</i> (KATARZYNA CHMIELEWSKA)	321
1.1. Struktura wieloznaczności.....	322
1.2. Żydowskie bohaterki.....	324
1.3. Wieloznaczność i stereotyp.....	325
2. Recepcja <i>Idy</i> (TOMASZ ŻUKOWSKI)	327
2.1. Krok w tył.....	327
2.2. Kwestia wieloznaczności	329
2.3. Droga do pojednania?	331
Rozdział 5. Nowy język i nowy punkt widzenia: <i>Pokłosie</i>	
Władysława Pasikowskiego (TOMASZ ŻUKOWSKI).....	333
1. Kino sensacyjne: w poszukiwaniu uniwersalnego języka....	334
2. Przekształcenie w strukturze opowieści.....	337
3. Groza i zbiorowa nieświadomość	339
4. Wytwarzanie obcego	340
5. Dekonstrukcja symboli.....	341
5.1. Polski pejzaż	342
5.2. Rodzinny dom	343
5.3. Ukrzyżowanie	343
6. Katastrofa sfery symbolicznej.....	344
Rozdział 6. Polska duma zamiast wstydu. Nowe symbole	
narodowej pamięci (KATARZYNA BUSZKOWSKA).....	346
1. Czym jest „pedagogika wstydu”?.....	346
2. „Bitwa o pamięć”	349
3. Pedagogika dumy narodowej	353

Część IV

Osobne obiegi, osobne wspólnoty. Dyskusja wokół katastrofy smoleńskiej

Rozdział 1. Smoleńska matnia (KATARZYNA BUSZKOWSKA).....	363
1. Zagłuszone fakty w grze politycznej	363
2. Spektakl żałoby: wspólnota czy zbiegowisko?.....	369
3. <i>Dziady. Performance</i>	375
4. Medialna codzienność. Polityczna codzienność	378
Rozdział 2. Kryteria prawdziwości i poetyka powtórzenia	
(TOMASZ ŻUKOWSKI).....	385
1. Wspólnota emocji	386

2. Powtórzenie: prawda i piękno.....	388
3. Symbole, relikwie, gesty.....	391
4. Dzieło otwarte: <i>Smoleńsk</i> Antoniego Krauzego.....	392
5. Wróg i warunki komunikacji.....	394
Rozdział 3. Warianty powieści smoleńskich	396
1. Schemat przemiany w powieściach smoleńskich (ZYGUMNT ZIĄTEK)	396
2. <i>Wiwarium</i> Jarosława Kamińskiego – kraj w cieniu katastrofy (ANNA SOBOLEWSKA).....	406
2.1. Katastrofa smoleńska jako pożar zachodniego świata ..	406
2.2. <i>Wiwarium</i> jako antidotum.....	410
3. Sztuka przekonywania przekonanych. O <i>Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera</i> Maryny Miklaszewskiej (JERZY ZYGUMNT SZEJA).....	413
4. Hipoteza satanistyczna, czyli <i>Fausteria</i> Wojciecha Szzydę (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA)	418
Rozdział 4. W poszukiwaniu alternatywnych wspólnot komunikacyjnych.....	427
1. Jak wyjść ze smoleńskiej matni? (ZYGUMNT ZIĄTEK).....	427
2. W stronę podmiotowej historii kobiet i rodzin (ANNA JAKUBAS)	448
3. Smoleńskie kłacza prawdy. Niedokończone rozmowy Teresy Torafińskiej (ZYGUMNT ZIĄTEK)	454
Debata, której nie było. Kościół katolicki w Polsce (KATARZYNA NADANA-SOKOŁOWSKA).....	467
1. Kościół, czyli wyobrażenie tożsamościowe	468
2. Strategia Kościoła po 1956 roku	474
3. Rytuály.....	477
4. Likwidacja lewej strony	479
5. Kwestionowanie demokratyczno-liberalnego modelu państwa.....	482
6. Strategie oporu wobec zawłaszczania sfery publicznej przez pravicę	486
7. Literatura po 1989 roku wobec katolicyzmu i „pakietu tożsamościowego”	489
Indeks osobowy	495

Wielka zmiana. Scena komunikacyjna 1989–2015

Jak zmienia się współcześnie pojęcie literatury? Jak praktyka literacka sytuuje się dzisiaj pośród innych praktyk komunikacyjnych? Na czym polega zmiana miejsca i roli literatury w przestrzeni społecznej? To pytania, nad którymi zastanawiamy się w kolejnych publikacjach. Zawarte w nich analizy i rozważania gromadzimy z myślą o nowej syntezie¹.

W obecnym tomie korzystamy z konsekwencji uznania mechanizmu kodowania za podstawową, elementarną formę uczestnictwa w kulturze oraz przyjęcia antropologicznego rozumienia kultury, które ujmuje literaturę jako swoją integralną część. Wyjątkowe, wyróżnione usytuowanie sztuki w kulturze typu werbalnego jest dla nas ważnym układem odniesienia, albowiem ułatwia zauważenie i docenienie dokonanych i dokonujących się zmian. Pozwala uchwycić przekształcenia praktyk literackich w kontekście komunikacji społecznej, która we współczesności odgrywa dominującą rolę. W obecnej przestrzeni komunikacyjnej literatura balansuje między sztuką a codziennością. I spotyka się z innymi tekstami kultury.

W rozpoznaniu współczesnego kontekstu kultury szczególną funkcję pełnią uczestnicy kultury. Zauważyliśmy ich rosnącą aktywność wynikającą nie tylko z podstawowego mechanizmu

¹ *Co dalej literaturo?*, A. Brodzka-Wald, H. Gosk, A. Werner (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2008; *Obraz literatury w komunikacji społecznej po roku '89*, A. Werner, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2013; *Gry o tożsamość w czasach wielkiej zmiany*, A. Werner, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2013; *Między sztuką a codziennością. W stronę nowej syntezy (1)*, M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016.

kodowania, lecz spowodowaną również demokratyzacją całej kultury oraz szerokim dostępem do infrastruktury komunikacyjnej, w tym do nowych mediów. Zwłaszcza pluralizm komunikacji społecznej po przełomie 1989 roku odsłonił podmiotowość wszystkich jej uczestników, ich niezależność oraz kreatywność w posługiwaniu się tekstami kultury. Lektury literackie są jedną z wielu ich aktywności, wpisywane w kontekst życia, w potoczne doświadczenia, w codzienność. A o sposobie odbioru tekstu literackiego wprawdzie współdecydują reguły wewnątrztekstowe i kompetencje czytelnicze, ale nie mniejszą rolę odgrywają okoliczności wobec tekstu zewnętrzne – podzielana hierarchia wartości, wyobrażenia, przekonania, wiedza, osobowość czytelnika, to, co jako jednostka wnosi do lektury, a nadto jego grupa odniesienia, wspólnota interpretacyjna, aktualna sytuacja komunikacyjna. Realny odbiór utworu literackiego w obecnej kulturze uczestnictwa łączy się z pewną sprawczością w porządku rzeczywistości, w konkretnych życiowych sytuacjach, w doświadczaniu codzienności; czytanie wpływa na zachowania, łączy się z działaniem na rzecz pożądanego zmiany bądź sprzeciwem wobec zmiany ocenianej negatywnie.

W obecnych praktykach literackich, balansujących między sztuką a codziennością, przekształcają się tradycyjne rodzaje i gatunki, przesuwają się granice między nimi, tworzą struktury, które nazywamy hybrydami. Szczególnie w nowy sposób postrzegane są sposoby wypowiedzi określane jako fikcje i niefikcje. Powstają narracje oparte na faktach i takie, których dokumentalna forma budowana jest niezależnie od faktów. Na wspólnej, pluralistycznej scenie komunikacyjnej przenikają się rozmaite teksty kultury, wśród nich są i zwracają uwagę teksty literackie. Uczestniczą w debatach.

W tomie tym, pomyślanym jako spójna całość, pytamy o udział i funkcje literatury w dyskusjach, jakie toczyły się na publicznej scenie po przełomie 1989 roku. Z podejmowanych problemów i sporów wybraliśmy te, które wydały nam się szczególnie znaczące i które nadal są aktualne dla symbolicznego horyzontu i społecznej świadomości. To dyskusje o stosunku do PRL, kontrowersje wokół feminizmu i mniejszości seksualnych, polemiki na temat Jedwabnego, narracje o dziedzictwie pańszczyzny oraz starcia wywołane

katastrofą smoleńską. Z analiz przebiegu i kształtu wszystkich tych debat wynika wniosek o kluczowej roli, jaką odgrywała w nich instytucja Kościoła katolickiego.

Każda z tych debat, prowadzonych w czasie transformacji ustrojowej, koncentrowała się wokół wybranych spornych kwestii, angażowała różne kręgi obywateli, odznaczała się własną dynamiką, ale każda z nich miała fundamentalne znaczenie dla kształtu i charakteru współczesnej polskiej kultury. Warunkiem *sine qua non* był pluralizm.

Pytamy, jaki był udział literatury w poszczególnych debatach i jaki miał charakter – może wzorotwórczy, jak niegdyś, a może tylko czy aż dokumentujący, sprawozdawczy, współbrzmiający z innymi formami wypowiedzi lub wreszcie szczególnie: auto- i zarazem metarefleksyjny? Jaki rodzaj utworów literackich bierze udział w dyskusjach i sporach? Interesuje nas, czy i jakie podobieństwa łączą literaturę z przekazami innego typu, a co ewentualnie odróżnia utwory literackie od pozostałych głosów w przestrzeni komunikacyjnej. To trzon naszych rozważań.

Już wstępne rozpoznania pokazują zróżnicowany udział utworów literackich w poszczególnych debatach. Także rozmaite typy wypowiedzi literackich włączają się do dyskusji wybranych problemów. Na przykład powieści miały bardzo znaczący wpływ na przekaz idei feministycznych oraz ruchów LGBT i wniosły nowe, trwałe wartości do całej komunikacji literackiej. A w sporach wokół Jedwabnego czołową rolę odegrały esej oraz reportaż i dziennik.

Szukamy odpowiedzi, w jakich okolicznościach i kontekstach toczyły się interesujące nas debaty. Jak mianowicie ukształtowała się komunikacyjna przestrzeń w dekadach po 1989 roku i co różni ją od tej, której reguły obowiązywały przez ponad cztery dziesięciolecia między 1944/1945 a 1989 rokiem?

1. Monosystem i przemiany typu kultury

Warunki społecznej komunikacji w Polsce zmieniły się zasadniczo w latach wojny i okupacji. Rozporządzenia okupanta zakazywały funkcjonowania wielu podstawowych instytucji publicznych.

Wprowadzały represyjne zakazy i nakazy we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Ograniczały szczególnie prawa żydowskich obywateli, doprowadziły do ich zagłady. Holocaust, działania wojenne, dotkliwe prześladowania ludności w całym kraju zasadniczo przekształciły strukturę społeczną i własnościową. Miały one wielki wpływ na mentalność społeczeństwa i postrzeganie sytuacji powojennej.

Radykalne zerwanie z przeszłością przedwojenną głosił rewolucyjny program gruntownej przebudowy warunków życia i stosunków społecznych ufundowany na nowych regułach komunikacji społecznej. Program ten, wymierzony przeciw niesprawiedliwości społecznej, obiecywał naprawienie krzywd, zlikwidowanie biedy i nierówności, odebranie pańskim posiadaczom majątków i niezasłużonych przywilejów. Przeprowadzano reformę rolną przez pozbawienie właścicieli posiadłości ziemskich, nacjonalizowano obiekty przemysłowe, zanegowano własność prywatną. Głoszono podporządkowanie jednostek zbiorowości programowi partii i interesom państwa. Centralizacja władzy i jedność społeczeństwa miały być filarami demokracji ludowej. A elektryfikacja, industrializacja, urbanizacja – stworzyć miały podstawy infrastruktury materialnej. Rewolucja wytyczała główne cele: przekształcenie klasowej struktury społecznej oraz gruntowne przeobrażenie społecznej mentalności – budowę od podstaw nowego społeczeństwa. Przyrzekała większości odmienioną rzeczywistość – lepszą teraźniejszość, a zwłaszcza lepszą przyszłość².

Jak każda rewolucja, także ta zakładała pokonanych i zwycięzców. Podzieliła społeczeństwo na tych, którzy pozbawieni zostali własności i pozycji, zdegradowanych przedstawicieli dawnych elit, uznanych za wrogów ludu, skazywanych w pokazowych procesach. I na tych, którzy uzyskali znośniejsze warunki bytu i zarazem

² Zob. m.in. *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, T. Szarota (red.), Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2001; seria *Komunizm. Idee, dyskursy, praktyki*, w tym zwłaszcza *Opowiedzieć PRL*, K. Chmielewska, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2011; *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012; A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014; P. Nesterowicz, *Każdy został człowiekiem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowicz 2016.

mieli otwartą drogę awansu społecznego oraz cywilizacyjnego, szansę migracji ze wsi do miasta, do lepszej pracy, dogodniejszych warunków życia, do szkół i na uczelnie, do stanowisk w aparacie partyjnym i państwowym.

Jak każdej rewolucji i tej towarzyszyły terror w walkach ze „starym” oraz mobilizacja i entuzjazm dla „nowego”. Była to jednak rewolucja zadekretowana i nadzorowana przez Związek Radziecki. Rewolucyjne hasła wprowadzali w życie ludzie postrzegani jako depozytariusze narzuconego siłą systemu radzieckiego. Nie wywołali jej zbuntowani chłopci z biednych, przeludnionych wsi, którzy stanowili znakomitą większość populacji. Proletariacka – z założenia – wprowadzana była w terenie i w instytucjach centralnych przez zwolenników nowej władzy, głównie działaczy partyjnych, na wzór i podobieństwo radzieckiej, przy pomocy radzieckich doradców. To nie mogło nie rzutować na stosunek wielu ludzi do okoliczności i sposobów dekretowania zmian oraz do samych zmian. Ale jednocześnie nie przeczyło wadze, doniosłości i głębokości zachodzących przewartościowań.

Rewolucja narzucała nowy system wartości, głosiła lewicowe hasła – internacjonalizmu, emancypacji, równości kobiet i mężczyzn, egalitaryzmu, świeckości, ograniczenia wpływów Kościoła, antyklerykalizmu, walki o powszechną oświatę, edukację, naukę. Dzięki założonemu sojuszowi robotniczo-chłopskiemu z udziałem postępowej inteligencji pracującej zapewniała o rychłym wyjściu z biedy, zacofania, analfabetyzmu.

Jednocześnie większości gwarantowała realne miejsca pracy oraz comiesięczne pensje, przydział mieszkań, od 1949 roku wczasy z FWP, kolonie letnie dla dzieci, tanie książki i bilety na imprezy kulturalne rozprowadzane w zakładach pracy.

Obietnice rewolucji składane przez totalitarną władzę tworzyły podwójną ramę interpretacyjną³, generującą cechy komunikacji

³ M. Zawisławska, *Ramowanie a dyskursy konfliktu*, w: *Współczesne dyskursy konfliktu. Literatura – Język – Kultura*, W. Bolecki, W. Soliński, M. Gorczyński (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2015.

społecznej w PRL. Budowały „monosystem”, który bogactwo społecznego życia oraz różnorodność ludzkich potrzeb, dążeń, oczekiwań podporządkowywał jednej obowiązującej ideologii, kontroli zhierarchizowanego, biurokratycznego aparatu władzy wzmocnionego systemem represji oraz językiem wszechobecnej propagandy, monopolem informacyjnym i cenzurą instytucjonalną. Cechy te charakteryzowały całą epokę – od roku 1945 do przełomu 1989. Jednak PRL-owska rzeczywistość nie okazała się niezmienna. Stąd siła i sens poszczególnych cech zmieniały się w zależności od konfliktów i napięć wewnętrznych oraz od okoliczności i warunków zewnętrznych.

Od pierwszych dni działał system represji jako oręż przeciwko wrogom klasowym oraz w walce z antykomunistycznym, niepodległościowym podziemiem, którego część po zakończonej wojnie nie złożyła broni w nadziei na odepchnięcie radzieckiej dominacji (antyrosyjskość i antykomunizm będą trwale cechować nastawienie znacznej części polskiego społeczeństwa).

Rewolucja przekreśliła przedwojenne i powojenne doświadczenia lewicowego ruchu ludowego, dorobek Polskiej Partii Socjalistycznej, praktyki ruchu robotniczego. Nie wykorzystwała ideowego potencjału ugrupowań demokratycznych i organizacji młodzieżowych. Natomiast dyskusje światopoglądowe toczone na łamach „Kuźnicy” czy „Odrodzenia” unieważnił radykalny kurs ujednociania politycznego zakończony w 1948 roku Kongresem Zjednoczeniowym PPR i PPS oraz Kongresem Jedności Młodzieży.

Od tej pory wszystkie sfery i dziedziny życia podporządkowane zostały Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej – przewodniej sile narodu. Upaństwowieniem objęto nie tylko obszary własności. Upaństwowiono inicjatywy indywidualne oraz społeczne w skali jednostkowej i w skali makro, w domenie prywatnej i publicznej. Centralne sterowanie komunikacją, odgórne zarządzanie informacją regulowały kolejne plena KC. Propaganda mobilizowała masy do walki klasowej, do odbudowy stolicy, do wykonania planu trzy-, a potem sześcioletniego, do występowania przeciw sabotażystom i dywersantom, przeciw imperializmowi, zwłaszcza odwetowcom zachodnioniemieckim, stonco ziemniaczanej

i w ogóle podżegaczom wojennym oraz do walki o pokój i przyjaźń między narodami, w tym przede wszystkim o przyjaźń z narodami Związku Radzieckiego. Cenzura nie tylko skrzętnie eliminowała z tekstów niewłaściwe wątki i zwroty, ale też proponowała rozwiązania pozytywne.

To, co ukazywało się w przestrzeni komunikacyjnej, miało głównie charakter propagandowy, skrajnie akceptujący hasła nowego porządku politycznego, społecznego, kulturowego. Kierowane było przede wszystkim do „mas pracujących miast i wsi”. Przekaz był jednolity, formułowany przez specjalny aparat partyjny w języku paramilitarnym. Jednak do języka ideologicznej ortodoksji, akcentującego walkę klas, wcześniej wprowadzone zostaje pojęcie narodu, choć narodu socjalistycznego, i w 1952 roku do skutecznej walki o plan sześcioletni zostaje powołany Front Narodowy.

Oficjalny przekaz miał charakter skrajnie propagandowy. Takiej postaci społecznej komunikacji dodatkowo sprzyjał werbalny typ kultury, w którym dominowały przekazy językowe – drukowane w prasie i broszurach, obecne w postaci haseł na transparentach, ogłaszane w audycjach radiowych, zawarte w słowach popularnych pieśni i piosenek. Towarzyszyły im stosunkowo rzadsze przekazy wizualne, zwłaszcza plakaty i karykatury. Nieliczne polskie filmy cieszyły się szczególną uwagą władz oraz popularnością wśród publiczności. Zamknięcie kraju i daleko posunięta izolacja na arenie międzynarodowej sprzyjały oddziaływaniu rozpowszechnianych oficjalnie treści. Jednak otwarte pozostaje pytanie, jaki był rzeczywisty zasięg społeczny tej komunikacji i jaki wpływ na ludzi miały jej rewolucyjne hasła w konkurencji z ugruntowaną tradycją rodzimego katolicyzmu i tradycjonalizmu.

Toczące się równolegle śledztwa, przesłuchania, procesy pokazowe, w których zapadały wieloletnie wyroki, wpisane były w logikę także tej rewolucji, wprowadzanej narzuconej, ale dziejącej się realnie przy współudziale rodaków – pozostawiły one niezabliźnioną ranę w pamięci zbiorowej i pozostały trwałym źródłem antykomunizmu.

Epokę rewolucyjnych obietnic i faktycznych zmian kończył Październik 1956 roku. Rewolucja – symbol zerwania z przeszłością – odsłaniała nieodpartą ciągłość historii. „Przeszłość, której zniesienie

ogłosiła, nie chce mijać i oto rewolucja nieuchronnie musi z nią wchodzić w liczne kompromisy”⁴.

Ideologizacja życia oparta na radzieckich wzorach, wynikająca z przymusowej przynależności do bloku krajów socjalistycznych na czele ze Związkiem Radzieckim, wywoływała społeczny sprzeciw. Odgórnie ustanawiana tożsamość zderzyła się z tożsamością dziedziczną, związaną z tradycją patriarchalną, niepodległościową, z katolicyzmem. Łagodzenie totalitarnego klimatu poprzedził okres zwany odwilżą. Znaczący udział w jej kreowaniu mieli tak zwani rewizjoniści – partyjni naukowcy i literaci, którzy z entuzjastów nowego ustroju stali się jego krytycznymi recenzentami⁵. Jednak nie wszędzie sprawdzały się obietnice lepszego życia. Determinacja buntujących się robotników kulminowała w poznańskim czerwcu. Byli zabici i ranni. Krytyka systemu stalinowskiego na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego i zmiany na szczytach władzy w Moskwie pozwoliły w Polsce na ogłoszenie „błędów i wypaczeń” i liberalizację systemu. Częściowo zdecentralizowano scenę polityczną. Powstały też nowe organizacje młodzieżowe, instytucje życia społecznego i kultury. W wielkich zakładach pracy załogi powoływały rady robotnicze, wprowadzając w życie hasła rewolucji proletariackiej. Polski Październik, w przeciwieństwie do węgierskiego, nie zapłacił daniny krwi.

Wszystkie te wydarzenia znajdowały odbicie na scenie komunikacyjnej. Przy zachowaniu głównych cech „monosystemu” doszło do rozluźnienia dotychczasowych praktyk. Ważne doniesienia mówiły o zwolnieniach z więzień byłych AK-owców, o rehabilitacji wielu fałszywie oskarżonych, o poprawie relacji państwo–Kościół i o dopuszczeniu religii do szkół. Polską drogę do socjalizmu

⁴ B. Baczek, *Rewolucja. Władza, nadzieje, rozterki*, przeł. W. Dłuski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 25.

⁵ M. Mikołajczyk, *Rewizjoniści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2013; D. Gawin, *Wielki zurot. O lewicy polskiej i odrodzeniu idei społeczeństwa obywatelskiego w latach 1956–1976*, Znak, Kraków 2013.

obiecował Władysław Gomułka, nowy pierwszy sekretarz PZPR. Na fali częściowej demokratyzacji oficjalnej sceny publicznej pojawiają się wartości wcześniej nieobecne: personalistyczne i egzystencjalne⁶, narodowe i katolickie. Część pozytywnych zmian okaże się przejściowa.

Natomiast stopniowo nasilał się nurt nacjonalistyczny. Idea monopartii z jej przewodnią rolą dopełniona została reaktywacją FN, nazwanego teraz Frontem Jedności Narodu. Od tej pory treści narodowe stawały się dobrze obecne w komunikacji społecznej⁷. Apogeum osiągnęły w tak zwanych wydarzeniach marca 1968. Wówczas jedność frontu konsolidują hasła antysemickie. Eliminowaniu ze wspólnoty narodowej „innych” towarzyszy drastyczne ograniczanie uzyskanych uprzednio wolności życia publicznego, na czele z komunikacją społeczną. Marzec 1968 stał się nie tylko symbolem oziębienia względnie demokratycznego klimatu, ale także symbolem regresu kultury.

Kolejne fazy i kształt komunikacji społecznej wyznaczają daty 1970 i 1976, 1980 i 1989.

Propagandowy charakter komunikacji społecznej spektakularnie podważały robotnicze protesty. Ich ważną, bezpośrednią przyczyną w latach siedemdziesiątych – tak jak w czerwcu 1956 roku – były ogłaszane podwyżki cen żywności. W grudniu 1970, tak jak 14 lat wcześniej, Biuro Polityczne wydało rozkaz użycia broni palnej – demonstracje stłumiły wojsko i milicja. Powtórzyła się krwawa pacyfikacja. Ustąpić musiał Władysław Gomułka. Ale podwyżki cen żywności, od których zaczął się tragiczny grudzień, nie zostały zniesione. Wymusiły je dopiero strajki włóknienek i robotników wielu zakładów w Łodzi – w lutym 1971 roku.

⁶ Por. np. M. Hopfinger, *Poetyki i kody znaczeniowo-kulturowe*, w: taż, *Adaptacje filmowe utworów literackich. Problemy teorii i interpretacji*, Ossolineum, Wrocław 1974.

⁷ M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce 1956–1980*, Trio, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2001; *Rok 1966. PRL na zakręcie*, K. Chmielewska, G. Wołowicz, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2014.

Jednobrzmiącą dotąd komunikację społeczną zaczęły zaburzać jawnie wyrażane sprzeciwy wobec poczynań władz. Formę listów protestacyjnych, ogłaszanych publicznie przez opozycjonistów, zapoczątkował na przełomie 1975/1976 roku „list 59”⁸. Od tej pory poszerzała się przestrzeń wolności słowa. W czerwcu 1976 roku na protesty robotnicze w Ursusie i Radomiu władza odpowiedziała falą ciężkich represji, „ścieżkami zdrowia”. Ale do demonstrantów już nie strzelano. Dowody solidarności z represjonowanymi dali opozycjoniści, organizując dla nich pomoc i zakładając Komitet Obrony Robotników⁹. Oświadczenia i biuletyny informacyjne KOR były już na szeroką skalę nadzwyczajnym złamaniem wszechobowiązującej cenzury. Po tym jak władze spełniły wysunięte postulaty i żądania, KOR przekształcił się w Komitet Samoobrony Społecznej KOR (1977). Działania opozycji demokratycznej, częściowo jawne, utworzyły poza oficjalną sceną tak zwany drugi obieg komunikacji społecznej. Dotychczasowy monopol obowiązujący w kraju został w wielu dziedzinach przełamany (wydawnictwa prasowe, w tym literacki „Zapis”, i książkowe, wykłady dla studentów prowadzone przez Towarzystwo Kursów Naukowych, Wolne Związki Zawodowe). Powstają nielegalne organizacje prawnicze – w 1977 roku Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, w 1979 Konfederacja Polski Niepodległej.

Strajki sierpniowe 1980 roku, rozpoczęte przez robotników Stoczni Gdańskiej, doprowadziły do powstania wielomilionowego ruchu społecznego Solidarność. Jedną z przyczyn strajku stoczniowców była podwyżka cen mięsa i wędlin w stołówkach zakładowych, ale wymuszone siłą i skalą protestów porozumienia sierpniowe, zawierające 21 postulatów, obok praw pracowniczych dotyczyły także praw obywatelskich i praworządności. Nie padły strzały, nie było „ścieżek zdrowia”. Jednak ustąpić musiał Edward Gierek.

⁸ J. Skórzyński, *List 59 i narodziny opozycji demokratycznej*, „Zeszyty Historyczne” 2008, nr 163; A. Friszke, *Nikt nie ma prawa do monopolu. List 59 sprzed 40 lat – wtedy i dziś*, „Więź” wiosna 2016.

⁹ A. Friszke, *Anatomia buntu. Kuroń, Modzelewski, komandosi*, Znak, Kraków 2010; J. Skórzyński, *Siła bezsilnych. Historia Komitetu Obrony Robotników*, Świat Książki, Warszawa 2012.

Zalegalizowany Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność” przetrwał 16 miesięcy. Tyle potrzebowało ówczesne kierownictwo partii, by zatrzymać faktyczną dwuwładzę w kraju, który był ciągle częścią bloku radzieckiego. Stan wojenny ogłoszony 13 grudnia 1981 roku został po roku zawieszony i zniesiony 22 lipca 1983. Nie przyniósł oczekiwanych rezultatów. A Lech Wałęsa otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. Z czasem generał Wojciech Jaruzelski uznał za konieczne szukanie porozumienia z opozycją demokratyczną za pośrednictwem Kościoła¹⁰. Wyjście z głębokiego kryzysu negocjowane podczas obrad Okrągłego Stołu, przy którym spotkali się partyjni reformatorzy i przywódcy Solidarności, znalazło finał w zwycięskich dla strony solidarnościowej wyborach 4 czerwca 1989¹¹. Decyzją „parlamentu kontraktowego” generał Jaruzelski 19 lipca 1989 roku został prezydentem PRL, a następnie prezydentem III RP (31.12.1989–22.12.1990). Nowym prezydentem III RP, wybranym w powszechnych wyborach, został przywódca Solidarności Lech Wałęsa (22.12.1990–22.12.1995). Rząd Tadeusza Mazowieckiego powstał 12 września 1989 roku.

Komunikacja społeczna – jej treść i znaczenie, wymowa i wydźwięk – przez cały czas trwania PRL jest zależna od uwarunkowań politycznych. Wprawdzie „monosystem” obowiązywał do samego przełomu 1989 roku, ale natężenie oraz konsekwencje jego oddziaływania miały wewnętrzną dynamikę, zmieniały się wraz z układem sił i ideologicznymi preferencjami w Związku Radzieckim oraz z bieżącą sytuacją polityczną wewnątrz kraju. Jednocześnie na postać i charakter tej komunikacji niebagatelny wpływ miały przekształcenia typu kultury (zachodzące z siłą przymusu kulturowego), rzeczowe wyposażenie kultury oraz jej infrastruktura. I tak werbalny typ kultury był charakterystyczny dla pierwszej dekady powojennej. Rok 1956 stanowi nie tylko symboliczną cezurę.

¹⁰ M. Miller, *Papież i generał*, Narodowe Centrum Kultury, Wydawnictwo Rosikon Press, Warszawa 2016.

¹¹ J. Skórzyński, *Rewolucja Okrągłego Stołu*, Znak, Kraków 2009.

Odwilż polityczna zbiegła się z rozwojem ilościowym i jakościowym polskiego kina. W ciągu zaledwie kilku lat powstały znakomite filmy fabularne Andrzeja Munka, Andrzeja Wajdy, Jerzego Kawalerowicza, Kazimierza Kutza, Wojciecha Hasa, Tadeusza Konwickiego i innych twórców. Zrealizowano wiele wybitnych filmów dokumentalnych. Nowy język wypowiedzi filmowych dowartościowywał obraz, wydobywał jego walory ekspresyjne, eksponował wartości znaczeniowe, łączył obraz i słowo w bogaty, spójny przekaz audiowizualny. Kino odwoływało się do tradycji wielkiej literatury, wykorzystywało wzory kultury literackiej do własnej nobilitacji artystycznej i kulturowej. Film mógł teraz przejąć funkcje społeczne przypisywane dotąd wyłącznie literaturze jako sztuce słowa. Chociaż słowo pisane i drukowane nadal pozostawało dominującym sposobem komunikowania, znaczeniowy awans kina sygnalizował kształtowanie się audiowizualnego typu kultury.

Dopiero jednak telewizja zapewni upowszechnienie się audiowizualnych form przekazu. Jej realne początki w Polsce łączą się właśnie z rokiem 1956, a zasięg zwiększa się stopniowo i niezbyt szybko. W 1965 roku było zarejestrowanych 2 miliony odbiorników, w 1970 – ponad 4 miliony, a po kolejnych dziesięciu latach w 1980 roku było około 8 milionów telewizorów. Kilkugodzinne emisje w dwóch kanałach gromadziły wielokrotnie większą widownię. Przy programowo propagandowym charakterze całej oferty oraz wielostopniowej kontroli cenzorskiej zdarzały się audycje skutecznie pokonujące te ograniczenia: emisje wielu tytułów filmowych, inscenizacje Teatru Telewizji, seriale realizowane na podstawie utworów literackich, programy muzyczne czy popularnonaukowe. Telewizja – w miarę własnego rozwoju oraz powiększającej się widowni – stawała się ważnym i atrakcyjnym segmentem społecznej komunikacji. Przenosiła audiowizualność w przestrzeń prywatną odbiorców, łącząc się z ich codziennością. W latach osiemdziesiątych liczba aparatów telewizyjnych oraz zasięg Programu Pierwszego Telewizji Polskiej zbliżyły się do pełnego nasycenia. W tym czasie dużą popularnością cieszyły się domowe magnetowidy, urządzenia do rejestrowania i odtwarzania przekazu, które pozwalały zatrzymać umykające słowoobrazy. Umożliwiły aktywnym uczestnikom

kultury pozainstytucjonalną komunikację audiowizualną. Między 1956 a 1989 rokiem werbalny typ kultury przekształcił się w kulturę z dominującymi przekazami audiowizualnymi¹².

2. Pluralizm. Demokracja i przemiany audiowizualnego typu kultury

Przełom 1989 roku dał początek wielkiej zmianie. Był rewolucją bez rewolucji. Okrągły stół, przy którym spotkały się strona partyjno-rządowa oraz przywódcy opozycji, okazał się symbolem kompromisu obu stron społecznego i politycznego konfliktu. Pokojowo wynegocjowaną umowę społeczną między władzą a opozycją potwierdziły głosy wyborców – w imię urzeczywistnienia idei społeczeństwa obywatelskiego, światopoglądowo otwartego, liberalnego, demokratycznego państwa prawa, w imię praw człowieka. Te sukcesywnie realizowane podstawowe założenia nowego porządku przesądziły o faktycznym rozmontowaniu i upadku „monosystemu”. Jednoznacznie otwierały komunikację społeczną na pluralizm. Pokojowa przemiana, na mocy założenia rezygnująca z przemocy, wykluczała represję, rozliczenia poza prawem; wiązała się z dążeniem do ustanowienia systemu demokratycznego, praworządności, do uchwalenia konstytucji dającej prawa i obowiązki wszystkim obywatelom, bez dzielenia ich na zwycięzców i pokonanych. Pluralistyczna wspólnota równych obywateli miała potwierdzić sprzeciw wobec odrzuconego monopolu, wobec wszelkiego monopolu¹³.

Fundamentalne znaczenie dla powstawania nowej przestrzeni komunikacyjnej miały decyzje o zniesieniu cenzury oraz otwarcie granic państwa – realnych i wirtualnych. Cenzura instytucjonalna do końca podtrzymywała naruszany na wiele sposobów „monosystem”. Jej oficjalne zniesienie było warunkiem koniecznym swobodnego wypowiedzania się w kraju, odblokowania spraw i tematów tabu,

¹² Zob. np. M. Hopfinger, *Kultura audiowizualna u progu XXI wieku*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1997.

¹³ A. Friszke, *Rok 1989: bilans zamknięcia – bilans otwarcia*, „Więź” 2015, nr 3.

dostępu polskiego społeczeństwa do informacji zagranicznych. Jej unieważnienie stwarzało szanse włączenia nas do dobrowolnej wspólnoty wolnych państw. Teraz granica państwa przestała być kręgiem, którego nie dało się przekroczyć bez zgody odpowiednich władz. Obywatele mogli wyjeżdżać z kraju w dowolnym kierunku i czasie. Emigracja straciła bolesną jednokierunkowość, dotychczasowi emigranci stali się mieszkańcami innych miejsc na ziemi. Kraj otwierał się szeroko na świat – realny i medialny¹⁴.

Odrzucenie „monosystemu” dokonywało się przez wyjście z wschodniego bloku państw socjalistycznych w imię powrotu do Europy, do świata kultury zachodniej. Celem stała się demokratyzacja wszystkich sfer życia w kontrze do opresyjnych doświadczeń w PRL. Podmiotowość obywateli miało przybliżyć powołanie instytucji demokratycznych, gwarantujących zasadę trójpodziału władzy – z parlamentem, władzą wykonawczą oraz sądowniczą – ustanowienie struktur samorządowych, uznanie własności prywatnej, gigantyczna przebudowa, w drodze reform, przestarzałej i niewydolnej gospodarki. Decentralizacja mechanizmów życia społecznego, stworzenie realnych podstaw dla inicjatyw pozarządowych, uwolnienie aktywności obywateli umożliwiły stopniowe powstawanie demokratycznej przestrzeni komunikacyjnej. Budowane były fundamenty pluralizacji całej kultury: prawa człowieka i obywatela, wolność wypowiedzi, swobodny wybór opcji – aby każdy mógł wziąć własny los w swoje ręce i miał prawo decydowania o sobie. Wielogłosowość sceny komunikacyjnej staje się faktem.

Czas pokazał, że wymarzony „powrót do Europy”, „do Zachodu” okazał się niełatwy, że przełom 1989 roku był aż i zaledwie początkiem długiej drogi zasadniczych przekształceń politycznych, społecznych i ekonomicznych, trudnych i nierzadko niepopularnych decyzji – w imię dobra całej wspólnoty. Dochodziły do głosu nieuchronne konflikty między „starym” a „nowym”. Wielka zmiana, jaką zapoczątkował przełom, ta rewolucja bez rewolucji okazała się wieloletnim złożonym procesem transformacji – po dziesięciu latach

¹⁴ M. Hopfinger, *Otwarcie na świat i problem tożsamości*, w: *Gry o tożsamość...*, dz. cyt.

Polska została przyjęta do NATO (1999), po piętnastu spełnialiśmy mniej więcej standardy Unii Europejskiej (2004). Modernizacja kraju mogła teraz postępować przy udziale doświadczeń oraz ogromnych funduszy unijnych. Przemiany w państwie sprzyjały zarazem integracji europejskiej i umacnianiu naszej pozycji w Unii. Modernizacja miała objąć wszystkie wymiary życia, zarówno materialne, jak mentalnościowe. Przemiany infrastruktury materialnej dokonywały się nie bez trudności, ale według znanych zachodnich wzorów. Przemiany mentalnościowe okazały się szczególnie konfliktogenne. Standardy europejskie w pakiecie praw człowieka obejmowały zwłaszcza podmiotowość jednostki, jej decydowanie o swoim losie, wagę wspólnego dobra wypracowywanego w kompromisach, równość płci, prawa kobiet i prawa mniejszości – etnicznych i seksualnych, oddzielenie państwa i Kościoła, współodpowiedzialność za los ludzi spoza własnej wspólnoty. Repertuar i horyzont wartości wywoływał spory, konflikty, ostre dyskusje. Nakładały się one na konieczność przepracowania tradycyjnych pojęć ojczyzny, polskości, patriotyzmu, tożsamości.

Wymarzona wolność – od opresji wschodniego sąsiada, od ograniczeń wymuszonych przez „monosystem” – odsłoniła skalę i siłę wewnętrznych różnicowań. Konsekwencją umowy społecznej wynegocjowanej przez zwolenników demokratycznego państwa prawa (wszak *pacta sunt servanda*) była deklaracja „grubej kreski”. Zgodnie z tą zasadą każdy, kto nie złamał prawa, mógł wziąć udział w budowie nowego porządku. Natomiast rzecznicy odmiennej strategii domagali się rozliczeń i rozrachunków, forsowali ustawę lustracyjną, która uchwalona w 1997 roku objęła osoby pełniące funkcje publiczne.

W 1993 roku zawarta została umowa konkordatowa między Watykanem a Rzeczpospolitą, którą parlament ratyfikował dopiero w roku 1998. Ale już w roku zawarcia konkordatu sejm uchwalił restrykcyjną ustawę aborcyjną. Była wyrazem rosnących wpływów Kościoła oraz środowisk konserwatywnych. Przedstawia się ją jako wynik kompromisu, a jej liberalizacja nie znalazła uznania Trybunału Konstytucyjnego ani nie zyskała szerszego poparcia społecznego.

Rozległą działalność, w tym śledczą, rozpoczął powołany w 1999 roku przez sejm Instytut Pamięci Narodowej. W 2006 powrócił projekt lustracyjny w wersji radykalnej, który przewidywał powszechną lustrację obywateli, lecz ten projekt Trybunał Konstytucyjny uznał za sprzeczny z konstytucją. Dla jednych priorytetem było myślenie o niezbędnych przemianach i przyszłości kraju, dla innych najważniejsze były rewindykacje związane z przeszłością, jej „odkłamywanie”.

W domenie społecznej sprzeczne nastawienia podzielali rzecznicy autonomii jednostki oraz oczekujący opiekuńczości ze strony państwa. Niespełnione nadzieje, niezaspokojone potrzeby w sferze materialnej i symbolicznej wywołują po latach rozmaite przejawy niezadowolenia z transformacji, kwestionowanie jej tempa, negację jej wymogów, odrzucenie jej następstw. Jednak przez ponad ćwierćwiecze, między 1989 a 2015 rokiem, oczywista zdawała się demokratyczna podstawa ustrojowa pluralistycznego społeczeństwa oraz satysfakcja z rosnącego znaczenia kraju – członka Unii Europejskiej – na arenie międzynarodowej. W takich ramach zmieniały się partie polityczne, układ sił w parlamencie, kolejne rządy. W takich ramach artykułowały się konflikty interesów, różnice poglądów, spory o tożsamość, o wybór wartości. Toczyły się zażarte dyskusje w przestrzeni komunikacyjnej. W ciągu tego ćwierćwiecza niewątpliwy wpływ na scenę komunikacyjną, na podejmowane i dyskutowane problemy, na ich temperaturę, przebieg i następstwa miała bieżąca polityka. Ale główną, fundamentalną zasadą toczących się debat był pluralizm – współobecność różnych opcji.

Dzięki demokratyzacji i egalitaryzacji całej kultury komunikacja społeczna bez instytucjonalnej cenzury, korzystająca z wolności wypowiedzi, zdynamizowana europejskimi aspiracjami, zyskała zupełnie nową przestrzeń. Upadek „monosystemu” i związanych z nim ograniczeń oraz otwarcie na przemiany cywilizacyjne sprzyjały modernizacji infrastruktury komunikacyjnej, a także zawrotnej intensyfikacji sceny komunikacyjnej. Powstają liczne tytuły prasowe – dzienniki i czasopisma ogólnokrajowe, gazety regionalne, prasa lokalna. Mnożą się inicjatywy wydawnicze wykorzystujące nowe

technologie, znika argument o chronicznym braku papieru. Obok państwowego, teraz publicznego radia powstają stacje prywatne. W 1990 roku po raz pierwszy od momentu jego ustanowienia pod koniec lat czterdziestych złamany został monopol państwa w dziedzinie rozpowszechniania filmów w kinach. Prywatne firmy importują filmy z całego świata. Boom przeżywają wypożyczalnie kaset wideo umożliwiające pozakinowy obieg filmów wśród indywidualnych odbiorców. Dzięki transmisjom naziemnym, kablowym oraz satelitarnym dziesięć milionów aparatów telewizyjnych może udostępniać niemal wszystkim mieszkańcom programy kanałów publicznych oraz prywatnych (m.in. Polsat oraz Canal Plus od 1994 roku, TVN od 1997, TV Trwam od 2003). Większość właścicieli odbiorników czarno-białych wymieniło je na telewizory kolorowe. Intensywnemu rozrostowi rynku medialnego towarzyszyło drastyczne ograniczenie mecenatu państwowego. Rynek dostosowywał się do potrzeb i oczekiwań publiczności. Przy niespotykanym poprzednio zróżnicowaniu oferty dominowało duże zainteresowanie rozrywką. Konkurencja między nadawcami działała na rzecz zwielokrotnienia oferty, także w dziedzinie technologii. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych uruchomiono telewizję cyfrową (23 lipca 2013 roku analogowa telewizja naziemna została całkowicie zastąpiona w Polsce naziemną telewizją cyfrową). Po raz kolejny posiadacze aparatów telewizyjnych wymienili je na plazmowe z opcją HD bądź na telewizory w technologii LCD. Upowszechniły się nowe technologie utrwalania i odtwarzania obrazu i dźwięku (DVD, MP3).

Zasadniczą zmianę do komunikacji społecznej wniosły internet oraz telefonia komórkowa. Stopniowa komputeryzacja objęła najpierw użytkowników indywidualnych oraz instytucje, urzędy, organizacje i firmy. Następnie internet stał się rozbudowaną platformą wymiany informacji oraz porozumiewania się w sprawach prywatnych i publicznych między pojedynczymi osobami – na profilach czy blogach, najrozmaitszych forach i platformach. Internet okazał się równoległym do wcześniejszych form i sposobów komunikowania źródłem, zasobem, błyskawicznym narzędziem. A w wersji Web 2.0 umożliwił nie tylko aktywny odbiór różnorodnych przekazów, lecz także dowolną ekspresję własną każdemu

i wszystkim użytkownikom. Interaktywna infrastruktura gruntownie demokratyzuje komunikację społeczną. A ten kierunek przemian wzmacnia i dynamizuje telefonia cyfrowa. Zarówno internet, jak i telefonia cyfrowa oraz inne urządzenia mobilne umożliwiają swobodne posługiwanie się podstawowymi znakami: słowem, obrazem, dźwiękiem. Dzisiaj mówimy o kulturze uczestnictwa w rozwijającym się społeczeństwie sieciowym.

Ekspansywny rozwój komunikacji społecznej po przełomie 1989 roku, a zwłaszcza w ciągu kilkunastu ostatnich lat, zmienia gruntownie nasze doświadczenia nie tylko dzięki mediom cyfrowym, wirtualnym, lecz również przez ich wpływ na porozumiewanie się w realnych wymiarach życia społecznego. Rozwój cywilizacyjny przyspiesza dogłębne przemiany audiowizualnego typu kultury, który audiowizualność analogową zastępuje audiowizualnością cyfrową. Oparta na zapisie zero-jedynkowym audiowizualność cyfrowa pozwala na przekodowanie całego uniwersum komunikacji. Ten złożony, skomplikowany proces przeobrażeń, którego jesteśmy świadkami, nazywam rekonfiguracją audiowizualną komunikacji społecznej. Taka możliwość pojawia się w historii po raz drugi, pierwszy podobną rolę w odległej przeszłości spełnił alfabet fonetyczny w procesie przekształcania oralności w kulturę pisma i druku¹⁵.

Nowy porządek ustrojowy oraz rozwój cywilizacyjny złożyły się na wielką zmianę komunikacji społecznej.

3. O codzienności w codzienności. Dyskusja wokół PRL

PRL był układem odniesienia dla wszystkiego, co działo się po przełomie 1989 roku. Więcej: był zdecydowanie negatywnym układem odniesienia. W końcu wszystkie środowiska będące w opozycji do władz przed 1989 rokiem – akcentujące kwestie niepodległości czy też panowania jedynie słusznej ideologii – dążyły do „obalenia ustroju”. Kiedy w następstwie niezwykle fortunnego zbiegu wielu

¹⁵ M. Hopfinger, *Literatura i media. Po 1989 roku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

okoliczności wewnętrznych oraz zewnętrznych okazało się to realne, dalsza droga zdawała się prosta. Przede wszystkim jednak należało napiętnować mroczne strony przewyciężonego systemu, postawić w stan oskarżenia mechanizmy sprawowania władzy, potępić rzeczników i realizatorów opresyjnych metod. Następnie oddać sprawiedliwość czynnym przeciwnikom władzy, podjąć tematy tabu, wypełnić właściwą treścią „białe plamy”, odsłonić sprawy oraz problemy pomijane, źle widziane, opisać zjawiska patologiczne, nadać właściwą interpretację pozostałym. Nie tylko politycznym czy ideologicznym.

Trzeba było uporać się z całym balastem PRL. Stąd z założenia negatywny stosunek do „obalonego ustroju” objął wkrótce całą epokę i wszystko, co w niej się wydarzyło, powstało, co było dobrom, znalazło realizację, także sukces. Wychodzenie z warunków gospodarki socjalistycznej, uwalnianie się od towarzyszących jej stosunków, zasad i reguł, nawyków i zwyczajów okazało się skomplikowanym, niełatwym procesem. Wskazywanie PRL jako winowajcy było oczywiste. Nie dostrzegano żadnych pozytywnych stron, osiągnięć czy zdobyczy. Powstała sytuacja paradoksalna – wszak wszyscy uczestniczący w przełomowych przemianach żyli w czasach PRL, uczyli się, pracowali, przeżywali niepowodzenia i radości, coś zdobyli, osiągnęli, wielu ludzi osobiście skorzystało na powojennych przeobrażeniach, a cała kultura stała się bardziej demokratyczna i egalitarna.

W dyskusji o PRL nic bądź prawie nic z tego nie znalazło odbicia w debacie. Polskę wolną i suwerenną przeciwstawiano Polsce zniewolonej i uzależnionej, w której jednak trwał opór – tuż po wojnie zbrojny, a przez cały czas cywilny. W poprzełomowych deklaracjach wszyscy byli przeciw. Teraz dominowały z jednej strony rewindykacje polskości i heroicznego patriotyzmu połączone z piętnowaniem rodzimych funkcjonariuszy i agentów narzuconego z zewnątrz komunizmu, potrzeba ujawnień, rozliczeń, ukarania winnych. Z drugiej karierę zrobiło określenie *homo sovieticus*, ponieważ jego nosiciele jawili się głównymi hamulcowymi wymarzonych modernizacyjnych przemian, figurą tych, którzy nie potrafią korzystać z odzyskanej wolności, nie chcą wziąć swego losu na własne barki.

Debatę komplikowała dodatkowo zmieniona sytuacja. Podstawowy w obrazie PRL podział na władzę i opozycję w nowych warunkach dezaktualizował się. Teraz dawni partyjni reformatorzy dołączyli do promodernizacyjnych, proeuropejskich elit, wprowadzających w kraju liberalną demokrację, a sam kraj do NATO i Unii Europejskiej. Natomiast niechętni tym przemianom, podzielający tradycyjne przekonania obrońcy dziedziczonej tożsamości znaleźli się na przeciwnym biegunie. W debacie nie brali udziału ci wszyscy, którzy przez zmiany tracili dotychczasową pozycję społeczną, miejsca pracy, nierzadko środki do życia i nadzieje na szybką poprawę, którzy z wielu powodów nie potrafili na transformacji skorzystać przez brak wystarczającego kapitału kulturowego.

W dyskursie publicznym uwikłanym w aksjologiczne i ideologiczne spory oraz bieżącą politykę chodziło nie tyle o diagnozę tego historycznego okresu, ile o jego zasadniczo negatywną ocenę i pozbycie się jako balastu przeszłości. Scenę komunikacyjną zdominował bezwarunkowy antagonizm między „władzą” – narzuconą z zewnątrz, złą, nie tylko kontestowaną, ale także zwalczaną, odrębną od „społeczeństwa” charakteryzowanego przez opór wobec złej władzy – społeczeństwa, które teraz musi przezwyciężyć brzemień „komunizmu”, by odzyskać tożsamość. Politycznie podyktowany wizerunek przeszłości ustanawia przede wszystkim fundamenty duchowej wspólnoty narodowej. Kreuje jednoznacznie pozytywny autowizerunek. Ten dualizm społeczeństwa oddzielonego od władzy powtarza się w wielu opracowaniach historyków, tekstach publicystycznych czy wypowiedziach części polityków.

Jednak takie ujęcie nie pozwala rozpoznać ówczesnej złożonej rzeczywistości, faktycznych relacji między władzą, jej instytucjami i reprezentantami, a członkami społeczeństwa, w tym „mieszania się” obu podmiotów zbiorowych i wzajemnych między nimi przepływów. Nie pomaga w przepracowaniu bardzo różnych doświadczeń. A to tylko jeden z aspektów ówczesnej sytuacji.

Innym przykładem pokazującym ograniczenia dualistycznego ujęcia, które utrudnia analizę i adekwatne rozpoznanie, jest pozycja w PRL Kościoła katolickiego jako instytucji oraz jego rozległa autonomia po 1956 roku.

Perspektywę odmienną od narracji dominującej w przestrzeni komunikacyjnej przyjmują niezbyt liczne wypowiedzi i prace. Są to najczęściej opracowania zjawisk, tematów i zagadnień dotyczących codzienności. Wychodzą z założenia, że w ustroju panującym w latach 1945–1989 upływało życie milionów ludzi z ich rozlicznymi problemami, kłopotami, ambicjami, troskami i sukcesami. Autorzy tych tekstów zajmują się tym wszystkim przez pryzmat codzienności. A codzienność jest obszarem, który nie poddaje się łatwo myślowym schematom. Pozwala odzyskać złożoność i skomplikowanie relacji międzyludzkich, wielowymiarowość biografii i losów, sens codziennych zachowań i odświętnych rytuałów. W tym nurcie znajduje się również propozycja spojrzenia na PRL z pozycji lewicowych¹⁶.

Literatura uczestniczy w toczącej się debacie, z jednej strony wpisując się w czarno-biały dyskurs o PRL, z drugiej, w autobiografiach i biografiach, opisując prywatne prawdy o życiu w tym czasie. I tutaj ważną rolę odgrywa spojrzenie przez pryzmat codzienności. Doświadczenia własne autorek i autorów rzucają światło na doniosłe procesy społeczne, jakie zaszły w PRL, dla przykładu masowy awans społeczny ludzi mieszkających dotąd w niezwykle trudnych warunkach na wsi, ich adaptacja do nowych okoliczności czy masowe migracje z Kresów do Polski centralnej i na Ziemię Odzyskane, złożone następstwa owych przemieszczeń, zerwanie ciągłości, obcość, rozczarowanie i rozliczne problemy adaptacyjne. Utwory literackie ujmują konflikty, dylematy, wybory, niepowodzenia i sukcesy. Zostają w nich przefiltrowane przez codzienność. Ona znajduje się na pierwszym planie.

Szczególny wgląd w proces kulturowego formatowania jednostki osiągają utwory pisane z perspektywy feministycznej, oddające przenikanie się zależności w mikroskali (dom, rodzina) z uwarunkowaniami makrostrukturalnymi (państwo). Odslaniają połączoną tyranie hasel oficjalnych i wartości zakorzenionych w tradycyjnej kulturze narodowej, pokazują praktykowaną po obu stronach hipokryzję.

¹⁶ Na temat socjalizmu jako projektu modernizacyjnego zob. A. Zysiak, *Punkty za pochodzenie. Powojenna modernizacja i uniwersytet w robotniczym mieście*, Nomos, Kraków 2016.

Pewniki na temat PRL w oryginalny sposób kwestionuje twórczość wykluczonych z oficjalnego dyskursu, literatura pisana z perspektywy dziecka i homoseksualisty. To swoiste spojrzenie z zewnątrz większościowej wspólnoty podważa jej dominujący w głównym dyskursie wizerunek.

Jednowymiarowy, jednostronny wizerunek nie wystarcza wszystkim, nie odpowiada bowiem na zróżnicowane potrzeby komunikacyjne. Popularnym zjawiskiem stała się „socnostalgia i moda na PRL”. Pytania o ówczesną codzienność zgłaszają przedstawiciele pokolenia, którego dzieciństwo upłynęło w końcówce PRL, oraz dzieci transformacji. Dorastając po przełomie 1989 roku i krytycznie oceniając czasy transformacji, interesują się przeszłością w nadziei na jej atrakcyjność, lepszą wersję życia. Widoczne przede wszystkim zaciekawienie realiami minionego okresu zdaje się źródłem mody na „archeologię zaginionych przedmiotów i zaginionych wartości”. Tu pewną rolę odgrywają teksty słowne, wpisane głównie w projekty multimedialne, obejmujące zwłaszcza portale internetowe oraz tak zwane eventy.

Natomiast w głównym nurcie dyskursu na temat PRL znajduje się zdecydowana większość filmów dokumentalnych oraz fabularnych. Że pasja i upór kreatywnych jednostek prowadziły do sukcesu zawodowego i dobra ogólnego, pokazują filmy *Bogowie* oraz *Sztuka kochania*, oba zrealizowane według scenariuszy Krzysztofa Raka – pierwszy w reżyserii Łukasza Palkowskiego (2014), drugi Marii Sadowskiej (2017).

4. Zmiana bez deklaracji.

Dyskusja wokół feminizmu i ruchów LGBT

Jedna z najważniejszych debat publicznych po przełomie 1989 roku dotyczyła sytuacji kobiet. Żywotności tej problematyki sprzyjały podstawowe wartości demokratyczne, prawa człowieka, rosnąca świadomość decyzji tożsamościowych, wolność wyboru przez jednostki. Dla tak sprofilowanej „kwestii kobiet” niezwykle pomocne okazały się idee feministyczne wypracowane i stale aktualizowane na Zachodzie – w Europie i w Stanach Zjednoczonych. Po drugiej

wojnie światowej, a zwłaszcza od lat sześćdziesiątych zmieniała się tam świadomość kobiet i ich walka o równe prawa w życiu zawodowym i publicznym. Dla inicjatorek dyskusji w Polsce, gorących orędowniczek praw kobiet w naszym kraju, doświadczenia feministek zachodnich stały się źródłem teoretycznych i praktycznych wzorów. Dobitnie sformułowane żądania antypatriarchalne zderzyły się w Polsce z uprzedzeniami kulturowymi, z głęboko wdrukowanymi przeświadczeniami tradycyjnymi, skutkującymi kontrolą społeczną w imię tradycji.

Sprawa faktycznej emancypacji kobiet w Polsce przed przełomem nie znalazła się w polu refleksji rodzimych feministek po 1989 roku. A prześledzenie przemian w położeniu kobiet w historii PRL byłoby nad wyraz pouczające. Jednak nie zainteresowano się socjalistyczną wersją haseł równościowych, które głoszone po 1945 roku. A to właśnie wówczas – o czym mówią wprost ledwie dwie opublikowane prace¹⁷ – dokonana się swoista rewolucja genderowa, wprawdzie podyktowana gwałtowną industrializacją, ograniczona warunkami ówczesnego scentralizowanego systemu oraz biedą i zacofaniem kraju, ale osiągnięta w skali masowej. Była największą szansą dla osób młodych, dla starszych często wiązała się z pracą „na dwa etaty”. Ale kampania na rzecz pracy zawodowej kobiet, w tym na stanowiskach zwyczajowo uznawanych za męskie, i możliwość zdobycia wykształcenia na wszystkich poziomach dawały kobietom realny awans społeczny i niezależność materialną. Ta aktywizacja kobiet w pierwszej rewolucyjnej dekadzie sprawowania nowej władzy doprowadziła do trwałych, nieodwracalnych zmian społecznych, chociaż nie zniosła tradycyjnych norm i postaw zakorzenionych w konserwatywnych przeświadczeniach. Ostoją tradycjonalizmu i jego instytucjonalnym wyrazicielem był Kościół katolicki. Niezmiennie opowiadał się za trwaniem i wyłącznością odwiecznych

¹⁷ M. Fidelis, *Kobiety, komunizm i industrializacja w powojennej Polsce*, przeł. M. Jaszczurowska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015; N. Jarska, *Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945–1960*, IPN, Warszawa 2015. Zob. też A. Mrozik, *Wywołać z milczenia. Historia kobiet w PRL-u*, „Teksty Drugie” 2011, nr 9.

ról matki, żony, opiekunki ogniska domowego, ról uchodzących za „zgodne z naturą kobiety”. Zderzały się dwa odmienne projekty: emancypacyjny, głoszony i realizowany przez nową władzę, oraz oparty na nauczaniu Kościoła katolickiego, odwołującego się do wiary i polskiej tożsamości.

Obietnice emancypacji kobiet propagowane w latach 1945–1956 wpisane zostały w ówczesną retorykę walki klas i egalitaryzmu, świeckości i antyklerykalizmu, sojuszu robotniczo-chłopskiego i powszechnego dostępu do oświaty, edukacji oraz pracy. Współbrzmiały z głoszonymi założeniami nowego porządku społecznego. Nie wyodrębniały się, nie stały się autonomiczne, ale dominowały w komunikacji społecznej, tworzyły klimat równouprawnienia, sprzyjały dystrybucji szacunku społecznego.

Październikowa odwilż przyniosła kobietom niezwykle istotną ustawę dopuszczającą legalną aborcję. Nowe prawo w sytuacji braku syntetycznych środków antykoncepcyjnych uwalniało od przypadkowej, niechcianej prokreacji, stwarzało możliwość i konieczność odpowiedzialności za własny, świadomy wybór. Było wielkim osiągnięciem, zmieniającym symbolicznie i realnie położenie wszystkich kobiet w kraju, niezależnie od statusu społecznego i wyznawanych wartości.

Jednocześnie po 1956 roku zmieniło się oficjalne nastawienie do obecności kobiet w przestrzeni publicznej, zwłaszcza do ich udziału w rynku pracy. Na polskiej drodze do socjalizmu dokonała się destrukcja rewolucyjnego programu emancypacji kobiet. W przestrzeni publicznej donośnie, obligująco zabrzmiały głos oraz stanowisko Kościoła katolickiego zachęcające kobiety do rezygnacji z pracy zawodowej, do porzucenia jakoby sprzecznych z ich naturą ról społecznych. Część społeczeństwa popierała takie rozwiązanie. Okazało się, że głęboko ugruntowane przekonania konserwatywne zmieniają się z trudem, a tradycyjna mentalność nieobca jest również władzom Polski Ludowej.

Jednak oficjalny zasadniczy odwrót od polityki równościowej nie powstrzymał faktycznego procesu emancypacji kobiet w kraju. Przełom 1989 roku odłonił rzeczywiste przemiany w sytuacji kobiet w Polsce, jakie dokonały się w całym okresie powojennym.

Tak więc wyartykułowane teraz wprost idee feministyczne padają na w pewnym stopniu przygotowany, podatny grunt. Fundamentalny dla komunikacji społecznej pluralizm dopuszcza do debaty publicznej środowiska feministyczne: organizacje pozarządowe, portale internetowe, czasopisma, studia genderowe. Wszystkie one zabiegają o prawa kobiet do indywidualnej samorealizacji i wyboru stylu życia, do realnej zmiany pozycji w życiu publicznym i prywatnym. Warunkiem koniecznym staje się uświadomienie sobie przez całe społeczeństwo rozmaitych form jawnej i ukrytej dyskryminacji, form uważanych za oczywiste ze względu na utrwaloną mentalność i panujące obyczaje. W dyskursie publicznym oraz działaniach praktycznych udało się nagłośnić zjawisko przemocy symbolicznej i fizycznej wobec kobiet w życiu codziennym i na forum publicznym, nierówności w przepisach prawa i w pracy zawodowej, pokazać asymetryczne relacje w modelu rodziny patriarchalnej, problemy przemocy domowej. Promowano równość płci, świadome rodzicielstwo, stosunki partnerskie w rodzinie, ułatwiające kobiecie realizację aspiracji życiowych.

Najgorętsze spory toczyły się wokół cielesności i seksualności. Kwestie związane z płcią oraz prokreacją i dzietnością stanowiły główne punkty zapalne. Kościół oraz środowiska pravicowe opowiadały się za kontrolą płodności, przeciw prawu kobiet do samostanowienia, przeciw antykoncepcji i aborcji, widziały kobiety przede wszystkim w funkcji reprodukcyjnej. Ale opowiadały się za zakazem *in vitro* i za wyeliminowaniem badań prenatalnych. Walka o wolność wyboru, o prawo decydowania o sobie, o własnym losie, zakończyła się tak zwanym kompromisem w 1993 roku, kiedy uchwałą sejmu ograniczono dotychczasowe, uznane w 1956 roku, prawa kobiet. Nie zażegnało to konfliktu. Obie strony sporu nie rezygnowały z dalszej walki. Jednak starania o liberalizację przyjętej uchwały odrzucił ówczesny Trybunał Konstytucyjny. Natomiast za sprawą środowisk pravicowych w debacie stopniowo dominował kanon wartości narodowo-katolickich. Po 2015 roku doszło do kryzysu modelu debaty demokratycznej, eksperckiej. Język dyskursu stawał się piętnujący, wbrew ustaleniom nauki utożsamiano zarodek z dzieckiem, aborcję z morderstwem, zaś dążenie do wolności

wyboru z działaniem szatana. Eskalacja żądań Kościoła, kampanie środowisk *anti-choice*, hegemonia skrajnie prawicowego dyskursu w komunikacji społecznej dążyły do całkowitego odebrania kobietom prawa do stanowienia o sobie. Okazało się, że prawo do aborcji w opinii części katolików nie mieści się w prawach człowieka uznawanych w demokracji. Kiedy w 2016 roku zagrożenie odebraniem ograniczonych w 1993 roku praw okazało się realne, kobiety odpowiedziały masowym ulicznym Czarnym Protestem. Nie wiemy, czy i w jakim stopniu zdecydowany protest kobiet dotyczył stosunku do samej aborcji, ale z pewnością wyrażał niezgodę na przedmiotowe traktowanie, na odebranie prawa do prywatności, na opresję. Był kategorycznym sprzeciwem wobec zamachu na wartości demokratyczne¹⁸.

Antyfeminizm sprowokował gwałtowną reakcję kobiet. Natomiast feminizm, wyeliminowany ze sfery dyskursu publicznego, odnosi stopniowy, umiarkowany, niespieszny sukces w domenie świadomości społecznej oraz w realnym praktykowaniu haseł, wartości, sposobów życia.

Dyskusja wokół ruchu na rzecz emancypacji mniejszości seksualnych została wyartykułowana później niż debata o sytuacji kobiet. Problematyka LGBT przebijała się z trudem z marginesu kultury do jej centrum. Chodziło o potraktowanie odmienności w sferze seksualnej jako zjawiska naturalnego, które nie dyskredytuje, nie wyklucza ze wspólnoty, pozwala na funkcjonowanie w społeczeństwie na równych prawach. W ramach działań na rzecz równouprawnienia mniejszości seksualnych wiele znanych, wybitnych osobistości publicznie poinformowało o swojej odmiennej orientacji. Walka o prawa do związków partnerskich w Polsce nie przyniosła rezultatu. W opublikowanych w 2017 roku badaniach poziomu równouprawnienia osób LGBT w systemach prawnych krajów Unii Europejskiej najwyższy wynik osiągnęła Malta (88%), natomiast Polska prawie najniższy (18%). Dzieje się tak, bo prawo

¹⁸ Zob. *Długi marsz kobiet. O „czarnym proteście”, Natalii Przybysz i pakcie milczenia z prof. Andrzejem Lederem rozmawia Magdalena Kicińska*, „Gazeta Wyborcza”, „Wysokie Obcasy” 2017, nr 11.

nie chroni u nas wystarczająco osób nieheteroseksualnych¹⁹. Indywidualnym symbolem społecznego uznania dla „innego” pod tym jednym względem został Robert Biedroń, wybrany w 2014 roku na prezydenta Słupska²⁰.

Idee emancypacji mniejszości seksualnych upowszechniają i wspierają utwory literackie pisarzy związanych z ruchami LGBT.

W latach dziewięćdziesiątych na scenie literackiej pojawiają się głośne debiuty autorek postrzeganych przez pryzmat feminizmu. Walnie przyczyniają się do zasadniczej zmiany całego pola literackiego, która obejmuje nie tylko samą twórczość, ale także krytykę literacką oraz badania historycznoliterackie. Dlatego przeobraża się cała komunikacja literacka. Niewątpliwym wpływem na taką przemianę miał fakt łączenia przez wspomniane pisarki twórczości prozatorskiej z działalnością krytyczną oraz badawczą w dziedzinie literatury, a nierzadko występowanie przez nie jednocześnie w roli aktywistek społecznych.

Utwory literackie pisane w horyzoncie emancypacji kobiet posługują się różnymi strategiami otwarcie manifestującymi sprzeciw wobec dominującej kultury z jej prawami, normami, wzorami, ale również strategiami pośrednimi, które wyrażają „feministyczną wrażliwość”. Także w wielu utworach rozmaitych gatunków – takich jak np. literatura fantasty czy romans – obecne są wątki emancypacyjne, kobiece tematy i doświadczenia, kwestie cielesności i seksualności, wyzwalamie się spod męskiej dominacji, wykuwanie partnerstwa, zmagania z codziennością, próby samorealizacji.

Zmiany całej komunikacji literackiej za sprawą zdecydowanego wejścia na scenę utworów poruszających problematykę emancypacyjną potwierdza popularność wielu tytułów wśród odbiorców, a nierzadko masowe czytelnictwo.

¹⁹ Zob. „Gazeta Wyborcza” 17 maja 2017.

²⁰ Zob. *Pod prąd*, z Robertem Biedroniem rozmawia Magdalena Łyczko, Edipresse Polska, Warszawa 2016.

5. Spór o reguły komunikacji. Dyskusja wokół Jedwabnego

Historia stosunków polsko-żydowskich naznaczona jest antysemityzmem. Sprzyjały mu, z jednej strony, stereotypy większości nieumiejącej zaakceptować istnienia dużej liczebnie, zachowującej znaczną odrębność społeczności żydowskiej, z drugiej – katolicyzm jako filar polskiej kultury i rozległe wpływy Kościoła jako instytucji. Żyd uważany był za synonim zła, za zagrożenie dla polskiej tożsamości. W dwudziestoleciu międzywojennym w niepodległej Polsce wrogość wobec Żydów podsycali rzecznicy państwa narodowo-katolickiego²¹.

Taki kontekst trwał w czasie wojny i okupacji niemieckiej. Rzucał na postawy i zachowania wobec Holocaustu. Był też tłem zdarzeń po zakończeniu wojny, co uzmysłowił zwłaszcza pogrom w Kielcach w 1946 roku. Pogrom kielecki spotkał się ze sprzeciwem i namysłem wielu środowisk. Wywołał na łamach czasopism pełną obaw dyskusję na temat aktualności antysemityzmu. Kościół milczał. Zagładę przesłoniły narracje o polskich doświadczeniach wojennych. Wiedza na jej temat nie stała się elementem świadomości społecznej. Przykładem wieloletnia recepcja *Medalionów* Zofii Nałkowskiej, które pierwsze wydanie miały w 1946 roku²².

W latach sześćdziesiątych Władysław Bartoszewski wprowadził temat Zagłady oraz zachowań rodaków wobec żydowskich współobywateli do centrum kultury. Były to świadectwa realnej pomocy udzielanej skazanym na śmierć – w ramach Żegoty oraz przez rozsianych po kraju ludzi gotowych ukrywać Żydów przed Niemcami i wścibskimi sąsiadami. Władysław Bartoszewski – inicjator i uczestnik pomocy udzielanej Żydom w warunkach okupacji – stał się symbolem Polaków ratujących eksterminowanych²³.

²¹ J.J. Lipski, *Katolickie państwo narodu polskiego*, „Aneks”, Londyn 1994.

²² Zob. *Zagłada w „Medalionach” Zofii Nałkowskiej. Tekst i konteksty*, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016.

²³ *Ten jest z ojczyzny mojej. Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*, W. Bartoszewski, Z. Lewinówna (oprac.), Znak, Kraków 1966; wydanie drugie rozszerzone: 1969; wydanie trzecie uzupełnione: Świat Książki, Warszawa 2007.

O odmiennych reakcjach Polaków panowało milczenie. Ten fakt oraz niewielka w istocie liczba 6620 Polaków odznaczonych medalem Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata (do lutego 2016 roku) nie umniejszają odwagi i determinacji pomagających. Przeciwnie.

Problem antysemityzmu ponownie dał o sobie znać w 1968 roku w tak zwanych wydarzeniach marcowych. Antysemicka propaganda pod sztandarem państwowo-partyjnym opanowała wówczas całą przestrzeń komunikacyjną, spotykając się z szerokim odzewem społeczeństwa. Jej celem stało się publiczne napiętnowanie i wykluczenie. Jednocześnie, co znamienne, wcześniej i później podejmowane były najrozmaitsze starania, by z autowizerunku Polaków wymazać antysemicki składnik. By trwały wzór kultury uzasadnić zwykłością konfliktu interesu, oczywistością stereotypów, naturalnymi różnicami w relacjach między ludźmi.

Jednak „ślady Holocaustu w imaginarium polskiej kultury”²⁴ okazały się nie tylko liczne, lecz także niepokojące. Po kolejnych dwóch dekadach Jan Błoński wywołał dyskusję nad problemem polskiej odpowiedzialności i postulował dokonanie narodowego rachunku sumienia. W eseju *Biedni Polacy patrzą na getto*, opublikowanym w 1987 roku w „Tygodniku Powszechnym”, wyraził pogląd o „winie obojętności”. W listach do katolickiego tygodnika wielu oburzonych czytelników zdecydowanie nie podzieliło tej diagnozy.

Nowe warunki komunikacji społecznej po przełomie 1989 roku sprzyjały wprowadzaniu źle obecnych wcześniej narracji o czasach wojny. Traktowane dotąd w przestrzeni komunikacyjnej jako tabu wybrzmiały na pluralistycznym forum publicznym. Tak stało się za sprawą publikacji *Sąsiadów* Jana Tomasza Grossa. Był rok 2000. Symbolem winy nie tylko moralnej, lecz także popełnianych zbrodni okazały się zdarzenia z 1941 roku w Jedwabnem. Tym razem w obrazie z czasów wojny nie było heroizmu rodaków w walce z hitlerowskim okupantem, nie było polskich ofiar, było poniżanie żydowskich sąsiadów, zagnanie ich do stodoły i spalenie. Nieliczni

²⁴ *Ślady Holocaustu w imaginarium kultury polskiej*, J. Kowalska-Leder, P. Dobrosielski, I. Kurz, M. Szpakowska (red.), Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

mieszkańcy Jedwabnego w tajemnicy przed sprawcami mordu przechowywali tych, którym udało się uniknąć okrutnego losu. Jan Gross nie tylko inaczej przedstawił temat stosunku Polaków do ludności żydowskiej w latach drugiej wojny światowej, ale zmienił reguły komunikacji: oddał głos prześladowanym i odsłonił polską przemoc. Podważył uzasadnianie zbrodni mitem żydokomuny. Oprawcy nie byli marginesem. Za ich postępowanie odpowiadały podzielane przez większość wzory kultury. Zakorzenione wyobrażenia, stereotypy, złe emocje motywowały i zarazem usprawiedliwiałały niechęć, wrogość, przemoc, zbrodnie. *Sąsiedzi* byli wyzwaniem dla zbiorowej tożsamości oraz wezwaniem do rachunku sumienia, do przyjęcia odpowiedzialności. Wstrząsający opis zdarzeń w Jedwabnem, znany wcześniej nielicznym, był trudny do przyjęcia dla ogółu.

Odmienność narracji Jana Tomasz Grossa od utartych reguł, jej *novum* polegało na wyrazistości i ostrości przedstawienia²⁵. Ta jednoznaczna wymowa uderza w zestawieniu z dwuczęściowym filmem Agnieszki Arnold, w którym wzięli udział świadkowie tamtych zdarzeń. Filmowi *Sąsiedzi* mówią o tym samym wstrząsającym zdarzeniu z odmiennej perspektywy. Ich słowa są przede wszystkim zapisem wybiórczej pamięci, świadectwem „zamrożonej” mentalności. Zarejestrowane na taśmie filmowej wypowiedzi współczesnych rozmówców odsłaniają opór przed przyjęciem „żydowskiej prawdy”, bo to nie jest „nasza prawda”. Publikacja *Sąsiadów* wywołała ostre spory oraz ciągnące się dyskusje na scenie ogólnopolskiej. Negowano zarówno przytoczone konkrety, jak stwierdzenia ogólne. Podawano w wątpliwość intencje autora, oskarżano o szkalowanie dobrego imienia Polaków. Jednak ustalenia IPN potwierdziły, że zbrodnię w Jedwabnem popełnili Polacy na żydowskich współobywatelach.

My z Jedwabnego, tytuł książki Anny Bikont, dobrze oddaje ferment wokół publikacji potwierdzającej perspektywę wykluczonych. Wprowadzone do debaty Jedwabne stało się wspólnym punktem

²⁵ Prace Jana Tomasz Grossa: *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogranicze, Sejny 2000; *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*, Znak, Kraków 2008; (z Ireną Grudzińską-Gross), *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Znak, Kraków 2011.

odniesienia dla odmiennych stanowisk i opinii. Autorka zbioru reportaży połączonych z dziennikiem sprawdza tropy Grossa i Arnold, odtwarza zdarzenia sprzed lat, do których dopisuje dzisiejsze postawy i zachowania. Przeszłość i terażniejszość mają, jak się okazuje, wiele wspólnego. Tylko nie ma już żydowskich sąsiadów. Na forum publicznym toczy się bitwa o pamięć oraz autowizerunek. Autorka relacjonuje przebieg dyskusji na spotkaniach w instytucjach naukowych i w prasie, polemiki merytoryczne, krytykę niedostatków warsztatowych, ataki personalne. Na tym tle szczególnie wymowny staje się problem odzyskiwania porzuconej dla ratowania życia oraz „tylko” odtrąconej z powodu piętna żydowskiej tożsamości. Relacja autorki z toczonych dyskusji, rocznicowych wydarzeń, połączona z własnymi wyborami, osobistymi przeżyciami, zindywidualizowany charakter narracji tego reportażu-dziennika, uzupełnia ogólną perspektywę, swoiście domyka problemowo nowy stan społecznej komunikacji w kwestii stosunków polsko-żydowskich²⁶.

Motywy i wątki polskiej przemocy znajdują wyraz również w utworach fabularnych opartych na fikcji. Ze względu na szeroki odbiór stają się okazją do ostrej, emocjonalnej dyskusji. Włączają się do trwającej debaty, bowiem niezależnie od intencji autorskich są traktowane przez wszystkie strony sporu jako ewidentny materiał ilustracyjny. Walory artystyczne, wartości estetyczne takich utworów jak dramat *Nasza klasa* Tadeusza Słobodzianka czy film *Ida* Pawła Pawlikowskiego w odbiorze polskiej publiczności trafiają na plan dalszy, a do głosu dochodzą spory o obraz wzajemnych stosunków w latach wojny oraz w czasach powojennych. Niemniej wybitność obu dzieł potwierdziły liczne nagrody. *Nasza klasa: historia w XIV lekcjach* ukazała się w 2009 roku w wydawnictwie słowo/obraz terytoria w Gdańsku, a jej autor otrzymał Nagrodę Literacką Nike za rok 2010. Niemal równocześnie sztuka miała premierę w Teatrze na

²⁶ Zob. P. Forecki, *Od „Shoah” do „Strachu”: spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010; P. Dobrosielski, *Polska recepcja pism Jana Tomasa Grossa w perspektywie antropologii pamięci*, praca doktorska pod kierunkiem prof. Rocha Sulimy, Warszawa 2016, nagrodzona w V edycji konkursu im. Inki Brodzkiej-Wald. Wydawnictwo IBL, Warszawa 2017.

Woli, jeszcze wcześniej w Londynie, a potem na scenach teatralnych Europy, Ameryki, Izraela i Japonii. Zrealizowana w 2013 roku *Ida* zdobyła nagrody na festiwalach w Polsce i za granicą, z Oscarem dla najlepszego filmu nieanglojęzycznego włącznie.

Film *Pokłosie* Władysława Pasikowskiego z 2012 roku wywołał najgwałtowniejszy spór o przeszłość odkrywaną w teraźniejszości, w której nie ma już „obcych”, natomiast ich miejsce muszą zająć swoi w imię prawdy psujący autowizerunek wspólnoty. Fabuła filmu jedynie aluzyjnie nawiązuje do wydarzeń w Jedwabnem, ale sam film oraz wywołana wokół niego burzliwa dyskusja odwołują się do „paradygmatu Jedwabnego”.

Od jesieni 2015 roku, kiedy wybory wygrała zjednoczona prawica, zmianie ulega pluralistyczna przestrzeń komunikacji społecznej. „Pedagogika dumy narodowej” zdominowała scenę publiczną, unieważniła ogólnospołeczną debatę jako „pedagogikę wstydu”, neguje jej wyniki, zaprzecza oficjalnym ustaleniom rządowo-partyjnymi oświadczeniami, tolerowaniem skrajnie prawicowych poczynań cofa społeczną debatę do stanu sprzed przełomowej publikacji *Sąsiadów*.

6. W poszukiwaniu utraconej klasowości. Dyskusja wokół dziedzictwa pańszczyzny²⁷

Trzy lata temu minęła 150. rocznica zniesienia pańszczyzny w Królestwie Polskim. W zaborze pruskim i austriackim pańszczyznę zniesiono wcześniej, odpowiednio w latach 1811–1850 oraz w 1848 roku. Znaczna, a właściwie przeważająca część polskiego społeczeństwa ma chłopskie pochodzenie. Kultura polska kształtowała się jednak przede wszystkim wokół repertuaru wartości szlacheckich i postszlacheckich. Współczesne społeczeństwo przejęło i podzieliło taki wybór i taką narrację. Druga wojna światowa przeorała

²⁷ Na seminarium „Między sztuką a codziennością – w stronę nowej syntezy. Sporne gatunki literatury przełomu XX i XXI wieku w Polsce: literatura bez fikcji” w Pracowni Współczesnej Literatury i Komunikacji Społecznej w Instytucie Badań Literackich PAN analizowaliśmy także dyskusję wokół pańszczyzny, materiał ten nie wszedł jednak do niniejszego tomu.

jego strukturę. Przeprowadzona po 1945 roku reforma rolna oraz masowy awans społeczny mieszkańców wsi związany z migracją do miast i egalitaryzacją wykształcenia wpisały się w projekt socjalistycznej modernizacji. Umożliwiły zasadniczy skok cywilizacyjny zamykający feudalną przeszłość. Świadomość chłopskich korzeni przez większość została wyparta.

Przełom 1989 roku dał początek transformacji, która była i pozostaje kolejnym wielkim projektem modernizacyjnym. Kultura chłopska w czasie zasadniczych przeobrażeń w kraju i w dobie globalizacji wobec pozachłopskiego świata zdawała się wyczerpana. Wychodźca wiejski w obliczu tempa i rozległości nowych wyzwań doznawał poczucia gorszości i niespełnienia. Problematyka ta była obecna w twórczości pisarzy zanikającego wówczas tak zwanego nurtu chłopskiego w polskiej literaturze.

Tymczasem narastające rozwarstwienie społeczne wywołane transformacją spowodowało nawrót relacji społecznych przypominających zależności między panem a poddanym. Dziedziczenie dystansów realnych i symbolicznych, wzorów postaw i zachowań, wymuszanie uległości wobec przełożonych i ustanawianych norm przywołało pamięć pańszczyzny oraz refleksję nad jej współczesnym dziedzictwem.

Ta sytuacja wywołała krytykę społeczną z pozycji lewicowych, która próbowała przekuć chłopskie doświadczenie pańszczyzny w odrębną klasową samowiedzę. W początkach drugiej dekady XXI wieku w dyskursie publicznym pojawia się fala głośnych wystąpień na rzecz chłopskiej klasowości. Daje o sobie znać w wielkonakładowej prasie i pracach historyków, w spektaklach teatralnych, na punkrockowych płytach i na poczytnych portalach internetowych. Autorzy tych wystąpień krytycznie oceniają snobowanie się na „szlachectwo”, wzywają do porzucenia wstydu związanego z chłopskim pochodzeniem większości społeczeństwa. W kontekście oskarżeń pod adresem „panów” domagają się przywrócenia pamięci pańszczyzny pociągającej za sobą wykluczenie porównywalne – w optyce badań postkolonialnych – z niewolnictwem, bardziej okrutne w skutkach od uświęconej martyrologii narodowej. Stąd postulat świętowania rocznicy zniesienia pańszczyzny w opozycji

do „szlacheckich” rocznic narodowych, a w konsekwencji dostrzeganie dwóch różnych historii dwóch narodów.

Taka interpretacja spotkała się ze zdecydowanym sprzeciwem konserwatystów kwestionujących klasowy rozrachunek z historią, broniących idei jednolitości polskiej kultury.

W odpowiedzi na toczący się spór w debacie pojawił się nowy nurt „samorzutnych reprezentantów wsi”. W nim artykułują się dążenia chłopskiego i postchłopskiego społeczeństwa do odzyskania własnej, klasowej świadomości i zdolności do samodzielnego, aktywnego działania. Nurt ten objął nowe kręgi uczestników oraz powołał liczne obiegi komunikacyjne. Do niego zalicza się przede wszystkim powstanie i działalność Stowarzyszenia „Folkowisko”, w tym zwłaszcza lipcowy festiwal dedykowany tematowi kultury chłopskiej i Dzień Swobody ustanowiony jako święto wolności chłopskiej. Następnie akcja społeczna „Jestem ze wsi”, przeciwstawiająca się stereotypom wieśniactwa, skierowana do młodszych mieszkańców miast i posługująca się sposobami działania ruchów miejskich, budująca również wirtualną wspólnotę na Facebooku. Akcja ta została wsparta w 2015 roku filmem *Niepamięć*, który przez blisko półtora roku wędrował po krajowych klubach, redakcjach, kawiarnio-księgarniach, domach kultury, kontynuując debatę w rozmowach z widzami. Debata ta dotyczyła pańszczyzny, ale stawała się również rozmową o miejscu wsi w polskiej historii i o aktualnej sytuacji ludzi mających chłopskie pochodzenie. Nagrania ze spotkań zamieszczane i komentowane w internecie znacząco poszerzyły grono uczestników.

W tworzeniu perspektywy tożsamościowej przez identyfikację wiejską wzięła udział literatura. Powstały reportażowe wizerunki wielkiego klasowego awansu lat powojennych oraz zbiorowej biografii migrantów czasu transformacji. Około 2015 roku ukazały się utwory literackie oparte na doświadczeniach autobiograficznych, które można potraktować jako swoisty coming out ich autorów: poetki i emigrantki, reportażysty i podróżnika, menedżera kultury, dziennikarza i dyplomaty, autora powieści gatunkowej i tłumacza, literaturoznawcy i tłumacza, późno debiutującego wrocławskiego dziennikarza.

Przyszłość pokaże, w jakim stopniu debata zmieniła wyobrażenia na temat dziedzictwa pańszczyzny i samowiedzę społeczeństwa pochodzącego w znacznym stopniu z warstwy chłopskiej.

7. Osobne obiegi, osobne wspólnoty. Dyskusja wokół katastrofy smoleńskiej

Opozycję w PRL łączył wspólny przeciwnik, dzieliły odmienne wizje wolnej Polski. Ostre różnice dawały o sobie znać zwłaszcza na zjeździe pierwszej Solidarności czy w przygotowaniach do częściowo wolnych wyborów 4 czerwca 1989 roku oraz w propozycjach odmiennych strategii po wygranej strony solidarnościowej. Zwycięstwo demokratycznej transformacji ustrojowej i sojusz ponad podziałami zostały potwierdzone przez referendum konstytucyjne (1997), wejście Polski do NATO (1999), opowiedzenie się za integracją z Unią Europejską oraz przyjęcie do wspólnoty europejskiej (2004).

Dwa osobne loty na uroczystości w Katyniu w 2010 roku – premiera oraz prezydenta – wpisywały się w trwające od przełomu 1989 roku spory o wizję niepodległości, a od finału przedterminowych wyborów w 2007 roku były kolejnym rezultatem także kompetencyjnego konfliktu między prezydentem a rządem. W siedemdziesiąt rocznicę zbrodni katyńskiej premier Polski składał wizytę oficjalną na zaproszenie premiera Federacji Rosyjskiej, by wspólnie uczcić na miejscu pamięć ofiar stalinowskich egzekucji polskich wojskowych oraz represjonowanych obywateli ZSRR. Siódmego kwietnia 2010 roku premierzy Polski i Rosji oddali razem hołd pomordowanym.

Osobny lot prezydenta RP dla uczczenia siedemdziesiątej rocznicy zbrodni katyńskiej zorganizowała 10 kwietnia 2010 roku Rada Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa razem z kancelarią prezydenta. Prywatna wizyta w Katyniu prezydenta RP i zaproszonych przez niego gości (96 osób – przedstawiciele różnych partii oraz instytucji, rodzin katyńskich i in.) miała zarazem zainaugurować kampanię Lecha Kaczyńskiego w wyborach prezydenckich 2010 roku.

Wiadomość o katastrofie samolotu prezydenckiego, który rozbił się przy próbie lądowania na lotnisku pod Smoleńskiem, i o tym,

że zginęli wszyscy pasażerowie, wywołała nieprawdopodobny szok. Porażająca tragedia połączyła oniemiałych ludzi. Powołała, jak się zdawało, wspólnotę przejętą rozmiarem nieszczęścia. Taka katastrofa nie miała prawa wydarzyć się w państwie, gdzie wszyscy nieodwołalnie szanują procedury i twarde reguły realności. Nie był to jednak nasz przypadek. Teraz ruszyła lawina rozmaitych wiadomości i doniesień medialnych, sprzecznych relacji i komentarzy, emocjonalnych diagnoz oraz interpretacji. Nadzwyczajne zdarzenie wywołało niezwykłe reakcje społeczne. Trwał niecodzienny spektakl żałoby.

Z jednej strony władze państwa musiały zmierzyć się z ogromem problemów do natychmiastowego rozwiązania spowodowanych tragiczną katastrofą, zareagować na zaistniałe okoliczności. Z drugiej – natychmiast po wypadku pojawiły się oskarżenia o spisek, zamach, narodową zdradę i krew na rękach. Ówczesna władza nie reaguje na szaleńcze pomówienia, kładąc je na karb tragedii przeżywanej przez tych, których najbliżsi zginęli. Próbuje stanąć na wysokości zadania, postępować pragmatycznie, w miarę racjonalnie, zachować się odpowiedzialnie, utrzymać należytą powagę. Konsekwentnie trzyma się zasady: nie wypada w ogóle odpowiadać na dyktowane bólem ataki ze strony żałobników.

Od początku tworzone są i funkcjonują dwie odrębne narracje: o tragicznej, niewyobrażalnej katastrofie lotniczej oraz o perfidnym zamachu na życie polskiego prezydenta i przedstawicieli elity, o tych, którzy tragicznie zginęli w nieszczęśliwym wypadku, oraz o tych, którzy polegli w służbie niepodległości. Katastrofa uruchomiła i odsłoniła postawy dotąd słabo obecne w przestrzeni publicznej. Spoza zasłony żałobnej wspólnoty wyłoniła się skaza polskiego życia zbiorowego – wybuchły negatywne emocje, nienawistne oskarżenia, zarzuty o sprzymierzenie się z odwiecznym wrogiem, o zdradę narodowych imponderabiliów. Obóz Prawa i Sprawiedliwości kategorycznie uchylał się od jakiegokolwiek odpowiedzialności za katastrofę. W atmosferze narodowego nieszczęścia, w poczuciu wielkiej straty zaczęła tlić się wojna polsko-polska. Podczas żałoby Jarosław Kaczyński, powołując się na pamięć brata bliźniaka, rozpoczął kampanię o prezydenturę. Odżywająca w tych okolicznościach

mitologia heroiczno-martyrologiczna została sprawnie wzmocniona, politycznie wykorzystana i celowo podtrzymywana do wykreowania założycielskiego mitu smoleńskiego, do walki o władzę.

Kampania prezydencka z żałobą jako paliwem nie przekłada się na zwycięstwo. Wprawdzie Jarosław Kaczyński z wynikiem 26,46%, przechodzi do drugiej tury, ale 4 lipca na prezydenta zostaje wybrany Bronisław Komorowski (I tura – 41,54%, II tura – 53,01%; Jarosław Kaczyński uzyskał w II turze 46,99%). Szerмуюca oskarżeniami partia Prawo i Sprawiedliwość nie odniosła również sukcesu w odbywających się w 2011 roku wyborach parlamentarnych (29,89%). Pierwsze miejsce zajęła Platforma Obywatelska uzyskując poparcie 39,18% głosujących. Nagłaśniana teza o „przebudzeniu narodowym” okazała się nie dość nośna. Mit smoleński nie stał się wówczas wystarczająco popularny i wpływowy.

Nadzieja na zaprzestanie kampanii oskarżeń wraz z zakończeniem żałoby okazała się płonna. Przeciwnie, to, co wydawało się aberracją, odstępstwem od standardów normalnego zachowania w warunkach demokratycznych, przekształciło się w stałą strategię bezprzykładnej walki politycznej. Na wielu frontach trwała nieustająca agitacja propagandowa, otwarta wojna z obozem rządowym. W imię tradycji narodowej, w obronie polskiej tożsamości, Kościoła, kultury chrześcijańskiej. Neutralizowane odzyskaniem wolnej Polski oraz wielkim projektem modernizacyjnym odżywały tradycje narodowo-katolickie. Radykalizujące się prawicowe nastroje społeczne stawały się niemal magicznym wehikułem niosącym do władzy. Prawicowa koalicja z tej atmosfery korzystała i konsekwentnie ją podsyciała. To, co zdawało się i było na obrzeżach komunikacji społecznej, przemieszczało się do jej centrum. Jesienią 2015 roku cel został osiągnięty.

Jego realizacji sprzyjała mitologiczna interpretacja katastrofy przez liczne „niezależne” śledztwa, stronicze analizy, lansowanie idei ofiary, która nie może być daremna, odporność na twarde wyniki dochodzenia Państwowej Komisji Badania Wypadków Lotniczych, na racjonalne argumenty. Myśl, że był to tragiczny, nieszczęśliwy „wypadek”, nie mogła zostać przyjęta jako degradująca „ofiara”. „Duch polskości” zagrożony przez projekt modernizacyjny unosił

się w wykreowanym – przez przekazy telewizyjne, filmowe i internetowe „inicjatywy prywatne” – obrazie żałobników na Krakowskim Przedmieściu, w tym „obrońców krzyża”. Sugestywność tych interpretacji potęgowały zdjęcia, filmy, nagrania wideo korzystające z tradycji przypisywania im zdolności do poręczania autorytetu rzeczywistości. Tak działo się w pamiętne dni kwietniowe.

Ale tak było również w kolejnych latach i kolejnych miesiącach. Bakcył mitologiczny przeniósł się do posmoleńskiego pisarstwa, tekstów reporterskich, utworów z pogranicza faktu i fikcji, inaczej „powieści faktu wymyślonego”, powieści opartych na schemacie przemiany indywidualnych bohaterów w szermierzy prawicowych wartości, zapisów rozmów z bliskimi osób, które zginęły w katastrofie, w tym rozmów z przedstawicielami rodzin katyńskich. Do 2017 roku został opublikowany jeden reportaż historyczny, zamierzony jako rozrachunek z mitem smoleńskim. Plan ten z powodu przedwczesnej śmierci autorki nie mógł zostać w pełni zrealizowany. Udało się jednak odsłonić okrutną prawdę tego dnia: politycznie motywowany moment narodzin mitu – popołudnie 10 kwietnia 2010 roku. Nastąpiła ostra walka o władzę.

Powstały osobne obiegi komunikacyjne, ukształtowały się odrębne, coraz bardziej sobie wrogie wspólnoty interpretacyjne. Pomówienia przerodziły się w lansowane kryteria prawdziwości. Poetyka powtórzeń niepewnych czy kłamliwych treści zastąpiła rzeczowe argumenty. Zwyciężyła frazeologia fetyszująca dumę narodową. Pluralizm został zastąpiony przez hegemonię jednej opcji – w polityce i w komunikacji społecznej. Zwycięzcy nie liczą się z odmiennymi głosami. Rozmontowują dotychczasowy porządek prawny, obronny, edukacyjny, kulturalny, burzą ład demokratyczny. „Wielka zmiana 1989 roku” ulega katastrofie?

8. Kościół katolicki. Debata, której nie było

Kościół jako instytucja w polskiej tradycji uzyskał trwałe, doniosłe znaczenie zarówno w życiu jednostek, jak zbiorowości. Pełni dwie fundamentalne funkcje – ma utrwalać i umacniać katolicyzm oraz cementować tożsamość narodową. Tak funkcjonował również

w zmiennych okolicznościach lat 1945–1956, 1956–1989 oraz po 1989 roku.

Antyklerykalizm i propagowana świeckość całego życia w zestawie ideologicznych haseł osłabły po 1956 roku i antagonizm między władzą ludową a Kościołem się zmniejszył. Przy utrzymaniu między nimi walki o rząd dusz zarysowały się również pola wspólnych celów (w kwestii wartości narodowych, podstawowych ról społecznych kobiet, etyki pracy). Poza tym partia wymagała lojalności i przestrzegania pożądaných zachowań przede wszystkim od swoich członków.

Tak więc ograniczona tymi zasadami wspólnota wiernych, choć nie bez pewnych przeszkód, przez cały czas PRL uczestniczyła w życiu Kościoła i obrzędach religijnych. A faktyczne wpływy Kościoła wynikające ze spraw wiary zapewniały mu obecność w życiu każdego praktykującego katolika – od narodzin po grób. Chrzest i komunია, spowiedź i rozgrzeszenie, niedzielne nabożeństwa, zawarcie małżeństwa, sakrament namaszczenia chorych, pochówki, msze za dusze zmarłych – wszystkie te ceremonie obrzędowe spaja obietnica zbawienia, są to najważniejsze i oczywiste zdarzenia w życiu wiernych. Praktykowanie wiary obejmuje i łączy zarówno sacrum, jak profanum i przez to sprawia, że owa symbioza przejawia się nie tylko w sferze symbolicznej – przenika także potoczną, codzienną rzeczywistość. I jeszcze angażuje porządek szkolny, wyprowadzając z podziału godzin i wprowadzając do niego naukę religii.

W czasach PRL Kościół uważał się za depozytariusza prawowitej tożsamości narodowej. Stanowił główną zinstytucjonalizowaną przeciwwagę dla monopolistycznej władzy ludowej. Był zorganizowaną strukturą o długiej tradycji, ogromnym doświadczeniu w strategiach trwania. Cieszył się autorytetem u znacznej części społeczeństwa. Nadto posiadał rozległą własną infrastrukturę komunikacyjną (kościóły, parafie, kluby, prasę).

Laicka opozycja demokratyczna wobec autorytarnej władzy i jedynie słusznej ideologii szukała w „kościelu otwartym” wspólnego pola celów. Taką koncepcję przedstawił Adam Michnik w książce *Kościół, lewica, dialog* opublikowanej przez Instytut Literacki w Paryżu w 1977 roku. Opór zbuntowanych opozycjonistów świeckich

wobec systemu uzyskał poparcie części episkopatu, co sprzyjało różnym wspólnym działaniom. Ułatwiło na przykład połączenie przedsięwzięć współpracowników Komitetu Obrony Robotników z aktywnością działaczy Klubów Inteligencji Katolickiej. Jedną z pierwszych wspólnych akcji była w maju 1977 głódówka kilkunastu osób w kościele św. Marcina w obronie więźniów opozycji, a Tadeusz Mazowiecki – wówczas redaktor naczelny pisma katolickiego „Więź” – został mężem zaufania i rzecznikiem protestujących. Przedstawiciele episkopatu wielokrotnie występowali w roli negocjatorów. Wybór Karola Wojtyły na papieża w 1978 roku i jego pielgrzymki do Polski szczególnie wsparły te współdziałania, obecne zwłaszcza w okresie pierwszej Solidarności, przy wychodzeniu ze stanu wojennego, przy powołaniu Okrąglego Stołu.

W wolnej Polsce Kościół otwarcie angażował się w bieżącą politykę. Z jego wpływami liczyły się wszystkie siły polityczne oraz kolejne rządy – od pierwszego rządu z premierem Tadeuszem Mazowieckim, po rządy SLD z PSL-em (1993–1997, 2001–2005), centrowicy – AWS i UW (1997–2001) oraz PO z PSL (2007–2015), czy prawicy – PiS z Samoobroną i LPR (2001–2003) oraz PiS (od 2015).

W lipcu 1993 roku między Stolicą Apostolską a Polską został podpisany konkordat (ratyfikowany w 1998 roku), a już w lutym sejm uchwalił tak zwaną ustawę kompromisową o aborcji. Rozdział Kościoła i państwa zawarty w konkordacie potwierdziła Konstytucja III RP z 1997 roku. Jan Paweł II mocno wspierał starania Polski o przyjęcie do Unii Europejskiej. Wiele razy przyjmuje na audiencji w Watykanie prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego (1995–2005). Natomiast nie wypowiada się krytycznie o działalności ojca Tadeusza Rydzyka, którego imperium religijno-świeckie z czasem odgrywać będzie coraz większą rolę w polskim Kościele i polityce, zwłaszcza po 2015 roku.

Kościół od przełomu 1989 roku wywierał presję na zmiany w prawie w duchu swojej doktryny, a także zgłaszał roszczenia materialne. Stopniowo zamykał się na modernizację i demokratyczny fundament państwa. Eskalował żądania podporządkowujące jego warunkom nie tylko katolików, lecz całe społeczeństwo, jakby domagał się światopoglądowej wyłączności. Ten główny beneficjent epoki PRL,

a także czasów transformacji po 2015 roku wespół z antydemokratyczną władzą przyczynił się do zablokowania debat na temat feminizmu i mniejszości seksualnych, rzeczywistych stosunków polsko-żydowskich w czasach Zagłady i po wojnie, opowiada się za jedną spójną tożsamością narodową, popiera narrację opartą na „micie smoleńskim”. W taki kontekst wpisuje się literatura autorów o orientacji prawicowej.

Po 2015 roku rozdział Kościoła i państwa pozostał tylko jako zapis w konkordatowym dokumencie. Sojusz „ołtarza i tronu” zdominował przestrzeń komunikacyjną w wolnej Polsce.

* * *

Prezentowane w tomie debaty były możliwe dzięki „wielkiej zmianie”, która po 1989 roku wprowadzała pluralizm jako konstytutywną cechę ustrojową. Pozwoliła ona na rzeczywistą, fundamentalną przemianę reguł komunikacji społecznej. Nadto cywilizacyjny skok w rozwoju infrastruktury komunikacyjnej ułatwił udział wielu dyskutantom, uruchomił niezwykłą dynamikę wymiany opinii. Większość debat miała wymiar emancypacyjny, sprzeciwiała się wszelkiej przemocy, uświadamiała punkty widzenia przesłonięte tradycyjnymi normami, zmieniała społeczną wrażliwość, tworzyła doniosły projekt modernizujący wyobrażenia oraz zachowania społeczne. Debaty skłaniały do zajęcia własnego stanowiska, były praktykowaniem demokracji, lekcją pluralizmu. Niezależnie od tego, jak w Polsce dzisiaj, w 2017 roku, funkcjonuje komunikacja w przestrzeni społecznej, to w warunkach pluralizmu na scenę publiczną wtargnęły problemy i tematy dawniej słabo obecne, znalazły wyraz poglądy i postawy wcześniej wręcz źle obecne. Debaty przyczyniły się do stworzenia kapitału, który, jak myślę, nie pozostanie bez wpływu na stan świadomości społecznej, a być może na realne zachowania.

Udział literatury w debatach pokazał zmianę jej miejsca oraz roli we współczesności. Dziś kultura i komunikacja literacka kształtują się inaczej niż w przeszłości – raczej obok paradygmatu sztuki, znacznie bliżej codzienności. Coraz większe znaczenie zdobywają utwory zaliczane do literatury niefikcyjnej, które nawiązują do

realnych doświadczeń życiowych. Teraz piszą je nie tylko literaci, ale także nieprofesjoniści. A czytelnicy nie poprzestają na lekturze kontemplacyjnej, akcentującej wartości artystyczne czy estetyczne. Włączają doświadczenia lekturowe w porządek dnia codziennego – one rzutują na wybory wartości i na zachowania, na praktyki związane z aktywnością na co dzień. Lektury mają wpływ nie tylko na poglądy, mogą sprzyjać także interwencjom w rzeczywistość.

Zmienia się sama literatura, a jej granice w porównaniu z długą tradycją kultury literackiej przebiegają odmiennie, w niektórych przypadkach zacierają się. Mieszają się często formy fabularne oraz dokumentalne, fikcja i niefikcja. Zanikają bądź krzyżują się podziały gatunkowe, powstają tak zwane hybrydy. Mocna okazuje się tendencja do zbliżania się literatury do innych praktyk komunikacyjnych, zwłaszcza gdy tekst literacki uruchamia wielokierunkowe procesy komunikacyjne w różnych mediach. Tę dwudziestowieczną tendencję dostrzegł Stefan Żółkiewski i zinterpretował jako kierunek współczesnych przemian literatury²⁸.

Zatem jak, w jaki sposób, na jakich zasadach konstruować nową syntezę historii literatury polskiej XXI wieku?

²⁸ S. Żółkiewski, *Miejsce literatury w kulturze polskiej XX wieku*, w: tenże, *Teksty kultury. Studia*, PWN, Warszawa 1988.

Część I
O codzienności
w codzienności.
Dyskusja wokół PRL

Rozdział 1

Wokół dyskursu o PRL

1. Nieprzepracowane doświadczenie

Współcześnie PRL wciąż często postrzegamy jako zewnętrznie narzucony system zupełnie rozłączny z codziennym życiem doświadczającego jego „ucisku” społeczeństwa. Za pomocą ładnego obrazka odmalowuje ten problem Przemysław Czapliński, odwołując się do pamiętnego zdania wygłoszonego przed kamerami w październiku 1989 roku przez Joannę Szczepkowską: „Proszę Państwa, 4 czerwca 1989 roku skończył się w Polsce komunizm”. To lapidarne stwierdzenie analizuje Czapliński jako skrót społecznych przeświadczeń na temat PRL. W zbiorowym myśleniu

komunizm był jedynie fasadą życia zbiorowego – łatwą do zdemontowania i niepozostającą w żadnym trwałym związku z zapleczem. Prawdziwa egzystencja społeczna – tak wyglądały implikacje tego zdania – toczyła się poza ustrojem, zaś komunizm istniał wyłącznie dzięki aparatowi przymusu znajdującemu się pod kontrolą partii. Komunizm był więc kłamstwem, pod którym skrywała się prawda społeczna. A skoro był ledwie skorupą, tedy po jej usunięciu wystarczyło wygłosić owo performatywne „skończył się komunizm” i przejść do normalnego życia.¹

Wyartykułowanie owego wyobrażenia, zgodnie z którym PRL jest rozumiany jako pewna struktura czy zespół instytucji zewnętrznych

¹ P. Czapliński, *Polityka literatury, czyli pokazywanie języka*, w: *Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 7.

wobec „prawdziwego” życia społecznego dziejącego się gdzieś pod ową „skorupą”, jest, jak się wydaje, konieczne, by zmierzyć się nie tyle z „prawdą” o PRL, ile właśnie z uświadomieniem sobie wielości tych prawd.

Nie ma jednego PRL. Nie ma to zresztą aż takiego znaczenia w obliczu faktu, że spieramy się w istocie nie o PRL jako pewien zamknięty okres historyczny, ale o nasze wyobrażenia o nim, o kulturowe konstrukty krążące w społecznej przestrzeni. Przedmiotem tego tekstu jest nie tyle dyskusja o historycznej prawdzie tego okresu w polskich dziejach, ile przedstawienie sposobów „grania” PRL-em we współczesnej przestrzeni komunikacyjnej.

Chodziłoby także o to, by pokazać, że dla dominującej w tej przestrzeni narracji o PRL istnieją pewne alternatywy. Użycie mających socjologiczny rodowód kategorii codzienności i praktyk społecznych pozwala, jak sądzę, rozbroić wiele narosłych w społecznej wyobraźni mitów na temat Polski Ludowej rozumianej nie tylko jako okres historyczny, ale również jako czas i miejsce życia milionów Polaków.

Dla jasności wyводу należałoby tu spróbować choć dookreślić centralne dla tekstu kategorie codzienności i praktyk społecznych. Ścisła definicja codzienności nie jest oczywiście możliwa do zbudowania choćby ze względu na totalność codziennego sposobu bytowania i historycznie zmienną treść tej kategorii². Można jednak podejmować pewne próby jej wyeksplikowania przez zestawienie synonimów codzienności we współczesnej refleksji. Oprócz klasycznych terminów: świat przeżywany, życie codzienne, potoczność, myślenie potoczne, wiedza potoczna, zdrowy rozsądek, zasadne jest również odwołanie się do pojęć takich jak: bezpieczeństwo ontologiczne, normalność i rutyna, kategorie wzorców i stereotypów zachowaniowych, schematów działania, skryptów poznawczych, synkretyzmu i hybrydyczności struktur, powtarzalności działań, formułicznych typów ekspresji. Kategoria praktyk społecznych,

² Zob. np. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000; *Socjologia codzienności*, P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), Znak, Kraków 2008.

rozumianych tu jako powtarzane, mniej lub bardziej rutynowe działania jednostek lub grup, dopełnia szeroką i trudno definiowalną przestrzeń codzienności³.

Pryzmat codzienności to filtr otwierający nas na coś innego niż dominujący w debacie publicznej obraz PRL – obraz monolitu, który nie podlega problematyzacji, podziałowi na okresy, nie uwzględnia charakteru sprawowanej władzy ani zmian zachodzących w jej obrębie, jest pozbawiony kontekstu kulturowego, społecznego i geograficznego.

Tocząca się od blisko trzydziestu lat i z pewnością daleka od zakończenia dyskusja dotycząca dziejów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej⁴ to przykład sporu, który wykracza daleko poza ramy zwykłego dyskursu historycznego. To dyskusja w gruncie rzeczy nierozstrzygalna. Jej uczestnicy bowiem często przekonują do własnych racji, wychodząc z założenia, że wiedzą najlepiej, „jak to naprawdę było”⁵. *De facto* spieramy się nie o PRL (ten oceniany

³ Teoria praktyk społecznych została wypracowana przez socjologię ostatniego trzydziestolecia. Była ona pewną próbą odpowiedzi na konstytutywny dla socjologii problem napięcia między strukturą a podmiotowością (*agency*). Częściowo rozwiązała ten problem, rozwijając badania i refleksję nad (powtarzalnymi) praktykami społecznymi, które przyczyniają się do powielania struktur społecznych. Jej twórcami byli w szczególności Bourdieu i Giddens; zob. np. P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2007; A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

⁴ Nazwa PRL jest tu używana w rozumieniu obejmującym cztery dekady (1945–1989). Sama najchętniej posługuję się skrótem PRL, mając pewne zastrzeżenia do określeń „okres komunistyczny” czy „komunizm” w odniesieniu do Polski w całym tym okresie. Terminy te jednak pojawiają się w tekście, ponieważ większość przywoływanych przeze mnie prac posługuje się nimi wymiennie z określeniem PRL, Polska Ludowa czy realny socjalizm. Zob. D. Stola, *O dalszy rozwój badań nad socjalistycznymi praktykami społecznymi. Uwagi o stanie i możliwościach refleksji nad naturą PRL*, w: *Obrazy PRL. O konceptualizacji realnego socjalizmu w Polsce*, K. Brzechczyn (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Oddział w Poznaniu, Poznań 2008, s. 131.

⁵ R. Stobiecki, *Spór o PRL. Metodologiczne oblicze debaty*, „KiH” 2002, nr 2, s. 9; zob. tenże, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna... ale*

jest jednoznacznie negatywnie), ale o moralne oceny zaangażowania w ówczesny system. W tej sytuacji trudno o zgodę nawet w tak podstawowych kwestiach jak np. ta, czym była (jakim bytem była) Polska w tym okresie⁶.

Rozwój historycznych badań nad PRL jest niewątpliwy – wiemy o tym okresie coraz więcej i wiedza ta ma coraz szerszą i solidniejszą podstawę źródłową. Jednocześnie jednak rosnąca szczegółowość opisów nie prowadzi do lepszego, głębszego rozumienia przeszłości. Tymczasem pragnienie takiego pogłębionego rozumienia rośnie. Jak zauważa Dariusz Stola:

umacnia się przekonanie (...), iż ponad, pod czy też pomiędzy tak pracowicie opisywanymi wydarzeniami musi być jakiś zespół prawidłowości, „wyższy porządek” czy „struktura” (jak powiedzieliby strukturaliści), które nadawały PRL (lub nadają opowieściom o PRL) konieczne minimum wewnętrznej spójności oraz pozwalają wyróżnić dekady rządów komunistycznych jako swoisty i odrębny okres naszych dziejów.⁷

Równocześnie przenikanie się sporów politycznych i historycznych dotyczących PRL, które było nieuniknione i zrozumiałe, stopniowo staje się coraz bardziej anachroniczne i niszczące dla analiz historycznych. Andrzej Paczkowski już w 1993 roku wskazywał na złe skutki uwikłania debaty historycznej w politykę⁸. Jego diagnoza pozostaje niestety w mocy, a zarzut anachroniczności wzmocniły jeszcze lata, które od tego czasu upłynęły.

Ilustruje ten problem jeden z artykułów Rafała Stobieckiego, w którym autor, przedstawiając wymiar teoretyczny debaty o PRL, dokonuje rekonstrukcji intencjonalnych deklaracji historyków,

skomplikowana. Studia i szkice, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007; A. Friszke, *Spór o PRL w III Rzeczypospolitej (1989–2001)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2002, nr 1/1, 9–27.

⁶ Zob. też. R. Stobiecki, *Spór o interpretacje PRL w publicystyce i historiografii polskiej po 1989 r.*, w: *Historia. Przekaz i poznanie. Księga ku czci prof. J. Maternickiego*, B. Jakubowska (red.), Rzeszów 2000.

⁷ D. Stola, *O dalszy rozwój badań...*, dz. cyt., s. 131

⁸ A. Paczkowski, *Białe-czarne i czarno-białe, czyli o historii najnowszej historii oraz Wojna o PRL*, w: tenże, *Od sfalszowanego zwycięstwa do prawdziwej klęski. Szkice do portretu PRL*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

ujawnianych w toku dyskusji⁹, oraz przedstawia, w jaki sposób owe przedbadawcze założenia – prywatne historiozofie – wpływają na kreowane obrazy dziejów PRL. Jego tekst pokazuje, jak historycy dziejów najnowszych (z założenia profesjonalni badacze, których – wedle wciąż popularnego w polskiej szkole historii pozytywistycznego ideału – mają cechować dystans, starania o obiektywną diagnozę i odrzucenie osobistego stosunku do przedmiotu badań) ulegają emocjom i wikłają się w ideologiczne spory.

Nawet dla „profesjonalistów” zajmujących się analizą tego okresu PRL nie stanowi więc do dziś zamkniętej i niebudzącej kontrowersji epoki, a dyskusje dotyczące okresu 1945–1989 wciąż są niezwykle gorące i wykraczają poza mury badawczych instytutów¹⁰. W debacie publicznej, której reguły wymagają przekazu jednoznacznego i trafiającego do wyobraźni, silnie nacechowanego aksjologicznie, temat budzi naturalnie jeszcze większe emocje. O żywotności dyskusji świadczy fakt, że jak wskazują badania opinii publicznej, Polacy są niezmiennie niemal równo podzieleni w poglądach na temat PRL¹¹.

⁹ Próbuje odpowiedzieć na pytania, w jaki sposób traktują oni debatę o PRL, dlaczego biorą w niej udział i jak widzą w niej swoją rolę.

¹⁰ Dobry przykład stanowi tu np. zapis dyskusji historyków *Polityka wobec historii, historiografia wobec polityki: PRL i III Rzeczpospolita*, E. Dmitrów, A. Dudek, A. Friszke, P. Machcewicz, A. Paczkowski, J. Wiatr, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2002, t. 1, nr 1, s. 29–53.

¹¹ Ponad dwie piąte ankietowanych (44%) na ogół dobrze ocenia ten okres w historii naszego kraju, a minimalnie większa grupa (46%) ma do niego stosunek krytyczny. Gdy przeanalizować badania prowadzone przez CBOS, odsetki pozytywnych i negatywnych opinii o PRL w zasadzie nie zmieniają się od czterech lat (*PRL – doświadczenia, oceny, skojarzenia*, Komunikat z badań CBOS 2014, nr 61). Ostatnie badanie TNS Polska, przeprowadzone w maju 2016 r. na ogólnopolskiej, reprezentatywnej próbie 1022 mieszkańców Polski w wieku 15 i więcej lat, wskazuje na pewną zmianę. W porównaniu z badaniem z 2014 r. obecnie można zauważyć odwrócenie kolejności wyników, gdyż w 2016 r. została odnotowana przewaga ocen negatywnych (35% osób, wśród których dominuje pozytywna opinia o okresie Polski Ludowej, i 43% z opinią negatywną). Może to być analizowane jako wyraz wpływu wzmożonego dyskursu negatywnego o PRL, który da się zaobserwować wraz z przejściem władzy przez obóz PiS w 2015 r. Z jednoznaczną oceną PRL mają problem najczęściej osoby młode. Zdania w tej kwestii nie potrafiło sformułować aż 55% ankietowanych nastolatków w wieku 15–19 lat oraz 38% osób w wieku 20–29 lat.

Jestem przekonana, że spory o PRL nie stanowią jedynie narracji historycznej (choć niewątpliwie dyskusje historyków mają centralne znaczenie dla tego dyskursu), lecz są silnie osadzone we współczesności. Niezwykle istotną ich stawką jest walka o autowizerunek. Przeszłość pozostaje w nierozzerwalnym związku z teraźniejszością: „opowiadamy o PRL-u i o sobie w PRL-u po to, by wyznaczyć własną pozycję w sporze o PRL i swoje miejsce w postkomunistycznej Polsce. Nie spieramy się o wizerunki dawnego świata, lecz o dzisiejsze konsekwencje, które z danego wizerunku wynikają”¹².

Jednocześnie dyskurs o PRL stanowi swego rodzaju narzędzie rozwiązywania problemów jak najbardziej współczesnych. Jak podkreśla Tomasz Żukowski, pamięć o PRL – konstruowana jako negatywne odniesienie dla transformacji ustrojowej – jest sposobem reagowania na rzeczywistość po roku '89. Silnie wartościujący dyskurs o PRL odnosi się wprost do przemian lat dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych, które dzięki przeciwstawieniu zyskują wartość i legitymację. Krytyka „komuny” i piętnowanie jej wad, podobnie jak tropienie komunizmu we współczesnym życiu publicznym, uzasadnia projekty na dziś i najbliższą przyszłość. Tym samym mówienie o PRL staje się poręcznym narzędziem w doraźnych sporach, pozwala ogniskować emocje i budować poczucie więzi¹³.

Należałoby również za Kingą Dunin wyraźnie podkreślić kolejną, z pozoru oczywistą sprawę. Spór o PRL, przedstawiany jako „spór o prawdę”, w istocie jest walką o panowanie nad pamięcią historyczną, a także po prostu o władzę.

Z tej racji posługuje się moralistyką, wartościami, odwołuje się do emocji i symboli chętniej niż do racjonalnego namysłu. Gra toczy się przy użyciu kilku kategorii: komunizm, Polska, naród, społeczeństwo. Ale także: wina, przebaczenie, cierpienie, ofiara.¹⁴

¹² P. Czaplirski, *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 120.

¹³ T. Żukowski, *Lewica i PRL w dyskursie głównego nurtu*, w: *Opowiedzieć PRL*, K. Chmielewska, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2011, s. 197; zob. także tenże, „Komunizm” w publicystyce księdza Józefa Tischnera, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012.

¹⁴ K. Dunin, *Czytając Polskę*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 165.

Jak się wydaje, wszystko to razem sprawia, że dyskusje o PRL przenika niemożność neutralnego spojrzenia na przeszłość, niemożność przyjęcia perspektywy meta, która pozwoliłaby odnosić się do opisywanego pola ze świadomością własnego punktu widzenia (mówienia i pisanie) oraz rozmaitych gier społecznych, w które jesteśmy uwikłani. Widać to wyraźnie w dyskursie publicznym, codziennych sporach i dyskusjach, ale też, jak już wspominałam, w profesjonalnych wypowiedziach historyków.

PRL pozostaje doświadczeniem nieprzepracowanym – nie bez powodu Teresa Walas, analizując kulturę polską po 1989 roku, pisała o nieodbytej wówczas „pracy żałoby”, koniecznej do normalnego funkcjonowania zbiorowości¹⁵. Jak celnie podsumowuje Tadeusz Lubelski¹⁶, społeczeństwu taka praca jest niezbędna, by mogło dalej się rozwijać, by transformacja, również w wymiarze mentalnym, miała szansę się dokonać. Praca żałoby to praca

odbywana za pośrednictwem kultury i polegająca na uzmysłowieniu sobie strat wynikłych ze spotykających ją klęsk i niepowodzeń. Społeczeństwo polskie miało całą listę takich klęsk do przepracowania: tragiczne wydarzenia II wojny światowej, Holocaust, stalinizm, doświadczenie PRL, także klęska złudzenia, jakie stanowił system komunistyczny. Jeśli „praca żałoby” po nich nie zostanie odbyta, tworzy się luka, zagrażająca społecznemu zdrowiu.¹⁷

Przed polskim społeczeństwem i kulturą wciąż stoi problem świadomego przepracowania oddalającego się już doświadczenia komunizmu – przepracowania, które stanie się swoistą terapią¹⁸.

Oczywiście w kontekście tego tomu najistotniejsze jest pytanie, jak w sporze o PRL sytuuje się literatura. Czy proponuje jakieś tematy nieobecne w publicznej debacie, jakiś inny punkt widzenia? Czy jest w stanie przełamać opisaną wyżej niemożność towarzyszącą

¹⁵ T. Walas, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie*, Rekonans, Kraków 2003, s. 95–116.

¹⁶ Tu akurat w kontekście języka kina.

¹⁷ T. Lubelski, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Wydawnictwo Videograf II, Katowice 2009, s. 503.

¹⁸ Zob. J. Banaszewska, K. Jachymek, *Patrząc ustecz. Współczesny dokument wobec PRL-u*, „Kultura Popularna” 2015, nr (35).

temu dyskursowi? Czy może pełnić funkcję terapeutyczną w rozumieniu inicjowania procesu przepracowania tego okresu? Warto zapytać również o inne teksty kultury, w których otoczeniu literatura współcześnie funkcjonuje.

2. Najważniejsze głosy

Na początek konieczne wydaje się choćby szkicowe nakreślenie najważniejszych głosów „sporu o PRL”, tak by ze świadomością jego przebiegu powrócić następnie do literackich obrazów PRL po 1989 roku, ze szczególnym uwzględnieniem problemu na potrzeby tego tekstu nazwanego roboczo „codziennosc w PRL”.

Andrzej Paczkowski zauważa, że „wojna domowa o tradycję” rozpoczęła się już w latach osiemdziesiątych, gdy pod wpływem publikacji pojawiających się w tzw. drugim obiegu wydawniczym doszło do zderzenia dwóch obrazów dziejów najnowszych – „oficjalnego” i wizerunków „kontrhistorii” obecnych w publikacjach wydawanych poza cenzurą¹⁹. Po 1989 roku dyskusja o PRL toczy się w nowej sytuacji komunikacyjnej. Biorą w niej udział historycy, socjologowie, ekonomiści i publicyści, zabierający głos zarówno w wydawnictwach specjalistycznych, jak i w tygodnikach i na łamach prasy codziennej. Z owych debat wyłania się katalog najważniejszych pytań, wokół których ogniskowały się ówczesne rozważania. Wyodrębnił je Andrzej Friszke:

- Czy PRL spełniała takie kryterium suwerenności, aby można ją było uznać za jedną z form polskiej państwowości (zatem potraktować analogicznie jak Francuzi II czy III Republikę – czy też jak państwo Vichy)?
- Czy PRL była państwem totalitarnym bądź czy takie cechy miała w całym okresie swego trwania, czy tylko w okresie stalinowskim?
- Czy w okresie PRL dokonał się postęp społeczno-ekonomiczny, czy przeciwnie, system ustrojowy hamował modernizację?²⁰

¹⁹ A. Paczkowski, *Peierowska przeszłość w pamięci społecznej, historiografii i polityce*, w: tenże, *Od sfalszowanego zwycięstwa...*, dz. cyt., s. 217.

²⁰ A. Friszke, *Spór o PRL w III Rzeczypospolitej (1989–2001)*, dz. cyt., s. 15.

Zarówno w dyskusjach publicystycznych, jak i źródłowych monografiach naukowych widoczne są pewne prawidłowości, oceny podzielane niemal przez wszystkich, stąd nieunikniona jest konstatacja, że trudno właściwie mówić o „sporze o PRL”²¹. Ta dyskusja jest niesłychanie jednostronna. Właściwie niemal wszyscy jej najważniejsi uczestnicy zgadzają się, że PRL był złem i jest godny potępienia. Trudno zatem mówić odpowiedzialnie o „sporze o PRL”, gdy niewątpliwie zabrakło donośnych (słyszalnych w głównym nurcie dyskursu), ważnych głosów, które brałyby go w obronę.

Bardzo nieliczni postrzegają bilans czterdziestopięciolecia jako dodatni (odbudowa gospodarki, zmniejszenie dystansu cywilizacyjnego dzielącego Polskę od świata zachodniego, podniesienie poziomu oświaty, rozwój kultury, zmniejszenie dystansów i nierówności społecznych), podkreślając poziom, z jakiego kraj startował po wojnie, i uwzględniając okoliczności zewnętrzne, w których władzy przyszło działać. Ich stanowisko trafiało jednak w zupełną pustkę lub spotykało się wręcz z potępieniem²².

W dyskusji o PRL od początku bowiem najbardziej donośny jest głos, który widzi PRL w najczarniejszych barwach. Dominuje narracja demonizująca, która ma na celu delegitymizację PRL (jak

²¹ Jak się wydaje zbitka „spór o PRL” zakorzeniła się w dyskusjach o tym okresie także za sprawą ważnej, tak właśnie zatytułowanej książki wydanej przez Znak w 1996 r. Prezentowała ona ocenę 44 lat PRL dokonaną na łamach „Tygodnika Powszechnego” przez takich autorów, jak: Marta Fik, Andrzej Friszke, Michał Głowiński, Gustaw Herling-Grudziński, Jerzy Holzer, Jakub Karpiński, Krystyna Kersten, Leszek Kołakowski, Marcin Kula, Jan Nowak-Jeziorański, Andrzej Paczkowski, Wojciech Roszkowski, Jerzy Szacki, Jerzy Turowicz, Piotr Wojciechowski i Krzysztof Zanussi. Zob. *Spór o PRL*, Marta Fik (red.), Znak, Kraków 1996.

²² Kinga Dunin, która analizuje dyskurs o PRL w latach 1989–1991, opisuje go na przykładzie kilku artykułów, które ukazały się w „Trybunie” w 1991 r. Kinga Dunin, *Nieprawica, czyli o tym, czy możliwa jest w Polsce lewica*, w: *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 198–199. Wyjątek wśród historyków stanowi Antoni Czubiński. Jego obszerna synteza dziejów Polski 1944–1989, wydana w 1992 r., była zdecydowaną próbą obrony PRL. Książka znalazła się jednak na pełnym marginesie akademickiego dyskursu o PRL. Por. A. Czubiński, *Dzieje najnowsze Polski. Polska Ludowa (1944–1989)*, Wielkopolska Agencja Wydawnicza, Poznań 1992.

i zachodzących w nim procesów społecznych) i przedstawienie go jako „czarnej dziury” w polskiej historii, „sowieckiej” okupacji, czasu straconego, niegodnego głębszej analizy. Katarzyna Chmielewska pisze, że możemy mówić wręcz o „anihilacji moralnej komunizmu”²³.

Ten skrajnie krytyczny wobec PRL dyskurs był oczywiście dzieckiem czasu przełomu – umożliwiał nowe otwarcie. Transformacja ustrojowa jawi się w nim jako „powrót do normalności”, przywrócenie przerwanych przez PRL stosunków własności, modelu gospodarczego czy hierarchii społecznych²⁴. By się to dokonało, konieczne było rytualne odcięcie się od „starego” porządku. Jednak choć upłynęło już niemal trzydzieści lat, opisany sposób mówienia o PRL wciąż dominuje w polu dyskursu i określa jego ramy.

Opowieść o PRL jako systemie totalnego zniewolenia, pozbawionym legitymizacji i sensu oraz znienawidzonym przez społeczeństwo, pełniła więc funkcje polityczne. Mobilizowała do oporu przeciwko niedemokratycznej władzy, następnie służyła „ideologii transformacji”, a dziś przede wszystkim budowie wspólnej pamięci i tradycji. Negowanie PRL we wszelkich jego wymiarach staje się jedną ze strategii wzmacniających „narodową tkankę” inkorporowaną przez nową politykę historyczną wielkiej, powstającej z kolan Polski. Krótko mówiąc, w różnym nasileniu ta fundamentalistyczna narracja jest wciąż obecna w głównym nurcie – fundamentalistyczna w tym sensie, że unieważnia inne głosy, uważając własną wizję historii za jedyną prawomocną.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat różni badacze próbowali mierzyć się z zadaniem analizy sposobów myślenia o komunistycznej przeszłości obecnych w polskim dyskursie publicznym²⁵. Zwyczajnie wyróżnia się przynajmniej trzy najbardziej typowe postawy.

²³ K. Chmielewska, *Komunizm w perspektywie historiografii współczesnej*, w: *PRL. Życie po życiu*, dz. cyt., s. 37.

²⁴ Zob. T. Żukowski, *Lewica i PRL w dyskursie głównego nurtu*, dz. cyt.

²⁵ Por np. R. Stobiecki, *Co zrobić z komunistyczną przeszłością?*, dz. cyt.; G. Wołowiec, *PRL w biografii. Uwagi wstępne*, w: *PRL. Życie po życiu*, dz. cyt.; J. Majmurek, P. Szumlewicz, *PRL bez uprzedzeń. Fakty i mity o PRL-u*, w: *PRL bez uprzedzeń*, J. Majmurek, P. Szumlewicz (red.), Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2010.

Strategie „radzenia sobie” z niedawną przeszłością nie są bowiem tak jednorodne, jak wynikałoby z części krytycznych opracowań dotyczących sporu o PRL²⁶. Oprócz najlepiej opisanej i zanalizowanej strategii potępienia komunistycznej przeszłości można jeszcze wyróżnić strategię odrzucenia czy zmarginalizowania przeszłości oraz strategię jej oswojenia (zrozumienia)²⁷. Warto jednak pamiętać, że wszystkie te strategie jako oczywisty punkt wyjścia przyjmują założenie, że PRL był złem.

Strategia odrzucenia czy zmarginalizowania jest zakorzeniona w głębokim przekonaniu, że historia najnowsza to dla współczesnych Polaków jedynie obciążenie, które powinniśmy odrzucić w imię budowy trwałej demokracji, wolnego rynku i społeczeństwa obywatelskiego. Przeszłość należy zostawić historykom. Symboliczne odzwierciedlenie znalazła ona swego czasu w hasle wyborczym prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego „wyberzmy przyszłość”²⁸.

Strategia oswojenia czy też zrozumienia komunistycznej przeszłości wyrasta z realiów przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych i decyzji Okrągłego Stołu. Jej zwolennicy hołdują hasłu „wybaczamy, ale pamiętamy”. Obrosłe szeregiem uproszczonych odczytań słowa premiera Tadeusza Mazowieckiego o „grubej kresce” stały się bez wątpienia jednym z fundamentów takiego myślenia i symbolizowały wyrzeczenie się zemsty jako środka

²⁶ Choć może nie jest to do końca intencją autorów, ale wrażenie owej jednorodności pozostaje po lekturze tekstów np. Tomasza Żukowskiego (*Lewica i PRL w dyskursie głównego nurtu*) czy Katarzyny Chmielewskiej (*Komunizm w perspektywie historiografii współczesnej*).

²⁷ Odwołuję się tu do rozróżnienia zaproponowanego przez Roberta Stobieckiego; zob. R. Stobiecki, *Co zrobić z komunistyczną przeszłością?*, dz. cyt. Także J. Majmurek i P. Szumlewicz wyróżniają trzy obecnie dominujące ich zdaniem narracje na temat tego okresu historii Polski. Pierwsza to narracja postsolidarnościowej prawicy, odrzucająca PRL w całości jako okres „sowieckiej okupacji”, druga, będąca odpowiedzią na nią narracja postrzegająca PRL w sposób sentymentalny, oraz trzecia, towarzysząca drugiej, choć ją odwracająca, w której ramach rzeczywistość PRL staje się „częścią postmodernistycznej estetyki opartej na pastiszu i nostalgii, obiektem do ironicznej konsumpcji”. Por. J. Majmurek, P. Szumlewicz, *Fakty i mity o PRL-u*, dz. cyt., s. 8–10.

²⁸ R. Stobiecki, *Co zrobić z komunistyczną przeszłością?*, dz. cyt., s. 243.

politycznego²⁹. Strategia ta jest osadzona w określonej aksjologii. Odwołuje się do takich wartości, jak: tolerancja, przebaczenie, pluralizm. Podkreśla, że w rozrachunkach z komunizmem trzeba oddzielić niepodlegający dyskusji krytyczny osąd systemu od ocen dotyczących poszczególnych ludzi.

Podjęcie takie uwzględnia optykę codzienności. Dostrzega różnego rodzaju sposoby dostosowywania się Polaków do życia w PRL. Nie wszystkie z nich, w przeciwieństwie do strategii potępienia, klasyfikuje się jako synonim kolaboracji.

3. Paraliż debaty o PRL

Timothy Garton Ash wyróżnił swego czasu dwie formuły radzenia sobie z przeszłością obowiązujące w europejskiej tradycji: pamiętać i ukarać oraz zapomnieć i wybaczyć³⁰. W publicznym dyskursie zwarcie strategii potępienia przeszłości (odwołującej się do pierwszej z nich) z ideą jej zrozumienia (odwołującej się do drugiej) nieuchronnie oznacza paraliż dyskusji. Dlaczego?

Za pierwszą strategią – zaryzykuję pewne uproszczenie – stoją idee pamięci i sprawiedliwości, za drugą – amnestii i amnezji. Wydaje się, że mamy w tym wypadku do czynienia z różnicami nie do przewyciężenia. Istnieje bowiem nieusuwalna sprzeczność między tymi dwoma stanowiskami. Nie ma tu przestrzeni na rozmowę.

Na podobny problem blokujący pogłębioną i wykraczającą poza schematy refleksję wskazuje Grzegorz Wołowiec. Opisuje on dwa ukształtowane po upadku PRL podejścia do historii polskiego komunizmu³¹ – inkluzywne, swoiście asymilacyjne, dla którego

²⁹ Tamże, s. 246.

³⁰ T.G. Ash, *Mesornnezie*, „Transit. Europäische Revue” 2001/2002, nr 22, s. 32–48. Podaję za: R. Stobiecki, *Co zrobić z komunistyczną przeszłością?*, dz. cyt., s. 248.

³¹ Ścisłe jego zdaniem skorelowane z dwiema konkurencyjnymi koncepcjami polityczności oddziałującymi na polskie życie publiczne po 1989 r.: politycznością konsensualną (realizującą w stosunku do komunistycznej przeszłości politykę tak zwanego pojednania) oraz politycznością antagonistyczną (w sferze historycznej ukierunkowanej na tak zwane oczyszczenie). Polityczność rozumiana jest tu w duchu Chantal Mouffe; zob. też, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

komunistyczna i PRL-owska spuścizna historyczna, przynajmniej w wielu jej konkretnych przejawach, stanowi – ujmując rzecz najzwięźlej – problem utrudniający osiągnięcie postulowanej „zgody narodowej”, oraz wykluczające, swoiście segregacyjne – dla którego stanowi z kolei uzasadnienie legitymizujące konfrontacyjny program polityczny oraz własne, przedstawiane jako jedyne prawomocne, roszczenia do władzy (także symbolicznej)³². Te ogólne nastawienia przekładają się następnie, zdaniem Wołowca, na dwie konkretne, przeciwstawne „polityki historyczne”, ze specyficznymi językami, praktykami i instytucjami, w tym odmiennymi koncepcjami tak zwanego rozliczenia z komunizmem, odmiennym doborem i sposobem przedstawiania faktów, odmiennymi strategiami fabularyzowania przeszłości zbiorowej i indywidualnej.

To właśnie napięcie między nimi strukturalizuje przestrzeń współczesnego dyskursu publicznego, sytuuje interpretacyjnie jego użytkowników, decyduje o ich sposobach mówienia oraz rozumienia mowy innych. „Bardzo trudno – nawet po dwudziestu latach od likwidacji PRL-u – sformułować publiczną wypowiedź na temat tamtej przeszłości (indywidualnej czy grupowej) w trybie innym niż tryb oskarżenia bądź obrony, tryb prokuratorski bądź adwokacki”³³. Dyskurs o PRL staje się w ten sposób domknięty – trudno na jego scenie przebić się z nową narracją o PRL.

Kinga Dunin i Marek Czyżewski, analizując polski dyskurs publiczny, opisali pewną charakterystyczną jego cechę: walkę o uzyskanie bądź utrzymanie bezwzględnej dominacji w jego obrębie, a zatem o nadanie ważności własnego punktu widzenia kosztem możliwie głębokiego unieważnienia opcji alternatywnych:

Zauważmy, iż gdy dążeniu do panowania w dyskursie towarzyszy próba całościowej dyskredytacji adwersarza, zakwestionowana zostaje możliwość komunikowania się między spierającymi się stronami. Porozumiewanie się jest bowiem możliwe tylko wtedy, gdy obydwie strony – nawet wówczas, gdy zachodzi między nimi zasadnicza niezgodność poglądów – traktują się nawzajem jako uczestnicy tego samego świata. (...) W obliczu konstatacji

³² G. Wołowec, *PRL w biografii*, dz. cyt., s. 43.

³³ Tamże, s. 45–46.

różnicy poglądów w polskim dyskursie publicznym nazbyt często dochodzi do głosu zasada przeciwstawna: zakładam, że nigdy nie mógłbym postrzeżać sytuacji tak, jak czyni to mój adwersarz, gdyż jego perspektywa jest niemoralna, nieprawomocna lub bezsensowna; ponadto zakładam, że mój adwersarz nigdy nie będzie w stanie przyjąć mojego punktu widzenia, gdyż dzielą nas nieprzekraczalne bariery aksjologiczne, ideologiczne lub poznawcze. Żyjemy w dwóch różnych światach i nie jesteśmy uczestnikami tego samego obszaru znaczeń. Świat adwersarza nie jest wart dyskusji, można go jedynie przekreślić i odrzucić.³⁴

Spór o PRL jest świetnym materiałem pokazującym zasadność rozważań Dunin i Czyżewskiego – dyskutanci reprezentujący najdonośniejszy jego głos, „potępiający”, z góry zdecydowanie zakładają, że nigdy nie mogliby postrzeżać sytuacji tak, jak czynią to ich adwersarze, gdyż jedynie ich perspektywa jest moralna i prawomocna. Pozwoliłam sobie na ten dość długi cytat ponieważ jestem przekonana, że wnioski płynące z ich badań nad polskim dyskursem w ogólności można zaaplikować do wszystkich dyskusji opisanych w tym tomie.

³⁴ K. Dunin, M. Czyżewski, *Seppospolita Polska. Zamiast postowia*, w: *Cudze problemy*, dz. cyt., s. 332.

Rozdział 2

Narracje historyczne o komunizmie

Historia jako nauka, czyli historiografia akademicka, w oczywisty sposób działa w polu dyskursów dotyczących przeszłości, wydarzeń z zamierzchłej przeszłości lub też całkiem niedawnych, porządkowanych w sensowne przebiegi i ciągi, zebranych w łańcuchy przyczyn i skutków. Pole przeszłości bywa jednak konfigurowane różnie, w ostatnich dekadach najczęściej jako pamięć historyczna. Ujęcie to wydaje się dziś tak naturalne, że niemal zapomina się, że kiedyś nie było dominujące lub też zgoła nie istniało. Warto przy tym pamiętać, że ma ono istotne konsekwencje poznawcze i społeczne. Jeśli przeszłość układa się w kanony pamięci, nieuchronnie odsyła nas do pytania, czyja to pamięć, kto o niej decyduje, kiedy powstała i kogo reprezentuje oraz jak się ma do historii jako nauki. Najczęściej zawiera też presupozycję, że pamięć określa tożsamość współczesnego podmiotu, a nawet programuje jego przyszłość. Wracając do relacji pamięci i historii jako nauki: pochodzące z paradygmatu pozytywistycznego podejście nakazuje traktować pamięć z dystansem, jako cenne źródło historyczne, podlegające jednak, jak wszystkie inne, procedurom krytycznym. Tyle że obraz ten nie do końca oddaje rzeczywiste i skomplikowane relacje między obydwoma dziedzinami (pamięcią historyczną i historią jako nauką). Przypominają one raczej system naczyń połączonych – choć bowiem historia jako nauka jest filtrem dla pamięci, koryguje ją i niekiedy wchodzi z nią w spór, wzmacnia ją i utrwała, ulegając jej na wprost świadomie, mocą swego autorytetu potwierdzając jej prawdę, nadając jej status oficjalny. Wyobrażenia społeczne, które kształtują pamięć, wpływają również na samą historiografię naukową

jako jej naturalny kosmos, przenikając do dyskursu akademickiego¹. Między historiografią a pamięcią toczy się więc swego rodzaju gra komunikacyjna, nie zawsze świadoma, nie zawsze też otwarta, niekiedy wręcz ułomna, negująca dyskurs przeciwny. W grze tej można nie słyszeć głosów innych niż dominujący, można narzucić swoją wizję.

Szczególnym obszarem napięć wydaje się narracja dotycząca przeszłości stosunkowo niedawnej, a więc okresu 1944–1989, epoki zdawałoby się zamkniętej, ale wciąż będącej obszarem sporów nie tylko profesjonalnych. Narracja ta podlega silnemu wpływowi terażniejszości i nie chodzi tu o pospolity prezentyzm, ale o to, że „komunizm” wciąż odgrywa istotną rolę we współczesności. Aby przyjrzeć się swoistemu formatowaniu narracji historycznej, używam klasycznych narzędzi narratologicznych, badam poetykę tekstów historycznych w taki sposób, jakby były fabularnymi tekstami literackimi, choć respektuję ich specyfikę gatunkową². Wydobywam zjawiska dyskursywne, pewne szczególne figury myślenia, ukryte obrazy i założenia, które dają o sobie znać w tekstach historyków. Pytam, w jaki sposób konstruowane są postaci, a więc aktorzy historyczni, jakie fabuły i typy wartościowania wchodzą w grę, jak ukształtowany jest podmiot mówiący, jakie są relacje między nim a opisywanym przedmiotem badań.

Liczba tekstów i książek dotyczących przeszłości i PRL jest ogromna, wzięwszy pod uwagę wszystkie prace przyczynkowe, biografie, monografie rozmaitych problemów, wydarzeń i dekad, wielość ośrodków badawczych itp. Rocznie powstają tysiące tekstów. Dokonując zasadniczych i bolesnych niekiedy wyborów, zdecydowałam się na teksty historyków uznanych, cieszących się

¹ Osobną, ale bardzo ważną kwestią jest nauczanie historii w szkołach, a także jej wersja spopularyzowana przez rozmaite wydawnictwa popularnonaukowe lub zgoła nienaukowe. Tu relacje między pamięcią a narracją historyczną ulegają dodatkowej komplikacji i wydają się pozostawać w związku jeszcze ściślejszym.

² Więcej na temat badań historycznych można znaleźć w moim tekście *Komunizm w perspektywie historiografii współczesnej. Próba ujęcia*, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mrozik, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012.

uzasadnioną renomą – z niewielkimi wyjątkami powstawały one, począwszy od późnych lat dziewięćdziesiątych, a więc patrzyły na opisywany okres z pewnej perspektywy³. Skupiłam się na ujęciach całościowych, które odnoszą się do kategorii komunizmu w Polsce, ze świadomością złożonego znaczenia i pragmatyki tego terminu.

W Polsce historia jako dziedzina akademicka wciąż spełnia się w polu pozytywizmu⁴ i (przynajmniej w sferze deklaracji) hołduje zasadzie bezstronnego i wyczerpującego przedstawiania rzeczywistości w neutralnym, możliwie pełnym i rzetelnym opisie naukowym⁵. Swoją opowieść traktuje w większości jako neutralny

³ Jak już wspomniałam, pozostawiam na boku podręczniki historii, nie analizuję także praktyk polityki historycznej instytucji państwowych i publicznych (np. IPN), a nawet prac historyków niepolskich (Snyder, Davies i in.). W niewielkim stopniu odwołuję się do tekstów popularyzatorskich, zamieszczanych np. w dodatkach historycznych prasy wysokonakładowej, takiej jak „Gazeta Wyborcza” czy też „W Sieci”. Autorzy, których czytałam i analizowałam, nie dzielą się bynajmniej na dobrych i złych, rzetelnych i niewiarygodnych, nigdy nie pozwoliłabym sobie na ocenianie ich prac, nie mam żadnych kwalifikacji, by takie sądy wydawać; chodziło mi raczej o opisanie presupozycji i założeń współczesnego dyskursu historycznego. Przedstawione przeze mnie zjawiska czy tendencje nie działały bezwyjątkowo, ale są charakterystyczne.

⁴ Stan ten wydaje się o tyle paradoksalny, że począwszy od lat sześćdziesiątych w rodzimej historiografii widać niezmiernie silne wpływy szkoły Annales; warto w tym miejscu przypomnieć prace choćby Witolda Kuli czy też – z zupełnie innego porządku – Bronisława Geremka. Warto też pamiętać o osiągnięciach znakomitej historii gospodarczej czy też społecznej, choć jak się zdaje, świetność pierwszej odchodzi w przeszłość, druga zaś traci swój całościowy charakter.

⁵ Warto też zauważyć na marginesie nowy nurt refleksji historycznej, uprawianej przez antropologów, socjologów i psychoanalityków, różny od nurtu głównego. Teksty z tego nowego nurtu sytuują się na pograniczu antropologii kultury i historii. Mam tu na myśli prace: I. Meyza, W. Szablowski, *Nasz mały PRL: pół roku w M-3 z trwałą, wąsami i maluchem*, Znak, Kraków 2012; M. Szpakowska, *Ciebie i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2003; J. Jaworska, *Cywilizacja „Przekroju”*. *Misja obyczajowa w magazynie ilustrowanym*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008; A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014. Ostatnio zaczynają się też pojawiać ciekawe prace z zakresu historii społecznej, które zyskują coraz większe uznanie, np. M. Zaremba, *Wielka truoga. Polska 1944–1949. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak, Kraków 2012. Warto zwrócić uwagę na nowy nurt historiografii uprawiany przez

przekaznik faktów, choć w jej dyskursie zapisują się presupozycje poznawcze, społeczne i kulturowe *a priori*, które decydują o reprezentacji przeszłości⁶.

1. Konstrukcja bohaterów

Ośrodkiem kompozycyjnym każdej niemal narracji – także historycznej – są bohaterowie. Sam akt wyodrębnienia aktorów historii ma charakter znaczący i przesądza niekiedy o rodzaju narracji⁷. Wskazując na względność konstrukcji „podmiotu historycznego”, warto zastanowić się, kim jest, jak jest „zrobiony”, a przede wszystkim, jaki jest jego związek z typem historycznej narracji. Nie tylko samo wyodrębnienie czy też stworzenie bohaterów historycznych wydaje się gestem znaczącym. Równie ważna jest ich charakterystyka jako źródła procesów historycznych nie tylko w kontekście sprawstwa, lecz także kategorii etycznych, takich jak wolność, odpowiedzialność za przyszłość, działanie na rzecz dobra lub też sprzyjanie złu itp. To powszechne we współczesnym dyskursie historycznym uwikłanie w pole etyczne może dziwić ortodoksyjnych

Dobrochnę Kałwę, Małgorzatę Mazurek, Małgorzatę Fidelis. Autorki publikują za granicą i kontekst zachodnich uniwersytetów jest dla nich najistotniejszy, mimo że ich prace ukazują się także po polsku.

⁶ W polskiej historiografii spotkać można spojrzenie odmienne, zob. J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008. Z retorycznego uwarunkowania opowieści historycznej lepiej zdają sobie sprawę dyscypliny pokrewne. Zob. J. Wasilewski, *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji*, Wydawnictwo Headmade, Warszawa 2012.

⁷ Przykład: *res gesta* (jakkolwiek trudno uważać je za część historiografii naukowej, niewątpliwie są gatunkiem opowieści historycznej), w których potężni rycerze dokonywali wspaniałych i walecznych czynów, zapisywanych na złotych kartach kronik. Dla kontrastu można przywołać podmiot zbiorowy opisywany przez Geremka w *Świecie opery żebraczej* (PIW, Warszawa 1989), a więc byt o zatarzonych cechach indywidualnych (beziemienni lub posługujący się pseudonimami nędzarze, żebracy i włóczędzy), który snuje swoją, jakbyśmy dziś powiedzieli: subwersywną wobec głównej narracji historycznej, opowieść. Tekst Geremka nie skupia się na „pierzszoplanowych” postaciach, królach i cesarzach, jak zwykła to czynić historia polityczna, ale ukazuje zupełnie inny poziom podmiotowości historycznej oraz inny poziom historycznego biosu.

pozytywistów, starannie odróżniających (historyczne) fakty od wartości⁸, jednak chyba dla nikogo nie jest rewelacją, że w dyskusjach na temat „komunizmu” i w użyciu tego terminu zaznacza się perspektywa współczesna, zaangażowanie w dzisiejsze spory społeczne i polityczne⁹ i stawki społeczno-kulturalne, w których przeszłość odgrywa rolę zakładnika.

1.1. Dwoje bohaterów

Opowieść o okresie 1944–1989 (niezależnie od wszystkich niuansów i różnorodności perspektyw) przedstawia losy dwojga bohaterów: władzy i społeczeństwa (ewentualnie władzy i narodu). Ten d u a - l i z m jest jednym z najważniejszych, pozornie błahych rozstrzygnięć, które kształtują narrację historyczną. Choć pojęcia narodu i społeczeństwa różnią się zasadniczo (a właściwie powinny się zasadniczo różnić) i odsyłają do odmiennych narracji – społeczeństwo do socjologicznej, naród do narodowej – w wielu współczesnych pracach polskich historyków ta podstawowa, zdawałoby się, różnica traci na znaczeniu i wspomniane pojęcia płynnie przechodzą jedno w drugie¹⁰.

⁸ Pole etyczne ma rys charakterystyczny: po pierwsze, ukrywa własną względność, roszcząc sobie prawo do powszechności sądu, po drugie, często nie ujawnia się wprost, ale występuje jako presupozycja lub wyrażenie nacechowane zawarte w stwierdzeniach pozornie neutralnych albo też jako sposób kształtowania pola możliwości.

⁹ Nie zawsze zresztą rozumiane doraźnie, niekiedy jest to opowiedzenie się po stronie jakiegoś światopoglądu społeczno-politycznego, takiego jak liberalizm albo katolicyzm.

¹⁰ Zdarza się, że kategoria społeczeństwo nie występuje w ogóle, niekiedy występuje zamiennie z kategorią narodu, kiedy indziej oznacza po prostu naród. Zamiast narodu może także pojawiać się ogólne pojęcie Polacy, sytuujące się gdzieś pomiędzy narracjami socjologicznymi i narodowymi, ze wskazaniem na narodowe. Na szczęście niektóre prace konsekwentnie przestrzegają wcześniej wspomnianego rozróżnienia, należą one jednak do zdecydowanej mniejszości. Przykładem mogą być choćby teksty Mirosławy Marody i Marcina Zaremby. Zob. np. M. Marody, *Przemiany postaw ideologicznych i przystosowanie w systemie komunistycznym*, w: *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, T. Szarota (red.), Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2001.

Aktorzy inni niż społeczeństwo (naród) i władza pojawiają się wyłącznie epizodycznie bądź są tylko wariantami zasadniczych podmiotów, narracja przewiduje zatem przejrzysty, binarny układ¹¹. A przecież kandydatur na inne *dramatis personae* nie brakuje, warto np. wziąć pod uwagę Kościół katolicki, któremu skądinąd poświęca się wiele uwagi¹², choć zwykle jednak traktuje się go jak podmiot cząstkowy w obrębie pola „społeczeństwo”, podlegający tym samym co całość społeczna uwarunkowaniom i koniecznościom (tylko w ostrzejszej postaci), mający podobne aspiracje i potrzeby. Kościół przedstawia się nader często jako reprezentację społeczeństwa¹³, choć z socjologicznego punktu widzenia trudno byłoby tezy o reprezentacji bronić, podobnie jak twierdzenia o jego wspólnym z całym społeczeństwem położeniu, doświadczeniach, zasadach, celach, działalności itd.¹⁴

¹¹ U wszystkich wcześniej wspomnianych autorów.

¹² Nie twierdzę bynajmniej, że kwestia Kościoła katolickiego jest sprawą pomijaną czy też marginalizowaną we współczesnych badaniach historycznych, przeciwnie, powstało wiele prac poświęconych roli Kościoła katolickiego, jego dostojników i instytucji w Polsce w owym okresie.

¹³ Zob. np. J. Żaryn, *Postawy duchowieństwa katolickiego wobec władzy państwowej w latach 1944–1956. Problemy metodologiczne*, w: *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, dz. cyt., s. 289–302.

¹⁴ Nie można tu mówić ani o homologii strukturalnej doświadczeń historycznych, czy też celów i strategii, ani o przekazywaniu uprawnień, dlatego nie może być mowy o realnej reprezentacji. Sytuacja instytucjonalnego Kościoła różni się też zasadniczo od sytuacji większości grup społecznych w Polsce w PRL przez cały czas jego trwania. Wspomniana reprezentacja ma więc charakter metaforyczny, rozgrywa się w sferze wyobrażeń współczesnych, w których Kościół katolicki w tym okresie przestaje być instytucją historyczną, kierującą się własnymi zasadami i zmierzającą do własnych celów, skądinąd wielogłosową i wielonurtową, a staje się jednoznacznym obrazem, ikoną dobra i wolności bohatersko albo też rozważnie stawiającą opór zewnętrznej i wrogiej sile, i w ten sposób – figurą całego społeczeństwa. Owa metonimizacja historii (*pars pro toto*) dokonuje się w podwójnym sensie: po pierwsze, z historii tej instytucji wybiera się tylko niektóre rysy i aspekty; po drugie, historia Kościoła katolickiego zastępuje historię całego społeczeństwa. Narracja tego rodzaju włącza „metaforyzujące Ja” w opowieść o bohaterskim oporze wobec zewnętrznego wroga, który podtrzymywała przynajmniej „najszlachetniejsza część społeczeństwa”.

Tak więc mamy dwóch aktorów: społeczeństwo i władzę. Warto zauważyć, że są to w większości wypadków podmioty ściśle odgraniczone, między władzą a społeczeństwem nie ma właściwie obszarów wspólnych, kanałów przepływu, miejsc pośrednich. Binaryzm pola decyduje o wyłączającym się zakresie obu podmiotów i w istotny sposób wpływa na opowieść o przeszłości, nadaje jej charakterystyczny rys bez wyjątkowego antagonizmu. Obraz ten wchodzi w wyraźną sprzeczność z ustaleniami szczegółowymi (Marody, Zaremba)¹⁵. Trzeba zapytać, kim właściwie są owe podmioty. Krótko mówiąc, chwilę uwagi poświęcić pytaniom: władza, czyli kto? Społeczeństwo, czyli kto?

W większości wspomnianych relacji bohaterom (władzy i społeczeństwu) nadaje się rys monolitu, następuje homofonizacja, ujednoznacznienie głosu¹⁶. Warto by zapytać, kogo obejmuje kategoria władzy? Czy tylko członków biura politycznego i rządu? Pierwszych sekretarzy? A może wszystkich sekretarzy? Wszystkich członków partii? Albo jeszcze szerzej: wszystkie osoby sprawujące funkcje publiczne w Polsce? Nie są to bynajmniej zabawy logiczne. Przy każdej odpowiedzi pojęcie władzy nie tylko zmienia swój zakres, lecz także treść. Za każdym razem konstruujemy odmienny

¹⁵ Zastanówmy się choćby pobieżnie i wybiórczo nad pewnymi fragmentami pola, nad odsłoniętymi i zasłoniętymi jego obszarami. Gdyby tak dla przykładu zbadać społeczne „zaplecze” najwyższych przywódców partyjnych lub państwowych (np. Bolesław Bierut, Hilary Minc, Władysław Gomułka), ich krąg towarzyski, rodzinny, społeczny, ich historię, pochodzenie, okazać by się mogło, że owa izolacja władzy jest problematyczna. Warto też zastanowić się nad charakterystycznym zjawiskiem identyfikacji „z naszym człowiekiem u władzy” (zob. przypadek Edwarda Gierka i jego popularności na Śląsku zwłaszcza u początków kariery, Gomułki w roku '56), nad społecznym otoczeniem radnych, posłów, szeregowych sekretarzy partii w zakładach pracy, rodzinami członków/ków partii i ich relacjami społecznymi, towarzyskimi i sąsiedzkimi. Wiele powiedziałby nam również fenomen podwójnego członkostwa w PZPR i Solidarności (szacowany przez historyków na milion osób!) itp. itd. Obraz płynący z takich analiz trudno opisać jako głęboką przepaść między „władzą” i „społeczeństwem”, a tym bardziej jako metafizyczny rozróż.

¹⁶ Wyjątkiem byłyby tu wspomniana praca profesor Marody. Słowo „władza” we wszystkich tekstach pojawia się bez komentarza, jako swego rodzaju oczywistość.

podmiot, inaczej usytuowany społecznie, inaczej stratyfikujemy jego sprawstwo, odpowiedzialność, alienację czy też społeczne uznanie, wkraczamy na inny poziom politycznego biosu i inną historię (polityczną lub społeczną) uprawiamy. Truizmem byłoby przypominać, z czego historycy akurat doskonale zdają sobie sprawę, że „władza” zmieniała się również w czasie, a więc inaczej postrzegano ją w roku 1946, inaczej w Październiku 1956, a zgoła odmiennie w 1981.

a. Władza

Rozgrywającym, agensem historii jest władza, to do niej należą zasadnicze posunięcia, społeczeństwo odpowiada, reaguje, dostosowuje się, stawia opór. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że władza znalazła się w pozycji nieoczywistej: z jednej strony jest siłą aktywną, inicjuje wydarzenia, z drugiej jej sprawstwo jest w sposób bezdyskusyjny ograniczone przez zewnętrzne struktury geopolityczne, a mianowicie postanowienia jałtańskie i zależność od Związku Radzieckiego. Władzy nie przysługuje zatem rola prawdziwego aktora historii, co ma ciekawe konsekwencje nie tylko dla kategorii sprawstwa, lecz także odpowiedzialności. Otóż nawet przy ograniczonym sprawstwie bohater „władza” ponosi odpowiedzialność, jest do niej pociągany przed współczesnym trybunałem i zawsze uznawany za winnego¹⁷. Kategorie winy, ekspiacji, zadośćuczynienia, pokuty i kary stały się urządzeniami organizującymi „komunistyczne” pole dyskursu, zmonopolizowały i ukształtowały kanon praktyk kulturowych oraz zorganizowały dyskurs o przeszłości jako zbiorową pamięć traumatyczną¹⁸.

¹⁷ To presupozycja nie tylko wspomnianych tekstów, ale większości społecznych narracji o minionej epoce.

¹⁸ Interesujący wydaje się przy tym fakt, że historycy rzadko (z wyjątkiem dyskusji na temat wprowadzenia stanu wojennego w 1981 roku) zastanawiają się, czy władza brała na siebie odpowiedzialność, czy działała jako aktor podejmujący celowe decyzje i liczący się z ich społecznymi konsekwencjami, a więc intencjonalnie, „racjonalnie” i „moralnie”. Przyznaje się jej wyłącznie ograniczoną racjonalność

Następuje też utożsamienie władzy z jej najwyższymi szczeblami, co oznacza w konsekwencji, że cały obszar społecznych relacji i interakcji zostaje wykreślony z głównego obszaru badań historycznych. Wprawdzie obszar ów staje się domeną eksploracji antropologów¹⁹, znika jednak z pola widzenia historyków akademickich. Na historiografię, która pokusi się o przedstawienie całego spektrum społecznych problemów, zależności, relacji, mikro- i makrowładz w całej jego złożoności, nie pozostaje zbyt wiele miejsca. Dominuje historia polityczna, która skupia się na poczynaniach naczelnych organów partyjnych, na analizie instytucji władzy, jej działań i gestów oraz dokumentów, relacjach ze Związkiem Radzieckim itp. Analizy te przesłaniają całość pola, historia polityczna wyparła historię społeczną.

b. Społeczeństwo

Pora przyrzeć się drugiemu aktorowi dziejów najnowszych, a więc społeczeństwu, które wydaje się postacią jeszcze ciekawszą. Historycy w większości przypisują mu nader ograniczony repertuar działań. Ich zdaniem działanie społeczeństwa sprowadza się do binarnej opozycji: przystosowania i oporu²⁰. Obydwie te postawy, jak łatwo

instrumentalną, polegającą na trosce o własną reprodukcję lub też reprodukcję zewnętrznego wzoru. Co nie wyklucza jednocześnie diabelskiego sprytu. Wizerunek aktora nie musi być spójny.

¹⁹ O pracach tych, coraz liczniejszych i nader interesujących, wspominałam już wcześniej. Warto zwrócić uwagę na ważkie konsekwencje metodologii tej stosunkowo młodej w Polsce dyscypliny. Mimo licznych zalet badań antropologicznych, takich jak całościowe i hermeneutyczne ujęcie przedmiotu, założenie, że kultura jest całością i in., trudno niekiedy oprzeć się wrażeniu, że autorzy zdają się traktować badany świat jako nieco orientalny, poszukując egzotyki, niezwykłości, a nawet dzikości i obcości, które nie tyle i nie zawsze charakteryzują opisywany obszar, ile wynikają ze spojrzenia obserwatora oraz silnej współczesnej tendencji kulturowej zamieniającej nieodległą jeszcze przeszłość w ciąg ikon i „kultowych” (choć zarazem „obciachowych”) gadżetów.

²⁰ Zob. zwłaszcza tekst Andrzeja Friszke pt. *Przystosowanie i opór. Rozważania nad postawami społecznymi 1956–1970*, w: *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, dz. cyt.

zauważyć, należą właściwie do wspólnego pola, a więc, jak już wspomniałam, rysują sytuację ścisłego agonu obu bohaterów, walki czy też zmagania, które przewidują albo poddanie się historycznemu przymusowi, albo aktywny i szlachetny opór wobec zewnętrznej przemocy²¹. Obie postawy zostały silnie nacechowane: z jednej strony mamy konformizm, karierowiczostwo, zewnątrzsterowność, uleganie systemowi nagród, z drugiej prawdę, słuszność, sprawiedliwość i moralność. Nie sposób myśleć o jakiegokolwiek symetrii między nimi, jedna oznacza uleganie zewnętrznym naciskom i złu, druga niezależność i „wierność wartościom”. Jakkolwiek popularne wydaje się to ujęcie w gronie polskich historyków, do tak zarysowanego pola warto odnieść się z dystansem i zastanowić się, czy faktycznie rysuje się ono tak prosto, a więc czy zawsze motywacje postaw „antykomunistycznych” można uznać za chwalebne i słuszne²². Co opisuje kategoria przystosowania? Czy to wszystko, co nie podpada pod hasło „opór”? Jakie działania i postawy można w ten sposób określić²³? Te podstawowe i narzucające się pytania pokazują, że pole zarysowane między oporem a przystosowaniem wydaje się nader wąskie, rozdział między nimi problematyczny, same kategorie wątpliwe, a w dodatku struktura ta utrudnia opisanie bogatego życia w latach 1944–1989. Jest to jednak „przykrojenie” znaczące,

²¹ Zdaniem Andrzeja Friszkego zmieniająca się sytuacja społeczna i polityczna w latach pięćdziesiątych tworzyła „warunki postaw zarówno przystosowania, jak oporu. Przystosowania, wręcz konformizmu, bowiem takie postawy były nagradzane i ułatwiały karierę. Oporu, gdyż system nakazów, zakazów i kontroli głęboko naruszał poczucie prawdy, sprawiedliwości oraz realizacji różnorodnych potrzeb. (...) W doświadczeniu niemal każdej jednostki były momenty, gdy musiała decydować: ulec wymaganiom sprzecznym z jej poczuciem słuszności czy stawiać opór”, tamże, s. 141.

²² Np. nacjonalistyczną powojenną działalność „Burego”? Czy „odnalezienie się” w „nowej rzeczywistości” istotnie oznacza wyrzucie ze społecznej przyzwoitości, sprawiedliwości, postawę ściśle konformistyczną?

²³ Sięgnijmy do prostych przykładów: codzienne zakupy – opór czy przystosowanie? Żadne z dwojga. Korzystanie z biletów do teatru ufundowanych przez zakład pracy? Picie kawy w kawiarni Związku Literatów Polskich? Praca w fabryce FSO? Piastowanie godności dziekana Wydziału Historii Uniwersytetu Warszawskiego lub Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego? Do której kategorii je przyporządkować?

fabularyzacja osadza aktora „społeczeństwo” w heroicznej narracji agonu, w której możliwe są jedynie trzy pozycje: jest miejsce na władzę, bohaterów i przystosowanych do reżimu (w narracji alternatywnej: zdrajców).

W ten sposób historiografia najnowsza tworzy makrostrukturę fabularną, nadrzędną opowieść o wierności i jej braku, czyli warunek wstępny, aksjologiczną presupozycję²⁴. Znika trzecia, oczywista wręcz możliwość, a więc postaci tych, którzy w taki czy inny sposób lub przynajmniej w jakimś okresie władzę akceptowali, o czym pisze Mirosława Marody, to znaczy np. akceptowali jej założenia, ale nie godzili się na jej instytucje. Powody tego wykluczenia wydają się dość oczywiste, element ten narusza czysty wizerunek agonu dwóch całkowicie odrębnych podmiotów: absolutnie obcej władzy i społeczeństwa, którego najlepsza moralnie część odnalazła się w oporze (a reszta zdecydowała się na kolaborację albo wspomniane „karierowiczostwo”); a przecież samo zrozumienie, czym było takie poparcie czy też zaangażowanie, na czym polegało, jakie przybierało formy itp., wydaje się niezwykle istotne dla badań historycznych²⁵. Obecny dyskurs historyczny preferuje więc modele narracyjne, które nadają sens ze względu na historyczny finał z '89 roku (skoro

²⁴ Choć autorzy zajmujący się zjawiskiem przystosowania (Friszke, Marody, Zaremba) starają się uniknąć kategorii zdrady lub też świadomie ją przekroczyć, zdając sobie sprawę z niewystarczalności tak zarysowanej perspektywy.

²⁵ Charakterystyczne zresztą, że postawa zaangażowania już po części została przez dyskurs publiczny zagospodarowana. Łatwo zrekonstruować modele narracyjne, wskazać kilka niewykluczających się wariantów: uwiedzenie przez miazmaty i miraż (opowieść „akces do fałszywej religii”), pragnienie władzy i odwetu na dawnym porządku przy jednoczesnym niskim kapitale społecznym i kulturowym „ludzi znikąd” (opowieść „hołota u władzy”) czy wreszcie oportunistyczna, niezależna od wszelkich okoliczności instrumentalna potrzeba jakiegokolwiek kariery oraz nieograniczonej konsumpcji wątpliwej jakości dóbr materialnych i symbolicznych („karierowicze u władzy”, ewentualnie też „zdrajcy u koryta”). Narracja o zaangażowaniu przedstawicieli „społeczeństwa” (ale i władzy) na wzór uwiedzonego (w sposób erotyczny lub religijny) często przybiera postać ekspiacji wyznawcy skruszonego po latach, który całym późniejszym życiem próbuje odkupić swą winę. Zob. M. Hirszowicz, *Pułapki zaangażowania. Intelktualiści w służbie komunizmu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

przeegrali, nie mogli mieć racji), a także z góry umieszcza postawę poparcia dla władzy w silnie nacechowanej moralnie opowieści (jako antywartość, czystą negatywność). Kłopot, jaki sprawia ów model, nie polega jednak na jego nacechowaniu, lecz na tym, że wzorzec ten nie pozwala na rozbudowany opis rzeczywistości²⁶.

Skoro o społeczeństwie mowa, warto byłoby wrócić do pytania, o kim właściwie mówimy, i zastanowić się nad zasadą reprezentacji. Kto jest reprezentantem społeczeństwa? Analizowanie uogólnionych reakcji społecznych przysłania niekiedy banalną prawdę, że społeczeństwo tużpowojenne było mocno zróżnicowane (również klasowo) i już z tego tytułu trudno oczekiwać jednakowych postaw wobec, dajmy na to, manifestu PKWN. Zdrowy rozsądek podpowiada, że inaczej na akt ten reagowała hrabina Potocka, zupełnie inaczej mógł się do niego odnosić bezrolny chłop, a jeszcze inny stosunek (i można podejrzewać, że złożony) miała do niego po latach nowa „klasa średnia”, czyli inteligencja z awansu. Czy można i trzeba sprowadzać te postawy do wspólnego mianownika? Czy rzeczywiście łatwo będzie je ujednoznaczyć i czy znów nie dokona się rażącej symplifikacji? Czy obraz jednorodnego społeczeństwa, ufundowany na wizerunku „szarego człowieka”, nie przysłania konfliktu, a nierzadko przemocy, również symbolicznej, które pojawiały się nie tylko na styku władza–społeczeństwo, ale drażyły także to, co nazywamy społeczeństwem właśnie? Wytworzenie obrazu jednolitego aktora historii oznacza zatarcie sporu społecznego, kulturowego, a także klasowego, do którego niewątpliwie dochodziło w społeczeństwie dość gwałtownie zmieniającym swoją hierarchiczną i tradycyjną strukturę.

Warto zatem poświęcić nieco uwagi pytaniu, kogo historycy uznali za prawomocnego reprezentanta społeczeństwa. Kto jest aktantem historii? Wspomniałam już, że z pola widzenia znikają ci, którzy akceptowali nowy ład społeczny (w całej rozciągłości

²⁶ Praca profesor Marody pozwala zastanowić się, co zyskiwało aprobatę (a niekiedy nawet budziło entuzjazm), czyją aprobatę, w jakich okolicznościach, na czym owa akceptacja polegała, z jakich idei i stawek społecznych wynikała itp.

lub jego ideologię, lub też niektóre jej aspekty), traktowani jako zdecydowana mniejszość. Zaś podmiotem zasadniczym staje się opozycja polityczna, która, co warto sobie uświadomić, stanowiła mniejszość w rozmaitych okresach historycznych aż do połowy lat siedemdziesiątych.

1.2. Fabularyzacje

Kreacja aktorów historii przesądza o rodzaju opowieści i na odwrót: wybór wzorców fabularnych pociąga za sobą formatowanie bohaterów. Wzorce fabularyzacyjne (lub fabularne)²⁷ to znaczące ciągi zdarzeń, układające się w podstawowe makrostruktury tak, że scalają rozmaite jednostki fabularne (zdarzenia), nadają im wyrazisty charakter oraz decydują o retorycznej i perswazyjnej mocy wypowiedzi o przeszłości. Niezależnie od funkcji prawdziwosciowej każda opowieść jest modelowaniem skomplikowanej materii rzeczywistości minionej już choćby przez selekcję i wybór istotnych faktów, ale jeszcze bardziej przez ich kompozycję i nadanie im całościowego sensu. Opowieść o dwóch protagonistach, a więc o władzy i społeczeństwie, którą można wyczytać ze współczesnych tekstów o komunizmie, została osnuta na kanwie pewnych podstawowych wyobrażeń czy też wzorców fabularnych. Najważniejszym z nich jest wspomniana już opowieść heroiczna o agonii, a więc relacja o bohaterskim oporze społeczeństwa wobec władzy. Jej wariantem jest popularna w pamięci historycznej, ale także w dyskursie historycznym narracja o zdradzie, której prostym wykładnikiem jest akces do „komunistycznego porządku”. Opowiadanie o bohaterskim oporze zagospodarowuje pole w ten sposób, że obsadza role bohaterów i zdrajców oraz łączy się ze szczególnego rodzaju dyskursem moralnym, a mianowicie „dyskursem wartości”²⁸.

²⁷ Termin Haydena White’a, zob. tenże, *Poetyka pisarstwa historycznego*, E. Domańska, M. Wilczyński (red.), tłum. różni, Universitas, Kraków 1999.

²⁸ W zależności od typu opowieści szlachetnych może być garstka albo też większość (w tak pomyślanej wspólnoty jest miejsce dla skruszonych); po drugiej stronie pola miejsce mają ci, którzy się „ześwinili”, ewentualnie są „agentami”.

Głos profesjonalnej historii niekiedy wzmacnia ten typ opowieści, niekiedy jej się sprzeciwia, wykazując jej rażącą nieprzystawalność do rzeczywistości, ale wówczas rzadko trafia do przekonania zwolennikom opowieści o zdradzie²⁹.

Jednym z chwytów retorycznych charakterystycznych dla narracji o PRL, władzy i społeczeństwie jest *metonimizacja* i *synekdocha*, a więc pokazywanie części jako całości i całości jako części. Przykładem mogą być choćby lata pięćdziesiąte, które stały się matrycą opowieści o represji i krwawej władzy rozciągniętej na cały PRL, oraz lata siedemdziesiąte jako obraz społeczeństwa powszechnie zdystansowanego do komunizmu i władz politycznych w Polsce.

2. Wartościowanie, założenia i presupozycje

Dyskurs polskiej historiografii na temat komunizmu ma, jak już zaznaczyłam, charakter silnie wartościujący przede wszystkim dlatego, że niemal zawsze sytuuje przeszłość w polu aksjologicznym. Oceny pojawiają się wprost, bywają wyrażone na powierzchni tekstu, w nacechowanych epitetach, ale przede wszystkim działają w sposób ukryty, określając sposób konstruowania bohaterów i metanarracji. Usunięcie z pola widzenia konfliktu wartości i postaw oraz wybór opowieści heroicznej o oporze społeczeństwa (wobec Zła), służą nie tyle negatywnej ocenie, ile anihilacji

Charakterystyczne, że kryteria „walki” zwykle pozostają niejasne – dla jednych będą to działania „żołnierzy wyklętych”, innym wystarczy noszenie opornika w latach osiemdziesiątych, jeszcze innym kradzież papieru toaletowego w miejscu pracy albo słuchanie radia Luksemburg. Za każdym razem grupa zdrajców i przedstawicieli „świata wartości” zmienia się radykalnie.

²⁹ Jak już wspomniałam, metanarracji o zdradzie historycy niekiedy przeciwstawiają makrostrukturę „szarego człowieka”, a więc wizję, w której większość nie angażuje się w „walkę z systemem” ani też nie buduje „systemu politycznego”, ale stara się jakoś odnaleźć w niesprzyjającej, z góry zadanej rzeczywistości. Mówiąc potocznie: ludzie radzili sobie, jak mogli, jakoś tam żyli, ale myśleli swoje (zglądałam zastrzeżenia co do ujednocnienia obrazu, zatarcia wewnętrznych napięć i konfliktów).

strony przeciwnej i jej „odwartościowaniu”, odebraniu jej wszelkich racji (a zarazem możliwości ich współczesnego przedstawienia). Komunizm w metanarracji musi pojawić się jako byt niezmienny, wielki Obcy, implant, którego nie udało się Polakom wszczepić³⁰, i przeświadczenie to pozostaje w mocy, nawet jeśli obrazowi takiemu przeczą uzasadnione argumenty, że władza zyskała sporą akceptację choćby z powodu „awansu milionów ludzi z warstw dawniej najuboższych i upośledzonych kulturalnie”³¹.

Komunizm naznaczony jest nieusuwalnym brakiem, wisi w próżni życia politycznego i społecznego, nie ma, co często podkreślają historycy, legitymacji narodowej, próbował zmienić czy też zniszczyć tradycje w naturalny sposób stanowiące o polskiej tożsamości: rodzinę, religię itd., „nie kontynuował polskich tradycji”³² i był wręcz antypolski, obcy, azjatycki. Trudno czasem orzec, w jakim stopniu historycy w tym wypadku prezentują nastroje i wyobrażenia społeczne, zwłaszcza te z lat pięćdziesiątych i osiemdziesiątych, a w jakim te pojęcia przyswajają jako własne kategorie opisu. To oczywiście rozpoznawalny trop klasycznego orientalizowania (kategoria Saïda), jeden z tradycyjnych i wątpliwych sposobów przejmowania kapitału kulturowego przeciwnika.

3. Podsumowanie

Konstruowanie pola dla dwóch ściśle zantagonizowanych i odrębnych podmiotów przesądza o wynikach badań, decyduje o tym, co może pojawić się w polu widzenia i co zostaje z góry z niego usunięte. Przy czym nieusuwalne pęknięcia w obrazie bohaterów, które powstają na skutek takiego modelowania, nie prowadzą do podważenia obrazu – wizerunki bohaterów mogą pozostać niespójne i owa niespójność nie zaburza gry. Mocne osadzenie w polu etycznym i anihilacja moralna „komunizmu” wskazują, że

³⁰ „Komunizm nie przeorał polskiego społeczeństwa”, M. Kula, *Komunizm i po komunizmie*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006, s. 171.

³¹ A. Friszke, *Przystosowanie i opór*, dz. cyt., s. 140.

³² Tamże, s. 31.

komunizm wciąż jest polem czy też raczej pretekstem dyskursywnej gry, w której stawką jest prawomocność czy też legitymacja tego wszystkiego, co uznamy za jego zaprzeczenie, a więc współczesnego porządku kulturowego, społecznego i politycznego. Metonimizacja przedmiotu badań (wybrane rysy czy też momenty zamiast całości), formatowanie pola badań, perspektywa współczesna rzutująca na czas miniony dowodzą, że symboliczny kapitał „komunizmu” wciąż jeszcze negatywnie zasila współczesność, przeszłość tworzy kapitał symboliczny współczesności.

Rozdział 3

Badania nad PRL. Nowe perspektywy

Ukryte założenia wpisane w dyskusję o PRL, wynikające z jego uwikłania w aksjologiczne i ideologiczne spory oraz bieżącą politykę, są już obecnie przedmiotem licznych rozważań – zarówno profesjonalnych historyków, jak i innych badaczy szeroko pojętych nauk społecznych. Niewątpliwie studia nad PRL same stać się powinny przedmiotem pogłębionych, wieloperspektywicznych i interdyscyplinarnych badań, które ukazą ich teoretyczne zakorzenienie i milczące założenia¹. Jak się wydaje, ten postulat po części realizują autorzy skupieni w Ośrodku Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem², którzy za cel stawiają sobie „nie tyle opis i analizę zjawisk społecznych, politycznych i kulturowych określanych

¹ Zob. D. Stola, *O dalszy rozwój badań nad socjalistycznymi praktykami społecznymi. Uwagi o stanie i możliwościach refleksji nad naturą PRL*, w: *Obrazy PRL. O konceptualizacji realnego socjalizmu w Polsce*, K. Brzechczyn (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Oddział w Poznaniu, Poznań 2008.

² Ośrodek Studiów Kulturowych i Literackich nad Komunizmem IBL PAN powstał 30 kwietnia 2011 roku. Badacze tworzący ten zespół korzystają z rozmaitych narzędzi i inspiracji metodologicznych (analiza dyskursu, narratologia, fabularyzacje Haydena White'a, semantyka historyczna Renharta Kosellecka, koncepcje Pierre'a Bourdieu i Michela Foucaulta). Skupiają się na analizie pojęcia i zjawiska sygnowanego słowem „komunizm”, zmiennych kolejach jego losu, począwszy od lat czterdziestych, aż po współczesność. Wydawnictwo IBL wydaje serię OSKiLK-u pt. *Komunizm. Idee, Dyskursy, Praktyki*, pod redakcją Katarzyny Chmielewskiej i Grzegorza Wołowca. W ramach serii dotychczas ukazały się następujące książki: *Opowiedzieć PRL*, K. Chmielewska, G. Wołowiec (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2011; *Literatura i socjalizm*, K. Chmielewska, D. Krawczyńska, G. Wołowiec (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012; *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowiec (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa

mianem epoki PRL-u, ile właśnie badanie współczesnych narracji o tamtym okresie, a więc współczesnych tekstualizacji PRL-u w jego rysach społecznych, historycznych, biograficznych i kulturowych³. Współcześni badacze PRL coraz liczniej dostrzegają, że „drzwi do zrozumienia PRL nie można otworzyć jednym kluczem. Raczej – podobnie jak przy otwieraniu pancernych drzwi skarbców – trzeba używać kilku kluczy naraz”⁴.

Katarzyna Chmielewska – autorka związana z Ośrodkiem – przygląda się formatowaniu dyskursu historiografii dotyczącego okresu 1944–1989, używając klasycznych narzędzi narratologicznych. Co ciekawe, jej spostrzeżenia są zbieżne z dociekaniem zawodowych historyków. Stola czy Stobiecki, analizując warsztat swoich kolegów i wytwarzane przez nich teksty, dochodzą do bardzo podobnych wniosków⁵. Posługując się innymi narzędziami, zwracają uwagę na ten sam problem – dychotomiczny podział władza – społeczeństwo i związana z nim, często spotykana narracja „od konfliktu do konfliktu” oddają najnowszą historię Polski w wysoce niedoskonały, a nierzadko ewidentnie fałszywy sposób⁶.

Tekst Katarzyny Chmielewskiej pokazuje, że w dyskursie polskiej historiografii na temat komunizmu bardzo niewiele miejsca zostaje na rozważenie międzyludzkiej codzienności, rozumianej jako to, co „na co dzień” dzieje się między ludźmi, a więc jako wielopiętrowa sieć relacji i powiązań, stanowiąca obecnie jedną z centralnych kategorii w badaniach humanistycznych. Jest ona wielkim nieobecny tej narracji, w której znika bogactwo i złożoność ówczesnego życia społecznego, w tym społeczny charakter mechanizmów władzy i niezliczone relacje niemieszczące się na płaszczyźnie władza – społeczeństwo.

2012; *Rok 1966. PRL na zakręcie*, K. Chmielewska, G. Wołowiec, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2014.

³ K. Chmielewska, G. Wołowiec, *Od redaktorów*, w: *Opowiedzieć PRL*, dz. cyt., s. 7.

⁴ D. Stola, *O dalszy rozwój badań...*, dz. cyt., s. 139.

⁵ Tamże. Zob. też R. Stobiecki, *Co zrobić z komunistyczną przeszłością*, w: tenże, *Spór o PRL. Metodologiczne oblicze debaty*, „KiH” 2002, nr 2.

⁶ Zob. np. B. Brzostek, M. Zaremba, *Polska 1956–1976: w poszukiwaniu paradygmatu*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2006, nr 2(10).

Proponuję, by za pomocą kategorii codzienności, w niewielkim stopniu uwzględnianej przez dotychczasowe ujęcia, spojrzeć na Polskę Ludową z innej perspektywy. Perspektywa ta nie zastąpi istniejących i wciąż prowadzonych badań nad PRL – może jednak stać się ich cennym uzupełnieniem.

1. Ważny przypis. Kościół w PRL

W tym miejscu chciałabym pozwolić sobie na pewną dygresję. Opisana przez Katarzynę Chmielewską narracja o okresie 1944–1989 przedstawia losy dwojga bohaterów: władzy i społeczeństwa (władzy i narodu). Aktorzy inni niż społeczeństwo (naród) i władza pojawiają się wyłącznie epizodycznie bądź też są tylko wariantami zasadniczych podmiotów. Jak pokazuje autorka, nie inaczej jest z Kościołem katolickim, który zwykle traktuje się jak podmiot cząstkowy w obrębie pola „społeczeństwo” lub wręcz jako reprezentację społeczeństwa⁷. W tej opowieści brak miejsca dla analizy Kościoła jako instytucji – jej rzeczywistego położenia w czasach PRL, celów, działalności itd. Nie stwarza ona też możliwości realistycznego spojrzenia na złożone relacje między Kościołem a państwem.

Można wręcz powiedzieć, że struktura dominującej narracji o PRL uniemożliwia zrozumienie prawdziwej pozycji Kościoła zarówno w minionym systemie, jak i współcześnie. Warto zauważyć, że Kościół katolicki w czasach PRL to druga obok państwa konkurencyjna instytucja ideologiczna. Instytucja o własnych celach, prowadząca własną, możliwą do zrekonstruowania politykę funkcjonowania w „ateistycznym państwie”⁸. Kolejne etapy dziejów

⁷ Zob. K. Chmielewska, *Komunizm w perspektywie historiografii współczesnej. Próba ujęcia*, w: *PRL. Życie po życiu*, dz. cyt.

⁸ Używam tu cudzysłowu ze względu na oczywistą złożoność sytuacji. Z jednej strony ideologiczny projekt ateistycznego państwa ewoluował i stosunek władzy do Kościoła po najbardziej konfrontacyjnym okresie stalinowskim stopniowo łagodniał, z drugiej – niezależnie od oficjalnej ideologicznej linii partii społeczeństwo polskie w sferze obyczaju przez cały okres PRL było katolickie i liczne hasła głoszone przez władze czy zainicjowane przez nie reformy nie były w stanie naruszyć tego stanu. W praktyce mimo formalnej laickości PRL był państwem katolickim.

Kościół katolicki w realiach Polski Ludowej ze względu na jego relacje z władzami państwowymi zrekonstruowane przez Mariusza Agnosiewicza wskazują, że choć programowo PRL był wrogi Kościołowi i głosił urzędową laicyzację oraz ateizację, to po odwilży możemy obserwować nie tylko wiele momentów pragmatycznej współpracy, ale również sukcesywny, coraz mniej konfrontacyjny proces układania współżycia obu podmiotów⁹.

Z drugiej strony wprowadzenie perspektywy codzienności – tu rozumianej jako codzienne funkcjonowanie Kościoła jako instytucji w PRL – pozwala na dostrzeżenie złożoności jego położenia w tym okresie. Niewątpliwie drobiazgową analizą zagadnień związanych na przykład z katechezą (zarówno szkolną, jak i pozaszkolną) czy administracją wyznaniową (w szczególności kwestia zezwoleń na budownictwo sakralne czy pielgrzymki) stawiają pod znakiem zapytania powszechne współcześnie wyobrażenie Kościoła jako prześladowanej ofiary systemu¹⁰. Codziennosc znów rozbija poznawcze klisze, każe mierzyć się ze złożoną magmą międzyludzkiej rzeczywistości.

Konfrontacja z obrazem Kościoła w erze PRL i przepracowanie go zdają się ważne dla współczesności. Dominująca narracja powoduje, że w naszych dzisiejszych wyobrażeniach „Kościół katolicki we wspomnianym okresie przestaje być historyczną instytucją, kierującą się własnymi zasadami i zmierzającą do własnych celów, skądinąd wielogłosową i wielonurtową, ale staje się jednoznacznym obrazem, ikoną dobra i wolności, bohatersko albo też rozważnie stawiającą opór zewnętrznej i wrogiej sile”¹¹.

Po 1989 roku Kościół wkracza na scenę w aurze z jednej strony prześladowanej w czasach PRL ofiary, z drugiej – bohatera mającego

⁹ M. Agnosiewicz, *Kościół, Partia, współżycie*, w: *PRL bez uprzedzeń*, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2010.

¹⁰ Jak zauważa Agnosiewicz, „w samych tylko latach osiemdziesiątych wydano ok. 1500 pozwoleń na budowę kościołów i kaplic. Nader wątpliwe, czy mógł z naszym «ateistycznym państwem» konkurować w budowie kościołów jakikolwiek inny kraj europejski, choćby i o najbardziej «przyjaznej neutralności»”, tamże, s. 163.

¹¹ K. Chmielewska, *Komunizm w perspektywie historiografii współczesnej*, dz. cyt., s. 18.

ogromny udział w obaleniu „wrogiego” systemu. Z tych wyobrażeń czerpie ogromną siłę symboliczną, którą – co trzeba wyraźnie powiedzieć – skutecznie przekuwa na realne wpływy.

2. Codzienność na pierwszym planie

Co oczywiste, sam PRL nie był bytem niezmiennym. Dobrze oddaje to zaproponowany przez Andrzeja Walickiego podział okresu powojennego na totalitarny i autorytarny¹². Ten pierwszy, czasy stalinowskie, domagał się pełnego uczestnictwa w systemie¹³. Po 1956 roku PZPR zrezygnowała z terroru jako narzędzia sprawowania władzy, wprowadzono ograniczoną praworządność, zmniejszono presję ideologiczną na obywateli, pozostawiając im znaczną autonomię życia prywatnego, dopuszczono pewien – reglamentowany – stopień pluralizmu w kulturze oraz pogodzono się z istnieniem niepoddanego kontroli władzy Kościoła katolickiego. W sferze społeczno-ekonomicznej rok 1956 przyniósł fiasko próby kolektywizacji wsi, do której już na serio nie powrócono; polska wieś i polskie rolnictwo pozostaną zdominowane przez drobne gospodarstwa chłopskie¹⁴.

Jednocześnie jednak, co zauważa Dariusz Stola:

PRL nie była li tylko narzuconą formą, zewnętrzną i odrębną od tkanki społecznej. Był to specyficzny porządek społeczny (czy polityczno-społeczny, by uwzględnić kluczową dlań rolę państwa), co dzień reprodukowany w postępowaniu milionów ludzi. Trwanie PRL to właśnie proces tej codziennej reprodukcji.¹⁵

¹² A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000.

¹³ Powołując się na klasyczne definicje totalitaryzmu, Walicki stwierdził, że jego niezbywalnymi cechami są wszechogarniająca i ekspansywna ideologia wsparta siłą terroru oraz dążenie do wtłoczenia w umysły wszystkich obywateli zasad ideologii tak, by nie z przymusu, ale z dobrowolnego zaangażowania byli oni bojownikami nowej wiary. Takie cechy PRL przejawiał w okresie stalinizacji, czyli od końca lat czterdziestych do odwilży 1956 r. Potem państwo nie miało już takich ambicji, więc można mówić o całkowitym przejściu do posttotalitarnej i *de facto* niekomunistycznej wersji „realnego socjalizmu” (tamże).

¹⁴ Zob. A. Friszke, *Spór o PRL w III Rzeczypospolitej (1989–2001)*, „Pamięć i Sprawiedliwość” 2002, nr 1/1, 9–27.

¹⁵ D. Stola, *O dalszy rozwój badań...*, dz. cyt., s. 138.

Biurokratyczne aparaty, zakłady przemysłowe, sieci powiązań gospodarczych, formy własności itd. istniały dzięki zachowaniom tych, którzy w nich uczestniczyli i stosowali właściwe dla nich, spisane lub nie, reguły.

Chodziłoby tu o skupienie większej uwagi na praktykach społecznych charakterystycznych dla PRL. Bliższe zbadanie, jak od podszewki kształtowały się różne zachowania: od modelu zmiany na stanowisku I sekretarza KC PZPR i czynności konstruowania planu pięcioletniego, po pisanie donosów, oczekiwanie w kolejce, korzystanie z socjalistycznych form opieki nad dzieckiem lub zorganizowanego wypoczynku.

Istnieje już sporo ciekawych prac przedstawiających praktyki społeczne specyficzne dla PRL¹⁶: opisy działań aparatczyków partyjnych zebrane w „portrecie własnym” PZPR (np. „rozbórka” i „podszywanie”)¹⁷, badania rytuałów stalinizmu (masowe pochody, „serdeczne wizyty” itp.)¹⁸, publikacje na temat oporu społecznego przybliżające takie praktyki, jak rozpowszechnianie pogłosek, malowanie napisów na ścianach, strajki czy „wycofywanie się poetów w milczenie”¹⁹, analizy życia robotników i stosunków w socjalistycznych zakładach pracy (manipulacje normami i danymi o wykonaniu planów, zmiany miejsca pracy, paternalistyczne działania przedsiębiorstw)²⁰, badania zachowań młodzieży (tworzenie enklaw

¹⁶ Ich autorzy zwykle nie stosują terminu „praktyki”, jednak przedstawiane przez nich powtarzalne, w dużej mierze rutynowe zachowania jednostek i grup, w tym zachowania masowe, mieszczą się w zakresie znaczeniowym terminu przyjętego przez Stołę. Listę badań relacjonuję tu za tekstem Stoli.

¹⁷ K. Dąbek, *PZPR: retrospektywny portret własny*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2006.

¹⁸ P. Osęka, *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944–1956*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2007; P. Sowiński, *Komunistyczne święto: obchody 1 maja w latach 1948–1954*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2000.

¹⁹ D. Jarosz, *Polacy a stalinizm, 1948–1956*, Instytut Historii Nauki PAN, Warszawa 2000; Ł. Kamiński, *Polacy wobec nowej rzeczywistości 1944–1948. Formy pozainstytucjonalnego, żywiołowego oporu społecznego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000.

²⁰ P. Kenney, *Rebuilding Poland: Workers and Communists, 1945–1950*, Cornell University Press, Ithaca 1997; M. Mazurek, *Socjalistyczny zakład pracy: porównanie*

prywatności, ujednocianie strojów)²¹. Wszystko to pozwala dostrzec Polskę Ludową jako zespół struktur, w których jej mieszkańcy żyli i działali, a zarazem – przez jednostajne lub zmieniające się praktyki – reprodukowali je lub zmieniali. Codzienność jest tu na pierwszym planie. Co szczególnie istotne, w tym świetle można na nowo spojrzeć na problem dychotomii władza–społeczeństwo czy system–ludzie.

W obliczu wszelkich trudności w debacie o PRL warto podjąć próbę zaproponowania jakichś radykalnie innych od dotychczasowych sposobów mówienia o PRL, które pozwolą je przełamać.

Wyraźnie postulują to autorzy książki *PRL bez uprzedzeń*. Zgodnie z wyrażaną we wstępie intencją ma ona być próbą stworzenia obrazu Polski Ludowej poza dominującymi we współczesnym dyskursie narracjami. Wydane w 2010 roku teksty napisane zostały z perspektywy otwarcie lewicowej. Autorzy we wstępie zaznaczają, że chcą:

spojrzeć na PRL bez uprzedzeń, przy pomocy teorii i narzędzi współczesnej lewicy. Pisząc o PRL-u, mamy na myśli nie tylko tamtejsze państwo, gdyż nie chcemy pisać kolejnej historii politycznej PRL. Podjęliśmy próbę pokazania przemian zachodzących w tamtym okresie w społeczeństwie, w kulturze czy w gospodarce. Chcemy również pokazać PRL z punktu widzenia grup dyskryminowanych w całej dotychczasowej historii Polski, takich jak mniejszości seksualne czy kobiety.²²

I właśnie ten punkt wyjścia sprawia, jak się wydaje, że *PRL bez uprzedzeń*, choć jest publikacją ważną i ciekawą, pozostaje książką niszową, która nie wywołała większego oddźwięku w głównym nurcie dyskursu.

fabrycznej codzienności w PRL i NRD u progu lat sześćdziesiątych, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2005.

²¹ K. Kosiński, *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*, Rosner & Wspólnicy, Warszawa 2006.

²² J. Majmurek, P. Szumlewicz, *Fakty i mity o PRL-u*, w: *PRL bez uprzedzeń*, J. Majmurek, P. Szumlewicz (red.), Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2010.

Autorzy tomu odwołują się do całego katalogu ważnych, a jakby nieco zapomnianych współcześnie lewicowych wartości. Ich przywołanie pozwala zastanowić się, czy w PRL mieliśmy do czynienia z jakimś „dobrem”. Czy jakieś zmiany możemy ocenić pozytywnie? I z drugiej strony – czy wszystko, co w PRL było złe, można przypisać jedynie opresyjnej zewnętrznej władzy uciskającej dobre społeczeństwo?

Majmurek i Szumlewicz proponują ponowne otwarcie debaty na temat PRL w przekonaniu, że należy bronić tego okresu przed jego „czarną legendą”, tworzoną na potrzeby polityki historycznej prawicy. Niezwykle trafnie, jak sadzę, zauważają, że stawką w dyskusjach o PRL, jakie toczą się dziś w Polsce, jest nie tylko ocena tego okresu. Jest nią też prawomocność lewicowych i egalitarnych idei w polskiej przestrzeni publicznej i w polskiej polityce: „trzeba odkłamać PRL nie tylko dla prawdy o przeszłości, ale także dla polityki lewicy w przyszłości”²³.

Wydaje się, że do takiego „nowego otwarcia” sporów nad PRL może przybliżyć skupienie większej uwagi na praktykach społecznych charakterystycznych dla tego okresu – czyli po prostu przywrócenie się bliżej życiu codziennemu w tamtym czasie. Zgadzam się z Majmurekiem i Szumlewiczem, którzy uważają, że Polskę Ludową trzeba „odczarować”. Może przestrzeń codzienności stanie się obszarem, który na to pozwoli? Językiem do „nowego” mówienia o PRL?

Przywołuję wszystkie te rozważania przekonana, że uwzględnienie codzienności w analizach PRL może głęboko zmienić nasze spojrzenie na ten okres, przewartościować typowe wyobrażenia o Polsce Ludowej. Interesuje mnie, czy możemy szukać podobnej optyki we współczesnej literaturze – spróbuję pokazać, że tak się dzieje. Punktem wyjścia jest oczywiście pytanie, jak literatura sytuuje się w dyskursie o PRL i jak go odzwierciedla.

²³ Tamże, s. 15–16.

Rozdział 4

Literatura, codzienność i PRL

1. Literatura jako wierne odbicie dyskursu o PRL. Głosy krytyczne

Można powiedzieć, że literatura lat dziewięćdziesiątych XX wieku, próbująca jakoś konfrontować się z PRL, nie ma najlepszej prasy. Wobec ukazujących się po 1989 roku książek dotyczących PRL wciąż pojawiają się zarzuty, iż „nie udało im się oddać sprawiedliwości historii”¹. Literatura – szczególnie w pierwszym dziesięcioleciu po przełomie – miałyby stanowić odzwierciedlenie innych dyskursów, w których ze swego rodzaju ambiwalencją wobec PRL polskiemu społeczeństwu również nie udało się uporać. Kinga Dunin uważa – stawiając literaturze poprzeczkę niezwykle wysoko – że właśnie dlatego żadna z wówczas powstałych powieści o PRL nie miała szansy stać się „opowieścią scalającą i jednoczącą”. Czytelnik jej zdaniem zawsze pozostaje z poczuciem niedosytu:

Z PRL-u trudno być dumnym. Dowartościować nas może albo rola ofiary, albo kogoś mądrzejszego o wyjątkowe doświadczenia. Całość jednak do zaakceptowania nie jest. Dlatego też opowieść o prawie pół wieku trwającym PRL-u nie jest opowieścią o raj, choć także nie o piekło. Raczej o czyszceniu, w którym czekamy na powrót do „prawdziwej” historii i „prawdziwego” świata.²

Powstaje ważne pytanie, czy Dunin nie prezentuje w owym tekście nadmiernych oczekiwań wobec samej literatury. Czy współczesna

¹ K. Dunin, *Czytając Polskę*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 209; zob. także P. Czaplinski, *Polska do wymiany*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

² K. Dunin, *Czytając Polskę*, dz. cyt., s. 210.

proza jest w stanie (i czy takie jest jej zadanie) zaoferować podobną narrację? Pragnienie opowieści jednoczącej i scalającej trąci tu nieco romantycznym mitem, kompletnie nieprzystającym do ponowoczesnej rzeczywistości.

Krytykując dotychczasowe przedstawienia PRL w powieściach lat dziewięćdziesiątych XX wieku, Dunin wskazuje również na coś niezwykle ważnego. Pokazuje, co mogłoby się wydarzyć, gdyby literatura podejmująca temat PRL przestała być zakładnikiem dzisiejszych podziałów, emocji, odczytań, politycznej wulgaryzacji. Przedstawia wciąż czekający na realizację projekt nowej opowieści o PRL, dzięki której

potrafilibyśmy wreszcie opowiedzieć sobie o nadziejach „Solidarności”, ale nie tej wymyślonej przez współczesnych ideologów. Zajęlibyśmy się przemianami obyczajowymi i moralnymi, które wbrew, a może również dzięki komunizmowi następowały. Rozliczyli się z Kościołem i tym, co się stało z wiarą. Literatura mogłaby pokazywać tęsknotę za aktywnością, tworzeniem na polu szerszym niż tylko prywatne, za jakimś innym rodzajem wspólnoty.³

Trzeba mieć jednak świadomość, że stworzenie podobnej narracji zarówno w literaturze, jak i w innych dyskursach wymaga dystansu, o który wobec PRL wciąż trudno w polskiej kulturze.

Podobny osąd proponuje Czapliński. I on podkreśla, że do połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku mieliśmy w literaturze w zasadzie dwa głosy będące dość wiernym odwzorowaniem ówczesnego publicznego dyskursu wobec PRL, i analizuje ten fakt przede wszystkim jako jej wadę. Pierwszy z owych głosów – dominujący – przekonywał, że cały PRL był państwem zbrodniczym – zabijającym przeciwników, niszczyielskim gospodarczo, opartym na kłamstwie, korumpującym każdego obywatela. Drugi – znacznie słabiej obecny w przestrzeni komunikacyjnej – próbował nieśmiało wskazywać na konieczność dostrzeżenia, że rzeczywistość PRL była znacznie bardziej złożona, i starał się szukać jasnych stron tego czasu⁴.

³ Tamże, s. 212.

⁴ P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 121.

Ilustracyjnym przykładem dla nurtu radykalnie krytykującego PRL i negującego jakikolwiek jego dorobek byłyby opowiadania Marka Nowakowskiego zebrane w tomie *Homo Polonicus*. Jak sam Nowakowski pisze o swojej książce:

Mocno byliśmy przydeptani. Co mogło być obroną? Czy sny o utraconej niepodległości i bohaterskiej walce z dwoma okupantami, niemieckim i sowieckim? A może instynkt samozachowawczy? Ludzie gnili i marnieli. Zawalił się wreszcie system niewoli. Polacy, jak pszczoły z zimowego ula, ruszyli w świat wolności. Ale nasz duch został nadpsuty przez zarazę poddaństwa. Balast z niedawnej przeszłości nadal ciąży. Nieustająca walka dobra ze złem. Nie rozchodzi się o heroizm, wysoki diapazon. Bój toczy się o sprawy elementarne: pamięć, wierność, godność, dekalog.⁵

W tytułowym opowiadaniu autor przedstawia „spersonifikowany wizerunek przeszłości” w osobie Staśka Bombiaka, tworząc swego rodzaju genealogię nowej klasy składającej się z dawnych „ludzi PRL” – dorobkiewiczów, którzy nie angażowali się w walkę z komuną. Po przełomie 1989 roku mieliby oni wejść w nową rzeczywistość i radzić sobie w nowej sytuacji znacznie lepiej niż reszta społeczeństwa.

Homo polonicus warto rozpatrywać w połączeniu z koncepcją *homo sovieticus* Józefa Tischnera⁶ – te dwie metafory są w jakimś sensie symbolami dwóch kształtujących się wówczas sposobów sprawowania władzy nad teraźniejszością przez zarządzanie przeszłością⁷. *Homo sovieticus* miał określać pozostałości PRL w każdym z nas – złogi realnego socjalizmu, czyli mentalność państwowego niewolnika, posłusznego i biernego. Tischner stworzył „metaforę dyscyplinującą, upokarzającą, wyklinającą – taką, która zapobiec miała mutacjom złego genu osobowości”⁸. *Homo polonicus*

⁵ M. Nowakowski, *Homo Polonicus*, „Pomost”, Warszawa 1992, s. 2.

⁶ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992.

⁷ Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 115–116; T. Żukowski, „Komunizm” w publicystyce księdza Józefa Tischnera, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mrozik, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012.

⁸ P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 115.

wyodrębniał natomiast społeczną grupę, która rzekomo miała być najgroźniejszym nosicielem starego wirusa. „Nową klasę” tworzą ludzie, którzy byli posłuszni PRL, a teraz kosztem biedniejszego społeczeństwa na nielegalnych interesach dorabiają się fortun. Ich sukces w wizji stworzonej przez Nowakowskiego wynika z fundamentalnego grzechu zaniechania osądu nad PRL. Tym sposobem beneficjenci poprzedniego systemu, zamiast zostać przykładowie ukarani, bogacą się w nowej Polsce.

Drugi z głosów o PRL w literaturze lat dziewięćdziesiątych XX wieku był zdecydowanie mniej jednoznaczny w ocenie przeszłości. W tej wersji PRL miał swoje wady i błędy, miał jednak również rozliczne zalety – awans społeczny chłopstwa i robotników, powszechną edukację, opiekę socjalną etc. Podobnie jak w głównym dyskursie głosy próbujące bronić PRL były właściwie nieobecne, tak w prozie lat dziewięćdziesiątych jedynym bodaj przykładem literackim prezentującym taką retorykę jest *Krfotok* Edwarda Redlińskiego.

Zaliczany do dziedziny fantastyki *Krfotok* to groteskowo pesymistyczna historia alternatywna, w której rezygnacja z wprowadzenia stanu wojennego prowadzi do regularnej wojny ze Związkiem Radzieckim. Pomijając tu cytowaną wielokrotnie deklarację Redlińskiego, iż powieść tę napisał w obronie generała Jaruzelskiego (co przy publikacji wzbudziło najwięcej medialnego szumu), warto skupić się na jednym z istotnych dla książki problemów, jakim zdaje się konflikt między Rochem, wiejskim plebejuszem, który w czasach PRL dostąpił awansu społecznego, a jego synem Karolem, reprezentującym już pierwsze pokolenie warszawskiej inteligencji. Zdaniem Rocha Karol zdradził plebejski etos, wybierając warszawsko-elitarny zestaw wartości, uosabiany przez jego teścia, legendarnego AK-owca, później „niezlomnego” Polaka.

W jednej ze scen Roch, broniąc poprzedniego systemu, z bólem wylicza, że 80 procent Polaków, którzy – jak on – skorzystali na PRL, dało się omamić tej nikłej mniejszości, która straciła. W polu widzenia pojawia się pomijana dotąd w dyskursie publicznym o PRL i literaturze kwestia peerelowskiego awansu społecznego. Roch, bilansując w 1979 roku swoje życie (mieszkanie w centrum stolicy z pełnym wyposażeniem, stała praca, samochód, opieka lekarska,

edukacja dla dzieci), z pełnym przekonaniem mówi: „nigdy jeszcze w Polsce biedni tak dobrze nie mieli”⁹. W innym miejscu jego brat Edward doda, że: „Gdyby nie Polska Ludowa i socjalizm, pasałbym dziś krowy nad Narwią”¹⁰. Losy Rocha – awansującego „plebejusza” – opowiadają o przegranej, odepchniętej w nieświadomość społeczną niechcianej wersji historii Polski. Redliński, tworząc pamflet na naszą nową mitologię narodową, oddaje głos historii niepoddającej się prawicowej narracji o złej władzy i dobrym społeczeństwie, skomplikowanej, nie czarno-białej.

Można powiedzieć, że dwie ważne figury – *homo sovieticus* i *homo polonicus* – skutecznie zagospodarowały narracje prawej strony w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, dominując świat literackich wyobrażeń o PRL. Po drugiej stronie tej (raczej jednostronnej) dyskusji mamy powieść Redlińskiego skonstruowaną do pewnego stopnia jako próba odpowiedzi na prawicowe narracje. Także ona jednak traci na głębi, stając się – mimo wagi poruszanych problemów – nieco papierowym odzwierciedleniem dyskusji publicystycznych lat dziewięćdziesiątych.

Oczywiście jednowymiarowość tekstów próbujących problematyzować PRL tłumaczy się w ogromnym stopniu faktem, że po przełomie literackie reprezentacje są często narzędziami walki o pozycję w nowej rzeczywistości. Jak zauważa Czapliński „tworzenie narracji o PRL-u stało się w tym okresie wojną o PRL. Podczas takiej wojny potrzebne są jednak tylko opowieści wyraziste, potwierdzające raczej jakąś prawdę ogólną niż zindywidualizowaną”¹¹.

Już w połowie lat dziewięćdziesiątych pojawiają się książki reprezentujące nurt prozy autobiograficznej i biograficznej¹², które rozbrajają stereotypowe przedstawienia PRL, przeciwstawiając im niepoddające się kliszom i uproszczeniom opowieści o życiu w tamtym czasie. Co ciekawe, również one spotykają się z krytyką. Czapliński analizuje te osobiste narracje jako wyraz „stanu

⁹ E. Redliński, *Krfotok*, Muza, Łódź 1998, s. 296.

¹⁰ Tamże, s. 137.

¹¹ P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 120.

¹² Szerzej omówię go w innym kontekście w dalszej części rozdziału.

komunikacji społecznej”, w którym najważniejsze staje się określenie własnego pochodzenia – wyjaśnienie, jaką drogą doszliśmy do nowej rzeczywistości i co zabraliśmy ze starego świata. Wadą tego typu narracji miałyby być konstruowanie powieści, za pomocą której autorzy starają się „ze wszystkich sił udowodnić, że udało im się przeżyć PRL, nie dotykając tego państwa”¹³. Jako skrajny przykład tak skonstruowanego przedstawienia przywołuje się zwykle powieść *Madame Antoniego Libery* (1998)¹⁴.

W obrazie lat 1968–1970 odmalowanym przez tego autora w istocie nie ma miejsca dla udziału społeczeństwa w najistotniejszych politycznie i społecznie wydarzeniach, one wydarzają się jedynie „wobec” niego. Libera jakby nie dopuszcza do siebie świadomości skali społecznego poparcia dla – jak to określa Czapliński – „hecy żydowskiej i antyinteligenckiej”¹⁵. Poparcia zakorzenionego z jednej strony w antyinteligenczkich fobiach, z drugiej we wciąż żywym antysemityzmie. Emocji społecznych, które łatwo było obudzić i na ich fali pewne działania władz sprawnie przeprowadzić. Pominięcie tych problemów pozwoliło Liberze uprościć do maksimum obraz powojennych losów Polski i przypisać społeczeństwu wyłącznie rolę ofiary.

Ramy powieści określa opozycja: zła władza i jej ofiara – dobre, ciemnione społeczeństwo. Zgodnie z tą narracją do 1989 roku nasza historia określana była przez komunizm i antykomunizm. Wpisuje nas ona w dzieje jako ofiary rosyjskiego imperializmu i zdrady Zachodu:

W opowieści tej system – nawet jeśli powierzchownie się zmienia – zawsze i wszędzie jest taki sam. A jego istotę stanowi totalne zniewolenie jednostki. Nie ma różnicy między Stalinem a Jaruzelskim, kupowaniem na kartki a wywózką na Kołymę.¹⁶

Jednocześnie we wszystkim, co w tym czasie dzieje się złego, dobre społeczeństwo (i w domyśle Ja autora) nie ma żadnego udziału,

¹³ P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 122–123.

¹⁴ Krytyczną analizę tej książki proponują zarówno Czapliński, jak i Dunin.

¹⁵ Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s.127.

¹⁶ K. Dunin, *Czytając Polskę*, dz. cyt., s. 183.

wszystkiemu poddawane jest z zewnątrz. W tym akurat wypadku książka reprezentująca nurt prozy biograficznej jest świetnym reprezentantem mechanizmów opowiadania o PRL opisanych wcześniej przez Katarzynę Chmielewską. Filtr codzienności nie pomaga.

Madame jest najbardziej jaskrawym przykładem takiej narracji – nie sądzę, żeby zarzuty jej stawiane należało rozciągać na inne powieści. Obok tego warto dodać, że problem, „jak radziłem sobie w PRL?”, to przecież w literaturze biograficznej niełatwa kwestia mierzenia się z własną przeszłością. Może trzeba poczekać jeszcze kilkanaście lat (pokolenie?) na bardziej krytyczne rozważania nad tym, do jakiego stopnia trwanie w mozolnie budowanych „małych ojczyznach”, enklawach wolnych od PRL-owskich wpływów, było w istocie możliwe. Na nowych autorów próbujących odpowiedzieć na pytanie, czy można było prowadzić życie „obok” PRL, na różne sposoby sobie w nim „radząc”.

Podsumowując głosy krytyczne wobec literatury lat dziewięćdziesiątych, która na różne sposoby opowiada o PRL i czasie przełomu, warto zauważyć, że również teksty „jednostronne”, stanowiące przede wszystkim odzwierciedlenie bieżącego dyskursu, odsłaniają ważne prawdy o społeczeństwie. Nie wchodzi z owym dyskursem w świadomą dyskusję, ale oddają tamten czas, klimat jako ważny dokument ówczesnych wyobrażeń o PRL i społecznych podziałów.

Powyższe przedstawienie głosów krytycznych dotyczących literatury lat dziewięćdziesiątych jest też punktem wyjścia do pokazania pola dla „innej” opowieści o PRL, potrafiącej oderwać się od bieżącego politycznego i publicystycznego dyskursu.

2. Literatura i codzienność

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czy literatura proponuje tematy nieobecne w publicznej debacie o PRL, inny punkt widzenia w tej dyskusji, trzeba dokonać pewnego wyboru z ogromnej liczby pozycji literackich, które po 1989 roku w różny sposób stały się częścią szeroko pojętej dyskusji o PRL. Celem tego wyboru jest przede wszystkim pokazanie, że istnieją teksty, które oferują nowe języki

mówienia o PRL, grają z dominującym dyskursem, wypuszczają się na poziom meta i krytykują ów dyskurs.

Kluczem do tego wyboru jest codzienność – obszar niepoddający się tak łatwo myślowym kalkom i schematom. Opozycja władza–społeczeństwo nijak się ma do magmy codziennego życia, skomplikowanej gry międzyludzkich relacji oraz interesów. Konfrontacja z PRL-owską codziennością nieuchronnie rozbija dotychczasowe narracje o PRL, konstruując nową, bliższą życiu. Ważnym zadaniem wydaje mi się próba pokazania opowieści alternatywnych – przez analizę tekstów kultury, a przede wszystkim literatury, zanurzonych w codzienności PRL, w jej wielowymiarowości i rozmaitych praktykach.

Codziennność to kategoria niezwykle obecnie modna w naukach społecznych¹⁷, kategoria wieloznaczna i płynna. Według Mariana Golki socjologia codzienności musi być obecnie socjologią wszystkiego, niemal całości życia społecznego, ponieważ w cywilizacji współczesnej wszystko staje się codziennością¹⁸.

W ujęciu prezentowanym w niniejszym rozdziale szczególnie interesuje mnie obszar codzienności rozumiany w duchu Michela de Certeau, tzn. takiej codzienności, gdzie „z wnętrza” stawiamy opór opresywnym instytucjom, systemom, przymusom formalnym¹⁹. Owe partyzantki codzienności – „taktyki” szukania szpar w systemie nadzoru „strategicznej” władzy – wydają się ciekawe w kontekście podejmowanych tu rozważań: „taktyki konsumpcji, świadczące o zmyślności słabego usiłującego obrócić na swą korzyść sytuację silniejszego, otwierają możliwość upolitycznienia praktyk codziennych”²⁰.

¹⁷ Zob. R. Sulima, *Moda na codzienność. Kategoria „codziennosci” w kulturze ponowoczesnej*, „Kultura współczesna” 2011, nr 4.

¹⁸ M. Golka, *Czy jeszcze istnieje nie-codziennosc?*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, M. Bogunia-Borowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

¹⁹ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

²⁰ Tamże, s. XLI.

Gdzie szukać literackich przykładów spojrzenia na PRL przez pryzmat tak rozumianej codzienności? Najoczywistszym wyborem wydaje się pisarstwo o podłożu autobiograficznym, a także rozmaitego rodzaju biografie. Utwory takie przeciwstawiają się ujednociającej narracji o PRL. W różnych codziennościach inaczej układają się i przenikają zakresy „władzy” i „społeczeństwa”, występuje konglomerat realnych interesów, ambicji, dążeń i spełnień. Taka literatura dostarcza (w rozproszeniu) materiału na opowieści historyczne inne od dominującej „scenzuralizowanej”.

Ciekawe wydaje się też sięgnięcie do tekstów kultury, które traktują codzienność PRL jako podstawowy materiał. Odzyskują ją dla opowieści o tamtym czasie. Szukają pozytywnych aspektów życia w tamtym świecie. Szczegółowo zajmują się tym problemem w podrozdziale *Socznostalgia? PRL i kultura współczesna*.

3. Prywatna prawda o PRL. Obok dyskursu i w kontrze do niego

W połowie lat dziewięćdziesiątych pojawiają się teksty literackie, które potrafią przeciwstawić się stereotypowym narracjom na temat PRL. Można by wymienić wśród nich książki: Jerzego Pilcha (*Tysiąc spokojnych miast*, 1997), Włodzimierza Kowalewskiego (*Powrót do Breitenbeide*, 1997), Włodzimierza Paźniewskiego (*Skoro świt*, 1997), Andrzeja Stasiuka (*Biały kruk*, 1995; *Jak zostałem pisarzem*, 1998), Tadeusza Sobolewskiego (*Dziecko Peerehu*, 2000), Jerzego Sosnowskiego (*Wieloscian*, 2001), Piotra Siemiona (*Niskie Łąki*, 2000). Stereotypowi prawicowemu literatura ta mówiła, że PRL nie był ani tak silny, ani tak wszechogarniający – że istnieli ludzie (także ci nienależący do walczącej opozycji), którzy potrafili zachować niezależność i prowadzili wolne życie. Równocześnie pokazywała, że dobro, które udało się stworzyć ludziom w tym okresie – takie jak wartości rodzinne, sąsiedzkie czy przyjacielskie, solidarność międzyludzka, azył małoojczyźniany – nie było darem państwa, lecz zdobyczą wywalczoną często „pomimo” państwa²¹. Osobiste

²¹ Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 121.

narracje – co z mojej perspektywy bardzo istotne – rozstają się zatem z wizją społeczeństwa jednolitego i zawdzięczającego jednolitość oporowi stawianemu państwu komunistycznemu.

Przywołane przykłady są do pewnego stopnia wyrazem ewolucji opisanej przez Dariusza Nowackiego w szkicu *Widokówki z tamtego świata*²² – ewolucji, jaką przeszło przedstawianie PRL w polskiej literaturze po roku 1989. Zdaniem Nowackiego stopniowo coraz mniejsze znaczenie odgrywa obraz realistyczny tamtej rzeczywistości, a coraz ważniejsza okazuje się kwestia biograficzna. Książki przestają więc odpowiadać na pytanie: „Jak było w PRL-u?”, za to licznie i szczegółowo opisują kwestię: „Jak sobie wtedy radziłem?”.

PRL widzimy tu z innej perspektywy, przefiltrowany przez codzienność piszącego Ja. Sądzę, że osadzone w osobistych i codziennych doświadczeniach powieści stały się otwarciem dla nowego podejścia do historii, bardziej sprywatyzowanego, rozproszonego, rozbijającego wielkie narracje²³. Książki te rozbrajały i komplikowały jednoznaczny podział na braterskie społeczeństwo i prześladowaną je władzę. Równocześnie opowieść o sposobach radzenia sobie z zewnętrznym wobec naszej prywatności systemem spełnia wszelkie kryteria „taktyk” opisanych przez Michela de Certeau. Owe taktyki to przecież nic innego jak „rozsadzanie” systemu od środka, przy użyciu codziennych działań, dalekich od naszego współczesnego rozumienia „oporu wobec komunistycznego reżimu”. Chodzi tu o obalenie reguł gry nie przez ich odrzucenie, ale przez „sposób ich użycia do celów i odniesień obcych wobec systemu”, z którego trudno się wyrwać. Trawestując słowa de Certeau, można powiedzieć, że to użytek, jaki obywatele PRL czynili z dominującego porządku w obszarach codziennego „radzenia sobie”, podkopywał władzę, której nie potrafili (nie chcieli?) odrzucić. Tym sposobem wymykali się jej, chociaż jej nie porzucali. Tu tkwi siła codzienności.

²² D. Nowacki, *Widokówki z tamtego świata*, „Znak” 2005, nr 7.

²³ Muszę tu zaznaczyć, że z takim poglądem kompletnie nie zgadza się przywoływany przez mnie Przemysław Czapliński, który nie widzi w tej prozie takiego potencjału.

W prozie tego rodzaju doceniłabym opis taktyk opierania się władzy w najbardziej codziennym wymiarze. Jak pisze de Certeau:

Jeśli prawdą jest, że wszędzie rozciąga się i uszczegóławia sieć „nadzoru”, to tym pilniejsze wydaje się ujawnienie sposobu, w jaki społeczeństwo jako całość nie pozwala się do niej zredukować; jakie powszechne procedury (które również są „drobne” i codzienne) wykorzystują mechanizmy dyscypliny, odwołując się do nich właściwie po to, aby je obalić; wreszcie jakie „sposoby działania” są po stronie konsumentów (lub „zdominowanych?”) odpowiedzią na ciche procedery tworzące porządek społeczno-polityczny. Owe „sposoby działania” stanowią tysiące praktyk, za pomocą których konsumenci odzyskują przestrzeń zagospodarowaną przez techniki produkcji społeczno-kulturowej.²⁴

Ślady interesujących go mikroskopijnych czynności, które, mnożąc się w obrębie technokratycznych struktur, przechwytyują ich funkcjonowanie dzięki ogromnej liczbie „taktyk” odnoszących się do drobnych „elementów” codzienności, możemy tropić w skupionej na prywatności narracji.

Kręgi rodzinne, towarzyskie, małoobjęzńiane są w tych powieściach światem rozsadzającym opozycje: władza–społeczeństwo, opór–przystosowanie. Tu po prostu życie toczy się gdzie indziej – w lokalności małej ojczyzny zbudowanej przez społeczność miasteczka (Pilch, *Tysiąc spokojnych miast*), w grupie rówieśników definiowanej przez subkulturową więź (Stasiuk, *Jak zostałem pisarzem*; Varga, *Chłopaki nie płaczą*), azylu domowym (Paźniewski, *Skoro świł*). Być może opisane przez te powieści sposoby tworzenia normalnych warunków w nienormalnym państwie są właśnie jakąś ważną, w innych dyskursach dotąd nieopisaną prawdą o PRL. Książki te oddają schizofrenię życia, która była chyba udziałem większości ludzi w tamtym czasie.

Jednocześnie utwory zanurzone w codzienności narratora wyraźnie ukazują, że wbrew narracjom takim jak *Madame*²⁵ PRL

²⁴ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, dz. cyt., s. XXXVIII.

²⁵ Posługującej się (mniej lub bardziej świadomie) strategią *pars pro toto* opisaną przez K. Chmielewską w rozdziale 2. Tu wyrażałaby się ona rozciągnięciem na cały okres

zmieniał się. Po krótkim okresie totalitarnym następuje okres autorytarny – okres rosnącej wolności w sferze prywatnej, obszarze literatury i sztuki. Krótko mówiąc, łatwiej lub trudniej, ale da się żyć. I „żyć się”. Nie zapominajmy, że PRL zaludniali przede wszystkim „zwykli ludzie”. Nie walczyli z systemem, tylko budowali życie gdzieś na jego marginesie.

Raz zmienili się przywódcy partii i rządu, ale spikerzy w telewizji pozostali ci sami i wciąż takie same przemówienia wygłaszał Pierwszy Sekretarz. Historia dobiegła kresu, zastygając w kształcie niemiłym, ale rozpoznanym. (...) Więc skoro nie myślało się o innym kształcie świata, w tym, który był, należało stworzyć enklawę miłości i bezpieczeństwa.²⁶

W tych enklawach, w opisach „życia obok PRL” – przy różnych zastrzeżeniach – mieści się wiele prawdy o egzystencji „zwykłych ludzi”, ich codzienności, prawdy, której nie należy lekceważyć. Szczególnie ciekawe zdają się narracje opisujące PRL z perspektywy transformacyjnej codzienności.

Przykładem może być wczesna książka Andrzeja Stasiuka *Jak zostałem pisarzem*. Czas przedstawiany to lata osiemdziesiąte XX wieku. Nie ma tu jednak nic z opowieści o „nocy stanu wojennego”. Autor opisuje raczej piękne lata młodości, przeciwstawiając je gorszym czasom mu współczesnym.

Połowa lat osiemdziesiątych to była kraina cudowności. Czas po prostu trochę nie istniał. A w każdym razie przybierał postać dość krótkich odcinków. Trwał od jednego zdarzenia do następnego, urywał się i musiał zaczynać od nowa. Dokądś prawdopodobnie zmierzał, ale mieliśmy poczucie, że zawsze zdążymy, że jakby co, to i tak się załapiemy. Wszędzie było blisko. Nikomu się nie spieszyło. Wpadało się do kogoś na chwilę i wychodziło rano. Spróbujcie wykonać coś takiego dzisiaj. Tak. Ostatnie szczęśliwe pokolenie. Nie było lepszego alibi niż rzeczywistość. Kryła nas i chroniła jak najczulsza matka.²⁷

PRL konfliktu władza–społeczeństwo (komunizm–antykomunizm) w jego wyrazistej i w pełni uświadomionej formie, jaką przybrał w okresie stanu wojennego.

²⁶ J. Sosnowski, *Wielościan*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001, s. 255.

²⁷ A. Stasiuk, *Jak zostałem pisarzem (próba autobiografii intelektualnej)*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 1998, s. 104–105.

Stasiuka, w przeciwieństwie do wcześniej opisanych prawicowych narracji, kompletnie nie obchodzą komunizm i antykomunizm przekładające się na polityczne podziały, lecz zmiana związana z wprowadzeniem systemu kapitalistycznego oraz towarzysząca jej zmiana sposobu życia. To właśnie z tego punktu widzenia czasy późnego komunizmu okazują się cudownymi latami. Autor proponuje opowieść, która wywraca utartą narrację dzielącą czas na zły PRL i przywracającą nas do „normalności” transformację ustrojową. W jego ujęciu w wymiarze prywatnym, w konfrontacji z przemianami przyniesionymi przez 1989 rok, to okres PRL jest paradoksalnie obszarem nie zniewolenia, lecz wolności.

Wtedy w ogóle decyzje były łatwiejsze. Nie to, co teraz. Podejmowało się jakąś, a i tak niewiele się zmieniało. Właściwie można było podjąć jakąkolwiek. Uczucie, że nie ma się wpływu na własny los, jest uczuciem dość przyjemnym. Teraz niby jest wolność, a ludzie są zniewoleni, jak nigdy dotąd nie byli. Wtedy byli kompletnie pozbawieni wolności, a i tak każdy robił, co chciał.²⁸

System jest reprezentowany przez władzę – może nieprzyjemną, nielubianą, autorytarną, ale nie totalną. Jednostka bardzo łatwo jest w stanie wymknąć się takiej władzy i wtedy

znajduje się w społeczeństwie, w którym funkcjonuje jeszcze rodzina, ale nie ma żadnych silnych normatywnych nacisków, nie narzuca się wzorców osobowych, nie ma wmontowanych bodźców zmuszających do konkurencji, pracy, odnoszenia sukcesów.²⁹

Książka Stasiuka skupia się na pokazaniu obecnych w PRL obszarów „wolności od”, które zaczynamy dostrzegać w konfrontacji z rzeczywistością transformacyjną. Miarą wyzwolenia nie jest tu jednak wyzwolenie od politycznych uwarunkowań, tylko od przymusów o charakterze społecznym i gospodarczym.

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ K. Dunin, *Czytajac Polskę*, dz. cyt., s. 200.

Jednocześnie PRL-owskie społeczeństwo jest przedstawione w nieco utopijnym duchu³⁰. Oto wizja jednostek w niewymuszony sposób związanych z innymi, które wolny czas wykorzystują na kontakty z ludźmi, tolerują ich dziwactwa i odmienności³¹.

Utwór Stasiuka z opowieści o PRL płynnie przechodzi w marzenie o wspólnocie, która niczego nie narzuca. Jej punktem odniesienia jest mit kontestacji lat sześćdziesiątych, a językiem – przede wszystkim muzyka rockowa. To dzięki niej bohaterowie powieści, mieszkając w Polsce, są jednocześnie obywatelami świata.

Nie oglądają telewizji, ale słuchają Radia Luxembourg, śledzą światowe listy przebojów, przemierzają miasto z winylowymi płytami pod pachą. Stracone pokolenie stanu wojennego okazuje się luzackim pokoleniem płyty winylowej.³²

PRL obecny jest zresztą w twórczości Stasiuka w różnych kontekstach. Autor, próbując w różnych utworach uporać się z jego dziedzictwem, porusza przy okazji tematy słabo obecne (lub wręcz w ogóle nieobecne) zarówno w publicznym dyskursie o PRL, jak i w literaturze. W tym miejscu warto nawiązać do problemu awansu społecznego podjętego w późniejszej książce *Wschód* (2014). Stasiuk – o czym pisze szerzej Katarzyna Buszkowska w paragrafie *Litania loretańska do komuny*. „*Wschód*” *Andrzeja Stasiuka* – ujmując kwestię awansu, który dokonał się w PRL, w kontekście indywidualnych doświadczeń rodzinnych, pozwala na nowy, osobisty punkt wyjścia do rozmowy na ten temat. W centrum jest tu bowiem pytanie, skąd jestem.

³⁰ Będzie on powracać w innych tekstach kultury. Przedstawię ten problem w podrozdziale *Socnostalgia i moda na PRL*.

³¹ Bardzo podobną narrację o PRL w książce *Chłopaki nie płaczą* buduje Krzysztof Varga. Tu również mamy taki sposób konfrontowania się z minioną epoką, który zakorzeniony jest w potransformacyjnej codzienności – codzienności pewnego rozczarowania. PRL jawi się tu jako obszar wolności w wymiarze prywatnym i poczucia wspólnoty w wymiarze społecznym. K. Varga, *Chłopaki nie płaczą*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2000.

³² K. Dunin, *Czytając Polskę*, dz. cyt., s. 202.

4. Litania loretańska do komuny. *Wschód* Andrzeja Stasiuka

W prozie Andrzeja Stasiuka podróż jest zawsze nieśpieszna, często zaczyna się tuż przed wschodem słońca, zawsze wraca do punktu wyjścia (takie są wyprawy w *Jadąc do Babadag*, *Fado* czy *Dzienniku pisanym później*³³). Obowiązkowo powrót staje się początkiem innej podróży – wewnętrznej, w pamięci, procesem odtwarzania, kreowania i zapisywania. „Pamięć i język to moja ojczyzna” – powtarza wielokrotnie pisarz.

We *Wschodzie*³⁴ (2014) Stasiuk postanowił wyprawić się w głąb pamięci rodzinnej. Porusza przy okazji tematy do tej pory albo słabo obecne, albo wręcz nieobecne w literaturze, która próbuje uporać się z dziedzictwem PRL. Pojawia się awans społeczny rodziców, legitymacja partyjna wuja, kuszący dziadka komunizm dobrobytu i dziwne splątanie religii z polityką.

Piszę: „uporać się”, bo nawet w prześmiewczej i ironicznej intelektualnej autobiografii *Jak zostałem pisarzem*³⁵, napisanej na początku lat dziewięćdziesiątych, Stasiuk wyczuwa ciężar tego dziedzictwa (wstydliwego z perspektywy dominującej wówczas opowieści o transformacji '89), używa więc chwytu autobiografii, by o niedawnej przeszłości zaświadczyć własną pamięcią i życiorysem. Jeszcze raz autor *Grochowa* mierzy się z bagażem przeszłości, jeszcze raz powtarza, że nie żałuje dorastania w tamtych czasach. *Wschód* to podróż do wnętrza metafor, którymi – jak pisze – karmiono go w dzieciństwie; to jednocześnie opowieść o niepamięci, niewiedzy, wobec których także wyobrażenia pozostaje bezradna. Pojawiają się nowe pytania i nowe miejsca. Wieś nad Bugiem, robotnicze przedmieścia Warszawy, Syberia, Mongolia, Chiny – to mapa Wschodu, która ma pomóc w odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być dzieckiem komunizmu. Stasiuk wyprawia się

³³ Wydane kolejno w 2004, 2006 i 2010 roku w Wydawnictwie Czarne.

³⁴ A. Stasiuk, *Wschód*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014. W dalszej części cytuję za tym wydaniem, podając w nawiasie numer strony.

³⁵ Zob. A. Stasiuk, *Jak zostałem pisarzem*, dz. cyt.

więc na Wschód rozumiany trojako: jako miejsce pochodzenia rodziców, jako geopolityczne źródła systemu, który ufundował pegeery w Polsce, oraz jako wstydliva „wschodniość”, będąca synonimem tego, co pogardzane i niepasujące do nowoczesnego Zachodu. Podróż jest jak modlitwa – mawia Stasiuk³⁶ – i jak w modlitwie wymaga żmudnego powtarzania i utwierdzania się w przeznaczeniu:

W dwa tysiące szóstym pierwszy raz pojechałem do Rosji, ponieważ chciałem zobaczyć kraj, w którego cieniu upłynęły mi dzieciństwo i młodość. Chciałem również zobaczyć duchową ojczyznę mojego pegeeru (20).

Musiałem tam pojechać, ponieważ obraz utopii realizowanej w bezkresie stepu i w znieruchomiałej historii miał nieodpartą siłę. W końcu przez pół życia słuchałem o azjatyckich hordach, które najechały nasz europejski kraj. To była wyprawa do jądra metafory (158).

Dlatego musiałem w końcu tam pojechać. Ponieważ są historie, które domagają się dalszego ciągu. Nasza pamięć upomina się o swoje prawa. Jakby chciała dosięgnąć teraźniejszości (211).

Musiałem zobaczyć Chiny. Ponieważ byłem dzieckiem komunizmu, ponieważ mój wuj w szufladzie wśród wentyli, klapczązków i korkownic trzymał legitymację partyjną. Rosja była źródłem, ale to Chiny miały stać się falą, która zaleje świat. Dlatego musiałem tam pojechać, żeby zobaczyć, w co zmienia się komunizm, którego byłem dzieckiem. Po prostu jego koniec w moim kraju wydawał się zbyt blahy i banalny, by mogła z tego powstać jakaś opowieść. Musiałem się przekonać, że moja historia jest fragmentem czegoś większego (214).

Przymus, o którym pisze Stasiuk, okazuje się próbą dotarcia do jakiegoś nieokreślonego sedna sensów ukrytych pod podszewką, jest przeciwdziałaniem temu, co nawykowe, pokonywaniem oporu wobec nieprzyjemnej bądź wykluczonej wiedzy, która – jak w pełnej luk historii awansu społecznego rodziców – wiązała się z nieokreślonym poczuciem zażenowania. Trudno dociec, czemu awans społeczny, tak powszechny w PRL, zamiast zostać symbolem dumy, zasilił wstydlive poczucie „bycia gorszym”, nie

³⁶ Stasiuk mówi o tym wprost w filmie dokumentalnym Dariusza Pawelca. Zob. *Zawód – podróżnik na południe*, reż. D. Pawelec, scen. A. Stasiuk, 2009.

na swoim miejscu. Odpowiedzi szuka się najczęściej w koncepcji „prześnionej rewolucji” Andrzeja Ledera, głoszącej, że nie sposób być dumnym z awansu, który dostało się nie w wyniku zasług, ale w ramach systemu, w dodatku o kwestionowanej prawomocności. Jednakże u Stasiuka nie ma jednoznacznych diagnoz. Wobec wykluczonego pisarz może zrobić tylko to, co potrafi najlepiej – odzyskać z niepamięci opowieść o rodzicach, dziadkach, wuju, własnych korzeniach:

gdy byłem już na świecie, nigdy nie słyszałem, by w domu rozmawiało się o komunizmie albo o Rosjanach. Panowała geopolityczna cisza. Nie było o czym dyskutować. I matka, i ojciec opuścili swoje wsie w ramach wielkiej wędrówki wyklętych ludów. Zostali wywiezieni z domu niewoli. Z krainy piachu, głodu i gnoju. Z terytorium wzdrygi. Ze wschodu na zachód. Matka trzydzieści kilometrów, ojciec sto dwadzieścia. Ponieważ życie było gdzie indziej. Ze wschodu na zachód. Z chamskiej wsi do pańskiego miasta. Żeby zapomnieć o niewolniczym dziedzictwie i żeby nosić buty. Na zachód, do stolicy, którą patriotyczny zryw zamienił w szkielet i trzeba go było od nowa wypełnić ludzkim mięsem (25).

Kiedy Stasiuk przytacza rozmowy z matką, najwyraźniej wybrzmiewa niechęć powrotu do (wstydlivej?) przeszłości, narzekanie na syna, bo nie chce jeździć oglądać „ładnego” Zachodu, tylko ciągle wyprawia się na „brudny” Wschód. W opowieści o matce chłopska przeszłość miesza się z religijnością, „słoma wystająca z butów” styka się z inną figurą wypracowaną w praktykach zawstydzania społecznego obecnych po 1989 roku – figurą „ciemnogrodu”, „osołomskich moherów” słuchających Radia Maryja³⁷. Stasiuk pisze o matce z czułością i jego własny nawyk włączania toruńskiego radia w czasie jazdy samochodem staje się pozbawiony ironii. Niekwestionowaną zaletą *Wschodu* jest brak protekcjonizmu. Egzotyka Rosji, Chin, o której pisze jako podróżnik pragnący zobaczyć esencję i głębię tego, co miało być wielkim projektem politycznym, nie jest głosem przemawiającego w imieniu innej

³⁷ Zob. J. Majmurek, *III RP, czyli dwie cele ustydu*, „Krytyka Polityczna” 2012, nr 31–32, s. 44.

(w domyśle wyższej) kultury, ale doświadczeniem zbliżonym do czułości syna słuchającego opowieści matki.

PRL u Stasiuka nie ma nic z sentymentalnego wspomnienia krainy rozkosznego nicnieróbstwa w młodości, nie ma Proustowskich magdalenek w postaci saturatora czy spodni z Peweksu. Dla autora wykluczony, wstydlivy aspekt pochodzenia to klucz pozwalający zrozumieć przeszłość obecną w terażniejszości, „wschodniość”, która stała się synonimem tego, co gorsze i godne pogardy (bo „ruskie”). Ale autor dostrzega w tym także szyfr do własnych obsesji wyjeżdżania i wracania, instynktowego poszukiwania tego, co ukoi nienasyconą wyobraźnię. Zepchnięcie wschodniości do Rosji pozwoliło nam po 1989 roku zbliżyć się do Zachodu, przesunąć od Bugu do Odry³⁸.

Stasiuk pokazuje, że nie da się „uwolnić od własnego losu”, którego niezbędnym elementem jest owo wstydlive dziedzictwo. W tak zarysowanej perspektywie transformacja dokonana w 1989 roku nie była żadnym „powrotem do normalności” (jak głosi jeden z mitów założycielskich III RP), stała się ciosem zadaniem pamięci, zepchnięciem w niepamięć tego, co nie pasowało do jednorodnego zbiorowego portretu społeczeństwa, które gonilo zachodnią Europę. Stasiuk nie prowadzi dyskusji ze schematami traktującymi PRL albo jako system narzucony z zewnątrz i obcy polskiej kulturze, w którym „Solidarność” pojawia się jako ruch patriotyczno-moralnej odnowy i wolności, albo jako krainę sentymentalnie postrzeganych społeczno-ekonomicznych sukcesów i polityki nastawionej na egalitarny rozdział dóbr. Nie postrzega go także jako sumy groteskowych, nostalgicznych wycinków tamtejszej rzeczywistości.

Wschód dowodzi, że nie jesteśmy skazani na alternatywę wyboru spośród dominujących narracji. Stasiuk, zamęczając pytaniami matkę, wybierając się w coraz to dalsze zakątki geopolitycznego Wschodu, próbuje dobrać się do tego, co w kulturze najtrudniejsze,

³⁸ Zob. P. Czapliński, *Poruszona mapa. Wyobrażenia geograficzno-kulturowa polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.

hermetyczne i wymagające kompetencji, bo samo dopuszczenie narracji innych niż dominujące nie wystarcza do uchwycenia zmian zachodzących w Polsce. Stasiuk pisze o pewnej zapomnianej i wyrugowanej z pamięci historii, która powinna uzupełnić transformację lub stać się jej zasobem. Kierując uwagę na wykluczone aspekty rodzinnego kodu pokoleniowego, przedmiotem opisu czyni samą obserwację „wschodniości”. Komuna zjawia się w tym prywatnym ujęciu jako słowo z książki dziadka sołtysa o Komunie Paryskiej i nieoczekiwanie splata się z procesją majową, której dziadek przewodzi jako „przywódca duchowy”, intonując litanie. Jak ludowy katolicyzm splótł się z komunistyczną retoryką? Czy współcześnie kojarzy się ją z „ciemnogrodem” i „moherem” słuchającym Radia Maryja? Odpowiedź na to pytanie mieści się w eksploracji tego, co wstydliwie zakrywane. Stasiuk zdaje się sugerować, że to, co pogardzane, wstydliwie i uwierające, domaga się ujawnienia i opowiedzenia. U Stasiuka wstydlawa „wschodniość” po latach wraca jako przekształcona litania loretańska z komuną zamiast Matki Boskiej. Bo Kościół i PRL to nie były osobne niestykające się ze sobą byty, ale – jak pokazuje autor *Wschodu* we wspomnieniu dziadka – uwikłane i jednocześnie, i w tym zmieszaniu stanowiące lepiszcze naszej tożsamości.

5. Awans społeczny i utwory niefikcyjne

Problemem społecznego awansu w PRL zajmują się w ostatnich latach również teksty niefikcyjne. To zainteresowanie zdaje się wyrazem dostrzeżenia – zwłaszcza na fali dyskusji o pańszczyźnianej przeszłości Polski – skali migracji ze wsi do miast. W latach 1946–1960 ze wsi do miasta przeniósł się co trzeci młody człowiek. Część zasilila rzesze niewykwalifikowanych pracowników fizycznych³⁹. Dla licznych migrantów przeprowadzka wiązała się

³⁹ Warto jednak podkreślić, że również dla wielu z nich przeprowadzka do miasta oznaczała awans społeczny, przede wszystkim w rozumieniu znacznej poprawy warunków życia i wydobycia się z biedy.

z błyskawicznym awansem społecznym *sensu stricto*: zostali pracownikami administracji publicznej, zasilili kadry pedagogiczne czy wojskowe.

Za przykład tego rodzaju tematyki poruszanej przez przekazy niefikcjonalne można uznać książkę *Każdy został człowiekiem* – zapis doświadczeń młodych ludzi urodzonych na wsi, których na początku lat pięćdziesiątych porwał urok nowej Polski⁴⁰. Piotr Nesterowicz napisał swoistą kronikę ich sukcesów i porażek związanych ze zdobywaniem wykształcenia i świadomości politycznej, ze zmianą środowiska i ucieczką do miast w poszukiwaniu własnego miejsca w socjalistycznej rzeczywistości.

Punktem wyjścia tej reporterskiej opowieści jest monumentalne, dziewięciotomowe wydanie pamiętników młodzieży wiejskiej, opatrzone wspólnym tytułem *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej*. Zostały one nadesłane na konkurs ogłoszony w 1961 roku przez Związek Młodzieży Wiejskiej, Komitet Badań nad Kulturą Współczesną i Zakład Socjologii Wsi PAN oraz Ludową Spółdzielnię Wydawniczą. Oznacza to oczywiście, że trzeba mieć na uwadze zarówno autocenzurę obecną w listach, jak i zabiegi cenzury wyraźne w samej publikacji. Nesterowicz jest tego świadomy – próbował odnaleźć inne dokumenty oraz krewnych ówczesnych aktywistów, poszerzając subiektywny i ocenzurowany obraz przedstawiony w konkursowych pracach o źródła „z pierwszej ręki”.

Jego książkę można uznać za ważny głos, podnoszący kilka problemów kluczowych dla krytycznego, wychodzącego poza utarte ramy myślenia o PRL.

Po pierwsze, jest ona w ogromnej mierze opowieścią o skoku cywilizacyjnym, który stał się udziałem jej bohaterów. Po drugie, stanowi znakomity literacki przyczynek do toczącej się od lat dyskusji o chłopskim pochodzeniu w polskiej hierarchii społecznej. Po trzecie wreszcie, *Każdy został człowiekiem* porusza słabo dotąd obecny temat tworzenia się świadomego klasowo pokolenia „okresu błędów i wypaczeń”, pokolenia, które mozolnie budowało od podstaw nowe powojenne państwo.

⁴⁰ P. Nesterowicz, *Każdy został człowiekiem*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016.

Wszystkie te problemy zostały przefiltrowane przez jednostkowe doświadczenia bohaterów. Dzięki temu musimy skonfrontować się z nieobecną w głównym dyskursie ważną prawdą o PRL. Losy bohaterów, których rekonstrukcji podjął się Nesterowicz⁴¹, to przecież przede wszystkim opowieść o pokoleniu naszych rodziców i dziadków, którzy jako pierwsza generacja w historii Polski zyskali szansę wyrwania się do „lepszego świata”.

Drugim ważnym niefikcyjnym tekstem dotyczącym w podobnym duchu problematyki awansu społecznego w PRL jest *Nowobucka nowela* Renaty Radłowskiej⁴². To również książka nietypowa – trudno nazwać ją reportażem. Jest raczej zbiorem głosów w konwencji historii mówionej – historią Nowej Huty opowiedzianą przez mieszkańców. Tym samym *Nowobucka nowela* stanowi niezwykle zapis dzisiejszej świadomości budowniczych i mieszkańców Nowej Huty, a zarazem świadectwo działania heroicznych (pokoleniowych) mitów, które z upływem czasu stają się nierzadko – jak to określa Roch Sulima – „kuchennymi opowieściami”. Mamy tu do czynienia z opowieściami domowymi, zapisanymi najczęściej tak, jak zostały wygłoszone, a więc w języku mówionym, który dziś jest jednym z najważniejszych kryteriów autentyczności zjawisk kulturowych.

Nowobucka nowela to nie tylko historia dzielnicy z perspektywy opowiadających, swego rodzaju autobiografia miejsca, ale przede wszystkim życie mieszkańców. Znowu filtr codzienności i historie prywatne, osadzone w biografii, pozwalają spojrzeć na PRL we wszystkich jego niejednoznacznościach, poza czarno-białą narracją dominującą w głównym dyskursie.

⁴¹ Ważne, by pamiętać, że choć, jak deklaruje Nesterowicz, jego opowieść jest w pełni zgodna z zawartymi w *Młodym pokoleniu wsi Polskiej Ludowej* wspomnieniami, książka kryje w sobie pewną manipulację – autor powiązał losy postaci, które w rzeczywistości wcale się nie znały, „wzbogacił” przeżycia wybranych bohaterów o wspomnienia innych autorów pamiętników. Nesterowicz zastrzega, że dodane elementy stanowią zaledwie ułamek autentycznych życiorysów głównych bohaterów i nie zmieniają ani ich prawdziwych losów, ani poglądów. Z naszej perspektywy jest to kwestia poboczna.

⁴² R. Radłowska, *Nowobucka nowela*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008.

Rozdział 5

Próby rozbrojenia dyskursu

1. Literatura wobec polityki pamięci o PRL

Współczesna kultura polska preferuje sposób odniesienia do przeszłości, który można określić mianem „upamiętnienia”¹. Wyraża się to przede wszystkim stawianiem pomników i tworzeniem nowych muzeów. Dziś pamięć coraz częściej identyfikujemy z jednym z jej rodzajów, określanym w antropologicznych badaniach nad pamięcią i narracją za pomocą kategorii pamięci aksjologicznej.

To, co nazywamy pamięcią aksjologiczną, jest odcisniętym w wyobraźni zbiorowej zapisem kanonu wartości będących rodzajem duchowej konstytucji wspólnoty – kanonu ubranego najczęściej w kostium historycznych wypadków. (...) pamięć ta, jakkolwiek odwołuje się do konkretnych faktów i osób, mówi nam raczej o moralnej tożsamości narodu niż o jego historii.²

Tak rozumiana pamięć, co naturalne, coraz częściej staje się współcześnie obszarem i narzędziem ideologicznych walk o prawomocność tożsamości, doświadczeń i przeszłości. Dotyczy to również pamięci o PRL.

Warto zapytać, czy literatura może dziś zaoferować jakiś alternatywny stosunek do minionego okresu. Spójrzeć wstecz, szukając

¹ Zob. K. Chmielewska, *Hydra pamiętek. Pamięć historyczna w dekompozycji*, w: *Opowiedzieć PRL*, K. Chmielewska, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2011.

² D. Karłowicz, *Pamięć aksjologiczna a historia*, w: *Pamięć i odpowiedzialność*, R. Kostro, T. Merta (red.), Ośrodek Myśli Politycznej, Centrum Konserwatywne, Kraków–Wrocław 2005, s. 35.

nieoczywistości ukrytej pod zbiorowym wyobrażeniem. Konfrontować się krytycznie z politycznymi projektami pamięci.

Katarzyna Chmielewska pokazuje, jak analizowane przez nią książki Ingi Iwasiów (*Bambino, Ku słońcu*)³ i Joanny Bator (*Piaskowa góra, Chmurdalia*)⁴ oferują pewne nowe sposoby ujmowania PRL. W powieściach tych niewątpliwie obcujemy ze zmienną i relacyjną rzeczywistością tam, gdzie inni chcą widzieć jedynie monolity pamięci. Pamięć historyczna ulega tu swoistej dekompozycji przez narrację utrwalającą skomplikowane losy kilku pokoleń. Jak zauważa Chmielewska, oba dyptyki można by „przypisać gątkowo do sagi, gdyby nie fakt, że właściwie stanowią antysagę, gdzie zerwanie, obcość, niedookreślenie, wielość i względność początków przeważają nad ciągłością i dziedziczeniem”⁵.

Książki Iwasiów i Bator to powieści „przesiedleńcze”, akcja w większości toczy się na obszarze dawniej określanym mianem Ziem Odzyskanych. Ważnym tłem są repatriacja, polonizacja i osiedlanie się w przestrzeni, która do niedawna była niemiecka. Obie autorki oferują więc jakąś wersję opowieści o wielkiej kulturowej i historycznej zmianie, która rozpoczęła się wraz z 1945 rokiem, a ponieważ miejsce akcji stanowią, odpowiednio, Wałbrzych i Szczecin, konfrontacja opowiadanych przez nie ludzkich losów z motywami i toposami podsuwanymi przez prawomocną pamięć (wykorzenienie, „stan zero” kultury, nowy początek, homogenizacja rozmaitych porządków kulturowych i norm, polityczna represja, zniszczone małe ojczyzny) wybrzmiewa ze szczególną mocą. Powieści te stanowią zapis zderzenia mitu Ziem Odzyskanych z rzeczywistością, ideologii z doświadczeniem.

Oba dyptyki to opowieści przefiltrowane przez codzienność. Udaje im się pokazać, czym był PRL dla tak zwanych zwykłych ludzi, których niewiele obchodziła zarówno opozycja, jak i partia,

³ I. Iwasiów, *Bambino*, Świat Książki, Warszawa 2008; taż, *Ku słońcu*, Warszawa 2010.

⁴ J. Bator, *Piaskowa Góra*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009; taż, *Chmurdalia*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

⁵ K. Chmielewska, *Hydra pamiętek*, dz. cyt., s. 24.

bo tak naprawdę interesowało ich urządzenie się we własnym, małym świecie. O takim spojrzeniu na PRL w literaturze pisałam już wcześniej, teksty Iwasiów i Bator zasługują jednak na szczególną uwagę – napisane zostały z wyraźnie „kobiecej” perspektywy zarówno na poziomie organizacji fabuły powieści (wokół kobiecych bohaterek), jak i przede wszystkim w sferze języka.

Oddanie głosu kobietom, posłużenie się poetyką *herstory*, głównym planem czyni codzienność – prywatną i zintymizowaną. Wielka Historia dzieje się gdzieś w tle. Równocześnie ten świadomy zabieg pozwala, jak sądzę, dostrzec niezwykle ważny i wciąż domagający się krytycznej analizy rozdźwięk między oficjalną ideologią państwa a obecną na co dzień w obyczajowości PRL ugruntowaną tradycją rodzimego katolicyzmu i konserwatyzmu. Feministyczna perspektywa umożliwia wydobyć siłę owej tradycji w realiach codzienności PRL. Choć równocześnie należy podkreślić, że drobiazgowa analiza losów bohaterek wydobywa także niewątpliwe zdobycze w obszarze praw kobiet – choćby dostęp do edukacji i miejsc pracy (co nie zmienia oczywiście ich roli gospodyń domowych). Mamy więc do czynienia z wątkiem praktycznie nieobecnym zarówno we współczesnych tekstach feministycznych, jak i w literaturze traktującej o PRL po 1989 roku.

Przyjęcie perspektywy kobiecej obcej politycznym projektem pamięci oraz obranie za miejsce akcji Ziemi Odzyskanych, gdzie każdy jest obcy, „nikt (prawie nikt) nie jest u siebie, na swoim miejscu, w swoim środowisku”⁶, z jednej strony czyni codzienność centralną dla tych narracji, z drugiej wyzwala w nich, jak sądzę, ogromny potencjał krytyczny wobec krążących w przestrzeni komunikacyjnej mitów o PRL⁷.

⁶ Zob. R. Nycz, *PRL pamięć podzielona, społeczeństwo przesiedlone*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2, s. 3.

⁷ Zob. K. Siewior, *Tożsamość odzyskana? (Re)transkrypcje doświadczenia migracyjnego w powieści neo-post-osiedleńczej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2.

2. Emancypacyjne (auto)narracje o PRL w *Bambino* Ingi Iwasiów

Sproblematyzowanie możliwości i zasad opowiadania biografii ludzi żyjących w PRL to ważny temat powieści *Bambino*⁸ i *Ku słońcu*⁹ Ingi Iwasiów. *Bambino* przenosi nas w okres od połowy lat pięćdziesiątych do początku lat siedemdziesiątych, a *Ku słońcu* rekapitułuje dalsze dzieje bohaterów z perspektywy pierwszych lat XXI wieku. Taki układ dyptyku pozwala nie tylko prześledzić trajektorie życia głównych bohaterów w czasach PRL i po nim, ale także – co dla nas niezwykle istotne – pokazać ich własne autonarracje na temat PRL snute z perspektywy potransformacyjnej. Powieści te mogą być zatem analizowane jako wypowiedź z metapoziumu w toczącej się od 1989 roku dyskusji na temat PRL.

Akcja pierwszej z nich, *Bambino*, toczy się w Szczecinie, mieście specyficznym, które nieprzypadkowo ma takich, a nie innych mieszkańców. W okresie PRL stwarza im – lub odbiera – pewne szanse i prawa. Powieść można określić jako biografię grupową. Jej początkowe rozdziały przedstawiają trajektorie życia kilkorga bohaterów, którzy pod koniec lat pięćdziesiątych spotykają się w Szczecinie i zbliżają do siebie jako znajomi, przyjaciele czy kochankowie.

Pierwszą z owych bohaterek jest Marysia, pochodząca z ubogiej wiejskiej rodziny przesiedlonej z Kresów Wschodnich (z terenu obecnej Ukrainy). Choć jest Polką, repatriacja naznacza jej bliskich w nowym miejscu piętnem obcości i gorszości („ruska”). Przewidując prawdopodobny i nieszczęśliwy los córki opiekującej się licznym rodzeństwem i pogrążonymi w depresji rodzicami, w tym ojcem-pijakiem, który próbuje także seksualnie ją zawłaszczyć, Marysia zaraz po przyjeździe do Polski prosi rodziców o pozwolenie na wyjazd do Szczecina, zapewniając, że dzięki pracy w mieście będzie im w stanie pomóc finansowo. Jako niespełna osiemnastolatka zatrudnia się w tytułowym barze *Bambino*, potem zostaje pielęgniarką.

⁸ I. Iwasiów, *Bambino*, Świat Książki, Warszawa 2008. Cytaty pochodzące z tego wydania oznaczam w tekście literą B i numerem strony.

⁹ I. Iwasiów, *Ku słońcu*, Świat Książki, Warszawa 2010.

Drugi z bohaterów to Janek, „bękart” prawie nieznający matki i wychowany przez dziadków. W tradycyjnej wiejskiej społeczności jest jednocześnie naznaczony piętnem nielegalnego pochodzenia i ubóstwa. Trzecia jest Anna, córka zubożałej podczas wojny rodziny drobnomieszczańskiej. Przewidująca i zapobiegliwa przyjeżdża do Szczecina w nadziei na ukończenie studiów, znalezienie satysfakcjonującej pracy i dobrej partii.

Inne ważne (i starsze) postaci to Ula i Stefan. Ula jest rodowitą szczecinianką i Niemką. Po śmierci matki, która stanowiła dla Uli traumę i na zawsze nazaczyła ją melancholią, oraz po stracie kontaktu z resztą bliskich (mężczyźni z jej rodziny walczyli na froncie; ojciec i jeden z braci przeżyli wojnę i przenieśli się do RFN) nie jest w stanie zdecydować się na wyjazd do Niemiec i godzi się na niewygodny status osoby podejrzanej ze względów politycznych. Stefan, Żyd, nauczyciel w gimnazjum, żyje samotnie (choć jego żona przeżyła wojnę i mieszka w Szwecji) naznaczony traumą po doświadczeniach Holocaustu. Pozostali bohaterowie, także Ula, kochanka Stefana, nie wiedzą o jego żydowskim pochodzeniu aż do 1968 roku, kiedy będzie zmuszony opuścić kraj.

Mamy więc do czynienia z pięcioma osobami z warstw – jak podkreśla Iwasiów – które nie są podmiotami „historycznej opowieści” ani strażnikami „polskiej tożsamości”. Dwoje chłopów, drobnomieszczańska, Niemka, dwoje naznaczonych piętnem gorszej i podejrzanej polskości. Iwasiów z ironią punktuje związek Marysi i Janka z tak cenioną w konserwatywnym dyskursie „tradycją”: „nie ma co mówić o tradycji. Poza tradycją miski kaszy” (B, 8). Określa (z empatią) ich biografie jako „liszajowate życiorysy”, naznaczone przede wszystkim przez biedę.

W kolejnych rozdziałach wszyscy bohaterowie spotykają się w tytułowym barze, którego łatwa i kosmopolityczna nazwa koresponduje z jego pozycją nowoczesnej jak na swoje czasy jadłodajni. Przynajmniej do połowy lat siedemdziesiątych zapewnia on klientom stosunkowo dobre posiłki w niskiej cenie, dzięki czemu staje się miejscem chętnie uczęszczanym przez osoby o różnym statusie społecznym (od robotnika po profesora). Bar Bambino konotuje więc w powieści wymiar rzeczywistej demokratyzacji

życia w PRL. Oprócz Marysi w barze pracuje także Ula, Anna zaś stołuje się tu w trakcie studiów i na pewien czas staje się lokatorką dysponującej dość dużym mieszkaniem Uli. Do baru na śniadania i obiady zaczyna przychodzić pracujący w fabryce Janek, który szybko zakocha się w Marysi i się z nią ożeni. Tu również Stefan poznaje Ulę i wchodzi w nieoczekiwanie dla obojga długi związek, przerwany w 1968 roku przymusowym wyjazdem na Zachód.

Wiele epizodów książki rozgrywa się właśnie w barze, co bardzo mocno osadza jej narrację w codzienności bohaterów. Opisując toczące się tu życie, narrator poświęca dużo uwagi ich diecie: zarówno jej składowi, jak kulturze przyrządzania posiłków i jedzenia. Codzienność PRL poznajemy zatem w jej niemal fizjologicznym wymiarze, związanym właśnie z możliwościami i nawykami żywieniowymi. Znaczenie ma także fakt, że sceny w barze pozwalają pokazać kobiecie bohaterki wśród zajęć zarazem dla nich tradycyjnych, do których należy przygotowywanie jedzenia i opieka nad innymi, jak i nowoczesnych, bo będących pracą otwierającą możliwość życiowej niezależności (np. Marysi emancypującej się od rodziny na wsi). Wszystkie kobiety w powieści wyraźnie zauważają i doceniają ten aspekt PRL, dalekie od konserwatywnego wyobrażenia o tym, że praca kobiet w Polsce Ludowej była narzucona i alienowała je od ich kobiecości.

W powieści poznajemy przede wszystkim codzienność młodszych postaci, które przyjechały do Szczecina świadome, że miasto daje im więcej możliwości niż miejsca, z których pochodzą. Przynajmniej z początku udaje im się te szanse w pełni wykorzystać. Marysia ma dość przyjemną pracę, dzięki której pomaga rodzicom, a jednocześnie szybko wychodzi za Janka i rodzi mu dziecko – ukochaną i rozpieszczaną przez oboje dziewczynkę. Janek łatwo odnajduje się w fabryce, przełożeni wysyłają go do szkoły wieczorowej, zdaje tam maturę, awansuje na stanowisko pomocnika kadrowego, w końcu przyjmuje propozycję pracy w SB. Anna z kolei, mimo gruźliczego epizodu związanego z chronicznym niedożywieniem, kończy studia, jest zadowolona z pracy, a po latach odnajduje wreszcie odpowiedniego kandydata na męża – zamożnego kapitana

marynarki – i urzędza sobie powoli życie zgodne z drobnomieszczańskim ideałem, z synem jedynakiem w wili w zamożniejszej dzielnicy miasta.

Konstrukcja powieści maksymalnie przybliży codzienność bohaterów. Wymiar historyczno-polityczny jest oczywiście silnie obecny, ale raczej w duchu mikrohistorii. Zdarzenia i działania postrzegane jako historyczne czy polityczne są pokazane przez pryzmat codzienności i wpływ, jaki wywierają na życie bohaterów. Każdy z nich, z racji narodowego czy klasowego pochodzenia, jest określony przez pewne historyczno-polityczne warunki, które determinują zarówno jego horyzont poznawczy (np. Janek, Marysia i Anna nie mogą dużo wiedzieć o Zachodzie czy demokracji ani dysponować narzędziami krytyki systemu politycznego, w którym żyją), jak i – w dużym stopniu – granice możliwych trajektorii życia. Młodość Janka, Marysi i Anny przypada na lata sześćdziesiąte. Narrator określa je jako okres pewnego „poluzowania” w historii PRL, dający szansę na ułożenie sobie życia osobistego bez oglądania się na „historię”, ale jednocześnie już na początku opowieści zaznacza: „Poluzowanie dla każdego z nich okaże się obietnicą na wyrost. Ledwie pudrem przykrywającym rany” (B, 66). Na przekór dyskursowi konserwatywnemu pokazuje Marysię i Janka jako szczęśliwych właśnie dzięki danej im szansie oderwania się od rodzinnej przeszłości: „mają siłę na przyszłość, podwójną teraz, a wkrótce nawet potrójną siłę. Przeszłość niech idzie w cholerę!” (B, 97).

Wykorzystanie możliwości awansu społecznego, jaką tworzy młodym bohaterom PRL, wskazuje, że jest to okres rzeczywistej demokratyzacji życia społecznego. Losy Marysi i Anny obrazują demokratyzację także w wymiarze płciowym: w małych miastach czy wsiach z tradycyjną, patriarchalną strukturą rodzinną los kobiet byłby dużo mocniej zdeterminowany. Obie są dumne, że umiały ułożyć sobie życie zgodnie z własnymi ambicjami. I choć z pewnością nie potrafiłyby tej dumy wyrazić w kategoriach emancypacyjnych, widać, że wykorzystały w pełni szansę awansu, jaką stworzył im PRL w wymiarze dostępu kobiet do edukacji i rynku pracy.

Wątek polityczny w powieści wiąże się najmocniej z postacią Janka, który nie tylko korzysta z możliwości społecznego awansu,

ale robi – bardzo zresztą skromną – karierę w strukturach SB. Aby ocenić zawartą w powieści IwasioŃ wizję PRL jako ustroju politycznego, trzeba się więc przyjrzeć przede wszystkim jego postaci, a także temu, w jaki sposób wpływa ona na losy bliskich i znajomych, ewentualnie – losy kraju.

Dwuznaczna i prowadząca do destrukcji rodziny kariera Janka jest pokazana maksymalnie blisko perspektywy, z jakiej mógł patrzeć na swoje życie podobny bohater. Janek, wyjeżdżając ze wsi do Szczecina, niewiele wie o polityce, a to, co wie, wiąże się z nadzieją na poprawę sytuacji w kraju po śmierci Stalina i po Październiku. Osobistymi czynnikami, które mogą mieć wpływ na jego sympatię do nowego państwa, są z jednej strony szanse na oderwanie się od piętna i lepszą przyszłość („Miasto jakoś utożsamia z partią”; B, 137), z drugiej urazy z dzieciństwa, w tym uraz do kleru. Janek być może chętnie odegrałby się także na kimś za różne poniżenia, sugeruje narrator, nie czyniąc jednocześnie z tego tropu klucza do jego postępowania.

Jankowi imponuje fakt, że przełożeni w fabryce go wyróżniają, i nie widzi niczego niestosownego w tym, że wyróżnienia te są nagrodą za gotowość informowania kadrowego o rozmowach w fabryce czy o zaniedbaniach pracowników. W ten sposób nie tylko zyskuje zaufanie i coraz wyższą pozycję (awans na stanowisko biurowe), ale także zwraca na siebie uwagę SB, które widzi w nim dobrego kandydata na pracownika. Janek nie zauważa w porę manipulacji. Kiedy dostaje propozycję przejścia z fabryki do SB (dowiaduje się, że ze względu na braki w wykształceniu jego pozycja w biurze fabryki nie jest tak silna, jak przypuszczał), lekceważy szeptaną wiedzę o tym, z jakimi obowiązkami wiąże się w rzeczywistości ta praca („Janek nie był pewien. Gdzieś słyszał, mówiło się na mieście. Tyle że ludzie różne rzeczy”; B, 137). Ma nadzieję, że po październikowym przełomie państwo rzeczywiście zaczęło funkcjonować na innych, uczciwych zasadach. Kusi go więc możliwość awansu finansowego i zapewnienia lepszego bytu rodzinie, którą właśnie zakłada, a swoich zbiurokratyzowanych obowiązków związanych z gromadzeniem informacji o obywatelach miasta nie postrzega jako niemoralnych. Racjonalizuje je jako

potrzebną władzom wiedzę o „niepewnym elemencie” w „niepewnym mieście”. Narrator zdejmuje z decyzji Janka odium moralne, zakładające przecież świadomość bohatera co do natury i konsekwencji jego czynów: „Takie rzeczy nie nazywają się decyzjami. Są. Dzieją się. Dochodzą do głosu” (B, 133).

O pracy Janka nie dowiadujemy się prawie nic więcej. Nie jest on zapewne bezpośrednio zaangażowany w represje w latach siedemdziesiątych, jego obowiązki są rzeczywiście ściśle biurowe, a kariera dość ograniczona, ale zapewniająca warunki materialne lepsze od przeciętnych. Największe rozterki moralne, jakie przeżywa Janek na oczach czytelnika, są związane ze Stefanem. Wiemy, że w czasie delegacji sprawdzał jakieś informacje na jego temat. Już po transformacji wyrzuca sobie, że mógł pomóc Stefanowi i Uli, na przykład ukrywając dane o nim, ale narrator sugeruje jednocześnie, że z perspektywy lat zapewne przecenia władzę, jaką posiadał w '68 roku. W *Ku słońcu*, drugiej powieści dyptyku, narrator zdradza także, że Janek, korzystając ze swojej wiedzy, pomagał znajomym w załatwianiu paszportów i innych spraw na styku życia prywatnego i polityki. Na przykład po wyjeździe Stefana przekazał Uli jego nowy adres.

Nie widać, aby znajomi i przyjaciele Marysi czy Janka odwracali się od niego oburzeni charakterem jego pracy. W życiu prywatnym funkcjonuje jako równoprawny członek ich małej społeczności – nienapiętnowany moralnie ani nieuprzywilejowany (tylko Anna go nie lubi, ale narrator tłumaczy to jej resentymentem, niechcianym powinowactwem „wykluczonych”). Tym samym Iwasiów pokazuje, że tak zwane „uwikłanie w zło” PRL nie musiało być oczywiste dla wielu osób żyjących w epoce. Kategoria kolaboracji czy zdrady nie była kategorią opisu rzeczywistości stosowaną przez nie w codzienności ani wobec siebie, ani nawet wobec osób tworzących strukturę władzy, przynajmniej do tragicznych wydarzeń lat siedemdziesiątych. Polityka jest dla nich przede wszystkim niesproblematyzowaną ramą ich możliwości życiowych.

Warto podsumować świadomość polityczną postaci: Stefan jako inteligent z żydowskim piętnem wie o polityce i alternatywnym wobec PRL świecie najwięcej ze wszystkich i być może jest nawet

zaangażowany w opozycyjną działalność (jego tajemnicze wyjazdy z miasta, którymi interesuje się Janek). Ula wie z doświadczenia własnej rodziny, czym jest uwikłanie codzienności w zło historii. Jako Niemka ma podszytą ironią świadomość, że „matka żona ciotka córka też jest jakby zbrodniarką. Kobiety biorą w tym udział. (...) Gotują tym potworom wyrodkom małym chłopcom” (B, 40). „Zła” Niemka w rzeczywistości okazuje się, zwłaszcza z perspektywy *Ku słońcu*, najjaśniejszą postacią: nieumiejąca walczyć o własne szczęście, opiekuje się innymi, jest serdeczna i wyrozumiała, nawet – a może zwłaszcza – dla Janka. Pokłada całą nadzieję w tym, że przynajmniej życie Magdy, córki Marysi i Janka, ułoży się w przyszłości lepiej niż ich, i angażuje się w pomoc dla niej.

Anna odebrała lekcję „zdrowego” egoizmu już w czasie pogromu Żydów w jej miasteczku. Matka mówiła córce przerażonej tym, co widzi: „patrzaj swego”. I Anna rzeczywiście kieruje się tą mądrością: chce urządzić się jak najwygodniej i możliwie prestiżowo. Potrzebuje tytułu magistra, aby zdobyć „męża na poziomie”. Wstępuje do partii, żeby nie stwarzać barier dla swojego społecznego awansu. Dopiero rozczarowana późnym małżeństwem z niekochającym jej i dążącym jedynie do stabilizacji życiowej marynarzem wraca do praktyk religijnych i pogrąża się w dewocji. Jednak właśnie tu najmocniej obnaża się jej hipokryzja: odwiedza kościoły daleko od miejsca zamieszkania i w tajemnicy przed najbliższymi, co później ośmieszy ją w oczach dorastającego syna. On odnajdzie i świadomie wybierze katolicyzm w liceum, zafascynowany fermentem wolnościowym, w którym Kościół uczestniczy.

O Marysi możemy powiedzieć, że w toku akcji dowiaduje się o polityce i ciemnej podszewce rzeczywistości coraz więcej, ale świadomie chroni się przed tą wiedzą w prywatność, wypiera ją. Jako pielęgniarka na przykład nie może w 1971 roku nie wiedzieć o ofiarach, które trafiają do szpitali. Zna „szepitaną mądrość miasta” (B, 242). Nie ma jednak za złe mężowi charakteru jego pracy, dopóki ich małżeństwo nie zacznie się rozpadać z powodu jego alkoholizmu.

Janek z pewnością ma największą wiedzę o rzeczywistości. Jest świadomy współdziałania w coraz ostrzejszych od lat

siedemdziesiątych represjach wobec robotników i opozycji na Wybrzeżu i topi ją w alkoholu, choć jego nałóg mógł mieć przecież także inne powody. Alkoholizm Janka staje się przyczyną rozpadu tak udanego z początku małżeństwa (rok 1973). Marysia nie jest w stanie zapanować nad jego nałogiem, popada w coraz większą depresję, zaniedbuje siebie i dziecko, wpada z mężem w destrukcyjną dla obojga eskalację słownej przemocy, a po rozwodzie sama się także rozpija. *Bambino* kończy się jej samobójstwem. Z drugiej powieści dowiadujemy się, że Janek po pewnym czasie opuścił Szczecin i że za jego decyzją stała świadomość uwikłania w nasilającą się przemoc systemu, która mogła za jego sprawą dotknąć jego znajomych i bliskich.

Ramy fabuły wyznacza z jednej strony korzystanie bohaterów z możliwości awansu społecznego w PRL (udane życie miłosne, rodzinne, zawodowe, względny dostatek na tle przedwojennej biedy i poczucie szacunku do siebie samego), z drugiej ich upadek, który jednak jest związany nie tylko z uwikłaniem w politykę, ale także z wieloma innymi czynnikami, takimi jak pochodzenie społeczne czy traumatyczne doświadczenia w dzieciństwie. Narrator komentuje rozwód Marysi i Janka: „W środku mają ruiny. To, co ich spotkało na początku, owocuje terazniejszością” (B, 285). Przyczyny takiego a nie innego losu nie są więc bynajmniej jednoznaczne i jednowymiarowe.

Szczecin daje szansę na ucieczkę od narzuconych i niechcianych tożsamości. Powracają one tylko w wyjątkowych chwilach napięcia czy konfliktu. Dopiero w małżeńskich kłótniach w ostatniej fazie związku Janek i Marysia zaczynają się obrzucać obelgami „ubek” i „ruska”, mającymi rzekomo tłumaczyć ich konflikt. Podobnie w chwili napięcia Ula konfrontuje się z pochodzeniem Stefana i zaczyna snuć absurdalne podejrzenia, że jego miłość była podszyta żądzą odegrania się na jej narodzie.

Główną bohaterką powieści *Ku słońcu* jest z kolei Magda. Poznajemy ją znów w momencie, kiedy około połowy pierwszej dekady XXI wieku wraca do Szczecina, aby towarzyszyć umierającej Uli. Jak się okazuje, Ula opiekowała się nią po śmierci matki przez ostatnie lata do osiągnięcia pełnoletniości. W tym czasie Magda

dryfowała w kierunku działalności opozycyjnej tyleż z powodu własnych przekonań politycznych, ile pod wpływem zaangażowanego w działalność opozycji jej najlepszego przyjaciela, syna Anny. Doświadczona współdziałaniem rodziny w faszyzmie Ula wykazuje się ogromną przenikliwością. Przewiduje, co grozi Magdzie jako córce esbeka w strukturach opozycji, i angażuje się w umożliwienie jej (dzięki własnym kontaktom w RFN, ale i pracy Janka) wyjazdu na studia na Zachód. W ten sposób Magda robi w końcu karierę jako informatyczka w wielkich korporacjach i staje się współczesną kobietą-nomadką.

Z jej perspektywy dowiadujemy się o dalszych losach jej ojca, z którym podtrzymuje uprzejme, ale dość chłodne kontakty. Janek po transformacji żeni się z miłości z młodszą kobietą i ponownie zakłada rodzinę. Staje się dobrym mężem, ojcem i biznesmenem, który podtrzymuje pewne kontakty towarzyskie z dawnymi znajomymi z pracy, ale odmawia udziału w ich przedsięwzięciach. Dziwi go jawność, z jaką jego byli koledzy przekwalifikowują się na detektywów, ochroniarzy itp., bo przecież „w niejednej akcji brali udział” (B, 205). Janek wykorzystuje szansę na drugie życie, jaką daje zmiana polityczna, i staje się zwykłym „przywoitym obywatelem”, niemającym zresztą prawdopodobnie dużo na sumieniu. Jeśli wyrzuca sobie coś z okresu pracy w UB, to głównie fakt, że nie próbował w swoim czasie nie dopuścić do samotności Uli.

Na tle tej „zwyczajności” uderza wątek lustracyjnej obsesji innego, nowo wprowadzonego bohatera, który mimo względnej lekkości represji, z jakimi miał osobiście do czynienia, studiuje akta SB, próbując ustalić, kto na niego w swoim czasie doniósł. Kryje się za tym, jak podpowiada narrator ustami jego syna, głównie „chęć dramatyzacji” skądinąd spokojnego życia, jakie wiódł zarówno w PRL, jak i w III RP.

W *Ku słońcu*, podobnie jak w *Bambino*, wątek polityczny został ukryty za prywatnym, choć powieść jawniej docieka sensu PRL-owskich i post-PRL-owskich losów swoich bohaterów, wymykających się jednoznaczności oficjalnych ujęć. Literacka wypowiedź Iwasiów zapełnia takie białe plamy w dyskusji nad PRL po roku 1989 jak kwestia awansu społecznego chłopów (i nie tylko) oraz pokazuje

możliwości istnienia zróżnicowanych klasowo narracji o PRL zamiast promowanej od 1989 roku narracji narodowo-katolickiej, w której naród i Kościół są antytezą PRL. Pokazuje, że dzisiejsza opowieść o „katolickim narodzie strzegącym w PRL swej tradycji na przekór obcej komunistycznej władzy” jest niczym więcej jak mitem, wykluczającym znaczącą część społeczeństwa z prawa do snucia historii na własnych zasadach. Empatyczna wobec bohaterów, bliska ich punktowi widzenia i ich codzienności narracja Iwasiów pozwala zakwestionować jako złudzenie mit jednolitości społeczeństwa i jasności podziału na nas i obcych, na uciemżonych (naród i Kościół) oraz opresorów (komuniści), ukazując skomplikowanie, niejednoznaczność i wielowymiarowość PRL-owskich biografii.

3. Spojrzenie feministyczne – prywatne jest polityczne

Jak sygnalizowałam już, odwołując się do książek Iwasiów i Bator, perspektywa kobieca zastosowana do analizy PRL może wyprowadzić nas poza utarte koleiny myślenia. W tym miejscu chciałabym przywołać książkę *Absolutna amnezja* Izabeli Filipiak¹⁰, pisaną już otwarcie z feministycznych pozycji.

Na przykładzie losów Marianny, młodej dziewczyny dojrzewającej w latach siedemdziesiątych w typowej polskiej rodzinie, pisarka ukazuje proces społecznego i kulturowego formatowania i uprzedmiotowienia jednostki. W walce o tożsamość głównej bohaterki z represyjnym systemem, system ów nie jest już utożsamiany tylko z oficjalnym układem politycznym. Zgodnie z feministycznym postulatem „prywatne jest polityczne” polityka sięga dużo głębiej. Metaforą państwa jest dom i rodzina powtarzająca w skali mikro zależności makrostrukturalne. „Na absolutną amnezję cierpią wszyscy, którzy podporządkowują się powszechnemu przekazowi i nie potrafią czuć i myśleć samodzielnie”¹¹. Podejrzliwość Filipiak nie ogranicza się do ustroju politycznego, lecz obejmuje całą kulturę. Jej powieść każe wniknąć głębiej w mechanizm zniewolenia i zastanowić się, czy

¹⁰ I. Filipiak, *Absolutna amnezja*, Obserwator, Poznań 1995.

¹¹ K. Dunin, *Czytając Polskę*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 188.

biegunowy konflikt między władzą polityczną a społeczeństwem jest rzeczywiście jedynym konfliktem konstytutywnym dla systemu. Analizująca szczegółowo tę powieść Dunin podkreśla, że podważa ona „łączący się z antykomunizmem mit, że wystarczy pozbyć się Sekretarza, by wszyscy poczuli się wolni i szczęśliwi”¹².

Z powieścią Filipiak ciekawie koresponduje wydany niedawno komiks (czy raczej powieść graficzna) *Totalnie nie nostalgia*, koprodukcja pochodzącej ze Szczecina, od lat mieszkającej w Australii Wandy Hagedorn, autorki scenariusza, i rodzimego rysownika Jacka Frąsia¹³. To powieść o byciu dziewczynką i nastolatką w PRL, o budowaniu kobiecej tożsamości w dysfunkcyjnej rodzinie i dysfunkcyjnym społeczeństwie, swego rodzaju powtórka z najnowszej historii Polski widzianej z perspektywy kobiet. Ale to także historia budzenia się feministycznej świadomości, centralnej dla całego tekstu.

Już na pierwszych stronach komiksu mała Wanda przedstawia jednocześnie siebie i temat książki:

Pierwsze 11 lat życia spędziłam w odzyskanym-dla-macierzy-Szczecinie. Było to dzieciństwo katolickie, patriarchalne i peerelowskie, czyli depresyjno-opresyjno-represyjne, całkiem banalne w tamtym czasie.¹⁴

Totalnie nie nostalgia nie jest jednak (a raczej nie jest przede wszystkim, jak na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać) krytyką ustroju socjalistycznego. Ostrze tekstu jest wymierzone przede wszystkim w hipokryzję rodziców i całego społeczeństwa powojennej Polski, które mimo modernizacji pozostało bardzo tradycyjne, katolickie i obłudne. Społeczeństwa, w którym przemoc wobec kobiet jest na porządku dziennym. Chodzi krótko mówiąc o coś więcej niż o tyranie „zewnątrzną” wobec dobrego społeczeństwa władzy. Ta wchodzi w sojusze z nieoficjalnym społecznym przyzwoleniem, żywymi stereotypami, patriarchatem przenikającym codzienne relacje społeczne. Bazą dla opresji nie jest zatem jedynie socjalistyczna

¹² Tamże, s. 192.

¹³ W. Hagedorn (scenariusz), J. Frąś (rysunek), *Totalnie nie nostalgia – Memuar*, Wydawnictwo Komiksowe Kultura Gniewu, Warszawa 2017.

¹⁴ Tamże, s. 4.

władza – jak formułuje to narracja martyrologiczna o PRL – obca, przychodząca z zewnątrz, z „dzikiego wschodu”. Jej korzenie sięgają konstytutywnych cech „naszej” narodowej kultury. „Zła” władza i „dobre” społeczeństwo, rozdzielne w czarno-białej narracji o PRL i komunizmie, tu się przenikają. W symbolicznej przemocy chodzi o coś znacznie więcej niż zewnętrzny „system”. Opresyjna władza i nieoficjalne społeczne przyzwolenie na opresję, w magmie codzienności wchodzą w sojusze wymierzone w dziewczynki takie jak Wanda.

W komiksie Hagedorn i Frąsia, co warto podkreślić, spotyka się kilka „obcych” spojrzeń na PRL na raz. Mała Wanda, podobnie jak bohaterki Bator i Iwasiów, pochodzi z miasta położonego na Ziemiach Odzyskanych (tym razem Szczecin), gdzie – jak już pokazywałam – „nikt nie jest u siebie”, wszyscy są obcy. Jej historia została opowiedziana z perspektywy dziecka (czyli znów kogoś poza społecznymi dogmatami), narratorka zaś przyjmuje optykę jawnie feministyczną. Trudno się dziwić, że opowiedziana przez nią historia życia w PRL jest daleka od stereotypowych ujęć i proponuje perspektywę diametralnie różną od zrekonstruowanej przez Katarzynę Chmielewską czarno-białej opowieści o tym okresie.

4. Optyka „innego”

Jeszcze inną opowieść o PRL przedstawia Michał Witkowski. Nowe spojrzenie ma swoje źródło, jak sądzę, w programowo krytycznym nastawieniu wobec ideologicznych, a przede wszystkim społecznych pewników dotyczących PRL. Efekt udaje się osiągnąć dzięki perspektywie kogoś patrzącego na PRL z „zewnątrz” – homoseksualisty (w *Lubiewie*)¹⁵ lub dziecka (w *Fototapecie*)¹⁶.

Dziecko jest zupełnie nieświadome wszystkiego, co składało się na stereotypowe i potoczne wyobrażenie zarówno PRL, jak i okresu przemian. Obsadzenie go w roli narratora prowokuje do spojrzenia z nietypowej perspektywy. Opowiadania *Kolaboracja*

¹⁵ M. Witkowski, *Lubiewo*, Korporacja Ha!art, Kraków 2005.

¹⁶ M. Witkowski, *Fototapeta*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2006.

i *Mosina*, przesycone ironią i autoironią, ujawniają widziane oczami dziecka różnorodne strategie dopasowania się dorosłych do warunków schyłkowego PRL. Dostosowywanie się do „nienormalnych” warunków między wierszami pokazuje, że duża część ówczesnego społeczeństwa z kondycji podporządkowanego nauczyła się czerpać korzyści, naturalizować ją, a nawet uważać za dobrą. To opis codzienności w duchu de Certeau – rozumianej jako „radzenie sobie”.

W *Lubiewie* – powieści analizowanej dotąd przede wszystkim jako otwarcie publicznej debaty na temat literatury gejowskiej i „problemu” pisania o mniejszościach seksualnych w Polsce – mamy z kolei do czynienia z relacją o PRL z perspektywy wykluczonych, grupy pozostającej poza nawiasem oficjalnego dyskursu.

Lektura tej książki skłania, by postawić pytanie, do jakiego stopnia owo wykluczenie z dyskursu i wspólnoty jest (poza oczywistymi realiami społecznymi) konsekwencją świadomej odpowiedzi tej grupy najpierw na opresyjną rzeczywistość PRL, a następnie na nie mniej przecież trudną rzeczywistość czasu transformacji¹⁷. Bohaterowie Witkowskiego buntowniczo, a nawet anarchistycznie podważają swoją przynależność do wspólnoty, unieważniają obowiązek uczestnictwa w zbiorowych powinnościach, odmawiają przyjęcia narodowej tożsamości. Korzystając z wszelkich sprzyjających okoliczności, starają się unikać podejmowania roli ofiar – systemu, Historii czy społeczeństwa. Tym wyraźniej podkreślają swoją odmienność i niezależność.

Inni walczyli z komuną, a oni po prostu postanowili nigdy nie dorosnąć i bawić się w babę. Bycie prawdziwą kobietą, szczególnie za komuny, to już nie to – zabawa ekscytuje, a spełnienie, jak to spełnienie... Prawdziwe baby wystawały w kolejkach po mięso, rodziły w bólach dzieci, miały okres (...). Dla nich baba to była Alexis czy Violetta Villas.¹⁸

W opowieściach o PRL snutych przez „cioty z pikiety” wszelkie negatywne dotąd, wydawałoby się, kategorie nabierają zupełnie

¹⁷ Zob. A. Czyżak, *Ironia i nostalgia. O twórczości Michała Witkowskiego*, „Porównania” 2013, nr 13, t. XIII, s. 117–125.

¹⁸ M. Witkowski, *Lubiewo*, dz. cyt., s.16.

innego znaczenia. Pełna paradoksów narracja ustawia się w poprzek oficjalnej krytyki ustroju.

Stary system, w którym bohaterowie Witkowskiego zdążyli już „urządzić własny mikroświat”, to miejsce pamiątkowe, wręcz święte. Świat peerelowskich knajp, hoteli to przestrzeń, która stanowiła cały wymiar bytu, wyznaczała granice i pozwalała odnaleźć się w rzeczywistości ustabilizowanej, z jasno określonymi zasadami. Dzikość kapitalizmu to raczej upadek obyczajów i kultury, która była do tej pory dobrze rozpoznana, oswojona.

Tęsknota za utraconymi przestrzeniami jest dla bohaterów (i narratora) *Lubiewa* tęsknotą za światem autentycznych doznań. Czas transformacji staje się tym samym czasem utraty własnych, wciąż od nowa zawłaszczanych przestrzeni. Tymczasem opustoszałe koszary niszczej, a miejsce ukochanego parku zajmuje galeria handlowa. Bohaterowie są zmuszeni bezradnie przyglądać się zmianom. Pozwalają sobie jedynie na narzekanie: „Cóż, coś ja, dziadówka, poradzę? Z kijem na Wielki Kapitał? Torebką po głowie? I co ja im powiem, że to jest miejsce pamiątkowe?”¹⁹.

Michał Czaja zauważa, że opisane przez Witkowskiego utracone miejsca pamięci to też miejsca ukryte, pełne grzechu: „A grzech, wbrew wszelkim narracjom o wykluczeniu, paradoksalnie należał do kolejnych pozytywnie wartościowanych relikwów komunizmu”²⁰. To dzięki temu, że system polityczny i normy społeczne nie przewidziały dla nich miejsca, bohaterowie *Lubiewa* mogli spokojnie trwać w ukryciu. Gdy nastąpiło odsłonięcie plaży, nastąpiło również odsłonięcie ich grzechu i poczuli się nadzy. „Nie ma zakazu, nie ma grzechu”²¹. Grzech, jak i cały ich świat, ulotnił się wraz z upadkiem komunizmu.

Opowieści o PRL wyłaniające się z *Lubiewa* i *Fototapety*, ale w jakimś stopniu również z wcześniej analizowanych książek Bator, Iwasiów, Filipiak i Hagedorn, to swego rodzaju „narracja boczna,

¹⁹ Tamże, s. 16.

²⁰ M. Czaja, „*Lubiewo*” jako strefa przejścia. Narracja o komunizmie w powieści Michała Witkowskiego, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012, s. 176–177.

²¹ M. Witkowski, *Lubiewo*, dz. cyt., s. 124.

nieustalona, nieusankcjonowana przez żaden dyskurs i żadną instytucję”²². Większość kategorii politycznych i filozoficznych, służących dotychczas do opisu PRL, zmienia tu swoje znaczenie i zabarwienie emocjonalne. To, co składało się na stereotypowe i potoczne wyobrażenie zarówno PRL, jak i okresu przemian, w świecie „ciot z pikiety”, w opisie dziecka czy poważnie potraktowanej poetyce *herstory* zostaje podważone lub przekształcone. Zmiana perspektywy byłaby tu więc tym, co umożliwia – jak to określił Czaja – „demitologizację komunizmu”²³.

²² M. Czaja, „*Lubiewo*” jako strefa przejścia, dz. cyt., s. 177.

²³ Tamże.

Rozdział 6

Socjonostalgia i moda na PRL

1. Społeczna potrzeba „innej” opowieści o PRL

Minęło ponad 25 lat od momentu transformacji systemowej, a PRL jest nadal żywy w społecznej wyobraźni. Jak się wydaje, uczestnicy polskiej kultury odczuwają jakąś głęboką potrzebę „innej”, niereprezentowanej przez dominujący dyskurs opowieści o PRL. Opowieści, która z jednej strony nie będzie przedstawiać owego czasu wyłącznie w czarnych barwach, pozwalając oddać jego niejednoznaczności, z drugiej – pochyli się nad codziennością, zwykłym życiem toczącym się obok wielkich politycznych wydarzeń. W centrum takiej opowieści znajdowałyby się ówczesne relacje i związki międzyludzkie, miejsca, przedmioty użytku codziennego, rozmaite teksty kultury przefiltrowane przez wspomnienia ich użytkowników. Niewątpliwie potrzebę spojrzenia na PRL innym okiem można po części analizować jako wyraz sprzeciwu czy oporu wobec dominującej, martyrologicznej narracji, spychającej w niebyt cały PRL – nie tylko historycznie, ale również pod kątem jego społecznej i materialnej zawartości. Pojawia się reakcja obronna na odmawianie PRL statusu normalnej przestrzeni życia po 1989 roku. Jak zauważa Marcin Brocki, trudno „naturalne” w czasach PRL rytuały interakcyjne i ówczesną codzienność uznać osobom żyjącym w tamtym okresie za działania wbrew woli, wykołejone, „nienormalne”¹.

Ta oddolna potrzeba bliższej użytkownikom kultury narracji znajduje odzew w różnych tekstach kultury, funkcjonujących w różnych

¹ M. Brocki, *Nostalgia za PRL-em. Próba analizy*, „Konteksty” 2011, nr 1 (292).

obiegach. Zostaje dość szybko podchwycona przez rynek i przemysł medialny. Część tego zjawiska opisana została wyżej na przykładach literackich. Tu chciałabym spojrzeć na problem szerzej, obejmując różne media funkcjonujące na scenie komunikacyjnej. Scenie, na której literatura jest dziś tylko jednym z aktorów.

Na początek pomocne wydaje się wprowadzenie dwóch dość dobrze opisanych w literaturze kategorii/pojęć – socjostalgii i mody na PRL. Nostalgia jest, co zrozumiałe, udziałem głównie pokolenia, które pamięta socjalizm. Odwołuje się przede wszystkim do emocji, koncentruje na wyobrażeniach wspólnoty pokoleniowej, która doświadczyła epoki. Odbiorcami mody na PRL jest natomiast w większości pokolenie młodsze, dla którego artefakty socjalizmu zyskały status kultowych, a czasy Polski Ludowej jawią się jako niewyczerpane źródło absurdalnego humoru. Moda na PRL nie oznacza tu w żadnym wypadku mody na komunizm w rozumieniu systemu politycznego. Zjawisko funkcjonuje w oderwaniu od polityki oraz ideologii, ogranicza się jedynie do fascynacji przedmiotami i życiem codziennym PRL².

2. Nostalgia i moda

Zjawisko nostalgii za PRL zostało już dość dogłębnie opisane. W 2002 roku ukazała się praca zbiorowa zatytułowana *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*³. Autorzy pochodzą z krajów bloku wschodniego. Łączy ich nie tylko wspólnota doświadczeń, ale też refleksja nad zjawiskiem nostalgii za socjalizmem, które występuje w wielu krajach postkomunistycznych, i pamięcią, która tę nostalgię rodzi, daje na nią przyzwolenie i ją podsyca. Niewątpliwie więc socjostalgia nie jest zjawiskiem ograniczonym tylko do naszej kultury. Antologia była próbą pokazania różnych postaci ciągle żywej nostalgii, która w ostatnich latach coraz mocniej daje o sobie

² M. Roeske, *Moda czy nostalgia? O tym, jak PRL funkcjonuje w wyobraźni społecznej współczesnych Polaków*, „Kultura Popularna” 2014, nr 2(40), s. 140–151.

³ *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, F. Modrzejewski, M. Sznajderman (red.), Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002.

znać w polityce i kulturze, w twórczości artystycznej i w wynikach badań opinii publicznej, w świadomości społecznej i w świecie idei i wartości. Autorzy *Nostalgii* piszą o ojczyznach, których niekiedy już nie ma, i na różne sposoby podejmują problem pamięci oraz tego, co pamiętane. Jedni szukają wyjaśnień natury politycznej i historycznej, inni odwołują się do świata dawnych symboli i zastanawiają nad ich pośmiertną egzystencją. Użycie eseju jako formy pozwoliło na konfrontowanie rozmaitych punktów widzenia: osobistego doświadczenia z ideą, symbolu z rzeczywistością, historii i intymnej biografii. I tak w wielości perspektyw i głosów można odnaleźć to, co łączy nostalgiczne obrazy i tęsknoty, procesy zachodzące w pamięci zbiorowej społeczeństw „po komunizmie” oraz próby ich zrozumienia.

Bardzo różnie ujmowana tęsknota za komunizmem może być tęsknotą za bezpieczeństwem socjalnym, za „zastrzykiem adrenaliny” (Joachim Trenkner), którym było „nielegalnictwo” lub świadomość bycia w nobilitującej opozycji (Paweł Smoleński), za poczuciem godności, za intensywnością przeżywania „za” i „przeciw”, zwłaszcza gdy codzienność zdaje się byle jaka, za „heroizmem przetrwania” (Simona Popescu), za stabilizacją, za poczuciem ładu wynikającym ze „ścisłej regulacji” (Jurij Andruchowycz), za jednolitością świata, za poczuciem wspólnoty, za czasem marzeń i złudzeń, za „rekompensatą codziennych porażek” (Béla Nóvé), za pewnością, że gdzieś jednak jest raj.

Z większości tekstów przebija poczucie, które dobrze oddaje Dubravka Ugrešić: „to właśnie kultura codzienności (a nie państwo czy system polityczny) jest źródłem nostalgii, jeśli w ogóle coś takiego w danym momencie istnieje. Nostalgia jest bowiem sprawą serca. Jak muzyka”⁴.

Złożoność problemu nostalgii za poprzednim ustrojem ciekawie ujmuje Marcin Brocki, który przyglądając się kwestii przez pryzmat badań terenowych, udowadnia, że próby tłumaczenia zjawiska jedynie na ogólnym poziomie (np. że działa tu uniwersalny mechanizm idealizacji młodości, jest to „typowo polskie narzekanie”

⁴ D. Ugrešić, *Konfiskata pamięci*, w: *Nostalgia*, dz. cyt., s. 242.

lub że w „postkomunistycznych” społeczeństwach zawsze dominuje fatalizm i niechęć do podejmowania jakichkolwiek działań, a w konsekwencji przeszłość jest idealizowana) są niewystarczające. Zastosowana perspektywa⁵ pozwoliła wyjść poza sprowadzanie różnorodnych form nostalgii do wspólnego mianownika za pomocą wytrychu „uogólnionych potrzeb ludzkich” czy „uniwersalnych praw socjologicznych”. W świetle badań Brockiego ważniejsza jest bliższa analiza konsekwencji zbyt gwałtownej zmiany kodów kulturowych organizujących życie społeczne po upadku socjalizmu w Polsce, z powodu której stały się one „obcymi językami”⁶. Szybka zmiana reguł życia społecznego, kompletnie dezorganizująca jednostki, sprawia, że naturalnym odruchem obronnym jest zwrot ku temu, co znajome i bezpieczne – ucieczka w oswojoną przeszłość. Przeszłość ta jest postrzegana jako miejsce prostszych, nieskomplikowanych relacji międzyludzkich, świat, w którym łatwiej można było liczyć na pomoc drugiego człowieka i w którym istniały silniejsze więzi wspólnotowe (np. sąsiedzkie)⁷. Mający źródło w komunistycznej ideologii egalitaryzm, zakładający równy podział środków, może nie był realizowany w stopniu wzorcowym, ale na tyle regulował poziom życia, że nie występowały tak drastyczne różnice w statusie materialnym, jakie zaistniały później.

Z ujęciem Brockiego koresponduje diagnoza Svetlany Boym, według której „nostalgia stała się mechanizmem obronnym przeciwko przyspieszonemu rytmowi zmian oraz ekonomicznej terapii szokowej”⁸. I tu, i tu nostalgię można interpretować jako rodzaj

⁵ Autor przyjął perspektywę semiotyczną (szkoła tartuska) oraz interakcjonistyczną (Erving Goffman).

⁶ M. Brocki, *Nostalgia za PRL-em*, dz. cyt.

⁷ Lata osiemdziesiąte XX wieku w różnych dziedzinach życia społecznego były opisywane jako powrót do form bardziej tradycyjnych, charakterystycznych dla społeczeństw przednowoczesnych (zawężenie przestrzeni społecznej, zawężenie czasu społecznego, wzrost znaczenia czynników afektywnych w percepcji). Zob. E. Tarkowska, *Temporalny wymiar przemian zachodzących w Polsce*, w: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, A. Jawłowska (red.), IFiS PAN, Warszawa 1993.

⁸ S. Boym, *Nostalgia i postkomunistyczna pamięć*, w: *Nostalgia*, dz. cyt., s. 288.

oporu wobec transformacji. W obliczu wielkiej zmiany w sferze codzienności wracamy do języka i kodów, które znamy i rozumiemy.

Równocześnie jesteśmy świadkami innego zjawiska, jakim jest moda na PRL czy raczej na codzienność PRL – dla problemów polityki i ideologii nie ma tu w ogóle miejsca. Dotyczy ono najmłodszych pokoleń, tzw. roczników siedemdziesiątych, ostatniej generacji, której dzieciństwo i młodość upłynęły w PRL, oraz roczników jeszcze młodszych, które z okresu tego nie mają żadnych własnych wspomnień.

Do pewnego stopnia można uznać, że moda na PRL jest wyrazem naturalnej ciekawości, jak się wtedy żyło, o czym z heroicznego opowieści o PRL niewiele można się dowiedzieć. Jak zauważa Roeske, najmłodsze pokolenia czerpią wiedzę przede wszystkim ze środków masowego przekazu. Popularne polskie komedie z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych prezentują rzeczywistość PRL w krzywym zwierciadle absurdu, co nie pozostaje bez konsekwencji dla kreowania społecznych wyobrażeń, szczególnie tych, którzy nie mieli już okazji doświadczyć życia w socjalizmie⁹. Zjawisko to Zuzanna Grębecka określa mianem bareizacji – od nazwiska Stanisława Barei¹⁰. Fikcja filmowa jest traktowana niczym rzetelne i obiektywne źródło wiedzy o PRL. Młodzi odbiorcy nie dostrzegają faktu, że przedstawiany na ekranie świat jest przesycony anegdotami, poddany zabiegom hiperbolizacji. Recepcja tych dzieł filmowych w kategoriach dokumentu powoduje, zdaniem autorki, iż młode pokolenie odbiera całą rzeczywistość Polski Ludowej przez pryzmat groteski i ironii. Absurd i nonsens stają się podstawowymi kategoriami opisu PRL, całościowym paradygmatem percepcji. Takie spojrzenie ma daleko idące konsekwencje – zacierają się różnice między prawdziwymi ludzkimi dramatami a satyrycznym przedstawieniem świata. „Rzeczywistość PRL-u traci swój autentyczny ontologiczny wymiar i przybiera postać farsy”¹¹.

⁹ M. Roeske, *Moda czy nostalgia?*, dz. cyt.

¹⁰ Z. Grębecka, *Między śmiechem a nostalgią – powroty do komunistycznej przeszłości*, w: *Popkomunizm. Doświadczenie komunizmu a kultura popularna*, M. Bogusławska, Z. Grębecka (red.), Libron, Kraków 2010.

¹¹ M. Roeske, *Moda czy nostalgia?*, dz. cyt., s. 148.

Dla roczników siedemdziesiątych pamięć dzieciństwa w PRL często jest jednym z wyróżników, możliwością czy pretekstem do stworzenia grupy towarzyskiej, grupy odniesienia. W internecie tworzą się małe „wspólnoty pamięci” oparte na tych samych pokoleniowych doświadczeniach. A ponieważ chodzi o czasy dzieciństwa, doświadczenia te wiążą się prawie wyłącznie z rekwizytami codzienności, takimi jak chińskie gumki i piórniki, postaci z dobranocek, kosmetyki, domowe sprzęty, artykuły spożywcze¹². Przykładem świadomie tworzonej wspólnoty pamięci o codzienności jest portal Born in the PRL¹³. Podobną funkcję spełniają dziesiątki innych, bardziej lub mniej rozbudowanych miejsc w sieci¹⁴. Można więc przyjąć, że ta autobiograficzna pamięć konkretnej epoki, „modnej”, a przez to w kulturze waloryzowanej pozytywnie, staje się jednym ze składników budujących tożsamość.

Tym ludziom, zbyt młodym, żeby formułować oceny poprzedniego systemu na podstawie własnych doświadczeń i żeby mieć z tego okresu wyraźne wspomnienia codziennych bolączek, PRL rysuje się jako kraj lat dziecińczych, odrealniony, odległy, który kojarzy się ciepło, ale do którego nie ma już powrotu. (...) W tej nowej narracji PRL jawi się jako producent bajek

¹² Zob. M. Cobel-Tokarska, *Ostatnie pokolenie PRL: pamięć „trzydziestolatków”*, w: *Socjologia czasu, kultury i ubóstwa*, K. Górniak, T. Kanasz, B. Pasamonik, J. Zalewska (red.), APS, Warszawa 2015.

¹³ <http://bornintheprl.pl/> [dostęp: 11.06.2017].

¹⁴ Miejsce i rolę tzw. kultury uczestnictwa w refleksji nad PRL-owską przeszłością analizuje szczegółowo Krzysztof Gajewski. Jego prace pokazują niebywale bogactwo „wirtualnego PRL”. Znajdziemy tu sklepy, puby, galerie zdjęć, serwisy wideo, blogi, portale społecznościowe, grupy rekonstrukcyjne, serwisy tematyczne i hobbystyczne i wiele innych. Zgromadzone przez niego teksty kultury elektronicznej wskazują na szeroki zakres tematów obecnych w sieci (gadżety, historia polityczna, motoryzacja, gastronomia, architektura, historia społeczna i życie codzienne, film i telewizja, dowcipy), a także ciekawie pokazują, jak internet staje się areną spontanicznej, oddolnej refleksji nad niedawną przeszłością. K. Gajewski, „*My, młodzież peerelowska*”. *Kultura uczestnictwa w refleksji nad przeszłością*, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012; tenże, *Od nostalgii do eksploatacji (i z powrotem). Rzut oka na topikę PRL-owską w tekstach kultury elektronicznej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2.

i westernów z jugosłowiańskimi bohaterami. Repozytorium rekwizytów z innych czasów.¹⁵

Głównym składnikiem tej pamięci są przedmioty często określane przymiotnikiem kultowe. Pamięć dziecka działa tak, że zapamiętujemy raczej zmysłową stronę rzeczywistości: obrazy, smaki, zapachy. Dziecięcy umysł z braku odpowiedniej siatki pojęciowej nie jest w stanie zarejestrować bardziej złożonych elementów. Ważną kategorią interpretacyjną takich wspomnień, skupionych na materialnej stronie rzeczywistości, staje się „styl życia” czy „konsumpcja”. Jak zauważa Marta Cobel-Tolarska, rodzi to jednak niebezpieczeństwo uproszczenia i spłaszczenia obrazu epoki¹⁶. Wytwarza się bowiem przekonanie, że tamte czasy definiuje właściwie wyłącznie silna relacja między człowiekiem a przedmiotem. Taki wielokrotnie powtarzany synekdochiczny obraz, redukujący PRL do zbioru znaczących przedmiotów, zastępuje całość ówczesnego skomplikowanego świata.

Inne „niebezpieczeństwo”, które w kontekście nostalgii i mody na PRL diagnozują badacze, to coś, co można by określić „mitologizacją banału”¹⁷. Polska Ludowa i jej kultura są dziś postrzegane przede wszystkim jako neutralny aksjologicznie zbiór atrakcyjnych, bo dobrze zakorzenionych w świadomości zbiorowej symboli wizualnych, klisz językowych, motywów dźwiękowych, powiedzeń i anegdot¹⁸.

Ryzyko banalizacji, „bareizacji” i rozmaitych uproszczeń kreowanych przez nostalgię i modę nie wyklucza autentycznego zainteresowania codziennością PRL. Nie zaprzecza istnieniu ważnej społecznie potrzeby „innej opowieści”, o której pisałam na początku. Wyprawa w przeszłość nie musi zawsze kończyć się na swego

¹⁵ K. Kapiszewski, *Fascynacja PRL*, „Przegląd” 2012, nr 37 (661), s. 8; cyt. za: M. Cobel-Tolarska, *Ostatnie pokolenie PRL*, dz. cyt., s. 131.

¹⁶ M. Cobel-Tolarska, *Ostatnie pokolenie PRL*, dz. cyt.

¹⁷ V. Sajkiewicz, *Czar (nie)pamięci: nostalgia za PRL-em w najnowszej sztuce polskiej*, „Postscriptum Polonistyczne” 2008, nr 2(2), s. 29.

¹⁸ Zob. M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 226.

rodzaju cepelii, w której Polska Ludowa zamieniona jest w dobrze sprzedający się towar w kolorowym opakowaniu. Przy wszystkich zastrzeżeniach zjawiska opisywane pod szyldem nostalgii i mody na PRL oferują opozycyjną wobec narracji dominującej sferę wyobrażeń. Przywracają nie tylko materialną rzeczywistość czasu, ale również niematerialną – przez odwołanie do rozmaitych wartości. Postaram się pokazać to na podstawie analizy kilku wybranych tekstów kultury.

Nostalgia i moda na PRL funkcjonują w kulturze w pewnym splocie. To rozróżnienie ma czysto porządkujący charakter. Przedstawione poniżej teksty kultury są analizowane przede wszystkim jako wyraz potrzeby innej opowieści. Narracji, która próbuje odzyskać dla odbiorcy PRL-owską codzienność.

3. Archeologia zaginionych przedmiotów i zaginionych wartości

Ważny przykład takiego tekstu stanowią *Znaki szczególne*¹⁹ – połączenie pamiętnika, eseju oraz reportażu, w którym autorka – Paulina Wilk – opisuje transformację, jaką przeszła ona, jej rodzina, koledzy z osiedla. Książka ta, rekomendowana przez wydawcę jako „prywatny zapis dorastania w czasie demokratycznych przemian”, biografia pokolenia dzieci transformacji, którą sama autorka nazywa „autobiografią momentu”, stała się swego rodzaju symbolem wzmożonego zainteresowania codziennością Polski Ludowej. Jest ona przede wszystkim czymś na kształt przewodnika – tyle że po życiu codziennym, a nie turystycznych szlakach.

Na pierwszy rzut oka mamy tu do czynienia ze znajomą tęsknotą za dzieciństwem: zabawami na trzepaku, smakiem arbuźów, wycinaniem górniczych czapek z okazji Barbórki na plastyce. Ton opowieści dyktuje nostalgia, późnopeerelowskie podwórko jest – jak każde dzieciństwo – utraconą arkadią. Bazą *Znaków szczególnych* okazuje się własna historia autorki. Lata osiemdziesiąte, niewielkie

¹⁹ P. Wilk, *Znaki szczególne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

podwarszawskie miasteczko podzielone na wojskowych z rodzinami mieszkających „za murem” i resztę. Dzieciństwo beztroskie, powolne, w świecie jeszcze przed wielką zmianą. Wilk odtwarza tamten czas z archeologicznym zacięciem. Archeologicznym, bo robi to przez przedmioty. Przypomina, jak pachniał rozgrzewający się projektor slajdów, jakim kultem otaczany był pierwszy magnetofon. Odtwarza bezpieczny, przewidywalny i stały świat dzieciństwa po to, by pokazać potem jego rozpad, zrekonstruować nagłe przyśpieszenie, wywrócenie dawnego porządku do góry nogami. Sama autorka w wywiadach wielokrotnie mówiła, że nie chodzi jej jedynie o to, by powspominać, zanurzyć się w świecie przedmiotów. Jak twierdzi, sięga do PRL z powodów innych niż tylko dawne doznania zmysłowe:

Nie wracam do tego kisielu i lalki szmacianki po to, żeby się powzruszać. Wracam z nadzieją, że odnajdę tam zasoby i wartości, których dziś mi brakuje. Chcę przypomnieć, że można było kiedyś żyć z ludźmi, nie myśląc, czy to się nam opłaci. Dziś, gdy kategoria opłacalności przeniknęła wszystkie aspekty naszego życia, cofam się do PRL po rzeczy, które będzie można stamtąd zabrać: po wspólnotowość, bycie razem.²⁰

Obok rzeczy materialnych wkraczamy więc również do świata zapomnianych wartości, za którymi – z transformacyjnej perspektywy – można tęsknić. Pisarka wykonuje niewątpliwie potrzebną pracę pod hasłem: skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy. Zatrzymuje na chwilę czas, by zastanowić się, co się z jej pokoleniem stało między rokiem 1984 a 2014. Wnioski nie są zaskakujące: z jednej strony jesteśmy bogatsi, bardziej syci, podróżujemy. Jesteśmy Europejczykami. Wykonaliśmy ogromną pracę, „zrobiliśmy sukces” – jak mówi jedna z bohaterek książki. Równocześnie, co chyba jeszcze ważniejsze, Wilk uważa, że sporo po drodze zgubiliśmy:

²⁰ „Znaki szczególne” Pauliny Wilk, czyli sentyment za PRL-em, niechęć do kapitalistycznej bestii, rozmowa Sebastiana Eupaka z Pauliną Wilk, Nesweek, <http://www.newsweek.pl/kultura/paulina-wilk-ksiazki-znaki-szczegolne-literatura-newsweek-pl,artykuly,282195,1.html> [dostęp: 11.06.2017].

Zajmowaliśmy się nadrabianiem deficytów, budowaniem bogactwa i komfortu osobistego. Samolubnie zapomnieliśmy o wspólnotowości, o dobru wspólnym. To było nieuniknione, ponieważ nie istniała wtedy żadna lepsza droga. Kurs na Zachód był najlepszą z możliwości. Ale nie widzę tego tylko landrynkowo, bo dzisiejsze mechanizmy korporacyjne też są silne i dążą do kontroli, a my jesteśmy bardzo mocno osadzeni w korporacyjnym życiu.²¹

Można jej zarzucać, że wykreowany obraz PRL jest urokliwy, ale zarazem jednostronny i naiwny. Niewątpliwie jednak dokumentuje ważne społecznie i kulturowo tendencje rozczarowania transformacją, która popycha nas w stronę – mówiąc językiem antropologów – dobrze znanych kodów kulturowych. Powoduje, że tęsknimy nie tylko za codziennością materialną z czasów poprzedniego ustroju, ale również za ówczesnymi wartościami niematerialnymi (tęsknota za wartościami, które odeszły w przeszłość wraz z transformacją, pojawiała się już wcześniej, choćby u Stasiuka w *Jak zostałem pisarzem*).

Podobnego ducha można znaleźć w reportażowej książce *Nasz mały PRL. Pół roku w M-3, z trwałą, wąsami i maluchem*²². Izabela Meyza i Witold Szablowski zdecydowali się na eksperyment polegający na półrocznej wyprawie w świat PRL:

Dwa miesiące temu zamieszkaliśmy w wielkiej płycie, zamieniliśmy laptopy na maszynę do pisania, GPS-a na starą mapę, a komórkę na telefon z tarczą. Przystawiliśmy się z Ikei na meble z Zakładów Produkcji Mebli w Wyszкові, z opła astry na FIATA 126P, z oliwy z oliwek na smalec ze świni, a z sushi – na bitki wołowe. Słowem – przenieśliśmy się do PRL-u.²³

Podjęty przez nich eksperyment stanowi świetną ilustrację nostalgii i mody na powrót do przeszłości, które przybierają w niektórych przypadkach realne, namacalne wręcz kształty, co szczególnie wiadać w podsumowaniu, gdzie autorzy skarżą się: „dopiero w PRL-u

²¹ Tamże.

²² I. Meyza, W. Szablowski, *Nasz mały PRL: pół roku w M-3 z trwałą, wąsami i maluchem*, Znak, Kraków 2012.

²³ Tamże, s. 15.

zobaczyliśmy, jak zmęczył nas kapitalizm: jego kryzys, karuzela z kursem franka, dolara i euro i kredyt na mieszkanie, który skończymy spłacać jako emeryci”²⁴. Sentymalna podróż, w której przyjrzeni się absurdom PRL, nieuchronnie prowadzi również do pytania, czy dziś żyje się lepiej. A odpowiedź wcale nie jest oczywista.

4. Wywołując duchy

Analizując Wilk, nie sposób nie przywołać późniejszej książki Olgi Drendy *Duchologia polska. Rzeczy i ludzie w latach transformacji*²⁵. Autorki nieustannie są porównywane w recenzjach. Drenda może już świadomie ustosunkować się do wywołanej w dużej mierze przez książkę Wilk dyskusji o retromanii czy socnostalgii. W licznych wywiadach podkreśla, że nostalgii stara się unikać:

Mój projekt nie jest ani nostalgiczny, ani ironiczny, ani krytyczny – jest próbą odtworzenia tego, co widzieliśmy wokół nas, w czym sami bezrefleksyjnie uczestniczyliśmy. Nie chcę, żeby była odbierana jako przedsięwzięcie prześmiewcze albo nostalgiczno-sentymentalne. Ironię uważam za chwyt brzydki i tani, a nostalgii mamy w popkulturze aż zanadto. Wyzwanie to stworzyć przedsięwzięcie, które dotyczy historii, ale nie wdeptuje na teren retromanii.²⁶

We wstępie do książki pisze:

W samym środku pracy nad książką nastąpiło czołowe zderzenie dwóch politycznych baśni: jednej o dwudziestu pięciu latach szczęścia i wolności, a drugiej o dwudziestu pięciu latach złowrogiego matriksu. Chyba wykażałam się instynktem samozachowawczym, gdy zdecydowałam, że będę unikać wplątywania się w jakiegokolwiek mitologii nabazgrane na faktycznych wydarzeniach.²⁷

²⁴ Tamże, s. 310.

²⁵ O. Drenda, *Duchologia polska. Rzeczy i ludzie w latach transformacji*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2016.

²⁶ *Pop Magic '88*, rozmowa Piotra Kowalczyka z Olgą Derendą, <http://www.dwu tygodnik.com/arttykul/4456-pop-magic-%E2%80%9988.html> [dostęp: 11.06.2017].

²⁷ O. Drenda, *Duchologia polska*, dz. cyt., s. 3.

Mówiąc najkrócej, książka Drendy portretuje przełom lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez pryzmat przedmiotów i obyczajów. Nie rozumiemy jednak jej fenomenu bez bliższego przyjrzenia się kontekstowi, w jakim powstała. *Duchologia polska* jest bowiem jedynie częścią większego multimedialnego projektu – stanowi etap ważny, aczkolwiek tylko jeden z kilku.

Duchologia wzięła się z badań terenowych nad antropologią pamięci, które autorka prowadziła jeszcze na studiach. Badała pamięć dzieciństwa ludzi urodzonych w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych. Ankiety skupiały się na tym, jak pamiętane są wydarzenia historyczne oraz elementy kultury. Wówczas zainteresowała ją właśnie „nie pamięć osobista, pamięć domu rodzinnego, tylko to, w jaki sposób bodźce ze świata wpadają do dziecięcej głowy, jak są porządkowane i objaśniane”²⁸. Powstaje blog *Duchologia*²⁹ eksploatujący stare media, zapomniane nośniki i estetyki, na którym autorka zbiera artefakty czasu polskich przemian: fotografie, kolorowe magazyny i czasopisma ezoteryczne, kalendarze, reklamy, kasyety wideo, okładki książek i wiele więcej. *Duchologia* to historia rzeczy zbędnych i nieistotnych, wirtualna wizyta na strychu, na który trafiły przypadkowe przedmioty. Kiedyś nieważne i przezroczyste. Dziś mające rezonans. Blog zyskuje przedłużenie w portalu społecznościowym Facebook, gdzie autorka – ale również inni użytkownicy – zamieszczają posty. Na stronie informacyjnej projektu znajdziemy taką oto notkę:

Duchologia polska = kupowanie wątpliwie licencyjnej kasyety magnetofonowej i akcesoriów z Żółtymi Ninjia w sklepie z szyldem WPHW, a Marsa i Coli w sklepie ogólnospożywczym w kolorach gnilnych; podłączanie magnetowidu do telewizora Rubin – wiesz, że coś się zmieniło i coś tu do siebie nie pasuje, ale jesteś za mały, żeby kumać bazę (i nadbudowę). Więc tłumaczysz sobie wszystko sam. Dobra fotografia, dobre literactwo, ponure

²⁸ *Pop Magic '88*, dz. cyt.

²⁹ Jego nazwa to nawiązanie do *hauntology* (od słowa *haunted*, czyli nawiedzony), gatunku muzycznego i fenomenu popkulturowego szeroko omawianego od kilku lat w anglojęzycznej blogosferze.

realia, hurt detal, dobre chęci, osobliwe wydawnictwa, cudaczne okładki, życie w ciekawych czasach.³⁰

Mamy więc do czynienia z niekompletną, mglistą antymateria, migawkami wspomnień utajonymi w przedmiotach. Autorka najpierw je wywoływała (i nadal to czyni), umieszczając ilustracje z krótkim komentarzem na duchologicznym fanpage'u. A następnie w książce – stanowiącej kolejny etap projektu – odwróciła proporcje i obrazki stały się jedynie dopełnieniem wciągającej narracji, która rozpoczyna się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, a kończy wraz z ustawą antypiracką i denominacją złotego w 1994 roku.

Po publikacji książki pojawiło się wydarzenie w Narodowym Instytucie Wizualnym – Duchologia Polska | Kanikuła w NInA. Na zaproszeniu czytamy:

Na zdjęciach z Polski przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych trwa słoneczny, późny sierpień. Sandalki grzęzną w miękkim asfalcie, kwiatki schną w betonowych klombach. Przyjdź do NInA 27 sierpnia, zanurz się z nami w klimacie tych dziwnych dni i wywołaj audiowizualne duchy z taśm VHS.³¹

Inspirowani blogiem, fanpage'em i wreszcie książką organizatorzy (wśród nich Olga Drenda, Mirosław Filiciak, Grzegorz Fortuna, Iwona Kurz i Magda Szcześniak) postanowili przypomnieć uczestnikom wydarzenia, jak wyglądał wtedy świat. By wspomóc pamięć, użyli archiwów filmowych, starych kronik, teledysków, domowych nagrań. Wywołali popkulturowe duchy z taśm audio i wideo³².

Sama książka to przede wszystkim wciągający przegląd rzeczywistości wizualnej wspomnianego okresu – od wyposażenia mieszkań, przez rozrywkę, na reklamach telewizyjnych skończywszy.

Drenda rozumie „duchologię polską” na kilka sposobów.

³⁰ <https://www.facebook.com/pg/Duchologia/about/> [dostęp: 11.06.2017].

³¹ <http://www.nina.gov.pl/projekty/duchologia/> [dostęp: 11.06.2017].

³² Przywołuję historię tej książki niejako na marginesie; wydaje się ważne, by podkreślić, z jednej strony, jej multimedialne korzenie, z drugiej zaś zdać sprawę, że wcale nie staje się ona zwieńczeniem projektu – pozostaje jego częścią. Daje to asumpt do rozważań o miejscu literatury w wielu współczesnych dyskusjach.

Po pierwsze, duchy transformacji zostały po rzeczach, które były tak dziwne, że aż nierealne (Kora Jackowska opisała „polskie lata osiemdziesiąte jako naturalnie punkowe”). Po drugie, duchy zostały po sferze społecznej kreatywności – maszynach i taśmach produkcyjnych kombinowanych domowym sposobem, pomysłach na biznes za pięćset złotych i za pięć milionów, jednoosobowych firmach i wieloosobowych łańcuchach improvizowanej kooperacji. Po trzecie, duchy wytworzyła społeczna niepamięć, która wymazała praktyki i estetyki społeczne przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.³³

Niezależnie od tego, które „duchy” udaje jej się wywołać, niewątpliwie jej książka wnosi wiele nowego do postrzegania zarówno PRL, jak i okresu transformacji przez pryzmat życia codziennego.

³³ P. Czaplński, *Widma transformacji*, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/6758-widma-transformacji.html> [dostęp: 11.06.2017].

Rozdział 7

PRL w filmie

1. Film fabularny po 1989 roku i PRL

Jakie sposoby funkcjonowania wizerunków PRL dostrzec można w polskim kinie fabularnym powstałym po 1989 roku? Czy można tam odnaleźć elementy nostalgii i mody na PRL? Czy potrzeba, o której pisałam wyżej, znajduje realizację w filmie?

W dyskursie kinematografii współczesnej wyróżnić można dwie zasadniczo dominujące tendencje, z których każda zakłada odmienny sposób traktowania (a co za tym idzie – przedstawiania) rzeczywistości minionej¹.

Zgodnie z pierwszą PRL to pewnego rodzaju klęska czy też trauma², jednostka zaś jest postrzegana jako tocząca nieustanną walkę, by nie stać się bezwolnym trybikiem komunistycznej maszyny, według drugiej jest przejawem zwyczajnej codzienności, w której istnienie mogło przebiegać według w miarę spokojnego scenariusza³.

Przyglądając się kinematografii fabularnej po przelomie przez pryzmat pierwszej z wymienionych tendencji, nietrudno dojść do

¹ Piotr Zwierzchowski wyróżnił rozmaite funkcje filmowych wizerunków PRL: rozliczeniową, terapeutyczną, nostalgiczną, polityczną (związaną z instrumentalizacją historii), poznawczą, ludyczną. Zob. P. Zwierzchowski, *Obrazy PRL-u w polskim filmie fabularnym po roku 1989*, w: *Doświadczenie i dziedzictwo totalitaryzmu na obszarze kultur środkowoeuropejskich*, J. Goszczyńska, J. Królak, R. Kulmiński (red.), Elipsa, Warszawa 2011.

² T. Lubelski, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty*, Videograf II, Katowice 2009, s. 518–522.

³ Zob. J. Banaszewska, K. Jachymek, *Patrząc wstecz. Współczesny dokument wobec PRL-u*, „Kultura Popularna” 2015, nr (35).

wniosku, że ten właśnie rodzaj „pamiętania” stanowi w niej – podobnie jak w innych dyskursach – element dominujący. Julia Banaszewska i Karol Jachymek podają długą listę filmów, w których PRL przedstawiony został przede wszystkim jako doświadczenie martyrologiczno-heroiczne. Tak można go postrzegać na przykład w produkcjach: *Ucieczka z kina Wolność* (1990) Wojciecha Marczewskiego, *Przypadek Pekosińskiego* (1993) Grzegorza Królikiewicza, *Śmierć jak kromka chleba* (1994) Kazimierza Kutza, *Prymas. Trzy lata z tysiąca* (2000) Teresy Kotlarczyk, *Mała Moskwa* (2008) i *80 milionów* (2011) Waldemara Krzystka, *Generał Nil* (2009) Ryszarda Bugajskiego, *Mniejsze zło* (2009) Janusza Morgensterna, *Popiełuszko. Wolność jest w nas* (2009) Rafała Wieczyńskiego, *Różyczka* (2010) Jana Kidawy-Błońskiego, a także *Czarny czwartek. Janek Wiśniewski padł* (2011) Antoniego Krauzego⁴. Mimo niezwykłej różnorodności wymienionych dzieł nietrudno dostrzec łączącą je wszystkie cechę: rozumienie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jako pola walki bądź też – jak nazywa to Andrzej Szpulak – „zła”⁵.

Prześledzenie drugiej formy „pamięci o PRL” w filmie polskim napotyka pewną przeszkodę. Nostalgiczne spojrzenie na codzienność czasów komunizmu wciąż uznać należy jedynie za „drobny wątek” prezentowanego na ekranach polskich kin obrazu ówczesnej rzeczywistości. Nie oznacza to oczywiście, że produkcje podejmujące tematykę „zwyczajnego życia” w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w ogóle nie powstają, niemniej ich udział – zważywszy na czas, który upłynął od 1989 roku – jest na pewno mniej liczny niż tych pierwszego nurtu.

Do nielicznych tytułów podejmujących ten rodzaj narracji zaliczyć można *Cwał* (1996) Krzysztofa Zanussiego, *Ile waży koń trojański?* (2008) Juliusza Machulskiego, *Rewers* (2009) Borysa Lankosza, *Wszystko co kocham* (2010) Jacka Borcucha, *Być jak Kazimierz Deyna* (2013) Anny Wieczur-Bluszcz czy też *Zjednoczone stany*

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ A. Szpulak, *PRL w nowych polskich filmach*, w: *Kino: obiekt uczuć czy przedmiot badań? W dialogu z myślą filmową i twórczością Rafała Marszałka*, M. Dopartowa, M. Oleszczyk (red.), Dop Art, Kraków 2012, s. 249–258.

miłości (2016) Tomasza Wasilewskiego, które pokazują PRL z jego mniej martyrologiczno-heroicznej strony (choć jednocześnie niekoniecznie są tej perspektywy zupełnie pozbawione).

Sygnalem stopniowej zmiany w przedstawieniach PRL w kinie fabularnym, zmiany odpowiadającej na potrzebę opowieści poza dotychczasowymi schematami, stanowią, jak sądzę, dwa nowe tytuły tandemu Krzysztof Rak (scenarzysta) i Piotr Woźniak-Starak (producent): *Bogowie* (2014) i *Sztuka kochania* (2017). Oba filmy przynoszą ciekawe spojrzenie na PRL. Bogate w warstwie ikonograficznej, obrazowej (zdjęcia Piotra Sobocińskiego) czy językowej wymigują się od – wydawałoby się – obowiązkowego politykowania. Zamiast charakterystycznego „my kontra oni” proponują fabułę obojętną na podobne dylematy.

W obu produkcjach polityka jest tylko jedną z przeszkód na drodze do celu. W filmie *Bogowie* Religa kompletuje sprzęt, dopina budżet, operuje. Chirurg nie różnicuje ludzi – jeśli trzeba, wejdzie w układ z partyjnym dygnitarzem albo przyjmie podziękowania od gangstera, którego synowi uratował życie. W istocie medycyna jawi się tu wręcz jako piąta władza. „Boska” perspektywa Religi polega więc na tym, że stoi prawdziwie ponad podziałami, porzucając uprzedzenia, politykę, religię w trosce o dobro pacjenta. Inspirujący, charyzmatyczny bohater, niosący pozytywne przesłanie. W *Sztuce kochania* z kolei Wiśłockiej udaje się coś, co było wówczas nie do pomyślenia. Mimo silnego oporu władzy i Kościoła wywalczyła powszechny dostęp do edukacji seksualnej, do wiedzy dotyczącej każdego, a objętej dotąd całkowitym tabu. Film o jej dramatycznych próbach skruszenia instytucjonalnych i obyczajowych murów to inspirujący portret zdeterminowanej rewolucjonistki. Mamy więc dwa kasowe filmy⁶ z fabułą skupiającą się wokół pozytywnych bohaterów, którym udaje się robić coś dobrego w czasach PRL.

⁶ *Bogowie* to pierwszy polski film od 2011 roku, któremu udało się przebić barierę 2 milionów widzów; *Sztuka kochania* również bije kolejne rekordy frekwencji. Film jeszcze przed drugim weekendem wyświetlania obejrzało ponad pół miliona widzów.

2. Demontaż systemu. Filmy dokumentalne o PRL

Rok 1989 został uznany za przełomowy w historii kina polskiego. W latach 1989–2016 zamierzeniem wielu reżyserów było przedstawienie życia w PRL. Filmy dokumentalne podejmujące ten temat tworzą wspólne terytorium. Są nim zakazane rewiry politycznej indoktrynacji i prześladowań oraz związane z systemem władzy jednostkowe tragiczne koleje losu. Dokumentaliści przyglądają się różnym formom gry jednostki i zbiorowości, władzy i społeczeństwa. Jak twierdzi Tadeusz Lubelski,

Zjawiskiem niezwykle znaczącym dla polskiego filmu dokumentalnego lat dziewięćdziesiątych jest olbrzymia liczba filmów poświęconych historii Polski, nade wszystko – Polski komunistycznej. (...) Archiwa filmowe, niegdyś zaniedbywane, stały się żyłą złota i mekką dokumentalistów.⁷

2.1. Pytanie o prawdę

Wkrótce po 1989 roku powstały narracje heroiczne i martyrologiczne, przedstawiające próby bohaterskiego oporu wobec systemu. Wybitnym świadectwem poszukiwania prawdy historycznej jest dokument Macieja Drygasa *Usłyszcie mój krzyk* (1991), który mógł powstać dopiero po przełomie. W czasie poszukiwań archiwalnych w WFD reżyser natrafił na małą, zapomnianą rolkę taśmy zawierającą siedmiosekundowy obraz płonącego człowieka⁸. Bohaterem tego ujęcia i filmu Drygasa jest zmarły tragicznie Ryszard Siwiec, który podpalił się na Stadionie Dziesięciolecia w Warszawie

⁷ T. Lubelski, *PRL 45–89*, „Kino” 1990, nr 6. Obraz historii PRL w filmie dokumentalnym przedstawia M. Jazdon, *Historia w polskim filmie dokumentalnym przełomu wieków*, w: *Klucze do rzeczywistości. Szkice i rozmowy o polskim filmie dokumentalnym po roku 1989*, M. Hendrykowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2005. Por. również M. Przyłipiak, *Dokument polski lat dziewięćdziesiątych*, w: *Historia polskiego filmu dokumentalnego (1945–2014)*, M. Hendrykowska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2015.

⁸ Por. M. Drygas, *Było wtedy ostre słońce. Jak powstawał film o Siwcu*, „Kwartalnik Filmowy” 1993, nr 1.

w 1968 roku w czasie uroczystości dożynkowych. Siwec, księgowy z Przemysła, z zamiłowania historyk komunizmu, chciał zwrócić uwagę na zbrodnie systemu, a szczególnie na brutalną inwazję na Czechosłowację. Film Drygasa jest hołdem dla Siwca i spełnieniem jego testamentu.

Reżyser przeprowadził staranne śledztwo. Przedstawia wszystkie zachowane dokumenty: filmowe i urzędowe. Zabierają także głos członkowie rodziny ofiary i świadkowie zdarzenia, widzowie, lekarze, strażacy. W obrazach przeszłości reżyser wykorzystuje kroniki filmowe z dożynek, wprowadzając zmiany, jak zwolnienie tempa projekcji i zbliżenia. Dramatycznym ośrodkiem dokumentu jest siedmiosekundowy film przedstawiający tragedię. Prowadzą do niego wszystkie sekwencje – rodzinne i publiczne. Ten trudny do zniesienia obraz płonącego człowieka jest tytułowym „krzykiem”. Na jednym z kadrów tańczący odwracają głowy w jego stronę, nie przerywając tańca. Przypadkowi świadkowie usiłowali ugasić płomień, nie udało się, w końcu Siwca ugasili strażacy i zabralo pogotowie. Wkrótce umarł w szpitalu. Jak to się stało, że akt samospalenia w obecności stu tysięcy widzów przeszedł bez echa?

Władza w osobach dygnitarzy jest niemal nieobecna, bohaterem zbiorowym są świadkowie. Zachowywali się różnie. Jedni uciekali, inni wchodzili na ławki, żeby lepiej widzieć. Ktoś przybiegł i okrył płonącego marynarką. Odnalezieni przez reżysera świadkowie do dziś cierpią i tłumaczą się przed kamerą z własnej bezradności, ale właśnie ich dotyka oskarżenie o nieczułość i niepamięć. Tłum widzów na stadionie wydaje się zbiorowiskiem konformistów, ludzi biernych i tchórzliwych, którzy dali się ubezwłasnowolnić władzy. A ta skutecznie wymazała tragedię ze społecznej pamięci. Film Drygasa przywraca pamięć i wskazuje na wartość aktu samounicestwienia.

2.2. Codziennosc PRL – szara i kolorowa

Rytm życia codziennego w PRL jest tematem dokumentu Macieja Drygasa *Jeden dzien* (2005). Reżyser zebrał materiał dotyczący 22 września 1962 roku. Przedstawił codzienną aktywność

mieszkańców miasta od świtu do zmierzchu. Rankiem kamera przygląda się pracownikom piekarni, tramwajarzom, dzieciom idącym do szkół i robotnikom śpieszącym do pracy. To jedna warstwa filmu. Drugą jest niecodzienny komentarz z offu: lektor recytuje raporty milicyjne, dramatyczne listy z więzienia i urzędowe dokumenty. Widz uczestniczy w milicyjnym dochodzeniu w sprawie antypaństwowego napisu w ubikacji, nieprawidłowości w księgowaniu towaru w sklepie bieliżniarskim (sprzedaż trzech niezaksięgowanych biustonoszy), widzi kolejki i puste sklepy. Najbardziej intrygujące jest podążanie milicji za „figurantem”.

Reżyser nawiązuje do „czarnej serii” polskiego dokumentu. Drygas perfekcyjnie uzyskuje efekt autentyczności. Jak napisał Andrzej Werner:

Warto zwrócić uwagę na szczególny, rzadko spotykamy autentyzm, z jakim czytane są te listy, zeznania, raporty. Aktorzy tego nie mogli zapewnić, wiem od autora, jak to osiągnął. Każdy stawał w tej roli, z jaką kiedyś miał do czynienia. Po kilku próbach był w niej na powrót. Nawet ekspedientka od dwóch biustonoszy pracowała wówczas jako sklepowa.⁹

Krytyk zamyka wypowiedź retorycznym pytaniem: „Może prawda odplaci za uczciwość, odsłoni na moment swe niedostępne oblicze?”¹⁰.

Niemniej konwencja, czyli oryginalny kontrapunkt audiowizu- alny – sekwencja obrazów codzienności utrzymanych w jednolitej, mrocznej tonacji, ze ścieżką dźwiękową raportów milicyjnych – stwarza efekt dystansujący i dezorientujący widza. Nie da się równocześnie śledzić neutralnych obrazów codzienności i perfidnych strategii operacyjnych milicji. Komentarz przeszkadza w percepcji obrazu, który traci autonomię i znaczenie. Intencją reżysera było pokazanie sieci inwigilacji, w której tkwią wszyscy bohaterowie dokumentu, zwykli obywatele spełniający rzetelnie obowiązki od

⁹ A. Werner, *Na powrót w Peerelu*, w: M.J. Drygas, *Polska Szkoła Dokumentu*, red. serii i wybór filmów T. Sobolewski, wstęp i opisy filmów A. Werner, Polskie Wydawnictwo Audiowizualne, Warszawa 2006.

¹⁰ Tamże.

świtu do zmierzchu. Tymczasem komentarz zmontowany z raportów milicyjnych rzuca cień na postacie poruszające się na ekranie. Nie wiemy, kto jest ofiarą, a kto donosicielem. Czy ten przechodzień jest esbekiem podążającym za figurantem? Wszyscy są podejrzani.

Celem Drygasa była narracja z punktu widzenia szarego człowieka upokorzonego przez system. Tymczasem „szary człowiek” ukrywał się po obu stronach barykady. Głosy pracowników bezpieki zza kadru komplikują przesłanie filmu. Anonimowość postaci w dokumentach Drygasa powoduje, że świat nie daje się scalić. Postacie na ekranie to zawsze jacyś „oni”. Nie wiemy, kim byli przechodnie, urzędnicy, widzowie na Stadionie Dziesięciolecia. Może akt samospalenia Siwca wywołał w nich wstrząs i przebudzenie świadomości?

Sławne „symfonie miejskie” Dżigi Wiertowa i Waltera Ruttmanna były nieme, narrację prowadzono tylko obrazem. *Jeden dzień* Drygasa zaczyna się podobnie: od porannej krzątaniny i pośpiechu w drodze do pracy. Kamera wyróżniła zgrabną tramwajarkę na skrzyżowaniu szyn. Efekt szarości i zgrzebności został wzmocniony przez „postarzenie” niektórych czarno-białych zdjęć. Reżyser nie tyle pomija jasne i neutralne strony obrazu rzeczywistości, ile łączy każdy obraz z komentarzem, który nadaje im charakter rzeczywistości kontrolowanej. Pokaz Mody Polskiej to tandetne widowisko. Moda okazuje się jednym z elementów systemu opresji. Tymczasem, jak pamiętamy, moda była szyfrem wolności i sprzeciwu wobec panującej ideologii, ruchem oporu ukrytym w codzienności. W wielu narracjach o PRL jest wręcz formą partyzantki w teatrze życia codziennego¹¹.

Dopełnieniem heroiczo-martyrologicznego paradygmatu przedstawiania PRL był przekaz komiczny. Absurdy życia codziennego bada w formie groteskowej Andrzej Barański w dokumencie *Książka skarg i wniosków* (2000) na przykładzie narracji byłych pracowników handlu i usług gastronomicznych. Film Barańskiego ma charakter komiczny, podobnie jak wiele innych dokumentów

¹¹ Por. J. Jaworska, *Cywilizacja „Przekroju”. Misja obyczajowa w magazynie ilustrowanym*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

zainspirowanych filmami Barei. W tej tonacji utrzymana jest seria *Propaganda PRL-u: najzabawniejsze Polskie Kroniki Filmowe*.

Klimat życia codziennego jest tematem dokumentów *Obrazy dziecięcych lat* Bogusława Saganowskiego oraz *Impresje z lat osiemdziesiątych* Ewy Bielskiej. Niemniej jednak obrazy codzienności jako główny temat filmu dokumentalnego są rzadkim zjawiskiem.

2.3. Władza i społeczeństwo. Pytanie o wolność

W latach 1989–2016 powstają liczne dokumenty o ludziach polityki i kultury – artystach, pisarzach, aktorach, których twórczość nie daje się zamknąć w klatce PRL¹². Portrety są zwykle przedstawiane na tle epoki. W wypowiedziach artystów kryje się zapis złożonego, różnolitego doświadczenia PRL – od liderów opozycji do bohemy i kontrkultury, np. artystów Piwnicy pod Baranami czy uczestników festiwalu w Jarocinie.

Liczną grupę tworzą dokumenty przedstawiające walkę polityczną, rozrachunek z przeszłością i rewizję historii PRL. Osobną kategorią są filmy o zbrodniach aparatu bezpieczeństwa, akowcach, harcerzach i innych ofiarach systemu, jak Stanisław Pyjas, Grzegorz Przemysk i ksiądz Popiełuszko¹³. Zdaniem Mirosława Przyłipiaka reżyserzy

kreślą dychotomiczny obraz, z jednej strony – bezwzględnego i zbrodniczego aparatu przemocy oraz jego funkcjonariuszy, z drugiej zaś bądź

¹² Twórcą licznych i różnorodnych filmów biograficznych jest Andrzej Titkow: *I powiesz – jestem* (o Julianie Strykowskiem), *Dziennik pisany pod wulkanem* (o Gustawie Herling-Grudzińskim), *Z ucztu bogów* (o Igorze Neverlym) oraz *Na podobieństwo Jacka* (o Jacku Kuroniu). Również Maria Zmarz-Koczanowicz jest autorką wielu dokumentów biograficznych: *Profesor. O Leszku Kołakowskim, Zwyczajna dobroć* (o Jerzym Turowiczu), *Redaktor* (o Jerzym Giedroyciu), *Still Alive* (portret Krzysztofa Kiesłowskiego) oraz *Jerzy Grotowski. Próba portretu*. Andrzej Titkow nakręcił po przełomie drugi biograficzny dokument o Tadeuszu Konwickim *Całkiem spora apokalipsa* – już bez cenzury (jego pierwszym filmem o Konwickim był *Przechodzień* z 1984 roku). To tylko wybrane przykłady. Dokumenty biograficzne o Czesławie Miłoszu to kilkanaście pozycji.

¹³ Pełną listę filmów o ofiarach aparatu bezpieczeństwa przytacza M. Przyłipiak, *Dokument polski lat dziewięćdziesiątych*, dz. cyt. s. 476–482.

to bohaterskich patriotów, stawiających czoła przeważającej sile, bądź też, niekiedy, przypadkowych ofiar.¹⁴

Pierwszą syntezą systemu PRL był dokument Marcela Łozińskiego 45–89. Reżyser rozpoczął pracę jeszcze w latach 1980–1981, w czasach Solidarności. Kontynuował ją nielegalnie w stanie wojennym, a potem – już jawnie – w latach dziewięćdziesiątych.

Nurt rozszerzania obszaru wolności można prześledzić na przykładzie twórczości Marii Zmarz-Koczanowicz. W *Losach pewnej kamery* (1993) reżyserka przedstawia dzieje kamery podarowanej gdańskiej Solidarności przez Międzynarodową Federację Wolnych Związków Zawodowych, natomiast *Noc z generałem* (2002) jest próbą portretu generała Jaruzelskiego. Zmarz-Koczanowicz towarzyszy przedstawicielom opozycji antykomunistycznej od filmu *Dzieci rewolucji* (2002), złożonego z wywiadów z aktywistami rewolucji 1989 roku z Warszawy, Pragi, Berlina i Budapesztu, aż do dokumentu *Michnik. „Bądź realistą, chciej niemożliwego”* (2015). Portrety pokoleń w jej filmach są przedmiotem rozważań Tadeusza Szczepańskiego¹⁵. W tym samym roku co *Dzieci rewolucji* (2002) powstał film *Pokolenie 89*, przedstawiający grupę zaprzyjaźnionych trzydziestolatków, aktywnych zawodowo i politycznie, którzy – jak twierdzi Tadeusz Szczepański – uważają się za „dzieci szczęścia”, pierwsze pokolenie bez doświadczenia klęski¹⁶. Opowiadają na ekranie o perypetiach młodzieńczego buntu i walki z dogorywającym systemem. Następnym dokumentem Zmarz-Koczanowicz to *Dziennik.pl* (2004) o młodszym pokoleniu, rozczarowanym wolnością. Portrety trzech pokoleń – od marca '68 do młodych beneficjentów kapitalizmu – łączy więc tematyczna i podobna poetyka „gadających głów”, typowa dla prawie wszystkich filmów politycznych o PRL. Dokumenty pokoleniowe Zmarz-Koczanowicz cechuje pewna doza czarnego

¹⁴ Tamże, s. 478.

¹⁵ T. Szczepański, *Portrety pokoleń w filmach Marii Zmarz-Koczanowicz*, w: *Polski film dokumentalny w XXI wieku*, T. Szczepański, M. Kozubek (red.), Wydawnictwo Biblioteki PWSFTviT, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.

¹⁶ Tamże, s. 82.

humoru, ich bohaterom patronował bowiem duch kontrkultury i Pomarańczowej Alternatywy.

Ważnym wątkiem twórczości Zmarz-Koczanowicz jest problematyka żydowska w takich filmach, jak *Dworzec Gdański* (2007) oraz *Zwyczajny marzec* (2008). W *Dworcu Gdańskim* przedstawia Marzec '68 przez wspomnienia Żydów wypędzonych z Polski. W obu dokumentach szuka odpowiedzi na pytanie, jak to się stało, że duża część społeczeństwa poparła antysemitkę i antyinteligentką nagonkę¹⁷. Filmy o Marcu '68 tworzą liczną grupę wśród dokumentów o szeroko rozumianej problematyce żydowskiej¹⁸.

W *Mojej Warszawie* (2004) Zmarz-Koczanowicz wiąże teraźniejszość szklanych wieżowców z przeszłością wojenną i powojenną, z ideologią i pejzażem socrealizmu. Szczególne miejsce zajmował w nim pomnik Dzierżyńskiego, który użyczył cokołu Juliuszowi Słowackiemu. Zdaniem Małgorzaty Baranowskiej to nie jest dobre miejsce dla poety. Narratorzy dokumentu stawiają pytanie, czy odbudowana Warszawa jest miastem-dekoracją, miastem-symulakrum czy nieśmiertelnym feniksem.

W dokumencie *Good Morning, Lenin* Konrad Szolański bada zjawisko tzw. socnostalgii, która jest nie tylko zwróceniem się ku przeszłości, ale i stylem życia. W Nowej Hucie powstała agencja turystyczna, która obwozi chętnych szlakiem pamiątek po socjalizmie. Klientami są często ludzie z krajów, które poznały albo komunizm, albo antykomunistyczną dyktaturę. Przyjeżdżają całymi rodzinami,

¹⁷ Więcej o filmach Zmarz-Koczanowicz por. M. Jazdon, *Zabezpieczanie śladów. O filmach Marii Zmarz-Koczanowicz*, w: *Klucze do rzeczywistości*, dz. cyt., s.129–145.

¹⁸ Por. M. Przyłipiak, *Dokument polski lat dziewięćdziesiątych*, dz. cyt., s. 479. Problematyka żydowska i pamięć o wojennym i powojennym prześladowaniu Żydów są przedmiotem wielu dramatycznych rozważań dokumentalistów – od *Sąsiadów* Agnieszki Arnold (2001), która pierwsza zajęła się tematem, do *Przy Planty 7/9* (2014) w reżyserii Michała Jaskulskiego i Larry'ego Loewingera, w którym przedmiotem śledztwa reżysera i jego narratora Bogdana Białka jest pogrom kielecki. W dokumentach najnowszych pojawiają się narracje autobiograficzne nie tylko świadków, ale i potomków wydarzeń kieleckich. Bohater filmu Jerzego Śladkowskiego *Amnezja* (2015) szuka prawdy o dziadku, który był aktywnym uczestnikiem pogromu.

chcąc pokazać dzieciom jeszcze żywe ślady najlepszego w ich pamięci lub wyobrażeniu ustroju¹⁹. Turystyka związana z socnostalgia jest również tematem dokumentu Edyty Wróblewskiej *De Lux*, natomiast budowa Nowej Huty jako urbanistycznego eksperymentu komunistycznej inżynierii społecznej stanowi przedmiot rozważań Jacka Petryckiego i Grzegorza Eberhardta w filmie *Miasto bez Boga*.

W artykule *Estetyzacje PRL-u* Kajetan Mojsak bada obrazy groteskowej codzienności PRL w dzisiejszych narracjach naukowych i popularnych. Analiza filmów dokumentalnych prowadzi do podobnych wniosków:

W narracjach tego typu PRL funkcjonuje jako specyficzna mityczna czasoprzestrzeń, zbudowana jako antyteza (również mocno wyidealizowanego) dnia dzisiejszego, gromadząca wszystko to, co minione. PRL traktowany jest jako polityczny i kulturowy monolit, wyrwany z historycznej ciągłości, pozbawiony wewnętrznej dynamiki i zmienności czasowej.²⁰

2.4. Czarny dokument Marcela Łozińskiego

Film *Tonia i jej dzieci* (2011) – podobnie jak *Ułyszcie mój krzyk* Drygasa – nie mógłby powstać w PRL. Łoziński porzuca ulubiony gatunek dokumentu kreacyjnego na rzecz zapisu rozmowy w poetyce „gadających głów”. Jedynym środkiem filmowym jest montaż, nadający rozmowie (zarejestrowanej podczas wielu spotkań) charakter dramatu.

Przy stole siedzą trzy osoby: Wera i Marcel Lechtmanowie, dzieci tytułowej Toni, oraz Łoziński. Na stole stos dokumentów – listów, fotografii, zeznań śledczych i protokołów sądowych. Rodzice Wery i Marcela byli ideowymi komunistami, działającymi w Polsce i we Francji, podobnie jak rodzice reżysera. Antonina Lechtman została aresztowana w 1947 roku, a jej dzieci umieszczone w domu dziecka.

¹⁹ Zob. *Nostalgia. Eseje o tęsknocie za komunizmem*, F. Modrzejewski, M. Sznajderman (red.), Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2002.

²⁰ K. Mojsak, *Estetyzacje PRL-u*, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowiec (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012, s. 98.

Rodzeństwo przywołuje koszmar dzieciństwa, ale osią rozmowy jest tragedia Toni, bezpodstawnie oskarżonej o antypaństwowy spisek i torturowanej w śledztwie przez samego Józefa Światłę. Tonia nie wyrzekła się swojej wiary, wypuszczona z więzienia nadal czuła się winna, wierząc, że partia nigdy się nie myli.

Na wolności spotykała się z dwiema koleżankami z celi, oskarżonymi o działalność wywrotową – za AK i za Gomułkę. Trzy kobiety potrafiły się razem śmiać i wygłupiać, parodiując prześladowców i odreagowując traumatyczne przeżycia. Rodzina Lechtmanów już raz pojawiła się w twórczości Łozińskiego, który w ramach ćwiczeń warsztatowych w łódzkiej filmówce nakręcił dokument *Trzy kobiety* o Toni i jej współwięźniarkach. Wykładowcy przestraszyli się – materiały zostały zniszczone. Ocalało tylko kilka kadrów, które reżyser pokazuje rozmówcom. Wera i Marcel Lechtmanowie żyją osobno, jedno w Izraelu, drugie w Szwecji. Rozmowa rejestrowana przez Łozińskiego zamienia się w psychodramę. Młodszy brat wyznaje, że musiał uwolnić się od nadopiekuńczej siostry. Powrót do dzieciństwa łączy się z wielkim cierpieniem, ale równocześnie wyzwala stłumione rodzinne uczucia, przywraca bliskość.

Jeszcze przed aresztowaniem Tonia i jej mąż, oddani bez reszty komunistycznej misji naprawiania świata, zostawili dzieci w domu dziecka we Francji. W tym punkcie rozmowy Łoziński, jej reżyser i świadek, staje się uczestnikiem tragedii. On też z tych samych powodów trafił do domu dziecka. Nikt z rozmówców tych decyzji nie osądza, nie potępia rodziców, tylko Łoziński stawia dramatyczne pytanie: Czy nie można, pracując dla kraju, mieć dziecka w domu? To pytanie pozostaje w świadomości widza wraz z melodią starej, socjalistycznej kołysanki z początku XX wieku o tym, jak „robotnicze dziecko śpi i o czarnym chlebie śni”.

2.5. „Pejzaż twarzy ludzkiej”

Kazimierz Karabas z autobiograficznym dokumencie *Spotkania* dzieli się z widzami doświadczeniem radości z pracy zespołowej przy kręceniu filmów dokumentalnych. *Spotkania* dzielą się na niezależne nowele filmowe przedstawiające różne etapy jego życia

i pracy twórczej. W pierwszych rozdziałach reżyser odwiedza kamerzystów, z którymi stworzył nowoczesną formę dokumentu wolnego od ideologii. Razem z Janem Łomnickim i Stanisławem Niedbalskim wspominają pierwsze filmy dokumentalne kręcone w nowym, obserwacyjnym stylu – bez komentarza, inscenizacji i propagandy. Ich rozmowy przywołują dawną radość dokumentalistów, których praca była okazją do „bezkarnego poznawania ludzi”, jak to ujmuje Jan Łomnicki. „Te twarze nigdy mnie nie nudzą” – wyznaje²¹. Łomnicki i Niedbalski mówią o przeżyciach, których dostarcza tylko film dokumentalny. „Miło się żyło tam na Chełmskiej” – to konkluzja rozmowy. W innych rozdziałach Karabasza opowiada o serdecznych kontaktach ze swoimi bohaterami od lat sześćdziesiątych do dziś. Widz ma poczucie zawieszenia czasu: Antek i Józek, dwaj przyjaciele traktorzyści z brygady socjalistycznej Służba Polsce, dalej się przyjaźnią i przywołują wspomnienia młodości. W dokumentach Karabasza dochodzi do głosu to, co cenne, ukryte w codzienności. Nośnikiem tajemnicy są „emocje i przeżycia człowieka najskromniejszego, ukrytego w cieniu, tego, który bardzo rzadko jest tematem sztuki”²².

W *Spotkaniach* dwie anonimowe postaci przyciągają uwagę widza. W śnieżnym pejzażu powstającej Nowej Huty kamera uchwyciła samotnego człowieka: Kim był? Dokąd zmierzał? O czym myślał? – zastanawia się reżyser dzisiaj. Ten przechodzień to jeden z uczestników „wielkiej bezimiennej armii, tysiocy ludzi, którym żadnych pomników nie wystawiono”. Drugą anonimową postacią obdarzoną empatią reżysera jest samotna kobieta w czerni siedząca z książką w galerii handlowej, nieruchoma wśród ruchu i zgiełku. „Patrząc przez lupę mojej kamery, należałoby o każdej z tych osób zrobić osobny film – o każdym z nas – i byłyby to, jak mówi poeta, zawsze fragment”.

²¹ Wypowiedzi spisane z ekranu, por. K. Karabasza, *Spotkania*, w: *Polska Szkoła dokumentu*. Kazimierz Karabasza, T. Sobolewski (red.), Narodowy Instytut Audiowizualny, Warszawa 2009.

²² Cyt. za Kazimierz Karabasza. *Dokumentalista honoris causa*, „Magazyn Filmowy” 2017, nr 69.

W innym dokumencie – filmie biograficznym Andrzeja Sapii o twórczości Karabasza *W poszukiwaniu zwykłego człowieka* – reżyser wyznaje, że chciałby teraz zrobić film o „najzwyklejszej codzienności”. Nowa cyfrowa kamera ułatwia zbliżenie do bohatera, ustawienie światła i montaż. Reżyser chciałby dalej studiować i utrwalać „pejzaż twarzy ludzkiej” i kadry ludzkich uczuć, ale ma wątpliwości, kto kupi jego filmy, będące obecnie towarem, który się słabo sprzedaje w telewizji:

Mało kogo interesuje historia zwykłego człowieka, który zмага się z losem, chorobą czy myślami. Widz wtedy zmienia kanał. Kiepskie perspektywy są przed takimi dokumentalistami jak ja.²³

2.6. „Dobry dzikus” w PRL

Sztuka znikania Bartosza Konopki i Piotra Rosołowskiego (2012) to film niejednorodny gatunkowo, zawieszony między dokumentem biograficznym a fabułą. Celem dokumentalnego śledztwa jest rekonstrukcja życia Amona Fremona, autentycznego szamana z Haiti przywiezionego do Polski przez Jerzego Grotowskiego. Temat filmu jest fascynujący – portret haitańskiego szamana, dumnego z polskiego pochodzenia, który miał zostać mistrzem aktorów Grotowskiego. Film zaczyna się i kończy jak klasyczny dokument. Ekipa wybrała się na Haiti w poszukiwaniu śladów tajemniczego szamana. Helikopter znowu ląduje w środku dżungli, tak jak kiedyś, gdy wysiadł z niego Jerzy Grotowski. Filmowcy rozmawiają z córką Amona i z mieszkańcami jego wioski. Haitańczycy objaśniają Polakom i demonstrują krwawe tajniki kultu wudu.

Dokumentalną ramę filmu tworzą wywiady z mieszkańcami Haiti, którzy jeszcze pamiętają Amona, oraz filmowy zapis pracy dzisiejszego szamana, następcy Amona, dzięki czemu *Sztuka znikania* przypomina dokument antropologiczny. Niemniej jednak jest to dokument kreacyjny, wielostylowy i wielogatunkowy. Reżyserzy

²³ *Oddech prawdy i czarna seria. Rozmowa z Kazimierzem Karabaszem dokumentalistą, profesorem Filmówki w Łodzi*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 104.

włączyli do filmu liczne materiały archiwalne, kroniki filmowe, ale przede wszystkim fragmenty filmów fabularnych z czasów PRL. Równocześnie historia Amona, żyjącego na granicy dwóch światów kapłana wudu, który stał się bohaterem romantycznym, wydaje się wielowątkową narracją fikcyjną wyprowadzoną z niewielu znanych faktów.

Konwencja filmu dokumentalnego służy tu kreacji subiektywnej wizji PRL. Amon występuje w roli „dobrego dzikusa”, który wszystkiemu się dziwi, odsłaniając kulisy rzeczywistości. Komentuje dziwactwa warsztatów teatralnych Grotowskiego i absurdu życia w PRL. Przybysz zastanawia się, dlaczego liczni warszawiaci kupują dywany – pewnie modlitewne? Po co stawiają w centrum metropolii ogromny grobowiec z niepotrzebnymi oknami (Pałac Kultury), czemu stoją w milczącej kolejce?

Rzecz interesująca: autorzy nie wykorzystali sekwencji kolejkowych z kronik filmowych, ale posłużyli się groteskową wizją z dokumentu kreacyjnego Marii Zmarz-Koczanowicz *Każdy wie kto za kim stoi*. Reżyserka podzieliła istoty ludzkie na fragmenty – osobne sekwencje nóg i butów, głów i nakryć głowy na tle ścian i muru. Nie wiemy, za czym stoją. Ich ruchy są mechaniczne, głosy tworzą kakofonię bezsensownych zdań. Reżyserzy nie pokazali dokumentalnych zdjęć zirytowanych ludzi w pustych lub obłożonych sklepach, tylko symboliczny obraz kolejki będącej modelowym obrazem codziennego trudu i frustracji²⁴.

Amon postrzega państwowe uroczystości dożynek jako święto płodności i hołd składany starszyźnie przez młode kobiety w rytualnych strojach. Oczami szamana oglądamy ten sam obrzęd, który stał się scenarią tragedii w *Usłyszcie mój krzyk* Drygasa, ale w innej konwencji, po części fantastycznej. W *Sztuce znikania* logiczne okazuje się porównanie ZOMO do zombie, haitańskich żywych trupów, a generała Jaruzelskiego – do demona.

²⁴ Komentarze Amona przypominają obrazy codzienności PRL z wielu dzisiejszych publikacji, por. W. Kot, *PRL – czas nonsensu*, Publicat, Poznań 2007; M. Skryptor, *PRL – najweselszy barak w obozie socjalistycznym*, Vesper, Poznań 2011; W. Szablowski, I. Meyza, *Nasz mały PRL. Pół roku w M-3 z trwałą, wąsami i maluchem*, Znak, Kraków 2011.

Dokument Konopki i Rosołowskiego ma kilka warstw fabularnych i dokumentalnych. Fikcją jest monolog wewnętrzny Amona – w języku kreolskim – napisany przez Ignacego Karpowicza, komentujący polską i haitańską rzeczywistość. W zakończeniu zbliżamy się do tajemnicy zniknięcia autentycznego Amona i widzimy jego jedyną zachowaną fotografię – uśmiechniętego bezzębnego mężczyzny. Dokumentalny finał przynosi radykalną zmianę perspektywy. Bohater komiczny staje się bohaterem tragicznym, fikcyjne przygody „dobrego dzikusa” w Warszawie są tylko przykrywką dramatu – wykorzystania przez obcych, wykorzenienia i wykluczenia przez swoich. Jesteśmy między biegunami czarnego humoru i groteski oraz tragizmu. Nie wiemy, jak to się stało, że wielki *bungan* po powrocie na Haiti stał się „białym cieniem” i stracił funkcję kapłana, ale na pewno relacja z polskim „białym szamanem” okazała się destrukcyjna.

Autorom udało się zamienić w spójną wizję filmową tak różne formy, jak dokument i fikcja, narracja jednostkowa i przypowieść, komiczne perypetie i obrazy tragicznych momentów historii, rola „dobrego dzikusa” i bohatera romantycznego, który starał się wyzwoić przybraną ojczyznę, tracąc przy tym moc i ducha szamana. W *Sztuce znikania* Konopka i Rosołowski przekraczają granice dokumentu kreacyjnego – element fikcji jest tu dominujący. Można się zastanowić, dlaczego realizatorzy nie szukali i nie włączyli do filmu autentycznych świadectw pobytu Amona Fremona w Polsce, np. wywiadów z aktorami Grotowskiego i ze Zbigniewem Osińskim, który podobno przekazał przybyszowi z Haiti wiedzę o romantyzmie i Mickiewiczu. Może podobne komentarze zburzyłyby misterną konstrukcję fikcji? Reżyserzy wykorzystali twórczo sekwencje z filmów fabularnych. Amon poznaje Mickiewicza przez monolog Konrada z *Lawy* Tadeusza Konwickiego, a ulubione drzewo Amona na Haiti to magiczne drzewo z *Konopielki* Witolda Leszczyńskiego, pełniące funkcję osi świata.

Skąd tytuł *Sztuka znikania*? W dzieciństwie Amon „zniknął”, schował się przed rodzicami, a po latach zniknął bez śladu, o czym opowiada jego córka. Jego drzewo też zniknęło w tajemniczy sposób.

Obecnie, w połowie 2016 roku, zarówno filmy dokumentalne, jak i fabularne odnoszące się do komunistycznej przeszłości nabierają nowych znaczeń. Zamiast kierować uwagę w przeszłość, ku rozliczeniu patologii dawnego ustroju, są zwrócone w najbliższą przyszłość. Stają się studiami dzisiejszych form zła politycznego. Rozważania na temat komunizmu jako antyhumanistycznej religii odnoszą się również do nowej „religii smoleńskiej” obecnej w publicystyce i na ekranie, czyli do sakralizacji ofiar katastrofy smoleńskiej związanej nierozdzielnie z teorią zamachu²⁵. Powraca dawna funkcja dokumentu, który był antidotum na fałsz mediów. Filmy o PRL nabierają charakteru antyutopii ostrzegającej przed aktualnym złem – przed nowymi formami kłamstwa i nadużyć antydemokratycznej władzy, które są próbą reaktywowania nowego systemu totalitarnego.

²⁵ Por. S. Kobos, *Religia smoleńska i jej filmowe refleksy. Filmy dokumentalne jako element smoleńskiej narracji*, w: *Polski film dokumentalny w XXI w.*, T. Szczepański, M. Kozubek (red.), Wydawnictwo Biblioteki Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej im. Leona Schillera, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.

Część II
Zmiana bez deklaracji.
Dyskusja wokół feminizmu
i ruchów LGBT

Rozdział 1

Debata wokół emancypacji kobiet i mniejszości seksualnych po 1989 roku

1. Nadawca i jego komunikat. Rozwój myśli feministycznej i dyskursu LGBT¹

Feminizm ma ponad dwieście lat tradycji na Zachodzie i niewiele mniej w Polsce. Jest zróżnicowany zarówno w analizie genezy, natury i przejawów nierówności płci, jak i w proponowanych rozwiązaniach. „Minimum feministyczne” – użyteczny termin wprowadzony przez Lindę Gordon – to przekonanie, że nierówności między płciami mają źródło w instytucjach społecznych, a nie naturze czy woli Boga, i że jako takie warto i można je usunąć w imię sprawiedliwości i dobra kobiet, a także społeczeństwa.

Pierwsza fala kobiecych ruchów emancypacyjnych, kumulująca w walkach o prawa wyborcze kobiet po pierwszej wojnie światowej, nawiązywała do oświecenia i liberalizmu lub próbowała reinterpretować tradycję chrześcijańską. Głosiła pełne człowieczeństwo kobiet i krytykowała przesady utrudniające im dostęp do edukacji, pracy czy praw politycznych. Przesady te to przede wszystkim przekonanie o intelektualnej niższości kobiet, związanej rzekomo z ich przeznaczeniem prokreacyjnym. W Polsce myśl emancypacyjną – z uwzględnieniem rodzimych tradycji i uwarunkowań społecznych – rozwijały w dobie romantyzmu Entuzjastki, potem pozytywistki (i pozytywiści) i następne pokolenia przynajmniej do

¹ Wywód w poniższym podrozdziale opieram na *Encyklopedii gender: płć w kulturze*, M. Rudaś-Grodzka i in. (red.), Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.

drugiej wojny światowej, podejmujące coraz śmielej nie tylko kwestię edukacji, pracy i praw politycznych, ale także tematy obyczajowe, związane z organizacją życia rodzinnego i społecznego.

Druga fala feminizmu rozwijała się prężnie we Francji i Ameryce od lat pięćdziesiątych XX wieku, choć jej załączki można z łatwością odnaleźć w pierwszej fazie – ważnymi myślicielkami są dla niej filozofka Simone de Beauvoir, dziennikarka Betty Friedan, literaturoznawczyni Kate Millet, teolożka Mary Daly czy prawniczka Catharine MacKinnon. Charakterystyczna – na co pośrednio wskazuje różnorodność specjalizacji wspomnianych intelektualistek – jest dla tej fazy analiza stosunków między płciami w kategoriach relacji władzy – dominacji i opresji – utrzymywanej nie tyle za pomocą bezpośredniego przymusu, ile złożonego systemu symbolicznego tak zwanych społeczeństw patriarchalnych (w tym mizoginii jako ideologii głoszącej niższość kobiet, przejawiającej się silnie na przykład w sferze wierzeń religijnych), legitymizującego i podtrzymującego praktyki dyskryminacyjne w dziedzinach prawa, ekonomii i obyczajowości.

Podstawowym intelektualnym osiągnięciem tej fazy feminizmu jest dostrzeżenie, że sfera polityczna wytwarza i podtrzymuje określone praktyki w sferze codzienności i że będąca podstawą liberalnego ładu idea rozłączności sfery publicznej i prywatnej przyczynia się do wykluczenia z debaty publicznej zarówno kobiet, jak ich problemów. Uchodzą one bowiem za niepolityczne, regulowane wyłącznie przez naturę czy same zainteresowane jednostki. Dostrzeżenie przez drugą falę, że „prywatne jest polityczne”, zaowocowało przenikliwymi analizami sfery praktyk codziennych (w tym praktyk związanych z cielesnością, płciowością i seksualnością) rozumianej jako sfera ukształtowana nie (tylko) przez „naturę”, jak dotąd myślano, lecz również – w stopniu, który jest tematem dyskusji także w samym feminizmie – przez ideologię. W ten sposób badania nad męskimi i kobiecymi rolami społecznymi stały się częścią współczesnej antropologii i socjologii. Druga fala feminizmu, odwołując się do rozmaitych dyskursów krytycznych, głównie psychoanalizy i marksizmu, sformułowała wiele odkrywczych wniosków dotyczących mechanizmów niedopuszczających do wyartykułowania kobiecego

„interesu” w sferze dyskursu publicznego oraz opisała mechanizmy marginalizacji kobiecego głosu w sferze symbolicznej (w sztuce, literaturze, religii). Akademickie interdyscyplinarne badania nad tego typu zagadnieniami są określane jako *gender studies*.

Dla drugiej fali feminizmu typowy był radykalizm społecznej krytyki i wniosków, prowadzący czasem do postulatów i praktyk polaryzacji płciowej (postrzegania kobiet i mężczyzn jako jednolitych grup o antagonistycznych interesach, w tym kobiet jako grupy zwiktyimizowanej), izolacjonizmu (postulatu tworzenia autonomicznych wspólnot kobiecych, w tym lesbijskich, jako jedynej alternatywy wobec patriarchy), myślenia utopijnego (w tym snucia wizji społeczeństw matriarchalnych przeszłości jako matrycy lepszego społeczeństwa w przyszłości) czy wręcz seksizmu *à rebours*, czyli przekonania o wyższości kobiet nad mężczyznami. O ile dla pierwszej fali feminizmu typowe było założenie o równości kobiet i mężczyzn, zgodnie z którym uniwersalistyczny dyskurs praw człowieka powinien obejmować także kobiety, o tyle w drugiej fali silnie doszedł do głosu tak zwany feminizm różnicy, przekształcający często patriarchalną narrację o inności kobiet z narracji o ich gorszości w narrację o wyższości (emocji nad intelektem, natury nad kulturą czy Matki-Bogini nad Ojcem-Bogiem) i postulujący nie tyle włączenie kobiet w istniejące struktury społeczne, zdaniem drugiej fali nieodwołalnie skażone patriachatem, ile tworzenie nowego, bardziej egalitarnego społeczeństwa na innych niż dotąd znane zasadach.

Dyskurs różnicy był zresztą silnie obecny w reformatorskich anglosaskich ruchach kobiecych od początku XIX wieku. Nawiązywały one do chrześcijaństwa i opierały się na idei, że kobiety jako matki – w naturalny sposób empatyczne i praktyczne, troszczące się przede wszystkim o dobro innych – powinny mieć znaczący wpływ na kształt i los społeczeństw. W Polsce podobne idee dochodziły często do głosu w refleksji działaczek na rzecz praw kobiet w pozytywizmie i w okresie modernizmu. Tak zwane *moms mobs* są ważnym nurtem ruchów kobiecych, obecnym od XIX wieku konserwatywnym odpowiednikiem feminizmu opartego na ideach lewicowych czy liberalnych.

O trzeciej fali feminizmu mówi się od lat osiemdziesiątych XX wieku, mając na myśli rozmaite korekty pozycji drugiej fali – przede wszystkim dywersyfikację ruchów feministycznych w związku z dostrzeżeniem, że kobiety nie są grupą jednolitą, o jasno sprecyzowanym emancypacyjnym celu, ale że interesy poszczególnych grup – narodowe, etniczne, klasowe, ekonomiczne czy związane z orientacją seksualną – mogą być różne, a nawet wzajemnie skonfliktowane. Mogą też wymagać stosowania odmiennych strategii w danych kontekstach społeczno-politycznych, a nawet odmiennych dyskursów, niekoniecznie opartych na idei emancypacji. Jest ona chętnie zastępowana pojęciem *empowerment* – wzmocnienia pozycji kobiet w konkretnych wymiarach ich życia z wykorzystaniem możliwości argumentacji, które dają im na przykład zreinterpretowane lokalne tradycje religijne. Trzecia fala feminizmu związana jest silnie z przeciwstawianym idei siostrzeństwa drugiej fali kobiecym indywidualizmem oraz rozwojem refleksji postkolonialnej. Jedną z najważniejszych teorii w jej obrębie jest teoria zdetyerytorializowanego podmiotu i nomadyzmu kulturowego wypracowana przez Donnę Haraway i Rosi Braidotti. Teoria ta stawia na świadomość przygodności ludzkiej tożsamości, którą z jednej strony określają geografia, historia, lokalne i globalne dyskursy władzy, a z drugiej – namiętne zaangażowanie w walkę o sprawiedliwość.

Drugo- i trzeciofalowy feminizm przyczynił się do rozwoju takich dziedzin współczesnej humanistyki jak *holocaust studies*, *queer studies* czy *animal studies*, opartych na studiach nad mechanizmami symbolicznych wykluczeń i uzasadniania obrazu „inności” jako wymagającej „podporządkowania”. Można stwierdzić, że wypracowana w myśli feministycznej świadomość dyskursów władzy i mechanizmów wykluczeń społecznych przyczynia się do oddania głosu wykluczonym, zmarginalizowanym i podporządkowanym „innym” i różnym „mniejszościom”. Analiza dominacji płciowej opartej na przekonaniu o wyższości mężczyzn nad kobietami okazuje się matrycą innych form dominacji – na przykład etnicznej, a także nad światem pozaludzkim – bazujących na tym samym przekonaniu o wyższości pierwiastka męskiego (rozumianego jako związany ze sferą intelektu, ducha, kultury, bohaterstwa czy

siły) nad kobiecym (kojarzonego z emocjami, cielesnością, seksualnością, naturą czy słabością) i prawie tego, co postrzega się jako „męskie”, do dominacji.

Tę krótką charakterystykę feminizmu warto wzbogacić o dwa pojęcia: postfeminizmu jako przekonania, że feminizm był przydatny, ale jest już niepotrzebny, ponieważ równouprawnienie płci stało się faktem, oraz backlashu (kontruderzenia) na określenie prawicowej reakcji na emancypację kobiet. Przykładem tej ostatniej jest amerykański dyskurs lat osiemdziesiątych XX wieku przekonujący, że feminizm jest szkodliwy, a jego ofiarami są same kobiety – zmuszone do ekonomicznej rywalizacji z mężczyznami na rynku pracy, pozbawione męskiej opieki jako matki, przekonane do rezygnacji z miłości i macierzyństwa, czego po czasie żałują. Za element amerykańskiego backlashu można także uznać zapoczątkowany w tym okresie i sięgający nawet po bezpośrednią przemoc² ruch *pro-life* jako reakcję na liberalizację przepisów aborcyjnych.

Z dzisiejszej perspektywy można stwierdzić, że feminizm okazał się na Zachodzie nie tylko ruchem, który w znacznej mierze doprowadził do rzeczywistego równouprawnienia kobiet, ale także arcyciekawą debatą w obszarze humanistyki o pożądanym kształcie społeczeństwa, obyczajowości, religii, prawie, polityce, ekonomii. Niemal wszystkie obszary życia społecznego i prywatnego, w tym cielesność i seksualność, zostały przeanalizowane pod kątem możliwości demokratyzacji tam, gdzie tradycyjnie było ono zhierarchizowane na osi męskość–kobiecość.

Refleksja genderowa to krytyczna i zaangażowana humanistyka dekonstruująca dystrybucję władzy w społeczeństwie i postulująca egalitarne zmiany we wszystkich wymiarach życia. Na Zachodzie prawo kobiet do samostanowienia, niezależności osobistej, ekonomicznej i politycznej, prawo do wyboru własnej drogi życiowej oraz poszanowanie kobiecych doświadczeń i potrzeb stały się właściwie oczywistością i choć oczywistość ta – głównie w sferze dotyczącej prawa do aborcji – jest silnie kwestionowana przez środowiska

² Por. M. Goldberg, *Wojny reprodukcyjne. Płeć, władza a przyszłość świata*, tłum. A. Weseli-Ginter, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

prawicowe, to po stylu życia coraz większej liczby kobiet utożsamiających się z tym nurtem widzimy, że ze zdobyczy emancypacji skwapliwie korzystają.

Ruch na rzecz praw osób LGBT, choć na wiele sposobów powiązany z refleksją genderową, posiada własną specyfikę. Jego współczesna historia rozpoczęła się w USA pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku falą protestów przeciwko szykanom policji wobec mniejszości seksualnych, głównie homoseksualnych mężczyzn spotykających się w barach i klubach. Czerpiąc z początku inspirację z dyskursu emancypacyjnego mniejszości etnicznych, ruch dążył przede wszystkim do zniesienia prawa karzącego za akty homoseksualne, a następnie – innych form prawnej i obyczajowej dyskryminacji. Walczył z postrzeganiem homoseksualizmu jako występku przeciwko moralności (osadzonym w dyskursie religijnym) lub patologii (obecnym w dyskursie medycznym). W sferze reprezentacji przyjął z jednej strony taktykę walki o polepszenie wizerunku tej grupy (walki ze stereotypami pojawiającymi się nie tylko w debacie publicznej, ale także w literaturze, kinie itp.), z drugiej zaś zabiegał o tworzenie pozytywnego/neutralnego wizerunku osoby homoseksualnej (np. w literaturze). Ruch *gay pride* dążył do zwiększenia poczucia wartości grupy na przykład poprzez odtworzenie jej historii. Z czasem grupa poszerzyła się o osoby biseksualne, transseksualne, transpłciowe czy wreszcie aseksualne. Ruch lesbijski z oczywistych powodów jest najsilniej powiązany z feminizmem, choć relacje pomiędzy feministkami hetero- a homoseksualnymi były źródłem tyleż nadziei, co frustracji i konfliktów (np. odcinanie się heteroseksualnych kobiet od lesbijek wobec wykorzystywanego przez przeciwników emancypacji stereotypu, że wszystkie feministki to lesbijki).

W latach dziewięćdziesiątych, w dużej mierze dzięki performatywnej teorii płci Judith Butler³, ruch wkroczył w nową fazę, powiązaną

³ W teorii tej kobiecość i męskość są rozumiane na wzór ról teatralnych wymagających całego repertuaru odpowiednich gestów i rekwizytów – poprawne odgrywanie roli gwarantuje efekt naturalności płci i tego właśnie performansu wymaga od jednostki społeczeństwo. Jest to teoria zarazem wyrafinowana (oparta na przekonującej analizie pojęcia natury i płci w dyskursie naukowym jako pojęcia

z rozwojem tak zwanej *queer theory*, według której odmienność jest cechą ludzkiej kondycji, wciąż negowaną i zawłaszczaną przez rozmaite ideologie. Bycie *queer*to więc tyle co odwaga bycia sobą, indywidualizm rozciągnięty na sferę preferencji i upodobań seksualnych rozumianych jako wybór i praktyka, pewien performans, a nie „esencja” – naturalna i trwała tożsamość. Ta forma radykalnego indywidualizmu jest najczęściej praktykowana w niszowych środowiskach wielkomiejskich.

2. Prawo do aborcji.

Kościół katolicki i prawica jako gracze polityczni

Dyskusje wokół feminizmu w Polsce pokazują kłopoty z pluralizacją sfery komunikacyjnej, do których kumulacji doszło około roku 2015. Kłopoty te wynikają z jednej strony z dążenia Kościoła katolickiego i związanych z nim środowisk pravicowych do osiągnięcia pozycji hegemonicznej w sferze dyskursu wokół płciowości, seksualności, rozrodczości i instytucji rodziny, a z drugiej – co zaskakuje – z działań elit politycznych (innych niż pravicowe), które oddały pole komunikacyjne temu graczowi. Zrobiły to ze względów strategicznych (licząc na poparcie Kościoła w sprawie wejścia do UE lub nie chcąc wchodzić z nim w konflikt) albo ideowych (przekonane o wyjątkowej pozycji Kościoła w polskim społeczeństwie i konieczności jej uszanowania).

Wyniesienie Kościoła do rangi dysponenta prawdy absolutnej i wartości moralnych w sferze rozrodczości i seksualności jest sprzeczne z zasadami liberalnej demokracji. Mimo to liberałowie i lewica faktycznie przekazali Kościołowi katolickiemu te uprawnienia w latach dziewięćdziesiątych. W mainstreamowych mediach ustawę zaostrażającą PRL-owskie przepisy aborcyjne wkrótce po jej wprowadzeniu (do czego doszło – paradoksalnie – za rządów SLD, które jako partia lewicowa powinno strzec rozdziału Kościoła od

właśnie, a zatem tworzą kulturowego) oraz radykalna, więc bynajmniej nie reprezentatywna dla całego współczesnego feminizmu oraz ruchów mniejszości seksualnych.

państwa) zaczęto określać jako kompromis społeczny, choć społeczeństwa *de facto* nie dopuszczono do debaty. Pod postulatem referendum w tej sprawie podpisało się w 1993 roku 1,7 miliona osób. Sejm jednak zlekceważył ten wniosek, prawdopodobnie z obawy o wynik głosowania.

We wczesnych latach dziewięćdziesiątych środowisko feministyczne w Polsce dopiero się formowało, natomiast społeczeństwo było w pewnym zakresie bardziej wyemancypowane niż dziesięć lat później. W PRL kobiety uważały za oczywistość pracę zawodową, instytucjonalizację opieki nad dziećmi i prawo do aborcji z powodów społecznych. Nawet Kościół – do powstania w latach osiemdziesiątych ruchu *pro-life* w USA i pontyfikatu Karola Wojtyły – nie angażował się zanadto w kwestię aborcji.

Źródłem konfliktu feminizmu z Kościołem jest założenie, że kobieta ma prawo do decydowania o sobie. Założenie to jest sprzeczne z podtrzymywaną przez Kościół tradycyjną – określaną przez feminizm jako patriarchalna – wizją kobiety jako przeznaczonej przez Boga do wypełnienia przede wszystkim powołania macierzyńskiego. „Powołanie” to jest rozumiane jako jednoznaczne z niemal całkowitą rezygnacją kobiety z prób sprawowania kontroli nad własnym życiem (zakaz sztucznej antykoncepcji i aborcji, promocja wielokrotnego macierzyństwa i poświęcenia się kobiety wypełnianiu obowiązków opiekuńczych i domowych przy rezygnacji z zatrudnienia, seks dopuszczalny tylko w małżeństwie i potępienie rozwodu).

Nauka kościelna wyklucza także zachowania seksualne inne niż heteroseksualne i nakierowane na prokreację oraz medyczne ingerencje w tożsamość płciową jako sprzeczne z „planem Bożym wobec stworzenia”. To swoiste uświęcenie fizjologii rozrodczości ma źródło we współczesnej katolickiej nauce o płciowości opartej na teologicznym rozumieniu „natury ludzkiej”, zgodnie z którym relacje między płciami są określane przez ich zdolności rozrodcze, a funkcje biologiczne znajdują przedłużenie w dzielącej je „duchowej” różnicy. W tak określony boski porządek człowiek nie może ingerować. Powinien traktować swoją płeć biologiczną jako powołanie.

Choć we współczesnych społeczeństwach Europy Zachodniej feminizm i Kościół nauczyły się dość harmonijnie współistnieć na zasadzie rozpoznania wspólnych celów z jednej strony i szacunku dla wyborów obywateli z drugiej, w Polsce po 1989 roku można mówić o ciągłej eskalacji konfliktu. Od dwudziestu lat zaostrza się retoryka walki z prawem do aborcji, in vitro czy antykoncepcji „awaryjnej”, a część środowisk katolickich – obecnie także Episkopat Polski – coraz ostrzej domaga się zniesienia „kompromisu” z 1993 roku i całkowitego zakazu aborcji, także w przypadku gwałtu, zagrożenia życia kobiety czy deformacji płodu.

Gra w demokratycznych ramach wymaga, aby antydemokratyczne, godzące w prawa kobiet posunięcia uzasadniać powszechnie uznanymi i oczywistymi prawdami etycznymi. Hierarchia Kościoła i politycy prawicy domagali się więc zakazu aborcji, powołując się na prawo do życia od momentu poczęcia. W retorycznej walce zmarginalizowano wszystkie inne stanowiska etyczne w sprawie aborcji, oparte z jednej strony na prawie kobiety jako istoty ludzkiej do decyzji dotyczących jej własnego ciała, intymności i prywatności, a z drugiej na argumentacji, że płód do pewnego momentu rozwoju nie jest bytem w pełni ludzkim (nie posiada rozwiniętego układu nerwowego, a więc nie czuje, nie postrzega, nie myśli, nie ma pamięci, przez co nie wyrządza mu się krzywdy w sensie etycznym)⁴. Teologiczna koncepcja „natury ludzkiej” i pojęcie „prawa naturalnego” zostaje przez podobieństwo brzmień wykorzystane retorycznie w dyskusji z laikami jako synonim praw przyrody czy logiki, których odrzucenie jest przejawem braku rozsądku. Zgodnie z tą argumentacją szaleństwem jest podważanie człowieczeństwa płodu (jest on w tym ujęciu człowiekiem niejako na mocy tautologii „człowiek to człowiek”).

⁴ Więcej na temat języka tej debaty zob. np. w: A. Matuchniak-Krasuska, *Kategorie i reguły polskiego dyskursu o aborcji*, W. Pawlik, *Spór o aborcję, czyli sztuka parlamentarnej erystyki*, S. Kowalski, *Prawo naturalne jako kategoria dyskursu publicznego – wszystkie w: Cudze problemy: o ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski (red.), Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

Z biegiem czasu coraz większą rolę odgrywa w tej debacie prasa prawicowa, zdobywająca przewagę w głównym nurcie. Jej radykalny nurt posługuje się także kategorią narodu i zagrożenia dla jego biologicznego przetrwania. To właśnie połączenie wiary i nacjonalizmu prowadzi do otwartej erupcji nienawiści wobec środowisk emancypacyjnych w ostatnich latach (Radio Maryja, „Nasz Dziennik”). W tej optyce ustawa z 1956 roku, dopuszczająca aborcję z powodów społecznych do trzeciego miesiąca ciąży, jest postrzegana jako wprowadzona przez obcy reżim i wymierzona przeciwko narodowi, a zakaz aborcji jako gest narodowej samoobrony⁵ – i nie pomagają argumenty przeciwnej strony, że całkowity zakaz aborcji jest typowy właśnie dla reżimów totalitarnych, czego przykładem jest surowe prawo antyaborcyjne w faszystowskich Niemczech czy ZSRR.

Dyskusja i walka polityczna z terenu prawa do aborcji przenosi się także coraz bardziej na teren prawa do in vitro czy samej antykoncepcji, systematycznie kwestionowanych przez prawicę, o ile tylko dochodzi ona do władzy, na poziomie legislacyjnym (ograniczenie refundacji antykoncepcji, brak refundacji in vitro w państwowych placówkach zdrowia, obecnie także walka o ograniczenie lub zakaz stosowania pigułki antykoncepcyjnej typu „dzień po”). Środowiska związane z Kościołem wywierają nieformalną presję na szpitale, żeby ograniczyć dostępność do aborcji nawet w przypadkach, gdy jest ona zgodna z obowiązującym prawem. Tym samym takie wartości, jak wolność wyboru, tolerancja i pluralizm są dewaluowane praktycznie od momentu ich wprowadzenia jako podstawy nowego porządku prawnopaństwowego.

Retoryka świętej fizjologii deprecjonująca, czy wręcz potępiająca seks nienakierowany na prokreację oraz retoryka świętości życia

⁵ Zob. analiza języka „Naszego Dziennika” w artykule K. Gawlicz, *Płeć i naród. Dyskurs dotyczący aborcji w „Naszym Dzienniku” a konstruowanie tożsamości narodowej*, w: *Kobiety, feminizm i media*, E. Zierkiewicz, I. Kowalczyk (red.), Poznań–Wrocław 2005, a także P. Watson, *(Anti)feminism after Communism*, w: *Who is Afraid of Feminism, Seeing through the Backlash*, A. Oakley, J. Mitchell (eds), New York 1997; S. Penn, *Podziemie kobiet*, przeł. H. Jankowska, wstęp M. Janion, Rosner i Wspólnicy, Warszawa 2003.

idą w debacie antyaborcyjnej w parze z retoryką negatywną – odczłowieczaniem dyskutanta jako wroga publicznego. Do dyskursu publicznego zostają wprowadzone takie frazy, jak „cywilizacja śmierci”, „morderczyni” (na określenie kobiet domagających się prawa do aborcji) czy „holocaust nienarodzonych”, zrównujący aborcję z najcięższymi zbrodniami przeciwko ludzkości. Zgodnie z tą logiką broniące prawa kobiety do wyboru feministki zostają określone jako radykalny głos z marginesu społeczeństwa, a wręcz człowieczęństwa. Ponadto, około roku 2015, feminizm i ruch LGBT zostają na równi posądzone o krzewienie homoseksualizmu i pedofilii.

Język Kościoła i związanej z nim prawicy staje się językiem coraz bardziej agresywnym i wykluczającym, etykietującym i terroryzującym przeciwnika, odmawiającym mu człowieczeństwa i dzięki mechanizmowi zastraszenia (otwarta obrona stanowiska *pro-choice* czy coming out aborcyjny grozi napiętnowaniem czy atakiem hejtu) zagarniającym coraz większe obszary debaty publicznej i życia społecznego, zaś strona, która w odczuciu społecznym była dotąd rzeczywistym marginesem – żądająca całkowitej delegalizacji aborcji, a nawet sztucznej antykoncepcji czy wręcz zniesienia rozwodów – dzięki tworzeniu własnych mediów zyskuje z każdym rokiem nowych nadawców i odbiorców i coraz bardziej zagraża centrum. Przeciętnemu użytkownikowi mediów trudno bowiem zweryfikować rzetelność podawanych przez nie informacji, na przykład rewelacji księdza Oko dotyczących statystyk obrazujących rozwiązłość homoseksualistów, ich tendencji do uwodzenia nieletnich czy danych o szkodliwości sztucznej antykoncepcji. Nie przeszkadza mu także infantylizacja przekazu⁶. Prawica skutecznie wywołuje także panikę moralną w związku ze szkoleniami antydyskryminacyjnymi w szkołach⁷, odwołując się do infrastruktury

⁶ Na przykład odwoływanie się do wizji ludzkich zarodków cierpiących w lodówkach od chłodu – a właściwie od rzekomego chłodu emocjonalnego decydujących się na *in vitro* rodziców.

⁷ Początkiem paniki była opowieść o jednym z ćwiczeń na zajęciach w szkole dla dzieci, kiedy to chłopcy mieli się przebrać za dziewczynki i *vice versa*. Ćwiczenie miało uświadomić dzieciom, że ich zachowanie w jakiejś mierze zależy

komunikacyjnej stworzonej przy okazji debaty smoleńskiej⁸. Można mówić o powstaniu całej prawicowej nauki *à rebours*: „nauki antygender”⁹, zwalczającej konstruktywizm społeczny w rozumieniu ról płciowych i seksualnych. Prawicowe wydawnictwa w ciągu niespełna roku wydają kilka książek „demaskujących” „genderyzm”¹⁰. Prawica zwycięża w tym sensie, że nie tylko w poczuciu prawicowych, ale i „zdroworozsądkowych” odbiorców kompromituje lub ośmiesza feministki i stygmatyzuje środowiska LGBT. Budzi także nieufność do organizacji pozarządowych, co na przykład szybko wywołuje opór dyrekcji szkół wobec proponowanych przez nie zajęć antydyskryminacyjnych¹¹.

Styl tej debaty nie jest zjawiskiem specyficznie polskim, ale przejawem tendencji międzynarodowych. Wpływ populizmu w debacie publicznej stale rośnie. Kryzys zaufania do elit dotyczy dziś także elit naukowych, rzekomo spiskujących na niekorzyść ludzkości wraz z elitami finansowymi, głównie w takich sferach, jak przemysł farmaceutyczny i medycyna. Zgodnie z tą logiką promowana jest alternauka, podająca w wątpliwość twierdzenia medycznego mainstreamu. Zjawiska te wzmacnia internet, w którym dostępność przekazu jest funkcją jego popularności, co paradoksalnie gra na korzyść alternauki i środowisk ekstremistycznych, posiadających „silnych wyznawców”, bardzo aktywnych w sieci.

3. Myśl feministyczna w obiegu społecznym po 1989 roku

Mimo spozycjonowania feminizmu jako wroga publicznego w trakcie dyskusji o dopuszczalności aborcji i praw osób LGBT

od oczekiwań wobec ich płci, ale uznano je za bardzo niebezpieczne dla ich poczucia tożsamości płciowej i promujące homoseksualizm.

⁸ Książdłoko nie tylko został dopuszczony do mównicy sejmowej, ale jeździł też z wykładami po całym kraju, korzystając z tej infrastruktury.

⁹ Sformułowanie Agnieszki Graff.

¹⁰ Zob. np. A. Niewińska, *Raport o gender w Polsce. Prawda o ideologii gender*, Fronda, Warszawa 2014.

¹¹ Analiza kampanii antygenderowej z 2014 roku, zob. np. M. Duda, *Dogmat płci. Polska wojna z gender*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2016.

(wystarczy wspomnieć, że jeden z hierarchów Kościoła katolickiego nazwał masowy społeczny Czarny Protest przeciwko całkowitemu zakazowi aborcji, do którego doszło jesienią 2016, „karnawałem diabła”¹²) wiele postulatów feministycznych od 1989 roku znajduje coraz większy oddźwięk społeczny. Obok budzącej największe emocje i skupiającej największą uwagę kwestii prawa do aborcji (i pozostałych tak zwanych praw reprodukcyjnych) toczyły się inne debaty zapoczątkowane przez feministki. Przyniosły one na przykład – czasem słabo nagłośnione, lecz realne i skuteczne – zmiany prawne korzystne dla kobiet.

Po 2004 roku rozszerzenie zasięgu idei feministycznych stało się łatwiejsze dzięki przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej, co pociągało za sobą zmiany na rzecz równouprawnienia zgodne z dyrektywami unijnymi (europejska polityka tak zwanego *gender mainstreaming*, polegająca na włączeniu perspektywy płci w główny nurt działań politycznych, ekonomicznych, kulturalnych i społecznych). W mediach mainstreamowych takie słowa jak stereotyp, dyskryminacja czy wyrównywanie szans przestały być kuriozum i stały się proponowanymi narzędziami opisu rzeczywistości społecznej. Ruch w odwrotnym kierunku zaznacza się od wygranej PiS w wyborach z 2015 roku i od przejścia tak zwanych mediów narodowych.

W nowym tysiącleciu można jednak mówić o przemianie mentalności i oczekiwań kobiet w sferze obyczajowej i w sferze codzienności na szeroką skalę. Chciałabym teraz skupić się na sposobach wprowadzania w obieg społeczny tych innych postulatów feministycznych.

Polskie środowisko feministyczne po 1989 roku tworzyło się w nawiązaniu do dość skromnej tradycji feministycznej w opozycji i na uniwersytetach lat osiemdziesiątych (Maria Janion), a także – dużo rzadziej – do tradycji ruchów kobiecych w PRL (np. Liga Kobiet Polskich). Doświadczenia osób pracujących w strukturach ONZ lub unijnych (Barbara Limanowska) były wykorzystywane

¹² Określenie arcybiskupa Henryka Hosera w reakcji na Czarny Protest, 3 października 2016 roku.

przy zakładaniu polskich organizacji pozarządowych. Głos nowego pokolenia – na przykład Agnieszki Graff, Kazimiery Szczuki, Katarzyny Bratkowskiej – staje się słyszalny w mediach od połowy lat dziewięćdziesiątych. Głos środowisk gejowskich i lesbijskich, potem LGBT, uwyrażnia się zaś około roku 2000 – powstają akademickie środowiska badawcze oraz organizacje pozarządowe działające na rzecz osób LGBT¹³. Idee feministyczne podejmują od lat dziewięćdziesiątych niektórzy politycy lewicowi i liberalni, na przykład Izabela Jaruga-Nowacka, a także – z pewnym oporem i powoli – redakcje wysokonakładowych liberalnych czy lewicowych czasopism, takich jak „Gazeta Wyborcza”, „Polityka”, „Przekrój”, „Newsweek”.

Dla akademickiego dyskursu feministycznego charakterystyczne są zarówno badania nad całą polską tradycją myśli kobiecej, jak niemal równoczesna recepcja wszystkich trzech fal feminizmu w kontekście obecnego w kulturze masowej – na przykład w prasie kobiecej – postfeminizmu oraz backlashu¹⁴, a także w kontekście najaktualniejszych prądów myślowych, takich jak studia postkolonialne czy rozwój *queer studies*. Dyskurs feministyczny zwykle sprzyja powstawaniu akademickich *gay*, *lesbian* i *queer studies* oraz ruchów na rzecz praw osób LGBT, choć rzeczywiste relacje między tymi środowiskami bywają skomplikowane.

W polskim feminizmie od początku istnieją dwa nurty i zarazem sposoby działania w sferze publicznej, choć często poszczególne osoby są aktywne w obu sferach. Refleksję teoretyczną podejmują uczelnie (ośrodki studiów genderowych, kursy dotyczące płci kulturowej jako element programu studiów II i III stopnia, podyplomowe studia genderowe, czasopisma naukowe o profilu genderowym¹⁵), działania praktyczne prowadzi rozwijający się po 1989 roku „trzeci

¹³ Na przykład Kampania przeciw Homofobii, Fundacja Równość, Trans-Fuzja, Lambda i wiele innych.

¹⁴ Który – zgodnie z diagnozą Agnieszki Graff – jest w Polsce zjawiskiem o tyle paradoksalnym, że na rynku idei zdaje się wyprzedzać polski feminizm, a nie jest reakcją na emancypację kobiet w Polsce. W tym sensie także język środowisk *pro-life* jest – mimo oczywistego wpływu Jana Pawła II na polski Kościół – transferem ideowym, a zwłaszcza retorycznym z USA.

¹⁵ Na przykład „Katedra”, „Zadra” i kilka innych.

sektor”, czyli organizacje pozarządowe z własnymi środowiskami, prasą¹⁶ i portalami (np. Feminoteka). Postulaty emancypacyjne przekładają się na praktykę środowisk pozarządowych, często efemerycznych, skupionych wokół prób rozwiązania konkretnego problemu (np. pomocy kobietom bezrobotnym, samotnym matkom, kobietom doświadczającym przemocy w rodzinie) i przywiązujących mniejszą wagę do całościowego, teoretycznego zaplecza ruchu. Warto zauważyć, że obok podmiotów świeckich działają także organizacje i osoby związane z Kościołem, na przykład Agnieszka Chmielewska znana ze skutecznych działań na rzecz tworzenia miejsc pracy dla kobiet na terenach zagrożonych biedą.

W latach dziewięćdziesiątych powoli wyłaniają się rozpoznawalne medialnie „twarze” polskiego feminizmu: Izabela Jaruga-Nowacka, Wanda Nowicka, Magdalena Środa, Kazimiera Szczuka, Agnieszka Graff, Monika Płatek, a w nowym tysiącleciu twarze ruchu LGBT: Michał Witkowski, Bartosz Żurawiecki, Błażej Warkocki, Robert Biedroń, Anna Grodzka, Anna Zawadzka. Środowiska akademickie i pozarządowe, a także polityczne łączy odwoływanie się do etosu lewicowej inteligencji, której misją jest wspieranie społecznych procesów emancypacyjnych. Od połowy lat dziewięćdziesiątych głos feministyczny staje się coraz mocniej słyszalny w debatach publicystycznych – w telewizji i na łamach wspomnianych czasopism, z początku dystansujących się wobec niego w rozmowach redakcyjnych czy przez dobór tekstów polemicznych, z czasem jednak coraz silniej utożsamiających się z jego przekazem.

W „Gazecie Wyborczej” najszybciej dochodzi do głosu feminizm liberalny, którego przedstawicielki przekonują (czasem nie tyle werbalnie, ile własnym przykładem) nie tylko do równouprawnienia kobiet we wszystkich sferach życia, ale także do feminizmu jako indywidualizmu – wyboru własnej drogi życiowej, prestiżowego zawodu, kreatywności, niezależności, której wyrazem jest odrzucenie lub usunięcie na dalszy plan tradycyjnych kobiecych ról rodzinnych: żony czy matki. Feministki te są postrzegane jako

¹⁶ Na przykład Biuletyn Ośrodka Kobiet „OśKa”, Wydawnictwo eFKA, „Prawo i Pleć” wydawane przez Centrum Praw Kobiet.

przyciągające uwagę, bo silne – i w tym sensie choćby atrakcyjne – osobowości kobiece.

Jednocześnie „Wyborcza” staje się miejscem inicjowania wielu cennych i cieszących się dużym uznaniem i odzewem ruchów społecznych o feministycznym – choć często nieutożsamianym z feminizmem i nieartykułowanym w jego kategoriach – zapleczu. Wśród nich warto wymienić akcję „Rodzić po ludzku”, mającą poprawić usługi okołoporodowe (w PRL i po roku '89 ich standard był skandalicznie niski, skrajnie uprzedmiotawiający i traumatyzujący rodzące kobiety), oraz akcję „Powrót taty”, promującą styl bycia empatycznym, opiekującym się noworodkiem ojcem, co postrzegano dotąd jako „z natury” kobiece. Analizy – często w formie felietonów omawiających codzienne doświadczenia Polek (np. felietony Kingi Dunin w „Wysokich Obcasach”) – i akcje inicjowane przez feministki/ów zachęcały do zobaczenia codzienności, zwłaszcza codziennych problemów i bolączek kobiet, jako problemów politycznych. Zainicjowanie dyskusji o nich w sferze publicznej zmuszało instytucje, w tym te powstające oddolnie z inicjatywy społecznej, do szukania rozwiązań. W ten sposób analiza codzienności kobiet (i nie tylko) staje się początkiem długofalowej zmiany społecznej.

Tematy wprowadzone w ciągu ostatnich 25 lat do dyskusji publicznej przez feminizm to między innymi problem stereotypowego postrzegania kobiet, który ogranicza ich możliwości życiowe (dostęp do pewnych zawodów, oczekiwania co do trajektorii życia, niska samoocena, brak asertywności), kwestia równego podziału obowiązków domowych, w tym sprawowania opieki nad dzieckiem przez oboje rodziców i realnej możliwości powrotu kobiety do pracy po urlopie macierzyńskim, problem przemocy wobec kobiet i dzieci w rodzinach, problem ścigalności alimentów, seksizm w życiu publicznym, na przykład molestowanie seksualne w pracy (tu warto wspomnieć dyskusje wokół seksistowskich afer z udziałem polityków – posłów na sejm czy władz samorządowych¹⁷), seksizm w reklamie (uprzedmiotawiające kobiety wizerunki w przestrzeni

¹⁷ Chodzi o „seksafere” związaną z biurem poselskim Samoobrony w 2006 roku czy sprawę o molestowanie urzędniczek przez prezydenta Olsztyń w 2008 roku.

publicznej, useksualniona prezentacja kobiet w mediach), problem ścigalności z urzędu przestępstwa gwałtu i rewizja stereotypów z nim związanych, postulat większej obecności kobiet w życiu publicznym i politycznym (tu idee emancypacyjne trafiły na podatny grunt, co widać w statystykach dotyczących rosnącego udziału kobiet we władzach państwowych i samorządowych, ale także w przyjęciu ustawy o parytetach), dyskryminacja kobiet na rynku pracy (stereotypy dotyczące pracy kobiet, ich samodyskryminacja z powodu zaniżonej oceny własnej, zjawisko „szklanego sufitu”, feminizacji biedy), wreszcie promocja biznesowej aktywności kobiet (jest to jeden z głównych celów Kongresu Kobiet jako formacji zrzeszającej nie tyle „feministki z przekonania”, ile „kobiety czynu”).

W przeciwieństwie do dyskusji o prawie do aborcji te tematy nie dzielą aż tak mocno opinii publicznej. To dopiero ta debata prowadzi do znaczącej zmiany świadomości społecznej. Przy czym trzeba zauważyć, że idee feminizmu popularyzują się nie tylko przez dyskurs medialny, ale także przez popkulturę, która pokazuje Polkom rozpowszechnione na Zachodzie style życia i przykłady kobiecego sukcesu w różnych sferach – być może właśnie one są dla „zwykłych kobiet” najbardziej przekonujące i podwyższają ich oczekiwania wobec życia.

Poza debatą ekspercką (eseistyka, felietony, audycje radiowe i telewizyjne) polskie feministki były od lat dziewięćdziesiątych obecne w mediach na wiele innych sposobów: kilka z nich zostało celebrytkami, często udzielającymi wywiadów w kobiecej prasie („Zwierciadło”, „Twój Styl” i inne), radiu czy telewizji.

I tak na przykład pisarka Manuela Gretkowska staje się głośna dzięki „skandalicznym” pierwszym powieściom. Odtąd jest kojarzona z ruchem feministycznym (nawet jeśli feministki się od niej odłączają) i zyskuje publiczność jako autorka popularnej prozy kobiecej. Po roku 2000 „Zwierciadło” wydaje jej dziennik – *Polka* (2001), *Europejka* (2004), *Obywatelka* (2008) – przy czym trzeci tom jest zapisem przygód sfrustrowanej pierwszymi rządami PiS pisarki, która postanawia założyć partię polityczną. Plakat wyborczy Partii Kobiet z rozebranymi do zdjęcia członkiniami jest przyczyną kolejnego skandalu (feministki zwracają uwagę, że powieliła

stereotyp kobiety jako obiektu seksualnego, a zatem szkodzi ich sprawie), ale przynosi skutki: o programie partii w ciągu kilku dni dowiaduje się całe społeczeństwo. Partia Kobiet staje się na moment sensacją, oddolnym ruchem *conscious-raising* wśród kobiet nieutożsamiających się z feminizmem, postrzegających się raczej jako matki, a nie liberalne indywidualistki, ale korzystających z okazji do sformułowania własnej wizji społeczeństwa i etosu polityka/polityczki zakładających, że „kobiecość” i „rozsądna troska o dobro publiczne” idą z natury rzeczy w parze.

Celebrytką staje się Kazimiera Szczuka propagująca idee feministyczne w programach publicystycznych, ale i budząca postrach w widzach *Najstabszego ognia* – quizu telewizyjnego, który prowadzi, popisując się błyskotliwą inteligencją znajdującą ujście w złośliwych komentarzach na temat uczestników programu. Feministka prowadząca popularny program rozrywkowy promuje nowy styl bycia kobiety inteligentnej, wykształconej, niezależnej, asertywnej, ale i pozbawionej takich cech kobiecych, jak łagodność oraz wyrozumiałość. W ostatnich latach celebrytką staje się Sylwia Chutnik – pisarka i działaczka społeczna, która buduje ciekawy, bo na pozór sprzeczny wizerunek matki anarcho-feministki. Wizerunek ten sprzyja zainteresowaniu jej kolejnymi powieściami, a pisarka okazuje się bardzo skuteczna także w dziedzinie działań społecznych – jest zaangażowaną w badanie historii kobiet przewodniczką po Warszawie oraz inicjuje akcje poprawiające jakość życia kobiet-matek w mieście, związane na przykład z dostępnością chodników i schodów dla wózków dziecięcych.

Można więc mówić o nowym zjawisku: odgrywaniu w przestrzeni publicznej roli feministki. Jest to zgodne ze strategią ruchu wyłożoną przez Agnieszkę Graff, która pisała: „Sądzę, że feminizm w wersji przetrawionej przez media, skomercjalizowanej, spłyconej i bezzębnej, nadal niesie pewne zagrożenia dla patriarchalnej kultury”¹⁸.

¹⁸ Zob. A. Graff, *Między polityką a poradnikiem – czyli o feminizmie w świecie pop-kultury*, w: *Gender w kulturze popularnej*, M. Radkiewicz (red.), Rabid, Kraków 2003, s. 35.

Około roku 2000 pojawia się analogiczne zjawisko odgrywania roli lesbijki (zapoczątkowane przez pisarkę Izabelę Filipiak), geja, osoby trans. Pojawia się wiele rozpoznawalnych twarzy: Filipiak, Michał Witkowski, Robert Biedroń czy Anna Grodzka, które medialny coming out, celebrowanie swojego indywidualizmu i bycia *queer* traktują jako sposób pozyskania uwagi i zrozumienia dla celów środowiska LGBT.

Rozpoznawalną, cykliczną imprezą feministyczną staje się w ciągu kilku lat tak zwana Manifa z okazji 8 marca, która od kilku lat odbywa się już nie tylko w Warszawie. Wyprowadzając kobiety na ulice z politycznymi postulatami poprawy ich sytuacji, naśladuje karnawałowy nastrój Pomarańczowej Alternatywy. Manifestacja jest tyleż gniewna, co prężna i radosna, towarzyszy jej muzyka, platforma, na której mogą jechać i bawić się dzieci, performanse uczestniczek dowcipnie przedrzeźniają „patriarchat”. Manifie towarzyszy coraz więcej dodatkowych imprez, takich jak spotkania dyskusyjne, pokazy filmów, koncerty. Strategia organizatorek polega na budowaniu związków między środowiskiem akademickim, politycznym i NGO a dyskryminowanymi kobietami. Jednego roku na przykład manifestowano pod hasłem solidarności z kobietami molestowanymi (skandal z Samoobroną), innego – z pracowniczkami supermarketów czy z chronicznie niedofinansowanymi pielęgniarkami. Feministki zaangażowały się także w protesty pielęgniarek w roku 2007, pomagając im zorganizować białe miasteczko pod sejmem i wygłaszając w nim wykłady¹⁹.

Z kolei wyraziste postaci polskiej polityki – Magdalena Środa, Izabela Jaruga-Nowacka, Wanda Nowicka – przyczyniają się do upowszechnienia idei feministycznych, stanowiąc przykład sukcesu kobiet w sferze publicznej, nawet gdy – jak Hanna Gronkiewicz-Waltz – same dystansują się wobec feminizmu.

Środowiska kobiet aktywne w życiu publicznym i zawodowym powołały Kongres Kobiet. Od roku 2009 jest on platformą dialogu kobiet z różnych grup społecznych i zawodowych (na kongresach

¹⁹ Zob. hasło „Manifa” w: *Encyklopedia gender*, dz. cyt.

gromadzi się kilka tysięcy kobiet z całego kraju – reprezentantek NGO, biznesu, kultury, edukacji, polityki – w tym kobiety działające w Kościele). Wśród jego założycielek znalazło się wiele znanych feministek. Kongres – ze względu na misję łączenia kobiet z różnych grup i o różnych poglądach – nie jest organizacją wprost feministyczną, prowadzi jednak lobbing polityczny na rzecz wielu prawnych rozwiązań potrzebnych kobietom. Ten sposób działania – nakierowany nie tyle na szerzenie feministycznych idei, ile na *empowerment* kobiet – okazał się dość skuteczny. W roku 2011 została w parlamencie przegłosowana ustawa o parytetach, której Kongres się domagał.

Poza corocznym zjazdem – będącym rodzajem festiwalu – Kongres, podobnie jak wiele innych stowarzyszeń, fundacji, redakcji feministycznych i LGBT, istnieje jako portal społecznościowy. Jest on miejscem wymiany informacji i nawiązywania kontaktów. Jego działalność to część kultury uczestnictwa. Podobnie, dzięki nowoczesnym sposobom komunikacji, akademiczka Agnieszka Graff – jako rozpoznawalna twarz feminizmu i jednocześnie od niedawna matka – może pisać felietony do prasy rodzicielskiej czy blog, w którym opisuje sceny z życia polskich rodziców – na placu zabaw, w domu czy przy odbieraniu dzieci z przedszkola. Felietony te opisują mentalność poszczególnych grup społecznych oraz codzienne radości i problemy rodziców obojga płci. Zyskują duży społeczny odzew²⁰: okazuje się, że wymiana doświadczeń i refleksji między matką-feministką a innymi matkami czy ojcami jest efektywną formą dialogu społecznego, uczącą wiele obie strony i podnoszącą ich świadomość. Dzięki tym rozmowom Graff uzyskuje krytyczny dystans wobec pewnych cech ruchu, z którym się utożsamiała, zastanawia się, jak skutecznie można przekonywać do feministycznych idei osoby zrażone – bardziej zapewne wyobrażoną niż rzeczywistą – „pogardą feminizmu dla problemów zwykłych kobiet”.

²⁰ Mierzony intensywnością debaty pod tekstami Graff w internecie, na jej blogu i na portalach społecznościowych.

Zaciekawienie debatą jest bardzo duże. Można zaryzykować tezę, że choć hegemonia Kościoła i prawicy w debacie publicznej (państwowe kanały telewizji, prawicowa prasa wysokonakładowa i wydawnictwa, prawicowe portale informacyjne, nauka hierarchów Kościoła) staje się faktem, oddolnie podważają ją masowe praktyki społeczne. Na ich tle hegemonia ta wydaje się rodzajem fikcji. Ta nieoczywista, schizofreniczna sytuacja komunikacyjna kształtuje się od około dwudziestu lat. Jest wyrazem napięcia między tradycjonalizmem prawicy a laicyzującym się społeczeństwem, w większości niewypowiadającym otwarcie – z przyczyn domagających się oddzielnej analizy – posłuszeństwa Kościołowi. Otwarty sprzeciw jest zapewne postrzegany jako zbędny i niepraktyczny radykalizm, charakterystyczny dla środowisk marginalnych: „antyklerykałów”, „ateistów”, „komunistów”, „radykalnej lewicy” czy właśnie „feministek”.

Nie wyklucza to jednak popularności idei emancypacyjnych nawet wśród wiernych. Choć zwykle godzą się oni na dyskurs świętości życia i prawny zakaz aborcji, ich stosunek do antykoncepcji jest przyzwalający (o czym świadczy niska dzietność Polek – w zdecydowanej większości, jak się same określają, wciąż katoliczek). Katoliczki przejmują też chętnie wiele postulatów feministycznych dotyczących poprawy sytuacji kobiet w życiu prywatnym i społecznym, zdarza się, że prowadzą działania zmierzające do ich realizacji. *Empowerment* kobiet w Kościele dokonuje się bez dyskursu emancypacyjnego, w nawiązaniu do konserwatywnego „nowego feminizmu” Karola Wojtyły, który z jednej strony utwierdza kobiety w ich tradycyjnych rolach, ale z drugiej zawiera elementy krytyki mizoginii w Kościele czy dowartościowania kobiety. Dzięki wieloznacznym pojęciom „geniuszu kobiecego” i „duchowego macierzyństwa” pozwala kobietom także na zaangażowanie społeczne nie tylko w ramach macierzyństwa. Niektóre katoliczki odwołują się ponadto do teologii feministycznej – dużo bardziej radykalnej w krytyce Kościoła i pozycji kobiety w jego nauczaniu.

4. Strategia feministek w debacie publicznej

Po roku 1989 feministki postępowywały wedle pewnej – spontanicznie wytworzonej – strategii. Wymieńmy jej najważniejsze punkty.

Odcięcie się od PRL w latach dziewięćdziesiątych miało chronić feminizm przed skojarzeniem go ze skompromitowaną epoką i jej osiągnięciami związanymi z emancypacją kobiet. Wykazywano na ich niewystarczalność albo wręcz szkodliwość²¹. Ruch skupiał się na badaniu dziewiętnastowiecznych źródeł dyskursu feministycznego w Polsce, jego ewolucji w dwudziestolecie międzywojennym, a także niemal równoczesnym transferze drugiej i trzeciej fali feminizmu²².

Polski feminizm lat dziewięćdziesiątych to przede wszystkim feminizm liberalny, indywidualistyczny, podkreślający prawo kobiety do wyboru stylu życia i samorealizacji, skupiający uwagę na symbolicznej reprezentacji kobiet w kulturze polskiej i w kulturze masowej, a często niedostrzegający ich ekonomicznej dyskryminacji, w tym kobiet jako matek, które są w praktyce ich najliczniejszą grupą. Pomoc państwa w opiece nad dziećmi, systemowo wprowadzona w PRL, jest stygmatyzowana przez konserwatystów i neoliberalistów jako antymodel. Żłobki i przedszkola przedstawia się jako szkodliwe i zagrażające rozwojowi dziecka oraz jego relacji z matką. Najbardziej słyszalne liberalne feministki nie postrzegają jednak odzyskania wsparcia państwa dla opieki nad dziećmi jako kluczowego zadania dla ruchu.

²¹ Na temat stosunku feminizmu do PRL zob. M. Trawińska, *Współczesne polskie feministki o możliwościach upodmiotowienia kobiet w okresie PRL-u*, w: *O PRL bez uprzedzeń*, J. Majmurek, P. Szumlewicz (red.), Książka i Prasa, Warszawa 2010. Przypomina ona o recepcji drugofalowego feminizmu przez działaczkę opozycyjną Barbarę Limanowską czy pisarkę Jadwigę Żylińską, a także o kampanii Marii Jaszczukowej w 1956 r. na rzecz ustawy liberalizującej przepisy aborcyjne.

²² Odcinają się głównie feministki wchodzące na scenę we wczesnych latach dziewięćdziesiątych, takie jak Agnieszka Graff czy Kazimiera Szczuka. Starsze pokolenie jest ostrożniejsze w negatywnej ocenie PRL. Należą do niego na przykład Kinga Dunin, Bożena Keff-Umińska, Teresa Oleszczuk. O zauważenie wkładu PRL w emancypację kobiet upominają się niektóre feministki z pokolenia lat siedemdziesiątych, na przykład Agnieszka Mroziak.

Dystans liberalnego feminizmu do postulatów lewicy zostaje spopularyzowany dopiero około 2007 roku, wtedy też zaczynają się próby zbliżenia się do kobiet upośledzonych przez kapitalizm (pielęgniarki, pracownice supermarketów, matki, w tym matki dzieci niepełnosprawnych)²³.

Przyjęcie reguł debaty opartej na merytorycznych argumentach i zmierzającej do racjonalnego konsensusu sprawia, że słuchacza, czytelnika czy dyskutanta postrzega się jako osobę myślącą, zyciwiście nastawioną do innych, którą można przekonać, że społeczeństwo jest faktem skonstruowanym, a nie naturalnym, a więc stosunki między płciami mogą w dużej mierze podlegać krytyce i korekcie w egalitarnym kierunku. Stosuje się racjonalną argumentację na maksymalnie wysokim akademickim poziomie; dozwolonym chwytem retorycznym jest na przykład ironia wobec przeciwnika przyłapanego na braku logiki czy wiedzy. Zgodnie z logiką modernizacyjną przeciwnika odrzucającego naukowe (czy to medyczne, czy na przykład socjologiczne) argumenty i odwołującego się do „zdrowego rozsądku”, scholastyki (najczęściej – tomizmu) lub autorytetu Kościoła/Tradycji można zawstydząć jako „obskuranta” itp.²⁴

Dzięki akademickiemu zapleczu wiele dyskusantek i dyskusantów bierze udział w debacie w roli eksperta lub ekspertki od kultury albo komunikacji społecznej. Feminizm okazuje się tym samym zarówno stroną odwołującą się do wartości demokracji liberalnej, jak i głosem z metapozioomu, feministycznym kulturoznawstwem analizującym specyfikę sfery komunikacyjnej

²³ Oczywiście feministki lewicowe dostrzegały tę problematykę od początku, na przykład Elżbieta Korolczuk czy Agnieszka Mrozik. Do głównego nurtu przedostała się jednak, kiedy zajęła się nią Agnieszka Graff w książce *Matka feministka* (Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014).

²⁴ Por. esej Przemysława Czaplińskiego *Wojna wstydu* („Teksty Drugie” 2016, nr 4) pokazujący obecną polaryzację społeczeństwa jako związaną z dystrybucją wstydu przez dwie zantagonizowane formacje ideowe. Warto jednak podkreślić niewspółmierność reakcji prawicy na zadawaną jej „narcystyczną ranę”. Po jednej stronie bronią jest zawstydzanie, po drugiej – stygmatyzowanie, odczłowieczanie i – coraz częściej – niemal fizyczne zastraszenie „zdrajców”.

i symbolicznej. Analizy te odwołują się z jednej strony do pojęcia patriarchy i mizoginii (założycielski tekst Agnieszki Graff o *Seks-misji* i demokracji po 1989 roku, jej teksty o języku polskiej prawicy zwyciężającej w debacie aborcyjnej, analizy pozycjonowania feminizmu i ruchu mniejszości seksualnych w debacie publicznej – w większości publikowane w magazynie „Gazety Wyborczej”²⁵), z drugiej zaś do feministycznej teorii nacjonalizmu, pokazującej, jak na mocy logiki nacjonalistycznych wyobrażeń feministka i gej muszą być postrzegani jako „obcy” w męskiej narodowej wspólnotie opartej na reprodukowaniu kobiecej roli Matki Narodu i męskiej roli obrońcy/wojownika; feministka i gej stają się w tych fantazjach zagrożeniem dla istnienia owej wspólnoty, wrogiem domagającym się podjęcia walki. Ważne są tu zwłaszcza analizy tej sfery wyobrażeń dokonane przez Marię Janion i jej uczennice²⁶.

Związana z Kościołem prawica odwołuje się przede wszystkim do autorytetu Kościoła, scholastyki, „alternauki” oraz do strategii etykietowania przeciwnika i wywoływania dzięki temu negatywnych czy infantylnych emocji. Stygmatyzacja „wroga” łatwo przemawia do wyobraźni i zapada w pamięć²⁷. Feminizm przedstawia się jako „komunizm” lub „kosmopolityzm”, czyli twór z natury obcy polskiej tradycji. W latach 2014–2015 prawica wzbudza panikę moralną – feministka i gej zostają otwarcie określani jako „obcy”, którzy

²⁵ Zebrane w kolejnych książkach Agnieszki Graff: *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001; *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008; *Matka feministka*, dz. cyt. Tekst *Patriarchat po Seks-misji* z 1999 roku znalazł się w tomie *Świat bez kobiet*.

²⁶ Analizy polskiego dyskursu nacjonalistycznego są oparte na pracach George’a Mosse’a, który analizował fantazje o kobiecie jako składnik imaginarium nacjonalistycznego. Zob. G.L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, University of Wisconsin Press, Madison 1985.

²⁷ Na przykład makabryczne obrazy usuniętych płodów pokazywane przez Kościół od lat osiemdziesiątych, czemu nigdy nie towarzyszyła próba szokowania opinii publicznej obrazami kobiet umarłych w wyniku pokątnej aborcji – choć takimi makabrycznymi wizerunkami posługiwały się skutecznie feministki amerykańskie w trakcie walk o prawo do aborcji.

zagrażają podstawowym wartościom społecznym. Terror językowy polaryzuje społeczeństwo: po jednej stronie mamy narodowe i katolickie „święte prawdy”, po drugiej „zdrajców” i „przestępców”. Prawica dąży do narzucenia jednolitej wizji kultury narodowej, w której nie ma miejsca na jej krytyków i świeckie społeczeństwo. Poszanowanie głosu i praw mniejszości oraz dążenie do konsensusu jako podstawa demokracji zostają zignorowane.

Także populizm debaty – na przykład telewizyjnej – sprawia, że stronie szanującej standardy eksperckie trudno bronić się przed przeciwnikiem. Najtrudniejsza okazuje się bowiem dyskusja z frazesem lub etykietą, prowadzona w warunkach narzuconych przez współczesne media – szybkiej wymiany zdań bez miejsca na analizę i namysł, polaryzacji dyskusji przez dobór dyskutantów (skrajne, wykluczające się stanowiska), dążenia do sensacji (np. akcentowanie emocjonalnych i nieparlamentarnych reakcji dyskutantów jako głównego przekazu).

Analizę pozycjonowania głosu feministek w mainstreamowych mediach w latach dziewięćdziesiątych przeprowadziła Agnieszka Graff w książce *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*²⁸, pokazując, jak jest on ignorowany, ośmieszany lub demonizowany i jak wizerunek feministki (stereotypowy, negatywny) jest w nich ważniejszy od omawiania feministycznych postulatów. Feminizm w mediach tego okresu jest według niej „obcym”, którego trzeba spacyfikować za pomocą stereotypu.

Dziś specyfiką polskiej debaty wokół „gender” okazuje się konfrontacja „mniejszościowego” dyskursu liberalnego i akademickiej analizy kulturoznawczej z „większościowym” obozem pravicowym dążącym do budzenia paniki moralnej i odwołującym się do populizmu. Na przykładzie debaty publicznej o aborcji, gender i LGBT można wręcz mówić o kryzysie modelu debaty demokratyczno-eksperskiej jako warunku ładu liberalno-demokratycznego. Sam feminizm ma od 2015 roku świadomość przegranej symbolicznej. Już zresztą w 2001 roku Agnieszka Graff sformułowała tezę o przegranej

²⁸ Zob. A. Graff, *Świat bez kobiet*, dz. cyt., np. s. 209.

wojnie o język, z którego wymazano kobietę jako podmiot, a stał się płód określony jako człowiek od momentu poczęcia²⁹.

W wojnie kulturowej dwóch wspólnot interpretacyjnych trudno o porozumienie z powodu różnych punktów wyjścia. Prawa boskie i powołanie do heroizmu i świętości oraz abstrakcyjne człowieczeństwo płodu przeciwstawia się prawom jednostki – zrozumieniu rzeczywistej sytuacji kobiet, ich emocji, codziennego wysiłku oraz wiedzy o płodzie na wczesnym etapie rozwoju. Dla strony kościelnej cierpienie psychiczne i fizyczne, a także dotkliwa codzienność kobiety – na przykład matki wbrew woli, matki dziecka niepełnosprawnego, kobiety doświadczającej przemocy domowej – nie jest kwestią polityczną i problemem do rozwiązania na poziomie instytucjonalnym, lecz domeną osobistych wyborów płynących z wiary – posłuszeństwa woli Boga i „niesienia swego krzyża” *versus* grzechu nieposłuszeństwa. Dyskurs *sacrum* („wartości absolutnych”) wyklucza dyskurs *profanum*, argumentujący za prawem do cielesności, przyjemności czy pewnego standardu życia (w języku teologii – „wartości doczesnych” czy „względnych”). W ten sposób kod indywidualistyczny (prawo do wyboru światopoglądu i stylu życia) zderza się i konfliktuje z kodem fundamentalistycznym i Kościołem jako jego strażnikiem przekonującym, że „o wartościach się nie dyskutuje”.

Innym sposobem ujęcia tego cywilizacyjnego zderzenia jest porównanie stanowisk intelektualnych, także praktycznie unie możliwiających dyskusję. Środowiska modernizacyjne odwołują się do autorytetu nauki i jej pozycji po kantowskim przewrocie w filozofii, środowiska Kościoła – głównie do przedkantowskiej filozofii św. Tomasza, ignorując współczesną filozofię społeczną i osiągnięcia nauk humanistyczno-społecznych tam, gdzie wchodzi z nią w konflikt.

²⁹ Zob. A. Graff, *Znikająca kobieta czyli polskie rozmowy o prawie do aborcji*, w: tamż, *Świat bez kobiet*, dz. cyt. Graff wskazuje na symptomatyczny zanik takich słów, jak ciąża, płód, a nawet kobieta – zamiast nich pojawiają się wyłącznie słowa: matka, życie poczęte, dziecko, człowiek nienarodzony.

5. Odbiorcy feministycznego komunikatu – próba dywersyfikacji

Aby lepiej opisać sytuację komunikacyjną, spróbujemy wyróżnić kilka kategorii odbiorców emancypacyjnego przekazu.

Jako pierwsze wymieńmy wspólnoty sympatyków i reprezentantów, które akceptują dyskurs nadawców oraz związany z nim styl życia jako całość: bycie niezależną myślącą kobietą, bycie gejem, bycie *queer*. Są to środowiska niszowe, skupiające się wokół pewnych instytucji (np. studiów genderowych) i redakcji czasopism (np. „Pełnym głosem”, „OśKa”) czy w internecie wokół portali środowiskowych (np. Feminoteka). Mogą się również skupiać wokół środowiskowych portali randkowych (to dotyczy raczej mniejszości seksualnych) czy literackich. Brak jak dotąd badań nad liczebnością tej grupy w Polsce, ale jest to co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób, zwykle młodych i z dużych miast. Kreowany przez nie wizerunek feministki czy osoby LGBT to: „taka/i jestem oraz taka/i chciał(a)bym być”.

Dalej są wspólnoty użytkowników po „sąsiedzku” – nie utożsamiając się z feminizmem lub ruchem LGBT w całości, wybierają pewne wątki emancypacyjne, aby je użytkować po swojemu (np. wątki feministyczne popularyzowane i dyskutowane na forach rodzicielskich, w kulturze terapeutyczno-warsztatowej, a nawet w Kościele). Ich akcje często mają charakter „interwencyjny” – odrzucając dyskurs emancypacyjny, protestują przeciwko konkretnym rozwiązaniom politycznym lub optują za pewnymi rozwiązaniami dotyczącymi sfery codzienności (np. akcja „Rodzić po ludzku”, ruch „alimenciar”, akcja dotycząca świadomego ojcostwa). W ostatnim czasie taki charakter miał zainicjowany i rozpropagowany na dużą skalę dzięki internetowi Czarny Protest, do którego włączyła się ogromna liczba użytkowników sieci nieidentyfikująca się na co dzień ze środowiskiem feministycznym. Tworzony przez te grupy wizerunek feminizmu czy LGBT to: „coś w tym jest; do czegoś może mi się przydać”.

Pewnym wariantem są odbiorcy utożsamiający się z lewicowym projektem emancypacyjnym, ale zaniepokojeni rzeczywistością lub

domniemaną partykularnością feminizmu jako upominającego się o prawa jednej grupy społecznej być może kosztem innych.

Trzecia grupa to odbiorcy sceptyczni, którzy dyskutują z feminizmem (lub po prostu lekceważą go) w imię tak zwanego zdrowego rozsądku. Z ich punktu widzenia (przychyla się do niego dużo kobiet) przekaz feministyczny jest społecznie zbędny lub szkodliwy, bo zbyt jednostronny i radykalny, nieodpowiadający ich potrzebom. Teza, że kobiecość i męskość są czymś innym niż płcią biologiczną i określanymi przez nią funkcjami oraz zachowaniami (determinowanymi przez geny, hormony czy instynkty), wydaje im się absurdalna i niewarta namysłu. Kreowany przez tę grupę wizerunek feministki lub osoby LGBT to: „maniaczka” i „zбочeniec”.

W tym ujęciu emancypacja zaburza ład natury, wprowadzając postulaty sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Feminizm to więc tyle co ideologia, stronnictwo, paranoja, zacietrzewienie, wynajdowanie urojonych problemów i podsuwanie nierozsądnych rozwiązań. Feministka jest postrzegana jako sfrustrowana radykałka zgodnie ze stereotypem feminizmu jako agresji, a jego zwolenniczek jako nieatrakcyjnych kobiet, które mszczą się na mężczyznach za nieudane życie. Feministka jest także „obca” jako szalona, myśląca utopijnie, a zatem – w tym rozumowaniu – w rzeczywistości destrukcyjnie (wariantem tej figury jest feministka jako komunistka, która chce zaburzyć ład natury, wprowadzając równościową utopię, jak w popularnym filmie *Seksmisja* z 1983 roku).

Kobiety bardzo często odcinają się od feminizmu, mając jednocześnie dość wysokie, kształtowane choćby przez popkulturę życiowe aspiracje. To zapewne dyscyplinująca funkcja stereotypu feministki sprawia, że chcą one uniknąć pozycjonowania jako ofiary (brzydkie, nieszczęśliwe, te, którym się nie udało). Jeśli krytyka społeczna jest postrzegana jako owoc nieudanego życia, to kobieta nie chce być z owym nieszczęściem kojarzona i postrzegana jako szukająca zemsty ofiara. Sprowadzenie postulatów społecznych do osobistego źródła jest sposobem walki z nimi poprzez ich deprecjację i stanowi strategię równie starą jak sam feminizm. Ten sposób argumentacji przyjął się na poziomie społecznego „zdrowego rozsądku” i umacnia *status quo* poprzez aprioryczną niechęć do jego

krytyki. Mechanizm ten uniemożliwia wyartykułowanie problemów kobiet w języku krytyki kultury dominującej.

Czwartą grupę stanowią zdeklarowani przeciwnicy dyskursu emancypacyjnego, zwykle ze środowisk prawicowych i kościelnych, którzy negują jego wartość, twierdząc, że ma szkodliwy wpływ na kobiety i społeczeństwo, a nawet kwestionują jego prawo do istnienia w sferze publicznej. To oni tworzą przekaz autorytarny i antydemokratyczny. Kreowany przez nich wizerunek feministki i osoby LGBT to: „wróg”, „zdrajca/zdraczy-ni”, „odszczepieniec”, „zбочeniec”. Z pozycji konserwatywnych feministka i osoba LGBT to „obcy” (zrywający z chrześcijańską tradycją, wprowadzający wrogi polskości liberalny kosmopolityzm). Fantazmat obcości generuje takie obrazy feministki, jak czarownica czy morderczyni, skutecznie aktywowane w dyskusjach wokół prawa do aborcji. Feministka w tym dyskursie jest deprawatorką podobnie jak gej. W debacie antygenderowej dochodzi do wyraźnego zrównania feminizmu i ruchów na rzecz praw mniejszości seksualnych zgodnie z logiką: „najpierw chciała aborcji, teraz sieje zepsucie moralne – rozwiązłość i homoseksualizm”.

Można jednak podejrzewać, że trzy ostatnie grupy chętnie sięgają po frazę „Nie jestem feministką, ale...”. Przyjmują więc za coś oczywistego możliwość korzystania z utrwalonych zdobyczy ruchu kobiecego, które są postrzegane jako *status quo*, a także domaganie się poprawy sytuacji kobiet, ale nie pod feministycznym, lecz zdroworozsądkowym, uniwersalistycznym albo nawet katolickim szyldem. Ze zdobyczy feminizmu korzysta się przy jednoczesnej odmowie uznania (lub po prostu przy nieświadomości) jego zasług. Pomijanie wkładu feminizmu w obecny stan kultury łączy się często z przekonaniem, że procesy emancypacji są skutkiem rozwoju cywilizacji i że dokonałyby się także bez presji środowisk emancypacyjnych. Uważa się na przykład, że dostęp do edukacji, rynku pracy i praw wyborczych kobiety uzyskały niejako „naturalnie”, podobnie jak prawo do rozwodów, uznanie nieślubnych dzieci itp. Stanowisko to podzielają także wrogowie feminizmu. Rzadko – poza najbardziej sporną kwestią „praw reprodukcyjnych” – podważają oni sens tych zmian cywilizacyjnych.

Prawica pozycjonuje feminizm jako margines społecznych potrzeb i aspiracji, ponieważ zależy jej na podtrzymaniu wizerunku konserwatywnego stylu życia rodzinnego jako składnika tożsamości narodowo-religijnej. Próba jego podważenia w imię prawa do stylów życia innych niż oparty na trwałym małżeństwie i macierzyństwie kobiet jest z tej przestrzeni rugowana jako sprzeczna z narodową tożsamością i interesem. Wydaje się jednak, że to, co najciekawsze i wbrew pozorom najmniej oczywiste, bo skryte w cieniu tej głośnej walki, dzieje się od lat na styku feminizmu i stylów macierzyństwa oraz rodzicielstwa. Jeśli feminizm jako indywidualizm jest stereotypowo postrzegany jako rozłączny z macierzyństwem i wrogi mu, to nie ma szans na dotarcie do większości kobiet. Próbę przezwyciężenia tego dystansu podjęły Manuela Gretkowska i Agnieszka Graff. Trafiły na podatny grunt, o czym świadczy zainteresowanie Partią Kobiet i żywa recepcja książki *Matka feministka*. Może wyraża się w tym społeczne zapotrzebowanie na mniej indywidualistyczny model feminizmu, w którym kluczowy jest problem politycznej organizacji opieki nad słabszymi³⁰ – zgodnie zresztą z rozpoznaniem drugiej fali, że właśnie codzienność kobiet powinna być tematem politycznego namysłu i działań. Choć stosunek do aborcji określa pozycję Kościoła wobec feminizmu, część katolików jest w stanie uznać inne jego wybrane postulaty. Nie dziwi w tym kontekście, że próbując uczynić ruch kobiet ruchem masowym, Partia Kobiet czy Kongres Kobiet starały się w swoim czasie szukać porozumienia wśród kobiet ponad tą najbardziej sporną kwestią.

³⁰ To właśnie w obrębie feminizmu wyartykułowała się tak zwana „etyka troski”, krytykująca podstawy etyki uprawianej tradycyjnie, a w sferze publicznej – dyskurs neoliberalny. Zob. hasło „Etyka feministyczna” w: *Encyklopedia gender*, dz. cyt.

Rozdział 2

Literatura po roku 1989 wobec feminizmu i ruchów LGBT

Obecność problematyki feministycznej i LGBT w najnowszej literaturze wydaje się oczywista i intensywna. Można zaryzykować twierdzenie, że zmieniła ona w pewnym zakresie sam sposób jej funkcjonowania jako instytucji. Pojawiają się nie tylko nowe literackie reprezentacje kobiecości, męskości i osób LGBT, literatura staje się nie tylko miejscem negocjowania nowego kształtu „kontraktu płciowego”, ale powstają też nowe formy, estetyki, kanony, nowe zjawiska w krytyce literackiej i sferze autorstwa (ogromny wzrost liczby utworów kobiet w porównaniu z epoką PRL) czy czytelnicstwa. Bez przesady możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z nieodwracalną zmianą w literaturze, zwłaszcza w nowym stuleciu, kiedy tematy wniesione do debaty i sposoby widzenia rzeczywistości społecznej stały się koniecznym punktem odniesienia dla niemal wszystkich uczestników komunikacji literackiej. Parafrazując opinię Przemysława Czaplińskiego, że krytyka literacka w latach dziewięćdziesiątych straciła niewinność pod wpływem krytyki feministycznej, bo zaczęła wątpić, że jej sądy są „obiektywne” i wolne od założeń światopoglądowych¹, można powiedzieć, że w ostatnich latach niewinność jako taka straciła literatura. Na przekór fali kontrrewolucji moralnej trudno sobie bowiem wyobrazić powrót

¹ Zob. P. Czapliński, *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 104. Krytykowi chodziło o dyskusję sprowokowaną przez *Absolutną amnezję* Izabeli Filipiak (1995).

świadomości literackiej do stanu sprzed debaty o literaturze kobiet, która się odbywała w latach dziewięćdziesiątych.

Wpływ debaty feministycznej na literaturę różni się naturą i intensywnością od wpływu innych omawianych w tej książce dyskusji. Nie chodzi o liczbę utworów, w których występowałyby na przykład motyw aborcji², ale o kwestie całościowe, dotyczące wszystkich obiegów literackich – od literatury „wysokiej” do popularnej, a nawet – patrząc na problem przez pryzmat dominujących dyskursów – literatury z kręgu prawicy. I w niej także tematyzuje się z jednej strony samą emancypację kobiet i mniejszości seksualnych, z drugiej – podskórnie – absorbuje przemiany widzenia świata i społeczeństwa zapoczątkowane przez feminizm, jak choćby nowe typy kobiecych bohaterek czy relacji między płciami.

Temat ten jest od kilkunastu lat na bieżąco dyskutowany – wystarczy wspomnieć książki Przemysława Czaplińskiego³, Kingi Dunin⁴, Ingi Iwasiów⁵, Marii Janion⁶, Agnieszki Mrozik⁷, Moniki Świerkosz⁸, Błażeja Warkockiego⁹, Piotra Sobolczyka¹⁰, nie licząc setek artykułów w studiach zbiorowych, czasopismach akademickich i prasie krytycznoliterackiej.

² Jako symptom można raczej potraktować fakt, że do obiegu czytelniczego nie weszły żadne książki, w których wątek ten byłby pierwszoplanowy – poza powieścią Marty Dzido *Ślad po mamie* (2006).

³ Zob. P. Czapliński, *Efekt bierności. Literatura w czasie normalnym*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004; tenże, *Powrót centrali*, dz. cyt.; tenże, *Polska do wymiany*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

⁴ Zob. K. Dunin, *Tao gospodyni domowej*, Open, Warszawa 1996; też, *Czytając Polskę*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004.

⁵ Zob. I. Iwasiów, *Rewindykacje. Kobieta czytająca dzisiaj*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2002.

⁶ Zob. M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 1996.

⁷ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012.

⁸ Zob. M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji. Proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2014.

⁹ Zob. B. Warkocki, *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*, Sic!, Warszawa 2007.

¹⁰ Zob. P. Sobolczyk, *Queerowe subwersje. Polska literatura homotekstualna i zmiana społeczna*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2015.

1. Krytyka feministyczna, LGBT i *queer* jako kontekst nowych zjawisk literackich

Reprezentacje kobiecości i męskości w literaturze były jednym z ważnych obszarów zainteresowania drugiej fali feminizmu. Tak zwana krytyka feministyczna jako prąd w krytyce literackiej i historii literatury zauważyła, że literaturę – jako nośnik ideologii oraz narzędzie jej krytyki – należy studiować jako uprzywilejowane miejsce prezentacji patriarchalnego imaginarium płci. Kate Millet w rozprawie *Sexual Politics* z roku 1969 postawiła po raz pierwszy pytanie o rolę literatury w podtrzymywaniu patriarchalnych relacji społecznych. Proza amerykańskich modernistów (na przykład Henry’ego Millera), uważana za krytyczną wobec represjonującego seksualność wiktoriańskiego modelu społeczeństwa, w jej opisie okazywała się jednocześnie przesycona mizoginią i wroga kobietom. Millet pytała o warunki rozumienia literatury, dzięki którym ten aspekt ich prozy nie może zostać sproblematyzowany i nie niepokoi odbiorców.

Zapoczątkowana przez Millet krytyka „androtekstów”, obnażająca patriarchalne imaginarium znaczącej części dotychczasowej literatury, doprowadziła do postawienia pytań zarówno o płeć pisarza, jak płeć tekstu czy odbiorcy. Z kolei zapoczątkowany przez Elaine Showalter w *Literature of Their Own* (1977) projekt gynokrytyki zwrócił uwagę na mechanizmy marginalizacji literatury kobiet w historii literatury i postulował zwrot ku badaniom nad często zapomnianymi lub niedointerpretowanymi dziełami autorstwa kobiet i kobiecą tradycją literacką.

Krytyka feministyczna to zatem akademicki i krytycznoliteracki namysł nad historycznymi, socjologicznymi i antropologicznymi uwarunkowaniami pisarstwa w ogóle, a w szczególności pisarstwa kobiet, nad ewentualnymi specyficznymi kobiecymi tematami, toposami, gatunkami lub stylami wypowiedzi literackiej¹¹, nad strategiami

¹¹ W tym kontekście warto wspomnieć ważne dla części krytyki feministycznej związanej z psychoanalizą pojęcie *écriture féminine* – kobiecego pisania, oczywiście narażające się na zarzut esencjalizmu w traktowaniu płci.

radzenia sobie z dominującą kulturą lub strategiami walki podejmowanej przez kobiety w polu oddziaływania literatury¹².

Gynokrytyka postulowała także rewizję kanonu literackiego oraz przemyślenie jego pojęcia, na przykład analizę mechanizmów władzy włączania do kanonu i wkluczania z niego. Pytano, czy kobiety są marginalizowane w historii literatury z powodu płci i na jakich zasadach kobiety-pisarki ewentualnie zyskują uznanie krytyków. Feministki odkryły androcentryzm kanonu literackiego, w którym męskie doświadczenie i perspektywa uchodzą za uniwersalne, a kobiece za partykularne, a zatem mniej doniosłe poznawczo. Opisały wartościujące, deprecjonujące pojęcie „literatury kobiecej” – kwalifikowanej jako drugorzędna (bo ograniczona rzekomo do spraw interesujących czytelniczki tylko jednej płci) lub związana z kulturą popularną (jak romans). Stworzyły także pojęcie literatury feministycznej problematyzującej zjawiska dyskryminacji ze względu na płeć, krytycznej i zaangażowanej w walkę o zmianę społeczną.

W latach siedemdziesiątych w USA rozwinął się także nurt studiów historyczno-literackich dotyczących sposobów reprezentacji mniejszości seksualnych w literaturze: ich historii, tradycji, specyficznych dla nich gatunków, topiki, strategii. Ważną cezurą dla samej tej literatury było wyłonienie się ruchu emancypacyjnego, ponieważ przed nim tematyka homoseksualna szyfrowana była za pomocą aluzji, metafor, symboli (lub istniała jako literatura niszowa, erotyczna). Pisanie wprost o odmienności seksualnej czy homoseksualnym pożądaniu i zdjęcie z niego moralnego odium były w głównym nurcie nie do pomyślenia, także w Polsce, gdzie praktycznie do końca lat osiemdziesiątych pożądanie homoseksualne przedstawiane było nie wprost, jako wyobcowanie, piętno, sublimacja (np. w prozie Jarosława Iwaszkiewicza) czy za pomocą elipsy, niedopowiedzenia (twórczości Mirona Białoszewskiego).

Dopiero projekt emancypacji mniejszości seksualnych wprowadził gejów i lesbijki do literatury na ich własnych prawach. Pierwsi

¹² Najważniejsze w Polsce opracowanie historii krytyki feministycznej, zob. K. Kłosińska, *Feministyczna krytyka literacka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010.

tacy bohaterowie pojawili się w europejskim modernizmie¹³. Nowoczesnym ruchom LGBT towarzyszyła literatura z gejem lub lesbijką na pierwszym planie, często pokazująca opresję i zaangażowana w społeczne zmiany. Rozumiano ją jako pole walki o poprawę wizerunku mniejszości seksualnych i zdjęcie z nich odium patologii. Stąd zarzuty tendencyjności. Co ciekawe, w polskiej literaturze LGBT, często bardzo świadomej teoretycznie, tendencyjność sygnalizowana jest na metapoziomie – jako przedmiot żartów (w *Lubiewie* Witkowskiego czy w utworach Bartosza Żurawieckiego). Z zainteresowań nienormatywnymi tożsamościami seksualnymi wyrosła także krytyka *queer*, skupiająca uwagę na szeroko rozumianej odmienności i jej kodowaniu w literaturze, kodowaniu pragnienia seksualnego oraz strategiach subwersji (odwracania znaczeń) typowych dla twórczości obnażającej arbitralność i opresyjność norm społecznych.

W Polsce w latach dziewięćdziesiątych krytyka feministyczna stała się przedmiotem dyskusji na uniwersytetach i w prasie krytycznoliterackiej, w której spór wywołały przede wszystkim pierwsze książki Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk. Agnieszka Mrozik zauważyła w roku 2012, że obecność krytyki feministycznej w dyskursie krytycznym utorowała w Polsce drogę literaturze kobiet podobnie jak w latach siedemdziesiątych w USA¹⁴. Można dopowiedzieć, że utorowała także drogę literaturze mniejszości seksualnych i *queer*. Kiedy w 2005 roku ważnym debiutem stało się *Lubiewo* Michała Witkowskiego, pierwsza polska powieść *queer*, część krytyków była już dobrze przygotowana do jej odbioru. Co także charakterystyczne, kilka rozpoznawalnych dziś nazwisk pisarek i pisarzy (Inga Iwasiów, Bożena Keff-Umińska, Izabela Filipiak, Joanna Bator, Sylwia Chutnik, Bartosz Żurawiecki, Błażej Warkocki, Piotr Sobolczyk) jest silnie powiązanych z tym środowiskiem krytycznym: dla sposobu istnienia akademickiej historii literatury, krytyki literackiej i samej literatury charakterystyczne staje się łączenie tych ról, a także dołączanie ewentualnie czwartej roli – działacza

¹³ Na przykład w utworach Jeana Geneta, André Gide'a, Radclyffe Hall czy Diany Burnes.

¹⁴ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 17.

społecznego. Świadomość historycznoliteracka wyraźnie pomaga pisarzom sprecyzować cele i formę własnej twórczości¹⁵.

2. Strategie wprowadzania problematyki emancypacyjnej

Za specyfikę współczesnej prozy polskiej, zwłaszcza kobiet, można uznać z jednej strony jej dużą „feministyczną wrażliwość”, z drugiej – grę o czytelnika w realiach wolnego rynku, która często polega na wprowadzaniu „trudnych” treści do gatunków „niskich”, czyli – jak to określił Przemysław Czapliński – na strategii pastiszu¹⁶. O różnych strategiach wprowadzania tematyki feministycznej i emancypacyjnej do prozy po 1989 roku daje pojęcie twórczość czterech pisarek głośnych od połowy lat dziewięćdziesiątych: Manuelei Gretkowskiej, Izabeli Filipiak, Olgi Tokarczuk i Katarzyny Grocholi. I tak Gretkowska w prozie obyczajowej z kobietą w centrum wybiera w *My zdies' emigranty* (1991) czy w *Tarocie paryskim* (1993) strategię prowokacji, a potem staje się poczytną autorką popularnych powieści obyczajowych. Izabela Filipiak w *Absolutnej amnezji* (1995) tworzy pierwszą polską powieść edukacyjno-inicjacyjną z kobiecą bohaterką, podejmując tradycję literatury awangardowej i feministycznej, jaka już wykształciła się na Zachodzie, i choć wywołuje ważną debatę krytycznoliteracką, kilka lat potem, prawdopodobnie zniechęcona niszowym zasięgiem swej twórczości, porzuca literaturę dla historii literatury i działalności społecznej. Działa na rzecz osób LGBT, dokonawszy jednego z pierwszych polskich coming outów – raczej zresztą w duchu *queer* niż jednoznacznie lesbijskim. Była prezeską Fundacji Pisarze dla Pokoju. Z kolei Olga Tokarczuk przemyca w *Prawieku* (1996) ogromną dozę drugofalowego feminizmu z toposami kobiety-bogini, czarownicy, autorki, relacji matka–córka, ale ani krytycy, ani czytelnicy długo nie łączą jej z feminizmem. Prawdopodobnie także dlatego jej następne książki stają się bestsellerami, a Tokarczuk

¹⁵ Nie jest to zjawisko zupełnie nowe – przykładem podobnego łączenia ról w literaturze dwudziestolecia międzywojennego może być Irena Krzywicka.

¹⁶ Zob. P. Czapliński, *Powrót centrali*, dz. cyt., s. 188.

niekwestionowaną królową polskiej literatury najnowszej. Udaje się jej przejść z marginesów „twórczości kobiecej” do „kanonu”. Wreszcie Katarzyna Grochola zdobywa popularność, odświeżając formułę romansu dzięki postaci „kobiety po przejściach rozpoczynającej nowe życie”.

2.1. Manuela Gretkowska

W debiutanckich powieściach Gretkowskiej pojawia się nowy typ bohatera literackiego, czy raczej bohaterki: to bardzo młoda, atrakcyjna i świadoma swojej seksualności, a jednocześnie inteligentna, wykształcona lub kształcąca się Polka mieszkająca na Zachodzie, głównie w Paryżu, mieście postrzeganym wciąż jako jedno z najważniejszych centrów kultury, sprzyjającym swobodzie obyczajowej i rozwojowi intelektualnemu. Gretkowska, kojarzona początkowo ze środowiskiem „BruLionu”, była często postrzegana jako jedna z „barbarzyńców”, ale na tle twórczości kolegów stanowiła zjawisko osobne właśnie ze względu na ekspresję kobiecości.

Jej bohaterki ostentacyjnie stawiają się poza narodową wspólnotą. Czują się za granicą jak nomadki czy kosmopolitki. Wybierają Paryż jako ciekawsze niż Polska miejsce do życia, a ich emigracja nie ma nic wspólnego z martyrologią, nostalgią za krajem i koncentracją na jego sprawach. Przeciwnie, okazuje się wyzwoleniem od tradycji, pozwala na budowanie tożsamości wokół aspiracji innych niż narodowe. Gretkowska ze świeżością i humorem pokazuje kosmopolityczny Paryż i sylwetki cudzoziemców przybywających tu jak do Mekki. Bohaterki Gretkowskiej przyjmują za oczywistość zachodni model kultury liberalnej, wraz z wszystkim tym, co oferuje on współczesnym kobietom. Kwestia ich praw nie stanowi problemu: uważają je za oczywistość i korzystają z nich do woli, często wywołując zgorszenie, zgodnie zresztą z modernistyczną tradycją cyganerii prowokującej mieszczaucha. Dyskurs emancypacyjny może się stać nawet obiektem kpin przesyconej nim bohaterki (jak na przykład w scenie zawiązywania komitetu na rzecz obrony prawa osób z genem kanibalizmu do dożywiania się resztkami po operacjach...).

Bohaterką *My zdies' emigranty* jest kobieta po studiach artystycznych, która mieszka w Paryżu z młodym polskim intelektualistą i pisze magisterium o wizerunku Marii Magdaleny w sztuce francuskiej XVIII wieku. Poza stylem życia studentów poznajemy badania bohaterki. Przyglądamy się jej codzienności, śledzimy tok jej myślenia, zdolności interpretacyjne i horyzonty intelektualne. Zerwanie z tradycyjnym sposobem przedstawiania kobiet jest tu wyraźne. Podobna bohaterka pojawia się także na początku *Tarota paryskiego*, ale symptomatycznie kapryśna fabuła sprawia, że wkrótce ustępuje ona miejsca innej kobiecie, pół Polce, pół Francuzce, żonie francuskiego artysty. Należą do bohemy, w ich niedogrzanym mieszkaniu pojawiają się coraz to nowi, zapraszani przez kobietę goście – przyjaciel z Polski, przeżywający kryzys miłosny i niemiecki doktorant-stypendysta. Życie w komunie składającej się z trzech mężczyzn i młodej, atrakcyjnej kobiety fascynującej się tarotem jest na pozór całkowicie niewinne. Bohaterka jednak nie jest szczęśliwa w małżeństwie, czuje, że mąż traci dla niej zainteresowanie, i kreuje wokół siebie atmosferę przesyconą erotyzmem. Na pozór niefrasobliwe życie płynące na dywagacjach o znaczeniu kart tarota kończy się zdradą, rozstaniem z chwilowym kochankiem i samobójstwem trzeciego z mężczyzn, być może na tle poprzedniego zawodu, być może z powodu zazdrości o bohaterkę.

Te bulwersująco błahe i niefrasobliwie opisy paryskiego życia szokowały na początku lat dziewięćdziesiątych także z powodu seksualności bohaterek – na przykład słynnej wtedy sceny, w której pierwsza bohaterka *Tarota* onanizuje się słuchawką telefoniczną podczas rozmowy z chłopakiem, testując w ten sposób hipotezę możliwości „głębszego” kontaktu.

Recepcja wczesnych powieści Gretkowskiej koncentrowała się wokół dwóch wątków: ostentacyjnego – jak w środowisku „BruLionu” – zerwania z obowiązującymi ujęciami tożsamości i obowiązków narodowych oraz skandalu obyczajowego, jakim było ujawnienie kobiecej seksualności w jej współczesnym kształcie, wyemancypowanym od kulturowych norm i tabu. U Gretkowskiej emigracja była szansą na rozwój i otwarcie. Podobny wątek pojawił się wtedy u Olgi Tokarczuk, Izabeli Filipiak, Zyty Rudzkiej czy Ewy Helbig,

które kreowały bohaterki o płynnej, hybrydycznej tożsamości, bez stałego punktu odniesienia w polskości czy katolicyzmie, żyjące w wielokulturowym społeczeństwie zachodnim, w którym każdy jest zarazem u siebie i pomiędzy¹⁷. Gretkowska jednak prowokowała chyba najmocniej, przelamując tabu i wyśmiewając hipokryzję na przykład w scenie starania o „niemieckie papiery”, aby zmienić obywatelstwo i nie musieć wracać do Polski.

Krytycy w latach dziewięćdziesiątych uznali Gretkowską za feministkę, a nawet postfeministkę¹⁸ z powodu prowokacyjnie niefrasobliwego stosunku do kwestii społecznych: zawdzięczając ruchowi feministycznemu wszystko, nie uważała go za ważny dla siebie. To bardzo symptomatyczne, że literatura kobiet po roku 1989 w Polsce może się zacząć właśnie od takiego wystąpienia.

Warto jednak dodać, że wybór Marii Magdaleny na przedmiot studiów bohaterki *My zdies' emigranty* zdradza wczesną fascynację Gretkowskiej teologią feministyczną, co zresztą umknęło wtedy raczej uwadze krytyków nieprzygotowanych do podjęcia tematu.. Maria Magdalena, której nieoczywista rola w chrześcijaństwie stała się głośna dzięki bestsellerowi *Kod Leonarda da Vinci* z 2003 roku¹⁹, jest – jak stara się wykazać bohaterka Gretkowskiej – w myśleniu niektórych średniowiecznych chrześcijan i heretyków (katarzy) figurą zastępującą Maryję w roli antytypu Ewy. Wybór „świętej ładacznicy” jako swoistej *porte parole* autorki można potraktować jako próbę przewartościowania kobiecej seksualności. Staje się tu ona cennym składnikiem tożsamości, niestojącym w sprzeczności z aspiracjami intelektualnymi i duchowymi, a nawet z przywódczą rolą w Kościele. Maria Magdalena to – w przeciwieństwie do zdeksualizowanej Matki Boskiej – kobieta integralna, której seksualność wchodzi

¹⁷ Zob. A. Mroziak, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 75.

¹⁸ Zob. P. Czaplinski, P. Śliwiński, *Gorszycielka na rynku książki*, w: ciż, *Kontra-punkt. Rozmowy o książkach*, Obserwator, Poznań 1999, s. 215–218.

¹⁹ Chodzi o powieść Dana Browna, który wykorzystuje wątki teologii feministycznej. Maria Magdalena była – zgodnie z tym rozpoznaniem – apostołką, co zostało potem zatarte w pamięci chrześcijan. Niektórzy posuwają się do uznania jej także za towarzyszkę Jezusa, co w oczywisty sposób podważa główne prawdy późniejszego chrześcijaństwa.

w sferę *sacrum*. Ma ona zresztą, jak pokazuje Gretkowska, związki z postacią Artemidy, a także gnostyckiej Heleny i Sofii.

W świetle późniejszych o kilka lat analiz polskich wyobrażeń narodowych, skupionych na Marii jako prototypie Matki Polki, powieść Gretkowskiej można potraktować jako propozycję zamiany imaginariów i porzucenia postaci Matki-Dziewicy na rzecz Marii Magdaleny jako inspiracji dla współczesnych kobiet. Gretkowska przypomina, że to właśnie ta święta jest patronką Francji. Pod koniec powieści na paryskim podwórku narratorka wsłuchuje się – jest wieczór przed rocznicą rewolucji francuskiej – w miłosne jęki kobiety i entuzjastyczne reakcje sąsiadów na te odgłosy. Skojarzenie miłości z rewolucją sprawia, że postać Marii Magdaleny nakłada się na postać Marianny, ikony rewolucji francuskiej i bohaterki hymnu Francji – *Marsylianki*. Bohaterka bez skrupułów porzuca polskość razem z mariocentrycznym wzorcem kobiecości dla pełni życia możliwej we Francji również dla kobiety. Książkę kończy *quasi*-dziennikowy wpis z datą 22 lipca 1989 roku, a więc wkrótce po pierwszych częściowo wolnych wyborach w Polsce i w dzień święta symbolizującego odchodzący właśnie do lamusa PRL: „Święto Marii-Magdaleny”²⁰. Jeśli jest u Gretkowskiej jakaś wizja Polski po transformacji, to może właśnie w tym zakończeniu?

Z dzisiejszej perspektywy obecność teologii feministycznej w pierwszej książce Gretkowskiej rzuca także ciekawe światło na konsekwentną obecność w jej późniejszej twórczości wątków „postlaickich”, domagających się być może poważniejszego potraktowania.

Sama Gretkowska, zyskawszy rozgłos, zrezygnowała z awangardy i stała się dość poczytną autorką prozy obyczajowej obliczonej na szersze grono czytelników (czy czytelniczek). Podsumowując jej drogę twórczą, Agnieszka Mrozik pisze, że na początku „świeża, (auto)ironiczna i niekonwencjonalna” stała się potem „przewidywalna” i „obliczona na łatwy sukces”²¹.

²⁰ Zob. M. Gretkowska, *My zdies' emigranty*, Wydawnictwo X, Kraków 1991, s. 120.

²¹ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 404.

2.2. *Absolutna amnezja* jako feministyczna powieść edukacyjno-inicjacyjna

Absolutna amnezja Izabeli Filipiak była najbardziej dyskutowanym i docenionym przez krytykę kobiecym debiutem w latach dziewięćdziesiątych. W dyskusji nad powieścią wzięli udział między innymi Maria Janion²², Inga Iwasiów²³, Kinga Dunin²⁴, Jerzy Sosnowski²⁵, Krzysztof Varga²⁶, Aneta Górnicka-Boratyńska²⁷, Dariusz Nowacki²⁸ i Iwona Kurz²⁹. O randze wydarzenia świadczy fakt, że wiele prac o polskiej literaturze współczesnej referuje stanowiska z tej debaty i stara się ją na różne sposoby podsumowywać³⁰.

Filipiak realizuje model powieści rozwojowej i inicjacyjnej, śledząc dojrzewanie dwunastoletniej bohaterki³¹. Skupia się na analizie praktyk dyscyplinujących w domu i szkole, które mają wdrożyć dziewczynkę do posłuszeństwa wobec społecznych oczekiwań zarówno w sferze publicznej/politycznej (PRL jako państwo autorytarne), jak i prywatnej (rola kobieca). Marianna (której imię można uznać za aluzję do alegorii rewolucji francuskiej, łączącą bunt przeciwko tyranii z wyzwoleniem seksualności) jest obdarzona dużą samoświadomością – to bohaterka krytyczna, spostrzegawcza, gotowa walczyć o wolność osobistą i szukać sprzymierzeńców w tej walce.

²² Zob. M. Janion, *Ifigenia w Polsce*, w: taż, *Kobiety i duch inności*, dz. cyt.

²³ Zob. I. Iwasiów, *Amnezja nie bywa absolutna*, „Pełnym Głosem” 1995, nr 3.

²⁴ Zob. K. Dunin, *Polska policja menstruacyjna*, „Ex Libris” 1995, nr 80.

²⁵ J. Sosnowski, *Każdy był małą dziewczynką*, „Ex Libris” 1995, nr 80.

²⁶ K. Varga, *Tendencyjny feminizm magiczny*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta o Książkach” 16.08.1995.

²⁷ A. Górnicka-Boratyńska, *Odwrotna strona rzeczywistości, czyli dlaczego Izabela Filipiak jest pisarką feministyczną*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, J. Brach-Czaina (red.), Trans Humana, Białystok 1997, s. 330–352.

²⁸ D. Nowacki, *Pismo lekarstwem na pamięć i inne tropy*, „FA-art” 1995, nr 3.

²⁹ I. Kurz, *Inicjacja Marianny*, „Polityka” 29.07.1995.

³⁰ Zob. P. Czaplński, *Powrót centrali*, dz. cyt., A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji*, dz. cyt.

³¹ Z zastrzeżeniem, że rok wcześniej ukazała się *Panna Nikt* Tomasza Tryzny, której bohaterką też jest dziewczynka w tym wieku, nie jest to jednak powieść feministyczna.

W szkole jej uwagę zwraca nauczycielka polskiego – Lisiak. Jest inna od reszty dorosłych i bliska bohaterce (dziwaczne wypracowanie dziewczynki koresponduje z powieścią pisaną przez nauczycielkę). Z okazji szkolnej akademii na 8 marca decyduje się obnażyć hipokryzję wobec kobiet i pokazać ich podporządkowanie. Straceniowy akt buntu kończy się skandalem i zamknięciem nauczycielki w szpitalu psychiatrycznym. Wizja policji menstruacyjnej³², a potem wyobrażenie Marianny-Ifigenii składanej przez matkę na ołtarzu Ojczyzny to inicjacja w „los kobiety” w społeczeństwie opresjonującym jej indywidualność i intymność.

Marianna nie odnajduje się w kobiecym marzeniu o spełnieniu miłosnym i rodzinie, bo uważnie obserwuje życie dorosłych kobiet i widzi jego pułapki. Nie odnajduje się też w aspiracjach zbuntowanej chłopięcej bandy – zresztą jej przywódca i przez chwilę jej chłopak w czasie buntu w szkole dąży do władzy jak dorośli, co go kompromituje w oczach dziewczynki. Marianna szuka więc własnej drogi, wykazując się przy tym inteligencją, sprytem i przezornością.

Rozpoznaje ponadindywidualne matryce kobiecego doświadczenia. Rozumie, że społeczeństwo, a nie tylko los, kształtuje jej życie. Zyskiwanie samoświadomości jest aktem politycznym: to, co prywatne – doświadczenia w domu i szkole, przyszłość – okazuje się publiczne. Marianna unika roli Ifigenii-ofiary, uciekając z domu i podstawiając na swoje miejsce sobowtóra. Scenę ucieczki możemy rozumieć jako jej kolejną wizję. Bohaterka obmyśla w niej strategię przetrwania: staje się świadoma własnych życiowych celów i pierskich aspiracji, ale dopóki sytuacja nie dojrzeje do prawdziwej ucieczki, wybiera strategię mimikry, na pozór podporządkowując się wymaganiom otoczenia, ale pielęgnując odrębność. Marianna wie, że pozorna ucieczka prowadzi do szaleństwa (jak przydarzyło się polonistce). Nie chce popaść w szaleństwo, bo taka transgresja w istocie pogłębia alienację i opresję. Warunkiem możliwości

³² Marianna w czasie pierwszej miesięczki fantazjuje, że funkcjonariusze policji nachodzą jej dom i wpisują ją do odpowiednich rejestrów.

prawdziwej wolności są dla niej nie tylko samoświadomość, ale i rozwaga. Wybiera mit Feniksa i figurę Arachne. Świadomie przygotowuje się do zawodu pisarki i być może ucieczki z opresyjnego społeczeństwa, w którym się urodziła, w szerszy świat – jeśli nadarzy się taka możliwość.

Narracja narzuca dystans wobec bohaterki, której sytuacja nie tyle porusza emocjonalnie, ile staje się pretekstem do mikroanaliz systemu wychowawczego powiązanego z dystrybucją władzy w społeczeństwie. Powieść wpisuje się w nurt literatury wysokiej i zarazem feministycznej. Nawiązuje do kanonu i wielkich mitów fundujących europejską kulturę, które autorka reinterpretuje w duchu feministycznym, powtarzając na polskim gruncie poetykę takich pisarek, jak Margaret Atwood czy Angela Carter, a także właściwe awangardzie eksperymenty z formą.

Absolutna amnezja została doceniona przez krytykę, którą jednocześnie niepokoił „ideologiczny”, „tendencyjny”, „interwencyjny”, „feministyczny” wymiar powieści jako coś, co zanieczyszcza i psuje literackość (niepokoje te wyrażali np. Jerzy Sosnowski, Krzysztof Varga czy Dariusz Nowacki). Najbardziej raził opis spektaklu nawiązującego do feministycznego rozpoznania, że patriariat prowadzi kobietę do funkcji seksualnej i rozrodczej, niepozbawiony drastycznego, obscenicznego słownictwa, prowokacyjnego i podważającego narodowe świętości (przedstawienie Słowackiego jako geja czy Kochanowskiego jako pedofila), podobnie jak scena z policją menstruacyjną. Przed zarzutem tendencyjności – rozumianej jako „ideologiczność” lub nawiązanie do „powieści tendencyjnej” – broniły autorkę przede wszystkim krytyczki i historyczki literatury. Iwasiów, Dunin, Janion, Kurz, Górnicka-Boratyńska wykazywały z jednej strony bezwiedne uwikłanie krytyków w patriarchalną ideologię, z drugiej – wielogłosowość, hybrydyczność i wieloznaczność powieści, czyli skomplikowanie formalne, które oddala ją od tendencyjności.

W dyskusji nad *Absolutną amnezją* pojawia się określenie „literatura menstruacyjna”, które miało ją zdyskredytować za drastyczne naruszanie reguły stosowności (tabu kobiecej fizjologii) i nedorzeczne zarzuty wobec systemu (wątek policji menstruacyjnej

miał demaskować ideologiczne zacierzowanie pisarki)³³. Padło też pytanie, czy Marianna jest Everymanem, a zatem czy może reprezentować Człowieczeństwo, i czy zasługuje na włączenie do kanonu, do którego nie może wejść dzieło obejmujące doświadczenia tylko jednej płci³⁴. Podnoszono wreszcie nowatorstwo powieści Filipiak jako pierwszej powieści feministycznej w Polsce³⁵. Dla analiz sceny komunikacyjnej ważny jest jednak fakt, że przy dużym uznaniu krytyki ta ambitna i zarazem jawnie feministyczna powieść nie spotkała się z odzewem czytelnickým, podobnie jak następne utwory pisarki, które dotarły przede wszystkim do niszowego, uniwersyteckiego środowiska.

2.3. *Prawiek i inne czasy*

Powieść *Prawiek i inne czasy* sprawiła, że Tokarczuk stała się pisarką rozpoznawalną. Na fenomen recepcji *Prawieku* składają się z jednej strony zarzuty o kicz i wtórność autorki, która próbuje wejść do kanonu jako uzurpatorka³⁶, z drugiej nominacja do

³³ Podobny mizoginiczny dyskurs wytworzyło dwudziestolecie międzywojenne, posługując się na przykład frazą „literatura położnicza”. O negatywnym stereotypie kobiety-autorki zob. K. Kłosińska, *Kobieta autorka*, w: *Ciało i tekst. Feminizm w literaturoznawstwie. Antologia szkiców*, A. Nasiłowska (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2001, s. 94–116; E. Kraskowska, *Piórem niewieścim. Krytycy o prozie kobiecej międzywojnia*, w: taż, *Piórem niewieścim. Z problemów prozy kobiecej okresu dwudziestolecia międzywojennego*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1998.

³⁴ Wątpliwość tę zgłosił Jerzy Sosnowski we wspomnianym wyżej artykule.

³⁵ Sąd Marii Janion, podzielany przez inne badaczki feministyczne.

³⁶ Najostrzej sformułował te zarzuty Dariusz Nowacki w tekście *Satysfakcja i satysfukcja* („FA-art” 1996, nr 3, s. 75), w którym określił *Prawiek* jako „banal ekologiczny i inne popierdy z mchu i paproci”. W gruntownej rozprawie *Cała prawda o „prozie środka”* („FA-art” 2002, nr 3 i 4, oraz 2003, nr 1–2) Krzysztof Uniłowski także miał problem z uznaniem wartości prozy Tokarczuk, choć krytykował nie tyle samą autorkę, ile zjawisko popytu na tego rodzaju dzieła. Oskarżał pisarkę o łatwość odwołań do uniwersum symbolicznego, o rzemieślniczą sprawność w naśladowaniu prawdziwych arcydzieł itp., jednym słowem o wtórność, stereotypowość, nieomal literackie fałszerstwo. Przypuszczał, że autorka stroni od nowatorstwa (przyjmując za oczywistość to kryterium wartościowej literatury), ponieważ zabiega o akceptację masowego czytelnika i uwodzi go pozorem głębi. Demaskował uniwersalizm Tokarczuk jako „uproszczenie”, rodzaj homogenizacji

Nagrody Literackiej Nike i nagroda czytelników w tym konkursie³⁷. Książka była wielokrotnie wznawiana i jako jedna z niewielu powieści współczesnych znajdowała się przez pewien czas na liście licealnych lektur fakultatywnych³⁸. Spróbujmy prześledzić związki *Prawieku* z problematyką feministyczną.

Prawiek to, po pierwsze, powieść o kobietach. To one są postaciami centralnymi, im też jest poświęcona większość „czasów”³⁹. Co charakterystyczne, są zwykle bohaterkami pozytywnymi. Zło czynią głównie mężczyźni (choć są także postaci męskie, które nie mają nic lub prawie nic wspólnego ze złem – na przykład mąż Misi, Michał, dziedzic Popielski czy syn Michała i Misi – Izydor) i to oni są prawie zawsze przyczyną cierpienia kobiet. Domeną mężczyzn jest wojna – źródło największych nieszczęść. Mężczyźni zarządzają aparatem przymusu jako oficerowie, księża, funkcjonariusze partyjni, inspektorzy, milicjanci. Władają kobietami jako mężowie i ojcowie (choć są kobiety, które im się nie poddają, tak jak jedna z kluczowych postaci – Kłoska).

Pierwszy „czas” bytu męskiego pojawia się dopiero w piątym rozdziale i dotyczy upostaciowanego pierwotnego zła – jest to „Czas Złego Człowieka”. Bardzo to symptomatyczne, zwłaszcza że kolejny z ponadnaturalnych stworów męskich *Prawieku* – Topielec Pluszcz – też jest negatywny. Arcydziesięgiel zaś to twór nie tylko ograniczony do aspektu prokreacyjnego, ale i trwający niewiele dłużej niż sam stosunek z Kłoską. Do bytów męskich nie można zaliczyć aniołów (są nie tylko bezpłciowe, ale i bezrozumne), nie całkiem należy do nich także Izydor, ze względu kontrastującą z wyobrażeniem o „prawdziwej” męskości niepełnosprawność.

obrazu świata, łatwego synkretyzmu, w którym rozmaite tropy kulturowe nie wchodzi z sobą w konflikt. Podobny wątek podjęła w artykule *Hoffman – Schultz – Tokarczuk – estetyczne powinowactwa* („Kresy” 2000, nr 1) Magdalena Bienkowska, nazywając *Prawiek* kiczem, który jedynie pozoruje związek ze sferą mitu i *sacrum*.

³⁷ Warto już tu podkreślić, że różne utwory Tokarczuk aż pięć razy zdobyły Nike Czytelników, a dwa nagrodę główną.

³⁸ Program „Stentora”.

³⁹ „Czas...” to powtarzający się początek tytułów wszystkich rozdziałów powieści.

Z męskich istot nieludzkich, niebędących manifestacją zła, pozostaje więc Bóg, ale nie jest to Bóg Kościoła katolickiego. Opowieść o Bogu oscyluje z reguły między obrazoburczą trawestacją Biblii, a nieco żartobliwymi przekształceniami elementów gnostyckich.

W opozycji do nadnaturalnych bytów męskich stoją postacie żeńskie, z reguły będące nawiązaniem do kluczowych bóstw mitycznych i najważniejszych archetypów kobiecych. Siłą najpotężniejszą i zarazem pozytywną jest Grzybnia, która ma cechy zbliżone do ograniczonej terytorialnie do Prawieku Gai, ale jest pozbawiona samoświadomości. Odpowiednikiem Demeter jest Kłoska, która do tej roli w specyficzny sposób dorasta. Pierwotnie była dziwaczką z marginesu, chętnie współżyła z mężczyznami za drobne prezenty, ale nie chciała uznać ich dominacji również w akcie seksualnym, czym wprawiała okolicznych chłopów w zakłopotanie wynikające z naruszenia odwiecznych obyczajów. Potrafiła też sprzeciwić się dziedzicze Popielskiej, odrzucając pomoc świadczoną z pozycji paternalistycznych. Po samodzielnym porodzie zakończonym śmiercią dziecka Kłoska zaczyna głębiej odczuwać łączność z naturą i lepiej rozumieć świat oraz doświadczać licznych zjawisk nadprzyrodzonych. Jej kolejne dziecko poczęte z Arcydzieżgłem, którego można uznać za emanację Przyrody, dojrzewa poza społecznością wiejską.

W historii Ruty odnajdujemy kolejne elementy mitu o Demeter i Korze: Ruta-Kora staje się Persefoną, doświadczając na sobie zła Historii. Zostaje zgwałcona kolejno przez patrol niemieckich i sowieckich żołnierzy. Swoistą zemstą na męskim świecie jest dla niej wyjście za partyjnego kacyka Ukleję – najbogatszego mężczyznę w okolicy, w którym możemy rozpoznać mitycznego Plutona. Demeter-Kłoska oddaje córkę Hadesowi-Uklei, pod warunkiem że ta będzie z mężem przez zimniejszą część roku, a od początku wegetacji do zbiorów pozostanie przy matce, jak w pierwotnym micie eleuzyjskim.

Wpisanie współczesności w mity (i odwrotnie) dotyczy nie tylko odświeżenia archetypu bogini-matki-przyrody i połączenia go z wartościami ruchów ekologiczno-feministycznych⁴⁰. Obejmuje też

⁴⁰ Tokarczuk należała do Partii Zieloni 2004.

wybrane składniki wierzeń i obrzędowości Kościoła katolickiego w Polsce, a w przypadku tajemniczej gry ofiarowanej przez rabina dziedzicowi Popielskiemu – również elementy gnostyckie i związane z judaizmem rabinicznym czy tradycją kabalistyczną.

Prawiek można potraktować jak powieść o wyzwaniu się spod męskiej dominacji. Niestety, wyzwolenie to nie może dokonać się w tytułowej patriarchalnej wiosce. Ruta odchodzi do mitycznej Brazylii – zresztą w nieco baśniowy sposób, skoro dzieje się to w PRL, gdzie tak trudno było o paszport⁴¹. To zresztą jeden z niewielu wątków, w których pominięto motywację realistyczną. Mimo licznych odwołań do mitów oraz wprowadzenia postaci żywcem z nich przeniesionych całość bliższa jest literaturze fantasy niż baśni, w której dobro wygrywa. I to fantasy wywodzącej się z science fiction. Raz wprowadzone zasady działania świata są surowo przestrzegane, a byty ponadnaturalne bynajmniej nie są silniejsze od ludzi i ich techniki. I choć powieść mówi też o wyzwaniu się kobiet spod dominacji mężczyzn, to najważniejszy w niej jest czas tytułowej wioski – czas rozpadu ułomnego raju Prawieku. To też upadek rodzinnego gniazda: domu Niebieskich i Boskich.

Ostatni rozdział poświęcony jest wizycie Adeli w domu rodziców, w którym mieszka owdowiały Paweł Boski. Córka próbuje pokazać ojcu, że jest samodzielna, zadbana i niezależna – wyemancypowana właśnie. Jego obchodzi tylko, że Adelka nie ma męża oraz nie urodziła syna (Paweł miał dotąd same wnuczki). Brak męskiego potomka źle wróży dyktatowi mężczyzn. Zagładę patriarchalnego rodu i całego Prawieku symbolizuje też kradzież, której dokonuje Adela: zabiera z domu ojca młynek do kawy – najważniejszy przedmiot w powieści:

Może młynek jest odpryskiem jakiegoś totalnego, fundamentalnego prawa przemiany, prawa, bez którego ten świat nie mógłby się obejść albo byłby zupełnie inny. Może młynki do kawy są osią rzeczywistości, wokół której to wszystko kręci się, rozwija, może są dla świata ważniejsze niż ludzie.

⁴¹ A i wpływy Uklei były dostatecznie duże, by uniemożliwić Rucie ucieczkę nawet do najbliższego miasta, a co dopiero za ocean!

A nawet może ten jedyny młynek Misi jest filarem tego, co nazywa się Prawiekiem.⁴²

Wiejski patriarchat Prawieku jest przez ten akt Adeli skazany na zagładę – jak Troja po wykradzeniu Palladionu przez Odyseusza i Diomedesa.

W akcie kradzieży rodzinnej pamiątki możemy też widzieć symbol kontynuacji między czasem Prawieku rozumianym jako czas rzeczywistych zdarzeń a czasem Prawieku jako materią literackiej narracji, ponieważ postać Adeli odpowiada w biografii samej autorki postaci jej własnej matki. To po niej Tokarczuk odziedziczyła rodzinną opowieść, którą sama – jako córka – przeniosła do literatury. W ten sposób Młynek jako metafizyczna zasada świata staje się metafizyczną zasadą Literatury, tworząc autobiograficzny mit pisarki czy jej „kobietą sygnaturę” ukrytą w tekście.

Powieść Tokarczuk została przyjęta – poza wspomnianą już krytyką – jako część literatury „małych ojczyzn”, „powrotu do korzeni”, „prawdziwej tożsamości” rozumianej czy to w duchu konserwatywnym, czy w duchu jungowskich archetypów jako manifest powrotu do Ładu Świata odzwierciedlanego przez mity, do właściwego rozumienia miejsca jednostki w Naturze i Historii. Pisarkę odbierano jako piewczynię wartości uniwersalnych, znającą wagę kulturowych hierarchii i dzięki temu mającą szansę wejść do kanonu⁴³.

⁴² O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1996, s. 44–45.

⁴³ Zob. np. sądy S. Bugajskiej w artykule *Opis i zmyslenie*, „Wiadomości Kulturalne” 1997, nr 6, czy M. Orskiego, *Mitopoetyka bytu*, „Odra” 2002, nr 6, oraz J. Łukosza, *Ziemia Olgi*, „Twórczość” 1999, nr 11. Przemysław Czaplinski w tekście *Innego przełomu nie będzie* („Gazeta Wyborcza” 17.03.1998) opisywał na przykładzie Tokarczuk rodzaj nowego paktu literatury z czytelnikiem – paktu, który nie odwołuje się dłużej do wartości cenionych przez awangardę, ale do komunikatywności możliwej właśnie dzięki sięganiu po utrwalone konwencje: okazuje się, że dobra literatura nie musi być wcale nowatorska formalnie, że kanon literacki może być konserwatywny, może stawać po stronie zwykłego człowieka, jego poczucia bezpieczeństwa i zadomowienia, opowiadając się za poszanowaniem godności i jednostkowości każdego, za tradycjonalizmem i „normalnością”. Pozytywnie pisali o Tokarczuk także J. Sosnowski i J. Klejnocki w *Chwilowym zawieszeniu*

Z dzisiejszej perspektywy uderza połowiczność odczytań, które tracą z oczu treści wskazujące na ideologiczny dystans autorki wobec wizji Tradycji i Ładu. Świat Prawieku rozpadł się w PRL, ale takiej bohaterce jak Adela z pewnością nie zależy na jego rekonstrukcji, ponieważ PRL dał jej najwyraźniej szansę emancypacji od tego, co w Prawieku było patriarchalną opresją. Adela – która przez wiele lat nie pojawiała się we wsi i nie przyjechała nawet na pogrzeb matki – musiała być świadoma konfliktu z normami patriarchy rządzącymi Prawiekiem (a także z własną matką jako jego ofiarą i zarazem „podporą”?) i doceniać szansę obyczajowej emancypacji, jaką dał jej PRL (praca, a tym samym niezależność od mężczyzny, możliwość wychowania nieślubnego dziecka bez poczucia „piętna”). Dopiero jej córka – jako spadkobierczyni Misi i Kłoski należących do świata Prawieku oraz Adeli, która z nim zerwała – może o Prawieku opowiadać, rekonstruując jego mit i niezobowiązująco przetwarzając go w baśń czy baśnie. Robi to z ukrytym dystansem podważającym samą możliwość istnienia owego mitycznego Ładu, którego odtworzeniem kusi czytelnika opowieść⁴⁴.

W powieści Tokarczuk więcej jest więc i problematyki kobiecej emancypacji i drugofalowego feminizmu, niż zauważyli krytycy. Nawet Monika Świerkosz, opisując związki Tokarczuk z feminizmem, twierdzi, że autorka dopiero ewoluowała ku niemu, zaczynając od właściwej *Prawiekiowi* perspektywy „uniwersalistycznej”⁴⁵. Zauważmy, że *Prawiek*, zgodnie z definicją literatury kobiecej podanej przez

bron. *Zarys twórczości tak zwanego pokolenia „BruLionu”*. 1986–1996, Sic!, Warszawa 1996, a także K. Varga i P. Dunin-Wąsowicz, w: *Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1995.

⁴⁴ Z dzisiejszej perspektywy wydaje się zabawnym nieporozumieniem, że krytycy, którzy to dostrzegali, robili z tego Tokarczuk zarzut – jak Magdalena Bienkowska we wspomnianym wcześniej artykule, w którym najpierw odtwarza domniemane aspiracje autorki do sięgania w sferę mitu i *sacrum* oraz tworzenia „tekstu świętego”, by następnie demistyfikować je jako nieuzasadnione uroszczenie: „symulakrum”, „baśń”, „ornament”, a nawet „eskapizm”. Tyle że może Tokarczuk wcale nie próbowała robić tego, co domniemywała Bienkowska i inni, a jej praktyki pisarskiej nie rozumiano w kontekście tendencji lat dziewięćdziesiątych, nawet jeśli ją dostrzegano.

⁴⁵ Zob. M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji*, dz. cyt.

Ewę Kraskowską⁴⁶, wprowadza z impetem w latach dziewięćdziesiątych nowe w polskiej literaturze wątki, takie jak opis porodu, opis relacji matka–córka, wątek kobiecej traumy (gwałt, przemoc w rodzinie), a także toposy Wielkiej Bogini czy Wielkiej Matki, Czarownicy, związku kobiety z naturą jako podstawy jej głębszej wiedzy, dostępu do *sacrum* i mocy. Tokarczuk wprowadza także wątek lęku patriarchy przed kobietą (reakcja księdza na widok Kłoski bawiącej się z wężem Złotysem). Kwestionuje – na sposób właściwy baśni, ale i uwypuklany dopiero w ostatnich latach przez tak zwaną krytykę posthumanistyczną – sztywne granice między światem ludzi, zwierząt, roślin i światem nieorganicznym oraz oparty na dualizmie podmiot–przedmiot sposób doświadczania rzeczywistości, sugerując w opisie doświadczeń Kłoski możliwość ontologii czy epistemologii innej niż ta, którą uważamy za oczywistą. Nośniczką tych wszystkich nowych (czy w części odnowionych⁴⁷) idei jest Kłoska – dziwka, która współżyje najpierw z ludźmi, potem z Dzikim Człowiekiem, wreszcie ze zwierzętami i nawet roślinami, której ukazują się Wielka Bogini i którą można uznać za jej wcielenie.

Warto wspomnieć, że także forma powieści Tokarczuk – budząca często irytację krytyków jako zbyt tradycjonalistyczna – nawiązuje do kobiecych form wypowiedzi i literatury, takich jak saga rodzinna czy baśń. Stylizacja na „prosty” język, odczytywana jako nawiązanie do poetyki „tekstu świętego”, może być uznana – niewykluczone, że słusznie – za nawiązanie do form oralnych, kojarzonych z kobietami (piastunki jako opowiadaczki). W latach dziewięćdziesiątych polskiej krytyce literackiej trudno jeszcze było powiązać zawartość i formułę twórczości Tokarczuk z krytyką feministyczną i feministycznym religioznawstwem. A *Prawiek* ma wiele wspólnego z ideami feministycznymi, jednak przekazuje je zupełnie inaczej niż książka Filipiak. Tokarczuk ukrywa go, tworząc tak chwalony, „uniwersalizujący” pozór równowagi między „męskim a kobiecym pierwiastkiem”. W wątku Adeli, który pojawia się jako

⁴⁶ Por. E. Kraskowska, *Piórem niewieścim*, dz. cyt.

⁴⁷ Wątki te, choć niezbyt wyraziste, były obecne już w kobiecej literaturze dwudziestolecia, na przykład u Zofii Nałkowskiej.

ostatni, a przecież jest kluczowy dla wymowy całości, jej życiowe przypadki nie zostają unaocznione, ale musimy się ich domyślić, dopowiadając stworzoną przez autorkę elipsę. To, że feministyczna perspektywa na pozór nie dominuje w powieści, przyczynia się do jej popularności, tak jakby mocne deklaracje i stanowcze potępienia, zwłaszcza patriarchalnego Kościoła, nie cieszyły się uznaniem polskich czytelników⁴⁸.

2.4. Feminizm i LGBT w innych utworach Tokarczuk

Strategia przemycania wątków feministycznych w utworach na pozór dalekich od feministycznych deklaracji pozostaje do dziś znakiem rozpoznawczym Tokarczuk: *Domu dziennego, domu nocnego* (1998), *Anny In w grobowcach świata* (2006), *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (2009) czy *Ksiąg Jakubowych* (2014). Nigdy nie są to narracje wprost emancypacyjne, opowiadające o kobietach uzyskujących wgląd w patriarchalną opresję i podejmujących świadomą walkę o niezależność. Okazuje się jednak, że emancypacyjny potencjał mają rozmaite wątki i elementy tych tekstów, często związane z ich warstwą symboliczną.

Tokarczuk wyjątkowo chętnie sięga po elementy feministycznego, a nawet queerowego religioznawstwa. I tak w wielowątkowym *Domu* mamy św. Kummernis i mnicha Paschalisa, który spisał jej żywot. Jest to opowieść o świętej, której nie uznał Kościół, ale czci lud (znamienna jest tu sama opozycja kleru i ludu, typowa dla teologii modernistycznej). Historia Kummernis musi pozostać na marginesie, bo jest dziwna, queerowa właśnie – taka święta nie nadaje się

⁴⁸ Warto – za Moniką Świerkosz – wspomnieć swoiste „testy na radykalizm”, którym poddawano Tokarczuk w wywiadach i które udało jej się przejść pozytywnie (tj. nie odsłonić swego radykalizmu) w przeciwieństwie do Filipiak. Tokarczuk, odpytywana z feminizmu, wypowiadała się o nim wprawdzie z sympatią, ale określała się jako „łagodna feministka”, zob. M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji*, dz. cyt., s. 93. W wypowiedziach krytyków pobrzmiwał zdaniem Świerkosz aplauz dla kobiecości i łagodności Tokarczuk, która nie była „radykalna”, bo nie kwestionowała porządku płci i nie próbowała go przekroczyć (tamże, s. 128). Badaczka twierdzi też, że Tokarczuk świadomie podjęła grę z tym wizerunkiem jako sprzyjającym jej karierze literackiej.

na wzór do naśladowania. Kummernis pragnie być zakonnica, bo dobrze czuje się we wspólnocie sióstr, gdzie może rozwijać swoje uczone zainteresowania, i dlatego sprzeciwia się ojcu, który chce ją wydać za mąż. Bunt idzie w parze z cudem. Dziewczyna unika przedmałżeńskiego gwałtu, na który zgodził się rozgniewany ojciec. Kummernis wyrasta broda. Staje się potworem, kobietą o cechach mężczyzny, co zniechęca gwałtociela. Ojciec każe ją za to ukrzyżować i tak powstaje czczony w okolicach Wałbrzycha wizerunek Kummernis – rozpiętej na krzyżu młodej postaci z brodą, o kobiecych piersiach. Także sam Paschalis jest *queer* – w zakonie staje się najpierw kochankiem opata, a potem powoli odkrywa w sobie kobiecą naturę. Mądre zakonnice, do których trafia, pozwalają mu schronić się w klasztorze i powierzają napisanie żywotu świętej. Dziwny chłopak-panna może żyć wśród mniszek, zgłębiając historię, która pozwala mu się rozpoznać we własnej dziwności, a potem przylączy się do gnostyckiej sekty nożowników.

Historia odmieńców, historia i tożsamość osób LGBT, historia „marginesów” kultury stanowią w powieści rodzaj kulturowej kontrabandy. Na pozór marginalny wątek, pojawiający się i znikający na zasadzie interludium, w sumie stanowi jej znaczącą część. Odniesienia do Junga, wątki baśniowe, gnostyckie i ezoteryczne przeplatające się z epickimi opowieściami o życiu „zwykłych ludzi” we wsi Wambierzyce w Kotlinie Kłodzkiej i o ich codzienności przesiąkniętej „metafizyką” stanowią rozpoznawalny znak „kuchni Tokarczuk” na przełomie wieków. Warto jednak zauważyć, że w tej mieszance zbyt łatwo określanej jako „po prostu New Age” autorka przemyca coraz więcej motywów będących najwyraźniej owocem studiów nad teologią, religioznawstwem oraz teorią feministyczną i *queer*. Tak należy właśnie rozumieć motyw Kummernis i Paschalisa, który w „nieprowokacyjny”, bo osadzony w głęboko w przeszłości sposób uczy empatii wobec osób LGBT.

Tokarczuk chętnie odwołuje się do imaginarium boginicznego feminizmu spod znaku Mary Daly, który wpłynął także na wyłonienie się tak zwanego ekofeminizmu i teologii feministycznej. Wątki ekofeministyczne stanowią ukrytą kanwę powieści *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Jej bohaterka, nie mogąc znieść

ludzkiego okrucieństwa wobec zwierząt, staje się mścicielką i rozprawia z figurami symbolizującymi ład patriarchalny na prowincji: policjantem, biznesmenem-mafiosem, przewodniczącym kółka łowieckiego i sankcjonującym władzę ludzi nad zwierzętami księdzem (w gruncie rzeczy obojętnym także wobec cierpień ludzi). Duszejko najpierw próbuje pokojowych środków nacisku, takich jak listy donoszące o naruszeniu prawa (kłusownictwo) czy rozmowa ze sprawcą. Dopiero zupełnie bezradna wobec arogancji i obojętności lokalnych władz sięga po przemoc. Dzieje się to w transie, który interpretuje potem jako znak wybrania na „narzędzie zemsty” przez same zwierzęta.

Strategia feministycznego religioznawstwa, z której od lat siedemdziesiątych korzystały Margaret Atwood czy Angela Carter, przepisywanie, „przechwytywanie” i reinterpretacja patriarchalnych mitów i baśni (odwołała się do niej, jak widzieliśmy, także Izabela Filipiak) jest najbardziej wyraźna w powieści *Anna In w grobowcach świata*, napisanej na zamówienie znanej zachodniej serii Mity. Tokarczuk przyznaje się we wstępie do próby rekonstrukcji archaicznych warstw mitu o bogini Inannie oraz biografii Enhu-duanny, pierwszej być może pisarki w dziejach świata, autorki hymnu poświęconego tej bogini, by potem przyoblec wyniki swych dociekań w opowieść o bogini, której udaje się wejść do świata umarłych i wyjść z niego żywą. Tokarczuk nie tyle „naiwnie” rekonstruuje matriarchalny mit jako wcześniejszy czy prawdziwszy od patriarchalnego, ile czyta różne jego wersje jako tekst-palimpsest, dostrzegając szczeliny, przemilczenia, niedopowiedzenia, a więc to, co zapomniane i przeinaczone w dalszych lekturach. Dopiero przez przywróconą mitowi historyczność przeziiera inna, kobieca wrażliwość i wyobraźnia matriarchalna, dzięki której Tokarczuk tworzy postać Ninmy – egzystującej na marginesach świata, zapomnianej, ale nie całkiem bezsilnej wobec władzy Ojców bogini-garnarki.

Summą feministycznych wątków w twórczości Tokarczuk i ich związku z hipotezą odmiennych ontologii i epistemologii stają się *Księgi Jakubowe* – dzieło o fascynujących marginesach polskiej kultury i jej dominujących narracji. Opowieść Tokarczuk o Polsce połowy XVIII wieku różni się od utrwalonych w kulturze

sposobów ukazywania tamtych czasów. Przedstawia dzieje głównej postaci – żydowskiego heretyka i przywódcy religijnego Jakuba Franka – przez pryzmat feminizmu, teorii *queer*, postkolonializmu, studiów żydowskich, nowoczesnego religioznawstwa, wreszcie teologii feministycznej (problematyka kobiecego doświadczenia religijnego). Jakub Frank staje się w jej ujęciu odmienicem totalnym, w którym nakładają się na siebie rozmaite kulturowe wykluczenia (etniczne, klasowe, religijne, seksualne, obyczajowe), a zarazem postacią fascynującą, znacząco nieobecną w polskiej historiografii, choć wiele tropów (np. zagadka pochodzenia Adama Mickiewicza) do niej odsyłało. Opowieść osnuta wokół jego barwnych dziejów stanowi propozycję odświeżenia powieści historycznej i wchodzi symptomatycznie do kanonu (Nagroda Nike za 2014 rok), odnawiając i poszerzając wrażliwość historyczną i egzystencjalną odbiorców.

Fenomen Tokarczuk, która staje się uznaną, kanoniczną i zarazem najbardziej poczytną współczesną polską pisarką, ma związek ze specyfiką obecności feminizmu w polskim życiu publicznym. Autorka postrzegana w latach dziewięćdziesiątych jako nie-feministka, przyczynia się do dyfuzji wątków feministycznych i przemiany wrażliwości. Jej rzekomy uniwersalizm i esencjalizm kryją feministyczną erudycję widoczną w dziesiątkach odniesień. Jej sukces jest symptomatyczny zwłaszcza na tle porażki Izabeli Filipiak, która zresztą szybko nie tylko go przewidziała, ale i uznała, pisząc w eseju *Literatura menstrualna* z 1999 roku, że Tokarczuk weszła do kanonu, aby rozsadzić go od środka transgresyjnymi, subwersyjnymi postaciami i anarchistycznymi ideami⁴⁹.

Monika Świerkosz stawia jednak tezę, że Tokarczuk i Filipiak są sobie dużo bliższe, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Przypomina, że Tokarczuk od początku wyrażała się z sympatią o feminizmie i już w *Domu dziennym, domu nocnym* dochodzi u niej do głosu wątek kobiecego nomadyzmu jako sposobu istnienia w kulturze zrywającego z poszukiwaniem zakorzenienia, a nawet „matki/Matki”, i dokonującego rekonceptualizacji podmiotowości

⁴⁹ Zwróciła na to uwagę M. Świerkosz, tamże, s. 128, 282. Esej Filipiak ukazał się w „Biuletynie OŚKi” 1999, nr 1.

w figurach potwora czy lalki⁵⁰. Podkreśla, że feminizm jest u Tokarczuk miejscem obnażenia dyskursów władzy, przemocy symbolicznej i oddawania głosu wykluczonym i że to ona (a nie Filipiak!) napisała wstęp do polskiego wydania słynnej książki Judith Butler *Gender Trouble (Uwikłani w płęć)*, będącej wykładem teorii konstruktywizmu w wymiarze płci i seksualności⁵¹.

Świerkosz wskazuje też, że w latach dziewięćdziesiątych obie pisarki były podobnie postrzegane w debacie na temat literatury kobiecej (menstruacyjnej). Obie weszły w spór z rozumieniem „sztuki kanonicznej” – jedna jako feministka (czyli w domyśle – nudna, chłodna, asekualna), druga jako „tradycyjnie kobieca”. Zostały wpisane w opozycję „ideologicznego”/„uniwersalistycznego” lub „kobiecego”/„uniwersalistycznego” sposobu pisania. Później pierwsza została zmarginalizowana ze względu na „ideologiczność” (mimo że jej feminizm wcale nie był jednoznaczny, bo Filipiak od początku raczej queerowała i anarchizowała, wskazując na opresyjny charakter tożsamości jako takiej, niż ściśle trzymała się jakiegś feministycznej ortodoksji), druga zaś weszła do kanonu z pozycji „literatury kobiecej”⁵².

2.5. *Nigdy więcej* Katarzyny Grocholi

Powieść *Nigdy więcej* Katarzyny Grocholi nie jest jej debiutem, ale przyniosła autorce rozgłos, kiedy w 2001 roku wygrała konkurs wydawnictwa Zysk i S-ka na dziennik „polskiej Bridget”, czyli opowieść nawiązującą do poczytnej serii o Bridget Jones, zainicjowanej przez Helen Fielding w roku 1995. Dołączona do gwiazdkowego wydania „Gazety Wyborczej” od razu zyskała czytelników i stała się wzorem dla spragnionych komercyjnego sukcesu pisarek. O powodzeniu wzoru wśród czytelniczek świadczy pośrednio fakt, że po roku 2000 romansom polskich autorek wychodzącym naprzeciw

⁵⁰ Najwyraźniej dochodzi on do głosu w *Biegunach* (2008), za których Tokarczuk także otrzymała Nagrodę Nike.

⁵¹ Zob. M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji*, dz. cyt., s. 95–96.

⁵² Zob. tamże, s. 13, 96 i in.

zapotrzebowaniu na powieść pokazującą rodzimą współczesność udało się nieledwie wyrugować z rynku kanadyjską serię *Harlequin*⁵³.

Sukcesowi *Nigdy więcej* i naśladownictwu stworzonej przez powieść formuły poświęcili już uwagę między innymi Przemysław Czapliński i Agnieszka Mrozik. Czapliński z rozczarowaniem pisał o stereotypowych portretach „kobiety środka” po 2000 roku⁵⁴. Jego zdaniem kryzys tożsamości po rozpadzie małżeństwa, który mógł stać się okazją do głębszego spojrzenia na mechanizmy opresji kobiet oraz poszukiwania alternatywy wobec tradycyjnej formuły związku, zostaje szybko zażegnany, kiedy Judyta, bohaterka powieści Grocholi, wchodzi w nowy związek, tym razem z „odpowiednim” mężczyzną. Jej drogę da się streścić – twierdzi badacz – w zamianie formuły „wszyscy mężczyźni są tacy sami” na „ten mężczyzna jest inny niż wszyscy” i utwierdzeniu w starej prawdzie, że „z chłopem źle, ale bez chłopca jeszcze gorzej”.

Krytyk zwraca uwagę, że powieść Grocholi wprowadza nowy model romansu kobiecego, który zaczyna się od kryzysu. Bohaterkę – symptomatycznie – zawsze zaskakuje zdrada męża, jest więc bierna i poddaje się biegowi wypadków. Porzucona i osamotniona musi przemyśleć swoją sytuację i ułożyć życie od nowa. W tej fazie jest miejsce na „krytykę systemu”, to znaczy patriarchalnego modelu związku ukazanego jako więzienie, sama bohaterka jednak szybko powraca w stare struktury, upatrując ocalenia w reprodukcji małżeńskiego wzorca. Powieść ratuje jedynie fakt, że kończy się wkrótce po wejściu w nowy związek, nie jesteśmy zatem pewni, jak będzie on wyglądał.

Agnieszka Mrozik pogłębia te analizy, twierdząc, że stworzony przez Grocholę wzorzec jest w istocie odpowiedzią na niepokój, który budzą w kobietach kapitalizm i nowe warunki życia⁵⁵.

⁵³ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 262. W książce znajduje się rozdział poświęcony temu wzorcowi: *Bridget Jones znad Wisły. Rekonstrukcje kobiecości w polskiej literaturze popularnej po 1989 roku* (s. 243–278).

⁵⁴ Zob. P. Czapliński, *Kobiety i duch tożsamości*, dz. cyt.

⁵⁵ Badaczka analizuje następujące powieści: I. Matuszkiewicz, *Agencja złamanych serc* (2000), K. Grochola, *Nigdy w życiu* (2001), B. Kosmowska, *Teren prywatny* (2001), I. Sowa, *Smak świeżych malin* (2002), M. Szwaja, *Jestem nudziarą* (2003)

Badaczka skupia się na chwili, kiedy bohaterka uświadamia sobie przyczyny klęski małżeństwa, tkwiące w jej przywiązaniu do tradycyjnego modelu żony, matki i gospodyni domowej, a następnie szuka nowej formuły tożsamości, w której mieści się atrakcyjność fizyczna i seksualna, (ograniczony) indywidualizm (prawo do własnych preferencji życiowych i przyjemności) oraz przedsiębiorczość (próba wyjścia ku sferze publicznej, poszukiwanie pracy lub jej zmiana na lepszą).

Grochola pokazuje więc, jak dzięki „inwestycji w siebie” porzucona kobieta staje się na powrót atrakcyjna i pewna siebie, wcielając cnoty dyskursu terapeutycznego („zdrowy egoizm”, wykorzystanie kryzysu jako szansy na rozwój, umiejętność nawiązywania i podtrzymywania relacji z mężczyzną) oraz neoliberalnego (przedsiębiorczość), za co spotyka ją nagroda w postaci nowego, atrakcyjniejszego partnera. Model kobiecości nawiązujący z jednej strony do uwiarygodniającej konwencji autobiograficznej, z drugiej – do mitu i baśni (spełnienie marzeń bohaterki, zwycięstwo dobra nad złem, nowy wariant baśni o Kopciuszku) jest według badaczki próbą pogodzenia wartości tradycyjnych (przywiązanie do esencjalistycznie rozumianej kobiecości wraz z jej wyznacznikami: urodą, wrażliwością, potrzebą miłości, związku, rodziny) z kapitalistycznymi (przedsiębiorczość, inwestowanie we własny rozwój, podejmowanie ryzyka).

Schemat ten jej zdaniem staje się pułapką dla kobiet zwabionych obietnicą szczęścia dzięki realizacji popkulturnego ideału *super woman* i nieświadomych kosztów psychicznych, jakie ponoszą, próbując łączyć role idealnej kochanki, żony, matki, pracowniczki i bizneswoman. Mrozik podkreśla także, że bohaterka powieści Grocholi – w przeciwieństwie do angielskiej protoplastki – jest zawsze matką i to ją nobilituje. Wzorzec ten badaczka określa w końcu mianem „podretuszowanej Matki Polki”⁵⁶.

i *Zapiski stanu poważnego* (2004), J. Fabicka, *Idę w tango* (2008), M. Kalicka, *Szczęście za progiem* (2005).

⁵⁶ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 260.

Mrozik szczegółowo analizuje także stosunek Grocholi do feminizmu. Dochodzi do wniosku, że *Nigdy więcej* podtrzymuje esencjalizm mówiący o nieprzekraczalnych, ale i wzbogacających różnicach między płciami oraz o możliwości harmonijnej relacji. Feministka pojawia się pod koniec powieści (kiedy bohaterka jest już szczęśliwa w nowym związku, a więc niepodatna na jej argumenty o systemowym charakterze opresji kobiet) jako cudaczna „ideolożka” i „pełna jadu intelektualistka”⁵⁷ – słowem, raczej żalсна niż przekonująca.

Prawdziwym zagrożeniem jest dla bohaterki współczesna kobieta sukcesu, nawiązująca w pracy romans z jej mężem, kiedy ona sama stara się sprostać tradycyjnemu ideałowi kobiecości udomowionej. Tamta odbiera jej mężczyznę, bo przebywa na co dzień w jego środowisku, jest atrakcyjna seksualnie, ambitna, niezależna i zmierza do sukcesu po trupach. Bohaterka musi więc ponownie sprostać wyzwaniu „atrakcyjności”, jednocześnie udowodniając, że jest ono do połączenia z tradycyjnymi kobiecymi cnotami, których nie zamierza się wyrzec, takimi jak łagodność, wrażliwość, opiekuńczość. Tak poszukuje się równowagi między nowym a tradycyjnym modelem kobiecości: postaci stają się nieco bardziej wyzwolone seksualnie, wymagają dla siebie nieco więcej szacunku. Zdaniem Mrozik w skali społecznej wzorzec ten uśmierza lęki wywoływane przez kapitalizm, przekonując, że kobiety mogą go oswoić i wykorzystać.

Nie odbierając znaczenia głosom krytycznym, warto jednak zauważyć, że atrakcyjność wzorca fabularnego i osobowościowego stworzonego przez Grocholę polega na jego ograniczonym emancypacyjnym ładunku. Sam typ bohaterki, która nie jest młodą dziewczyną oczekującą na pierwszą miłość i małżeństwo, ale właśnie matką i „kobietą po przejściach” w kryzysowym wieku (najmniej trzydziesto-, często czterdziesto, a nawet ponadpięćdziesięcioletnią, jak w powieściach Małgorzaty Kalicińskiej), jest wyzwaniem wobec tradycyjnych patriarchalnych wzorców romansowych, zgodnie z którymi kobiety z tych grup nie nadają się na bohaterki tego typu literatury z powodu utraty atrakcyjności seksualnej. Fabuła,

⁵⁷ K. Grochola, *Nigdy w życiu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001, s. 217.

która upodmiotawia podobną bohaterkę, jednocześnie stwarzając jej szansę na drugie, bardziej udane życie, znacznie wykracza poza model zamknięcia w roli matki czy babki oraz „naturalnej” samotności po utracie męża. Jak zauważa Kazimiera Szczuka, „pytanie o prawo matki do przyjemności, pytanie o wywrotowy charakter matczynej rozkoszy jest jednym z najważniejszych w literaturze i filozofii feministycznej”⁵⁸. Grochola skądinąd świeżo i zabawnie opisuje także relację bohaterki z nastoletnią córką, oddając demokratyczne przemiany w rodzinie (córka jest tu niemal przyjaciółką, doradczynią, wspiera emocjonalnie matkę w kryzysie albo krytykuje ją za zbytnią opiekuńczość, także odwołując się do klisz dyskursu terapeutycznego).

Choć formuła „nowego życia” nie jest odkrywczą, warto docenić przesłanie powieści, zgodnie z którym nowy, naprawdę udany związek nie wymaga od kobiety rezygnacji z siebie. Pewna doza narcyzmu i egoizmu, przyznanie sobie prawa do przyjemności, lenistwa, zaspokajania własnych pragnień, także seksualnych, leży u podstawy budowania związku z „nowym mężczyzną”. Jest on gotowy na negocjowanie formuły związku, empatyczny, przyjmujący do wiadomości kobiece potrzeby i chęć samorealizacji. Echem feministycznych rozważań o potrzebie zmiany „kontraktu płciowego” jest scena, w której Judyta – pół żartem, pół serio – przedstawia Adamowi, zanim się do niej wprowadzi, taki właśnie kontrakt w postaci pisemnej. Określa w nim, czego nie będzie robić, co wolno jej, a co jemu (okazuje się zresztą – co Adam wytyka żartem – że jemu jakby wolno mniej...). Od tradycyjnego wzorca małżeńskiego (zresztą nigdzie nie jest powiedziane, że Judyta wyjdzie za mąż, i można w takim przypuszczeniu dostrzec wyraz uprzedzeń krytyków) nowy związek Judyty (a już na pewno bohaterki Kalicińskiej) różni także fakt, że zważywszy na jej wiek, nie będzie zapewne służył prokreacji. A skoro tak, to tym bardziej może być nakierowany na satysfakcjonujące dla obojga partnerów wspólne

⁵⁸ Zob. K. Szczuka, *Matka jest tylko jedna*, w: *Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 211.

życie, obejmujące emocjonalną bliskość, udany seks, harmonijne spędzanie wolnego czasu i wspieranie się w pracy zawodowej.

Być może nie warto odrzucać przedwcześnie tezy o pewnym emancypacyjnym potencjale tego rodzaju prozy, którą można uznać za literacki odpowiednik formuły „nie jestem feministką, ale” omawianej w poprzednim rozdziale. Jest ona wyrazem potrzeby negocjowania „kontraktu płci” przy jednoczesnej deklaracji dystansu wobec feminizmu. Można ją uznać za symptom „społecznej zmiany bez ideowych deklaracji” i za realizację modelu, który Anthony Giddens opisywał jako oddolną demokratyzację życia codziennego i intymnego promowaną przez kobiety w gatunku romansu⁵⁹. Symptomatyczny jest fakt, że także w prozie mężczyzn około 2000 roku coraz częściej pojawia się fabularny wątek kobiety-matki, która wychodzi z nieudanego małżeństwa i rozpoczyna nowe życie u boku innego mężczyzny. Świadczy to o dużej akceptacji dla takiego scenariusza – w przeciwieństwie do odrzucenia wzorca „kobiety wyzwolonej”, która od początku nie traci autonomii, bo „uchyla się” od małżeństwa i macierzyństwa⁶⁰.

Po podobny co u Grocholi wzorzec fabularny sięgnęła kilka lat później z ogromnym powodzeniem Małgorzata Kalicińska, tworząc cykl *Dom nad rozlewiskiem* (2006), *Powroty nad rozlewiskiem* (2007) i *Miłość nad rozlewiskiem* (2008). Kalicińska także stworzyła „bohaterkę po przejściach”, uzupełniając esencjalistycznie rozumianą kobiecość o odwołania do rustykalności (wybór życia na wsi), krytykę „męskiego wzorca” kapitalizmu (bohaterka rezygnuje z wielkokorporacyjnego „wyścigu szczurów” i zakłada drobne przedsiębiorstwo), „korzenność” (wraca do miejscowości, z której się wywodzi). Jest przekonana do ekologii i chyba jakiejś wersji kobiecej duchowości, boginiczności nawet,

⁵⁹ Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności w kulturze Zachodu*, tłum. A. Sulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

⁶⁰ Takie scenariusze pojawiają się na przykład w *Biało-czerwonym* Dawida Bieńkowskiego (2007) czy *Mieście umarłych* Daniela Odiji (2010). Zob. K. Nadana-Sokołowska, *Kobiety w prozie mężczyzn okresu transformacji*, w: *Gry o tożsamość w czasach wielkiej zmiany*, A. Werner, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2013.

bo uczestniczy na wsi w „kręgach kobiet”, które dają jej poczucie wspólnoty wartości i harmonii. Można dostrzec w tych wyborach znaki eskapizmu i samozadowolenia klasy średniej⁶¹, ale poczytność Kalicińskiej mówi też dużo o aspiracjach i wyobrażeniach współczesnych Polek.

3. Znaczenie literatury emancypacyjnej

Inga Iwasiów w *Rewindykacjach* określiła prozę kobiet lat dziewięćdziesiątych jako zaproszenie do refleksji nad kondycją społeczeństwa i kultury, w których kwestie prywatne uzyskiwały status politycznych⁶². Wagę tej prozy dostrzegł także Przemysław Czapliński, twierdząc, że wniosła „nowe tematy, style, pomysły na wykorzystanie literatury. Ale największą wartością tego pisania”, jego zdaniem, „było zakłócenie oczywistości życia zbiorowego. Kobieta zakwestionowała swoje miejsce w rzeczywistości społecznej”⁶³. Badacz dodawał:

to, co po roku 1989 przytrafiło się polskiej prozie za sprawą kobiecego pisania, jest jednym z najważniejszych składników naszej literatury i naszej świadomości. Właśnie wtedy pojawiły się opisy kobiecej nieoczywistości – zróżnicowane, chaotyczne, ale skutecznie zakłócające społeczne gadanie.⁶⁴

Stwierdził, że literatura ta

stanowiła rodzaj ukrytej lokomotywy napędzającej cały układ literacki. (...) odkrywała przed polskim czytelnikiem zakryte doświadczenia, wprowadzała nowe wątki, a także poszerzała zestaw języków, jakimi mówiliśmy o sobie i swoich Innych.⁶⁵

Z perspektywy lat uznał model „kobiety rozproszonej”, jak go określił, za najciekawszą wtedy propozycję i podkreślał

⁶¹ Wątki i ocenę prozy Kalicińskiej podają za: A. Mrozik, *Akuszerki transformacji*, dz. cyt., s. 278.

⁶² Zob. I. Iwasiów, *Rewindykacje*, dz. cyt. s. 7.

⁶³ Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 298.

⁶⁴ Zob. P. Czapliński, *Kobiety i duch tożsamości*, w: tenże, *Efekt bierności*, dz. cyt., s. 98.

⁶⁵ Tamże, s. 125.

przełomowość dedykacji Gretkowskiej do *My zdies' emigranty* – „mojej żonie” – jako „przekorną odpowiedź na dominujące w polskiej kulturze przywiązanie do trwałej tożsamości, uznawanej za gwarancję cnót kardynalnych”⁶⁶. Temat przygodności tożsamości wybrzmiał według niego dobrze także w *Śmierci i spirali* Filipiak (1992) czy *Fractalach* Nataszy Goerke (1994).

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ukazało się wiele powieści podejmujących problem opresji związanej z tradycyjnym modelem polskiej rodziny, w tym autorytaryzmu, pogardy wobec kobiet, przemocy domowej. Pokazywały one codzienność kobiet, związaną z odgrywanymi przez nie tradycyjnymi rolami żony, matki, babki, jako pełną skrytego cierpienia z powodu pogrzebanych marzeń i tłumionej indywidualności. Najważniejszymi powieściami krytykującymi zastany model rodziny były wtedy – oprócz *Absolutnej amnezji* – *Zimno mi, mamó* Hanny Samson (1996), *Klinika lalek* Małgorzaty Holender (1996), *Tabu* (1998) i *Obciach* (1999) Kingi Dunin, *Pałowa* Brigitty Helbig-Mischewski (2000), wreszcie – nagrodzony Nike – *Gnój* Wojciecha Kuczoka (2003). Rodzina okazuje się w nich miejscem niezrozumienia, samotności, nieszczęścia – najczęściej dla kobiet i ich dzieci. Literatura ta obnaża także hipokryzję społeczną i uparte milczenie wokół tych zjawisk. Inspiruje się z jednej strony dyskursem emancypacyjnym, z drugiej – kulturą terapii z jej postulatem zdrowych związków.

Temat trudnych relacji matek i córek, odkrywający gniew córek na matki, które okazywały się „podporami patriarchy” – uległy mi, a zarazem z determinacją wdrażającymi córki w reprodukcję masochistycznych wzorców – poza *Absolutną amnezją* został opisany w *Zimno mi, mamó* Hanny Samson, *Katonieli* Ewy Madeyskiej (2007), *Utworze o Matce i Ojczyźnie* Bożeny Keff (2008), powieściach *Dziewczyny z Portofino* (2005) i *Pudełko ze szpilekmi* Grażyny Plebanek, *Małżu* Marty Dzido (2005), *Fastrydze* Grażyny Jagielskiej (2006), *Kieszonkowym atlasie kobiet* Sylwii Chutnik (2007). Ten stereotypowy w końcu obraz matki, swoista „matrofobia”

⁶⁶ Tamże, s. 103.

charakterystyczna dla drugiej fali feminizmu i kultury terapii, sam został z kolei przełamany w esejach Jolanty Brach-Czajny z tomu *Błony umysłu* (2003) i w powieści Hanny Samson *Miłość. Reaktywacja* (2004). Przy czym pierwsza autorka poszukuje pozytywnego wymiaru kobiecej genealogii, druga – opisuje z empatią starość wymagającej opieki matki i pojednanie po latach.

Wrazem poszukiwań nowego języka dla doświadczenia ciąży i porodu były po 1989 roku eseje Brach-Czajny z tomu *Szczeliny istnienia* (1992) oraz Anny Nasiłowskiej *Domino. Traktat o narodzinach* (1995) i *Księga początku* (2002), odwołujące się do języka filozofii i/lub *sacrum*. Gretkowska w dzienniku ciąży zatytułowanym *Polka* (2001) analizowała napięcie między instytucją a doświadczeniem macierzyństwa, konfrontując swoje doświadczenie z popkulturowym dyskursem na temat ciąży i porodu. Opisanie tabuizowanej kobiecej fizjologii i cielesności okazuje się dla wszystkich tych autorek sposobem walki ze stereotypami i patriarchalnym zarządzaniem kobiecym ciałem.

Realistyczny i demaskujący sentymentalne stereotypy opis doświadczenia macierzyństwa (matka prawdziwa – przemęczona, często sfrustrowana) pojawia się w *Pudełku ze szpilkami* Plebanek, *Europejce* Gretkowskiej (2004) *Pawiu królowej* Doroty Masłowskiej (2005), *Dzienniku znalezionym w piekarniku* Marka Susdorfa (2012) wreszcie w głośnej książce *Macierzyństwo non-fiction. Relacja z przewrotu domowego* Joanny Woźniczko-Czeczott (2012).

Analiza samych wzorców rodzinnych ulega w nowej dekadzie pogłębieniu, pokazując związek opresyjnych wzorców z określonym doświadczeniem historycznym czy religią. Krytyka jej katolickiego modelu pojawia się w *Katonieli*, zaś jej związek z postpamięcią drugiej wojny światowej i Holocaustu analizują Dorota Masłowska w dramacie *Między nami dobrze jest* (2008), Sylwia Chutnik w *Dzidzi* (2009) i Bożena Keff w *Utworze o Matce i Ojczyźnie*. Przemysław Czapliński podkreślał mroczny obraz polskiego społeczeństwa wyłaniający się z utworów Chutnik, *Wojny polsko-ruskiej pod flagą białą-czerwoną* Masłowskiej (2002) czy poematu Keff, pokazujących patriarchalizm, mizoginię, antysemityzm, homofobię i represjonowanie Inności jako składniki

polskiej kultury⁶⁷. Zwracał uwagę, że ich proza, a także proza Iwasiów czy Bator, dekonstruuje mit monoetniczności, katolickości i szlacheckości polskiego społeczeństwa. Wskazywał na polityczny wymiar tych utworów polegający na krytyce zastanych modeli tożsamości i wzorców przemocy dokonywanej w jej imię, a także – co dla literatury może najważniejsze – na obnażeniu przemocowego potencjału języka.

Zastanawiając się nad krytycznym i politycznym potencjałem twórczości kobiet w nowym tysiącleciu, Kazimiera Szczuka wskazywała na znaczenie *Obywatelki* Gretkowskiej, *Utworu o Matce i Ojczyźnie* Keff, *Między nami dobrze jest* Masłowskiej czy *Kieszonkowego atlasu kobiet* Chutnik, a nawet *Trzepotu skrzydeł* Katarzyny Grocholi (2008)⁶⁸. Wskazywała na powracający w czterech pierwszych utworach motyw kobiety-wojowniczką przeprowadzającej rewolucję. Dopowiedzieć możemy, że motyw ten pojawia się także w późniejszych *Cwaniarach* Chutnik (2012), *Ciemno, prawie noc* Bator (2012) czy *Prowadź swój pług przez kości umarłych* Tokarczuk.

Igor Stokfiszewski, odwołując się do podobnego zestawu tytułów co Czaplński i Szczuka, pisał w roku 2009:

Być dzisiaj polską pisarką (mam na myśli cały ruch, który rozpoczął się od literatury feministycznej) to znaczy uprawiać „poezję obywatelską”, która stara się występować przeciw „popularnej ontologii” literatury i rzeczywistości.⁶⁹

Szczuka, Stokfiszewski i przywoływana wcześniej Mroziak wskazują na polityczne i społeczne zaangażowanie pisarek w pierwszej dekadzie XXI wieku, rozumiane jako krytyczna analiza związków między pojęciem narodu a mizoginią, homofobią i antysemityzmem, a także drażnienie tematu genealogii oraz PRL, a nawet współczesnego modelu kataklizmowego kapitalizmu⁷⁰, które można znaleźć w utworach Masłowskiej.

⁶⁷ Zob. P. Czaplński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 394.

⁶⁸ Zob. tamże.

⁶⁹ I. Stokfiszewski, *Zwrot polityczny*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 177.

⁷⁰ Określenie Naomi Klein, por. też, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, tłum. H. Jankowska,

Poza literaturą piękną pojawiają się nowe emancypacyjne wzorce narracji autobiograficznej, widoczne na przykład w autobiografii Marii Janion *Traumy – transe – transgresje* (t. 1–2, 2012, 2014), która ma formę rozmowy z Kazimierą Szczuką (i sama ta forma podkreśla kulturowe znaczenie relacji mistrzyni–uczennica) czy autobiografii Agnieszki Graff *Jestem stąd* (w formie rozmowy z Michałem Sutowskim; 2014). Potencjał emancypacyjny mają także coming out molestowanej przez ojca Halszki Opfer w *Katotacie. Nie-Pamiętniku* (2009) czy próba opowiedzenia własnej historii poza kanonem martyrologiczno-narodowym przez Danutę Wałęsową w książce *Marzenia i tajemnice* (2011). Powstają nowe modele biografii i eseju biograficznego. Warto wspomnieć kilka książek poświęconych Marii Komornickiej – postaci, która okazuje się mieć potencjał inspirowania kolejnych badaczek pragnących zgłębić tajemnicę jej tożsamości – ważny przedmiot badań polskich *lesbian* i *queer studies*. Wymienić tu trzeba *Obszary odmienności* Izabeli Filipiak (2006) i *Strąconą boginię. Rzecz o Marii Komornickiej* Brigitty Helbig-Mischewski (2010).

O eseistyce feministycznej (Graff, Dunin) była mowa w poprzednim rozdziale, warto jednak przypomnieć przełomowe znaczenie esejów *Szczeliny istnienia* Jolanty Brach-Czajny, które jako pierwsze pokazały codzienność i „krząctwo”, tradycyjnie przypisywane kobietom, jako obszar zaniedbany przez filozofię i domagający się poważnej refleksji, zmieniającej rozumienie ludzkiej, upłciowionej i ucieleśnionej, egzystencji. Warto także wspomnieć esej Sławomiry Walczewskiej *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce* (2000), pokazujący historyczne uwikłania dzisiejszych kłopotów z dyskursem emancypacji kobiet w sferze publicznej, czy esej o obrazach aborcji w polskiej literaturze i dyskursie publicznym – *Milczenie owieczek. Rzecz o aborcji* Kazimiery Szczuki (2004). Z reportaży zaangażowanych krytycznie – w kwestie obyczajowe czy kulturowe – warto wspomnieć twórczość Katarzyny Surmiak-Domańskiej, autorki między innymi *Beznadziejnej ucieczki przed*

Basią – reportaży seksualnych (2007) i *Mokradetka* (2012), czy reportaże z Afryki Olgi Stanisławskiej – *Rondo de Goullé'a* (2001).

Twórczość kobiet po roku 1989 warto także rozpatrywać w kontekście konwencji literackich obecnych wcześniej w prozie światowej oraz znaczenia czytelnictwa kobiet dla rynku wydawniczego. W latach dziewięćdziesiątych Ewa Kraskowska uświadamiała nam, że współczesna literatura kobiet na Zachodzie posiada własną retorykę i toposy, do których należą autobiografizm, autotematyzm i motyw kobiety-pisarki, cielesność (narcyzm, choroba), czarownica, krzywda kobiety i przezwyciężanie jej skutków, gotycyzm, natura (płodność, macierzyństwo), matrofobia, seksualność, siostrzeństwo (i lesbiinizm). Podkreślała, że współczesne, porządnie napisane powieści tego nurtu, muszą się opierać na solidnie skonstruowanej kobiecej bohaterce, często antyheroinie (obecność wątku nieudacznictwa, porażki, kryzysu, a w końcu odnalezienia samej siebie). W Polsce ten model pisarstwa kobiecego dostrzegała u Krystyny Kofty, na przykład w *Ciele niczym* (1998)⁷¹. Kraskowska podkreślała wagę fenomenu czytelnictwa kobiet, które wciąż stanowią najliczniejszą grupę odbiorców literatury, i zarazem przemianę czytelniczki w kobietę coraz lepiej wykształconą, a zatem coraz więcej wymagającą od literatury, także tej „kobiecej”. Kazimiera Szczuka we wspomnianym już artykule przypominała o fenomenie kobiecych serii, które posiada obecnie kilka ważnych polskich wydawnictw⁷². Specjalizują się one czy to w wydawaniu romansów, czy właśnie literatury kobiecej – rodzimej i obcej – odpowiadającej definicji Kraskowskiej. Warto także zauważyć, że polskie autorki uciekają się często do strategii pastiszu, łącząc konwencje literatury popularnej (saga, powieść detektywistyczna, kryminalna, lotrzykowska, gotycka, thriller) z tematyką feministyczną – tendencję tę widać dobrze u Tokarczuk w *Prawieku czy Prowadź swój pług*, a także u Chutnik w *Cwaniarach* czy u Bator w *Ciemno, prawie noc*.

⁷¹ E. Kraskowska, *Kilka uwag na temat powieści kobiecej*, w: *Ciało i tekst...*, dz. cyt., s. 235–249, cyt. s. 249.

⁷² Na przykład: W.A.B. – Serię z miotłą, Wydawnictwo Literackie – Serię owocową.

Jeśli chodzi o literaturę poruszającą problem sytuacji osób LGBT, możemy mówić o jej znaczącej ewolucji od lat osiemdziesiątych do początku XXI wieku. Od wspomnianego już modelu modernistycznego. obecnego jeszcze w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w prozie Grzegorza Musiała (*W ptaszarni*, 1989) czy Mariana Krzeszowca (*Ból istnienia*, 1992), do „wyjścia z szafy”. Znaczącym coming outem było w latach dziewięćdziesiątych autobiograficzne opowiadanie *Milczenie* Juliana Strykowski (1993), który na starość przyznawał się do homoseksualizmu i gestem tym wieńczył swoją karierę literacką. Za powieść zawieszoną między starym, opartym na sublimacji artystowskim wzorem homoseksualisty a nowym, jawnym stylem bycia gejem można uznać *Al fine* Musiała (1997), przedkładającego ten pierwszy wzorzec nad drugi, postrzegany jako upadek kultury, osunięcie się w wulgarność (stąd melancholijny tytuł). Wyrazisty bohater gej pojawił się wprawdzie już w prozie Mariana Pankowskiego (*Rudolf*, 1980), ale dopiero około roku 2005 obyczajowe powieści gejowskie i lesbijskie wychodzą naprawdę licznie: Bartosz Żurawiecki pokazuje polską obyczajowość, codzienność polskiego geja i politykę widzianą jego oczami w utworach *Trzech panów w łóżku nie licząc kota. Romans pasywny* (2005), *Erotica alla polacca. Nowele dramatyczne* (2005), *Ja, czyli moich 66 miłości* (2007), *Do Lolelaj. Gejowska utopia* (2017). W obyczajowym nurcie można także umieścić *Pozytywnych* Macieja Millera (2005), *Głupca* Ewy Schilling (2005) i *Smaki i dotyki* Ingi Iwasiów (2006; wydanie zmienione: 2014), zawierającą wątki lesbijskie, kryminał *Śmierć w darkroomie* Edwarda Pasewicza (2007), gejowską satyrę polityczną na IV RP *New Romantic* Michała Zygmunta (2007), a także *Berka* Mariusza Szczygielskiego (2007), który można uznać po prostu za romans gejowski.

Wszyscy krytycy są jednak zgodni, że najważniejszym debiutem w tym nurcie było *Lubiewo* Michała Witkowskiego (2004), pierwsza polska powieść już nie gejowska, ale *queer*, to znaczy snująca narrację o „innej rozkoszy”. Bohaterami powieści są dwie „cioty”, które przy narratorze-dziennikarzu wspominają z rozczuleniem życie w PRL rozumiane nie jako martyrologia (polityczna czy homoseksualna), ale – na wzór powieści Iotrzykowskiej – jako pasmo fascynujących

przygód w poszukiwaniu zakazanej rozkoszy. Opowieść ta zrywa ze swoistą polityczną poprawnością ustanawianą przez politykę mniejszościową – „cioty” Witkowskiego są antyestetyczne, przywiązane do miejsc oblesnych (homoseksualne pikietki wokół szaletów) i figury „luja” – pijanego młodego heteryka z „plebsu”, za którym się uganiają. Bycie homoseksualistą to w powieści „zabawa w babę” – trudno powiedzieć, czy wymuszona przez „naturę” czy będąca swoistym smakiem i gustem. „Cioty” Witkowskiego z niechęcią odwracają się jednak od dzisiejszych przeestetyzowanych i poprawnych „gejów”, ponieważ sensem ich życia jest rozkosz, a nie polityka tożsamościowa, która w jakimś sensie ją odbiera.

Sławomir Sierakowski podsumowuje tę powieść tak: „Ciota Witkowskiego to rękawica rzucona normalności, tożsamości – to lekcja inności w pseudoliberalnej Polsce”⁷³. Można dopowiedzieć, że tak rozumiana literatura *queer* jest ostatecznym demontażem kanonu i postulowanej przez ów kanon tożsamości, ponieważ uznaje prawo autora/-ki/bohatera/-ki/czytelnika/-czki do własnej rozkoszy. Lekka, przygodowa narracja Witkowskiego kusi do naśladownictwa, którego warunkiem jest zadanie sobie być może najważniejszego „tożsamościowego” pytania: Co naprawdę stanowi o mojej rozkoszy i czy umiałbym/umiałabym o niej zajmując opowiedzieć? Tym samym rozkosz zostaje przesunięta w dziedzinę narracji, autokreacji, zabawy. Takie lekkie i queerowe, biseksualne tym razem narracje o rozkoszy kobiecej, również subwersywnie osadzone w realiach PRL, snuje bohaterka *W powietrzu* (2014) Ingi Iwasiów.

Ważną książką dla LGBT w Polsce był tom esejów biograficznych Krzysztofa Tomasika *Homobiografie* (2008, wznowienie i uzupełnienie: 2014), pokazujących „ukryte życie” kluczowych postaci polskiej kultury XIX i XX wieku (Maria Konopnicka, Maria Rodziewiczówna, Karol Szymanowski, Jarosław Iwaszkiewicz, Jan Lechoń, Jerzy Zawieyski, Jerzy Andrzejewski, Maria Dąbrowska, Witold Gombrowicz, Konstanty Jeleński, Zygmunt Mycielski i inni), a zarazem milczenie kolejnych biografów przekonanych, że tożsamość/preferencje/

⁷³ S. Sierakowski, *Ironia, literatura, system – Witkowski a Gombrowicz*, w: *Polityka literatury*, dz. cyt., s. 50.

perypetie seksualne nie powinny być przedmiotem ich dociekań jako zbyt intymne, gorszące czy niesłużące dobremu wizerunkowi bohatera. Zmowa milczenia – jak pokazuje Tomasik – przyczynia się jednak do przeoczenia tego, co często kluczowe dla odczytania sensu biografii oraz dzieł analizowanych twórców, a pośrednio – do zafałszowania samego centrum polskiej kultury.

Książka Tomasika wpisuje się w znaną z USA strategię walki o uznanie. Pokazuje homoseksualistom przykłady osób ze środowiska, które mogą być powodem do dumy, *gay pride*. Homoseksualność zostaje dzięki temu przeniesiona z marginesu do centrum kultury, spada z niej zasłona niewidoczności i wstydu, okazuje się nie tylko częsta, ale i wybitna. Tomasik tworzy w ten sposób podwaliny dla charakterystycznej dla *gay i lesbian studies* historii homoseksualizmu w kulturze polskiej.

Wszystkie przywołane wyżej teksty przyczyniają się do „obnażania reguł komunikacji i podkopywania zbiorowych narracji” i dzięki temu mają „możliwość wpływu na świat poprzez tworzenie narracji o świecie”⁷⁴, jak ujął polityczną rolę literatury współczesnej Przemysław Czapliński⁷⁵.

4. Wątki emancypacyjne w prozie Andrzeja Sapkowskiego

Szeroką dyfuzję wątków emancypacyjnych we współczesnej literaturze polskiej potwierdza ich obecność prozie Andrzeja Sapkowskiego, jednego z najpopularniejszych autorów prozy fantastycznej. Wiele takich treści przynosi na przykład *Trylogia busycka*⁷⁶, która jest udanym połączeniem powieści historycznej i fantasy. To najlepsze literacko dzieło pisarza, choć daleko mu do popularności cyklu o wiedźminie Geralcie z Rivii. Pierwszy tom – *Narrenturm* – był

⁷⁴ P. Czapliński, *Polityka literatury czyli pokazywanie języka*, w: *Polityka literatury*, dz. cyt., s. 9.

⁷⁵ Omówienie wątków feministycznych i zmiany obrazu kobiety w prozie po 1989, zob. K. Nadana-Sokołowska, *Kobiety w prozie mężczyzn...*, dz. cyt.

⁷⁶ Nazwa umowna – ani autor, ani wydawnictwo superNOWA nie nadało żadnej nazwy trylogii złożonej z tomów *Narrenturm* (2002), *Boży bojownicy* (2004), *Lux perpetua* (2006).

nominowany do Nagrody Literackiej Nike w 2003 roku. Prócz wysokich nakładów i wznowień cykl Sapkowskiego stał się podstawą słuchowiska w reżyserii Janusza Kukuły⁷⁷. To największa produkcja teatru radiowego na świecie. Ponad dwustu aktorów wzięło udział w nagraniach do audiobooka o łącznym czasie przeszło siedemdziesięciu godzin⁷⁸. Autorem muzyki jest Adam Skorupa⁷⁹.

Elementy pokrewne feminizmowi występują w *Trylogii busyckiej* na wiele sposobów, z których wybijają się dwa: krytyka patriarchy, mizoginizmu i Kościoła katolickiego oraz wątek alternatywnej religii opartej na wartościach i bytach żeńskich.

Sapkowski krytykuje Kościół nie tylko za dążenie do władzy i bogactw, nieprzestrzeganie celibatu i ogólną niemoralność oraz konserwowanie starego, niesprawiedliwego porządku społecznego, ale przede wszystkim za ostry mizoginizm. Bardzo częste wypowiedzi hierarchów Kościoła i możnych go wspierających podkreślają, że kobiety są we wszystkim gorsze oraz doprowadzają mężczyzn do upadku. Patriarchat w tej wersji ma uzasadnienie religijne oraz umożliwia ciemnienie i wykorzystywanie kobiet. Mizoginiczne tyrady w wykonaniu bohaterów powieści (z reguły tych negatywnych albo przynajmniej neutralnych, postacie pozytywne cechuje inny stosunek i do Kościoła katolickiego, i do kobiet) są parafrazą dokumentów średniowiecznych. Wiele świątłych bohaterek jest świadomych ucisku patriarchalnego. Ich azylem są... klasztory. Jak mówi przełożona jednego z nich do przymusowo w nim zamkniętej dziewczyny złapanej na próbie ucieczki:

⁷⁷ Zrealizowane przez serwis audioteka.pl oraz Polskie Radio SA we współpracy z wydawnictwem superNOWA.

⁷⁸ O *Narrenturm*: <http://dubbingpedia.pl/wiki/Narrenturm>, <https://www.youtube.com/watch?v=zK9WQM4xj0>; *Boży bojownicy*: <http://natemat.pl/33297,audiobook-jak-film-190-aktorow-24-godziny-nagran-rok-produkcji-bozy-bojownicy-andrzej-sapkowskiego>; *Lux perpetua*: <https://www.youtube.com/watch?v=A3HzcAEON1c>; <http://www.polskieradio.pl/7/1530/Artykul/966418,Lux-perpetua-superprodukcja-w-radiowej-Jedynce> [data dostępu: 7.05.2016].

⁷⁹ Kompozytor ścieżki dźwiękowej do gry komputerowej *Wiedźmin* został uznany przez portal IGN (USA) za najlepszego twórcę oryginalnej muzyki do gier komputerowych w 2007 roku.

Czymże to twoje dotychczasowe życie było bardziej ciekawe? Co miałaś tam, czego nie masz tu? (...) Gdzie my, kobiety, możemy być bardziej wolne aniżeli w klasztorze? Gdzie pozwolą nam studiować, czytać księgi, dysputować, swobodnie wyrażać myśli? Gdzie pozwolą nam być sobą? Krata, którą wyrwałaś, mur, z którego chciałaś skakać, nie więżą nas. One nas chronią, nas i naszą wolność. Przed światem, w którym kobiety są częścią domowego inwentarza. Warto nieco więcej niż mleczna krowa, ale znacznie mniej niż bojowy koń. Nie ludź się, że twój kochanek, dla którego ryzykowałaś (...), jest inny. Nie jest inny. Dziś kocha cię i wielbi jak Piram Tysbe, jak Erekle Enidę, jak Tristan Izoldę. Jutro będzie loił kijem, gdy odezwiesz się nie pytana.⁸⁰

Klasztory są więc miejscem duchowej wolności kobiet. Przewrotnie wolności nie tylko od męskiej dominacji fizycznej, ale też ideowej, bo w najświatlejszych z nich bynajmniej nie wyznaje się oficjalnej, patriarchalnej doktryny. Opatka klasztoru klarysek w Białym Kościele samodzielnie celebrowała mszę, a w rozmowie z bohaterem zdradza mu, że jej postępowość jest znacznie większa niż husytów. Objaśnia pokazywany Reynevanowi⁸¹ obraz z wizerunkiem kobiety:

– Znak wielki się ukazał na niebie – opatka jęła cichym głosem komentować coraz wyraźniejsze detale obrazu. – Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. Rzecz prorok, gdy mówi o Duchu: jak matka pociesza, tak ja was pocieszać będę. Spójrz. Oto Matka. *Ecce femina! Ecce Columba qui tollit peccata mundi*. Oto Kościół Trzeci. Prawdziwy i w prawdzie swej ostateczny. Kościół Ducha Świętego, którego prawem jest miłość. Który trwać będzie do skończenia świata. Oto pojrzyj: Magna Mater, Pantea-Wszechbogini. Regina-Królowa, Generix-Rodzicielka, Creatrix-Stwórczyni, Victrix-Triumfatorka, Felix-Szczęсна, Boska Panna, Virgo Caelestis. Oto matka przyrody, władczyni żywiołów, *astrorum Domina*, odwieczny początek wszechrzeczy. Największa bogini, królowa cieni, pani promiennych wysokości, nieba, życiotwórczyni tchnień morskich, ciszy podziemi. Ta, której jedyną boskość o wielu kształtach czci cały świat pod rozlicznymi imionami i w różnorodnym obrzędzie.⁸²

⁸⁰ A. Sapkowski, *Lux perpetua*, superNOWA, Warszawa 2006, s. 400–401.

⁸¹ Główny bohater cyklu. Ponieważ jest Ślązakiem, znany jest też jako Reinmar z Bielawy. Lekarz znajdujący się na ziołolecznictwie i magii (głównie w zastosowaniu medycznym). W toku akcji przystaje do husytów.

⁸² A. Sapkowski, *Boży bojownicy*, superNOWA, Warszawa 2004, s. 514–515.

Jak widać, propozycja ideowa idzie dalej niż najśmielsze myśli współczesnych katolickich feministek, a jednocześnie ma charakter synkretyczny: łączy wiele bogiń z różnych stron świata i czasów. Zamiast monoteizmu patriarchalnego proponuje monoteizm matriarchalny o silnym wyrazie pacyfistycznym i ekologicznym – dzięki odwołaniom do żeńskich bóstw agrarnych. Sapkowski wykorzystał zasadę fantasy, w której możliwe jest to, co raczej zakazane w powieści historycznej: powołanie alternatywnej kosmogonii i teogonii, w tym wypadku do oficjalnej nauki Kościoła. Powieść historyczna w tym zakresie zwykle przyjmuje postawę racjonalno-agnostyczną, na gruncie naukowym nic o teogonii pewnego powiedzieć nie można.

Bohater Sapkowskiego wraz z ukochaną uczestniczy w dorocznym sabacie na Grochowej Górze, gdzie przekonuje się, że istnieje kult alternatywny wobec oficjalnego. Sabat jest miejscem spotkania wyznawców Magna Mater, i to jej błogosławieństwem można tłumaczyć, że Reynevan cało wychodzi z większości opresji. Dla bohatera Wszechbogini jest ważniejsza od husytyzmu, w którym zresztą bardziej pociąga go aspekt społeczny niż religijny. Dla niej gotów jest wiele zaryzykować. I ryzykuje wiele razy, zwłaszcza gdy przed fanatycznymi zapędami husyckiego kaznodziei broni posążka Matki Boskiej w jednym ze zdobytych kościołów – z tym że dostrega w rzeźbie nie tylko wizerunek Pramatki, ale też niezwykle dzieło sztuki. Za wszelką cenę stara się też ochronić cudowny obraz częstochowski przed zniszczeniem. Widzi w nim nie wizerunek Marii, matki Jezusa, ale Królowej-Stwórczyni. Ciężko ranny w jego obronie, do ostatka zasłania go własnym ciałem. Scena ta niesie chyba najmocniejszą krytykę Kościoła w całej trylogii. Zniszczenia wizerunku dokonuje najbardziej wpływowego hierarcha w Polsce – biskup Zbigniew Oleśnicki. W imię doraźnych walk i wpływów politycznych, działając w ramach spisku z biskupem wrocławskim Konradem, tnie oblicze Panny, z którego wcześniej zwleczono broniącego go wyznawcę „czeskich nowinek”. Wielokrotnie ranny bohater trafia do najcięższego więzienia na dożywocie, a prowokacja hierarchów odnosi zamierzony skutek, zmieniając nastroje i układy polityczne. Okrutnie paradoksalna i mocna scena: najpotężniejszy dostojnik polskiego Kościoła, polityk często skuteczniejszy od

królów, podnosi rękę na wizerunek późniejszej Królowej Polski⁸³, pozostawiając na nim słynne blizny, a ikony broni Reynevan – lekarz parający się magią i husyta.

Podobnie do Sapkowskiego cudowny obraz Matki Boskiej traktuje w *Prawieku* Tokarczuk – dla niej to też wizerunek będący miejscem koncentracji sił matriarchalnych:

Matka Boska Jeszkotłowska była czystą wolą pomocy temu, co chore i ułomne. (...) dawała im siłę i moc zdrowienia. Dawała ją wszystkim, bez wyjątku.⁸⁴ W Jeszkotlach koszyki ze święconką stawia się na bocznym ołtarzu Matki Boskiej (...). To kobieta powinna zajmować się jedzeniem – zarówno jego przyrządzaniem, jak i błogosławieństwem. Bóg-mężczyzna ma ważniejsze sprawy na głowie: wojny, kataklizmy, podboje, dalekie wyprawy... Kobiety zajmują się jedzeniem.⁸⁵

W mitach greckich Parki były siłą w pewnym sensie nadrzędną wobec wszystkich bogów, bo i oni podlegali snutemu przez nie losowi. Sapkowski dokonuje syntezy tych bóstw z Potrójną Boginią, a jednocześnie figury Dziewczyny, Matki i Staruchy⁸⁶ są u niego nawiązaniem i do średniowiecznego z ducha obrazu wiedźm w *Makbecie*, i do ikonografii tej epoki, przedstawiającej trzy fazy życia kobiety. Czarownice podlegają Dominie i działają zgodnie z Jej wolą. Dzięki ich pomocy bratanicy Reynevana udaje się to, czego nie mógł dokonać męski bohater, choć był wspomagany przez najlepszych – w tym przez praskich magów i alchemików. Zabija Birkarta Grelenorta, zausznika biskupa wrocławskiego Konrada, najbardziej złowrogiej i demonicznej postaci całej trylogii. Dziewczyna pomściła ojca, ale i uratowała wujka, który gotów był na samobójczą misję, byleby zemścić się za zamordowanie brata i ukochanej. Zauważmy, że kobiety w światach Tokarczuk i Sapkowskiego nie tylko są siłą życia i miłości – czasem to właśnie one przywracają ład i wymierzają sprawiedliwość, co nie jest dane mężczyznom.

⁸³ Koronuje ją kilkaset lat po akcji *Lux perpetua* Jan Kazimierz Waza.

⁸⁴ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, dz. cyt., s. 38.

⁸⁵ Tamże, s. 95.

⁸⁶ Podobnie jak inne byty nadnaturalne nie naruszają one monoteizmu w świecie przedstawionym, ponieważ wszystkie są stworzone przez Kreatorkę.

Rozdział 3

Feminizm, literatura i kultura uczestnictwa

1. Kultura gier jako miernik świadomości społecznej – na przykładzie gier inspirowanych twórczością Andrzeja Sapkowskiego

Twórczość Andrzeja Sapkowskiego jest znana na całym świecie głównie za sprawą sukcesu gry komputerowej *Wiedźmin*, wyprodukowanej przez polskie studio CD Projekt RED. Do dziś sprzedano około dwudziestu milionów kopii wszystkich trzech części – przeszło połowa z nich to najnowszy *Wiedźmin 3: Dziki Gon*¹.

O ile wnioskowanie o stanie świadomości społeczeństwa na podstawie nawet najbardziej popularnych utworów literackich jest obciążone sporym ryzykiem ze względu na stan czytelnictwa w Polsce², o tyle analiza gry komputerowej z kilku powodów dostarcza pewniejszych wniosków. Po pierwsze, ze sprzedanych do dziś kopii *Wiedźmina* około pięciu procent, czyli około miliona egzemplarzy, trafiło do rąk polskich graczy, a o takim wyniku nie mogą pomarzyć nawet największe bestsellery³. Po drugie, istotne

¹ Zob. A. Przybysz, *CD Project ogłasza wyniki. „To był rok Wiedźmina 3”*, <http://wyborcza.biz/biznes/1,147881,19746147,cd-projekt-oglasza-wyniki-to-byl-rok-wiedzmina-3.html?disableRedirects=true> [dostęp: 8.05.2016]. Gra ukazała się w 2015 roku.

² Zob. *Podstawowe wyniki badań czytelnictwa za rok 2015* <http://www.bn.org.pl/download/document/1457976203.pdf> [dostęp: 8.05.2016]; wskazują one na stosunkowo niskie czytelnictwo.

³ Zob. np. <http://www.granice.pl/kultura,oto-najlepiej-zarabiajacy-pisarze-na-swiecie-a-ile-moga-zarabiac-polscy-pisarze,6442> czy http://wyborcza.pl/piatek/ekstra/1,144065,17490018,Bestsellery_2014_roku__Sprawdzilismy__jakie_ksiazki.html?disableRedirects=true [dostęp: 13.05.2016].

jest zaangażowanie finansowe: sama trzecia gra w świecie Geralta z Rivii pochłonęła trzysta sześć milionów złotych⁴. Takie pieniądze angażuje się tylko wtedy, gdy ma się pewność, że produkt trafi w gusta odbiorców i przyniesie zysk, podczas gdy pisarz może pisać książkę bez oglądania się na czytelników, a wydawnictwo ryzykuje przy małym nakładzie kwotę setki tysięcy razy mniejszą niż producent dużej gry. Po trzecie, tworzenie gry ma charakter grupowy: główny zespół deweloperski liczył 240 osób (w sumie zaangażowanych było aż półtora tysiąca)⁵. Taki produkt z większym prawdopodobieństwem spełni oczekiwania klientów niż dzieło mniejszej grupy – oczywiście pod warunkiem że instancja nadawcza (producenci) ma odpowiednią kompetencję techniczną, logistyczną i kulturową. Inaczej mówiąc, jeśli umie dobre gry tworzyć, reklamować i sprzedawać.

W przypadku gier z podgatunku cRPG (lub action cRPG – komputerowa fabularna gra akcji) najważniejsze są świat przedstawiony i fabuła. Stąd wybór świata stworzonego przez Andrzeja Sapkowskiego – autora najpopularniejszego polskiego cyklu fantasy. Obserwacja uczestnicząca trzeciej części gry *Wiedźmin*⁶, ukierunkowana na elementy ukazane wyżej w rozważaniach o *Prawieku* i *Trylogii busyckiej*, pozwala sądzić, że i w tym tekście kultury występują treści świadczące o przemianach w nastawieniu do równouprawnienia kobiet i roli Kościoła.

Ponieważ gra komputerowa to medium interaktywne, a w dodatku *Wiedźmin* to gra TPP (zawadywany przez gracza awatar bohatera jest oglądany z perspektywy trzeciej osoby), wydawałoby się, że najistotniejsza jest możliwość grania postacią Ciri – bohaterki, wokół której koncentruje się zarówno intryga pentalogii Sapkowskiego, jak i trzeciej części gry. Ciri jest bardzo atrakcyjną młodą

⁴ Zob. A. Przybysz, *CD Project ogłasza wyniki*, dz. cyt.

⁵ <http://pclub.pl/news65549.html> [dostęp: 8.05.2016].

⁶ O pierwszej części pisałem m.in. w: *Życie w grze, seks w grze*, „Homo Ludens” 2009, nr 1, s. 257–267; o drugiej części *Wiedźmina* zaś m.in. w: *Przyszłość gier, przyszłość człowieka*, „Homo Ludens” 2012, nr 1(4), s. 229–242.

kobietą, można by więc posłużyć się analizami grania postacią Lary Croft⁷ (*Tomb Rider*⁸, którego jest protagonistką, to też gra TPP).

Ustalenia badaczy nie są jednoznaczne. Początkowo zdawało się przeważać przekonanie, że „męski gracz czerpie z Lary Croft bezpieczną przyjemność”⁹, ponieważ bohaterka to „niegroźna kobieta marzeń, której fizycznym walorom można przyglądać się z pożądaniem i przyjemnością – bezkarnie”¹⁰. Inny badacz stwierdza, że takie „odczytanie Lary Croft potępia ją jako obiekt pożądania, stworzony przez i dla mężczyzn stereotypowy wizerunek kobiecości”¹¹. Zauważano też, że „przedstawienie jej samoświadomego stylu życia może ułatwić młodym kobietom identyfikację z nią”¹² – „postfeministyczną ikoną, która w żadnym momencie nie wykazuje jakichkolwiek tendencji do domatorstwa”¹³.

Maryla Hopfinger tak pisze o bohaterce:

Niektórzy uważają, że kluczem do jej sukcesu był wydatny biust i seksowna figura, a zawrotną popularność zdobyła przede wszystkim dzięki marketingowi i reklamie. Myślę jednak, że się mylą. To by nie wystarczyło. Lara Croft – zbiór pikseli, kilka geometrycznych brył w pamięci komputera, elektroniczna fantazja programistów – odpowiedziała na jeszcze inne oczekiwania graczy i właśnie dlatego stała się wielką wirtualną gwiazdą.¹⁴

Te „inne oczekiwania graczy” to przede wszystkim interesująca biografia i niezwykła osobowość – „cechy, które wzbudziły zarazem podziw, szacunek i zachwyty oraz ogromną sympatię”¹⁵.

⁷ Z tym że Ciri nie została wyposażona w cechy hiperseksualne jak Lara.

⁸ Seria gier z lat 1996–2015. Sześć pierwszych gier z cyklu zostało stworzonych przez Core Design, zaś następne cztery przez Crystal Dynamics.

⁹ J. Raessens, *Gry komputerowe jako medialna kultura uczestnictwa*, tłum. M. Filiciak, w: *Światy z pikseli. Antologia studiów nad grami komputerowymi*, wybór i koncepcja M. Filiciak, Academica, Warszawa 2010, s. 200.

¹⁰ B. Richard, J. Zaremba, *Gaming with Grrls: Looking for Sheroes in Computer Games*, cyt. za: J. Raessens, *Gry komputerowe...*, dz. cyt., s. 200.

¹¹ J. Raessens, *Gry komputerowe...*, dz. cyt., s. 200.

¹² Tamże.

¹³ B. Richard, J. Zaremba, *Gaming with Grrls*, dz. cyt., s. 200.

¹⁴ M. Hopfinger, *Literatura i media. Po 1989 roku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 267.

¹⁵ Tamże, s. 266.

Autorzy studium o grach komputerowych Jon Dovey i Helen Kennedy, sumiennie wyliczając różne stanowiska i interpretacje, zaznaczają, że dla wielu naukowców i niezliczonej liczby graczy problem grania postacią kobiety nie istnieje – to tylko zespół cech awatara, a liczy się wypełnianie tego zbioru możliwości przez osobę sterującą¹⁶. Zgadzam się z takim spostrzeżeniem, ponieważ odpowiada ono moim doświadczeniom. W trakcie rozgrywki granie postacią Ciri było dla mnie miłą odmianą i wymuszało nieco inny styl pokonywania trudności. Sama postać po kilku godzinach nie budzi większego zainteresowania od strony wizualnej: ruchy, choć niezwykle naturalne i płynne dzięki zastosowaniu techniki *motion capture*, są jednak powtarzalne. Być może częściej niż na bohaterkę zwracałem uwagę na wygląd Geralta, ponieważ ten ulegał zmianie, gdy zakładałem nowy pancerz, spodnie, buty i rękawice¹⁷, a każdy ze strojów bohatera jest znakomicie zaprojektowany i po prostu świetnie wygląda. Do tego można zmieniać mu uczesanie i typ zarostu¹⁸. Tymczasem wygląd Ciri się nie zmienia.

Popieram tezę, że istotne jest interaktywne uczestnictwo, a wygląd i cechy awatara mają o wiele mniejsze znaczenie. Uczestnictwo zaś jest tym istotniejsze, im ważniejszych kwestii dotyczy fabuła – zwłaszcza jeśli jej układ wymusza na gracz dokonywanie wyborów

¹⁶ J. Dovey, H.W. Kennedy, *Kultura gier komputerowych*, tłum. T. Macios, A. Oksiu-ta, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011. Niemniej jednak wyróżnia się głos Diane Carr: „Kiedy gram Larą, robię to w towarzystwie jej twórców i w cieniu pełnego pożądanego spojrzenia, jakie jej piersi i krótkie szorty mają wywoływać” (s. 116). Być może granie taką postacią ma większe znaczenie dla graczek niż dla mężczyzn. Gracze są przyzwyczajeni do takich widoków – codziennych w kulturze patriarchalnej (np. w reklamach), a ten sam przymus u kobiet może budzić negatywną reakcję z wielu powodów i rodzić oskarżenia o seksizm.

¹⁷ Zmiana ubrania/zbroi jest czasami wymuszana fabularnie (np. audiencja u cesarza, stypa, bal maskowy itp.), ale najczęściej wynika z tego, że Geralt znajduje lub kupuje lepsze wyposażenie o wyższych parametrach przydatnych w walce. Liczyłem tylko główne części ubrania (kaftan/przeszywanica/zbroja/żupan itp.) i do końca dodatku *Serce z kamienia* wymieniałem ich na bohaterze sześćdziesiąt trzy.

¹⁸ Czego nie robiłem w głównej grze, ale fabuła dodatku wymusiła ogolenie brody i wąsów Geralta.

i ponoszenie ich konsekwencji. Znany duński ludolog Jesper Juul podkreśla, że film i literatura nie oddziałują z tą siłą, ponieważ nie pozwalają odbiorcy na wybór. I nawet gdy na chwilę utożsamiamy się z bohaterami, skrywamy się za nimi, nie ponosząc odpowiedzialności: „gry są najsilniej oddziałującą na nas formą sztuki, jaka dotąd powstała i która bada problemy tragedii i odpowiedzialności. (...) Gry nie dają nam możliwości ukrycia się”¹⁹.

Usytuowanie postaci kobiecych w fabule jest o wiele istotniejsze od możliwości grania nimi. I w tym zakresie trzecia część *Wiedźmina* znacząco podnosi znaczenie kobiet względem poprzednich. Tak jak w powieściach Sapkowskiego w grze postacie kobiece są zawsze bardzo ważne, ale w najnowszej części nie tylko wprawiają w ruch akcję, ale wprost zależy od nich los całego świata. Owszem, bez pomocy Geralta zapewne nic by się nie udało, ale przecież inaczej być nie może w grze przygodowej. To działania Yennefer wymuszają na bohaterze udział w intrydze polegającej głównie na poszukiwaniu innej protagonistki – Ciri, od której bezpośrednio zależy los świata. Tak jak w powieściowym pięcioksięgu cechy genetyczne bohaterki decydują o jej unikalnych zdolnościach – i właśnie dlatego aż tyle potężnych sił stara się nią zawładnąć. Geralt z przyjaciółmi pomaga Ciri w obronie przed Dzikim Gonem²⁰, a z działających potęg trzeba jeszcze pamiętać o cesarstwie Nilfgaardu, którego władca ma własne plany co do bohaterki.

Niczego też bohaterowi nie udałoby się osiągnąć bez pomocy jakże ważnych w świecie przedstawionym Sapkowskiego czarodziejek: Keiry Metz, Triss Merigold, Filippy Eilhart, Margarity Laux-Antille i Fringilli Vigo. Zwłaszcza dwie pierwsze są ważne dla fabuły. Obie też są aktywne w relacjach seksualnych z Geralem, a nawet

¹⁹ J. Juul, *Sztuka przegrywania. Esej o bólu, jaki wywołują gry wideo*, tłum. P. Schreiber, M. Tabaczyński, Korporacja Ha!art, Kraków–Bydgoszcz 2016, s. 92.

²⁰ Król Dzikiego Gonu jest zarazem władcą globu opanowanego przez elfy i w obliczu nadciągającej katastrofy ekologicznej stara się zawładnąć Ciri, aby dokonać inwazji na planetę, na której rozgrywa się akcja głównego wątku. Styczność światów (planet), czyli „Koniunkcja Sfer”, jest pomysłem Sapkowskiego jeszcze z cyklu powieściowego – podobnie jak zagrożenie ekologiczne.

inicjujące, co również jest świadectwem emancypacji bohaterek. Podobnie w dodatku *Serce z kamienia*²¹ pomoc medycy Shani jest niezbędną dla powodzenia działań bohatera²².

W przedstawionych społecznościach dominują mężczyźni. Wśród sojuszników Ciri i Geralta kobiet jest nieco więcej, a płęć brzydka przeważa wśród postaci wrogich lub co najmniej niebezpiecznych. To z nich składa się Dziki Gon, a wodzami dwóch przeciwstawnych potęg – Redanii i Nilfgaardu – są odpowiednio król Radowid V Srogi i cesarz Emhyr var Emreis. Również obsada najwyższych stanowisk jest zwykle męska. Taki układ powoduje, że mamy do czynienia z typowym patriachatem (jak większość światów fantasy ten też w stosunkach społecznych odtwarza późne średniowiecze), a jego ucisk jest tym wyraźniejszy, że najaktywniejsze postaci kobiece muszą działać z ukrycia, ponieważ czarodziejki zostały wyjęte spod prawa i urząda się na nie regularne polowania, w których celują zwłaszcza łowcy czarownic – formacja powołana do życia przez króla Radowida.

O przyjmowaniu przez kobiety kluczowych ról już trochę powiedziałem powyżej, ale warto wskazać na jeszcze kilka reprezentatywnych elementów fabuły w omawianej grze.

W trakcie pobytu na Skelige Geralt może pomóc Hjalmarowi Krzywogębemu albo jego siostrze Cerys an Craite zdobyć koronę królewską. Najlepszym wyborem jest wspomnienie Cerys, ponieważ doprowadzi ona do rozkwitu gospodarczego wysp, podczas gdy dla Hjalmara liczy się tylko wojna i czyny godne opiewania w sagach. Królowa Cerys, pierwsza kobieta na tronie Skelige w historii, wspomże zaś Geralta i Ciri, wysyłając swego walecznego i prostodusznego brata do obrony Kaer Morhen przed Dzikim Gonem. Wybór Cerys jest spójny z narracją równouprawnieniową, ponieważ władców Skelige wybierają mieszkańcy wysp nie ze względu na ród i bogactwo, lecz postępowanie kandydatów.

²¹ CD Projekt RED, Polska 2015. Dodatek ukazał się na jesieni, ok. pół roku po głównej części gry.

²² I podobnie jak z Keirą Geralt może wejść w przelotne relacje seksualne też z Shani.

Najlepszym przykładem narracji zbliżonej do feminizmu nie jest jednak wątek królowej Skelige, ale związany z kuźnią we Wrońcach. Inaczej niż w innych tego typu zakładach tutaj pracuje dwoje kowali: Fergus Graem i Yoana z Ard Skellig. Co ciekawe, oboje mają tytuł arcymistrza w swym fachu – czyli potrafią wytwarzać najlepsze pancerze i inne uzbrojenie ochronne. Fergus jest krasnoludem, co nie dziwi, ponieważ kowalstwo to typowy fach tej rasy. Yoana zaś jest jedyną kobietą kowalem w dostępnych krainach. W trakcie akcji okazuje się, że prawdziwym arcymistrzem jest tylko ona, a Fergus żeruje na jej pracy, ponieważ wszyscy składają zamówienia u niego, lekceważąc kobietę. Dopiero pomoc bohatera zmienia sytuację. Jednak aby tak się stało, nie tylko trzeba wykonać trudną i długą misję, ale też wiele zaryzykować: w finale zawodów o lepszą zbroję wiedzmin, jeśli chce pomóc Yoanie, musi założyć wykonany przez nią pancerz i wystawić się na strzał z kuszy. Zaufanie popłaca: arcymistrzynie płatnerstwa może otworzyć samodzielny warsztat, a Geralt ma dostęp do jego wyrobów – najwyższej w świecie przedstawionym klasy.

W ten sposób fabuła gry podwójnie przełamuje stereotyp: po pierwsze ten, że w kowalstwie lepsi są mężczyźni, po drugie – że w kuźni prym wiodą krasnoludy. Pierwszy stereotyp jest tożsamy z występującym w świecie nas otaczającym, drugi wytworzyła literatura fantasy (najbardziej przyczynił się do tego J.R.R. Tolkien we *Władcy Pierścieni*) oraz same gry RPG.

Zajmowanie przez kobiety stanowisk zarezerwowanych dotąd dla mężczyzn oraz zdobywanie przez nie wykształcenia to typowe tematy dyskursu emancypacyjnego. Prócz wyżej wymienionych wątków uwagę zwraca też postać Shani, która ukończyła uniwersytet oxenfurcki, doktoryzowała się z medycyny i sprawuje funkcję lekarza wojskowego w redańskiej armii. W pewnym momencie zwierza się bohaterowi, że nie takiej kariery oczekiwała od niej matka. Ta wolałaby, aby dobrze wyszła za mąż i rodziła dzieci. Geralt jej się podoba i już w pierwszej części trylogii z chęcią uprawiała z nim seks²³,

²³ Dokładniej: może uprawiać (i sądząc po licznych wypowiedziach graczy, zwykle uprawiała). To jest w grze wybór i bohaterki (w takim sensie, że działania

ale bohater to raczej singiel z racji swojego zawodu. W dodatku, jak wszyscy wiedźmini i czarodzieje, jest bezpłodny (efekt mutacji).

W drugim z rozszerzeń (tzw. DLC) do *Wiedźmina 3*, zatytułowanym *Krew i Wino* (CD Projekt Red, 31 maja 2016), Geralt staje do pojedynku na pięści z zamaskowanym przeciwnikiem. Jeśli wygra, będzie mógł walczyć o mistrzostwo. Po walce okazuje się, że zamaskowanym wicemistrzem jest kobieta. Już to samo jest symptomatyczne (zwłaszcza że starcie z nią okazuje się trudniejsze od finałowego, w którym przeciwnik nie jest lepszym pięściarzem, tylko ma mocniejszą głowę), ale dla niniejszych rozważań najistotniejsze są słowa Geralta, który tak odpowiada na pytanie przegranej Cichej Mocy (pseudonim pięściarki): „Walka z babą to nie honor? Tak mówią tylko ci, którzy boją się przegrać z kobietą”. To chyba najdobitniejszy tekst o charakterze równościowym w całym cyklu gier o wiedźminie.

W trzeciej części *Wiedźmina* opresyjność patriarchy i przymoc domowa są przedmiotem wyborów moralnych, których musi dokonać bohater. Najważniejszy wątek z tym związany bynajmniej nie jest typowy i schematyczny, a Geralt uczestniczy w nim już we wczesnej fazie gry – w kasztelu we Wrońcach. Rozwiązanie owego wątku wymusza na gracz fabuła – bez tego nie można przejść do kolejnych zadań związanych z poszukiwaniem Ciri. Historia jest traumatyczna, bo wiąże się nie tylko z nadużywaniem alkoholu i biciem, gwałtem małżeńskim i poronieniem, ale też z wcześniejszą zdradą, jaką popełniła żona Czerwonego Barona. Ofiara przemocy domowej ucieka wraz z córką z domu, a jej powrót mimo wysiłków męża i wiedźmina Geralta jest niemożliwy – Anna Stenger albo umiera, albo okazuje się chora psychicznie (stan jest uzależniony od wcześniejszych wyborów głównego bohatera i działań sił, pod których ochronę się udała). Historię córki tego małżeństwa gracz też powinien uznać za formę kłęski, ponieważ Tamara Stenger dołącza do najbardziej negatywnej formacji militarnej w grze: do

postaci i jej słowa muszą jej się spodobać – sam wiedźmin podoba się większości kobiet, i gracza (wcielającego się w Geralta). Fabuła nie wymusza seksu. Trudno taką warunkowość/możliwość prosto ująć w zdaniach o historii postaci.

łowców czarownic w Oxenfurcie, z którymi bardzo często musi walczyć i sam Geralt, i inne postaci pozytywne. Gdy nie udaje się uratować Anny, Filip Stenger, znany jako Czerwony Baron, dowódca kasztelu we Wrońcach, popełnia samobójstwo.

Uwikłanie bohatera – a więc i zawiadującego nim gracza – w traumatyczną historię o przemocy domowej i jej konsekwencjach ma duży potencjał pedagogiczny zgodny z ideami emancypacyjnymi. Zgadzam się z badaczami, którzy podkreślają walor edukacyjny wybranych gier komputerowych, zwłaszcza z tezami Jespera Juula:

Poza środowiskiem wirtualnym, a więc w realnym świecie, gdzie porażka ma konkretne konsekwencje, jesteśmy skłonni wybierać bezpieczne strategie, a tym samym minimalizować rezultaty nauki i rozwoju osobistego, które mogłyby zaistnieć w innej sytuacji. Gry są więc ze swojej natury najlepszą z możliwych form wyzwania, nauki i porażki.²⁴

O przemocy domowej mówi też historia dzieciństwa Lamberta, przyjaciela Geralta, z tym że jest bardziej konwencjonalna. Ojciec Lamberta pił i bił po pijanemu i żonę, i chłopca. Pewnego razu pijany wpadł do gniazda potworów, a uratował go wiedźmin, który następnie skorzystał z tzw. prawa niespodzianki²⁵, w wyniku którego Lambert został oddany na szkolenie do Kaehr Moren.

Gra wprowadza także pewne wątki związane z sytuacją i prawami osób LGBT. W *Wiedźminie* nie pojawiają się wprawdzie istotne motywy gejowskie – co jest o tyle zrozumiałe, że Geralt nie tylko jest heterykiem, ale też ma bardzo duże powodzenie u kobiet (w pierwszej części gry słyszymy zresztą sugestię, że do atrakcyjności bohatera jako partnera seksualnego przyczynia się także jego bezpłodność) – natomiast jedna z najpotężniejszych czarodziejek i postać bardzo ważna fabularnie we wszystkich częściach – Filippa Eilhart – jest zasadniczo biseksualna, a wiele

²⁴ J. Juul, *Sztuka przegrywania*, dz. cyt., s. 100.

²⁵ Typowy sposób pozyskiwania nowych adeptów w szkołach wiedźmińskich: uratowany, jeśli godzi się na taką formę zapłaty (a ktoś bez pieniędzy nie bardzo ma wybór), musi oddać pierwszą rzecz (lub osobę), która jest jego i na którą natknę się po powrocie do domu. A w świecie przedstawionym, jak i do niedawna w naszym, dzieci są własnością rodziców (szczególnie ojca).

wskazuje na to, że woli kobiety. *Wiedźmin 3: Dziki Gon* wprowadza także ciekawego bohatera, istotnie związanego z najnowszymi postaciami narracji genderowej. Krawiec Elihal, jeśli się wybierze jedną z opcji dialogowych, przebierze się za kobietę i umaluje oraz wyjaśni, że zrozumiał, iż o to chodziło bohaterowi – ale też, że nie ma w tym żadnych podtekstów seksualnych, po prostu lubi poczuć się inaczej i jest mu to czasem potrzebne. I że często robił tak na prośbę przyjaciela Geralta barda Jaskra (który nie przejawia żadnych inklinacji homoerotycznych – wręcz przeciwnie, jest nałogowym uwodzicielem kobiet, przez co bardzo często wpada w kłopoty). Sytuacja nie ma dalszych konsekwencji, ale wyraźnie odnosi się do teorii *queer*.

W *Wiedźminie* nie znajdziemy bezpośredniej krytyki Kościoła katolickiego – takiej jak np. w *Trylogii busyckiej* – ponieważ to świat z alternatywną historią, w której taka instytucja nigdy nie powstała. Niemniej jednak bezpardonową krytykę Kościoła Świętego Ognia można bez większego trudu odnieść do naszych realiów. Zbrojne ramię tego kultu nosi nazwę Inkwizycji, a żołnierze są zwani łowcami czarownic. Król wykorzystuje ich – podobnie jak Świętą Inkwizycję w Hiszpanii – do rozgrywek politycznych. Inkwizytorzy ścigają, więżą, torturują i palą na stosach czarodziejów, którzy w świecie przedstawionym są czymś w rodzaju uczonych wykorzystujących własności świata²⁶. Nagonka na nich jest połączona – jak w historycznej Hiszpanii i w wielu innych państwach – z postawami ksenofobicznymi. Opłacani przez Kościół kaznodzieje podburzają tłumy. Po spaleniu złapanych adeptów sztuki magicznej i ucieczce pozostałych na stopy zaczynają trafiać elfy, krasnoludy i przedstawiciele innych ras żyjących wśród ludzi. Konfiskowane mienie zasila kasę kościelną oraz rozlicznych karierowiczów i zwykłych donosicieli. Zgodna postawa państwa i Kościoła w tym względzie daje też możliwość działania różnej maści ksenofobom, zwykłym

²⁶ Jak to bywa w większości światów fantasy technologia się tam nie rozwinęła, ponieważ podobne możliwości daje wykorzystywanie magicznych własności świata. U Sapkowskiego te własności są tłumaczone m.in. zjawiskiem zetknięcia się różnych rzeczywistości – przenikaniem ich, nazywanym Koniunkcją.

degeneratom oraz niebezpiecznym fanatykom w rodzaju Huberta Rejka – seryjnego mordercy osób, które oskarżał o uwłaczanie kultowi Świętego Ognia.

Taki stan rzeczy odpowiada praktykom Kościoła katolickiego wobec wielu uczonych, zwłaszcza tych, którzy jako alchemicy zbudowali podwaliny pod nowoczesną chemię, a jako astrologowie – pod astronomię. Dotyczy też tych badaczy, w których teoriach trudno by się doszukiwać elementów sztuk tajemnych, ale których koncepcje nie podobały się Kościołowi katolickiemu (jak np. poglądy Kopernika, Galileusza czy Darwina).

Nagonka na elfy i krasnoludy w świecie *Wiedźmina* jest wyraźnym nawiązaniem do stosunku wobec mniejszości żydowskiej w średniowiecznej Europie i w wiekach późniejszych. To ważny element świata przedstawionego cyklu Sapkowskiego oraz wszystkich części gry komputerowej, wielokrotnie podkreślany w recenzjach oraz wypowiedziach graczy.

Skoro tak liczni użytkownicy afirmują świat przedstawiony gry wraz z opisanymi wyżej elementami, na podstawie jej popularności można wnioskować o pewnych emancypacyjnych przekonaniach i praktykach społecznych.

2. Strony parentingowe, blogi rodzicielskie i ruchy wydawców

Nieoczywistym obszarem popularyzacji idei emancypacyjnych są portale parentingowe i blogi rodzicielskie. Wraz z rozwojem internetu wielu uczestników kultury chętnie zaczęło z nich korzystać jako z miejsca wymiany informacji (porady ekspertów i reklamy) oraz doświadczeń (opowieści innych rodziców, odpowiedzi na pytania itp.). Fora te²⁷ zastępują czasopisma adresowane do rodziców, a ich wielkim atutem jest możliwość natychmiastowej dwustronnej komunikacji z aktywnymi na nich ekspertami oraz innymi rodzicami.

²⁷ Np. dobramama.pl, czasdzieci.pl, dzieci.pl, edziecko.pl, mamdziecko.pl i wiele innych.

Stają się one w ten sposób portalami społecznościowymi – grupami skupionymi wokół wspólnych praktyk i przeżyć. Rodzicielstwo to jedno z najpowszechniejszych doświadczeń, przy czym na forach najaktywniejsi są młodzi rodzice potrzebujący wsparcia. Jednocześnie są one miejscem, gdzie ujawniają się zmiany wzorców rodzicielstwa.

Wzorce te zmieniały się od dawna pod wpływem ewoluujących dyskursów medycznych i psychologii rozwojowej. Od roku 1989 wzrasta jednak rola dyskursu terapeutycznego nawiązującego do psychoanalizy, który podkreśla wagę relacji rodziców z dzieckiem dla jego prawidłowego rozwoju psychicznego. Zmiany we wzorcach rodzicielstwa w ostatnich dwudziestu latach to przede wszystkim: przekonanie, że czas ciąży przesądza o starcie dziecka w życie i jest ważnym doświadczeniem dla obojga przyszłych rodziców, uznanie porodu za moment szczególnie trudny, także z powodu tradycyjnego podejścia (medykalizacja, patriarchalizacja związana z pozycją lekarza jako „eksperta” uprzedmiotawiającego laika-kobietę), i dlatego wymagający zmian instytucjonalnych, które umożliwią obojgu rodzicom i dziecku właściwe przeżycie tego doświadczenia (poród z wybranymi bliskimi, w przyjaznym otoczeniu, prawo rodziców do wpływu na jego przebieg, np. wybór pozycji i typu porodu, prawo do odrzucenia proponowanych procedur, korzystanie z pomocy douli²⁸), opieka nad noworodkiem, w której uczestniczą oboje rodzice (opieka traktowana jako szansa nawiązania głębokiej więzi z dzieckiem, także przez ojca), intensywne rodzicielstwo w następnych okresach życia (podkreślenie wagi opieki dla właściwego rozwoju emocjonalno-intelektualno-społecznego dziecka, ale i rozwoju osobowości rodziców).

Z jednej strony możemy mówić o wzrastającej wadze intensywnej troski o dziecko (ciąża jako odpowiedzialność dzień po dniu, znaczenie przebiegu porodu dla dobrostanu dziecka i kobiety, przewaga wychowania w domu nad żłobkiem czy przedszkolem), z drugiej – o zmianie roli ojca, nacisku na to, że jego świadome

²⁸ Doświadczone kobiety udzielające ciągłego wsparcia kobietom w ciąży, podczas porodu i na etapie opieki nad noworodkiem.

uczestnictwo w ciąży, porodzie i opiece nad noworodkiem stanowi warunek optymalnego rozwoju dziecka, dobrostanu całej rodziny i jego własnego. O ile pierwszy nurt zmian jeszcze mocniej obciąża kobietę odpowiedzialnością za dziecko w zgodzie z uchodzącymi dziś za naturalne dziewiętnastowiecznymi wyobrażeniami o macierzyństwie kształtującymi się w klasie średniej²⁹, o tyle drugi trend wyraźnie wiąże się z procesami emancypacyjnymi. Jest wyrazem odchodzenia od patriarchalnej wizji rodziny, w której podział obowiązków między rodzicami odzwierciedla podział na sferę domową i publiczną. Zrywa także ze stereotypem męskości odległej od emocji i intymności, podkreślając ich wagę w życiu mężczyzn. Promuje przy tym współpracę obojga rodziców w opiece nad dzieckiem jako wyraz ich równej pozycji w rodzinie i dojrzałości do odgrywanych ról.

Proces emancypacji mężczyzn jako ojców jest wynikiem oddziaływania feminizmu, który często postrzega patriarchalną kulturę jako opresyjną dla obu płci, bo podporządkowującą je sztywnemu zestawowi ról. W zmianę angażują się w ostatnich latach terapeuci, publicyści czy prawnicy, dążąc na przykład do wprowadzenia urlopów rodzicielskich dla ojców. Reakcje odbiorców wskazują na potrzebę zmiany, o czym świadczy odzew na akcję „Powrót taty” zainicjowaną w 2007 roku przez „Gazetę Wyborczą”.

Wymienione aspekty rodzicielstwa są żywo dyskutowane na forach parentingowych, gdzie rodzice chętnie dzielą się doświadczeniami z prób wcielania w życie opisanych postulatów. Fora te zajmują się praktykami codziennymi i w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedlają ideę feminizmu drugiej fali, że „prywatne jest polityczne”, a macierzyństwo przebiega nie tylko „zgodnie z prawami natury”, ale pozostaje w ogromnym stopniu instytucją,

²⁹ Zob. E. Badinter, *Historia miłości macierzyńskiej*, tłum. K. Choiński, Volumen, Warszawa 1998; autorka opisuje między innymi model „intensywnego macierzyństwa” po raz pierwszy wyrażony w myśli Rousseau jako opresyjny wobec kobiety, zamkniętej tym samym w domu i skupionej na potrzebach dziecka. Badinter waży go za propozycję dla dziewiętnastowiecznej burżuazji, wykazując, że wcześniej nie był on znany.

czyli obszarem praktyk regulowanych oczekiwaniami społecznymi i politycznymi³⁰.

O popularności nowych wzorców świadczy fakt, że autorom najpopularniejszych blogów rodzicielskich wydawcy proponują edycję ich internetowych dzienników w formie książkowej. Do rąk czytelników trafiły między innymi *Dziennik ciężarowca* Tomasza Kwaśniewskiego (2007), będący zapisem męskiego doświadczenia ciąży partnerki, wspólnego oczekiwania na dziecko i świadomości, że jest się za nie odpowiedzialnym, oraz druga część tego dziennika, *Dziennik taty* (2010), oba opublikowane w liczącym się Wydawnictwie W.A.B. Rozgłos zdobyło także *Macierzyństwo non-fiction. Relacja z przewrotu domowego* Joanny Woźniczko-Czczcott (Wydawnictwo Czarne, 2012), książka przełamująca sentymentalny stereotyp kobiety-matki uszczęśliwionej samym faktem posiadania dziecka. Woźniczko-Czczcott – jak Rich – oddaje głos ambiwalencji doświadczenia macierzyństwa (przeciążenie odpowiedzialnością, zmęczenie, niemożność sprostania ideałowi „doskonałej matki”, negatywne emocje, tęsknota za „normalnym” życiem). W 2012 roku ukazał się także *Projekt matka. Niepowieść* Małgorzaty Łukowiak – zapis zmian, które po urodzeniu dziecka zachodzą w życiu codziennym, świadomości i emocjonalności autorki, współczesnej kobiety do trzydziestego roku życia stawiającej na karierę zawodową i rezygnującej z rodzicielstwa. Tekst opisuje także kontrast między kapitalistycznym etosem przedsiębiorczości, skuteczności i sprawowania kontroli nad własnym życiem a nieprzewidywalnością rodzicielstwa i ograniczeniem autonomii kobiety ze względu na potrzeby dzieci.

Dzięki podobnym inicjatywom zwykli użytkownicy kultury stają się autorami bestsellerów, a do literatury wchodzi nowy gatunek niefikcyjny: „niefikcja” rodzicielska, pokazująca życie codzienne rodziców i dzieci. W tytułach autorzy podkreślają wagę owej niefikcyjności, codziennych praktyk rodzicielskich, różnych od

³⁰ Zob. A. Rich, *Zrodzone z kobiety. Macierzyństwo jako doświadczenie i instytucja*, tłum. J. Mizielińska, Sic!, Warszawa 2000.

wyobrażeń i stereotypów. Codzienność okazuje się pełna wartych opisania i namysłu perypetii, które dotyczą fascynującego dla rodziców rozwoju dzieci, i nie mniej ważnej przemiany ich samych.

Potrzeba dzielenia się doświadczeniem i dyskusowania na jego temat często prowadzi do owocnego dialogu między feministkami a „zwykłymi” ludźmi. Zjawiskiem samym w sobie stało się zaangażowanie w tę sferę komunikacji Agnieszki Graff, która jako początkująca matka zaczęła pisać felietony dla czasopisma „Dziecko” i wypowiadała się na portalach parentingowych. Narzędziami feministycznymi analizowała macierzyństwo i rodzicielstwo jako doświadczenie i instytucję w specyficznym, polskim kontekście. Pokazywała codzienność przez pryzmat doświadczeń i potrzeb rodziców. Graff uznała tę wymianę myśli za niezwykle cenną także dla siebie jako feministki. Podobnie jak Sylwia Chutnik, która działa z pozycji feministycznych i macierzyńskich zarazem. Co ciekawe, obie autorki przyznają, że zaangażowanie w dyskusję i rozwiązywanie codziennych bolączek polskich rodziców pozwala im często nawiązywać znajomości ponad podziałami politycznymi i uznawać racje „drugiej strony”, na przykład opór wobec wysyłania sześciolatków do szkoły.

Wizerunek matek-feministek najskuteczniej zasypuje przepaść między feminizmem jako zespołem idei a praktykami społecznymi. W odczuciu odbiorców diagnozy takich autorek często trafiają w sedno problemów z codziennością i przekonują, że prywatne warto postrzegać jako polityczne, aby móc upominać się o konieczne zmiany. Newralgicznym społecznie obszarem, który przenika się z wyżej omówionym, jest położenie rodziców dzieci niepełnosprawnych, którzy także – długo opuszczeni przez państwo – od wielu lat organizują się między innymi na portalach społecznościowych. Sprzyja to skutecznemu postulowaniu zmian w ustawodawstwie, ale także po prostu podniesieniu jakości życia ich samych i ich dzieci (organizacja rehabilitacji, udział w kulturze, rozrywkach, życiu towarzyskim).

3. Kultura terapeutyczno-warsztatowa

Rozpoznania feminizmu drugiej fali dotyczyły także sfery psychologii kobiet. Obarczone patriarchalnymi oczekiwaniami, z wdrukowanym poczuciem winy z powodu niespełniania oczekiwań lub buntu wobec nich, nie mogły – ku zdumieniu swojemu i innych – realizować bliskich im postulatów samodzielności, samorealizacji, satysfakcjonującej intymności czy twórczego życia. Druga fala zajęła się więc między innymi psychologią, wraz z popularną w USA psychoanalizą. Psychoanaliza była z jednej strony sprzymierzeńcem w obnażaniu wpływu wzorców społecznych, z drugiej wrogiem, ponieważ – jak się okazało – począwszy od Freuda³¹ jej cechą była mizoginia. Feministki ugruntowywały się w przekonaniu o patriarchalnym charakterze wielu psychoanalitycznych rozpoznań, na przykład słynnej tezy Freuda o pragnieniu dziecka jako substytutu członka, wyższości „dojrzałego” orgazmu pochwowego nad lechtackowym i przede wszystkim traktowaniu kobiet niezależnych czy zbuntowanych jako histeryczek, „kobiet fallicznych” i „kastrowanych”, słowem – kwalifikujących się do terapii. Rozpoznania te okazywały się nie tyle opisem, ile postulatem o normalizującym i dyscyplinującym charakterze.

Stąd postulat omawiania kobiecych doświadczeń w kręgu kobiet i przekonanie, że same mogą sobie nawzajem najlepiej pomóc w przekraczaniu takich psychicznych ograniczeń, jak brak pewności siebie, poczucie winy czy lęk przed samotnością, będącą jakoby wynikiem niezależności i odmienności. W latach siedemdziesiątych powstało w USA wiele grup dyskusyjnych i paraterapeutycznych skupiających kobiety. Modne stały się wręcz kobiece wspólnoty, próbujące „z dala od wpływów patriarchy” realizować postulaty siostrzeństwa i matriarchalnej utopii.

Na świadomość kobiet wpływały takie bestsellery, jak powieść *Szklany klosz* Sylvii Plath (wydanie angielskie: 1963, polskie: 1975) czy esej *Mistyka kobiecości* Betty Friedan (wydanie angielskie:

³¹ Zob. J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism. Freud, Reich, Laing, and Women*, Pantheon Books, New York 1974.

1963, polskie: 2012), pokazujące psychiczne zniewolenie kobiet amerykańskim ideałem pani domu z klasy średniej, *Strach przed lataniem* Eriki Jong (wydanie angielskie: 1973, polskie: 1998) przedrzeźniający język psychoanalizy, wydobywający jego mechaniczność i arbitralność w opisie intymności kobiet i upominający się o rzeczywiste wyzwolenie ich twórczego potencjału, *Beyond God the Father* Mary Daly (wydanie angielskie: 1973, jak dotąd nie przetłumaczone), która pokazuje uwikłanie chrześcijańskiej teologii w patriarchyzm i mizoginię oraz konieczność jej reinterpretacji.

Przenikanie się środowiska terapeutycznego oraz literatury terapeutycznej i poradnikowej ze środowiskiem feministycznym wykształciło swoisty styl poradnictwa, nowe trendy w indywidualnej lub grupowej terapii. Literatura i myśl akademicka miały ogromny wpływ na ruch, łącząc często, zgodnie z amerykańską modą, styl akademicki z propozycjami konkretnych ćwiczeń czy scenariuszy spotkań. Nurt ten jest żywy do dziś.

The Spiral Dance Ann Starhawk (wydanie angielskie: 1979, jak dotąd nie przetłumaczone) czy *Czerwony namiot* Anity Diamant (wydanie angielskie: 1997, polskie: 2003) opisywały rzeczywiste bądź postulowane społeczności oparte na kobiecych wartościach oraz rytuały pozwalające kobietom pozytywnie doświadczać fizjologii, seksualności i macierzyństwa. Miesięczka staje się w nich rytmem odnowy i świętowania płodności (stąd tytuł książki Diamant). W *Biegnącej z wilkami. Archetypie dzięki kobiecie w mitach i legendach* (wydanie angielskie: 1992, polskie: 2001) Clarissa Pinkola Estés wydobywała terapeutyczną moc narracji baśniowych dla kobiet uwikłanych w patriarchalne wzorce emocjonalności i egzystencji. *Trzynaście pierwotnych matek klanowych. Twoja Święta Ścieżka prowadząca przez pradawne nauki o Siostrzeństwie do odkrycia darów, zdolności i kobiecego pierwiastka* Jamie Sams (wydanie angielskie: 1993, polskie: 2012)³² czy niedawno wydana *Wagina. Nowa biografia* Naomi Wolf (wydanie angielskie: 2012, polskie: 2013) postulują nowe, parareligijne wzorce doświadczania seksualności,

³² Warto zauważyć, że tę obszerną pozycję tłumaczyła znana feministka Agnieszka Weseli.

twórczości i mądrości kobiecej odrzucające balast patriarchalnej pogardy i nienawiści.

Ruch kobiet na rzecz zmiany wzorców psychicznych i relacji grupowych ma w Polsce coraz większy zasięg. Symptodem zmiany była książka *Kobieta bez winy i wstydu* (1997) najbardziej chyba znanego polskiego psychoterapeuty Wojciecha Eichelbergera. Zyskała ona niezwykle rozgłos. Nurt kultury terapeutyczno-warsztatowej, w którym kobiety pracują nad rozwojem pełnego potencjału seksualnego i twórczego we wszystkich dziedzinach życia, wykształca się w przekonaniu wielu jego liderów i uczestników niezależnie od feminizmu. W kręgu jego oddziaływania znalazła się jednak praktyka wielu polskich terapeutów, a jej związek z nim jest widoczny choćby w powieściach psychoterapeutki Hanny Samson, które zawierają krytykę tradycyjnego wzorca rodziny i postulat kobiecej niezależności.

Praktyki i teorie terapii indywidualnej czy grupowej często przenikają się z praktykami i wierzeniami New Age oraz feminizmu drugiej fali (ekofeminizmu i feminizmu postulującego przemyślenie lub odzyskanie religii, poszukującego żeńskich bóstw, kultów, ich znaczenia w historii, potencjału emancypacyjnego), tworząc nową jakość. W tym kręgu najsilniej oddziałują figury alternatywnej kobiecej egzystencji, takie jak czarownica, szamanka, bogini-matka, kobieta-bogini. Pojawia się wiele liderek kobiecych spotkań paraterapeutycznych³³ – na przykład Anija Miłuńska, Tanna Jakubowicz-Mount, Anna Foley, Monika Mooni Popowicz, Agnieszka Sypek, Natalia Miłuńska, które, podobnie jak amerykański ruch *conscious raising*, dążą do „odzyskania” kobiecego poczucia wartości, sprawstwa i dobrostanu życiowego między innymi przez odwoływanie się do kobiecej wspólnoty, boskości i mocy kobiety, postulowanie aktywnego stawania się dziką kobietą, szamanką, boginią, kapłanką, celebrowanie wspólnotowych rytuałów, wypraw do miejsc znaczących (np. na Kretę w poszukiwaniu jej matriarchalnego ducha), a nawet porodów poza szpitalem. Programy podobnych

³³ Fenomen ten, o ile mi wiadomo, nie został dotąd opisany.

warsztatów (pod znaczącymi nazwami, np. kręgów kobiet³⁴) obejmują dyskusowanie opresyjnych wzorców społecznych i ich aktywną przemianę, świadomy wybór drogi życia, przywództwo – także w sensie duchowym³⁵. Bardzo popularny staje się także odwołujący się do pokrewnych idei ruch świadomych narodzin, kształcący doule i położne pomagające kobietom przejść przez ten kryzysowy moment w duchu „boginicznym”.

O popularności tego rodzaju przedsięwzięć świadczy obecność sześciu kobiet w książce *Czas przebudzeń* (2015), będącej zapisem dwunastu rozmów Manany Chyb (do niedawna redaktorki naczelnej „Zwierciadła”) z nieformalnymi liderkami rozmaitych ruchów religijnych i duchowych we współczesnej Polsce. Dużą rolę w ich rozwoju oraz opracowaniu programów spotkań odgrywa literatura feministyczna, będąca inspiracją dla prowadzących i uczestniczek. Nie przypadkiem właśnie w tych kręgach powstał przekład *Czerwonego namiotu* promowanego przez córkę Aniji Miłunskiej (jednej z pierwszych liderki ruchu kobiecej duchowości) Natalię Miłunską, która od kilku lat prowadzi kręgi kobiet i ceremonie Czerwonego Namiotu i wypowiada się także w mediach. Tekst staje się inspiracją dla zbiorowych rytuałów czy inicjacji, zabaw i gier terapeutycznych. Wykształcają się wokół nich nowe sposoby spędzania czasu wolnego (weekendowe warsztaty, także dla dzieci uczestniczek i ich rodzin, wspólnie celebrowane alternatywne święta, nawiązujące do rytmu solarnego i rytów matriarchalnych, a nawet oferty urlopowe w kraju i za granicą).

Kultura warsztatowa, której zasięg można ocenić, zapoznając się z polskim Facebookiem, dynamicznie rozrasta się w ostatnich latach. Świadczy też o słabo rozpoznanych przez oficjalne statystyki i socjologię tendencjach do przekształcania się polskiego społeczeństwa w społeczeństwo postlaickie, to znaczy odrzucające religię

³⁴ Oba ruchy zainicjowane przez Miłunską i naśladowane przez wiele innych kobiecych liderki.

³⁵ Z ich ofertą można się zapoznać w internecie; zob. na przykład strony: krag-kobiet.pl, mandala.waw.pl, spiralaenergii.pl, 24hkobiecoci.pl, agnieszkasypek.pl, taraka.pl, tuiterez.eu/pl. Skala zjawiska jest zaskakująco duża, zważywszy na przekonanie o katolickim charakterze polskiego społeczeństwa.

konfesyjną, opartą na posłuszeństwie autorytetom, choć zarazem poszukujące jakiejś formy duchowości. W tych właśnie kręgach popularne stają się wyobrażenia o „boskości” kobiety, oparte na esencjalistycznie rozumianej różnicy płciowej, ale *de facto* bardzo dowartościowujące kobiety jako „boginie”, „kapłanki”, strażniczki życia mające prawo iść własną drogą na przekór patriarchalnym instytucjom, dające sobie prawo do indywidualizmu, rozkoszy, nieformalnych związków, kariery, a nawet przywództwa w niekościelnych i kościelnych wspólnotach (para)religijnych. To podobne wyobrażenia być może najmocniej świadczą o zasięgu zmiany mentalności, z którą mamy w Polsce do czynienia od roku 1989.

4. „Nie jestem feministką, ale...”, czyli emancypacja bez emancypacyjnego dyskursu

Feminizm i ruchy LGBT przegrały w sporze o kształt polskiej demokracji, są bezradne wobec strategii prawicy, która przejęła sferę publiczną i usztywniła kanon narodo-katolicki. Jednocześnie zaistniały i przyjęły się we wspólnotach użytkowników lub praktykach społecznych, nie mówiąc o skali upowszechnienia wątków emancypacyjnych w literaturze po 1989 roku.

Wynik debaty jest więc paradoksalny: mimo hegemonii prawicy w dyskursie publicznym dokonuje się pluralizacja i emancypacja widoczna na poziomie praktyk i akceptowania przez znaczącą część społeczeństwa. Wątki emancypacyjne przenikają do literatury głównego nurtu i literatury popularnej, uwidaczniają się w praktykach związanych z rodzicielstwem czy w kulturze terapeutyczno-warsztatowej, w oddolnych kobiecych ruchach kościelnych³⁶ i sposobach zagospodarowywania czasu wolnego.

Mimo deklarowanej niechęci do feminizmu w ciągu ostatnich dwudziestu lat udało się zapoznać z nim społeczeństwo i w jakimś stopniu zachęcić je do oporu wobec takich zjawisk, jak stereotypy

³⁶ Polskie katoliczki także coraz chętniej podejmują wątek dowartościowania kobiecości przez związek ze sferą boskości w formie „nowego feminizmu”, rzadziej – feministycznej teologii. Por. na przykład nr 32 czasopisma „Kontakt” (zima 2016).

plciowe, seksizm, mizoginia, przemoc wobec kobiet, w tym przemoc domowa czy molestowanie w pracy, deprecjacja pracy domowej i macierzyństwa, dyskryminacja mniejszości seksualnych. Choć skutki przegranej wojny o gender są poważne (wycofanie programów antydyskryminacyjnych ze szkół, brak krytyki mechanizmów dyskryminacji płciowej w mediach państwowych, potępienie „ideologiczności” uniwersyteckich *gender studies*, czekający nas być może całkowity zakaz aborcji i in vitro, ograniczenia w dostępie do antykoncepcji – „awaryjnej” i nie tylko), to trudno wyobrazić sobie, że kobiety i mniejszości seksualne zrezygnują z uzyskanej po 1989 roku samoświadomości i swobody, godząc się na powrót dawnych form patriarchy.

Feminizm staje się bowiem bezimienną praktyką społeczną, bez odwołań do dyskursu emancypacyjnego, etosu lewicy czy liberalizmu. Oddolne wspólnoty użytkowników podejmują pewne jego wątki lub całe ich pakiety, często nieświadome ich feministycznego pochodzenia, uważając je za dobro publiczne i testując nowe style życia, nowe wzorce bycia kobietą i mężczyzną, nowe modele relacji partnerskich i rodzicielskich, nowe zachowania seksualne. Sądząc po popularności inicjatyw w internecie, najchętniej podejmowane są wątki związane z docenianiem macierzyństwa, ojcostwa, partnerskiego modelu rodziny, wychowania bez przemocy, „ludzkiego porodu”. Prężnie rozwijająca się kultura terapeutyczno-warsztatowa korzysta z obrazów kobiety-bogini czy bogini-matki. Ten wątek drugofalowego feminizmu padł w Polsce na wyjątkowo podatny grunt (być może z powodu przywiązania kobiet do kultu maryjnego i poszukiwania jego odnowionej formuły), przesądzając w dużej mierze o stylu polskiego „postlaicyzmu”. Katolicyzm często ustępuje miejsca nie indyferentyzmowi religijnemu, agnostycyzmowi czy ateizmowi, ale duchowości wyrażanej przez ideę Bogini zastępującej Boga Ojca. Obraz ten pozostaje z założenia niesprecyzowany, bo wynika ze sprzeciwu wobec wszelkiego dogmatyzmu i autorytaryzmu religijnego.

Dzięki wykorzystaniu mediów takich jak internet dokonuje się na olbrzymią skalę zmiana społeczna i przekształca się codzienność obywateli. Choć zmiana ta zachodzi bez zainteresowania własną

genezą i teoretycznym zapleczem, można przypuszczać, że wbrew intencjom hegemonu okażą się trwała, ponieważ jest niesłychanie atrakcyjna dla użytkowników kultury³⁷. Społeczeństwo emancypuje się więc na poziomie standardów życia codziennego i aspiracji kobiet uznawanych dziś za „oczywiste” i „naturalne”.

Z pozycji akademickich można oczywiście utyskiwać na niezadowolający charakter tego procesu – nie tylko w sensie zbyt małej skali zjawiska, ale przede wszystkim w sensie niechęci do przyjęcia myśli feministycznej jako podstawy teoretycznej umożliwiającej korektę praktyk i przekonań tożsamościowych. Jak pisała Agnieszka Mrozik, „feminizm w Polsce jest wciąż zbyt słaby, by rozsadzić dominującą opowieść”³⁸.

Najłatwiej społecznie przyjmuje się wersja emancypacji niepodważająca esencjalizmu, zgodnie z którym kobieca tożsamość, doświadczenie, wrażliwość, duchowość czy wspólnota są w oczywisty sposób oparte na biologicznej różnicy, odmienne od męskiego i jako takie właśnie wartościowe, a nawet wartościowsze od niego. Społeczeństwo woli myśleć o płci w tradycyjnych kategoriach różnicy biologicznej, ale z istotną korektą stereotypów związanych z rolami kobiet i mężczyzn, które warto testować i przekraczać, oraz opresyjnych praktyk społecznych (szczególnie dominacja i uległość w związku czy autorytaryzm w rodzinie). Język krytyczny jest także często wykorzystywany w krytyce tradycyjnego „kontraktu płci” i tu odniósł największy sukces, przekładając się na niemal powszechnie akceptowany (co nie znaczy – realizowany bez trudności) postulat równości w związku, równego podziału obowiązków, płynności ról opiekuńczych (moda na zaangażowane

³⁷ Warto w tym miejscu wspomnieć rozmowę Jacka Żakowskiego z prof. Iwem Starowiczem („Polityka” 13.12.2016), pokazującą niezwykłą skalę emancypacji Polek w dziedzinie życia seksualnego – emancypacji, która dokonała się w ostatnich latach (wiedza o własnej seksualności, poczucie prawa do przyjemności, dążenie do zaspokojenia potrzeb, spełnienia fantazji itp.). A jak uczy psychoanaliza, wyzwolenie energii seksualnej z okowów poczucia winy sprzyja dążeniu do samostanowienia we wszystkich dziedzinach życia.

³⁸ Zob. A. Mrozik, *Akuszerki transformacji. Kobiety, literatura i władza w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2012, s. 396.

ojcostwo), afirmacji kobiecej potrzeby spełnienia także poza życiem rodzinnym, prawa kobiety do przyjemności seksualnej w każdym wieku i stanie cywilnym.

Na duży opór natrafia jednak krytyka innych praktyk, na przykład homofobii, mizoginii przejawiającej się ciągle w wielu stereotypach, żartach i porzekadłach, feminizacji biedy, seksizmu w reklamie i mediach. Społeczeństwo nie chce też widzieć ich przyczyn w patriarchacie czy seksizmie tradycji religijnej. Tę najczęstszą chyba postawę można – w nawiązaniu do rozdziału pierwszego – nazwać postawą typu „nie jestem feministką, ale...”.

Społeczeństwo bierze z dyskursu feministycznego tyle, ile chce, i podejmuje ten wybór na własną odpowiedzialność. Rolą literatury jest zaś podsuwanie języka nazywającego ukryte problemy i analiza dyskursu, w którym jesteśmy zanurzeni. Literatura związana z feminizmem i LGBT z pewnością dość dobrze wywiązuje się z tego zadania. Współcześni autorzy i autorki wprowadzają nowe narracje tożsamościowe, kwestionując te zastane i problematyzując samo „bycie kobietą”, „mężczyzną”, osobą homo- lub heteroseksualną, wprowadzają nowe tematy związane z kobiecym doświadczeniem lub doświadczeniem seksualnych „odmieńców”, pokazując bezpośrednio lub pośrednio ich związek z polityką. Literatura nie musi się wprost odwoływać do myśli feministycznej i pojęcia opresji, aby wyrazić idee sprzyjające emancypacji, jak widzieliśmy na przykładzie współczesnego romansu opisującego przemianę dojrzałej bohaterki. To także feminizm tworzy warunki, w których pojawić się może autobiografia Danuty Wałęsowej *Marzenia i tajemnice*, opowiadająca wielką zmianę z perspektywy kobiety, której życie prywatne cierpi na zaangażowaniu mężczyzn w sferę publiczną, a jednocześnie należy do sfery tradycyjnie objętej milczeniem jako margines historii.

I nawet jeśli feministyczne powieści takie jak *Absolutna amnezja* nie znajdują wielu czytelników, to masowo czytane są książki Tokarczuk czy Sapkowskiego. Ich ujęcie problematyki płci budzi zainteresowanie i aprobatę czytelników. Skala odbioru ich tekstów wydaje się świadczyć o kierunku przemian w polskiej kulturze.

Część III
Spór o reguły komunikacji.
Dyskusja wokół Jedwabnego

Rozdział 1

Zmiana reguł komunikacji: *Sąsiedzi* Jana Tomasz Grossa

Publikacja *Sąsiedów* w roku 2000 to początek nowej epoki. Rozpoczęta wtedy dyskusja trwa na dobrą sprawę do dzisiaj¹, przybierając formy dalekie od merytorycznego sporu². Na pierwszy rzut oka towarzyszące jej napięcie dotyczy przedstawionych przez Grossa zdarzeń. Polskiej publiczności trudno pogodzić się z faktem, że Polacy okazali się nie tylko i nie tyle świadkami, ile – obok okupantów – sprawcami ludobójstwa. Bez wątpienia opór wobec *Sąsiedów* wiąże się z troską o autowizerunek, która wynika z nierozwiązanych jak dotąd problemów z wypieraną pamięcią o wojnie. Jedwabne stało się symbolem polskiego współludziału w Zagładzie³.

¹ Dyskusję wokół *Sąsiedów* omawia szczegółowo Piotr Forecki, zob. tenże, *Od „Sboab” do „Strachu”. Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, roz. IV. Zob. także P. Dobrosielski, *Polska recepcja pism Jana Tomasz Grossa w perspektywie antropologii pamięci*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2017.

² Pod koniec października 2016 roku prokuratura wznowiła umorzony wcześniej postępowanie przeciw J.T. Grossowi o „znieważenie narodu polskiego”. Zob. W. Czuchnowski, *Prokuratura nie odpuszcza Grossowi*, „Gazeta Wyborcza” 28.10.2016, s. 7. Autor *Sąsiedów* został w 1996 roku odznaczony przez prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego Krzyżem Kawalerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej, nad którego odebraniem zastanawiał się obecny prezydent Andrzej Duda.

³ W dyskusji wokół Jedwabnego ważną rolę odegrały teksty literackie. Zamysłem pracy nie jest monograficzne ujęcie całego zjawiska. Wybraliśmy teksty kultury najbardziej wyraziste z perspektywy zmian w polu komunikacyjnym. O literaturze ujmującej problem Zagłady po publikacji *Sąsiedów* Jana Tomasz Grossa zob. J. Kowalska-Leder, *Literatura polska ostatniego dziesięciolecia wobec Zagłady – próby odpowiedzi na nowe używania*, „Zagłada Żydów” 2014, nr 10, t. II: Materiały.

Gross nie przedstawia jednak faktów jakościowo różnych od tego, co już wcześniej wiedzieliśmy. Informacje o morderstwach na Żydach można znaleźć choćby w *Medalionach* Zofii Nałkowskiej, funkcjonujących przez wiele lat jako lektura szkolna, w *Wielkim Tygodniu* Andrzejewskiego, prozie Henryka Grynberga i wielu innych tekstach łatwo dostępnych w każdej bibliotece.

Skoro tak, należy sądzić, że Jan Tomasz Gross wprowadza do dyskusji o Zagładzie w Polsce nową jakość, coś, co sprawia, że nie można zmarginalizować lub oswoić jego głosu, tak jak to się stało z wcześniejszymi tekstami traktującymi o podobnych zjawiskach.

1. Co się zmienia?

Znaczenia *Sąsiadów* nie da się sprowadzić jedynie do relacji o nieznanach lub mało znanych faktach. Gross wypowiada się na dwóch poziomach: jest historykiem, a jednocześnie autorem jak mało kto świadomym kontekstu komunikacyjnego. Wie, jakiego rodzaju obróbce poddawane są informacje o Zagładzie i przez jakie filtry oglądają je uczestnicy polskiej kultury. Zauważa milczenie wokół wiedzy skądinąd powszechnie znanej. „Do dziś bez najmniejszego kłopotu można wyciągnąć w Jedwabnem na rozmowę o tych zdarzeniach przygodnego gościa w barze” – konstatuje i pyta: „Jak to się więc stało, że tak powszechnie dostępna wiedza nie znalazła odzwierciedlenia w pracach uczonych badających najnowszą historię Polski?”⁴. Wcześniej pisze o własnej drodze do zrozumienia sensu świadectw, z którymi miał do czynienia, i o trudności w dostarczeniu ich podstawowej treści. Wprowadza w tym kontekście kategorię „niewyobrażalnego”⁵, a więc czegoś, co nie mieści się

⁴ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 53 przyp. 47.

⁵ „Choć jest ewidentne dla czytelnika przekazu Wasersztajna, że w Jedwabnem znęcano się nad Żydami ze szczególnym okrucieństwem, to trudno zrozumieć w pierwszej chwili pełną treść tego świadectwa. (...) Mnie też zajęło cztery lata, zanim zrozumiałem, co Wasersztajn powiedział. Dopiero oglądając materiały nakręcone przez Agnieszkę Arnold do filmu *Gdzie mój starszy syn Kain?* (a konkretnie natknąwszy się na rozmowę przed kamerą z córką właściciela stodoły, w której

w oferowanych przez kulturę kategoriach opisu rzeczywistości i sytuuje w ślepej plamce aparatu poznawczego, w który jesteśmy wyposażeni.

Autor *Sąsiadów* ma świadomość, że jego czytelnik jest wyposażony w narzędzia pozwalające zneutralizować zawarty w książce przekaz i zmarginalizować jego najważniejsze sensy. Wpisać historię o pogromie w obowiązujące – nienaruszające autowizerunku polskiej społeczności – schematy narracyjne. Refleksja krąży więc nie tylko wokół prezentowanych treści. Musi się także zmierzyć z pewnym sposobem lektury, poddać analizie aparat poznawczy, który sprawiał, że Jedwabne – i inne podobne zdarzenia – przez dziesięciolecia nie istniały w świadomości zbiorowej.

Grossowi udaje się dostrzec i przełamać tę trudność. Skutecznie wprowadza do kulturowego obiegu narrację o wojnie i Zagładzie, której sens wykracza poza to, do czego jako społeczeństwo byliśmy i jesteśmy przyzwyczajeni. Jego przekaz ma w przestrzeni komunikacyjnej niespotykaną dotąd moc oddziaływania. Manifestacyjnie nie wpisuje się w obowiązujący dotąd model mediacji, polegający na wyważaniu wzajemnych – polskich i żydowskich – win czy krzywęd. Gross nie występuje też w imieniu mniejszości z pozycji kogoś, kto prosi o równe prawa. Korzysta z nich, nie pytając nikogo o pozwolenie. Przeprowadzona przez niego krytyka kultury większościowej jest więc nie tyle projektem zmiany, ile zmianą dokonaną i z tej pozycji zakomunikowaną publiczności. Naruszone zostają tym samym dotychczasowe reguły i ramy komunikacji, zakwestionowana władza dominującej większości nad opowieścią o losach wspólnoty⁶. Nic dziwnego, że tak opowiedzianą historię Jedwabnego potraktowano jako hiperbolę stosunku Polaków do Żydów w ogóle.

sąsiedzi-Polacy spalili w lipcu 1941 roku jedwabieńskich Żydów), pojąłem, co się stało. I jak to zwykle bywa, kiedy już nam spadnie zasłona z oczu – skoro tylko uświadomimy sobie, że dotychczas niewyobrażalne jest dokładnie tym, co się wydarzyło – okazało się, że cała historia jest świetnie udokumentowana, że świadkowie żyją do dziś, że pamięć o tej zbrodni przetrwała w Jedwabnem przez pokolenia”, tamże, s. 14–15.

⁶ Nie bez znaczenia jest zapewne fakt, że *Sąsiedzi* stali się wydarzeniem międzynarodowym i także dlatego nie sposób ich było zignorować.

Tu wypada cofnąć się w przeszłość. Już w czasie eksterminacji zachowanie Polaków wobec ofiar Szoah stało się problemem dla polskiej kultury⁷. Wielu intelektualistów wiedziało o wymierzonej w Żydów przemocy polskich sąsiadów oraz jej skali⁸. Obraz Polski jako Chrystusa Narodów⁹ zachwiał się w posadach, tym bardziej że ofiarą agresji okazywał się obcy konstytutywny¹⁰ – zdemonizowany Żyd kreowany na wroga chrześcijaństwa, Polski i Polaków. Ci, którzy nie potrafili już racjonalizować polskiego udziału w ostatecznym rozwiązaniu za pomocą przedwojennych uprzedzeń i stereotypów¹¹, przeżywali dysonans poznawczy. W skali społecznej energia owego dysonansu nie poszła jednak w krytyczną refleksję nad kulturą, ale w obronę obrazu, na którym zasada się tożsamość, a więc w obronę wizerunku niewinnej i bohaterskiej ofiary historii.

⁷ Zob. Z. Kossak-Szczucka, *Proroctwa się wypełniają*, „Prawda” maj 1942, s. 5; D. Libionka, *ZWZ-AK i Delegatura Rządu RP wobec eksterminacji Żydów polskich*, w: *Polacy i Żydzi pod okupacją niemiecką 1939–1945. Studia i Materiały*, A. Żbikowski (red.), Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2006, s. 31–33.

⁸ Zob. np. F. Gil, *Powrót z Kielc*, „Odrodzenie” 25.08.1946; szkice Jerzego Andrzejewskiego i Juliana Przybosa w tomie *Martwa fala. Zbiór artykułów o antysemityzmie*, z przedmową S.R. Dobrowolskiego, Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza”, Warszawa 1947, lub niepublikowane w chwili powstania: K. Wyka, *Gospodarka wyłączona*, w: tenże, *Życie na niby. Szkice z lat 1939–1945*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.

⁹ „Większość musi zachować obie swoje korony: koronę Kazimierza Wielkiego i koronę cierniową Chrystusa Narodów. Chodzi o status dobroczyńcy i ofiary Żydów jednocześnie”. Wypowiedź Elżbiety Janickiej w rozmowie *Sobie uspiczując*, „Polityka” 19–25.10.2016, s. 35.

¹⁰ Używam tego pojęcia w sensie antropologii kultury. O Żydzie jako obcym konstytutywnym zob. np. J. Tokarska-Bakir, *Legends of blood. Antropologia przesądu*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2008.

¹¹ Byli jednak i tacy, którzy to potrafili. Dowiadujemy się o nich z noweli Zofii Nałkowskiej *Kobieta cmentarna*. Słowa kobiety cmentarnej dotyczące Żydów jako wrogów Polski są niemal dosłownym cytatem *Protestu* Zofii Kossak-Szczuckiej z 1942 roku. O przekształceniu dysonansu poznawczego wywołanego wiedzą o polskiej przemocy wobec eksterminowanych w obronę autowizerunku zob. T. Żukowski, *Autowizerunek po katastrofie. Zofia Kossak-Szczucka i Jerzy Andrzejewski: dwa polskie świadectwa Zagłady z lat 40.*, w: „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Seria Literacka 2015, 25 (45).

Już w czasie wojny i tuż po niej pojawiły się opisy polskiej przemocy wobec Żydów towarzyszącej Zagładzie i wymierzonej w ocalałych po wyzwoleniu. Powstały pierwsze analizy kolektywnych zachowań. Dążenie do wypowiedzenia problemu i zmierzenia się z nim zostało jednak zmarginalizowane¹². Liczne skądinąd teksty nie utworzyły kanonu i nie pozostawiły wyraźnego śladu w zbiorowej świadomości ani sposobie myślenia¹³. Przeważała opowieść, w której zasadniczą rolę odgrywa figura oddzielonego od wydarzeń świadka. W pierwszych ujęciach jest on bierny i obojętny, szybko jednak zamienia się w świadka współczującego i aktywnie wspierającego eksterminowanych, łącząc się z figurą Sprawiedliwego traktowaną jako *pars pro toto* polskiej społeczności. Fundamenty tej opowieści uformowały się jeszcze w latach czterdziestych. *Protest* Zofii Kossak-Szczuckiej, *Likwidacja getta warszawskiego* Antoniego Szymanowskiego (1942), *Na oczach świata* Marii Kann (1943) przedstawiają polską społeczność jako grupę przyglądającą się z dystansu zdarzeniom, które rozgrywają się między nazistami a Żydami, oddzieloną od zbrodni i niewchodzącą w kontakt z jej ofiarami¹⁴.

Pod koniec lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych opowieść ta zaczyna niepodzielnie dominować w przestrzeni publicznej, ewoluując jednocześnie w stronę idealizacji. Potwierdza przy tym martyrologiczne mity. We wstępie do wydanej w 1967 roku antologii *Ten jest z ojczyzny mojej...* Władysław Bartoszewski pisał o obejmującej całe społeczeństwo polskie akcji pomocy Żydom. W książce Kazimierza Moczarskiego *Rozmowy z katem* Jürgen Stroop zaświadczał o polskiej pomocy walczącemu gettu¹⁵. Obraz ten

¹² Fenomen marginalizowania wiedzy obecnej, zdawałoby się, w kulturze analizuje Aranzazu Calderón Puerta w: *Doświadczenie wykluczenia widziane od środka. „Skrawek czasu” Idy Fink i jego polska recepcja*, „Pamiętnik Literacki” 2015, z. 3.

¹³ Zob. S. Karolak, *Doświadczenie Zagłady w literaturze polskiej 1947–1991. Kanon, który nie powstał*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014.

¹⁴ Analizę narracji Szymanowskiego z tego punktu widzenia przedstawił Wojciech Wilczyk na seminarium „Wobec Zagłady – w stronę demitologizacji kategorii opisu. Kategoria „obojętni świadkowie””, IBL PAN, 29 stycznia 2014 roku; tekst wystąpienia w archiwum seminaryjnym.

¹⁵ O stosunku tekstu Moczarskiego do faktów zob. M. Borwicz, *Kazimierza Moczarskiego „Rozmowy z katem”*, „Zeszyty Historyczne” 1980, z. 53, s. 177–185.

przechodzi do szerszego obiegu, gdzie wypadki przemocy wobec Żydów traktowane są jako margines na tle solidarności polskiego społeczeństwa z ginącymi¹⁶. Pomoc Żydom staje się częścią heroicznego obrazu walczących z hitleryzmem Polaków.

Sytuację zmienił dopiero światowy sukces filmu *Szoab* Claude'a Lanzmanna. Rozmowy prowadzone po czterdziestu latach z polskimi świadkami eksterminacji nie pozostawiały wątpliwości co do ich stosunku wobec ginących. Próba zagospodarowania tej niedającej spokoju naoczności był esej Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto...*¹⁷. Błoński otwierał temat polskiej winy, który był czymś nowym i szokującym na tle narracji o współczuciu, solidarności i pomocy¹⁸. Jednocześnie zamykał problem w formule „winy obojętności”, która usuwała z pola widzenia faktyczną agresję i współdziałał. Esaj Błońskiego przywracał i umacniał figurę świadka w postaci zbliżonej do tej wypracowanej w latach czterdziestych, podkreślającej bierność polskiego otoczenia i oddzielenie od nazistowskiej zbrodni¹⁹. Nawet tak samoograniczająca się próba krytyki kultury wywołała falę protestów i niewybrednych ataków na autora²⁰.

¹⁶ W *Barwach walki* Jerzego Passendorfera (1964) zrealizowanych na podstawie powieści Mieczysława Moczara (1962) lekarzem oddziału partyzanckiego AL jest uciekinier z getta, który znalazł tam schronienie. Motyw przeżywa dzisiaj renesans w narracjach o Sprawiedliwych (zob. np. serial *Sprawiedliwi*, reż. W. Krzystek, 2010). O porozumieniu ponad podziałami w sprawie wizerunku polskiej społeczności zob. G. Niziołek, *Polski teatr Zagłady*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, rozdz. *Archiwum brakującego obrazu*.

¹⁷ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto...*, „Tygodnik Powszechny” 1987, nr 2.

¹⁸ Choć nie na tle zepchniętego na margines krytycznego namysłu nad Zagładą, reprezentowanego np. przez Henryka Grynberga. Równocześnie z tekstem Błońskiego ukazał się artykuł Jana Tomasza Grossa *Ten jest z ojczyzny mojej...*, *ale go nie lubię* („Aneks. Kwartalnik polityczny” 1986, nr 41–42), nie wzbudził jednak szerszego zainteresowania.

¹⁹ Odnawiał tym samym model stworzony przez Kann, Szymanowskiego czy Kossak-Szczucką, dokonując regresu w stosunku do sposobu myślenia takich autorów z lat czterdziestych, jak Kazimierz Wyka, Witold Kula czy Franciszek Gil.

²⁰ Pisze o niech Ewa Koźmińska-Frejłak w: *Świadkowie Zagłady – Holocaust jako zbiorowe doświadczenie Polaków*, „Przegląd Socjologiczny” 2000, t. XLIX/2; zob. także P. Czaplinski, *Zagłada jako nieczystość*, „Wielogłos” 2014, nr 4 (22).

Odzywały głosy o żydowskich oszczerstwach pod adresem Polaków i próbach odebrania im słusznej dumy z wojennej przeszłości.

2. Głos ofiar

Sąsiedzi przełamują ten zakorzeniony w polskiej kulturze schemat narracyjny, a przez to dokonują zmiany dotychczasowego modelu tożsamości. Dzieje się tak przede wszystkim za sprawą wprowadzenia do publicznego obiegu głosu ofiar. Równouprawnienie narracji przełamującej blokadę informacyjną sprawia, że żydowskie świadectwa zyskują w dyskusji o wojnie szczególony status.

Relacje Szmula Wasersztajna i Menachema Finkelsztajna odgrywają w wywodzie Grossa zasadniczą rolę. Są śladem prowadzącym do tego, o czym nie chce wiedzieć większościowa kultura. Wypowiadają wprost wiedzę, która, zdawałoby się, leży na wierzchu, a jednocześnie jest konsekwentnie przemilczana i wewnątrz większościowego paradygmatu pozostaje niewidoczna²¹. Żeby dotrzeć do „niewyobrażalnego”, trzeba zaufać ofiarom i zrozumieć to, co chcą nam przekazać. Żydowskie głosy stają się szczególnego rodzaju przewodnikiem dla polskiej społeczności, o ile ta chce skonfrontować się z własną historią.

Idzie za tym postulat zaufania relacjom ofiar i podążania za nimi. Dostrzegając mechanizmy przemilczania i ukrywania wiedzy o polskim współdziale w Zagładzie, Gross uświadamia publiczności, że całościowy obraz może być jedynie gorszy od tego, który wyłania się z opowieści poszczególnych ocalałych. „Nasza postawa wyjściowa do każdego przekazu pochodzącego od niedoszłych ofiar Holocaustu powinna się zmienić z wątpliwej na afirmującą”²² – czytamy. I dalej:

²¹ Przemilczenie, pomijanie znanej skądinąd wiedzy i żywej pamięci należy traktować jako kolektywny wysiłek, na który składają się zarówno praktyki (np. narzucanie dyscypliny aktorom życia społecznego czy kreowanie narracji, w których nie ma miejsca na niechciane treści), jak i legitymizujące owe praktyki wzory kultury, wartości oraz normy. Zob. E. Zerubavel, *The Elephant in the Room*, Oxford University Press, Oxford 2006.

²² J.T. Gross, *Sąsiedzi*, dz. cyt., s. 94.

Wszystko, co wiemy (...) – przez sam fakt, że zostało opowiedziane – nie jest reprezentatywną próbką żydowskiego losu. To są wszystko opowieści przez różowe okulary, z happy endem, od tych, którzy przeżyli. (...) I dlatego powinniśmy traktować dosłownie strzępki informacji, którymi dysponujemy, zdając sobie sprawę, że prawda o zagładzie społeczności żydowskiej może być tylko tragiczniejsza niż nasze o niej wyobrażenie na podstawie relacji tych, którzy przeżyli.²³

Wejście głosu ofiar do przestrzeni publicznej i jego równouprawnienie wywołuje w niej zasadniczą zmianę. Władza większości nad opowieścią o wojnie i Zagładzie, polegająca na definiowaniu aktorów oraz ich ról – niemieccy kaci, żydowskie ofiary i polscy świadkowie – zaczyna się chwiać. Ocaleni mówią o polskim sprawstwie i wpływie polskich działań na ich los. Pokazują miejsce polskiej zbiorowości w mechanizmie nazistowskiej zbrodni.

Najważniejsze tabu naruszone przez Grossa dotyczyło większościowego monopolu na formułowanie opowieści o wojnie i nadawanie jej sensu. Możliwość usankcjonowania tej radykalnej zmiany stanowiła i stanowi wyzwanie dla większościowej tożsamości. Pojawienie się żydowskiego głosu zmusza do opowiedzenia polskiej historii na nowo. „Sprawa żydowska w historiografii czasów wojny – pisze Gross – jest jak luzem wisząca nitka w misternej tkaninie – wystarczy za nią mocniej pociągnąć, a cały delikatny wzorek zaczyna się pruć”²⁴. „Delikatny wzorek” to narodowe mity organizujące pamięć i fundujące reguły komunikacji. Przede wszystkim mit „świadka”, będący fundamentem kolektywnego autowizerunku. Jego utrzymywanie konserwuje pakt milczenia wokół Jedwabnego i innych podobnych zbrodni, tworzy pozory niewinności i zapewnia im trwałość. W efekcie stoi na straży tożsamości.

Nic dziwnego, że *Sąsiedzi* wzbudzili tak potężny opór. Nawet ludziom o krytycznym skądinąd nastawieniu trudno było przyjąć „niewyobrażalne”, a szczególnie pogodzić się z jego tożsamościowymi konsekwencjami. „Zwyczajny polski czytelnik nie był w stanie uwierzyć, że coś podobnego mogło się wydarzyć – pisał

²³ Tamże, s. 95, podkreślenie J.T. Grossa.

²⁴ Tamże, s. 114.

Adam Michnik. – Muszę przyznać, że i ja nie mogłem w to uwierzyć i uważałem, że mój przyjaciel Jan Tomasz Gross padł ofiarą mistyfikacji²⁵. „Po przeczytaniu *Sąsiadów* trudno dojść do siebie” – przyznawał z kolei Jacek Żakowski²⁶.

3. Zdjęcie blokad

Złamanie tabu dotyczy nie tylko wprowadzenia głosu ofiar do centrum polskiej kultury. *Sąsiadzi* dokonują jednocześnie rewizji mechanizmów obronnych. Wskazują i konsekwentnie dekonstruują wzory marginalizowania wiedzy o współudziale w eksterminacji oraz zakrywania ich niebezpiecznego dla zbiorowego autowizerunku sensu. Tematem staje się nie tylko wojenna rzeczywistość, ale także – jeśli nie przede wszystkim – aparat poznawczy, z którym podchodzi do niej polska kultura.

Jego analiza nie pozostawia wątpliwości co do funkcji omawianych schematów myślenia.

Środki uspokajające – czytamy – które nam od przeszło pół wieku podsuwają historycy, publicyści i dziennikarze – że, mianowicie, Żydów na terenie Polski mordowali wyłącznie Niemcy przy udziale, ewentualnie, jakichś formacji policji pomocniczej, na które składali się Łotysze, Ukraińcy czy inni Kałmucy, nie mówiąc naturalnie o etatowym „chłopcu do bicia”, od którego łatwo się wszystkim odżegnać, skoro reprezentuje, jak powszechnie wiadomo, nieliczny margines obecny w każdym społeczeństwie (mam na myśli naturalnie tzw. „szmalcowników”) – należy odłożyć do lamusa.²⁷

Gross jest wyraźnie ironiczny. Jego pasja poznawcza kieruje się na terażniejszość. Większościowy dyskurs jako zestaw „środków uspokajających”, „odżegnywanie się” od odpowiedzialności za własne zachowania przy pomocy „innych Kałmuków” czy „etatowego chłopca do bicia” – wszystkie te określenia odnoszą się

²⁵ A. Michnik, *Szok Jedwabnego*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna” 17–18.03.2001, s. 9.

²⁶ J. Żakowski, *Każdy sąsiad ma imię*, „Gazeta Wyborcza”, „Gazeta Świąteczna”, 18–19.11.2000, s. 12.

²⁷ J. T. Gross, *Sąsiadzi*, dz. cyt., s. 94.

do stanu kultury w momencie powstania *Sąsiadów*. Fakty, które odsłaniają *Sąsiedzi*, są okazją do refleksji nad aktualnymi po dziś dzień modelami myślenia.

Przy okazji omawiania zbrodni w Jedwabnem Gross opisuje mity leżące u podstaw polskiego postrzegania wojny i Zagłady oraz dokonuje ich dekonstrukcji. Są to połączone ze sobą i często zazębiające się obrazy Żyda-oszczercy, żydokomuny i żydowskiej zdrady, polskiej bierności w czasie eksterminacji, wreszcie podziału na zdemoralizowany margines ponoszący winę za wojenne zbrodnie i zdrową moralnie niewinną większość polskiego społeczeństwa.

3.1. Mit Żyda-oszczercy

Przekonanie o szczególnego rodzaju niechęci, która każe Żydom obwiniać polskie społeczeństwo o zbrodnie popełnione przez nazistów, sięga roku 1942 i pozostaje żywe po dziś dzień²⁸. Podzielają je bodaj wszyscy aktorzy polskiej sceny publicznej, niezależnie od zapatrywań politycznych i stosunku do Żydów²⁹.

²⁸ Pojawia się ono w *Proteście* Z. Kossak-Szczuckiej, a następnie jest powielane w setkach wariantów. Zob. np. broszura „Życie za życie” („Rzeczpospolita” 17.09.2008); Maciej Rosalak pisze o „ignorancji kręgów opiniotwórczych na Zachodzie, które chętnie używają stereotypów Polaka antysemitę, «polskich obywateli śmierci», «współodpowiedzialności» z hitlerowcami za mordowanie Żydów”; adresatem tych aluzji jest Gross. Śledztwo wszczęte przez prokuraturę realizuje ten sam wzór kultury. Przegląd występowania tego motywu w kontekście narracji o Sprawiedliwych daje Dariusz Libionka, zob. tenże, *Polskie piśmiennictwo na temat zorganizowanej i indywidualnej pomocy Żydom (1945–2008)*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały” 2008, nr 4.

²⁹ Wzmianka o sformułowanych przez Żydów niesprawiedliwych oskarżeniach i potrzeba ich odparcia znalazła się na przykład w apelu Władysława Bartoszewskiego o nadsyłanie świadectw o „doświadczeniach i przeżyciach związanych z różnymi formami pomocy niesionej Żydom przez Polaków w okresie okupacji”. „Byliśmy w ostatnich latach świadkami pewnych niesprawiedliwych wystąpień i publikacji na Zachodzie. (...) Tu i ówdzie dochodziła do głosu nawet tendencja obciążania społeczeństwa polskiego współodpowiedzialnością za los Żydów w Polsce, tendencja zresztą nie nowa, gdyż znajdowała ona już wyraz w konkretnych poczynaniach propagandy hitlerowskiej”. Przykładem „jednostronnych i uogólniających sądów o postawie społeczeństwa polskiego, tego społeczeństwa, które obok Żydów najdotkliwiej ucierpiało w latach ostatniej wojny” jest Leon

Odwołanie do tego stereotypu pojawia się na początku książki Grossa, wraz ze sprawą źródeł do historii Zagłady oraz kwestią znaczenia świadectw pozostawionych przez ofiary. Gross ogranicza się do jednego akapitu:

wiemy, że świadectwa pozostawione przez Żydów na temat okresu Zagłady były celowo pomyślane jako możliwie najwierniejszy opis doświadczenia katastrofy. Skoro nie można było zapobiec metodycznie prowadzonej akcji mordowania ludności żydowskiej, to obowiązkiem jawiło się świadkom przynajmniej zachowanie pamięci o procesie zniszczenia. (...) Utrwalając na papierze zapis zbrodni, ofiary unieważniały niejako przed trybunałem historii nazistowski projekt unicestwienia narodu żydowskiego. I nie było powodów, aby Żydzi chcieli przypisywać Polakom zbrodnie popełnione przez Niemców.³⁰

Stwierdzeniu temu towarzyszy analiza polskich świadectw z akt procesu przeciw mordercom z Jedwabnego. Gross wskazuje motywy, dla których sprawcy chcą bagatelizować własne czyny, twierdzić, że dokonali ich pod przymusem czy wręcz obciążyć nimi Niemców. Treść tablicy upamiętniającej zbrodnię dowodzi, że skłonność ta charakteryzowała nie tylko poszczególnych zabójców, ale całą społeczność czy ogólniej – kulturę. Fałszywe przeświadczenie o krzywdzących opiniach wypowiedzianych przez Żydów na temat Polski okazuje się rewersem realnej polskiej potrzeby zatajenia udziału w eksterminacji.

3.2. Mit żydokomuny

Wariantem obrazu Żyda-oszczercy jest przekonanie o stronniczości procesów prowadzonych tuż po wojnie. Polska Ludowa, w myśl stereotypu żydokomuny państwo zdominowane przez Żydów, miałaby niesprawiedliwie prześladować polskich patriotów, przypisując im zbrodnie przeciw Żydom lub też krzywdząco

Uris, amerykański pisarz żydowskiego pochodzenia, autor powieści *Exodus* i *Miła 18*; W. Bartoszewski, *Polacy z pomocą Żydom 1939-1944. Relacje, wspomnienia, dokumenty*, „Tygodnik Powszechny” 1963, nr 12, s. 3.

³⁰ J.T. Gross, *Sąsiedzi*, dz. cyt., s. 17–18, podkreślenie J.T. Grossa.

kwalifikować jako antysemityzm walkę z komunistami albo kolaborantami z czasów radzieckiej okupacji. Wyroki wobec morderców z Jedwabnego stawałyby się w tej perspektywie „żydowską zemstą”.

Okazuje się, że wbrew stereotypowi stalinowski wymiar sprawiedliwości nie był zainteresowany tropieniem przestępstw przeciw Żydom. Dwa procesy zabójców z Jedwabnego z maja 1949 roku i listopada 1953 cechowała wyjątkowa niestaranność:

jak się okazuje, sprawa sądowa przeciwko Ramotowskiemu i towarzyszom prowadzona była pospiesznie. Może to nawet zbyt łagodne określenie, zważywszy, że rozprawę przeciwko dwudziestu dwóm oskarżonym zakończono w ciągu jednego dnia.³¹

Z dokumentów wynika, że było to „zupełnie rutynowe śledztwo”³². Przesłuchania ponad dwudziestu oskarżonych i świadków zakończono po dwóch tygodniach³³. Protokoły odnotowują szablonowe pytania i zawierają błędy. Śledczy nie byli dociekliwi. Proces Józefa Suboty z 1953 roku zakończył się uniewinnieniem. Kiedy upadł zarzut wydania Niemcom milicjanta, „z całej sprawy uszło powietrze”³⁴.

„Ewidentnie «udział w spaleniu żywcem kilkuset Żydów» w czasie okupacji – komentuje Gross – nie był w ocenie stalinowskiego wymiaru sprawiedliwości występkiem domagającym się natychmiastowego ukarania”³⁵. I konkluduje:

Idzie mi o to, że nie był to proces polityczny i że nikomu nie zależało w stalinowskiej Polsce na pokazaniu, że Żydzi ucierpieli w czasie wojny jakoś szczególnie, i to właśnie z rąk Polaków. W akcie oskarżenia powiedziane jest wprost, że mordowali Niemcy.³⁶

³¹ Tamże, s. 19.

³² Tamże, s. 21.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 19.

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ Tamże, s. 23.

Jednocześnie z akt śledztwa wynika, że stalinowscy funkcjonariusze doskonale wiedzieli, kto zamordował Żydów z Jedwabnego³⁷.

Gross zauważa również, że wbrew mitowi żydokomuny powojenna nienawiść do ocalonych nie miała charakteru politycznego: „Niechęć do Żydów była wówczas rozpowszechniona i pełna agresji, raczej przedrefleksyjna niż wywiedziona z chłodnej analizy sytuacji politycznej”³⁸. Strajki po pogromie kieleckim w obronie jego sprawców „są niezrozumiałe jako protest przeciwko wyimaginowanej «żydokomunie» – czytamy – dają się za to doskonale wytłumaczyć jako protest przeciwko temu, że w powojennej Polsce nie można się porachować z mordercami bezbronnych chrześcijańskich dzieci”³⁹.

Nienawiść okazuje się raczej konsekwencją krzywdy wyrządzonej Żydom, a nie przez Żydów. Zbiorowe emocje organizują się w myśl zasady, którą jeden z ocalonych ujął w zdaniu: „Niemcy nam nigdy nie wybaczą tego, co nam zrobili”⁴⁰. Gross idzie tym tropem:

Polacy, którzy na terenie całego kraju ukrywali Żydów, po wojnie z przeżeniem ukrywali ten fakt przed swoimi sąsiadami, byli niewygodnymi świadkami popełnionych zbrodni, z których owoców, co tu dużo mówić, ciągle korzystano; byli chodzącym wyrzutem sumienia i potencjalnym zagrożeniem.⁴¹

Cóż dopiero pozostający przy życiu Żydzi.

³⁷ Gross wyprowadza stąd wniosek, że materiały ze śledztwa „nadają się do rekonstrukcji prawdy historycznej”: „lata 1949 i 1953 przypadają na okres głębokiego stalinizmu, kiedy zarówno sądownictwo, jak i organa śledcze cieszyły się zasłużeniem złą opinią. W dodatku na rozprawie oskarżeni jeden po drugim oświadczyli, że ich bito w śledztwie i w ten sposób zmuszano do składania zeznań – co zważywszy na metody wówczas stosowane przez UB, jest bardzo prawdopodobne. Tyle tylko, że nic nie wskazuje na to, aby usiłowano przemocą wydobyć z podejrzanych jakieś konkretne informacje (...). I nagle amnezja oskarżonych w czasie procesu, skądinąd zrozumiała, jest mniej przekonująca niż złożone wyjaśnienia w śledztwie, tym bardziej że okoliczności mordu lipcowego były nieustannym tematem rozmów w miasteczku”, tamże, s. 20.

³⁸ Tamże, s. 98.

³⁹ Tamże, s. 100.

⁴⁰ Tamże, s. 98.

⁴¹ Tamże, s. 100–101.

3.3. Mit żydowskiej zdrady

Z obrazem żydokomuny związane jest ściśle przekonanie o żydowskiej zdradzie i nielojalności wobec państwa polskiego oraz jego obywateli. Z rozpoznania przeprowadzonego przez Grossa wynika, że nie znajduje ono potwierdzenia w materiałach źródłowych. W okolicach Jedwabnego – a więc w pasie przygranicznym – od 1939 do 1941 roku ważniejsze funkcje powierzano zaufanym ludziom, którzy przybyli na te tereny wraz z Armią Czerwoną. Powitanie urządzili jej nieliczni przedwojenni komuniści – w sumie trzy rodziny, w tym jedna żydowska. Gross komentuje z nutą ironii:

NKWD zatrzymało Borawskiego (...), a przy jego aresztowaniu asystował magazynier tamtejszej spółdzielni, Lewinowicz. Jest to jedyne żydowskie nazwisko, które pada we wszystkich cytowanych tu relacjach i dokumentach na temat prześladowań ludności tych okolic w okresie sowieckiej okupacji. Borawski i rozmówcy Strzembosza wymieniają jeszcze wiele innych nazwisk członków organizacji, którzy współpracowali z NKWD. Oczywiście (jako że była to polska organizacja konspiracyjna) żaden z nich nie był Żydem.⁴²

Wojenna kolaboracja – zarówno z władzami radzieckimi, jak i z hitlerowcami – to w istocie problem polski. Likwidacja partyzantki na uroczysku Kobielno, epizod wyróżniający Jedwabne na tle innych wcielonych do ZSRR miejscowości, była wynikiem zdrady jednego z jej polskich uczestników. Z dokumentów wynika, że spośród 106 partyzantów objętych amnestią po tych wydarzeniach współpracę z NKWD podjęło aż 25 osób, a więc blisko jedna czwarta ogółu⁴³. Gross konstatuje:

Ponieważ jedyną specyfiką Jedwabnego w okresie sowieckiej okupacji (...) było powołanie do życia tej rozbudowanej konspiracji i jej krwawa likwidacja przez NKWD, wypada zapytać, czy rozprawa z Żydami wkrótce po wejściu Niemców do Jedwabnego (...) była jakimś echem tej uprzedniej tragedii? Wiemy teraz, że jeśli nawet udałoby się znaleźć jakiś związek między tymi

⁴² Tamże, s. 36.

⁴³ Tamże, s. 36.

zdarzeniami, to na pewno łączem między nimi nie będzie fakt, że agenturę NKWD na tych terenach stanowić mieliby przede wszystkim Żydzi.⁴⁴

Kwestia ta powraca. Okresy okupacji radzieckiej i hitlerowskiej na wschodnich terenach II RP łączą się na zasadzie szczególnego rodzaju projekcji, która dokonała się w polskiej pamięci zbiorowej. Nałożyły się w niej na siebie dwa epizody: wejście Armii Czerwonej w 1939 roku i wkroczenie hitlerowców, przy czym zachowania miejscowej nieżydowskiej ludności z roku 1941 zamieniły się w zbiorowe wyobrażenie o Żydach witających Rosjan.

Mówiąc wprost – entuzjazm Żydów na widok wchodzącej Armii Czerwonej nie był zgoła rozpowszechniony i nie wiadomo, na czym miałyby polegać wyjątkowość kolaboracji Żydów z Sowietami w okresie 1939–1941. Natomiast nie ulega wątpliwości, że miejscowa ludność (za wyjątkiem Żydów) entuzjastycznie witała wchodzące oddziały Wehrmachtu w 1941 roku i kolaborowała z Niemcami, włączwszy się również w proces eksterminacji Żydów.⁴⁵

Diagnozę tę potwierdzają biografie osób oskarżonych o udział w zbrodni w Jedwabnem⁴⁶.

Prowadzi to do pytania, „czy aby na szczeblu lokalnym naturalnym oparciem władzy ludowej w Polsce nie byli (również) ludzie skompromitowani w okresie okupacji hitlerowskiej?”⁴⁷. W konkluzji czytamy:

Całe zagadnienie jest do rozstrzygnięcia w drodze badań empirycznych, ale jako hipoteza intryguje, odwracając powszechnie uznaną kliszę na temat tego okresu i jako zaczyn komunistycznych porządków w Polsce wskazując nie tyle na Żydów, co na antysemitów.⁴⁸

Diagnozę tę zdaje się potwierdzać ewolucja PRL w stronę antysemityzmu spod znaku Moczara.

⁴⁴ Tamże, s. 37.

⁴⁵ Tamże, s. 104–105.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 77–80.

⁴⁷ Tamże, s. 111.

⁴⁸ Tamże, s. 113, podkreślenie J.T. Grossa.

Hipotezy i pytania stawiane w *Sąsiadach* są tym trudniejsze dla polskiej publiczności, że kwestionują fundujące tożsamość przekonania o oporze polskiego społeczeństwa wobec komunizmu, które między innymi stały u podstaw etosu opozycyjnego, a po roku '89 umocniły się jako państwowa wykładnia historii. Jednocześnie wychodzą na jaw fakty pomijane w tworzącej autowizerunek opowieści, takie jak kolaboracja, donosy, dojmujący bark solidarności społecznej czy powszechny bandytyzm⁴⁹. Jeszcze raz okazuje się, że polska zbiorowość prawdopodobnie wyprojektowała na Żydów własne problemy.

3.4. Mit Polaków jako „biernych świadków” Zagłady

Lektura *Sąsiadów* zmusza także do rewizji przekonań, które wyznaczały liberalne standardy myślenia o stosunku Polaków do Żydów w czasie Zagłady. Po publikacji artykułu Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* w 1987 roku problem polskiej winy wobec eksterminowanych zdefiniowany został jako „wina obojętności”, a polskie społeczeństwo uznano za „obojętnego i biernego świadka” Holocaustu.

Historia Żydów z Jedwabnego podważa takie ujęcie. Gross świadomie wydobywa sprawczość polskiej społeczności i szczegółowo analizuje kwestię roli Niemców w zbrodni. Jego wnioski streszczają się w zdaniu: „tak zwana ludność miejscowa, bezpośrednio biorąca udział w mordowaniu Żydów, robiła to na własne życzenie”⁵⁰. Mówią o tym świadectwa ofiar. Z relacji Finkelsztajna dowiadujemy się, że „głównymi męczycielami byli Polacy”⁵¹; dalej pada stwierdzenie: „Polacy byli władcami, bo ani jeden Niemiec nie był obecny”⁵².

Gross osadza wybuch agresji we wcześniejszych postawach, które dały o sobie znać już w pierwszych dniach po ataku na Związek Radziecki:

⁴⁹ Zob. tamże, s. 106.

⁵⁰ Tamże, s. 90, podkreślenie J.T. Grossa.

⁵¹ Tamże, s. 43.

⁵² Tamże, s. 46.

z zeznań świadków wynika – czytamy – że miejscowi ludzie pomagali Niemcom identyfikować ofiary i znęcać się nad nimi już od pierwszych dni okupacji niemieckiej. Tak samo zresztą jak w okolicznych miasteczkach, bo tutejsi Żydzi nie byli chasydami i Niemcy nie umieli ich odróżnić od miejscowej ludności.⁵³

Finkelsztajn opowiada:

Okoliczni Polacy szydząc patrzyli na przełęczonych Żydów i wskazując na szyję mówili: „Teraz będzie różni Jude”. Ludność polska od razu pokumała się z Niemcami. Oni wybudowali na cześć armii niemieckiej łuk tryumfalny, ozdobiony swastyką, portretem Hitlera i hasłem: „Niech żyje armia niemiecka, która wyzwoliła nas z pod przeklętego jarzma Żydokomuny!”. Pierwszym pytaniem tych chuliganów było: czy można zabijać Żydów?⁵⁴

Mowa zatem o polskiej inicjatywie i woli zamordowania Żydów.

Gdzie zrodził się pomysł całego przedsięwzięcia – pisze Gross – czy wyszedł od Niemców (...), czy była to oddolna inicjatywa radnych miejskich Jedwabnego – nie sposób ustalić. Zresztą jest to chyba bez większego znaczenia, bo obie strony najwyraźniej łatwo doszły do porozumienia.⁵⁵

Diagnozom tym towarzyszą przykłady z innych miejsc Polski – przykłady, które zmuszają do pytania, czy zdarzenia z Jedwabnego nie są wariantem zjawiska o znacznie szerszej skali⁵⁶. Pytanie to zostaje otwarcie postawione w rozdziale zatytułowanym *Kolaboracja*⁵⁷.

⁵³ Tamże, s. 38.

⁵⁴ Tamże, s. 41.

⁵⁵ Tamże, s. 52.

⁵⁶ Na s. 49 czytamy o Polakach wskazujących Niemcom ofiary w Wiźnie. Temat podejmie Mirosław Tryczyk w książce *Miasta Śmierci. Sąsiedzkie pogromy Żydów*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2015. Tryczyk opisuje 13 miejscowości, jednak dołączył do dokumentów potwierdzających 128 pogromów na Podlasiu; zob. *Łopata, sztachetą, kijem. Jedwabne raz 128. Z Mirosławem Tryczykiem rozmawia Jacek Tomczuk*, „Newsweek” 28.09–4.10.2015, s. 39; *Nie słuchaj ojca swego. Z Mirosławem Tryczykiem rozmawia Marcin Kącki*, „Gazeta Wyborcza”, „Duży Format” 12.11.2015, s. 18–20.

⁵⁷ Gross cytuje raport sytuacyjny Einsatzgruppen z 13 lipca 1941 roku: „Egzekucje odbywają się przez cały czas z tą samą częstotliwością. Polska część miejscowej ludności okazuje poparcie dla egzekucji prowadzonych przez policję bezpieczeństwa,

Z dokumentów wynika, że informacja o obecności Niemców pojawia się późno, bo dopiero na rozprawie w maju 1949 roku. Julia Sokołowska, w pierwszych miesiącach okupacji hitlerowskiej kucharka na posterunku żandarmerii, zeznaje w czasie procesu o sześćdziesięciu żołnierzach, którzy przyjechali do Jedwabnego krytycznego dnia⁵⁸. Zdaniem Grossa zeznanie to jest wynikiem „presji środowiskowej” wywieranej przez społeczność próbującą ratować swoich. Autor *Sąsiadów* wspomina jednocześnie o realnym zagrożeniu ze strony antykomunistycznej partyzantki, która mogła wywierać ową presję⁵⁹.

Zbrodnia, o której mowa – pisze – została popełniona publicznie, okoliczności były wszystkim znane, włączając w to oczywiście i oficerów śledczych (...). Można było co najwyżej swoją własną rolę umniejszać, ale całej sprawy nie sposób było w zeznaniach zatuszować ani w jakiś zasadniczy sposób zamotać. Inaczej, najłatwiej byłoby po prostu powiedzieć, że to zrobili Niemcy – tak jak to po latach wyryto na pomniku postawionym na miejscu stodoły Śleszyńskiego.⁶⁰

Argumentacja ta wskazuje, że oskarżeni próbowali się bronić, wpisując swoje zeznania w szerszą narrację zabezpieczającą wizerunek polskiej społeczności. Nie tylko tablica w Jedwabnem mówiła o hitlerowcach jako sprawcach zbrodni. Takiej samej podmiędzy dokonuje akt oskarżenia z 1949 roku. Najwyraźniej zeznania Sokołowskiej trafiają w oczekiwania łączące po dziś dzień niemal wszystkich aktorów tej historii⁶¹.

donosząc, gdzie znajdują się żydowscy, rosyjscy i polscy bolszewicy”, tenże, *Sąsiedzi*, dz. cyt., s. 103–104.

⁵⁸ Jej zeznania składane cztery miesiące wcześniej przed śledczymi nie zawierają tego szczegółu. Zob. tamże, s. 58.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 59.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Zeznaniom Sokołowskiej zaprzeczył oskarżony Karol Bardoń. Gross komentuje: „Nie ma podstaw przypuszczenie, że skazany zmyślał takie rzeczy, pisząc z więzienia prośbę o ulaskawienie do Prezydenta Rzeczypospolitej po to tylko, aby mu się przypodobać. Bo przecież temu ostatniemu przyjemniej byłoby się dowiedzieć, że za zbrodnię jedwabieńską odpowiedzialni są Niemcy, nie jego rodacy”, tamże, s. 62.

3.5. Mit sprawców z marginesu

Zawarte w *Sąsiadach* analizy nie pomijają „etatowego chłopca do bicia”, a więc „nielicznego marginesu obecnego w każdym społeczeństwie”⁶². Na ów skłonny do zbrodni margines zwykło się składać winę za przemoc wobec Żydów, uwalniając od niej jednocześnie Polaków jako zbiorowość czy naród. Gross podkreśla, że nie chodzi o margines, ale właśnie o społeczeństwo.

Świadczy o tym zarówno liczba oprawców, jak i ich świadomość. Obraz kolektywnego działania powraca wielokrotnie naświetlany z różnych stron. W zeznaniach pojawiają się 92 konkretne osoby określone jako sprawcy. Biorąc pod uwagę wielkość polskiej populacji miasteczka, „mniej więcej połowa dorosłych mężczyzn z Jedwabnego jest wymieniona z nazwiska wśród uczestników pogromu”⁶³ – pisze Gross i konkluduje: „było to zbiorowe morderstwo w podwójnym tego słowa znaczeniu – ze względu na liczbę ofiar i ze względu na liczbę prześladowców”⁶⁴.

Jednocześnie zbiorowość, o której mowa, działała we własnym imieniu i realizowała własne cele. Łączyły ją ta sama nienawiść i te same wzory kultury pozwalające na publiczną i akceptowaną przez ogół agresję. Jerzy Laudański w prośbie o łagodniejszy wymiar kary pisał o swoim patriotyzmie i poświęceniu dla ojczyzny. Gross komentując ton jego argumentacji, stwierdza:

Co gorsza w jakiś przewrotny sposób miał rację, zgłaszając te pretensje do sądu – bo przecież skazano go z paragrafu o kolaborację z okupantem. A on, mordując Żydów, ani przez chwilę nie współpracował we własnym mniemaniu z żadnym okupantem. Współpracował, owszem, z własnymi sąsiadami, ale nie za to przecież siedział w więzieniu.⁶⁵

Warto w tym miejscu przytoczyć rzuconą mimochodem uwagę na temat polskich elit. W jednym z przypisów Gross składa szczególnego rodzaju podziękowania:

⁶² Tamże, s. 94.

⁶³ Tamże, s. 63.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 82.

Doktorowi Dariuszowi Stoli zawdzięczam bardzo ciekawą sugestię (...): ponieważ w rezultacie zdekonspirowania antysowieckiego podziemia wyaresztowano w okolicy miejscową elitę, być może w lipcu 1941 roku nie było już na miejscu ludzi z autorytetem, którzy mogliby wpłynąć łagodząco na nastroje i do pogromów nie dopuścić. Niestety, cytowana przeze mnie później relacja Finkelsztajna o Radziłowie każe nam mieć wątpliwości, czy lokalne elity gotowe były zająć zdecydowane stanowisko w tej sprawie.⁶⁶

A oto relacja Finkelsztajna:

Matka poszła interweniować do miejscowego księdza Dolegowskiego Aleksandra – który był naszym dobrym znajomym (...). Ale jego zbrodnicze serce nie zmięczyło się i ostatecznie odpowiedział, że on nie może żadnego dobrego słowa dla Żydów powiedzieć, ponieważ jego wierzący obrzucą go błotem. Takie same odpowiedzi zostały otrzymane od wszystkich poważnych chrześcijańskich obywateli miasta, do których się poszło interweniować w tej sprawie.⁶⁷

Z tych wszystkich orgii utworzyła się olbrzymia liczba rannych i śmiertelnie chorych Żydów. (...) Jedyne polski lekarz Mazurek Jan, który znajdował się w miasteczku, nie chciał udzielić żadnej lekarskiej pomocy zbitym (...) rozpoczęła się propaganda wychodząca z wyższych polskich sfer a oddziałująca na tłum, że przyszedł już czas, aby ostatecznie policzyć się z (...) Żydami.⁶⁸ Udano się z interwencją do utworzonego polskiego zarządu, członkami którego byli: ksiądz, doktor, były sekretarz gminy (...) i jeszcze kilku poważniejszych Polaków, aby oni zareagowali na to, co ludność wyprawia. Odpowiedzieli oni wtedy, że w niczym nie mogą dopomóc i odesłali do kilku ludzi ze świata podziemnego, żeby z nimi pertraktować.⁶⁹

Jak widać, „bardzo ciekawa sugestia” nie znajduje potwierdzenia w faktach. „Wątpliwości” zamieniają się w pewność: elity były na miejscu i podzielały nastroje zabójców. Gross przytacza opinię Stoli z dużą dozą ironii, jako wariant „środka uspokajającego”, pozwalającego odtworzyć podział na margines i zdrowe moralnie elity, utożsamić się z tymi ostatnimi i oddzielić od sprawców

⁶⁶ Tamże, s. 37.

⁶⁷ Tamże, s. 44.

⁶⁸ Tamże, s. 45–46.

⁶⁹ Tamże, s. 47.

zbrodni, a tym samym oddalić problem rewizji autowizerunku, do którego konsekwentnie wracają *Sąsiedzi*. Obronne eksplikacje są ciekawe z innego powodu, niż mogłoby się to wydawać samemu Stoli, bardziej jako symptom stanu kultury niż opis rzeczywistości. Zawiedzione nadzieje społeczności, która nie chce skonfrontować się z własną historią, można skwitować jedynie owym „niestety”, którym Gross wprowadza informację o relacji Finkelsztajna.

W ostatnim akapicie książki przytoczona została treść dwóch tablic pamiątkowych, jednej poświęconej zamordowanym Żydom i przypisującej zbrodnię hitlerowcom oraz drugiej, ufundowanej już po roku 1989, podpisanej „SPOŁECZEŃSTWO”, w której mowa o ofiarach „NKWD, hitlerowców i UB”. Pomińnięcie Żydów jest dla Grossa „mimowolnym świadectwem zbrodni”.

Bo w rzeczy samej – czytamy – tysiąc sześćset jedwabnieńskich Żydów, których tu pominięto (choć przecież byli „zamordowani na terenie gminy Jedwabne w latach 1939–1956”), zamordowali nie żadni hitlerowcy ani enkawudziści, ani ubecy, tylko społeczeństwo.⁷⁰

4. Wzory kultury

Określenie sprawcy mianem „społeczeństwo” w wygłosie wywo-
du sprawia, że zbrodnia w Jedwabnem staje się problemem dla współczesności⁷¹. Nie można jej potraktować jako ekscesu. Nie chodzi jedynie o to, że – jak zaznacza Gross – Jedwabne „nie było zjawiskiem odosobnionym”⁷². Argumentacja badacza pokazuje, że w wymordowaniu żydowskich mieszkańców Jedwabnego uczestniczyli nie tyle Polacy, ile Polacy zjednoczeni wspólnymi wyobrażeniami, ideami i emocjami, działający w imieniu własnej wspólnoty, słowem, zanurzeni w tych samych wzorach kultury i tym samym poczuciu przynależności.

⁷⁰ Tamże, s. 115.

⁷¹ Zakończenie to współgra z mottem *Sąsiadów*, które od początku kieruje uwagę na wyobrażenia Polaków o samych sobie.

⁷² Tamże, s. 96.

Dopiero na tle takiego ujęcia zrozumiałe staje się pytanie o odpowiedzialność zbiorową i znaczenie Jedwabnego dla zbiorowej tożsamości. Gross łączy kwestię wzorów kultury umożliwiających zbrodnię z problemem odmowy dostrzegania faktów i namysłu nad ich sensem.

Narzuca się potrzeba refleksji na temat tego, co czyni nas – nas jako członków zbiorowości (...) zdolnymi do takich czynów. (...) – czytamy. – Czy jako zbiorowość (...) nie jesteśmy również odpowiedzialni za dokonania haniebne przodków i współziomków? Innymi słowy, czy możemy sobie z toku dziejów dowolnie wybierać schedę, do której się poczuwamy, ogłaszając, że „to Polska właśnie”.⁷³

Odpowiedzialność łączy się ściśle z obowiązkiem przemyślenia historii. Jeśli uczestniczymy – jako jedno społeczeństwo – w tych samych wzorach kultury, tylko krytyczny namysł nad nimi pozwoli nam zrozumieć samych siebie, a co za tym idzie, uniknąć w przyszłości powielania agresji. Uparte trzymanie się „środków uspokajających” sprawia, że kolektywna świadomość pozostaje fałszywa, a zbiorowość wciąż tkwi we władzy modeli myślenia i postępowania prowadzących do eksterminacji⁷⁴.

Pisząc o „dowolnym wybieraniu schedy” po przodkach i „ogłoszeniu, że «to Polska właśnie»”, Gross wskazuje na fałszywą świadomość polskiego społeczeństwa dzisiaj. Dlatego pyta:

czy tak wytworzony obraz tożsamości zbiorowej – po to, aby zachować autentyczność – nie musi być zawsze otwarty na próbę jakości, którą

⁷³ Tamże, s. 91–92.

⁷⁴ W tym duchu Gross mówił o polskim strachu przed uchodźcami jako wyniku nieprzepracowania przemocy wobec Żydów i pamięci o niej, a głębiej – braku refleksji nad modelami reagowania na innego oraz ich związku z modelami tożsamości. Zob. J.T. Gross, *Die Osteuropäer haben kein Schamgefühl*, <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article146355392/Die-Osteuropaeer-haben-kein-Schamgefuehl.html> [dostęp: styczeń 2017]. Wypowiedź Grossa spotkała się z jednomyślnym potępieniem polskiej prasy. Zob. np. B.T. Wieliński, *Jątrzący nonsens prof. Grossa*, „Gazeta Wyborcza” 15.09.2015, s. 2; B.T. Wieliński, *Skandalista Gross*, „Gazeta Wyborcza” 15.09.2015, s. 10. Tekstowi towarzyszą komentarze historyków Piotra Osęki i Marcina Zaremby utrzymane w podobnym tonie.

każdy może zarządzić, zadając pytanie: a jak się takie to a takie zdarzenie, ciąg zdarzeń, epoka wpisują w proponowany obraz?⁷⁵

Historia dyskusji nad *Sąsiadami* dowodzi, że propozycja pracowniana autowizerunku i rewizji tożsamości w związku z wiedzą o polskiej przemocy wobec Żydów budzi do chwili obecnej niesłabnący opór. Nurt krytyczny obecny w polskiej kulturze od lat czterdziestych – którego przedstawicielem jest sam Gross – nie jest na tyle silny, aby przebudować sferę symboliczną. W jednym z zamykających książkę rozdziałów pada pytanie: „Czy opinia publiczna w Polsce gotowa jest głęboko osadzoną wiedzę o martyrologii społeczeństwa podczas drugiej wojny (...) poszerzyć o wiedzę na temat cierpień zadawanych wówczas przez Polaków Żydom?”. Odpowiedź okazuje się pełna sceptycyzmu. W roku 2000 Gross stwierdzał: „Nie umiem odpowiedzieć na to pytanie. Chwilowo po prostu odnotować wypada, że przekonanie, iż jest się ofiarą, łatwiej sobie przyswoić, niż uznać odpowiedzialność za popełnione zbrodnie”⁷⁶.

⁷⁵ Tamże, s. 92.

⁷⁶ Tamże, s. 98.

Rozdział 2

Wewnątrz sporu: *My z Jedwabnego* Anny Bikont

Przywołanie wiedzy o kolektywnym współudziale w eksterminacji Żydów i zdjęcie blokad zabezpieczających grupowy autowizerunek wywołało silną reakcję. Próby dezawuowania *Sąsiadów* i Jana Tomasz Grossa jako autora książki, które znalazły finał w rozpoczętym przez prokuraturę dochodzeniu w sprawie „znieważenia narodu polskiego”, zmierzały i zmierzają¹ do zaprzeczenia wydobytym na światło dzienne faktom oraz do osadzenia ich w znanych schematach narracyjnych. Jeśli Gross kłamał, a zbrodni w Jedwabnem dokonali Niemcy lub winę za wybuch agresji ponoszą same ofiary, które naraziły się na zemstę z powodu współpracy z NKWD, można myśleć o odwróceniu zmiany dokonującej się w kulturze za sprawą *Jedwabnego*. Stawką jest zażegnanie dysonansu i przywrócenie obowiązujących do niedawna konwencji mówienia oraz ściśle z nimi związanej dyscypliny przemilczania. Powrót do *status quo*, a więc usunięcie głosu ofiar ze sfery publicznej, stwarza nadzieję, że większość odzyska władzę nad narracją o Zagładzie i że pomoże to opanovać związane z jej naruszeniem tożsamościowe lęki.

My z Jedwabnego Anny Bikont to pierwsza próba opisu i analizy gier toczących się wokół książki Grossa, a na dobrą sprawę mechanizmów sporu o pamięć, autowizerunek i tożsamość w warunkach wywołanej *Sąsiadami* rewolucji wyobrażeń o nas samych. Reporterka zaczyna od powiedzenia: „Sprawdzam!”. Książka Grossa wywołała gorączkę i opór. Na tyle duże, że Bikont chce sama zweryfikować rozpoznania badacza. Weryfikacja ta prowadzi jednak

¹ Tekst powstał w styczniu 2017 roku.

nie tyle do sfalsyfikowania opisu przedstawionego w *Sąsiadach*, ile do zasadniczego przekształcenia obrazu nas samych jako zbiorowości. Zmianę tę Bikont nie tylko opisuje, ale przede wszystkim żywo jej doświadcza na sobie jako Polka i jednocześnie nosicielka piętna. Proces niemieszczący się w ramach tradycyjnego reportażu, potrzebuje uzupełnienia dziennikiem, w którym na gorąco odnotowywane są jego etapy i meandry.

1. Historia i codzienność

Opowieść Bikont toczy się na dwóch planach. Reporterka jeździ regularnie w Łomżyńskie, poszukuje świadków, rozmawia z ludźmi, notuje ich historie i reakcje, zwraca uwagę na język, którym się posługują. Jednocześnie śledzi to, co dzieje się w centrum kraju i kultury: cytuje artykuły z ogólnopolskiej prasy i studia specjalistów, relacjonuje dyskusje uczonych i działania polityków, jest na bieżąco z publikacjami oraz śledztwem IPN. Jedwabne i polska kultura jako całość, wraz z jej elitami, są dla siebie jak lustra. To, co dzieje się w miasteczku, gdzie dokonano opisanej przez Grossa zbrodni, staje się modelem znacznie szerszej postawy i znakiem mechanizmów działających także w skali makro.

Bikont pyta o zbrodnię w Jedwabnem, ale od początku jej uwagę przykuwa teraźniejszość. Od faktów, o których pisał Gross, przechodzimy do codzienności. Przeważająca część reportażu to dziennik. Tu i teraz: Polska między rokiem 2000 a 2004. Pierwszy zapis datowany jest na 28 sierpnia 2000 roku², ostatni – na 17 czerwca 2004.

Spór o Jedwabne nie był jedynie sporem o historię sprzed sześćdziesięciu lat. Jego uczestników angażowało co innego: obraz ich samych. Wydarzenia z roku 1941 stawały się ważne właśnie w tym kontekście. Jedwabne traktowano jako *pars pro toto* Polski. Z nowej wizji historii wynikały oceny uczestniczących w niej wspólnot. Oceny rzutujące także, a może przede wszystkim, na współczesność i wpływające na samopoczucie jednostek oraz całych grup społecznych.

² Książka Grossa ukazała się wiosną 2000 roku.

Przyjęcie perspektywy Grossa oznaczało zmianę narracji o Polakach w czasie wojny i obecnie. Trzeba było na nowo odpowiedzieć na pytanie, kim jesteśmy, kto jest prawomocnym reprezentantem wspólnoty, a kto należy do marginesu, a więc czyje zachowania odzwierciedlają społeczne normy. Spierano się w istocie o to, czy uznać zbrodniarzy za jednych z nas, w jakim sensie dzielali oni te same wartości, działali z pobudek patriotycznych i uczestniczyli w tych samych wzorach kultury. Przypisując hitlerowcom zasadnicze sprawstwo, a mieszkańcom Jedwabnego zarzucając jedynie wykonanie cudzych rozkazów, próbowano uwolnić się od niepokojącego poczucia, że korzenie masakry sięgają międzywojnia, a więc że zbrodnia jest konsekwencją dyskryminacji, która charakteryzowała polską kulturę niezależnie od nazizmu i – w domyśle – pozostaje żywa także współcześnie.

Konsekwencje dyskusji nad historią sięgały jednak znacznie głębiej. Zmiana narracji okazywała się jednocześnie zmianą w rzeczywistości. Przekształcała oceny, ale i postawy, a wraz z nimi świat społeczny. Gross dokonał transformacji, która wykraczała daleko poza ramy akademickich dociekań. Cień, jaki sprawa Jedwabnego kładła na codzienność uczestników sporu, wyczuwa się w niemal każdym zapisie Bikont. Historia zbrodni okazuje się czymś niezwykle bliskim przeżywaniu siebie tu i teraz: dotyka emocjonalnie doświadczanej tożsamości, przy czym tożsamościowe wybory wyznaczają miejsce w obejmujących codzienność praktykach składających się na konflikt.

1.1. Tożsamość i jej układ odniesienia

Jan Skrodzki, bohater reportażu Bikont i jednocześnie towarzysz jej poszukiwań oraz podróży w teren, badał historię pogromu w Radziłowie ze względu na ojca, jak się okazało jednego z mordców³. Jedwabne to dla Skrodzkiego kwestia społeczna i jednocześnie osobista, rodzinna. Figura człowieka, który chce wiedzieć,

³ Historię Jana Skrodzkiego opisuje rozdział 5: *Powiem wam, kto to zrobił: mój ojciec*, w: A. Bikont, *My z Jedwabnego*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.

kim był i co robił w czasie Zagłady jego ojciec, staje się znakiem szerszego niepokoju i związanych z nim emocji, pytania o postawę pokolenia wojennego. Szerzej: niepewności co do pochodzenia, to znaczy zestawu wartości i symboli, które nas ukształtowały, ostatecznie – polskiej kultury jako ojczyzny. Odkrycie prawdy o ojcu-mordercy Żydów zmusza do przewartościowania tego, co wydawało się najbardziej własne, do rewizji podstawowych przywiązań i zadomowienia.

Bikont zaczyna swój dziennik od sceny w redakcji „Gazety Wyborczej”: „W głosie Adama, kiedy oznajmił mi, że – według Tadeusza Ś. – dokonaną w Jedwabnem zbrodnią nie można obciążać Polaków, słyszałam podekscytowanie i zarazem ulgę”⁴. Opowieść Tadeusza Ś., z której wyłania się mimochodem polskie sprawstwo, wywołuje już inne emocje: „Patrząc na Adama i widząc, że blednie”⁵. Podobnie silnych, wręcz cielesnych reakcji jest w reportażu Bikont więcej. Po opisie kilkugodzinnej dyskusji nad *Sąsiadami* w Instytucie Historii PAN pojawia się notatka: „Pod wieczór dzwonią do mnie: Marek Edelman – że wyszedł ze spotkania chory (w przerośni) i Hanna Krall – że wyszła chora (dosłownie – 38 stopni). Zmierzyłam gorączkę – wariant drugi”⁶. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju reakcje były przynajmniej po części spowodowane dysonansem poznawczym. Odkrycie trupów w piwnicach domu traktowanego jako dom rodzinny i otwarta rozmowa na ten temat wywoływały szok⁷. Organizm bronił się przed czymś obcym i groźnym. Z najwyższym oporem przyjmowano do wiadomości to, o czym mówił Gross, i równie niechętnie wyciągano konsekwencje z jego przekazu. Reakcje publiczności, które *de facto* potwierdzały rozpoznanie Grossa, wprawiały w przerażenie. Rozczarowanie kulturą uznawaną za podstawowy układ odniesienia dopełniało jednak zmianę zapoczątkowaną przez tekst – przekształcało odbiorców:

⁴ Tamże, s. 17.

⁵ Tamże, s. 18.

⁶ Tamże, s. 21.

⁷ Obrazem grobu w fundamentach rodzinnego domu jako metaforą polskiej kultury i jej problemów z pamięcią oraz wypieraną wiedzą posługują się Władysław Pasikowski w *Pokłosiu* oraz Marcin Wrona w *Demonie*.

ich sposób widzenia rzeczywistości a co za tym idzie, ich sposób bycia w kulturze i społeczeństwie.

Odrzucenie książki Grossa stanowiło próbę rozwiązania podobnego w gruncie rzeczy dysonansu. Bikont wielokrotnie notuje wrogie reakcje, nerwowy, podniesiony głos rozmówców, napastliwe i zaczepne, wymierzone w Żydów „ale przecież oni...”⁸. Utrata władzy nad narracją o wojnie niejednokrotnie była odczuwana jako zamach na podstawy bytu większościowej społeczności. Na spotkaniu Stołecznego Komitetu Uczczenia Pamięci Romana Dmowskiego padają znamienne słowa: „My nie dyskutujemy o tym, co się stało sześćdziesiąt lat temu. My dyskutujemy, czy będziemy mogli oddychać. Naród jest poniżany. Wraca idea państwa polskiego bez Polaków”⁹.

Zaburzenie swobody dyskryminowania mniejszości – ujawnienie przemocy, pojawienie się żydowskiego głosu w przestrzeni publicznej, postulat rewizji wykluczających praktyk – jest traktowane jako atak na podstawy polskiego sposobu bycia. Staje się czymś nie do zniesienia. Uczestnicy spotkania mają wrażenie, że równość spycha na margines ich samych, nie pozostawia im miejsca we wspólnej przestrzeni.

1.2. Sieci społeczne

Jan Skrodzki, który zdecydował się poznać historię własnego ojca, wydaje się znacznie spokojniejszy. Jego tożsamość pozostaje odniesiona do pochodzenia, ale nie wyczerpuje się w nim. Wyświetlając dzieje rodziny, Skrodzki odpowiada samemu sobie na pytanie, kim jest i skąd się wywodzi, ale wbrew pozorom czyny jego ojca nie są tu najważniejsze. Decydujące okazuje się to, jak określa się wobec nich sam Skrodzki. Szukając prawdy, znajdując ją, przyjmując i poddając refleksji, kształtując relacje z innymi, wreszcie występując publicznie, ustanawia własną tożsamość. Wybiera wartości, opowiada się za pewnym modelem wspólnoty, działa, zajmuje miejsce w sieciach społecznych.

⁸ Zob. np. tamże, s. 24, 67, 101, 103, 112.

⁹ Tamże, s. 136.

Konsekwencje jego postawy są konkretne i dotyczą go osobiście: wchodzi w konflikt i zrywa stosunki z częścią rodziny¹⁰, dla jednych staje się wrogiem, z innymi z kolei nawiązuje przyjaźnie i sojusze. Skroczki decyduje się zająć stanowisko w rzeczywistości, w której żyje, lokuje się na mapie podziałów organizujących jego i naszą współczesność.

Sieci relacji i praktyk, w których poruszają się bohaterowie reportażu, ale także jego autorka i czytelnicy, definiują ich i naszą codzienność. Śledząc zapisy z dziennika Bikont, przyglądamy się działaniom w obrębie owych relacji oraz towarzyszącym im dyskursom. Zaczynamy dostrzegać związaną z nimi presję. Widzimy reakcje na pewne typy opowieści oraz towarzyszące im uwewnętrznione emocje. Wchodzimy w interpersonalne i społeczne gry generowane przez te emocje oraz możemy obserwować, jak raz uruchomione praktyki potęgują napięcia. Na jaw wychodzą stawki gier i sporów: indywidualne i kolektywne, dyskursywne, autowizerunkowe, etyczne, ekonomiczne, wreszcie emocjonalne.

2. Rzeczywistość i nowe kryteria wiarygodności

Miejsce w konflikcie interpretacji oraz tworzących się wokół niego antagonistycznych wspólnotach interpretacyjnych determinuje reakcje aktorów, ich postępowanie, samopoczucie, stosunek do innych. Przede wszystkim określa samo postrzeganie rzeczywistości.

uświadamiam sobie prostą zależność – notuje Bikont – ci, którzy opowiadają, jak Żydzi wywozili polskich patriotów na Sybir, widzieli 10 lipca (...) pełno gestapowców. Inni widzieli pojedynczych Niemców na rynku, fotografującego żandarma, ale tylko na rynku, nie w drodze do stodoły.¹¹

Jedwabne żyje życiem odbitym – czytamy akapit wcześniej. – Dziennikarze i politycy karmią się wypowiedziami jego mieszkańców, ale dużo silniejszy jest proces odwrotny. Mieszkańcy mówią o tym, co zdarzyło się w ich mieście, językiem dziennikarzy, historyków i polityków. I tak od czasu wywiadu, którego Tomasz Szarota udzielił „Gazecie”, w mieście mówi się o „Komando

¹⁰ Zob. tamże, s. 145, 151.

¹¹ Tamże, s. 113.

Białystok” jako o czymś oczywistym. Podobnie do powszechnego obiegu weszły „samochody ciężarowe pełne Niemców”.¹²

W wielości sprzecznych głosów znika wspólna, uznawana przez wszystkich podstawa dyskusji: historyczne fakty. W coraz większym stopniu stają się one pochodną przyjętej postawy i punktu widzenia.

Bikont drobiazgowo sprawdza wszelkie pojawiające się w sporze hipotezy. Weryfikuje obraz wydarzeń, konfrontuje relacje. Na ile to tylko możliwe dąży do ustalenia historycznej prawdy. Jednocześnie odnotowuje proces dezawuowania ustaleń Grossa i jego autorytetu jako uczonego i specjalisty. Przywołuje głos Marka Edelmana na spotkaniu w Instytucie Historii PAN: „Tu każdy chciałby znaleźć coś na dowód, że Gross to marny historyk, bo się pomylił i tego pana zabili wcześniej, a tamtą panią później. Ale nie o to chodzi. Jedwabne ani nie było pierwsze, ani odosobnione. W Polsce była wtedy atmosfera do zabijania Żydów”¹³.

Dyskusja nad *Sąsiadami* przybierała formę wytykania autorowi błędów warsztatowych, nieścisłości, drobnych błędów rzeczowych, które zdaniem krytyków – najczęściej oburzonych książką Grossa – okazywały się kluczowe dla ostatecznej interpretacji zdarzenia, a przede wszystkim dla wniosków dotyczących polskiej społeczności¹⁴.

Kwestionowano liczbę ofiar, którą miała ostatecznie zweryfikować ekshumacja prowadzona przez IPN¹⁵. Niejasna była sprawa obecności Niemców, ich liczby i roli. Poszukiwano niemieckiego filmu propagandowego ukazującego pogrom. Uwagę publiczności zaprzętały dywagacje na temat łusek karabinowych znalezionych w czasie prac ekshumacyjnych¹⁶.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 21.

¹⁴ Zob. tamże, s. 152–153.

¹⁵ Zob. tamże, s. 172–175. Bikont powołując się na opinię Williama Haglunda, doradcę Międzynarodowego Trybunału w Hadze, który podważa ustalenia IPN dotyczące liczby ofiar (150–250 ciał). Huglund twierdzi, że przerwanie prac nie pozwala na oszacowanie liczby zabitych.

¹⁶ O łuskach jako dowodzie niemieckiego sprawstwa zob. tamże, s. 174. „To musiała być »kapsułka metalowa niewiadomego pochodzenia (...) tłoczona z blachy

Zamieszanie powstające wokół wciąż nowych znaków zapytania, towarzyszące mu emocje i komentarze pozbawiały Grossa autorytetu pozwalającego opowiadać historię, interpretować ją i wyciągać z niej wnioski dotyczące wspólnoty. Pojawiały się i zyskiwały coraz silniejszą pozycję autorytety alternatywne, wchodzące w rolę adwokatów społeczności Jedwabnego i szerzej – polskiej wspólnoty czującej na sobie ciężar oskarżenia. Byli wśród nich uznani naukowcy – jak profesor Tomasz Strzembosz – i ludzie, których publikacje nie miały nic wspólnego z naukowymi rygorami – w Jedwabnem pojawił się na przykład szybko Leszek Bubel. Dla dużej części publiczności zaangażowanej w spór podział przebiegał według kryterium etnicznego: Gross stawał się w tym ujęciu „historykiem żydowskim”¹⁷.

Strony rozwijały krytycyzm, który odbierał wiarygodność historycznym ustaleniom. Zamieniały się one w czyjaś prawdę służącą czyjejs sprawie, mówienie o nich traktowano jako działanie wymierzone w kogoś. Coraz trudniej było o obiektywne czy, ściślej mówiąc, intersubiektywnie prawomocne ustalenia akceptowane przez wszystkie tworzące się w czasie dyskusji wspólnoty interpretacyjne¹⁸.

wykonanej ze stopu metali kolorowych» – stwierdzono na wczorajszej konferencji prasowej IPN-u. A jeszcze wiosną była to kula z pistoletu 9 mm, będącego na wyposażeniu oficerów niemieckich, dowód na to, że Niemcy nie tylko byli obecni na miejscu zbrodni, ale i strzelali do ofiar. Przy okazji ekspertyzy okazało się również, że łuski, koronny do tej pory dowód, pochodzą z I wojny światowej, z rosyjskiej broni. Część wystrzelono z karabinów używanych w czasie II wojny światowej, ale wprowadzonych do użycia dopiero w 1942 roku”, tamże, s. 247.

¹⁷ „Władze Jedwabnego źle zrobiły, że wpuściły dziennikarzy, żeby odgrzebywać żydowską prawdę. To nie nasza prawda” – mówi Bikont młody mieszkaniec Jedwabnego, tamże, s. 101.

¹⁸ „W Archiwach Państwowych w Warszawie konferencja prasowa zwołana przez jej dyrektorke, profesor Darię Nałęcz, i to z udziałem ministra Andrzeja Przewoźnika, sekretarza Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa. Przedstawiono teczki z Sądu Grodzkiego w Łomży. Są to akta spraw cywilnych z 1947 roku, w których żydowscy spadkobiercy domów w Jedwabnem występowali o uznanie przedwojennych właścicieli za zmarłych, żeby móc te domy sprzedać. Spadkobiercy zeznawali, że Żydzi zginęli z rąk Niemców. Wydaje się oczywiste, że nie mogli mówić nic innego. Dlaczego nie dostrzega tego osoba, do której zawodowych kompetencji należy umiejętność krytycznego czytania dokumentów? Nie podejrzewam tu żadnej złej

Im bardziej rozmywał się obraz faktów, tym istotniejsze stawały się narracje, w które owe fakty wpisywano. Wiarygodność przekazu wiązano przede wszystkim z akceptacją bądź odrzuceniem obrazu wyłaniającego się z opowieści, a więc z rozpoznaniem typu narracji. Uczestnicy sporu odnajdywali się w grupach postrzeganych jako aktorzy historii, identyfikowali z definiowanymi w ten sposób rolami, nadawali sensy zachowaniom dawnym i teraźniejszym – często własnym. Wyznaczali przy tym granice grupy, do której sami chcieli należeć, i wypychali na pozycję wrogów tych, których przekaz uznawali za kłamliwy czy wręcz wymierzony w reprezentowane przez siebie wartości lub żywotne interesy wspólnoty. Dopiero na tle tego rodzaju praktyk ściśle powiązanych ze strukturą narracji fakty zyskiwały uprawomocnienie, nabierały sensu i stawały się wiarygodne.

Bikont cytuje opinię Marcina Kuli o Tomaszu Strzemboszu: „To nie jest człowiek, który ma coś przeciwko Żydom. Widzi siebie jako jednostkę, która jest częścią narodu polskiego”. Z poczucia przynależności wynika emocjonalne zaangażowanie w spór o Jedwabne, potrzeba obrony przed nową narracją – o zbrodni, ale przede wszystkim o narodzie. Historyk, który zastrzegł sobie anonimowość, komentuje:

Jego reakcja i ludzi mu podobnych jest reakcją obronną na coś, co oni odbierają jako atak, i chcą za wszelką cenę obronić Polskę, polską historię, polską niewinność. Myślę, że sprawa Jedwabnego obudziła w Strzemboszu, tradycyjnym polskim patriocie, nieantysemicie, jakieś demony.

Artur Domosławski dopowiada: „On [Strzembosz – T.Ż.] mi uzmysławia, co przyzwoity Polak jest w stanie opowiadać o Żydach, kiedy temat nie pasuje do jego wyobrażenia o Ojczyźnie i rodakach”¹⁹.

Wszystko to, co można nazwać odniesieniem do rzeczywistości historycznej, schodziło w związku z tym na coraz dalszy plan.

woli poza chęcią zaistnienia w mediach, ale wyobrażam już sobie, ile ta sprawa narobi niepotrzebnego szumu”, tamże, s. 115.

¹⁹ Tamże, s. 156.

Ustalenia rzeczowe traciły przy tym zdolność weryfikowania struktur narracyjnych, które zyskiwały bezwzględne pierwszeństwo przed warsztatem historycznym, krytyką źródeł czy obiektywizującymi procedurami weryfikacyjnymi.

W „Więzi” Antoni Sulek, w odpowiedzi na polemikę Grossa (...), wycofuje się z tezy, że mordercami w Jedwabnem byli „ludzie peryferyjni”, a nie „zwykli ludzie”. Odnotowuję to jako pierwszy bodaj przypadek w dyskusji o Jedwabnem, by ktoś zmienił poglądy pod wpływem argumentów.²⁰

W całym reportażu Bikont okazuje się on jedyny.

Kiedy uznanie wiarygodności i prawdziwości przekazu oraz jego odniesienia do faktów zależy przede wszystkim od rozpoznania struktury narracyjnej, akt nadania wiarygodności jest równoznaczny z akcesem do pewnej wspólnoty interpretacyjnej. Oznacza przyjęcie obowiązującego w niej obrazu świata, podziału na „swoich” i „obcych”, ocen, wartości, tożsamości i powinności. Uwiarygodnienie dokonuje się przez wybór pakietu: za wyborem autorytetów i uczestnictwem w konkretnym obiegu informacji idą selekcja faktów, ich interpretacja i ocena, emocje, wartości, modele tożsamości, praktyki, projekty dotyczące wspólnoty. Wszystko to staje się sprawą terażniejszości, a nie przeszłości. Określa konflikt tu i teraz, definiuje jego stawki, ma wpływ na kształt współczesności i kontekst życia uczestników dyskusji. Spór szybko staje się nieprofesjonalny. Kompetencje tracą znaczenie, a liczne i konkurujące ze sobą autorytety pełnią w nim funkcję służebną²¹. Ważne jest przede wszystkim przeżywanie siebie i wspólnoty odniesienia.

²⁰ Tamże, s. 292.

²¹ „Szmul Wasersztajn to wróg nr 1 w Jedwabnem. Kierunek ataków jest prosty: Wasersztajn był w czasie wojny w NKWD, a po wojnie w UB. (...) Strzembosz (...) mówił: «(...) Ta wiadomość potwierdza się ze wszystkich stron, że Całko vel Całka to Wasersztajn i że był po wojnie funkcjonariuszem UB w Łomży». A dlaczego to wiadomość się potwierdza się ze wszystkich stron? Bo mieszkańcy Jedwabnego, czując, że za nimi stoi autorytet Strzembosza, ochoczo rzucają na Wasersztajna oszczerstwa”, tamże, s. 108.

3. Fikcja i niefikcja. Dygresja

Kiedy głównym przedmiotem zainteresowania jest struktura narracyjna porządkująca fakty i nadająca im znaczenie, a nierzadko kreująca „zdarzenia” lub odbierająca realność faktom, zdawałoby się, już stwierdzonym²², rozróżnienie fikcji i niefikcji ulega zatarciu. Model odbioru sprawia, że historie – fikcyjne i rzeczywiste – stają się znakami interpretacji związanych ze strukturą narracyjną zaktualizowaną w owych historiach. Zdarzenia i oceny tworzące opowieść są czytane jako symbole innych, podobnych, zajmujących to samo miejsce w modelu. Generują te same emocje, wzbudzają poczucie identyfikacji i wrogości, określają miejsce czytelnika w teraźniejszości.

Fikcja jest wskutek tego ekstrapolowana na rzeczywistość jako wzór porządkujący doświadczenia. Definiując aktorów, role, tożsamości oraz grupy odniesienia, wytwarza realność i nadaje jej kształt. Rodzi więc to samo odczucie wiarygodności co narracja niefikcyjalna. W sporze o Jedwabne narracje dokumentarne są czytane w podobny sposób jak utwory fikcyjne. *Nasza klasa* Słobodzianka, *Pokłosie* Pasikowskiego czy *Ida* Pawlikowskiego w praktyce stają się głosami w dyskusji na tych samych prawach co *Sąsiedzi* czy *My z Jedwabnego*.

Na poziomie nieprofesjonalnego odbioru literatura funkcjonowała tak zapewne zawsze. Wyjątkowość sporu o Jedwabne polega na pojawieniu się w pluralistycznej przestrzeni komunikacyjnej równorzędnych wspólnot interpretacyjnych. Zniknęło sensotwórcze centrum wraz z władzą tworzenia kanonu, a więc nadawania narracjom i faktom intersubiektywnego statusu wiarygodności. Gdy ośrodków nadawania sensu jest więcej, toczący się między nimi spór o zdominowanie przestrzeni publicznej staje się sporem o kształt rzeczywistości społecznej i reguły współżycia. Walka o władzę w polu dyskursu oznacza zmiany w realności rozumianej jako intersubiektywnie podzielany obraz świata. Stawki sporu są zatem nie tylko symboliczne, ale przede wszystkim polityczne.

²² Zob. rozdział *Polska duma zamiast ustydu. Nowe symbole narodowej pamięci* w tej części książki.

Znaczenia nabiera zakres oddziaływania tekstów, zasięg społeczny poszczególnych interpretacji, akty lektury, ich rodzaj oraz to, jak przekładają się na kształt kolektywnej świadomości. Decydująca okazuje się siła wspólnoty interpretacyjnej, na którą składają się niezależne i oddzielne struktury oraz obiegi informacji – wydawnictwa, kluby dyskusyjne, czasopisma, autorytety, sieci społeczne propagujące podobne treści. Polityczny aspekt oddziaływania tekstu i jego odczytania stają się przedmiotem świadomej gry twórców i użytkowników kultury. Wejście w przestrzeń komunikacyjną oznacza opowiedzenie się po jednej ze stron, próbę narzucenia własnej wizji, przekonania nieprzekonanych lub utwierdzenia już przekonanych w ich racjach i stanowisku. Ważniejsze zapewne jest przeświadczenie, że akty komunikacji – zarówno produkowanie tekstów, jak i lektura – mają znaczenie polityczne, są elementem kształtującym wspólną przestrzeń.

4. Dostęp przez uczestnictwo

Bikont doświadcza wszystkich tych zjawisk na samej sobie. Wchodząc w relacje z rozmówcami, musi zająć stanowisko. Pozycja niezaangażowanego obserwatora okazuje się niemożliwa, ponieważ otoczenie wywiera presję, narzuca uczestnikom role, definiuje ich pozycje.

Dziennikowa część reportażu jest zapisem uczestnictwa w sporze jako uczestnictwa w codzienności. Autorka obserwuje kulturę, która ją oplata, tworzy warunki mówienia o przedmiocie reportażu, a głębiej – warunki życia. Aspekt ten daje o sobie znać niemal od pierwszych stron, kiedy Bikont wspomina o reakcjach Adama Michnika, naczelnego „Wyborczej”, w którym tradycyjny polski patriota obawiający się antypolskich reakcji zagranicą²³ walczy z kimś, kto widzi społeczeństwo w sposób zgoła nietradycyjny. Od jego decyzji zależy praca nad tematem.

Napięcia, które odczuwa się w redakcji „Wyborczej”, przenikają całą opisywaną rzeczywistość. Bikont nie chce od nich uciekać,

²³ Zob. tamże, s. 54, 136.

przeciwnie, szuka ich, żeby wydobyć je na jaw. Notując wydarzenia na gorąco, pozwala sobie na osobiste komentarze. Jest aktywną czytelniczką Grossa, odbiorcą, który ma kłopot z jego przekazem. Jej dziennik jest także zapisem lektury *Sąsiadów* i jej konsekwencji dla sposobu bycia w rzeczywistości. Autorka nie ukrywa, że sprawa dotyka ją bezpośrednio, emocjonalnie i osobiście. Jest zaangażowana w spór, rozumie go i przedstawia jako spór o rzeczywistość, w której żyjemy. Chce ją kształtować na własny sposób. Jej reportaż – jako propozycja opisu i analizy rzeczywistości, a także prezentacja pewnego punktu widzenia – jest próbą wpływania na jej kształt.

Reporterskie poszukiwanie informacji oznacza wejście w relacje z rozmówcami i ich społecznością. Szybko okazuje się, że ludzie nie chcą mówić. Zaczynają zdawać sobie sprawę z politycznego znaczenia wypowiedzi²⁴. Działa presja środowiskowa. Coraz wyraźniejsze podziały między skonfliktowanymi wspólnotami interpretacyjnymi sprawiają, że każdy uczestnik sytuacji jest kwalifikowany jako swój lub obcy²⁵. Swoi utwierdzają się we własnej narracji, obcy są traktowani z rezerwą, atakowani, niewpuszczani za próg, podsuwa się im konwencjonalne formuły lub z podejrzliwością odmawia wypowiedzi. Rozmówcy Bikont świetnie zdają sobie sprawę, że wypowiedź dla „Gazety Wyborczej” będzie potraktowana

²⁴ „Henryka Adamczewska (...) rozmawia ze mną przez drzwi. Po przykrościach, jakie ją spotkały po ukazaniu się reportażu, nie chce kontaktować się z dziennikarzami. Halina Popiołek wpuszcza mnie do domu, ale o zbrodni rozmawiać nie chce. – W rocznicę i na Wszystkich Świętych od lat chodziłam zapalać świeczkę – tłumaczy. – Gdy pojawiłam się ze zniczami 10 lipca tego roku, na miejscu byli dziennikarze (...) moje zdjęcie ukazało się w „Gazecie Współczesnej”. Nakrzyczał na mnie ksiądz, odwrócili się sąsiadki, zewsząd słyszę, że dostałam pieniądze od Żydów. Już nigdy nic nie powiem”, tamże, s. 69. Dyscypliny milczenia pilnuje drugie i trzecie pokolenie: „od czasu ukazania się przed rokiem reportażu Gabrieli Szczęsnej w „Kontaktach» panią Narewską obowiązuje areszt domowy”, tamże, s. 79. Podobnie mechanizmy działają także wśród elit: „Chyba temat «Jedwabne» zbyt zjeża rozmówców. Dziś mój rozmówca, profesor socjologii, odłożył słuchawkę”, tamże, s. 82.

²⁵ „Odszukuję pomysłodawcę pomnika, Mariana Kryspina, pracującego w urzędzie miasta. – Udzielam wywiadów tylko prasie katolickiej – ucina mój wstęp. Stanowczo i nieprzyjemnie wyprasza mnie z pokoju”, tamże, s. 133.

przez miejscową społeczność jako zdrada i przejście na stronę przeciwnika. Dlatego są ostrożni. Ci, którzy wcześniej opowiadali o zbrodni, milkną albo prezentują nową wersję wydarzeń²⁶.

Przemilczana i ukrywana przez społeczność przemoc daje o sobie znać jako działanie. Jedwabne robi jeszcze raz to, o czym nie chce mówić. Bikont widzi ten proces z wewnątrz i doświadcza go na własnej skórze jako presję wywieraną na nią samą i osoby, z którymi weszła w bliskie relacje. Reporterka towarzyszy szykanowanemu miejscowemu, i to nie na prawach zewnętrznej obserwatorki, ale raczej współuczestniczki. Śledzimy razem z nią losy rodziny Dziedziców, która po odważnych wypowiedziach dla Agnieszki Arnold musi uciekać z miasteczka i decyduje się na emigrację do USA. Podobny los spotyka sołtysa Krzysztofa Godlewskiego, usiłującego mediować między stronami. Po wystąpieniu rabina Bakera Godlewski jest pełen entuzjazmu:

Ludzie rozumieją teraz, że Żydzi nie oskarżają wszystkich, tylko kilku zbrodniarzy. Znalazło się paru łobuzów, którzy dołączyli do Niemców, i za nich powinniśmy pochylić głowy, ale przecież nie zrobiło tego społeczeństwo. (...) Ale czy można mieć jakkolwiek nadzieję – pyta po chwili z niepokojem – że 10 lipca staną obok siebie rabin Baker z pomordowanego narodu i biskup, który mówi o Soza-biznesie?²⁷

Działania społeczności szybko dają odczuć, że nie ma tu miejsca na dialog i mediację. Ostatecznie także Godlewski nie wytrzymuje szykan i decyduje się na wyjazd za granicę.

Właśnie ze względu na współuczestnictwo w zdarzeniach relacja reporterki z bohaterami staje się osobista. Przeżywane razem doświadczenie presji tworzy coś w rodzaju wspólnoty losu²⁸. Aż do tego stopnia, że Bikont poczuwa się do obowiązku pomocy

²⁶ „Jerzy R. spotkał się z Agnieszką Arnold i Janem Grossem. Od tego czasu zdarzało mu się, że wracał do domu z baru «Relaks» pobity. Bo Jerzy R. dużo wie i dużo pije. Słyszałam, że ostatnio mówi głosem jedwabieńskich negacjonistów”, tamże, s. 139.

²⁷ Tamże, s. 104.

²⁸ Dla Bikont presja ta jest mniej groźna ze względu na nieporównanie większy kapitał społeczny.

małżeństwu Ramotowskich, których zabiera z okolic Jedwabnego, umieszcza w domu opieki społecznej i organizuje im opiekę medyczną.

Z pozycji uczestnictwa wykluczenie i generujące je zachowania większościowej społeczności stają się widoczne. Zrozumiały też – bo odczuwalny bezpośrednio – okazuje się ciężar tego rodzaju praktyk dla poddanych im jednostek i grup. W przypadku Dziedziców, Godlewskiego, Wyrzykowskiej czy Ramotowskich określa wręcz ich być albo nie być w lokalnej społeczności²⁹. Doświadczenie tego rodzaju sytuacji pozwala zdobyć wiedzę innego rodzaju niż formułowana z perspektywy bezstronnego obserwatora. Różnica polega na ostrej świadomości asymetrii³⁰. Nie mamy tu do czynienia ze stronami o porównywalnych możliwościach mówienia i działania. To większość tworzy pole gry i określa jej zasady. Już samo postawienie problemu w ten sposób zmusza do zajęcia stanowiska w sporze i *de facto* jest zajęciem stanowiska. Naraża przy tym na zarzuty o stronniczość lub ideologiczność.

Bikont notowała:

dzwoni telefon. Kolejna osoba pełna szlachetnych intencji tłumaczy mi, że sytuacja, kiedy na Jedwabne skierowane są światła reflektorów, to niezastłżona trauma dla mieszkańców, a już szczególnie tych, których rodziny brały udział w zbrodni. Trzeba koniecznie coś zorganizować, terapeutów, księży. Czuję, jak niechętnie przyjmowane są moje uwagi, że ci, których rodziny

²⁹ Mieczysław K. „miał mi opowiedzieć o Ludańskich, ponoć wiele mógłby o nich powiedzieć, sam pochodzi z Jedwabnego, ale kiedy się spotykamy jest tak przestraszony, że niewiele udaje mi się z niego wydobyć. W muzeum czeka na nas bowiem – niby przypadkiem – wnuczka jednego z Ludańskich”, tamże, s. 27.

³⁰ Przykładem narracji formułowanej z perspektywy „obiektywizującego oglądu” jest dokument Agnieszki Arnold *Gdzie mój straszny syn Kain* (1999). Na tle opowieści o Sprawiedliwych, staraniach polskiego rządu na rzecz Żydów oraz obojętności aliantów wobec alarmujących doniesień z Polski trudno zrozumieć sens słów Jana Karskiego, który mówi, że „cała Warszawa była gettem”, podobnie jak znaczenie pojawiających się na początku filmu świadectw o wydarzeniach w Jedwabnem. Wzór kultury, który analizują Gross i Bikont, staje się na dobrą sprawę niewidoczny, a jeśli zostanie zauważony, nie sposób zdać sobie sprawy z mocy i konsekwencji jego działania.

brały udział w zbrodni, czują się dobrze, a w każdym razie stanowczo lepiej niż ci, których rodziny pomagały Żydom, i może tym drugim bardziej potrzebne jest wsparcie.³¹

5. Punkt widzenia

Rozpoznanie społecznych praktyk pozycjonujących uczestników dyskusji o Jedwabnem jest dla Bikont także rozpoznaniem narzuconej jej w tym sporze roli. Konkretnie – wytwarzanego przez otoczenie piętna. W dziennikowych zapisach historia Jedwabnego i okolic przeplata się z historią narratorki. „Kazimierz Laudański czeka na mnie u wylotu uliczki prowadzącej do jego domu. Nim doszliśmy, zdążył mnie odpytać, z jakich okolic pochodzą moi rodzice i jakie było nazwisko rodowe matki”³². Tu następuje dygresja, która mówi nie tylko o historii samej Anny Bikont, ale pozwala dotknąć zasadniczych dla opisu Jedwabnego mechanizmów i norm społecznych.

Pytania Laudańskiego nie są niewinnym wstępem do towarzyskiej rozmowy. Mają określić miejsce reporterki w jego obrazie świata. Bikont doskonale rozumie ich sens. Chodzi o żydostwo:

Mama miała całkiem porządne nazwisko panieńskie i imię też jak trzeba. Przynajmniej od momentu, kiedy zakochany w niej Polak wyrobił jej aryjskie papiery (...). W ten sposób w 1942 roku we Lwowie zniknęła Lea Horowicz. Zniknęła tak bardzo, że o swoim pochodzeniu dowiedziałam się jako całkiem dorosła osoba.³³

Sposób postrzegania świata, Polaków i Żydów leżący u podstaw zachowania Laudańskiego nie jest czymś charakterystycznym jedynie dla morderców z Jedwabnego. Kiedy dorosła już Anna Bikont dowiaduje się o swoich żydowskich korzeniach, okazuje się, że wie o nich całe jej otoczenie. Wie i milczy.

³¹ Tamże, s. 130.

³² Tamże, s. 22.

³³ Tamże.

O milczeniu tym mowa jest także w zapisie o dzień wcześniejszym. Przy okazji wywiadu z Jeremim Przyborą pojawia się kwestia międzywojennych korporacji studenckich oraz ich antysemityzmu. Przybora należał do jednej z nich.

Pytam Przyborę, czy konfrontował swoje doświadczenie jako Polaka właściwego pochodzenia z doświadczeniem Wasowskiego, któremu pewnie w latach trzydziestych nieraz boleśnie dawano do zrozumienia, że jest w Polsce intruzem. – Wasowski nigdy ze mną nie poruszał tego tematu – wyjaśnia Przybora.³⁴

Bikont jest wyczulona na przyczyny milczenia Żydów i milczenia o żydostwie. Poszukuje osób, które przeżyły pogromy w łomżyńskim i pozostały w rodzinnych stronach. Udaje jej się porozmawiać z Marianną Ramotowską (Rachelą Finkelsztajn), ale ta nie mówi wiele, nawet po wyjeździe z okolic Jedwabnego, kiedy – wydawałoby się – nie ma się już czego obawiać. Druga ocalała konsekwentnie unika rozmowy³⁵.

Nieliczni Żydzi i ludzie, którzy w czasie wojny zdecydowali się im pomóc, są zakładnikami otoczenia. Żyją pod presją przemocy, której wybuchu spodziewają się w każdej chwili. Stąd ich mimikra, nieustająca dbałość o dobre stosunki z miejscową społecznością, milczenie w niewygodnych dla niej sprawach, w razie potrzeby mówienie jej głosem. Ich sposób bycia wynika z tej samej wiedzy co zachowania przyjaciół Bikont, którzy przemilczali jej żydostwo, uznawszy, że mówiąc o nim, mogliby jej zaszkodzić, albo po prostu ukrywali niechęć³⁶.

³⁴ Tamże, s. 22.

³⁵ „Gdy biskup schodził po stopniach kościoła, otoczony przez ludzi z Komitetu Dobrego Imienia, jeden z nich krzyknął do reporterów: „Tu, w rynku, mieszka Żydówka, przechrzta. Wojnę przeżyła. Niech opowie, jak było». A ona nic nie opowie, bo jest cała przerażona”, tamże, s. 99. Bikont nie udaje się mimo starań porozmawiać z Heleną Ch., Sarą Fajgą Kuberską.

³⁶ „Jeden znajomy – doradca «Solidarności» – spotkał się ze mną i zasugerował, żeby w redakcji «Tygodnika Mazowsze», pisma podziemnej «Solidarności», który współtworzyłam – był rok 1982 – nie przyjmować już osób o takim pochodzeniu. «Już i tak przeważacie, i jak was posadzą, to może zaszkodzić

Ani jedni, ani drudzy nie mylili się w swoim rozpoznaniu. Bikont opowiada o Sprawiedliwych, którzy musieli uciekać przed wyrokami za ukrywanie Żydów, ale przede wszystkim pokazuje, jak jedwabińska społeczność wytwarza Żydów – a więc obcych i skazanych na wykluczenie – oraz co z nimi robi na jej oczach między rokiem 2000 a 2004.

Żydami – a więc napiętnowanymi i w efekcie wykluczonymi – stają się w Jedwabnem Krzysztof Godlewski i rodzina Dziedziców. Bikont śledzi szykany, jakim są poddawani. Po ukazaniu się *Sąsiadów* w rocznicę zbrodni Godlewski

razem z przewodniczącym rady miasta Stanisławem Michałowskim złożyli pod pomnikiem wieniec. Na następnej sesji rady miejskiej radny Stanisław Janczyk rzucił pomysł, by kupić im jarmułki „dla podkreślenia antypolskiego charakteru ich działań”.³⁷

Godlewski opowiada:

Mówią mi: „Krzysiek, uważaj, powiesz niepotrzebne słowo, może cię krzywdą spotkać”, ale to nie była życzliwa rada, tylko pogróżka. Najżyczliwsze, co słyszę, to to uwagi typu: „Po co ci to, stracisz dobrą pracę”. Kiedyś na spotkaniu radnych i burmistrzów z łomżyńskiego na moje „dzień dobry” ktoś odpowiada „szalom” i wszyscy się śmieją. W sklepie słyszę za plecami: „O, Żyd Godlewski”. Kolejni znajomi, też tacy, po których bym się tego nie spodziewał, przekonują mnie, że to żydowski spisek i chodzi o odszkodowania. Zaczęto rozpuszczać kłamstwa, że mój ojciec, który siedział we Wronkach za AK, brał w tym udział, żydowską głowę kopał, że moja teściowa, która mieszka w USA, wyszła za rabina.³⁸

sprawie» – mówił, zresztą w dobrej wierze i z troską, nie przeciwko mnie. (...) Jeden był przekonany, że ja wiem, tylko udaję stuprocentową Polkę (...). Drugi uznał, że decyzja o ujawnieniu mego pochodzenia należy do mojej matki (przyjmował oczywiście dla niego założenie, że bycie Żydem jest czymś wstydlivym, co się «ujawnia»). Trzeci doszedł do wniosku, że jak nie wiem, to dla mnie lepiej”, tamże, s. 23.

³⁷ Tamże, s. 73.

³⁸ Tamże, s. 231.

I taki jeszcze obrazek:

10 lipca radna, która oglądała uroczystości z okna na rynku, zza firanki, gdy miałem przemawiać warknęła: „No przywitaj ich teraz, kurwa, przywitaj, to jutro nie będziesz pracował”. Przeszedłem następnego dnia do pracy i od razu na schodach interesant wita mnie słowami: „To ty jesteś w Polsce? Jeszcze cię Żydzi nie zabrali do Ameryki?”. Nie mogę ich wyleczyć. Mam dosyć.³⁹

W efekcie od Godlewskiego odwracają się wszyscy. „Najbardziej mnie zabolalo, kiedy złożyliśmy rezygnację ze Staszkiem, że nikt nie wypowiedział się za nami”⁴⁰. Równie osamotniony jest Leszek Dziedzic. Już w USA mówi z goryczą:

Ja nie mam się od kogo dowiedzieć, co się tam dzieje. Urodziłem się i wychowałem w Przestrzelu, spędziłem tam czterdzieści lat, połowę życia, i to jeśli Bóg da mi długie życie, a nie mam nikogo, do kogo mógłbym zadzwonić i spytać, co słyhać.⁴¹

Piętno żydostwa, którym naznacza się samą Bikont, jest podobnej natury. Umieszcza ją w pozycji wroga. „Pani Żydówka, co? Po akcencie poznałem. Nie ma pani co tu szukać. Te domy są poniemieckie”⁴² – słyszy, kiedy pyta o dawnych żydowskich mieszkańców Jedwabnego. Klasyfikacja jest wyraźnie pochodną wyobrażeń tego, który ją feruje, wyobrażeń na temat samego siebie, własnego miejsca w rzeczywistości oraz tego, co mogłoby owemu miejscu zagrażać. Akcent Bikont z pewnością nie różni się od akcentu innych użytkowników polszczyzny. Podobny sens ma rzucone za plecami: „Co ta Żydówka chce od naszych dzieci”, kiedy reporterka pyta o zbrodnię uczennice z Jedwabnego w czasie spotkania zorganizowanego przez fundację Jolanty Kwaśniewskiej⁴³.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 232. Stanisław Michałowski pozostał na stanowisku mimo zapowiedzi ustąpienia razem z Godlewskim. W 2002 roku nie uzyskał mandatu w wyborach samorządowych; zob. tamże, s. 320.

⁴¹ Tamże, s. 319.

⁴² Tamże, s. 100.

⁴³ Tamże, s. 295–296.

6. Powrót Lei Horowicz

W dziennikowych zapiskach Bikont ważne miejsce zajmuje historia bat micwy jej córki Oli. Należy ją czytać na tle opowieści o matce, Lei Horowicz, i o zniknięciu z przekazu rodzinnego – a w efekcie z przestrzeni społecznej – jej żydostwa. Obraz codzienności, którego dostarcza dziennikowa część reportażu, nie pozostawia wątpliwości, dlaczego Lea Horowicz postanowiła ukryć swoją tożsamość⁴⁴.

Gest otwartego powrotu do tożsamości traktowanej przez otoczenie jako piętno to coming out wykluczonych. Tytułowe „my z Jedwabnego” zyskuje w ten sposób dwa sensy. Oznacza polską społeczność, która produkuje obcego i wyklucza go, ale także „my” wykluczonych, którzy za sprawą Bikont i bat micwy jej córki wkraczają na scenę wraz ze swoją innością.

Ramę reportażu w edycji wydawnictwa Prószyński i S-ka stanowi plan Jedwabnego z zaznaczonymi żydowskimi domami i nazwiskami dawnych właścicieli. Za nim znajdują się dwie karty wypełnione imionami ofiar. Potem dziesiątki zdjęć. Książkę kończy rozdział 16: *Z okrucich zaginionego świata, czyli szteti Jedwabne latem 1939 roku*. W nim plan miasteczka, fragment po fragmencie, z notami o rodzinach i poszczególnych mieszkańcach. Dalej *Wirtualny szteti Radziłów, czyli świat wskrzeszony przez Jose Gutsteina*. Znów fotografie.

Bikont przywraca pamięć o nazwiskach, które w Jedwabnem mało kto pamięta, bo zniknęły pod wykluczającymi wyobrażeniami. Postrzeganie mniejszości polega bowiem na zastąpieniu poszczególnych ludzi i konkretnego ich życia uogólniającą kategorią „Żydzi”, streszczającą wyobrażenia większości o obcym. I znów mechanizmy działające w centrum kultury okazują się podobne do tych z Jedwabnego.

⁴⁴ Znakiem praktycznej wiedzy o społecznych realiach i sposobach zachowania zapewniających bezpieczeństwo jest historia Marii Sikorskiej, z domu Lew, oraz Antoniny Wyrzykowskiej, która pracowała u niej jako gosposia. Przez lata żadna z nich nie powiedziała ani o swoim żydostwie, ani o ukrywaniu Żydów. „No wie Pani, mówić takie rzeczy” – skomentowały niezależnie od siebie w identycznych słowach zdziwienie Bikont, tamże, s. 173.

Strzembosz przyznaje – notuje Bikont – że wygląda na to, iż Wasersztajn faktycznie w UB nie był. Ale za to (...) „potwierdziła się informacja, że wśród Żydów uratowanych z pogromu dwóch – zapewne – było pracownikami UB”. Na wszelki wypadek tym razem nie podaje nazwisk. (...) [Strzembosz – T.Ż.] i teraz też nie zauważa, co napisał. Otóż dla niego Wasersztajn nie jest bytem jednostkowym, jest Żydem, pojęciem ogólnym, zbiorczym i w tym sensie wszystko jedno, czy to akurat Wasersztajn był w UB, czy ktoś całkiem inny. Byle Żyd. Ciekawe jak czułby się pan profesor, gdybym napisała, że współpracował z UB, a potem przysłała list wyjaśniający, że co prawda nie on, ale też jakiś inny Polak, w dodatku historyk o nazwisku na „S”.⁴⁵

Stronę wcześniej obrazek z Jedwabnego:

Rozmowa ze Stanisławem Michałowskim. – Czy naprawdę gazety musiały o tym pisać? (Chodzi o nagrodę Fundacji im. Jana Karskiego, którą Krzysztof Godlewski odebrał w synagodze na Brooklynie). Nie wyobrażasz sobie, co dzieje się w mieście. Dla ludzi to ewidentny dowód, że wszystko było ukartowane, że Godlewski od początku manipulował radą, opłacany żydowskimi pieniędzmi.

Bikont komentuje:

Z początku myślałam o Jedwabnem jako o biednym, zapyziałym miasteczku, któremu przypadł w udziale ciężki los dźwigania niewygodnej prawdy. Dla większości mieszkańców ciężar niezasłużony – ani w tym uczestniczyli, ani nawet stąd nie pochodzą. Z czasem przyzwyczałam się myśleć o nim jako krainie zła niczym tolkienowski Mordor. (...) Od jakiegoś czasu z każdej wyprawy do Jedwabnego wracam chora (i to nawet nie mówię o chorobie duszy, ale o grypie, anginie, zapaleniu oskrzeli) i obiecuję sobie, że byłam tam ostatni raz.⁴⁶

Wyjście Żydów z szafy oznacza opowiedzenie o przemoc, którą większość stosuje wobec dyskryminowanych, a także o tym, jakie reakcje w jej ofiarach budzi owa przemoc. Postulat uwzględnienia na równych prawach żydowskich świadectw z czasów wojny wypowiedziany w *Sąsiadach* przez Jana Tomasz Grossa zostaje

⁴⁵ Tamże, s. 317.

⁴⁶ Tamże, s. 316.

uzupełniony głosem wykluczonych i analizą procederu wykluczenia w roku 2000. Do obrazu wydarzeń z lipca 1941 roku dochodzi diagnoza kultury z początku XXI wieku.

Forma dziennika – z którego w dużej mierze składa się reportaż – okazuje się niezwykle pojemna. Pozwala uchwycić tkankę codzienności, w której rozgrywa się wykluczenie, i zrozumieć, w jakim stopniu determinuje ono kształt przestrzeni społecznej. Czytelnik może dzień po dniu towarzyszyć bohaterom oraz narratorce, dzielić doświadczenie uczestnictwa, śledzić poszczególne zdarzenia, ale także umieszczać je i rozumieć w kontekście wszechobecnej presji. W związku z tym zbliża się do szczególnego punktu widzenia tych, którzy zaznają wykluczenia ze strony większości na własnej skórze lub próbują z nim walczyć.

Obserwacje Bikont i narzędzia analizy, które wprowadziła do debaty o Jedwabnem, budują w tej debacie nową perspektywę, wykorzystaną przez Władysława Pasikowskiego w *Pokłosiu*, a potem przez Marcina Kąckiego w reportażu *Białystok. Biała siła, czarna pamięć*.

Rozdział 3

Próby wyważania racji: *Sąsiedzi* Agnieszki Arnold i *Nasza klasa* Tadeusza Słobodzianka

Złożona przez Jana Tomasza Grossa propozycja rozstania się z mitami i opowiedzenia na nowo polskiej historii spotkała się – jak się można było spodziewać – ze zdecydowanym oporem. Liberalna część publiczności próbowała jednak znaleźć sposób na osadzenie wniesionej przez *Sąsiadów* wiedzy w dobrze znanych – starych – sposobach myślenia. Szukanie „złotego środka” między dominującą w Polsce narracją o wojnie a perspektywą ofiar sprawia jednak wrażenie backlashu.

1. Konflikt interpretacji wobec „faktyczności”

W istocie w sporze o polską przemoc wobec Żydów mamy do czynienia z konfliktem dwóch modeli porządkowania i interpretowania faktów. Jeden z nich – ten będący elementem dyskryminacji – jest głęboko zakorzeniony w kulturze, powszechnie znany i akceptowany. Wynikające zeń konstatacje traktuje się jako coś zrozumiałego samo przez się i co za tym idzie – naturalnego. Poziom ukrytych założeń, definicji określających aktorów historii, wreszcie interpretacji ich działań miesza się z opisem faktów w ten sposób, że interpretacje stają się integralną częścią postrzeganej „faktyczności”.

Drugi model – nowy i krytyczny wobec pierwszego – jest w zetknięciu z zakorzenionymi schematami nieoczywisty i wątpliwy. Niemal każdy związany z nim sąd narusza uznane prawdy. Na dobrą sprawę według publiczności znajduje się w permanentnym konflikcie z „faktami”, ponieważ kwestionuje samą kulturowo skonstruowaną

„faktyczność”. Wymaga więc nieustających eksplikacji, objaśnień, sięgania do opisu narracji jako modelującego systemu znaczeń. Dochodzi do tego jeszcze jeden niebagatelny problem: opowiedzenie na nowo historii drugiej wojny pociąga za sobą konieczność przemyślenia polskiej tożsamości.

Za emblematami, z których składa się większościowa opowieść o Zagładzie, kryje się rozbudowany system wzajemnie odnoszących się do siebie i powiązanych ze sobą sensów, emocji oraz ocen, a także wynikających z nich praktyk. Pojawienie się jednego elementu uruchamia i przywołuje inne: za obrazem Żyda w NKWD idą wyobrażenia o żydowskiej zdradzie, nielojalności, niewdzięczności czy oszczerstwach. Te z kolei wywołują poczucie krzywdy, nieufność bądź niechęć i prowadzą do działań „obronnych”. Całość – jako spójny system komunikacji i zachowań społecznych – pozycjonuje aktorów. Żydów osadza w roli zagrażającego obcego i tak konstruuje warunki rozmowy, żeby głos krytyczny – a więc odslaniający reguły gry – nie mógł zagrozić większościowym wyobrażeniom¹. Tożsamość większości pozostaje względnie bezpieczna.

W upartych powrotach do kwestii współpracy Żydów z NKWD czy konkurencji ekonomicznej między Polakami a Żydami stawką jest nie tyle uchwycenie rzeczywistości i zrozumienie historii, ile zachowanie szczególnego sposobu jej postrzegania i interpretowania. Żyd komunista – a taki zawsze się znajdzie – odgrywa rolę *pars pro toto* Żydów w ogóle; podobną funkcję pełni bogaty Żyd, bez względu na faktyczne prawa ekonomii, zróżnicowanie żydowskiej społeczności albo realne warunki jej życia. Polacy w takich samych okolicznościach występują jedynie we własnym imieniu lub są traktowani jako zdrajcy, a więc ludzie, których nie można identyfikować ze wspólnotą. Zabieg interpretacyjny, jakim jest budowanie obrazu grupy na podstawie jednostkowych zachowań i wyborów, często zdemonizowanych czy wręcz zmyślonych, pozostaje jednak niewidoczny dla użytkowników schematu.

¹ O tworzeniu warunków rozmowy o Żydach i Zagładzie zob. E. Janicka, T. Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016.

W warunkach sporu w sferze publicznej model krytyczny okazuje się siłą rzeczy słabszy. Próby wyważania racji pomijają tę dysproporcję oraz stojące za nią mechanizmy komunikacyjne. Rozmowa o faktach przebiega tak, jakby nie były one zanurzone w modelujących interpretacjach i praktykach. W efekcie nie padają pytania o polską kulturę i jej wzory. Niepodjęty pozostaje problem związku agresji z wyobrażeniami fundującymi tożsamość zbiorową ani kwestia „środków uspokajających” – jak to ujął Gross – chroniących kolektywny autowizerunek. Nienaruszone pozostaje zatem pole, na którym toczyła się jak dotąd debata o polsko-żydowskiej historii. Wzmacnia ono te elementy, które wpisują się w zastane schematy, modeluje sens przywoływanych faktów i obrazów, osadza go w ogólniejszych konstrukcjach, uruchamia dawne emocje i praktyki.

Po *Sąsiadach* trudno było bronić mitu Polaków jako biernych świadków Zagłady czy jedynej i niewinnej ofiary wojny. Schematy opowieści o Żydach znalazły jednak nowe zastosowanie w idiomie „złotego środka”: wprowadzały element równowagi krzywd i win. Pozwalały spojrzeć na arbitralne wybuchy agresji jako przejawy międzygrupowego konfliktu, w którym obie strony mogą działać i szkodzić przeciwnikowi. Przemoc dawała się w ten sposób jakoś uzasadnić, nie trzeba było aż tak głęboko rewidować uprzedzeń ani związanych z nimi emocji. Tyle że powstały w ten sposób obraz pozostawał wciąż fałszywy. Co gorsza, uniemożliwiał sprobleratyzowanie zjawiska wytwarzanej przez kulturę presji: zwolennicy „złotego środka” reprodukowali ją i bezwiednie się jej poddawali.

2. *Sąsiedzi* Grossa i *Sąsiedzi* Arnold

Sąsiedzi Jana Tomasza Grossa i dwuczęściowy film dokumentalny w reżyserii Agnieszki Arnold² powstawały równolegle. Autorzy działali w porozumieniu. Gross cytuje przeprowadzone przez dokumentalistów wywiady, zaczerpnął też od Arnold tytuł

² *Sąsiedzi*, część 1 i 2, reż. A. Arnold, scenariusz A. Arnold, zdjęcia D. Jadach, T. Malinowski, A. Pavlović, 2001.

książki. Agnieszka Arnold skupiła się na samej zbrodni i fakcie, że dokonali jej Polacy. Jej film pozwala widzom zobaczyć i usłyszeć świadków oraz uczestników wydarzeń. Zweryfikować opowieść Grossa przez naoczność spotkania ze społecznością Jedwabnego. *Sąsiedzi* Arnold współgrają w tej sferze z *Sąsiadami* Grossa i wzmacniają ich przekaz.

Reżyserka ufała subwersywnej mocy ujawnienia nieznannej dotąd historii. Inaczej niż Gross i Anna Bikont, która także towarzyszyła ekipie, nie przywiązywała wagi do otoczenia komunikacyjnego, w którym działa, bądź nie była świadoma jego istnienia. Konstruując swoją wypowiedź, nie brała więc poprawki na mechanizmy przechwytywania sensu opowieści przez dobrze zakorzenione schematy interpretacyjne, na konstrukcje zabezpieczające przed dostrzeżeniem i przemyśleniem faktów, łatwość ignorowania rzeczy, zdawałoby się, oczywistych i leżących na powierzchni ani na związek opowieści o Zagładzie z polską tożsamością narodową.

Odautorski komentarz towarzyszący wypowiedziom świadków, który daje się odczytać ze sposobu montażu oraz towarzyszących słowom obrazów czy muzyki, tworzy oderwane interpretacje poszczególnych motywów i wątków. Zanurzają one opowiadaną historię w obronnych stereotypach, to znów wydają się ją w jakiejś części kwestionować. W efekcie – przy tych samych intencjach – dokument Arnold pozostaje narracją w dużej mierze bezpieczną. Jego krytyczny sens odsłania się dopiero dzięki narzędziom zaproponowanym przez Grossa czy Bikont.

2.1. Rama opowieści – dobrzy i źli

Arnold buduje przekaz z wypowiedzi uczestników historii, świadków, przedstawicieli drugiego i trzeciego pokolenia zarówno po stronie polskiej, jak i żydowskiej. Z opowieści i sposobu mówienia szybko wyłania się ich rola w wydarzeniach lub stosunek do nich. Obok zabójców – o których się mówi i którzy pojawiają się na ekranie – oraz osób w mniejszym lub większym stopniu niechętnych Żydom stają ofiary, ci, którzy udzielili im pomocy, wreszcie ludzie potępiający zbrodnię i mówiący z odrazą o oprawcach.

Ten binarny układ organizuje emocje widzów i pozwala im odnaleźć się w świecie przedstawionym, a może przede wszystkim w otaczającej ich dziś rzeczywistości. Sympatia i podziw kierują się w stronę Antoniny Wyrzykowskiej, o której niemal w całości opowiada druga część filmu. Z uwagą słuchamy Marianny i Stanisława Ramotowskich czy Leona Dziedzica i jego syna, poczuwających się do obowiązku pamięci o faktycznych sprawcach zbrodni. Szybko rozpoznajemy antysemicki idiom w wypowiedziach braci Laudańskich, księdza Edwarda Orłowskiego i Janiny Biedrzyckiej z Jedwabnego.

Z zestawienia tego wynika obraz społeczności Jedwabnego, Radziłowa czy Wąsosza jako zbiorowości rozdartych. Z jednej strony ludzie zdolni do zbrodni, z drugiej ci, którzy ją instynktownie potępiają. Tych drugich jest niemało. Na dalszy plan schodzi tym samym zasadniczy problem postawiony przez Jana Tomasza Grossa, a streszczający się w stwierdzeniu, że zbrodni w Jedwabnem dokonało społeczeństwo. Z perspektywy sugestii konfliktu wartości i postaw trudno pytać o wzory kultury, w których wszyscy jesteśmy zanurzeni. Logika narracji podsuwa widzom utożsamienie z pozytywnymi bohaterami opowieści i wysła na margines problemy, które zdaniem Grossa dotyczyły samego centrum polskiej tożsamości.

Arnold wyraźnie zależy na przedstawieniu morderców jako być może licznej, ale jedynie części polskiej wspólnoty. Relację Wasersztajna cytuje tylko raz:

W rzeczywistości antyżydowsko nastawionych i rozpuszczonych dzikich bestii, które przemierzały miasteczko w dzień i w nocy sięjąc terror, było najdalej sto. Pozostali mieszkańcy Polacy musieli robić to, co im kazano. Stosowano prawo silniejszego: albo jesteś przeciwko Żydom, albo jesteś za Żydami.

Podział przypieczętowuje Janusz Leszek Dziedzic, który stwierdza: „Trzeba mówić, żeby dzisiaj wstydziła się ci, których ojcowie mają splamione ręce żydowską krwią”. Związek między zbrodnią a zakorzenionymi w kulturze wartościami i wzorami zachowań ulega rozmyciu. Sygnały tego związku pojawiają się, ale giną na tle przekazów przeciwstawnych, wyraźniejszych, bo wzmacnianych

przez zastane pole znaczeń i praktyk, w którym siłą rzeczy zanurzeni są filmowcy i widzowie. Tym bardziej że w dokumencie Arnold znaki tego, co polskie, zostają połączone z ratującymi: syn Antoniny Wyrzykowskiej ocenia jej postępowanie jako „czyn patriotyczny”, Janusz Leszek Dziedzic mówi o swojej babce: „ratowała, bo była katoliczką”. W historiach Wyrzykowskiej i Ramotowskich przywołano wszystkie szykany, jakie spotkały Sprawiedliwych ze strony miejscowej społeczności. Rama opowieści i rozkład symboli utrudniają jednak wyciągnięcie z przywołanych faktów wniosku, że to właśnie ratujący byli marginesem występującym przeciw kolektywnym normom³.

Pytanie o kulturowe i czysto społeczne źródła wybuchu agresji nie zostaje wyraźnie postawione. Arnold sugeruje za to interpretację w perspektywie metafizycznej. W zakończeniu zarówno pierwszej, jak i drugiej części filmu przywołuje psalm *Z głębokości wołam do Ciebie Panie*. W pierwszej słowa: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie / Panie, któż się ostoi? / Ale Ty udzielasz przebaczenia, / aby Cię otaczano bojaźnią”⁴, w drugiej: „W Panu pokładam nadzieję, / nadzieję żywi moja dusza: / oczekuję na Twe słowo”⁵. Perspektywę moralnego uzdrowienia przez „naukę miłości” w kończącej film sekwencji wprowadza rabin Baker: „Wiem, że to ludzie o dobrych sercach, dobrzy ludzie, ale zagubili się”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że próba nadania głębi historii Żydów z Jedwabnego i ich zabójców przez wpisanie jej w biblijne kategorie grzechu, nadziei i przebaczenia jest *de facto* świadectwem nieumiejętności przemyślenia jej społecznych i kulturowych źródeł bądź niechęci do takiego kroku.

³ Niezależnie od tego, jakie były osobiste motywacje ratujących. Nie ma powodów, żeby nie wierzyć Januszowi Leszkowi Dziedzicowi, który łączy postawę swojej babki z katolicyzmem. Film Arnold nie zdaje jednak sprawy z faktu, że był to wariant religijności kwestionujący społeczną normę współtworzoną przez Kościół i katolicyzm w ich większościowej i dominującej formie.

⁴ *Biblia Tysiąclecia*, Ps 130 (131), 3–4.

⁵ Ps 130 (131), 5.

2.2. Pozorne oczywistości

Arnold nie komentuje wprost wypowiedzi swoich bohaterów. Ocenę pozostawia widzom. Problem w tym, że duża część prezentowanych opinii to bardziej lub mniej jawne mity dyskryminacyjne. Niektóre z nich dają się łatwo rozpoznać, inne nabierają w filmie statusu opisu rzeczywistości.

Różne od ujęcia Grossa jest przede wszystkim potraktowanie okresu okupacji radzieckiej. Przekonanie o współpracy Żydów z NKWD powtarzają wielokrotnie różni rozmówcy. Reżyserka komentuje te wypowiedzi w warstwie obrazu: w kadry wlewa się czerwień, pojawiają się znaki-ikony: Lenin, Dzierżyński, Stalin, wagony, w których wywożono Polaków w głąb ZSRR. Wszystko to wprowadza w krąg obiegowych prawd i mitów, które stają się płaszczyzną porozumienia między autorami filmu a widownią, kodem jego lektury. Historia zdrady – przynajmniej części Żydów – zamienia się w fakt.

Podobnie przedstawia się kwestia konkurencji ekonomicznej między Polakami a Żydami. Rozmówcy Arnold dopatrują się przyczyn ubóstwa polskiej ludności w tym, że handel i rzemiosło były opanowane przez Żydów. Marianna Ramotowska opowiada o młynie swoich rodziców, widzimy ślady ich bogactwa – rzeźbiony kredens i resztki ćmielowskiej porcelany. Widz nie otrzymuje żadnych narzędzi, które pozwoliłyby dostrzec, że u podstaw tego rodzaju eksplikacji leży wykluczenie obcego i że sytuacja miejscowej ludności nie zmieniałaby się, gdyby miejsce bogatszych Żydów zajęli Polacy. Słowa jednego z braci Laudańskich, który tłumaczy nienawiść do Żydów, mówiąc: „Chcieliśmy żyć...”, mają niejasny status: raczej znaku realnego konfliktu interesów niż symptomu dyskryminacji.

Równie bezrefleksyjnie potraktowany został mit dobrosąsiedzkich stosunków przed wojną. Przywołując ów stereotyp, Gross ironizował, gdy pisał, że w ramach harmonijnego współżycia Żydzi płacili władzom świeckim i duchownym haracz „za opiekę i odwrócenie spodziewanego nieszczęścia”⁶. U Arnold o idylli – „ksiądz i rabin

⁶ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia Zagłady żydowskiego miasteczka*, Fundacja Pogranicze, Sejny 2000, s. 29.

spacerowali razem i wszyscy byli zadowoleni” – opowiadają sami Żydzi, co nadaje obrazowi dodatkowej wiarygodności. Żona Szmula Wasersztajna zapewnia, że ten kochał Polskę i bardzo chciał do niej wrócić.

Skoro przynajmniej przed wojną było dobrze, możliwa jest nostalgia, która daje o sobie znać w sposobie fotografowania: stare domy w zbliżeniach, okna, w których pojawiają się fotografie dawnych mieszkańców, wyestetyzowane obrazy schodów wiodących do frontowych drzwi układające się w rytmiczne kompozycje. Rozpoznajemy się w niej jako ci, którzy nie mają nic wspólnego z agresją. Jednocześnie nawiązujemy do tradycji wielonarodowej Rzeczypospolitej. Udaje się ocalić autowizerunek, ale za cenę rezygnacji z wiedzy o wzorach kultury oraz ich ciągłości.

2.3. Zagubione intencje krytyczne

Arnold sygnalizuje związek większościowej kultury i zbrodni, tyle że wątek ten rozmywa się, nie tworząc osi opowieści jak u Grossa. Dokumentaliści filmują procesję Bożego Ciała i spośród wiernych wybierają chłopca z emblematem śmierci na koszulce, nakładają na siebie obrazy idących przez miasto katolików i szpaleru ludzi prowadzonych na stracenie, przywołują wreszcie cytaty z księgi parafialnej, w której mowa o obchodach Bożego Ciała – tym razem spokojnych – oraz o aktywności Stronnictwa Narodowego. W jednej ze scen zmiana ostrości łączy kościół górujący nad miasteczkiem i kamień na pomniku pomordowanych. W sekwencjach mówiących o masakrze pojawiają się przebitki płaskorzeźb ze scenami Męki Pańskiej znanych z prowincjonalnych kościołów. Te same sekwencje procesji posłużą jednak za ilustrację słów rabiego Bakera o zagubionych dobrych ludziach. Motyw psalmu – odsyłający do tradycji Tory, ale także katolicyzmu – zamknie obie części dokumentu.

W tym kontekście filmowane przez Arnold obrazy gubią swój faktyczny sens jako symptomy stanu kultury. Leon Dziedzic opowiada o horrendum zbrodni w miejscu, gdzie leżą ofiary. Nie ma tam żadnego upamiętnienia, a mieszkańcy urządzili na nieoznaczonych

grobach śmietnik. Dla oka uzbrojonego w narzędzia zaproponowane przez Grossa pejzaż tego zakątka to znak kolektywnego działania, zagospodarowywania wspólnej przestrzeni, organizowania stosunków międzygrupowych i zbiorowej pamięci. W całości zbudowanej przez Arnold naoczność grobu-śmietnika traci rewelatorski charakter. Dla widzów identyfikujących się z Leonem Dziedzicem dysonans poznawczy nie jest aż tak silny. Patrzymy na nie nasze działanie i na świat będący przeciwieństwem wartości organizujących emocje implikowanych przez obraz widzów. Co więcej, naszym przewodnikiem jest członek jedwabińskiej społeczności, z którym można się utożsamić. Od świadka – który wcześniej mówił o polskim sprawstwie – słyszymy teraz, że to ludzie dokonali zbrodni na innych ludziach. Przynależność religijno-narodowa zabójców i związany z tym problem wspólnej z nimi tożsamości rozmywają się i oddalają wobec zasadniczego podziału na katów i sprawiedliwych.

3. Nasza klasa Tadeusza Słobodzianka

Agnieszka Arnold formułowała swoją narrację równoległe z Grossem jako pierwszą reakcją na odkrycie Jedwabnego. W najważniejszych rysach powtarzano ją jednak wielokrotnie, i to znacznie później, kiedy wydawało się, że kultura nie tylko przyswoiła wiedzę o faktach, ale także uzyskała świadomość mechanizmów zawiadujących opowieścią o wojnie. Okazało się, że podążanie za sugestiami Grossa sprawiło trudność nie tylko nacjonalistycznej prawicy. Także liberalne centrum, które deklarowało zgodę na dokonujące się za sprawą *Sąsiadów* zmiany w kolektywnej świadomości, odczuwało potrzebę ochrony autowizerunku i tożsamościowych mitów. Zaproponowana w *Sąsiadach* krytyka szła zbyt głęboko. Z ulgą przywitano symptomy backlashu.

Jego uprawomocnieniem było przyznanie *Naszej klasie* Nagrody Nike w roku 2010. Tadeusz Słobodzianek otwierał na nowo dyskusję o Jedwabnem. Za sprawą jego testu dokonywały się w niej charakterystyczne przesunięcia.

3.1. Na co czekano?

Niewyobrażalny⁷ i w efekcie zasługujący na odrzucenie okazał się przekaz, który mówił o niewinności ofiar, arbitralności agresji i wskazywał wzory większościowej kultury legitymizujące przemoc. Liberalna krytyka z entuzjazmem przyjmowała dramat Ślobodzianka, zwracając uwagę na wątki, które na nowo – choć w zmodyfikowanej formie – wprowadzały do kultury blokady, zdawałoby się, zdekonstruowane przez Grossa⁸. „*Nasza klasa* to głos rozsądku na tle pełnej emocji, głupoty i radykalizmu debaty publicznej”⁹ – pisała Joanna Derkaczew na łamach „Gazety Wyborczej”.

Powrót rozsądku polegał przede wszystkim na wprowadzeniu symetrii w niesymetryczną, bo mówiącą o polskiej winie, opowieść Grossa. Posłużył do tego dobrze znany wątek żydowskiej skłonności do komunizmu. Pojawia się on pod dwiema postaciami – ideową, uosabianą przez Jakuba Kaca, i demoniczną. Jej wcieleniem jest Menachem, który po wojnie jako funkcjonariusz bezpieczeństwa mści się na mordercach. Jego zbrodnie są na tyle ciężkie, że Ślobodzianek może porównywać go z Zygmuntem, inicjatorem masakry Żydów. Obu spotyka symboliczna biblijna kara: w niespodziewanych wypadkach giną ich synowie. Bezpotomna śmierć oczyszcza obie wspólnoty z uosabianych przez nich win.

Symetria krzywd i win okazywała się bodaj najważniejszym zyskiem wyniesionym z lektury. „*Nasza klasa* – komentował Marek Zaleski – to bardzo mocny tekst dramatyczny, w którym wszyscy są ofiarami”¹⁰. Jednocześnie Ślobodzianek osładzał polskie poczucie winy mitem polsko-żydowskiej miłości, a właściwie miłości Żydów

⁷ Korzystam z określenia J.T. Grossa, zob. rozdz. 1 w tej części książki.

⁸ Szczegółową analizę *Naszej klasy* i jej recepcji przedstawiam w studium *Fetysz „obiektywności”. „Nasza klasa” Tadeusza Ślobodzianka*, „Studia Litteraria et Historica” 2014/1015, nr 3/4, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/article/view/slh.2015.008> [dostęp: czerwiec 2017]. Refleksje na temat dramatu Ślobodzianka są powtórzeniem sformułowanych tam tez.

⁹ J. Derkaczew, *Nasza osierocona klasa*, „Gazeta Wyborcza” 20.10.2010, s. 12.

¹⁰ *Dla „Gazety”*. Marek Zaleski. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, „Gazeta Wyborcza” 4.10.2010, s. 17.

do Polaków. Jedną z osi opowieści jest niespełniony, choć sięgający aż za grób romans między Ryśkiem a Dorą oraz miłość Władka do Rachelki. Choć oba uczucia prowadzą do gwałtu, atrakcyjność Polaka nie ulega kwestii.

Z mitem pary wraca przekonanie o polsko-żydowskiej wspólnotcie przed wojną. W wywiadzie ze Słobodziankiem opublikowanym w „Gazecie Wyborczej” Juliusz Kurkiewicz stwierdzał:

Ironiczny tytuł odnosi się do wspólnoty – kruchej, ale realnej – która potem nieodwracalnie się rozpada, zamieniając się we wspólnotę złej pamięci. Z zakłętego kręgu krzywd i resentymentów nie ma wyjścia. Zbrodnia nikomu nie pozwala pozostać niewinnym.¹¹

Wskazując na „zakłęty krąg krzywd”, komentatorzy rozwodzą się nad „tajemnicą zła” i pytaniem, „dlaczego to się stało?”, na które siłą rzeczy nigdy nie uzyskamy odpowiedzi. Pytanie to odsyła zresztą raczej do cech natury ludzkiej i konfliktów etnicznych na całym świecie niż do jakichś konkretnych charakterystyk polskiej kultury.

Za całą konstrukcją znika relacja Szmula Wasersztajna i jego rzeczywista biografia. Głos ofiar, któremu chciał zaufać Gross, zostaje powtórnie poddany obróbce i władzy większościowej narracji. Słobodzianek, tworząc postać Menachema, będącą przejrystą aluzją do biografii Wasersztajna, dodał do niej elementy, które czyniły ją strawną dla publiczności. Każąc swojemu bohaterowi stać się częścią stalinowskiego aparatu represji i mścić się na Polakach, wprowadza do jego losów cień, którego tam faktycznie nie było. Rzeczywistość z jej skomplikowaniem, dalekim od stereotypu i przeczącym większościowym wyobrażeniom, zostaje tym samym unieważniona. Prawdziwa biografia ofiary polskiej przemocy okazuje się „niewyobrażalna” – żeby przywołać określenie Grossa. Podobnie jak polskie sprawstwo jest nie do przyjęcia, bo stanowi zagrożenie dla autowizerunku większości.

¹¹ *Chcę komplikować odpowiedzi. Z Tadeuszem Słobodziankiem rozmawia Juliusz Kurkiewicz*, „Gazeta Wyborcza” 6.07.2010, s. 13.

3.2. Dwa teksty, dwie publiczności

Słobodzianek wychodził naprzeciw różnym potrzebom czytelnicy. Jego tekst zawiera fragmenty, które z ogromną przenikliwością wskazują mechanizmy większościowej przemocy. Trudno przecenić sekwencję wesela Władka i Rachelki, wydobywając egzaminowanie niedoszłej ofiary z podporządkowania większościowym normom, z milczenia i udawania, że nic się przecież nie stało. Scena wręczania prezentów ślubnych ze zrabowanych żydowskich domów, kiedy duchy pomordowanych rozpoznają swoją własność, a Rachelka-Marianna odpowiada niezmiennie: „Piękny!”, nawet gdy mordercy wręczają jej obrus i serwetki z jej własnego domu, powinna wejść do kanonu polskiego dramatu współczesnego. Postać Rachelki to bezprecedensowa analiza dostosowania i mimikry ocalonych jako sposobu na przetrwanie w otoczeniu, które jedynie warunkowo zawiesza fizyczną przemoc, wciąż obecną i wyczuwalną pod powierzchnią codziennych praktyk.

Nie mniej fascynujące jest rozwinięcie wątku ratowania Żydów przez Polaków. Świadczenia ratujących i uratowanych stanowią alibi dla morderców podczas powojennych procesów. Budowanie przez ocalałych opowieści, która nie ma nic wspólnego z ich rzeczywistym doświadczeniem, to z jednej strony konieczność – presja i zagrożenie nie ustają – z drugiej sposób na przetrwanie we wrogim otoczeniu. Słobodzianek sięga jednak głębiej: pokazuje przechwytywanie historii Rachelki i Władka przez dawnych oprawców, proces zawłaszczania narracji o wojnie, którego zwieńczeniem jest sięgnięcie przez morderców po tytuł Sprawiedliwych. Za jawnym kłamstwem tego kroku stoi wydobycie na światło dzienne logika zbiorowych praktyk: przemocy, presji, władzy, konstruowania pamięci i budowania kolektywnego autowizerunku. Na nich właśnie ufundowany został powojenny – PRL-owski, ale sięgający aż do III RP – *modus vivendi* większości nielicznych polskich Żydów.

W toku recepcji okazało się, że druga warstwa dramatu nie ma w Polsce publiczności, gotowej ją dostrzec, odczytać i zinterpretować.

Szeroko komentowano jedynie pierwszą, stereotypową i backlashową. Brak czytelników gotowych pójść nieco dalej drogą zaproponowaną przez Grossa i jednocześnie spontaniczna gotowość do wycofania się na stare, dobrze znane pozycje, świadczą o skali i rodzaju społecznych lęków oraz potrzeb związanych z opowiadaniem wojennej historii. Także, a może przede wszystkim, wśród liberalnej publiczności¹².

¹² Symptomów tego rodzaju jest więcej. W tym miejscu należałoby wymienić przede wszystkim Muzeum Historii Żydów Polskich Polin.

Rozdział 4

Polska codzienność i prawdziwa sztuka: dwugłos o *Idzie* Pawła Pawlikowskiego

1. Subtelność *Idy*

W filmie Pawlikowskiego¹ wątek Zagłady łączy się z komunizmem. Obie główne bohaterki są Żydówkami w polskim świecie po Zagładzie. Tytułowa *Ida* odkrywa dopiero swoją żydowską tożsamość – na polecenie siostry przełożonej, tuż przed złożeniem ślubów, odnajduje ciotkę. Wychowała się w klasztorze w niewiedzy o przeszłości i własnej biografii. To postać szczególna, zawsze przedstawiana od zewnątrz, właściwie pozbawiona wnętrza, wszystko przydarza jej się na mocy zrządzenia losu. *Ida* ulega rozwojowi wypadków, motorem fabuły są nie tyle jej postanowienia, ile zewnętrzne okoliczności. W gruncie rzeczy nie znamy jej emocji, możemy je tylko na nią projektować. Wanda – jej ciotka – stanowi pod tym względem jej przeciwieństwo, wszystkie decyzje życiowe podejmowała samodzielnie, świat jej emocji jest przedstawiony czytelnie i przekonująco, walczyła w czasie wojny (nie znamy żadnych okoliczności tej walki), potem budowała nowe państwo z przekonaniem i całkowitym oddaniem jako prokuratorka. W momencie opowieści niewiele zostało z tego zaangażowania. Wanda uwodzi tragizmem, szyderstwem, jest bohaterką egzystencjalną w duchu straceńców z kina lat sześćdziesiątych, tchnie egzystencjalną głębią.

¹ *Ida*, reż. P. Pawlikowski, scenariusz P. Pawlikowski, R. Lenkiewicz, zdjęcia R. Lenkiewicz, Ł. Żal, 2013.

Pije i prowadzi swobodne życie erotyczne z nieważnymi dla niej, często przygodnymi partnerami. Widz zostaje dopuszczony do konfidencji, może zrozumieć jej gorycz i rozpacz, jej zabójczą ironię i bezkompromisowość. Była komunistka Żydówka ma widzowi znacznie więcej do zaoferowania niż łagodna żydowska katoliczka. Obie postaci łączy jednak wspólna sytuacja.

1.1. Struktura wieloznaczności

Idę słusznie uznano za film psychologiczny, w którym fabuła skomponowana została na zasadzie wieloznaczności i niuansowania. Psychologizm ten dopuszcza, lub wręcz zakłada, rozbieżne odczytania głównej idei, co zresztą potwierdziła recepcja filmu. Różnice między poszczególnymi interpretacjami są olbrzymie. *Ida* może być postrzegana jako antykomunistyczna i antysemicka zarazem opowieść o „krwawej Wandzie”, stalinowskiej prokuratorce, która działa powodowana poczuciem winy po porzuceniu dziecka dla wątpliwych w gruncie rzeczy przyczyn (Anna Zawadzka², Piotr Forecki³) i która mści się na Polakach za zamordowanie rodziny oraz Holocaust. Można w filmie dopatrywać się rzeczy o tragizmie historii (Tadeusz Sobolewski⁴) lub subtelnej opowieści o utracie (Katarzyna Szumlewicz⁵). Postać Wandy posłużyła też zdaniem niektórych krytyczek do wzmocnienia klisz żydokomuny (Elżbieta Janicka⁶), do ugruntowania obrazu przerażającej i odczłowieczonej władzy, stereotypu z natury przewrotnej i rozpasanej seksualności kobiety-Żydówki-komunistki. Warto też odnotować interpretację,

² A. Zawadzka, *Ida*, <http://lewica.pl/blog/zawadzka/28791/> [dostęp: 11.08.2015].

³ P. Forecki, *Legenda o Wandzie, co zastąpiła Niemca*, <http://lewica.pl/?id=28839&tytul=Piotr-Forecki-Legenda-o-Wandzie,-co-zast%B1pi%B3a-Niemca> [dostęp: 11.08.2015].

⁴ T. Sobolewski, *Witraż w okienku obory*, „Gazeta Wyborcza” 24.10.2013, s. 14.

⁵ K. Szumlewicz, *Być Żydówką w powojennej Polsce*, <http://lewica.pl/?id=30555&tytul=Katarzyna-Szumlewicz:-By%E6-%AFyd%F3wk%B1-w-powojennej-Polsce> [dostęp: 11.08.2015].

⁶ E. Janicka, *Ogon, który macha psem*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/film/20131125/janicka-ogon-ktory-macha-psem> [dostęp: 11.08.2013].

która podkreśla, że rozpatrywanie Zagłady w kategoriach katolickich nieuchronnie prowadzi do jej chrystianizacji i zatarcia charakteru tego wydarzenia (Agnieszka Graff⁷).

Rozbieżności te nie powstały przypadkiem, perspektywa wieloznaczności i niuansowania znaczeń, nakładania znaków przeciwstawnych jest widoczna nie tylko przy okazji postaci Wandy, do czego jeszcze wrócimy. Warto przypatrzeć się postaci młodego Skiby: morderca Żydów i Sprawiedliwy w jednym. Polak, który zabija całą rodzinę przechowywanych Żydów i zagarnia ich dom oraz majątek, ocala przecież Idę jako jedyną, ponieważ, jak przekonująco tłumaczy, tylko ona ma szansę przeżyć w świecie Zagłady – jej cioteczny brat jest obrzezany i to skazuje go z góry na śmierć. Film podsuwa widzowi dodatkową motywację mordercy – lęk: Skiba boi się donosu sąsiadów, ukrywanie Żydów robi się niebezpieczne, wybiera brutalną i banalną zarazem zbrodnię.

Ten splot znaczeń odsyła do starej zasady, że nic nie jest takie, jak się wydaje. Psychologiczne niuansy w konstrukcji postaci przesuwają ją w stronę zwykłości i racjonalnej kalkulacji, zdejmują z niej demoniczne piętno zła. Ludzki wymiar strachu przybliża odbiorcy mordercę, niejako bierze w nawias dosłowność antysemitycznej przemocy, pozwala powtarzać tezy o banalności i powszechności zbrodni. W procesie niuansowania problem zostaje zamazany, zredukowany do sprawy demonicznego lub powszedniego ogólnoludzkiego zła, co właściwie uchyla kwestię polskiej winy i wykluczenia Żydów. Postać Skiby pojawia się zawsze w podwójnej perspektywie: z jednej strony bezwzględnie wykorzystuje położenie oraz uczucia Idy i Wandy, żądając w zamian za wskazanie grobu pomordowanych zrzeczenia się praw do domu i ziemi, z drugiej jednak, pokazany w ostatniej scenie (z jego udziałem) od góry, na dnie, w grobie pomordowanych przez siebie ofiar, w poniżeniu i prostracji. Pograża się w żalu i rozpacz, jako figura bolejącego świadka, jeśli nie wcielenie nieszczęsnego losu.

⁷ A. Graff, *Ida – subtelność i polityka*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/film/20131031/graff-ida-subtelnosc-i-polityka> [dostęp: 11.08.2013].

1.2. Żydowskie bohaterki

W podobny sposób można analizować wątek żydowskości. Obie bohaterki – Wandę i Idę dotyka ten sam los. Dla żadnej z nich nie ma miejsca w powojennej polskiej rzeczywistości. Brak przestrzeni i obcość zobrazowane zostały w kilku kluczowych scenach: znać je w przerażającej ciszy w klasztorze, w zakradaniu się na opuszczony cmentarz żydowski, żeby pochować szczątki zamordowanych bliskich, w scenie z sąsiadami, którzy gromadzą się przed bramą, kiedy Wanda i Ida odwiedzają rodzinny dom zamieszkały obecnie przez mordercę, wreszcie w scenie pogrzebu Wandy, gdzie widać martwą wspólnotę komunistów i słycać dętą, pustą mowę zupełnie nie przystającą do rzeczywistości.

Zarówno Ida, jak i Wanda nie mają otoczenia ani własnej wspólnoty. Władza Wandy jest już czysto iluzoryczna, ot, wystarczy jej na to, żeby wyjść z aresztu mimo jazdy po pijaku. Wanda nie ma dookoła siebie nikogo i niczego, żadnego punktu odniesienia, wszędzie i zawsze obca. Ida w przerażającej pustce klasztoru wybucha potwornym śmiechem. Ona także nie ma żadnego oparcia, jest obca w otaczającym ją świecie, pozostaje zresztą właściwie pusta i wydrążona, z ukradzioną historią. Nie wiemy, jakie znaczenie ma dla niej nowo odkryta tożsamość, bo Ida zdaje się nie mieć własnej tożsamości. Automatycznie podejmuje decyzję o odwiedzeniu grobu najbliższych, a skoro go nie ma, musi urządzić pogrzeb – w zamierzeniu katolicki. Nie wiemy nawet, jak rozumie i rozgrywa swój katolicyzm. Obie bohaterki zdają sobie sprawę, że mimo katolicyzmu, mimo przywiązania do życia i wejścia w struktury władzy nie przystają do polskiej rzeczywistości. Polska większość była i jest im wroga, a bycie Żydem oznacza przeciwieństwo stabilności i ciągłości. Naraziła na wrogość, zmusza do ukradkowego wkraczania w żydowską przestrzeń sakralną (zaniedbaną i opuszczoną), odwiedzania domu rodzinnego pod dozorem nieprzyjaznego spojrzenia sąsiadów. Na poziomie symbolicznym *Ida* to także film o niemożliwości bycia Żydem w Polsce, o braku miejsca dla Żydów w polskiej kulturze w jej obecnym kształcie.

1.3. Wieloznaczność i stereotyp

Sama postać Wandy – stalinowskiej prokuratorce skazującej na śmierć – mieni się znaczeniami i skojarzonymi z nią znakami. W filmie Pawlikowskiego postać żydowskiej komunistki na mocy dziwnej konieczności musi być uwikłana w aparat bezpieczeństwa państwa i jego pokazowe procesy. Tę konieczność określiła siła stereotypu. W grze w psychologiczną subtelność znika krytyczny dystans wobec mitów żydokomuny, żydowskiej winy i zemsty. Wątki te są poprowadzone w taki sposób, że trudno dostrzec ich stereotypowy charakter, autor nie czyni niczego, by ów prześladowczy stereotyp pokazać jako stereotyp i poddać analizie. W tym sensie *Ida* reprodukuje dominujący i przezroczysty już dyskurs antykomunistyczny, od swojego zarania operujący kliszą żydokomuny. Trzeba przy tym zastrzec, że sama postać Wandy wydaje się właśnie szalenie wzruszająca, jej decyzji nie wspierają wprawdzie żadne racje, ale motywy, które ją w jakiś sposób mogą usprawiedliwiać i czynią zrozumiałym jej stan. Wanda nie jest straszna, jest najbardziej ludzka, ale przecież obciążona moralną winą komunizmu, wyrzeczenia się żydostwa i porzucenia bliskich.

Na przykładzie żydokomuny widać, jak ów subtelny, rzekomo wieloperspektywiczny i ważący rozmaite racje opis wykorzystuje i wtapia w opowieść stereotypy. Przytacza je i powtarza na zasadzie „nie potwierdzam, nie odrzucam”. Używa ich, aktualizuje i przekształca, ale nigdy nie problematyzuje, nie podejmuje analizy kulturowych wzorów. Film przemawia z perspektywy pozornie obiektywnej, pomija problem własnego punktu widzenia, tworząc wrażenie neutralności. Uwzględnienie wielości perspektyw oznacza w nim zmontowanie na równych prawach narracji prześladowczych i przeżyć ofiar, doświadczenia wykluczenia oraz wykluczających opowieści, które stanowią jego fundament, co rzekomo ma zbudować obraz subtelny i skomplikowany. Jest to dzieło, które w swojej polifonii i otwartości na interpretacje (trochę antykomunizmu, trochę prawdy o polskim udziale w Zagładzie) pozwala nie dostrzegać utajonej sprzeczności narracji,

a co za tym idzie – uznać sensy wynikające z wykluczenia za głęboką prawdę o rzeczywistości.

Wielu krytyków podkreślało, że złożoność perspektywy czyni obraz doskonalszym i wiarygodnym, pozwala uniknąć pochopnych sądów i uproszczeń, zbliża do rzeczywistych komplikacji. Podkreślano rozważę, która dąży do wyważenia opinii i postaw. Naszym zdaniem jednak owo powielanie, zwielokrotnienie ról i znaków, zapętlanie biografii i relacji, wyważanie i niuansowanie, niezależnie już nawet od reprodukcji stereotypu, zaciera przedmiot sporu w myśl tyleż popularnej co fałszywej zasady „złotego środka”. Prawda nie leży pośrodku. Zamiast ostrego zderzenia z problemem winy, antysemityzmu i polskich norm kulturowych mamy do czynienia z symetrią win i zbrodni (Polacy zabili rodzinę pani prokurator i ona też skazała na śmierć niejednego Polaka) oraz z nieustającym splataniem wątków żydokomuny z polskim antysemityzmem. Nic też dziwnego, że dość powszechnym polskim zachwytem nad estetyzmem obrazu (porównania z kinem lat sześćdziesiątych) towarzyszą trzeźwe i trafne niemieckie i amerykańskie wątpliwości i zastrzeżenia co do poetyki filmu⁸. Chcemy przy tym podkreślić, że zarzut estetyzacji trzeba odnieść nie do wartości estetycznej obrazu filmowego, lecz raczej do nie dość refleksyjnego przetworzenia tematu Zagłady w przedmiot estetycznej kontemplacji tragizmu i piętna losu. Możemy więc mówić o naruszeniu decorum, a także o (przekonującej dla wielu odbiorców) próbie stworzenia zewnętrznej, zdystansowanej perspektywy narracyjnej dla sprawy, wobec której w polskiej kulturze nie ma zewnętrzności, gdzie niemożliwe jest boskie, niewinne oko. Próba formułowania opowieści z takiej perspektywy skutkuje pomijaniem własnych uwarunkowań i ograniczeń.

⁸ Por. m.in. D. Denby, *Ida: a Film Masterpiece*, „New Yorker” 27.05.2014; B. Rebbhandl, *Knurrigkeit ist gut für die Kreislauf*, „Standarter” 08.04.2014.

2. Recepcja *Idy*

Po *Naszej klasie* Słobodzianka znakiem „złotego środka” w sporze o relacje polsko-żydowskie stał się film *Ida* w reżyserii Pawła Pawlikowskiego, tym ważniejszy, że przyjęty entuzjastycznie także za granicą i w 2015 roku nagrodzony Oscarem za najlepszy film nieanglojęzyczny.

Po polskiej premierze obraz Pawlikowskiego wzbudził zachwyty środowiska, które deklarowało uznanie dla dokonanej przez Grossa rewolucji w polskiej świadomości. Film chwalono za głębię i wielostronność. Tadeusz Sobolewski pisał w „Gazecie Wyborczej”, że *Ida* „przypomina dawne filmy polskie”, kiedy „kino dawało wielostronny ogląd rzeczywistości”⁹. Pawlikowski „połączył głębię i tragizm kina szkoły polskiej z dzisiejszą wolnością wypowiedzi”¹⁰ – czytamy dalej.

2.1. Krok w tył

Sobolewskiemu podobało się w *Idzie* to samo, co wcześniej podobało się liberalnie nastawionej publiczności w *Naszej klasie* Słobodzianka. Polacy i Żydzi są w tej historii niejednoznaczni, dzięki czemu można skomplikować podsuwany przez Grossa obraz. A oto komplikacja: Pawlikowski „nie relatywizuje win i zasług, ale pokazuje, jak paradoksalnie są one rozdzielane. Człowiek, który ocalił Idę, równocześnie był mordercą jej rodziców”¹¹. Tyle o Polakach. Co do Żydów, głębię wprowadza do opowieści ciotka *Idy*, stalinowska prokurator, „Krwawa Wanda”. „Kiedy dojdzie do konfrontacji z mordercą jej dziecka i rodziców *Idy* – stwierdza Sobolewski – Wanda uświadomi sobie, że ona też ma na sumieniu ludzkie życie – choć wtedy jeszcze wierzyła, że jej ofiary są «wrogami ludu»”¹². Drugą stroną polskiej przemocy jest polska pomoc – dwie skrajności mieszczące się symbolicznie w jednym

⁹ T. Sobolewski, *Witraż w okienku stodoły*, dz. cyt., s. 14.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

człowieku – a rewersem żydowskiej krzywdy – żydowska wina, polegająca – jakżeby inaczej – na zaangażowaniu w komunizm. Z tej pierwotnej komplikacji Sobolewski wyprowadza dalej idące, psychologiczne i metafizyczne już interpretacje.

Film wywołał także nieliczne, choć ostre protesty. Anna Zawadzka, Agnieszka Graff, Helena Datner i Elżbieta Janicka wskazywały na powielanie i umacnianie antysemitycznych stereotypów, a co za tym idzie – myślową miałość obrazu¹³. Ich zarzuty spotkały się z ostrą – żeby nie powiedzieć: brutalną – odprawą ze strony redaktora „Gazety Wyborczej” Krzysztofa Vargi. W polemice *Piękno pod pręgierzem* bronił on autonomii sztuki. Nazywał *Idę* opowieścią „kameralną i tak naprawdę zupełnie niepolityczną”¹⁴. Zarzuty Agnieszki Graff i Heleny Datner – bo z nimi polemizował – określał za to jako *par excellence* polityczne i ideologiczne. „Coraz więcej mamy w Polsce komisarzy ludowych do spraw kultury” – pisał i upominał: „warto czasami zobaczyć w filmie dzieło sztuki, a nie wyłącznie politgramotę”¹⁵.

Rozumowanie – ale także działanie Vargi, bo jego tekst ma silny walor performatywny – jest efektem dokonanego po *Naszej klasie* zwrotu. „Środki uspokajające”, które gwarantują trwałość polskich mitów i tożsamości, na powrót stały się czymś, o czym nie należy dyskutować. Oskarżenia, którymi szafuje Varga, są w istocie gestem usunięcia ze sceny publicznej tych, którzy chcieliby iść za ustaleniami *Sąsiadów*. Należy ich bezpardonowo zdezawuować i wykląć. Taki właśnie sens ma przypinanie im łatki spadkobierców PRL i stalinizmu.

Próba analizy języka i praktyk nadających ton sferze publicznej zostaje sklasyfikowana jako oglądanie *Idy* „poprzez okulary własnych fobii”¹⁶. Upředzenia są cechą tych, którzy starają się uprawiać krytykę kultury, a nie Tadeusza Sobolewskiego, który

¹³ Zob. A. Zawadzka, *Ida*, dz. cyt.; A. Graff, „*Ida*”: *subtelność i polityka*, dz. cyt.; H. Datner, A. Graff, *My, komisarki od kultury*, „Gazeta Wyborcza” 13.11.2013, s. 17; E. Janicka, *Ogon, który macha pssem*, dz. cyt.

¹⁴ K. Varga, *Piękno pod pręgierzem*, „Gazeta Wyborcza” 8.11.2013, s. 27.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

bądź co bądź buduje swoje dywagacje na bezrefleksyjnie – więc z dobrodziejstwem inwentarza – przejętych obrazach żydowskiej winy, zaangażowania Żydów w komunizm oraz ich odpowiedzialności za zbrodnie stalinowskie. Varga i Sobolewski odwołują się do oczywistości, które ich zdaniem dzielają lub powinni dzielić wszyscy rozsądni ludzie. Odmowa namysłu nad ich uwikłaniem we wzór kultury generujący i ukrywający przemoc sprawia, że wydają się one tym bardziej same przez się zrozumiałe, a ich oczywistość z kolei dezawuuje namysł, zanim ktokolwiek zdąży zabrać się za analizę zjawiska. Znow jesteśmy w mentalnym świecie podobnym do tego sprzed publikacji *Sąsiadów*. Varga celnie, choć zapewne niechętny, ujął sedno tego sporu: „jeśli przyjmiemy kryteria zastosowane przez Graff i Datner, ja sam mogę okazać się antysemitą”¹⁷. Otóż to. Właśnie ze względu na tego rodzaju podejrzenie względem nas samych Gross proponował analizę i rewizję wzorów kultury.

2.2. Kwestia wieloznaczności

Krytycy, tacy jak Sobolewski i Varga, oddzielają wieloznaczność dzieła sztuki od jego uwikłania w społeczne gry o tożsamość, kształt narracji dotyczących przeszłości i projekty na dziś. Sytuują się we własnym mniemaniu ponad gorącym sporem, którym oddychają omawiane przez nich obrazy. Odmawiają uznania, że właśnie o polityczność – a więc kształt wspólnej przestrzeni – przede wszystkim tu chodzi. Można bowiem z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że te same ogólnoludzkie, psychologiczne i metafizyczne głębie nie spotkałyby się z podobnym zainteresowaniem i nie wzbudziły równie silnych emocji, gdyby nie dotyczyły tej konkretnej sprawy w tej a nie innej kulturze. Są atrakcyjne właśnie jako sposób na rozwiązanie problemów z innego – społecznego i dyskursywnego – porządku. Jako dążąca do uniwersalności prawda o człowieku pozostają raczej nietrafione. Varga streszcza *Idę* za pomocą kilku frazesów, które równie

¹⁷ Tamże.

dobrze pasują do jakiegokolwiek tekstu, o ile tylko chcielibyśmy zaprezentować go jako artystyczny i głęboki¹⁸.

Liczy się tu przede wszystkim zmanifestowanie pewnego sposobu istnienia w kulturze i stosunku do tekstu – w tym przypadku filmowego. Zyskanie wiedzy o ludzkich przeżyciach bądź konfliktach nikogo nie interesuje. Krytycy nie zatrzymali się – jak przekonaliśmy się na przykładzie *Naszej klasy* – nad głębią przeżyć takiej na przykład Rachelki-Marianny, kiedy odbiera prezenty zarobowane z własnego domu albo musi świadczyć na korzyść morderców i przez całe życie milczeć, udając przy tym kogoś innego. Gdyby to zrobili, dowiedzieliby się czegoś rzeczywiście nowego. Nie zastanawiają się także, co właściwie dzieje się z Wandą, kiedy będąc bądź co bądź prokuratorem, nie widzi sposobu na doprowadzenie przed wymiar sprawiedliwości mordercy własnej rodziny albo grzebie jej szczątki na opuszczonym cmentarzu, przemyskując się przez dziurę w płocie. Na pytanie o jej samobójstwo jest gotowa odpowiedź: poczucie winy.

Treść przekazu wydaje się ważna tylko o tyle, o ile respektuje przyjęte przez większość schematy myślenia. Będziemy więc mieli sporo rozważań o ciemnej stronie Menachema lub Krwawej Wandy. Są zajmujące dla publiczności i autorów, choć gdy przyjrzeć im się bliżej, za każdym razem okazują się rozpaczliwie przewidywalne¹⁹.

Odwołanie do sztuki wznosi autorów tego rodzaju dywagacji, a wraz z nim czytelników, ponad spór o polską kulturę, przy czym pozwala nie zaprzętać sobie głowy jego przemyśleniem. Stworzona w ten sposób wspólnota interpretacyjna wzrusza się własnym

¹⁸ „Egzystencjalna opowieść o odkryciu ponurej tajemnicy, odradzającej się wspólnocie rodzinnej i swoistym katharsis skutkującym radykalnie różnymi zdarzeniami w życiu bohaterek”, tamże.

¹⁹ Dwudziestego piątego listopada 2016 roku odbyła się premiera filmu *Zaćma* w reżyserii Ryszarda Bugajskiego, opowiadającego o spotkaniu „Krwawej Luny” – Julii Brystygierowej – z kardynałem Wyszyńskim. Ten sam motyw i to samo ujęcie. O tym, jak dużo pozostaje do odkrycia w biografjach polskich komunistek, w tym żydowskich, zob. A. Mroziak, „Komuniści (nie) mają ojczyzny...”. *Wanda Wasilewska jako polska (anty)bohaterka narodowa*, „Studia Litteraria et Historica” 2013, nr 2.

wzruszeniem w zetknięciu z prawdziwą głębią – w odróżnieniu od ideologicznych uroszczeń tych, którzy próbują analizować rzeczywistość oraz odnoszące się do niej narracje – i rozpoznaje się we własnej wyższości. Jej stanowisko zyskuje przy tym status niewywrotnej prawdy. Sam Varga nie zawahał się ostentacyjnie i z góry pouczać swoich przeciwników.

2.3. Droga do pojednania?

Tadeusz Sobolewski dodaje do tego jeszcze jeden element. „Podzieleni Polacy – przekonuje – rozmawiają ze sobą tak, że każda ze stron wytyka winy drugiej. Film Pawlikowskiego otwiera zupełnie inną perspektywę”²⁰. Rozumiemy, że dzięki Pawlikowskiemu spór mógłby wyglądać inaczej, a strony mogłyby się spotkać w pół drogi, rozumiejąc i wyznając wzajemne winy. Tymczasem perspektywa *Idy* nikogo nie satysfakcjonuje. Po prawej stronie polskiej sceny publicznej nie jest w stanie ani złagodzić emocji, ani naruszyć struktury organizującej postrzeganie historii. Utwierdza jedynie przekonania, które prowadzą do odrzucenia tego, co w obrazie Pawlikowskiego niewygodne. Bo skoro znakiem żydowskiego losu jest stalinowska prokuratura, to nasz gniew jest słuszny, natomiast winy wątpliwe. Przecież chęci do pojednania brakuje przede wszystkim tamtym.

Dla tych, którzy stoją po stronie krytyki kultury, uznanie stereotypów za opis rzeczywistości jest nie do przyjęcia. Nie sposób także zaakceptować wywiedzionych ze stereotypów prawd ogólnoludzkich, ponieważ abstrahują od rozpoznania realnej sytuacji, w której znaleźli się bohaterowie. Świat Krwawej Wandy z *Idy* nie jest światem polskich Żydów ocalałych z Holocaustu, tak jak postać Menachema z *Naszej klasy* niewiele mówi o prawdzie Wasersztajna i jemu podobnych nawet w sferze realiów biograficznych. Stereotyp nie prowadzi dzieła sztuki do wieloznaczności ani głębi. Można na nim budować jedynie

²⁰ T. Sobolewski, *Witraż w okienku stodoły*, dz. cyt.

coraz to nowe warstwy fantazji, które w ostatecznym rachunku uprzedmiotawiają realnego Innego. Dlatego ani *Nasza klasa*, ani *Ida* tam, gdzie biorą schematy za dobrą monetę, nie mówią najprawdopodobniej nic istotnego ani na poziomie historycznego konkretnego, ani na poziomie uniwersalnym.

Próba zażegnania sporu rozdzierającego polską sferę publiczną przez odwołanie do tego rodzaju wieloznaczności nie może się powieść, ponieważ zasadza się na odmowie rozpoznania zasadniczej różnicy między sprzecznymi paradygmatami myślenia. Stoją za nim diametralnie różne wartości i projekty społeczne. W tej kontrowersji nie ma „złotego środka”.

Rozdział 5

Nowy język i nowy punkt widzenia: *Pokłosie* Władysława Pasikowskiego

Pasikowski zajmuje wyraziste stanowisko w sporze wywołanym pracami Jana Tomasza Grossa i sprawą Jedwabnego. Nie szuka „złotego środka” i nie próbuje opisywać dyskryminacji jako konfliktu porównywalnych sił, w którym możliwe byłoby wielostronne, wyważone ujęcie równorzędnych racji. Jasno określa miejsce, z którego mówi: nie wierzy w możliwość dialogu z wykluczającym i w gruncie rzeczy antysemickim wzorem kultury. Właściwe w jego ujęciu postępowanie wobec zjawisk, których znakiem jest Jedwabne¹, to krytyczna analiza praktyk i dyskursów formułowana z perspektywy niezgody na większościową przemoc.

Idzie za tym wybór szczególnego w polskich warunkach pola obserwacji. Pasikowskiego interesuje wyłącznie polska społeczność. Świat *Pokłosia* to świat bez Żydów. Są w nim obecni tylko jako umarli. Tymczasem miejscowa wspólnota nadal działa według tych samych zasad co przed siedemdziesięciu laty, w mocy pozostają cementujące ją wzory kultury². Reakcją na ich podważenie

¹ Jedwabne stało się znakiem znacznie szerszego zjawiska – trwałość wykluczenia w praktykach z początku XXI wieku pokazuje Anna Bikont; zob. rozdz. 2 w tej części książki.

² Tego rodzaju podejście charakteryzuje autorów tworzących krytyczny nurt kultury polskiej po roku 2000. Jest on zaskakująco bogaty, choć wciąż należy uznać go za marginalny. Praktyki polskiej społeczności pozostają w centrum zainteresowania w filmach, takich jak *Obcy* i *Ziarno prawdy* Borysa Lankosza, *Demon* Marcina Wróny, w albumach fotograficznych Wojciecha Wilczyka *Niewinne oko nie istnieje* (Atlas Sztuki, Korporacja Ha!art, Łódź–Kraków 2009) i *Święta wojna* (Atlas Sztuki,

okazuje się przemoc. Społeczność wskazuje obcego i naznacza go piętnem. Kiedy nie ma już Żydów, widać, jak bardzo arbitralny to proces. Oczywisty staje się także fakt, że jego przyczyny tkwią wyłącznie wewnątrz grupy wykluczającej. Przemoc jest produktem jej wyobrażeń i lęków. Postępowanie ofiar nie ma w tym równaniu większego znaczenia.

Analiza dyskursów i praktyk pokazuje, jak kształtują one rzeczywistość społeczną, jak wytwarzają ramy, w których przychodzi żyć aktorom wydarzeń. Pasikowski dokonuje dekonstrukcji dobrze zakorzenionych w kulturze zestawów symboli i wyobrażeń. Analizuje ich działanie w przestrzeni społecznej oraz jego konsekwencje. Odczarowuje przy tym zsakralizowane w kolektywnej wyobraźni znaki i symbole.

1. Kino sensacyjne: w poszukiwaniu uniwersalnego języka

Tego rodzaju strategia krytyczna stwarza poważne problemy komunikacyjne. Krytyk występuje przeciw zakorzenionym w kulturze strukturom rozumienia świata. Denaturalizuje kody, które większości wydają się niepodważalne i oczywiste. Niejednokrotnie kwestionuje w ten sposób podstawy grupowej tożsamości. Działając na strukturach dyskursu, wzorach kultury i organizujących wyobraźnię symbolach, wychodzi poza znakową przestrzeń, która łączy go z publicznością i gwarantuje zrozumienie. Wyklucza się więc ze wspólnoty komunikacyjnej.

Karakter, Łódź–Kraków 2014) oraz Łukasza Baksika *Macewy codziennego użytku* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012), w reportażu *Białystok. Biała siła, czarna pamięć* Marcina Kąckiego (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2014) czy pracy Mirosława Tryczyka *Miasta śmierci. Sąsiedzkie pogromy Żydów* (Wydawnictwo RM, Warszawa 2015); podobną tendencję można zaobserwować w badaniach zawodowych historyków i historyków kultury, żeby wspomnieć tom *Klucze i kasa. O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950* (J. Grabowski, D. Libionka (red.), Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2014) czy książkę Łukasza Krzyżanowskiego *Dom, którego nie było. Powroty ocalałych do powojennego miasta* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016).

W przypadku Jedwabnego sprzeczność ta okazuje się znacznie trudniejsza do rozwiązania, bo uniwersum znaków rozpadło się w wyniku sporu. Na jego miejscu pojawiły się wspólnoty interpretacyjne walczące o uznanie na spluralizowanym rynku idei. Nie istnieje już kanon wartości gwarantowany uznawanym powszechnie autorytetem. Dawne kulturowe centrum straciło moc narzucania standardów. Stało się jednym z równorzędnych elementów sceny komunikacyjnej. Jego ideały naukowego obiektywizmu, wymagania stawiane publicznym wypowiedziom, którym przyznaje się jednocześnie prawo formułowania obowiązujących diagnoz oraz nazywania i piętnowania kolektywnych zachowań, związane z tym wzory narracji i kryteria wiarygodności – wszystko to straciło moc obowiązywania. Stało się lokalne i łatwe do obalenia w kontekście konkurencyjnych kodów oraz w gronie ich użytkowników.

Strony konfliktu posługują się własnymi słownikami, estetyką³, odwołują do własnych autorytetów i wartości. To, co zewnętrzne, uznawane jest za wrogie, a ci, którzy wykraczają poza tak określone ramy, są odrzucani jako agresorzy. Granice grup domykają się. Tym samym kończy się komunikacja. Zrozumiała i dająca się zaakceptować krytyka okazuje się niemożliwa.

W tych warunkach gatunki uznawane za popularne, często traktowane z nutą lekceważenia i spychane na margines, a przecież stanowiące wszechobecne tło codzienności, dostarczają powszechnie akceptowanych modeli i wzorów. Nie tylko narracyjnych czy intelektualnych, ale przede wszystkim emocjonalnych. Filmy rozrywkowe, konsumowane codziennie, masowo i dla przyjemności, oglądane w telewizji, internecie i w kinach, stają się uniwersalnością, do której może odwołać się krytyka. Reguły konstruowania narracji oraz świata przedstawionego, wartości leżące u podstaw opowieści, reguły identyfikowania się z bohaterami i rozumienia ich postaw są przyjmowane jako kulturowe *a priori*, którego zazwyczaj się nie podważa.

³ Przykładem takiej estetyki może być poezja smoleńska. Zob. A. Sobieska, „*Obudzic naród...*”, czyli *nacjonalistyczny dyskurs o PRL-u w poezji polskiej po 1989 r. (komunikat)*, w: *PRL. Życie po życiu*, K. Chmielewska, A. Mroziak, G. Wołowicz (red.), Warszawa 2012.

Za obowiązywaniem tych wzorów – podobnie jak tych dawnych – stoi realna siła: przemysł rozrywkowy, popularność kina gatunków, jego dostępność, powszechność obiegu telewizyjnego, komputerowego i wideo. Reguły budowania świata sensacji – a więc także reguły proponowanej przez ten gatunek interpretacji rzeczywistości – pozostają w dużej mierze niezauważalne. Są jak powietrze, którym oddycha kultura. Ich przesłanki pozostają niewidoczne, nie dostrzega się także ich politycznego znaczenia.

Pasikowski próbuje skorzystać z tej sytuacji. *Pokłosie* wpisuje się w konwencję thrillera, a jednocześnie przekracza horyzont kina rozrywkowego. Nić wątku sensacyjnego prowadzi do rozpoznań, które zaburzają rozrywkowy odbiór.

Ważny jest przede wszystkim rozkład sympatii oraz kredyt zaufania, którego publiczność przyzwyczaiła się udzielać bohaterom usytuowanym w pewnych punktach struktury opowieści sensacyjnej. Nikt nie kwestionuje powodów buntu Rambo. Równie oczywista – i odczuwana jako niedopuszczalna – jest przemoc, której został poddany. Oczywiście pozostają także motywacje tych, których osadzono w roli czarnych charakterów. O identyfikację z nimi bardzo trudno. Tym samym bohater Pasikowskiego – skądinąd podważający kolektywne praktyki myślenia i postępowania – może liczyć i na sympatię i zrozumienie widowni ze względu na same reguły gatunku. Bracia Kalinowie pozostają wiarygodni, sympatyczni i zrozumiali na mocy konwencji. Dystans towarzyszy pojawianiu się ich adwersarzy⁴.

Sensacja rządzi się żelaznymi regułami. Nie sposób zakwestionować konieczności rozwiązania zagadki, wyjaśnienia tajemnicy i odkrycia prawdy. Racjonalność i spryt pozytywnego bohatera zwyciężają przy tym kłamstwo, instynkty i mity. Końcowe przywrócenie porządku jest odczuwane jako bezpieczne. Panowanie prawa uspokaja. Publiczność prowadzona przez konwencję może łatwiej zgodzić się na stawiane w *Pokłosiu* pytania. Będzie kibicować Kalinom w ich poszukiwaniu prawdy o własnej rodzinie i społeczności.

⁴ Po kino gatunków sięgnęli także Borys Lankosz w filmie *Ziarno prawdy* i Marcin Wrona w filmie *Demon*. Obaj wykorzystali podobny jak u Pasikowskiego efekt.

Jednocześnie kino popularne jest powszechnie uznawane za wytwór fabryki snów. Okazuje się bezpiecznym sposobem rozgrywania kolektywnych potrzeb, frustracji, buntu, lęków. Identyfikacja z tym, co w realnym życiu nie spotyka się z aprobatą społeczną, nie prowadzi do żadnych istotnych konsekwencji. Można swobodnie marzyć, przeżywać zakazane potrzeby i wyparte lęki, występować przeciw porządkowi. Wszyscy o tym wiedzą i czują się z tym dobrze. Kino sensacyjne staje się tym samym polem rozgrywania tematów, których kolektywna świadomość nie chce do siebie dopuścić. Otwiera możliwość dostępu do obszarów w innych warunkach zablokowanych. Zastrzeżonych jako tabu przez kolektywne praktyki dyscyplinujące. Ten rodzaj odbioru dostarcza znieczulenia potrzebnego przy operacjach analitycznych bolesnych i dla intelektu, i dla emocji⁵.

Nie bez znaczenia w polskich warunkach pozostaje fakt, że kino popularne minimalizuje efekt klasowej i ideowej dystynkcji. Jest swojskie także dla odbiorców, którzy po przemianach roku '89 stali się nieufni wobec inteligentkich liderów reform i swoją niezgodę sformułowali w kategoriach nacjonalistycznych⁶. W przypadku autora kryminału lub thrillera pytanie o klasowy status nadawcy czy o miejsce, z którego mówi, z reguły nie pada, nie wywołuje więc poczucia obcości.

2. Przekształcenie w strukturze opowieści

Kredyt zaufania związany z kinem gatunków pozwala poprowadzić publiczność w stronę niewygodnych dla niej rozpoznań. Pasikowski modyfikuje narrację w duchu *Zabójstwa Rogera Ackroyda* Agathy

⁵ Prawicowi krytycy Pasikowskiego najwyraźniej bali się skuteczności tego rodzaju przekazu, ponieważ nawoływali do nieoglądania filmu, zob. P. Forecki, *Pokłosie, po Grossie i kibice polskości*, „Studia Litteraria et Historica” 2013, nr 2. <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/slh/article/view/slh.2013.009/155> [dostęp: sierpień 2015]. Forecki omawia dyskusję wokół *Poklosia* oraz jego osadzenie w kontekście polskiego kina.

⁶ Wypada w tym miejscu zaznaczyć, że film Pasikowskiego został mimo wszystko odrzucony przez część publiczności z powodu jego „antypolonizmu”.

Christie czy w duchu nowszego – także filmowego – *Millenium*. Wprowadza w strukturę opowieści zasadnicze przekształcenie⁷. Nie odkrywamy razem z detektywem zła, które jest zewnętrzne w stosunku do wspólnoty widzów. Rozwiązanie zagadki nie przywraca porządku i nie usuwa poza obręb wspólnoty tego, co jej zagraża. Odwrotnie: wyjaśnienie tajemnicy prowadzi w samo centrum społeczności, do której należymy. Zło jest tu, wśród nas. Świadomość jego obecności nie przynosi automatycznie wyzwolenia i nie oznacza panowania nad nim. O to trzeba będzie się dopiero postarać. Na razie pozostajemy z przykrą wiedzą o nas samych.

Efekt thrillera w *Pokłosiu* bierze się stąd, że boimy się samych siebie, swoich, którzy są wokół nas. Pasikowski buduje napięcie, posługując się klasycznym chwytem. Bohater napotyka mur milczenia. Wszyscy w lokalnej społeczności wiedzą coś, co pozostaje przed nim zakryte. Czujemy wzrok, który nieustannie obserwuje braci Kalinów. Widzimy ich oczyma kogoś, kto patrzy z ukrycia i pozostaje nierozpoznany. To budzi grozę. Z czasem przekonujemy się, że zagrażająca obecność to obecność miejscowej społeczności – społeczeństwa, jak to ujął Gross – a jej spojrzenie jest także naszym spojrzeniem.

W finale bohater – wcześniej naznaczony piętnem – ginie. Po klótni braci Kalinów widzimy go z perspektywy kogoś, kto się zbliża. Spodziewamy się, że to brat, który wrócił, żeby szukać zgody. Okazuje się jednak, że to mordercy. W ostatniej scenie, kiedy okoliczni chłopię gromadzą się wokół ciała, patrzymy na nie po raz ostatni z ich perspektywy – z perspektywy sprawców. Publiczność wychodzi z kina jako świadek kolektywnego działania grupy, do której należy. Działania kultury, w której uczestniczy. Żeby przywrócić ład, musi ustosunkować się do tego odkrycia.

⁷ Idzie przy tym dalej. W *Millenium* zło jest szwedzkie, a więc dotyczy kultury, w której uczestniczą odbiorcy, ale jednocześnie pozostaje na zewnątrz. Pozytywni bohaterowie należą do innej klasy społecznej.

3. Groza i zbiorowa nieświadomość

Pasikowski unaocznia dynamikę kolektywnej nieświadomości. W miasteczku dokonano zbrodni. Miejscowi wymordowali żydowskich sąsiadów tak jak w Jedwabnem. Z pozoru sprawa należy do przeszłości i nikt o niej nie mówi. A jednak wśród mieszkańców pojawia się ktoś, kogo niepokoi nieznaną skądinąd przeszłość. Co ciekawe, jest on chyba jedynym człowiekiem w okolicy, który nie wie, co się wydarzyło. Uwagę młodszego z braci Kalinów zwracają żydowskie nagrobki. Znajduje je wszędzie – u gospodarzy jako wymurówki i warsztaty, jako bruk publicznej drogi, chodnik pod kościołem⁸. Nie może pogodzić się z tym stanem rzeczy i zaczyna je zbierać i wykupywać. Odzyskane ustawia na własnym polu.

Grupa reaguje od razu. Kalina staje się obcym we własnym środowisku. Lokalna społeczność obwołuje go Żydem. Spotykają go szykany: od wybitych szyb w domu, napisów na ścianach, najść, po pobicie, podpalenie pola i zabójstwo.

Józef Kalina – młodszy z braci – reprezentuje wyparte, które przypomina o sobie i domaga się uznania przez świadomość. Postać jest impulsywna, kieruje się emocjami. Mimo determinacji w finale załamuje się w obliczu prawdy (to ojciec Kalinów był jednym z inicjatorów zbrodni i to w ich dawnym domu leżą pochowane ofiary), co jeszcze raz sytuuje ją w sferze emocji niepoddanych racjonalnej kontroli. Franciszek Kalina, jego starszy brat, który wraca z emigracji zaniepokojony tajemniczymi wydarzeniami (żona Józefa ucieka z dziećmi do Ameryki i nie chce powiedzieć, co się stało w rodzinnej miejscowości), jest racjonalny i trzeźwy. Podziela antysemityczne przesady charakterystyczne dla środowiska, z którego się wywodzi, ale jednocześnie kieruje nim bezwzględne pragnienie odkrycia prawdy. To on rozpoczyna śledztwo, w którym okaże się, że miejscowi zajęli gospodarstwa po zamordowanych. Brat jedynie podąża za nim. Franciszek doprowadzi także do odkrycia

⁸ Pasikowski odwołuje się do rzeczywistego zjawiska wykorzystywania żydowskich nagrobków przez miejscową ludność w Polsce, zob. Ł. Baksik, *Macewy codziennego użytku*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012.

roli ojca w całej sprawie. Nie załamie się i będzie chciał ujawnić swoją wiedzę⁹.

Dwaj bracia: obok symptomów wypartego dążenie do wyjaśnienia tajemnicy. A wokół zbiorowość, której emanacją są owe dwie współpracujące ze sobą siły. Zbiorowość w impasie. Prześladowana przez wspomnienia, których nie może się do końca pozbyć i które jednocześnie usilnie blokuje. Wspólnota ta nieświadomie dąży do wyjawienia prawdy. Starzy mieszkańcy podsuwają Kalinie tropy, o których, zdawałoby się, nie chcą mówić. W półsłówkach wskazują miejsce, gdzie leżą ciała pomordowanych. Wytworzone przez grupę mechanizmy gwarantujące milczenie najwyraźniej nie działają, symptomy mnożą się tak czy inaczej, ale jedyną dostępną tej społeczności reakcją jest zaostrzenie kontroli, agresja dyscyplinująca tych, w których zobaczy wypierane treści. I jednocześnie spychanie zła na to, co zewnętrzne¹⁰.

Historia z *Pokłósia* jest historią polskiej kultury, która nie może poradzić sobie ze świadomością współludziału w Zagładzie. Bracia Kalinowie i ich otoczenie pozostają nierozdzielni. Wyparta pamięć produkuje symptomy i jednocześnie agresywne reakcje na próby odzyskania samoświadomości. Także w ten splot prowadzi widzów sensacyjny wątek.

4. Wytwarzanie obcego

Pasikowski zmienia jeszcze jeden element struktury thrillera. Grozę budzi nie tyle wyparte, ile proces reagowania na symptomy. W *Pokłósiu* niepokoi to, co zwykle pozostaje niedostrzegane, stanowiąc naturalny element codzienności. Publiczność konfrontuje się z obrazem własnych praktyk, które chronią ją przed niechcianą wiedzą. Patrzy, jak bohater usiłujący wyjawić prawdę staje się w oczach

⁹ Jego motywacja jest prosta: „A nasza nadzieja, że takich jak nasz ojciec więcej nie będzie. (...) My wiemy. (...) Ja myślę, że świat to jedno wielkie kurestwo i my tego nie naprawimy, ale wiesz co, nie dołożymy do tego ręki. I to jest już dużo. Dostyc święstwa w naszej rodzinie. Do końca świata. Amen”.

¹⁰ Pierwsze akty przemocy przypisywane są „letnikom” przyjeżdżającym do wsi z miasta.

otoczenia obcym i agresorem, jak grupa szykanuje go, by wreszcie usunąć ze swego grona.

Śledzimy stadia naznaczania obcością. Zaczyna się od izolacji. Braci Kalinów otacza mur milczenia i dystansu. Pod pozorami normalności czai się skrywana niechęć i agresja. Wspólnota daje odczuć, że bohaterowie zostali usunięci poza jej obręb. Otoczenie utrudnia codzienne życie, blokuje dostęp do podstawowych sąsiedzkich usług, które zapewniają byt.

Jednocześnie pojawiają się pierwsze znaki bezpośredniej agresji. Kamienie rzucone w okna nie wiadomo przez kogo, zaczepki, wypadki na drodze. Wreszcie dochodzi do pobicia. Jednocześnie najścia na dom przybierają specyficzną formę. Na ścianach pojawiają się napisy „Jude” i „Żyd”. Gwiazdy Dawida. Żydowskie piętno okazuje się uniwersalnym i powszechnie zrozumiałym znakiem wykluczenia i agresji¹¹. Społeczność umieszcza ofiarę w pozycji innego i obcego. Pozycjonowanie powoduje eskalację przemocy. Płonie pole Kalinów, na którym stoją zebrane przez Józefa macewy. Wreszcie dochodzi do morderstwa.

Sympatia publiczności, która dzięki konwencji thrillera towarzyszy Kalinom, pozwala zbudować dysonans poznawczy. Pasikowski sposobem filmowania i wyborem punktów widzenia sugeruje, że to widownia współtworzy grupę, która obserwuje i naznacza bohaterów.

5. Dekonstrukcja symboli

Inwazja wypartego niszczy symbole, w których rozpoznaje się większość. Wspólnota widzi samą siebie w wyidealizowanych obrazach, w których nie ma ani obcych, ani agresji wobec nich. *Pokłosie* unaocznia obecność i jednego, i drugiego pod powierzchnią fundujących tożsamość obrazów. Nie mogą już one tym samym pełnić dawnej funkcji. Ze swojskich stają się drażniące i obce, ujawniają to, czego społeczność nie chce o sobie wiedzieć.

¹¹ Zob. A. Zawadzka, *Polska Walcząca*, w: W. Wilczyk, *Święta wojna*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2014. W jednej z ostatnich scen Franciszek Kalina niszczy kibicowskie antysemickie graffiti na wiacie przystanku PKS.

5.1. Polski pejzaż

Pasikowski gra polskim pejzażem. Wielokrotnie pojawiają się otwarte pola ze złotym zbożem¹². Kwintesencja swojskości. W krajobrazie tym ujawnia się jednak wyparte: kiedy Józef Kalina decyduje się wyznać bratu, jakie są powody jego kłopotów, idą razem na pole, gdzie stoją macewy. Kamera unosi się. Oglądamy szeroką panoramę domowego pejzażu, w którym pojawił się jednak obcy element: żydowskie nagrobki. Poetyka realistyczna miesza się z poetyką snu: zadomowienie z *Unheimliche*, powrotem niechcianej pamięci, być może bardziej własnej, niż obraz, z którego ją wymazano.

Nagrobki wyrastające z pól i łąk odsyłają zresztą do czegoś jak najbardziej realnego: setek nieoznaczonych grobów, w których wciąż leżą żydowskie ofiary – nie zawsze Niemców. Wiedza o nich pojawia się w polskiej kulturze. Na takim polu – zamienionej na śmietnik zbiorowej mogile – jesteśmy w zakończeniu *Sąsiadów* Agnieszki Arnold; ostatnie ujęcia dokumentu *Po-lin. Okrucy pamięci* Jolanty Dylewskiej z Kałuszyna wykonano na podobnym nieoznaczonym grobie. O wielu tego rodzaju miejscach dowiadujemy się z książki *Dziedzictwo* Henryka Grynberga¹³ i z filmu *Miejsce urodzenia* Pawła Łozińskiego. Skalę zjawiska uświadamiają prace historyków¹⁴.

Narracja *Pokłosa* rozwija się dwutorowo. Obok analizy mechanizmów społecznych mamy do czynienia z logiką pracy nad

¹² O tym, jak ważny to obraz dla zbiorowej wyobraźni, świadczy fakt, że zbudowano na nim symbolikę bazyliki w Licheniu; zob. B. Bielecka, *Świątynia Matki Bożej Licheńskiej*, Fundacja „Gei Gratia”, Gdynia 2009, s. 20.

¹³ Grynberg, szukając grobu ojca, dowiaduje się o grobach wielu podobnych mu ofiar. Zob. H. Grynberg, *Dziedzictwo*, „Aneks”, Londyn 1993, s. 8, 10, 24–25, 33, 35, 46.

¹⁴ Zob. np. *Zarys krajobrazu. Wieś polska wobec zagłady Żydów 1942–1945*, B. Engelking, J. Grabowski (red.), wstępem opatrzył K. Persak, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; J. Grabowski, *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011; A. Żbikowski, *Morderstwa popełnione na Żydach w pierwszych latach po wojnie*, w: *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, Lublin–Warszawa 2011.

wypartym. Pożar, który niszczy pole Kalinów, jest wynikiem kolektywnej agresji, ale jednocześnie konsekwencją pojawienia się niechcianej wiedzy. Ma wymiar apokaliptycznej destrukcji znaków zadomowienia. Kiedy z polskiego złotego zboża wyrastają macewy, ślad po zamordowanej społeczności, w planie symbolicznym pozostajemy na spalonej ziemi. Pozostaje tylko *Unheimliche*, które trzeba przepracować.

5.2. Rodzinny dom

Podobnemu zabiegowi zostaje poddany symbol domu. Kiedy Franciszek Kalina próbuje odkryć skrywaną przez wszystkich tajemnicę, okazuje się, że dom, który bracia uznawali za dom rodzinny, nie jest domem ich przodków. Przenieśli się do niego w czasie wojny. Ojciec urodził się gdzie indziej. W zakolu rzeki, w miejscu nieporównanie gorszym niż to, w którym teraz mieszkają.

Franciszek wciąż pyta o dawną żydowską społeczność miasteczka. Wnioskując z pólówek i aluzji postanawia szukać grobu w dawnym domu rodziców. I znajduje. W fundamentach spalonej chaty leżą pomordowani. Tak jak w symbolicznych piwnicach pod powierzchnią zadomowienia. Pasikowski filmuje braci, którzy w nocy, przy słabym świetle lamp naftowych i w strugach deszczu odkrywają warstwy ziemi. W końcu z mętnej wody w dole wyciągają kości.

Bracia Kalinowie odkrywają tajemnicę otrzymanego po przodkach dziedzictwa, które okazuje się dziedzictwem zbrodni. W rodzinnym domu nie są u siebie. *De facto* tracą symboliczne zadomowienie: ich dom zamienia się w ruinę. Powrót do niego wymaga – tak jak w przypadku pejzażu – pracy nad wypartym. Trzeba ją rozpocząć poza kontekstem symboli wprowadzających w zadomowienie.

5.3. Ukrzyżowanie

Pasikowski uśmierca swego bohatera w szczególny sposób. Zostaje on ukrzyżowany na drzwiach własnej stodoły. Mimo zarzutów krytyki, która w scenie morderstwa widziała epatowanie skandalem, powstały w ten sposób obraz się broni. *Pokłosie* nie omija związków

między agresją a Kościołem. Stary proboszcz, który przez większość filmu chroni bohaterów przed linczem, umiera¹⁵. Jego miejsce zajmuje ksiądz, który organizuje presję i strzeże obowiązującego tabu. Antysemityzm głęboko osadzony w kulturze chrześcijańskiej i jej historii zostaje uzupełniony przez polityczną rolę kleru w XX i XXI wieku.

Przekonanie, że to Żydzi odpowiadają za śmierć Jezusa, prowadziło wielokrotnie w historii do pogromów, a i dzisiaj jest w Polsce żywe. W planie psychologii zbiorowej opowieść o pasji i Żydach stanowi podstawę przekonania o niewinności chrześcijan. Identyfikując się z ofiarą, sami stają się we własnym mniemaniu niewinni.

René Girard dowodził, że mimo wybuchów nienawiści i agresji wobec Żydów narracja pasji dekonstruuje prześladowcze mity. Jest wyzwalającą opowieścią, która ujawnia arbitralność przemocy¹⁶. Pasikowski ujmuje to inaczej. Każe wspólnocie – i publiczności patrzącej z tego samego punktu widzenia – oglądać efekty własnego działania. To nie Żydzi ukrzyżowali Chrystusa, ale chrześcijanie Żydów. Przemoc czająca się za chrześcijańskim mitem staje się widoczna: widzimy sprawców i ofiarę. Mordercą jest wspólnota, która identyfikując się z Chrystusem, chce potwierdzić własną niewinność. Ofiarą Żyd – naznaczony przez nią, napiętnowany, wykluczony i w końcu wyeliminowany. Symbol tożsamości ujawnia swoje wyparte sensy.

6. Katastrofa sfery symbolicznej

Próby zażegnania przeczuwanej katastrofy autowizerunku, która nastąpiłaby po ujawnieniu faktów związanych w historią Zagłady w Polsce i rolę, jaką odegrała w niej miejscowa społeczność, prowadzą do wyparcia. Niechciana wiedza powraca jednak w seriach symptomów, które są konsekwentnie represjonowane: kieruje

¹⁵ Bez niego Kalina musiałby zginąć w pierwszej scenie, nie stwarzając szans na zawiązanie narracji.

¹⁶ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 185.

się przeciw nim zbiorowa agresja. Dynamika zatajania tego, co nieustannie wydostaje się na powierzchnię, prowadzi jednak do nasilenia symptomów i w efekcie do inwazji wypartego.

W tym miejscu następuje katastrofa, przed którą tak długo broniła się kultura. Jest to już nie tyle katastrofa autowizerunku, ile sfery symbolicznej. Pod znakiem zapytania staje dotychczasowa tożsamość widzów, o ile tylko uznają, że oglądają w istocie samych siebie.

Pasikowski wybiera drogę intensyfikowania i ujawniania katastrofy. Analizuje jej przesłanki, tworzy nowy, wywołujący dysonans poznawczy obraz zbiorowości. Wreszcie wyciąga wnioski dotyczące sfery symbolicznej. Wizualizuje ten proces, odbierając zakorzenionym w kulturze obrazom ich aurę i stawiając im pytania dotyczące przeszłości.

Jest jednocześnie – tak jak Gross – nieufny wobec uznawanych powszechnie racjonalizacji i zabezpieczeń blokujących refleksję. W *Pokłosiu* nie ma właściwie problemu niemieckiej inspiracji. Bohaterowie tak jak polska kultura zakładają niemieckie sprawstwo, szukają go i – kiedy prawda okazuje się zbyt trudna – liczą na wybawiającą moc figury zbrodni hitlerowskich. Mimo wszystko reżyser nie spełni ich nadziei i poprowadzi konsekwentnie do odkrycia polskiej zbrodni. Podobnie zdystansuje się do mitu żydokomuny. Kiedy Franciszek wchodzi do dawnego młyna, który był stalinowskim więzieniem, padają znamienne słowa: „Trzymali ich tu. Ale nie Żydów”. To sprawa, która nie ma znaczenia dla jego śledztwa.

W finale filmu brak charakterystycznego dla thrillera powrotu uspokajającego porządku. Po śmierci brata Franciszek Kalina idzie na grób żydowskich ofiar. Stoi przy nim izraelska wycieczka. Nie ma mowy o pojednaniu, które pozwoliłoby zidentyfikować się z dobrem i odciąć od przeszłości. Być może dlatego, że Kalina sam doświadczył wykluczenia i wie przy tym, że dla tamtych reprezentuje wykluczającą społeczność. Polski bohater pozostaje samotny ze swoim problemem. Tak jak publiczność zyskał jednak niewygodną świadomość i musi się z nią uporać. W *Pokłosiu*, w przeciwieństwie do *Idy*, w mocy pozostaje ostry konflikt i rozdarcie, którego nie da się usunąć estetyzującą wizją wieloznaczności i skomplikowania ludzkiego losu.

Rozdział 6

Polska duma zamiast wstydu. Nowe symbole narodowej pamięci

1. Czym jest „pedagogika wstydu”?

„Koniec pedagogiki wstydu” – ogłosiła jedna z gazet po wyborze Jarosława Szarka na prezesa Instytutu Pamięci Narodowej. Szarek jeszcze w czasie konkursu oświadczył, że „wykonawcami zbrodni dokonanej w Jedwabnem byli Niemcy, którzy wykorzystali w tej machinie własnego terroru – pod przymusem – grupkę Polaków”. Przed sejmową komisją przekonywał, że budowanie polskiego wizerunku nie może polegać na pokazywaniu najgorszej strony naszych dziejów.

Polskie państwo nie brało udziału w Holokauście. Polskie Państwo Podziemne karało śmiercią wszystkich tych Polaków, którzy niegodziwie się zachowywali. Tego nie zamierzamy ukrywać, ale przekaz historii, i to każde państwo robi, buduje się na pozytywnym wizerunku. To jest chyba naturalne

– mówił. Uznał też obecność Jana Tomasza Grossa na jednej z konferencji organizowanych przez IPN za „gigantyczny błąd”: „Nie ma zgody na udział w poważnych konferencjach naukowych takich ludzi jak pan Gross (...). Taka sytuacja nie może się powtórzyć”¹.

¹ Wypowiedź dr. Jarosława Szarka z posiedzenia sejmowej Komisji Sprawiedliwości i Praw Człowieka, która opiniowała jego kandydaturę na prezesa IPN. Cyt. za stenogramem z posiedzenia komisji ze strony sejm.gov.pl. Wypowiedź ta znalazła się również w relacji z posiedzenia komisji zamieszczonej na portalu Wpolityce.pl. Zob. <http://wpolityce.pl/polityka/301363-jaroslaw-szarek-kandydat-na-szefa-ipn-polskie-panstwo-nie-bralo-udzialu-w-holokauście> [dostęp: 14.12.2016].

Po przywołanej tu wypowiedzi na temat Jedwabnego rozgorzał na nowo spór o sprawstwo zbrodni. Już jako prezes IPN w wywiadzie dla TVP Info Szarek odniósł się do tej dyskusji, powołując się na konwencję haską z 2007 roku:

[konwencja haska – K.B.] wprost mówi, że odpowiedzialność za zbrodnie na terenie okupowanym ponosi okupant. Wiadomo, że to nie są warunki normalne w okupowanym państwie. I ja nie ukrywałem tego, że tej zbrodni dokonała garstka Polaków. (...) Ale odpowiedzialność za tę zbrodnię spada na niemiecki system państwa totalitarnego, które w jakiś sposób tych Polaków do tej zbrodni przymusiło czy zainspirowało. I tu nie ma żadnej wątpliwości²

– powiedział Szarek.

Wypowiedzi nowego szefa instytucji zarządzającej pamięcią historyczną określiły typ zmiany w badaniach naukowych Instytutu. Jedną z pierwszych decyzji Szarka było zwolnienie z IPN historyka dr. Krzysztofa Persaka, który jest współautorem (razem z prof. Pawłem Machcewiczem) dwutomowego wyboru dokumentów o zbrodni w Jedwabnem wydanego w 2003 roku, był także konsultantem naukowym filmu *Pokłosie*, pokazującego współudział Polaków w Zagładzie. Nowym zastępcą prezesa – zamiast Persaka – został dr Mateusz Szpytma, współtwórca i dyrektor Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II Wojny Światowej im. Rodziny Ulmów w Markowej. Szarek wspólnie ze Szpytmą napisali książkę o bohaterstwie Ulmów, którzy 24 marca 1944 roku zginęli z rąk niemieckich żandarmów wraz z ośmiorgiem ukrywanych Żydów.

Koniec „pedagogiki wstydu” ogłoszony przez jedną z gazet miał wskazywać właśnie na to przesunięcie: zamiast o udziale Polaków w zbrodni w Jedwabnem (czy szerzej – w Holokauście) musimy i powinniśmy przypominać o tym, jak polski naród poświęcał życie, ratując Żydów przed zagładą. Zamiast wstydu potrzebna jest duma.

„Pedagogika wstydu” stała się jednym z haseł polityki historycznej prezentowanej przez obóz prawicy. Intelktualiści i politycy określają nim strategię elit liberalnych służącą odebraniu Polakom dumy z przeszłości, szczególnie tej związanej z drugą

² Tamże.

wojną światową – z „czasu – pisał Michał Karnowski – kiedy nasi dziadowie i ojcowie powiedzieli NIE dwóm bezbożnym, pogańskim totalitaryzmom: niemieckiemu i sowieckiemu, czasu bohaterstwa i poświęcenia”³.

Prawica intelektualna określała tak prace naukowe, teksty kultury czy wypowiedzi osób zajmujących się ciemnymi stronami naszej historii, szczególnie polskim antysemityzmem i zbrodniami popełnianymi przez Polaków na Żydach. Zgodnie z tą wykładnią na „pedagogikę wstydu” składają się książki Jana Tomasz Grossa, *Nasza klasa* Tadeusza Słobodzianka, *Pokłosie* Władysława Pasikowskiego, *Ida* Pawła Pawlikowskiego.

Przywołane wypowiedzi pokazują, że stawką walki z „pedagogiką wstydu” jest kolektywne imaginarium. Gra toczy się o zdefiniowanie zbiorowego aktora wydarzeń, którym jest naród. Tyle że reprezentują go jedynie ci, których działania mogą być powodem do dumy, wszystko inne okazuje się z definicji sprawą marginesu, nieistotnego dla obrazu całości. Tego rodzaju matryca modeluje interpretacje faktów – wiedza niechciana staje się nieistotna na tle normy stanowiącej powód do dumy. Jednocześnie na potwierdzenie pożądanego obrazu kreuje się fikcyjne zdarzenia lub przemilcza część rzeczywistości. Język, którego używają zwolennicy walki z „pedagogiką wstydu”, jest przy tym silnie nacechowany emocjonalnie i wartościujący. Wszystko to wytwarza obraz tradycji, która ma być powodem do dumy i z którą powinien identyfikować się każdy Polak. Jednocześnie wskazuje jej wrogów, zarzucając im niszczenie fundamentów wspólnoty. Ewa Kurek uznała ich wręcz za groźniejszych od „komunistów”, a więc „obcych konstytutywnych”, sytuowanych na antypodach polskości.

Od wielu już lat mówię i piszę o zgubnych dla społeczeństwa polskiego skutkach pedagogiki wstydu, która poprzez wzbudzenie poczucia w nas winy za wymaginowane przestępstwa jest najprostszym i najpewniejszym

³ M. Karnowski, *Pedagogika wstydu nie działa? Wielkie badania „W Sieci” pokazują, jak kruche są podstawy prób przerobienia Polaków*, <http://wpolityce.pl/historia/227719-pedagogika-wstydu-nie-dziala-wielkie-badania-w-sieci-pokazujaja-kak-kruche-sa-podstawy-prob-przerobienia-polakow> [dostęp: 5.12.2016].

sposobem do zastraszenia społeczeństwa i wprowadzenia go w stan, od lat nazywany przeze mnie mało elegancko skundleniem. Pedagogikę wstydu stosują wobec Polaków media i władze od roku 1989, co w przyszłości powinno stać się przedmiotem badań historyków. Bo komunistom z czasów PRL-u można zarzucić wszystkie możliwe zbrodnie z wyjątkiem tej, że nigdy nie wpadli na pomysł zawstydzania Polaków i wzbudzania w nas poczucia winy za nieopelnione zbrodnie

– tak Kurek rozpoczęła jeden ze swoich tekstów na temat Jedwabnego, który ukazał się w „Gazecie Warszawskiej”⁴.

2. „Bitwa o pamięć”

Przeciwnicy „pedagogiki wstydu” kładą nacisk na przypominanie lub wręcz odkrywanie bohaterskich i szlachetnych kart historii. Wzbudzając dumę, chcą wzmocnić narodowy kościec tożsamości – przekonanie o wartości narodu zbudowane na wspomnianiu o heroicznej walce Polaków. Taki cel przyświecał kreśleniu nowych ram polityki historycznej i polityki pamięci. Chodzi nie tyle o zakwestionowanie czy podanie w wątpliwość poszczególnych elementów „pedagogiki wstydu”, ile o wykluczenie z debaty publicznej dyskusji podważającej dumę narodową, a więc o wyeliminowanie elementów zakłócających jednorodny przekaz. Nic dziwnego, że do bitwy o pamięć włączono instytucje państwa i zwiększono nakłady finansowe⁵ na nową edukację narodu, która ma wzmacniać jego tożsamość. Walka o symbole toczy się na wielu poziomach. W opublikowanej 30 listopada 2016 roku podstawie programowej do nauczania historii w szkole podstawowej pojawia się nazwisko Witolda Pileckiego i Jana Pawła II, ale już Solidarność występuje jako

⁴ E. Kurek, *Jedwabne, czyli strach ma wielkie oczy*, „Gazeta Warszawska” 19–25.08.2016, s. 30.

⁵ Przykładowo budżet programu „Patriotyzm jutra” został zwiększony o 100 procent (do 4 mln zł), na budowę Muzeum Historii Polski w ustawie budżetowej na 2017 rok zaplanowano 11,6 mln zł, a na program „Niepodległa 2018” w latach 2017–2021 przewidziano ok. 200 mln zł i powołano do zarządzania tym programem nową jednostkę, odbierając kompetencje w tym zakresie Narodowemu Centrum Kultury.

ruch masowy, bez nazwisk liderów. Media prawicowe obwieściły „przełom w podejściu do nauczania historii”:

nowością jest to, że już w klasie IV szkoły podstawowej uczniowie poznają postacie i wydarzenia znaczące dla kształtowania polskiej tożsamości kulturowej. Właśnie uczniowie w wieku 9–10 lat poznają życiorys bohatera rotmistrza Witolda Pileckiego – żołnierza Armii Krajowej, więźnia i organizatora ruchu oporu w KL Auschwitz, a także autora raportów o Holocauście, tzw. Raportów Pileckiego. Co ważne, rotmistrz Pilecki omawiany będzie przez uczniów na równi z Mieszkiem I, Bolesławem Chrobrym, królową Jadwigą, Józefem Piłsudskim, Janem Pawłem II czy bohaterami Szarych Szeregów – „Zośką”, „Alkiem” i „Rudym” – postaciami o doniosłym znaczeniu dla kształtowania polskiej tożsamości⁶

– cytuje uzasadnienie z dokumentów MEN prawicowy portal.

Elementem tej samej walki jest uchwała sejmowa z okazji trzydziestej piątej rocznicy stanu wojennego. W nocy z 12 na 13 grudnia posłowie sejmowej komisji wykreślili z projektu uchwały nazwisko Lecha Wałęsy, a dodali Jana Pawła II. Przyjęta wersja uchwały łączy wprowadzenie stanu wojennego z „bierzmowaniem polskiej ziemi” przez papieża Polaka:

grupa służalców obcego mocarstwa postanowiła zdeptać idee wolności obywatelskich i suwerenności narodu wznieconą [sic!] pamiętnym bierzmowaniem dziejów – wezwaniem o zmianę oblicza polskiej ziemi przez świętego Jana Pawła II, a niesioną przez masowy ruch społeczny „Solidarności”⁷.

Uchwałę dopełniła decyzja MON o próbie prawnego pozbawienia Wojciecha Jaruzelskiego i Czesława Kiszczaka stopni generalskich.

Parlament zajął się także ustawą „o zakazie propagowania komunizmu”, która ma doprowadzić do masowej rozbiórki setek pomników; wcześniejsza ustawa (podpisana przez prezydenta

⁶ MEN: *Witold Pilecki będzie znany już IV-klasistom*, <http://niezalezna.pl/90153-men-witold-pilecki-bedzie-znany-juz-iv-klasistom-szczegoly-podstawy-programowej> [dostęp: 12.12.2016].

⁷ Tekst uchwały przyjętej przez Sejm 13 grudnia 2016 roku. Cyt. za: <http://dzieje.pl/aktualnosc/sejm-nieoczekiwana-zmiana-tresci-uchwaly-o-stanie-wojennym> [dostęp: 14.12.2016].

w maju) dotyczyła zmiany nazw ulic i obiektów użyteczności publicznej. Grudniowa nowelizacja rozszerza dekomunizację na patronów szkół i szpitali. Poza pomnikami zmiany dotyczą także kopców, obelisków czy tablic pamiątkowych – wszystkie one mają zniknąć z polskiego krajobrazu.

Kluczowe przeobrażenia dokonują się więc w obrębie konstruowania przekazów związanych z pamięcią. W wypowiedziach i tekstach rewidujących czy dyskredytujących próby dialogicznego podejścia do historii, które uwzględniałoby pytania o jej ciemne strony, pamięć funkcjonuje jako „bitwa o pamięć”⁸. Tak rozumiana walka o rząd dusz toczy się na wszystkich polach: od pojedynczych wypowiedzi przez prawo stanowione w parlamencie, instytucje państwa po masowo organizowane manifestacje z przemówieniami.

Działania te obejmują także konsekwentnie prowadzoną politykę informacyjną. I tak pierwsza emisja w TVP *Idy* Pawła Pawlikowskiego została poprzedzona dyskusją wyjaśniającą kontekst filmu, z której widzowie mogli się dowiedzieć, że – jak uzasadniał ówczesny dyrektor TVP Historia historyk Piotr Gursztyn – „Polacy mają prawo czuć się przewrażliwieni, że są oskarżani o zbrodnie, których nie popełnili, lub o skalę zbrodni, która nie jest proporcjonalna w relacji do zdarzeń, które miały miejsce w rzeczywistości”⁹.

Gros polskich Żydów – przekonywał – zginęło z rąk niemieckiego okupanta. Margines, niestety, to się zdarzyło, zginął też z rąk Polaków, przy czym – trzeba zaznaczyć – nie z rąk funkcjonariuszy państwa polskiego, nie z rąk żołnierzy Polskiego Państwa Podziemnego, nie z rąk organizacji, tylko najczęściej z rąk przestępców i motłochu. Jeśli w tej proporcji byśmy po kolei ukazywali, to moim zdaniem kontrowersje nie miałyby prawa być jakoś szczególnie podnoszone.¹⁰

⁸ Podobnie zresztą dzieje się w przypadku Smoleńska, o czym szerzej piszę w części poświęconej katastrofie smoleńskiej.

⁹ Wypowiedź z dyskusji poprzedzającej emisję filmu w TVP2. Cyt. za: <http://archiwum.stopklatka.pl/news/ida-w-tvp2-wyjasniajace-napisy-przed-emisja-filmu> [dostęp 12.12.2016].

¹⁰ Tamże.

Wtórował mu Maciej Świrski, szef Fundacji Reduta Dobrego Imienia – Polska Liga Przeciw Zniesławieniom:

Ten film powinien być, jeżeli ma być elementem katharsis, to musi mieć wymowę, z którą Polacy się zgadzają, którą odbierają jako swoją. Nie można robić katharsis wbrew narodowi. Oczywiście trzeba mówić rzeczy przykre, brutalne, mówić o tym, że były to rzeczy straszne w historii narodu, ale nie można tego robić, obrażając ten naród¹¹.

Idę poprzedziła także specjalna plansza z następującym komentarzem, którego zresztą od początku domagała się od Polskiego Instytutu Sztuki Filmowej Reduta Dobrego Imienia:

Polska była pod okupacją niemiecką w latach 1939–1945. Niemieccy okupanci prowadzili politykę eksterminacji Żydów. Wielu Polaków ukrywało Żydów, pomimo że w okupowanej przez Niemców Polsce za ukrywanie Żydów Niemcy karali śmiercią nie tylko tego, który ukrywał, ale też całą jego rodzinę. Karani tak byli także ci, którzy wiedzieli, że ktoś ukrywa Żydów, a nie donieśli Niemcom. W ten sposób zginęły tysiące Polaków oddających życie za sąsiadów i współobywateli Rzeczypospolitej – prześladowanych Żydów. Legalne władze Polskiego Państwa Podziemnego, uznawane przez Aliantów, z całą surowością karały śmiercią przypadki prześladowania Żydów przez tych z Polaków, których zdemoralizowała okrutna i bezwzględna okupacja niemiecka. Instytut Yad Vashem najwięcej tytułów Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata przyznał Polakom.

Protest przeciwko narzucaniu widzom interpretacji filmu wy-stosowała Gildia Reżyserów Polskich¹², która działania TVP przed emisją *Idy* oceniła jako „bulwersującą manipulację”, co jednak nie zmieniło stanowiska publicznego nadawcy.

Prezentowany przezeń rodzaj narracji eliminuje sprawstwo, ale także krytykę i dialog. Celem tych zabiegów jest tworzenie wersji historii, w której występują jedynie ofiarni i bohaterscy

¹¹ Tamże.

¹² List podpisali m.in. Andrzej Wajda, Agnieszka Holland, Filip Bajon, Leszek Dawid, Robert Gliński, Borys Lankosz, Wojciech Smarzowski, Małgorzata Szumowska, Janusz Zaorski.

Polacy, a wszelkie próby pokazywania niuansów ucina się stwierdzeniem: „Polacy są najliczniejszą grupą Sprawiedliwych Wśród Narodów Świata”. Akcent pada na organizowanie zbiorowego imaginariów wokół narodowych symboli, na nie też przekierowana zostaje uwaga publiczności. Tożsamość oparta na tradycji staje się w istocie monolitem, w którym nie może zachodzić żadna zmiana.

3. Pedagogika dumy narodowej

Zarówno w oficjalnych komunikatach, przekazach rządowych, jak i w wypowiedziach pravicowych publicystów powtarzają się informacje o „największej liczbie polskich drzewek oliwnych w Yad Vashem”, o misji Jana Karskiego i Irenie Sendlerowej. OpoWięść o Jedwabnem znika pod historią rodziny Ulmów, która ma zająć miejsce narracji o polskiej winie i w planie symbolicznym, i w planie organizowania zbiorowych emocji. Tak jak w pozostałych przywoływanych przykładach także i tu najważniejsza jest mitotwórcza wartość przekazu. Poświęcone Ulmom muzeum w Markowej na Podkarpaciu jest doskonałym przykładem tego rodzaju mitotwórczych zabiegów. Oficjalnie nosi ono nazwę: Muzeum Polaków Ratujących Żydów podczas II wojny światowej im. Rodziny Ulmów. Ulmowie służą jako *pars pro toto* wszystkich Polaków narażających życie dla ratowania Żydów. Ów symbol zbiorowości to historia Wiktorii i Józefa Ulmów, którzy przyjęli pod swój dach osiem osób: pięciu mężczyzn z Łańcuta, dwie córki sąsiada i dziecko jednej z nich. W wyniku donosu granatowego policjanta Włodzimierza Lesia w nocy 24 marca 1944 roku w Markowej pojawili się niemieccy żandarmi i granatowi z Łańcuta, przeprowadzili rewizję, w trakcie której wykryli i na miejscu zamordowali Żydów, a następnie rozstrzelali Józefa Ulmę, jego ciężarną żonę i sześcioro dzieci.

Na otwarciu muzeum w marcu 2016 roku przemawiał prezydent Andrzej Duda, 14 października odbyło się tam spotkanie czterech prezydentów państw Grupy Wyszehradzkiej. „Markowa – mówił prezydent w czasie otwarcia muzeum – to wielkie miejsce

Rzeczypospolitej, bo wydarzyły się tu rzeczy, dzięki którym my, jako Polacy, możemy czuć się godnie”¹³.

Ekspozycję podzielono na dwie części: pierwszą poświęcono Ulmom i historii pomocy na terenie Markowej, druga opowiada o zaangażowaniu Polaków z Podkarpacia. Zebrano fotografie, reprodukcje dokumentów z czasów okupacji i lat powojennych, obwieszczenia o karach za ukrywanie Żydów, mapy ilustrujące topografię pomocy, są też biogramy sprawców mordów w Markowej. W publikacjach na temat Markowej Mateusz Szpytma i Jarosław Szarek (obecnie – wiceprezes i prezes IPN) powielają domniemanie o tym, że gdyby Włodzimierz Leś był pochodzenia polskiego, nie doszłoby do tragedii¹⁴. W biogramie umieszczonym w muzeum podana została informacja, że Leś „był wyznania grekokatolickiego, dlatego niektórzy uważali go za Ukraińca”.

Wystawa opowiada o dumie z bohaterskich zachowań Polaków wobec Żydów w czasie wojny. Duma ta ma się udzielać także zwiedzającym. Nie wspomina nigdzie, że na Podkarpaciu Żydom pomagali także Ukraińcy.

Podstawowym przekazem muzeum – piszą Jan Grabowski i Dariusz Libionka, analizując ekspozycję muzeum w Markowej – jest przekonanie, że podczas okupacji Żydzi zostali objęci przez Polaków ochronnym parasolem solidarności i pomocą, której kres, jak w wypadku Ulmów, wyznaczała własna śmierć. Niestety, w sposobie prezentacji dominuje chaos. Nawet historia Ulmów i ich śmierci opowiedziana jest nieskładnie. Pomoc Żydom podzielono na indywidualną i świadczoną przez Kościół. Podział taki nie ma żadnego głębszego uzasadnienia. Odbiorca nie otrzymuje żadnych danych na temat jej skuteczności. W sumie z przedwojennych powiatów łańcuckiego i przeworskiego zarejestrowało się jako ci, co przetrwali w ukryciu, w lasach i u Polaków, ok. 100 Żydów – ok. 1 proc. przedwojennej ludności, czyli podobnie jak w innych okolicach okupowanej Polski. Liczb tych nie znajdziemy na wystawie.

¹³ *Każdy, kto sieje i podsycy antysemityzm, depcze po grobie rodziny Ulmów*. Przemówienie prezydenta Andrzeja Dudy wygłoszone w Markowej w czasie uroczystości otwarcia muzeum. Cyt. za: <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wizyty-krajowe/art,73,polska-potrzebowala-takiego-pomnika.html> [dostęp: 20.12.2016].

¹⁴ Zob. M. Szpytma, J. Szarek, *Rodzina Ulmów*, Rafael, Kraków 2016.

Pojawia się natomiast liczba 2921 Żydów „uratowanych przez Polaków” na Podkarpaciu. W rzeczywistości jest to liczba osób zarejestrowanych w 14 komitetach żydowskich na tym terenie jesienią 1944 roku.¹⁵

Autorzy szczegółowo wykazują braki i przemilczenia w pracy Szpytmy i Szarka, w tym szczególnie pominięcie dokumentów świadczących o współdziałaniu Polaków i roli Kościoła. W Markowej – podobnie jak w innych miejscowościach – sołtys podczas nabożeństwa wzywał mieszkańców do wyłapywania Żydów. Dość pokaźna literatura historyczna na temat mordów dokonanych po wojnie przez Polaków na Żydach w okolicach Markowej została całkowicie pominięta i zignorowana przez autorów wystawy. Jej celem – powtórzmy – jest jednolity i zrozumiały przekaz o polskim bohaterstwie i polskiej odwadze w ratowaniu Żydów. Służy on za dowód niewinności narodu polskiego. Efekt uniewinnienia okazuje się nadrzędny i redukuje opis Holokaustu do ofiarności Polaków. Zgodnie z przekazem Jana Żaryna, naukowego opiekuna wystawy w Markowej i doradcy prezydenta w zakresie polityki historycznej, „teraz jest czas na rozpoczęcie spóźnionej kontrrewolucji ukierunkowanej na zmianę stanu świadomości historycznej współczesnego świata, przynajmniej naszego kręgu kulturowego”¹⁶.

Rodzina Ulmów to część portretu zbiorowości masowo ratującej ofiary Holocaustu. Z ekspozycji dowiadujemy się nie tyle o konkretnym przypadku pomocy, ile o Polakach poświęcających życie za Żydów. Lista kilkunastu z nich znajduje się na tablicy przed wejściem do muzeum. Tak konstruowana polityka historyczna służy przede wszystkim wykreowaniu oczekiwanego wizerunku

¹⁵ J. Grabowski, D. Libionka, *Wsadzili ich na wozy, powieźli jak bydło. Bezdroża „polityki historycznej”. Muzeum w Markowej*, „Gazeta Wyborcza” 10–11.12.2016, s. 12.

¹⁶ Żaryn mówił o tym nie tylko w czasie wystąpienia w Markowej, ale także w wywiadzie dla Onet. pl. Zob. *Prof. Jan Żaryn: nadszedł czas na rozpoczęcie spóźnionej kontrrewolucji*, http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/prof-jan-zaryn-nadszedl-czas-na-rozpozecie-spoznionej-kontrrewolucji-wywiad/0zehps?google_editors_picks=true [dostęp: 12.12.2016].

wspólnoty narodowej – wzmacniającej tożsamość jej członków oraz kreującej wizerunek będący „towarem eksportowym”¹⁷.

„Pedagogika dumy narodowej” ma jeszcze jednego wielkiego bohatera – żołnierzy wyklętych, którzy od 2015 roku mają swe oficjalne święto przypadające 1 marca, ustanowione przez sejm w czasie kadencji rządu PO i PSL. Polityka historyczna kreuje ich na niezłomnych obrońców polskości. Postawa „wyklętych” staje się argumentem zarówno w okolicznościowych przemówieniach, jak i w debacie politycznej wokół ustawy obniżającej emerytury funkcjonariuszom PRL-owskich służb.

Żołnierze wyklęci to – według tej opowieści – ofiary komunistycznego terroru, których historie wracają po latach zapomnienia, tworząc kapitał społeczny dla współczesności i formułując zobowiązanie na przyszłość.

25 lat od upadku komunizmu w Polsce swoje imiona i nazwiska, także twarze, odzyskują uśmierceni strzałem w potylicę w mokotowskim więzieniu i pogrzebani w zbiorowych dołach ludzie, o których zdaniem komunistycznych oprawców ślad powinien zagaść, a ziemia powinna być zrównana. Dziś są już wśród nas. Powrócili. Zostali odnalezieni. Zidentyfikowani

– mówił w czasie obchodów w 2015 roku dr hab. Krzysztof Szwa-grzyk, zastępca prezesa IPN i dyrektor Biura Poszukiwań i Identyfikacji¹⁸.

¹⁷ Zob. *Zapis spotkania inaugurującego prace nad powstaniem Strategii Polskiej Polityki Historycznej w Belwedrze, 17 listopada 2015 roku*, dokument dostępny na stronie internetowej Kancelarii Prezydenta, www.prezydent.pl [dostęp: 12.01.2016]. W spotkaniu uczestniczyli: prezydent Andrzej Duda, minister w Kancelarii Prezydenta Wojciech Kolarski, minister kultury prof. Piotr Gliński, koordynator sekcji Narodowej Rady Rozwoju „Kultura, tożsamość narodowa, polityka historyczna” prof. Andrzej Nowak, Bronisław Wildstein, dr Przemysław Żurawski vel Grajewski, prof. Aleksander Smolar, dr hab. Włodzimierz Marciniak, prof. Andrzej Chwalba, prof. Ryszard Legutko, prof. Maria Dzielska, dr Michał Łuczewski, dr hab. Marek A. Cichocki, dr hab. Andrzej Waśko, Maciej Świrski, prof. Andrzej Rychard, prof. Bohdan Cywiński, Piotr Zaremba, prof. Dariusz Stola, dr Łukasz Kamiński jako ówczesny prezes IPN, dr Wojciech Muszyński, dr Andrzej Grajewski, Maciej Pawlicki, prof. Jan Żaryn.

¹⁸ Cyt. za: <http://www.fronda.pl/a/pawel-kurtyka-zolnierze-wyklęci-dla-mojego-pokolenia-to-honor-duma,48144.html> [dostęp: 21.01.2017].

W narodowym imaginariu znów krążymy wokół „przywracania pamięci” po latach „komunistycznego terroru i niepamięci”. Opo- wieść o żołnierzach wyklętych stawia Rosję na miejscu hitlerowskich Niemiec, zamieniając ją w głównego wroga Polski w XX wieku¹⁹. Obrona polskości jest równoznaczna z obroną katolicyzmu, dlatego uroczystości Narodowego Dnia Żołnierzy Wyklętych połączone są z uroczystościami religijnymi. Nie bez znaczenia dla popularności tego mitu pozostaje jego – wskazywana także przez historyków – plebejskość. Są to bohaterowie „małych ojczyzn”, każdy region może mieć własnych, z którymi można się utożsamiać i wokół których buduje się miejscową legendę²⁰. W pamięci zbiorowej żołnierze wyklęci powoli zajmują miejsce Polskiego Państwa Podziemnego i Armii Krajowej. Tomasz Łabuszewski upatrywał przyczyn tej zamiany także w plebejskości: „W AK standardy wyznaczały struktury miejskie, a historia konspiracji powojennej jest przede wszystkim historią konspiracji lokalnej”²¹. I właśnie ci regionalni bohaterowie – zauważa Andrzej Friszke – są „symbolami prowincji, a nie tradycji państwowej; raczej tradycji narodowej czy plebejsko-narodowej, wręcz antyinteligentkiej”²². Dużo ważniejsze wydaje się jednak to, że popularność mitu o żołnierzach wyklętych zasadza się na tęsknocie za jednoznacznością i bezkompromisowością. Urzeka jednoznaczna antykomunistyczna postawa bohaterów, którzy za wierność zapłacili życiem.

Środowiska prawicowe operują jedynie zero-jedynkowym obrazem i na przykład w przypadku Romualda Rajsa ps. „Bury” przemilczają całkowicie ustalenia ze śledztwa IPN, w którym stwierdzono, że „doszło do zbrodni przeciw ludzkości o znamionach ludobójstwa”. „Bury” był jednym z żołnierzy wyklętych wzbudza- jących największe kontrowersje. Prezydent wycofał patronat nad

¹⁹ Także wśród historyków dyskusyjne okazuje się samo pojęcie „żołnierze wyklęci” i opisywanie tego zjawiska w kategoriach powstania. Zob. T. Łabuszewski, R. Wnuk, A. Friszke, Z. Nosowski, „*Żołnierze Wyklęci*” – między historią, pop- kulturą a polityką. *Dyskusja*, „Więź” 2016, nr 3.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ Tamże, s. 14.

²² Tamże, s. 15.

hajnowskim marszem ONR upamiętniającym „Burego”, ponieważ to on wydał rozkaz brutalnej pacyfikacji wsi zamieszkałych przez Białorusinów²³. Dyskusja dotycząca oceny jego działań udowadnia, jak nieostrym pojęciem jest termin żołnierze wyklęci. Historycy i publicyści pravicowi chętnie mówią w tym kontekście o powstaniu antykomunistycznym. Odmawiając legalności powojennemu porządkowi w Europie Wschodniej, wyciągają wniosek, że las (jako miejsce działania partyzantki) był jedynie słusznym wyborem, a reszta oznaczała zdradę.

Kim byli żołnierze powstania antykomunistycznego? – pisał na łamach Prawy.pl dr Rafał Dobrowolski przed kolejnymi obchodami Dnia Żołnierzy Wyklętych – To byli ówcześni młodzi (...), rówieśnicy tych, którzy w tych dniach będą uczestniczyć w specjalnie na tę okazję przygotowanych Marszach Pamięci. To byli polscy patrioci, którym dalekie były postawy prywaty i oportunistów, narażając życie, zdrowie, spokój rodzinnego gniazda, zdecydowali się pójść do lasu i walczyć, aby żyć w wolnym kraju. Wychowani w wolnej Polsce chcieli żyć we własnym państwie jako jego gospodarze, a nie poddani, chcieli, by kraj był podmiotem na arenie międzynarodowej, a nie sowiecką atrapą państwa, która przez prawie 45 lat miażdżyła narodowi kręgosłup moralny, atrapą promującą karierowiczów, ludzi wykołejonych z tożsamości, wiary i dumy narodowej.²⁴

Zarówno w przypadku opowieści o Markowej, jak i w opowieści o żołnierzach wyklętych mamy do czynienia z jednowymiarową narracją o monolitycznej tożsamości. Jest ona *de facto* nierealna, tak jak urojony okazuje się mit nieskazitelnosci. W tej silnie retorycznej opowieści mowa „o konieczności wskrzeszenia dumy narodowej”, o „wskrzeszaniu i przebudzeniu polskiej tożsamości”. W imaginarium, do którego się odwołuje, jej przeciwieństwem nie może być jakkolwiek model hybrydowy, tylko sytuowany na antypodach przeciwnik polskości, którym są ustawieni w jednym szeregu i często wymieniani obok siebie: Jan Tomasz Gross, Czesław Kiszcza-

²³ Chodzi o marsz zorganizowany przez ONR 27 lutego 2016 roku. Historia „Burego” stała się też kanwą powieści Katarzyny Bondy *Okularnik*. Zob. K. Bonda, *Okularnik. Nie ma ciała, nie ma zbrodni*, Muza, Warszawa 2015.

²⁴ R. Dobrowolski, *Żołnierze Wyklęci. Prawdziwi Zwycięzcy*, <https://prawy.pl/2582-zolnierze-wykleci-prawdziwi-zwyciezcy/> [dostęp: 20.01.2017].

„Bolek” czy ludzie „zaciekle broniący biografii Lecha Wałęsy i mitu założycielskiego III RP”. Tak zakreślone pole komunikacyjne stawia potencjalnych krytyków przed swoistym szantażem moralnym. Ten, kto przyczynia się do „pedagogiki wstydu” – zamiast krzewienia dumy narodowej – stawia się po stronie postkomunistycznego układu i *de facto* sam wyklucza się z polskości, z polskiej wspólnoty opartej na wartościach polskiego katolicyzmu. Rewizjoniści polskiego wstydu, „kustosze narodowej niewinności”²⁵ przedstawiają własną opowieść o pamięci.

Nie ulega wątpliwości, że debata o Jedwabnem należała do najważniejszych w ostatnich dziesięcioleciach. Toczy się niemal nieprzerwanie od 2000 roku i wykracza poza ramy rozmowy o relacjach polsko-żydowskich czy problemie niepamięci. Dotyczy fundamentów polskiej tożsamości, wspólnoty politycznej i kształtujących ją mitów. Zawdzięczamy jej nie tylko publiczne i oficjalne uznanie zbrodni, bo tak należy traktować śledztwo IPN czy wystąpienie prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego, który w 2001 roku przeprosił w imieniu Polski za pogrom w Jedwabnem. Jej owocem jest między innymi powstanie Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN²⁶, liczne i nowe badania nad historią oraz kulturą, publikacje, wreszcie próby krytycznego przepracowania polskiej tożsamości przez takich artystów, jak Wojciech Wilczyk, Artur Żmijewski, Rafał Betlejewski, Wilhelm Sasnal i inni. W opór przed przyjęciem prawdy o Jedwabnem – czy szerzej: o tym, co zdarzyło się na ziemiach polskich w czasie Zagłady – wpisany jest jednak mechanizm eksterioryzacji zła. Nie sposób uznać, że korzenie przemocy sięgają tego, co ukształtowało nas wszystkich. Zbrodni winni są obcy, ale obcymi stali się także – a może przede wszystkim – ci, którzy mówią o polskiej winie. Jan Tomasz Gross zamienia się w symbolicznego wroga „polskości”.

²⁵ Określenie zapożyczzone od Zbigniewa Nosowskiego. Zob. Z. Nosowski, *Droży Państwo!*, „Więź” 2016, nr 3, s. 2.

²⁶ Centrum Badań nad Zagładą Żydów w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk powstało w 2003 roku. Skupia wokół siebie interdyscyplinarne środowisko specjalistów zajmujących się Zagładą w rozmaitych aspektach: historycznym, socjologicznym, antropologicznym, literaturoznawczym i innym.

Część IV
Osobne obiegi, osobne wspólnoty.
Dyskusja wokół
katastrofy smoleńskiej

Rozdział 1

Smoleńska matnia

1. Zagłuszone fakty w grze politycznej

Śmierć, medialny spektakl, groza to elementy współczesności, które spajają jednostki w grupę, organizując ją wokół wspólnych mitów, tych samych lęków i potrzeb. „Przyszłość należy do tłumów” – pisał Don DeLillo, autor przenikliwej powieści o Ameryce po zamachu na World Trade Center¹. Tłum – niczym jednostka miary – decyduje o istotności wydarzenia lub je unieważnia. W medialnym otoczeniu zdarzenia pączkują znaczeniami. Próżno szukać tu oryginału, wszystko staje się kopia, interpretacją i przeinaczeniem, z tła przesuwana się do centrum albo znika z czołówek. W kulturze repetycji przekazem rządu emocjonalny naddatek, a odzyskanie faktów, dotarcie do źródła – jeśli ktokolwiek podejmuje taki wysiłek – zmienia się w żmudną archeologię. W przypadku licznych reakcji na katastrofę smoleńską multiplikacja przekazów posłużyła do wytworzenia alternatywnego przemysłu treści. W procesie tym wykreowano osobne autorytety, stworzono wydawnictwa, które z niszy przesunęły się do mainstreamu, kiedy zmienił się układ politycznej sceny, fakty skutecznie zostały zagłuszone.

Dziesiątego kwietnia 2010 roku o godz. 8.41 doszło do katastrofy lotniczej, w której zginął prezydent Lech Kaczyński, jego żona Maria i 94 osoby, głównie przedstawiciele polskiej elity politycznej i wojskowej. Lecieli oni na obchody siedemdziesiątej

¹ Zob. D. DeLillo, *Spadając*, przeł. R. Sudół, Noir sur Blanc, Warszawa 2008. Przywołany cytat pochodzi z powieści DeLillo *Mao II*, przeł. K. Obłucki, Noir sur Blanc, Warszawa 2010.

rocznicy zbrodni katyńskiej. Rządowy samolot Tu-154M rozbił się przy próbie lądowania na lotnisku Siewiernyj niedaleko Smoleńska. Z upublicznionego 1 czerwca 2010 roku stenogramu czarnych skrzynek wynika, że piloci mieli świadomość, iż pogoda na lotnisku Siewiernyj nie pozwala na lądowanie, zapisy sugerują także, że decyzja o lądowaniu nie zależała jedynie od kapitana. Przekonuje o tym rozmowa, która odbyła się o godz. 8.26 między dyrektorem protokołu dyplomatycznego MSZ Mariuszem Kazaną a pilotującym tupolewa Arkadiuszem Protasiukiem:

Panie Dyrektorze – wyszła mgła w tej chwili i w tych warunkach, które są obecnie, nie damy rady usiąść. Spróbujemy podejść – zrobimy jedno zejście – ale prawdopodobnie nic z tego nie będzie. Tak że proszę już myśleć nad decyzją, co będziemy robili.²

Kazana komentuje to zdawkowym: „No to mamy problem” i wychodzi z kokpitu, by poinformować prezydenta o sytuacji. O godz. 8.30 Kazana ponownie pojawia się w kabinie pilotów i przekazuje: „Na razie nie ma decyzji prezydenta, co dalej robimy”.

Wielokrotnie potem słychać na nagraniach z czarnych skrzynek system ostrzegania przed przeszkodami terenowymi (tzw. system TAWS), który wydaje komendy: „Terrain ahead” (ziemia przed nami) oraz „Pull up” (poderwij lot). Dwie sekundy przed zderzeniem słychać krzyk drugiego pilota: „Odchodzimy na drugi krąg!”. Potem jest już tylko odgłos zderzenia i krzyki załogi oraz pasażerów.

Informację o katastrofie MSZ oficjalnie potwierdził chwilę po godzinie dziewiątej. Kilka godzin później obowiązki głowy państwa przejął ówczesny marszałek sejmu Bronisław Komorowski; ogłoszono żałobę narodową³. Jeszcze tego samego dnia do Smoleńska poleciał premier Donald Tusk, którego premier Rosji Władimir Putin osobiście zaprowadził na miejsce katastrofy, tam wspólnie złożyli

² Zob. *Raport końcowy z badania zdarzenia lotniczego nr 192/2010/11 samolotu Tu-154M nr 101 zaistniałego dnia 10 kwietnia 2010 r. w rejonie lotniska Smoleńsk Północny*, <http://static.presspublica.pl/red/rp/pdf/kraj/RaportKoncowyTu-154M.pdf> [dostęp: 15.03.2017].

³ Żałobę narodową 12 kwietnia ogłosił także prezydent Rosji Dmitrij Miedwiediew. W Polsce trwała od 10 do 16 kwietnia – dnia pogrzebu pary prezydenckiej.

wiązanki kwiatów, a Putin za pośrednictwem polskiej telewizji publicznej wygłosił oświadczenie do narodu polskiego. Do Smoleńska udał się także prezes Prawa i Sprawiedliwości Jarosław Kaczyński ze współpracownikami i na miejscu zidentyfikował ciało prezydenta.

Od 10 kwietnia 2010 roku toczy się polskie śledztwo, które najpierw prowadziła wojskowa prokuratura okręgowa, a po jej likwidacji w kwietniu 2016 roku zostało przejęte przez nowy zespół śledczych z prokuratorem Markiem Pasionkiem na czele. Minister sprawiedliwości i prokurator generalny Zbigniew Ziobro przeniósł przy tym pułkownika Ireneusza Szeląga, wcześniej kierującego postępowaniem, na najniższy szczebel prokuratorski do Prokuratury Rejonowej Warszawa-Śródmieście⁴. Od samego początku ustalaniem przyczyn katastrofy przez ponad rok zajmowała się także Państwowa Komisja Badania Wypadków Lotniczych, której przewodniczył ówczesny szef MSWiA Jerzy Miller.

Strona rosyjska wszczęła własne postępowanie. Rosyjski Międzypaństwowy Komitet Lotniczy (MAK) po sześciu dniach pracy ogłosił wstępne ustalenia, stwierdzając, że samolot zahaczył o drzewo przed pasem startowym, skręcił w lewo, odwrócił się na plecy i spadł na ziemię; silniki działały do końca, a na pokładzie nie doszło do pożaru ani wybuchu. MAK opublikował pełny raport w styczniu 2011 roku. Polska komisja przygotowała uwagi, nie zgadzając się na obarczanie winą jedynie polskich pilotów, bez wskazania błędów po stronie rosyjskich kontrolerów na lotnisku Siewiernyj.

Raport komisji Millera, zaprezentowany w lipcu 2011 roku, nie wskazuje jednej konkretnej przyczyny tragedii, lecz mówi o splocie kilku czynników. We wnioskach końcowych eksperci komisji orzekli, że do wypadku doszło z powodu „zejścia poniżej minimalnej wysokości zniżania, przy nadmiernej prędkości opadania, w warunkach atmosferycznych uniemożliwiających wzrokowy kontakt

⁴ O czym informowały media, a pravicowa prasa rozpisywała się o licznych degradacjach wśród prokuratorów zajmujących się m.in. śledztwem smoleńskim. Zob. <http://niezalezna.pl/77395-ziobro-robi-porzadki-byly-prokurator-od-sledztwa-smolenskiego-zdegradowany> [dostęp: 12.02.2017]; <http://telewizjarepublika.pl/szelag-gorzkievicz-parchimowicz-wysocy-ranga-prokuratorzy-trafiaja-na-najnizsze-szczeble,30510.html> [dostęp: 12.02.2017].

z ziemią”⁵. Wśród okoliczności, które doprowadziły do katastrofy, wymieniono: niewłaściwą współpracę załogi, nieprawidłowy jej dobór, niedostateczną wiedzę członków załogi, niewłaściwy nadzór, brak procedur. Komisja wykluczyła zamach⁶.

Polska prokuratura od początku zakładała cztery możliwe przyczyny katastrofy: awarię samolotu, skutek działań ludzkich (np. załogi i kontroli ruchu powietrznego), błędy w organizacji i zabezpieczeniu lotu oraz działania osób trzecich. W tej ostatniej hipotezie mieściło się także domniemanie zamachu terrorystycznego, które ostatecznie – po zbadaniu tego wątku – śledczy wykluczyli. Teoria zamachu znalazła się w centrum zainteresowań powołanego w sejmie zespołu ds. zbadania przyczyn katastrofy smoleńskiej, któremu przewodniczył Antoni Macierewicz. Po wygranych przez PiS wyborach zespół ten przekształcił się w komisję działającą przy ministrze obrony narodowej. Kiedy Zbigniew Ziobro został prokuratorem generalnym, zespół prokuratorski przyjął nowy plan śledztwa z hipotezą zamachu terrorystycznego⁷.

⁵ *Raport końcowy z badania zdarzenia lotniczego...*, dz. cyt.

⁶ Po kilku miesiącach pracy komisja odrzuciła hipotezę wybuchu, do którego miałyby dojść na pokładzie Tu-154M. Dowodem była ekspertyza Wojskowego Instytutu Chemii i Radiometrii, w której wskazano, że nie stwierdzono żadnych śladów materiałów wybuchowych w próbkach pobranych na miejscu tragedii 10 kwietnia 2010 roku i w kolejnych dniach. Wybuchu nie zarejestrowały także czarne skrzynki zapisujące pracę wszystkich systemów samolotu. Komisja badała też, czy nie wystąpiły charakterystyczne odkształcenia konstrukcji samolotu, czy nie było gwałtownego wzrostu ciśnienia i temperatury. Do samego końca systemy działały prawidłowo. Zob. tamże.

⁷ Zespół prokuratorów pod kierownictwem Pasionka 3 kwietnia 2017 roku poinformował, że nawiązał współpracę z czterema laboratoriami kryminalistycznymi z Hiszpanii, Irlandii Północnej, Wielkiej Brytanii i Włoch, które mają zbadać, czy nie doszło do wybuchu. Wcześniej o takim wątku w śledztwie pisali m.in. A. Kublik, W. Czuchnowski, *Śledczy biorą duży zamach*, „Gazeta Wyborcza” 18.10.2016, s. 3. Zespół prokuratorów na tej samej konferencji prasowej 3 kwietnia 2017 roku podał, że polska prokuratura postawiła rosyjskim kontrolerom zarzut umyślnego doprowadzenia do katastrofy. Zob. relację z konferencji <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/pasionek-zarzuty-dla-rosyjskich-kontrolerow-i-trzeciej-osoby-w-wiezy,728925.html> [dostęp: 12.04.2017]. Dziennikarskie śledztwo w sprawie rosyjskich kontrolerów przeprowadzili zaraz po 10 kwietnia Paweł Reszka i Michał Majewski. Zob. K. Staszewska, P. Reszka, M. Majewski, *Ludzie*

Możliwe scenariusze wypadku Tu-154M szybko rozbudziły wyobraźnię filmowców. Wśród prawicowej widowni szczególnie popularne okazały się produkcje Anity Gargas, Ewy Stankiewicz, Jana Pospieszalskiego i Mariusza Pilisa⁸. To one przyczyniły się do ukształtowania smoleńskiego mitu, podtrzymywanego później przez prawicowe media. Złożyły się nań teorie spiskowe, manipulacje i kłamstwa produkowane przez internautów, dokumentalistów i zaangażowanych politycznie dziennikarzy przy niemalym współudziale polityków najpierw drugiej co do wielkości partii, a potem ekipy rządowej. Mamy tu opowieści o wybuchu na pokładzie, sztucznej mgie, helu rozpylonym nad lotniskiem, celowym działaniu Rosjan, którzy sprowadzili tupolewa tak nisko, żeby się rozbił, bombie termobarycznej itp. Wszystkie te domniemania miały upewniać przekonanych i docierać do nieprzekonanych, podsuwając im myśl, że „coś się nie zgadza”. Antoni Krauze wykorzystał niemal pełen ich zestaw w filmie *Smoleńsk*. Po premierze Jarosław Kaczyński oświadczył, że pokazuje on „smoleńską prawdę”.

Katastrofa polskiego samolotu zainteresowała także telewizję National Geographic, która zrealizowała dokument *Śmierć prezydenta* (2013) w popularnej i cenionej serii *Katastrofy w przestworzach*. Czterdziestosiedmiominutowy film opiera się na ustaleniach komisji Millera oraz rosyjskiego MAK. Poza Millerem w filmie pojawiają się jego współpracownicy Maciej Lasek i Wiesław Jedynek, a ze strony rosyjskiej były szef lotniska w Smoleńsku Aleksander Stepczenko. Realizatorzy koncentrują się na wydarzeniach w kabinie pilotów, bo ich zdaniem właśnie tam należy szukać przyczyn katastrofy. Lektor na wstępie przedstawia pilotów jako „elitę polskiego lotnictwa”, ale później minuta po minucie wskazuje ich błędy, kończąc niedającym się uniknąć komentarzem: „Trudno uwierzyć, że załoga tak elitarna złamała procedury”. Wątkiem istotnym jest także presja wywierana i na pilotów, i na kontrolerów wieży lotniska Siewiernyj. Twórcy przywołują lot prezydenta Lecha Kaczyńskiego do Gruzji w 2008

z lotniska Siewiernyj, „Plus Minus”, dodatek do „Rzeczpospolitej” 19–20.06.2010, s. 2–3.

⁸ Więcej na ten temat w rozdz. 2 tej części.

roku. Widzowie oglądają niewymienioną z nazwiska osobę, która naciska na pilota, by lądował w Tbilisi, a jego odpowiedź: „Nie będę lądować” lektor uzupełnia komentarzem, że major Grzegorz Pietruczuk zapłacił wysoką cenę za swój profesjonalizm, bo nie usiadł już za sterami samolotów z VIP-ami na pokładzie⁹. Arkadiusz Protasiuk był wówczas drugim pilotem.

Wyraźnie zaznaczono różnicę w ustaleniach polskich i rosyjskich ekspertów co do obecności w kabinie pilotów dowódcy sił powietrznych generała Andrzeja Błasika, dlatego w filmowej rekonstrukcji w kokpicie pojawia się osoba bez nazwiska. Nie odwołano się do prac komisji Antoniego Macierewicza, której eksperci forsowali teorię zamachu. Obecny na warszawskim pokazie prasowym producent filmu Ed Sayer tak tłumaczył ten stan rzeczy:

Rozumiemy, że są inne poglądy na tę sprawę, ale nasza marka jest postrzegana jako uczciwa i musimy opierać się tylko na faktach. Zapewniam, że każdy odcinek, ten również, przeszedł przez naszą restrykcyjną kontrolę zachowania najwyższych standardów.¹⁰

Produkcja National Geographic przeszła w Polsce niemalże bez echa. Dużo więcej uwagi poświęcono filmom Gargas i Stankiewicz. W internecie – zarówno na forach, jak i na prawicowych portalach – upowszechniano teorie o zamachu i spisku, całkowicie ignorując oficjalne ustalenia prokuratury i komisji Millera.

Łamanie i lekceważenie procedur, tak mocno wybrzmiewające i w ustaleniach ekspertów komisji badania wypadków lotniczych, i w rekonstrukcji zdarzeń przeprowadzonej przez National Geographic, nie stało się pretekstem do szerszej debaty, przeszło jednak – co warto odnotować – do obiegowego języka w postaci określenia „tupolewizm”. Ignorowanie procedur stwierdził także sąd. Dwudziestego pierwszego czerwca 2016 w wyniku śledztwa

⁹ W 2011 roku Pietruczuk opowiedział o szczegółach tamtych zdarzeń, rozkazie prezydenta, odmowie jego wykonania, okolicznościach i presji. Zob. „*Tchórz*” zabił mnie najbardziej. Z majorem Grzegorzem Pietruczkiem rozmawiali Agnieszka Kublik i Wojciech Czuchnowski, „Gazeta Wyborcza” 29.03.2011, s. 14.

¹⁰ Ed Sayer mówił tak na spotkaniu z dziennikarzami po pokazie prasowym, który odbył się 22 stycznia 2013 roku w Warszawie.

dotyczącego organizacji wizyty prezydenta Kaczyńskiego i wcześniej Donalda Tuska w Katyniu orzekł, że wiceszef BOR-u Paweł Bielawny spowodował zagrożenie dla prezydenta i premiera, odstępując od rekonesansu lotniska w Smoleńsku i akceptując zaniżony stopień ochrony wizyt, co należy uznać za naruszenie procedur.

2. Spektakl żałoby: wspólnota czy zbiegowisko?

Ciało prezydenta sprowadzono do Polski 11 kwietnia 2010 roku. Wtedy też do Moskwy udały się rodziny ofiar z minister zdrowia Ewą Kopacz. Dwa dni później do kraju sprowadzono zwłoki Marii Kaczyńskiej. Obie trumny wystawiono na widok publiczny w Pałacu Prezydenckim. Trzynastego kwietnia oficjalnie poinformowano, że pogrzeb pary prezydenckiej odbędzie się na Wawelu. Pomysł ten pojawił się już 10 kwietnia w gronie polityków związanych z Kancelarią Prezydenta i PiS¹¹. Piętnastego kwietnia przed Pałacem Prezydenckim, gdzie od 10 kwietnia gromadzili się ludzie przychodzący ze zniczami, harcerze ustawili krzyż z napisem: „Ten krzyż to apel harcerzy i harcererek do władz i społeczeństwa o zbudowanie tutaj pomnika”¹². Siedemnastego kwietnia na pl. Piłsudskiego w Warszawie zorganizowano państwowe uroczystości

¹¹ Michał Krzymowski i Marcin Dzierżanowski, autorzy książki *Smoleńsk. Zapis śmierci* (The Facto, Warszawa 2011), twierdzą, że na pomysł pogrzebu na Wawelu wpadł Paweł Kowal na wspólnej kolacji z Adamem Bielaniem i Moniką Olejnik, która odbyła się 11 kwietnia 2010 roku. Kowal jednak w wywiadzie na portalu Wpollyce.pl podaje, że taki pomysł pojawił się już 10 kwietnia i że wyszedł z kręgu duchownych krakowskich. Zob. *Nasz wywiad: Paweł Kowal o „słynnej” kolacji z Moniką Olejnik: Decyzje o Wawelu nie zapadły w na prywatnym spotkaniu w niedzielę*, <http://wpollyce.pl/polityka/111381-nasz-wywiad-pawel-kowal-o-slynnnej-kolacji-z-monika-olejnik-decyzje-o-wawelu-nie-zapadaly-na-prywatnym-spotkaniu-w-niedziele> [dostęp: 20.03.2017].

¹² Pomysłodawcą postawienia krzyża i autorem napisu był harcmistrz Michał Kuczmierowski. Krzyż postawił razem z kolegą – później założył inicjatywę Polsce i Bliżnim. Doradzał im Bartosz Niemczynowicz, też z ZHR, który za rządów PiS pracował w gabinecie politycznym ministra skarbu, potem był asystentem Bronisława Wildsteina, kiedy ten pełnił funkcję prezesa TVP. Po przejęciu władzy przez PiS w 2015 roku Kuczmierowski został szefem marketingu w PKO BP. Wielokrotnie występował w programach Ewy Stankiewicz.

żałobne ku czci 96 ofiar katastrofy. Dzień później odbył się pogrzeb pary prezydenckiej, która spoczęła w krypcie katedry na Wawelu.

Dla opisanie rozmiarów katastrofy często używa się sformułowania „największa tragedia w powojennej Polsce”, nierzadko dodając, że żałoba miała niespotykany wymiar, porównywalny jedynie z żałobą po śmierci Jana Pawła II. Zestawianie to wskazywało zarówno na wrażliwość moralną i zdolność do zjednoczenia się, jak i na nieadekwatność reakcji, jej wykluczający potencjał i ostateczny brak realnej wspólnoty, która iluzorycznie przybiera formę chwilowej emocjonalnej zgodności¹³.

W sporach smoleńskich wyodrębniły się osobne wspólnoty i oddzielne obiegi. Podzieliły odbiorców na zwolenników i przeciwników teorii zamachu. Jedni nie ufali ustaleniom profesjonalistów, inni nie podważali ekspertyz, ale nie bardzo wiedzieli, dlaczego i jak mieliby dyskutować z głosicielami teorii spiskowych. Uparte powielanie przekazu przez jednych i milczenie drugich trwały aż do momentu wyborów, które przyniosły zmianę na scenie politycznej i medialnej. Głos prawicy z niszy przesunął się do głównego nurtu. Dokonało się przy tym przekształcenie pola komunikacji: oddzielna narracja prawicy spod znaku PiS opierała się na geście całkowitego wykluczenia z dyskusji inaczej myślących.

Przekazem o katastrofie smoleńskiej rządzą emocje. W nieustannym powtarzaniu prawdą staje się to, co powtarzane. Próbując prześledzić mechanizmy krystalizowania się osobnych obiegów informacji i niestykających się ze sobą wspólnot interpretacyjnych, w tej części książki szczegółowej analizie poddajemy realizacje literackie i filmowe, które uważamy za znaczące w tym procesie. Decydującą rolę odgrywa w nim zarówno medialność, jak i polityczność. Obie

¹³ Zob. np. K. Nawratek, *Poza historię, poza cynizm*, „Dziennik Opinii” 13.04.2010, <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/NawratekPozahistoriepozacyнизм/menuid-431.html> [dostęp: 14.03.2017]. Nawratek pisze: „Wybuch hysterii (podobny do tego po śmierci Jana Pawła II) wiele mówi o polskim społeczeństwie, lecz niestety, nic pocieszającego. Polskiego społeczeństwa nie ma. Są tylko egoistyczne jednostki goniące za indywidualnymi interesami, które od czasu do czasu, czy to przy okazji Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy, czy tragedii, dokonują symbolicznej emocjonalnej komunii”.

te kategorie okazują się ważne dla opisu artystycznych reakcji na smoleński dramat. Polityczność, o której mowa, widzieć trzeba na różnych poziomach: partyjnym (w działaniach, wypowiedziach i strategii kreuje się wspólnotę z Krakowskiego Przedmieścia i używa jej jako *pars pro toto*), artystycznym (w spektaklach, filmach, powieściach czy reportażu próbuje się albo uchwycić obecność polityczności w kategoriach opisu, demystyfikować mit smoleński, rozpoznać reguły tworzenia tego mitu albo ten mit wykreować, podtrzymać, uzasadnić), medialnym (wytwórcy treści ponawiają symboliczne gesty spektaklu smoleńskiego – w przypadku wydawców z nurtu prawicowego jest to podporządkowane ideologicznym i biznesowym korzyściom). W przypadku prawicowych realizacji mamy do czynienia z manipulacjami bądź wręcz kłamstwami, które kierują się jedynie do ściśle określonych odbiorców i w każdym przypadku mają ten sam cel – przejąć pole i wykluczyć z niego innych. Wytworzyła się sytuacja, w której dziennikarze, wydawcy i redaktorzy muszą określać się nie tylko wobec opisywanej rzeczywistości, ale i wobec retoryki przekazu mediów zaangażowanych politycznie. Po kilku latach widać, że twórcy mitu smoleńskiego i jego krytycy nie mają od czego zacząć rozmowy, próby zrozumienia postaw przeciwnika. Powstały narracje, które się wykluczają.

Tuż po katastrofie sytuacja wyglądała inaczej. Świadczy o tym praca Artura Żmijewskiego, który rozmawiał ze zgromadzonymi na Krakowskim Przedmieściu i próbował uchwycić oraz zrozumieć ich racje. Dokument *Katastrofa*¹⁴ pokazuje ten sam tłum, który równocześnie filmowali Stankiewicz i Pospieszalski (*Krzyż i Solidarni 2010*), tyle że u Żmijewskiego mocniej wybrzmiewa różnorodność zgromadzonych. Artystę fascynuje zgromadzenie odkrywające własną polityczność, głos – jak mówi – niesformatowany przez media¹⁵. W konflikcie o krzyż pojawiają się ludzie odważnie przeciwstawiający się Kościołowi, odrzucający mediację

¹⁴ *Katastrofa*, reż. i scen. A. Żmijewski, zdjęcia Ł. Konopa, A. Żmijewski, R. Żurek, 2010.

¹⁵ Zob. *Autentyczne jest stronnicze. Z Arturem Żmijewskim rozmawia Paweł Smoleński*, „Gazeta Wyborcza” 26.06.2010.

księży, występujący także przeciwko ekskluzywności polityki. Film, zrealizowany jako projekt na biennale w São Paulo, dla zagranicznego widza staje się opowieścią o ideologizacji, o polityce opartej na resentymentach, prezentuje polityczny wymiar żaloby smoleńskiej. Żmijewski dostrzegał go w produkcjach prawicowych filmowców i dlatego w wywiadach ujmował się za Stankiewicz i Pospieszalskim. Zdawał się przy tym nie widzieć, że ofensywa prawicy od początku zmierzała do całkowitego przejęcia władzy przez ich własną narrację o polskości.

Jednym z pierwszych filmów fabularnych, które biorą na warsztat tragedię z 10 kwietnia, jest *Onirica. Psie Pole* (2014) Lecha Majewskiego. Bohater filmu Adam, nauczyciel akademicki specjalizujący się w dziewiętnastowiecznej poezji symbolicznej, po wypadku samochodowym, w którym ginie jego narzeczona, rzuca pracę na uczelni i zatrudnia się w supermarkecie. Oglądamy go snującego się ze słuchawkami na uszach wśród półek z towarem. Jego izolacja jest tym większa, że całymi dniami słucha audiobooka z *Piekieł* z *Boskiej Komedii* Dantego. Wrak tupolewa pojawia się na ekranie telewizora w pustym mieszkaniu Adama – narodowa tragedia uzupełnia jego własną, budując klimat apokaliptycznej klęski. Majewski opowiada o tym w konwencji snu, chętnie sięga po sceny wizyjne. Film trąci pretensjonalnością, nie jest przekonujący ani w autorskiej wizji, ani przez kreację bohatera. Pokazuje jednak dwie symptomatyczne tendencje, które będą obecne w wielu innych próbach „uporania się” ze smoleńską traumą. Pierwszą jest nagromadzenie symboli, które sprawia, że w natłoku przestają cokolwiek znaczyć. „Ma się wrażenie, że obcujemy z rodzajem wymiotnej czkawki bulimika kultury, kogoś, kto przejadł się kulturowymi tropami i teraz chaotycznie je zwraca” – pisał o *Onirice* Jakub Majmurek¹⁶.

Druga tendencja – mająca o wiele poważniejsze konsekwencje – to próba pomijania polityczności tematu, która ma służyć przewyżnieniu plemiennie-wojennego sporu i konieczności opowiedzenia się po którejś ze stron. Majewski stara się trzymać z dala od wielkiej

¹⁶ J. Majmurek, *Bulimia smoleńska*, „Dwutygodnik.com” 2015, nr 4, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/5854-bulimia-smolenska.html> [dostęp: 15.02.2017].

polityki, wątek smoleński występuje u niego na marginesie osobistego dramatu. Przenikanie się traumy narodowej z prywatną to jeden z najczęściej powtarzających się schematów – szczególnie w literackich ujęciach katastrofy. Jest jednocześnie pułapką. Próba zdiagnozowania tego, co działo się po 10 kwietnia, nie jest i nie może być – jak chciałby tego Majmurek – opowieścią „o bezsilności kultury wobec traumy, martwym ciężarze symboli, bezradności konsekrowanych porządków (mitu, religii, sztuki) wobec utraty”¹⁷. Smoleński spektakl żałoby jest polityczny i medialny – i właśnie obie te cechy stanowią jego nieusuwalne jądro.

W podobną pułapkę wpadł Dariusz Kosiński w książce *Teatra polskie. Rok katastrofy*¹⁸, której pomysł zaczerpnął z odkrycia, że oto hasło Jona McKenziego „Perform or Else...” nieoczekiwanie wypełnia się treściami w zestawieniu nie tylko z katastrofą promu Challenger (o którym traktuje raport amerykańskiej gazety), ale i z katastrofą smoleńską. Owo hasło, dopowiedziane jako „Performuj albo giń”, prowadzi Kosińskiego do stwierdzenia, że performans polityczny zabija. Jako performans występuje tu zarówno rocznicowa uroczystość upamiętnienia zbrodni katyńskiej, na którą wybierał się prezydent z zaproszonymi gośćmi, jak i publiczne odsłony skłóconej Polski posmoleńskiej. Kosiński zdaje się uważać, że ujęcie performatyczne pozwoli mu przezwyciężyć magię polityczności, która zmusza do opowiedzenia się po którejś z walczących stron. Dowodem na bezstronność ma być wybór postawy badacza, który z jednej strony pokazuje emocjonalne zachowania prowadzące do radykalnych performatycznych odsłon dramatycznego spektaklu, z drugiej – dziennikarski opis wydarzeń skupiony na prezentacji faktów bez prób oceny.

Przy próbie bezstronnej prezentacji obu graczy okazuje się, że unikanie polityczności prowadzi do wyeliminowania najważniejszej zmiennej – działania mechanizmu politycznego, który powoduje zmiany w polu komunikacyjnym i symbolicznym wspólnoty. Kosiński jest pod wrażeniem rozbudowanej sfery symbolicznej, zmasowanych

¹⁷ Tamże.

¹⁸ D. Kosiński, *Teatra polskie. Rok katastrofy*, Znak, Kraków 2013.

obrazów medialnych pokazujących żałobę, powrotu trumien, pogrzebów. Jako badacz performansów nie pyta dostatecznie wyraźnie o kreowane iluzje na własny temat, a w końcu to performatyka uczy, że współczesne społeczeństwa w zachowaniach zbiorowych produkują iluzje o sobie. Wprawdzie spektakl społeczny bez złudzeń jest dla niego efektem wytworzonym medialnie, jednak nie zadaje sobie pytania, które wcześniej czy później zadawali sobie wszyscy, patrząc na relacje telewizyjne: w jakim stopniu mamy do czynienia z czymś realnym, a w jakim z odruchowym powtarzaniem zbiorowego gestu oraz kreowaniem tegoż gestu, zapewniającego przynależność do heroicznej wspólnoty.

Pozostaje także pytanie o zgodność obrazów i sytuacji medialnych z potrzebami ludzkiej ekspresji. Pokazując, jak żałoba przechodzi w poszczególne kontrastowe fazy, Kosiński całkowicie pomija jej wymiar karykaturalny i farsowy¹⁹. Małgorzata Dziewulska słusznie podejrzewa, że ciżba na Krakowskim Przedmieściu, którą Kosiński nazywa wspólnotą, jest tworem opartym nie na płaszczyźnie wspólnych norm, „tylko na anonimowej płaszczyźnie korzyści i anarchicznej rozrywki”²⁰. Zauważa jednocześnie, że tak pieczołowicie odtwarzane przez Kosińskiego relacje medialne nie tylko składają się na performans telewizyjny, ale też przez wybór, montaż, opowiadanie o tym, czego pokazać nie mogą, relacjonowanie sprzecznych i spiskowych teorii odsłaniają mechanizm zaniku kryterium prawdy.

Rytuał niedojrzały albo zdegenerowany powstaje we współpracy z przekazem telewizyjnym, który ma to do siebie, że ciągle na nowo odnawia moment szoku, nie dopuszczając do zakończenia procesu żałoby. Dwa konkurencyjne spektakle oplakiwania były nie tylko hodowane partyjnie, ale i telewizyjnie. Byliśmy zmuszani do nieustannego przeżywania pierwszego szoku na nowo (...). Samolot zawsze w kawalkach, zawsze płacz, mgła i trumny,

¹⁹ Co ciekawe, Kosiński w wywiadzie z Leszkiem Kolankiewiczem mówi o martyrologicznym napompowaniu i karykaturze; zob. *Palimpsest żałoby. Rozmowa Leszka Kolankiewicza i Dariusza Kosińskiego*, „Dialog” 2010, nr 10, s. 76–87.

²⁰ M. Dziewulska, *Kłacze smoleńskie*, „Dwutygodnik.com” 2013, nr 9, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/4755-klacze-smolenskie.html> [dostęp: 12.05.2016].

repetowana ekscytacja. Wieczne „teraz”, które przedłuża również żywot emocji negatywnych.²¹

Nie doceniając mechanizmów politycznych i biorąc za dobrą monetę obiektywizm relacji dziennikarskich, performatyka Kosińskiego, zamiast rozliczać się z rzeczywistością, wytwarza jej kolejną wersję.

3. *Dziady. Performance*

Reżyser teatralny Paweł Wodziński w reakcji na odgrywaną przed Pałacem Prezydenckim posmoleńską żałobę zrealizował przedstawienie *Mickiewicz. Dziady. Performance*, którego premiera odbyła się 22 kwietnia 2011 roku w Teatrze Polskim im. Hieronima Konieczki w Bydgoszczy. Wodziński kieruje uwagę na margines. Głos wykluczonych staje się centrum, wokół którego odbywa się obrzęd i jednocześnie organizuje nasza wyobraźnia. Na scenie widzimy namioty, budy i śmieci, tłum koczowników. Dziady służą odrea-gowaniu frustracji i tłumionej agresji, tożsamość wspólnoty buduje się na zjednoczeniu przeciwko wspólnemu wrogowi – niezależnie czy jest nim zły dziedzic, czy niepotrafiąca kochać Zosia. Lżenie, kopanie i agresywne gesty budują tożsamość grupy, której członkowie aktami przemocy utwierdzają się w poczuciu brakującej im na co dzień siły. Brudna noclegownia dla bezdomnych zastępuje celę Konrada, a szalona Rollisonowa wychodzi do Senatora zza barierek, którą odgrodzono Pałac Prezydencki. Wodziński słyszy głos wykluczonych, których „romantyzm” sprowadza się do dzikiego szału, agresji, frustracji, niszczycielskiej furii, odwetu za wypchnięcie na margines. Taka też jest Wielka Improwizacja wyśpiewana przez barda noclegowni – bezczelna, pozbawiona zahamowań, żądna zemsty. *Dziady* Wodzińskiego należy widzieć w szerszym planie. Oto – jak wyliczała Joanna Derkaczew –

„Cudaki spod krzyża”, sentymentalni menele z hipisowską czy punkową przeszłością, emigranci domagający się miejsca w starej, wygodnie urządzonej Europie – oni nie mają oporów, by formułować dziś roszczenia i dawać

²¹ Tamże.

wyraz emocjom. Są impulsywni i gwałtowni, a z punktu widzenia racjonalnych obserwatorów dzicy, ale najgłośniej wykrzykują swoje wywrotowe: „Coś jest nie tak!”.²²

W planie podstawowym polityczność kryje się w tym, że jednostki – do tej pory nieodnajdujące się w społeczeństwie – kreują własną wspólnotę wykluczonych i niejako „wychodzą na agorę”, pojawiają się jako grupa, która wypowiada swoje niezadowolenie. To ci, którzy nie pasują do oczekiwań wytwarzanych przez media. Zaletą przedstawienia Wodzińskiego jest nie tylko odsłonięcie polityczności jako elementu formułującego wspólnotę. Jego *Dziady* to także opowieść o działaniu mechanizmu polityki oraz wpędzaniu się w trans. Powtarza się scena, w której bohaterowie zaczynają wypowiadać kwestie niepewnie i stopniowo coraz mocniej wchodzą w rolę, uznając ją i rozpoznając jako własną, aż wreszcie zmieniają się w kogoś innego. Tożsamość jednostki we wspólnocie kształtuje się, kiedy prywatne sprzęga się z publicznym i kiedy to, co postrzegane jako wspólne lub za takie uznawane, przekształca jednostkę, zmienia ją w członka grupy. Ta wspólnota jest zamknięta, rozgrywa spektakl we własnym obrębie. Widma nie zjawiają się z zewnątrz, ich role odgrywają członkowie wspólnoty wskazani przez Guślarza.

Nie ma żadnej realnej transcendencji – pisał Jarosław Blochowiak – jest jedynie „tanscendowanie” pewnych elementów wspólnoty i czynienie z nich absolutu. W gruncie rzeczy więc społeczność ukazana na scenie pozostaje całkowicie zamknięta w obrębie własnego fantazmatu, zbiorowej wyobraźni i nieświadomości.²³

Wodziński nie sympatyzuje ani z wykluczonymi, ani z establishmentem inteligentów z Salonu Warszawskiego, ani z Rollisonową odgrywającą rolę mechanicznie, według znanych martyrologicznych reguł, ani z pragnącym odwetu za frustrację Konradem.

²² J. Derkaczew, *Wieszcz rodzi się pod Pałacem?*, „Gazeta Wyborcza” 26.04.2011, s. 15.

²³ J. Blochowiak, *W transie*, <http://www.dziennikteatralny.pl/artykuly/w-transie.html> [dostęp: 20.06.2016].

Konrad Michała Czachora to „człowiek bez idei, ktoś, kto nie przynależy nigdzie”. Jest artystą, pozerem, idzie w tłum, żeby napatrzeć się na ludzkie nieszczęście. Karmi się mitami i spiskami. Zagląda do namiotów biedoty, śledzi obrzęd, a potem sam w noclegowni dla bezdomnych albo w izbie wytrzeźwień organizuje slam poetycki, jakby od razu chciał odtworzyć w swoim wierszu sposób myślenia ciemnej, szalonej, nierozumiejącej świata prowincji.²⁴

Dla Konrada najważniejsze jest odgrywanie spektaklu, powtarzanie gestu, w którym lepi się wspólnota odnajdująca się w sile żądzы zniszczenia. Reżyser upatruje szansę we właściwym samorozpoznaniu, zrozumieniu, że zniewolenie przychodzi z wewnątrz – ze strony fałszywych proroków narodowej megalomanii. To oczywiście pobożne życzenie artysty, który wczytuje się w inny romantyczny, antysystemowy głos Mickiewicza. Trudno orzec, czy sam Wodziński w takie samorozpoznanie wierzy, patrząc, jak prowadzeni przez niego aktorzy skutecznie nas przekonują, że kiedy zaczynają mówić do mikrofonu, przeistaczają się w tzw. osoby publiczne i zaczynają kłamać. Przekonują nas przy okazji o tym, że prawdziwa władza przesuwa się do mediów, które kreują przekaz, liderów, dają i odbierają publiczną akceptację.

Wszystko to sprzęga się z poczuciem zawiedzionych nadziei na wolność samorealizacji pokładanych w systemie demokratycznym. Zaufanie do demokracji jako najlepszego rozwiązania problemów społecznych przeżywa kryzys. Jak twierdzi Pierre Rosanvallon, rządzą już nie ci, których wyborcy obdarzają zaufaniem, ale jedynie ci, którzy mechanicznie skorzystali na nieufności do ich konkurentów lub poprzedników²⁵. Z kolei Zygmunt Bauman dopowiada:

jesteśmy świadkami wzmagającej się fali nastrojów antydemokratycznych – i masowej „scesji plebejuszy” (w ich obecnym wcieleniu jako prekariuszy) do obozów usytuowanych na przeciwnych ekstremach politycznego spektrum,

²⁴ E. Drewniak, *Spieprzać, Dziady*, „Przekrój” 2011, nr 20, s. 42.

²⁵ Zob. R. Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Édition du Seuil, Paris 2006.

które wszakże jednogłośnie obiecują zastąpienie skompromitowanej obecnie wzniosłości ideałów ciężką ręką autokracji.²⁶

4. Medialna codzienność. Polityczna codzienność

„Bądźmy razem” – tym hasłem telewizja publiczna próbowała tyleż opisać, co narzucić formę przeżywania żałoby, pokazując obrazy tłumów gromadzących się przed Pałacem Prezydenckim. Politycy do znudzenia powtarzali, że „w tych chwilach jesteśmy razem”. Tyle że w tle toczyła się walka o władzę – symboliczną. Mimo że grupa lecąca na obchody katyńskie składała się polityków różnych partii, katastrofa smoleńska stała się synonimem tragedii jednego środowiska – środowiska PiS. Pochówek na Wawelu miał ostatecznie przypieczętować symboliczną wielkość prezydenta wywodzącego się z tego środowiska i dać mu realną władzę w zbliżających się wyborach prezydenckich.

Niemal natychmiast po katastrofie pojawiają się teorie, które łączy przekonanie, że to nie mógł być wypadek. Ignorując wszelkie oficjalne ustalenia śledczych i ekspertów, środowiska skrajnie prawicowe powtarzają postulat „dążenia do prawdy”. „Prawda” staje się słowem-kluczem, wokół którego zorganizowane są zarówno comiesięczne pochody przed Pałac Prezydencki, jak i oficjalne wypowiedzi ministrów rządu PiS postulujących wyjaśnienie „tego, co naprawdę wydarzyło się w Smoleńsku”.

Polityczne zapotrzebowanie na niekończący się spektakl stworzyło sytuację, w której zwolennicy teorii o zamachu nie chcą zderzać argumentów w rozmowie, tylko próbują doprowadzić do całkowitego przejścia pola komunikacyjnego. Eksperci zespołu Macierewicza nigdy nie spotkają się z ekspertami komisji Millera, a wokół katastrofy smoleńskiej wykształcił się nowy przemysł medialny: tzw.

²⁶ *Co zamach na „Charlie Hebdo” mówi nam o społeczeństwie. Rozmowa z Zygmuntem Baumanem*, tłum. M. Sutowski, <http://krytykapolityczna.pl/swiat/bauman-co-zamach-na-charlie-hebdo-mowi-nam-o-spoleczenstwie/2015/> [dostęp: 12.05.2016]. Wersja angielska ukazała się na stronie internetowej „Social Europe Journal”.

miesięcznice smoleńskie są organizowane przez kluby „Gazety Polskiej”, pojawiają się nowe gazety, portale internetowe, telewizje („W Sieci”, Wpolityce.pl. Solidarni2010.pl, Smoleńsk-2010.pl – Chcemy prawdy; temat smoleński dominuje na antenie TV Republika, TV Trwam). Nowe środki przekazu zajmują się nie tylko katastrofą z 10 kwietnia, ale podważają i oceniają sytuację społeczno-polityczną pod kątem jej degradacji, odpowiedzialnością obarczając tzw. elity liberalne, do których zaliczają zarówno politycznych przeciwników PiS, jak i wydawców funkcjonujących w głównym nurcie, z „Gazetą Wyborczą” na czele. To media zaangażowane i zdeklarowane po jednej stronie. Za cel stawiają sobie doprowadzenie do władzy, a później utrzymanie przy niej własnego środowiska partyjnego, rezygnując niemal programowo z obiektywizmu. Ten sam sposób działania i zaangażowania politycznego przeniosą wkrótce do mediów głównego nurtu – szczególnie do TVP.

Każdy z nowych projektów medialnych rozpoczyna działalność najpierw w internecie – to jest miejsce zdobywania czytelników i fanów. Wydawcy dbają o pozycjonowanie w sieci – wyniki wyszukiwania choćby podstawowych informacji na temat katastrofy dostarczają licznych odnośników do źródeł prawicowych, obficie korzystających z teorii spiskowych. Dopiero w 2013 roku pojawia się w sieci rządowa strona Faktysmolensk.gov.pl, na której eksperci dawnej komisji Millera próbowali prostować i odpowiadać na rewelacje ekspertów Macierewicza, regularnie organizujących konferencje w sejmie, Parlamencie Europejskim czy na lokalnych spotkaniach klubów „Gazety Polskiej”. Po wygranych przez PiS wyborach rządowa strona znika z sieci.

Od początku konflikt dotyczy nie tylko przyczyn katastrofy, ale i form upamiętniania. Dyskusyjna okazała się decyzja pochowania pary prezydenckiej na Wawelu. Do przepychanek doprowadził spór o drewniany krzyż ustawiony przez harcerzy przed Pałacem Prezydenckim. Kiedy administracja Kancelarii Prezydenta zdecydowała wraz z duchownymi z pobliskiego kościoła św. Anny przenieść krzyż właśnie do tego kościoła, zwolennicy pozostawienia go przed Pałacem nie tylko dali się przekonać księżom, ale doszło wręcz do przepychanek z policją. Między politykami PiS a obecnym rządem

oraz warszawskim ratuszem rozgrywa się spór o lokalizację pomnika – stołeczny konserwator zabytków sprzeciwia się postawieniu jakiegokolwiek monumentu na Krakowskim Przedmieściu, czego z kolei domaga się PiS. Spór obejmuje wreszcie comiesięczne obchody 10 kwietnia z wojskową asystą i tzw. apel smoleński, który decyzją szefa MON Antoniego Macierewicza ma być dołączany do apelu poległych i odczytywany wraz z nim na uroczystościach z udziałem Wojska Polskiego. Jako pierwsi zaprotestowali uczestnicy powstania warszawskiego, którzy zagrozili, że zrezygnują z udziału w obchodach rocznicowych. Kombatanci i przedstawiciele MON w końcu jednak doszli do porozumienia. „Apelu smoleńskiego” nie ogłoszono, ale w treści przemowy wymieniono m.in. prezydenta Lecha Kaczyńskiego. Po raz pierwszy w historii w czasie obchodów rocznicy wybuchu powstania odczytano apel pamięci, a nie apel poległych. Po licznych kontrowersjach w treści „apelu smoleńskiego” słowo „polegli” zmieniono na „zginęli”. Kiedy na Krakowskim Przedmieściu dziesiątego dnia każdego miesiąca zaczęli pojawiać się także przeciwnicy obchodów zrzeszeni w ruchu Obywatele RP, sejmowa większość zmieniła ustawę o zgromadzeniach, przyznając prawo pierwszeństwa zgromadzeniom cyklicznym, państwowym i kościelnym oraz zakazując innych w tym samym czasie i miejscu. PiS sprawnie wykorzystał niezadowolenie społeczne, które było udziałem wielu zbierających się w 2010 roku na Krakowskim Przedmieściu, a używając argumentu o religijnym wymiarze spotkań przed Pałacem Prezydenckim, domaga się bezkrytycznego uznania i zgody na polityczne wystąpienia, w których oskarża się przeciwników rządzącej partii, do woli używając insynuacji i kłamstwa.

Wciąż jednak bez satysfakcjonującej odpowiedzi pozostaje pytanie, skąd wziął się fenomen smoleńskiej wspólnoty. Aleksander Smolar w tłumie na smoleńskich wiecach i spotkaniach organizowanych cyklicznie przez kluby „Gazety Polskiej” widział tę część społeczeństwa, która „ma poczucie bezradności, kompleks liliputa, nie potrafi dać sobie rady z rzeczywistością, jest zagubiona”²⁷. Nic

²⁷ Opinię Smolara przywołuję za Grzegorzem Sroczyńskim, zob. tenże, *Niech wreszcie „zdrajca” pogada z „wariatem”*, „Gazeta Wyborcza” 14.04.2012, s. 21.

bardziej błędnego – polemizował w 2012 roku Grzegorz Sroczyński, wskazując, że oto w pierwszym rządzie „ludu smoleńskiego” kroczą bracia Karnowscy, Jan Pospieszalski, Joanna Lichočka, Zdzisław Krasnodębski, Jadwiga Staniszkis²⁸. Sroczyński zauważa też, że psychiatryzowanie przeciwnika było błędem zaniechania:

Zwalnia bowiem z obowiązku rzeczowej polemiki z tak zdiagnozowanym przeciwnikiem, a w konsekwencji – rozleniwia. (...) Z wariatami i fanatykami się nie dyskutuje – bo po co? Stosując tę taktykę, obóz liberalny skazuje się na rozkoszne nierówność. A Polaków wydaje na żer najdziwniejszych teorii. (...) Co bowiem widzą tak zwani zwykli ludzie? Oto druga co do wielkości siła polityczna w ich ojczyźnie twierdzi, że zamordowano prezydenta. Głosi teorię zamachu w najwyższych urządach Rzeczypospolitej – Senacie i Sejmie. Nosi to wszelkie znamiona urzędowej prawdy podpartej autorytetem państwa. Tymczasem z drugiej strony żadnej odpowiedzi, co najwyżej pukanie się w głowy. Nikt na poważnie tych rewelacji nie analizuje, nie dementuje. Bo przecież raport Macierewicza to wariactwo, nie warto go czytać. A może właśnie warto? Może zamiast uprawiać śmichy-chichy, trzeba wytknąć Macierewiczowi na poważnie wszystkie błędy²⁹

Nawet jeśli część owego „ludu smoleńskiego” to „smoleński biznes” prowadzony przez Tomasza Sakiewicza, Jacka i Michała Karnowskich czy media związane z Radiem Maryja (Telewizja Trwam, Niezależna.pl), to dla sporej części prawicowego elektoratu katastrofa smoleńska nie była ani biznesem, ani religią³⁰. Ludzie ci chcieli przebudowy polskiej rzeczywistości, powrotu wielkich dziewiętnastowiecznych idei, scalających we wspólnotę narodową. Szukali własnego obrazu w publicystycznych diagnozach Piotra Zaremby, Zdzisława Krasnodębskiego, Ryszarda Legutki, Bronisława Wildsteina i innych. „Polska – wielki projekt” – w tym hasle PiS zawierała się ta potrzeba, która elektoratowi Jarosława Kaczyńskiego pozwoliła pogodzić swoistą sprzeczność: poczucie

²⁸ Tamże. Przy czym Staniszkis już nie należy do zwolenników partii Jarosława Kaczyńskiego – wielokrotnie krytykowała PiS za niekonstytucyjne działania.

²⁹ Tamże.

³⁰ O „religii smoleńskiej” pisał m.in. Wojciech Maziarski, zob. tenże, *Święty Kościół smoleński*, „Gazeta Wyborcza” 12.04.2012, s. 15.

osobistego sukcesu (np. z dobrej pracy, mieszkania) z przekonaniem, że „Polska ginie” (pojawiające się w badaniach opinii społecznych stwierdzenie: „mnie się dzieje nieźle, ale w kraju dzieje się źle”³¹). Przy czym owo „źle” nie oznacza troski o sprawne państwo, funkcjonowanie instytucji czy pożytkowanie wzrostu gospodarczego na rzecz wyrównywania nierówności.

To poczucie, że „Polska ginie” – mówiła w 2012 roku Mirosława Grabowska, opisując elektorat Jarosława Kaczyńskiego – jest związane z trudno uchwytnymi cechami polityki prowadzonej przez PiS, a nie prowadzonej przez ekipę Donalda Tuska. Chodzi o symboliczne docenianie wspólnoty, historii, narodu, mówienie „jesteśmy duzi, wielcy, wszyscy powinni nas szanować”. Inna jest retoryka i wyobraźnia społeczna tych ekip. Być może retoryka premiera Tuska i PO jest „za słaba”. Nie ma heroicznego naddatku. Tusk nie przemawia na tle łączących sztandarów.³²

Ale fenomen „ludu smoleńskiego” można widzieć jeszcze w innej perspektywie, na którą nakierowują rozważania lewicowego filmoznawcy Jakuba Majmureka. Przy okazji analizy *Oniriki* pisze on, że marzyłby mu się zupełnie inny film:

O pokoleniu, moim pokoleniu, zbyt licznie i zbyt dobrze wykształconym na potrzeby kraju, skazanym w olbrzymiej większości na wybór między gównianą pracą poniżej ambicji i możliwości, emigracją lub biedowaniem w prekariacie. Czy dla części tego pokolenia Smoleńsk nie był przewrotnym darem losu? Prezydencki tupolew dosłownie i w przenośni spadł nam wszystkim z nieba. Dostarczył wygodnej wymówki, by zamiast faktycznie mierzyć się ze swoją sytuacją, znów mleć dawno zużyte symbole, powtarzać przebrzmiałe gesty i zwołania. „Romantyczne” („zdradzeni o świecie”), mesjańskie („Bóg w Smoleńsku dał nam, Polakom, znak”), „oświeceniowe” („ciemny lud znów kotłuje się pod krzyżem”). Uruchomił w całym społeczeństwie bulimiczną, wymiotną czkawkę wydawałoby się dawno zużytych symboli.³³

³¹ Diagnoza ta znajduje się także w rozmowie Adama Leszczyńskiego z socjolożką i dyrektorką Centrum Badania Opinii Społecznej Mirosławą Grabowską, zob. *Wyborcy PiS wcale nie są wykluczeni*, „Gazeta Wyborcza” 14.04.2012, s. 20.

³² Tamże.

³³ J. Majmurek, *Bulimia smoleńska*, dz. cyt.

Po wygranych przez PiS wyborach parlamentarnych pojawia się jeszcze jeden symbol. Politycy PiS, z Macierewiczem na czele, mówią o zdradzie Tuska, „krwi na rękach” i „zasadźce”, w której – jak twierdzi minister obrony – znaleźli się piloci tupolewa, próbując za wszelką cenę ratować lecących na rocznicowe obchody katyńskie³⁴. Bohaterscy piloci przywołują pamięć bojowników o niepodległość narodu, którzy ofiarnie walczą o kraj, honor i godność. O państwo, które jest wspólnotą opartą na wielkiej idei. To projekt polskości ufundowanej na „walce do końca” w imię honoru i wielkości.

Nawoływał do niego Jarosław Marek Rymkiewicz. Dziewiętnastego kwietnia 2010 roku opublikował na stronie internetowej „Teologii Politycznej” wiersz *Do Jarosława Kaczyńskiego*, dwa dni później przedrukowała go „Rzeczpospolita”. Pojawia się w nim diagnoza polityczna: oto dwie Polski – jedna, „o której wiedzieli prorocy”, i druga, „którą w objęcia bierze car północy”. To pociąga za sobą kolejny podział: na „my” i „oni” – „prawdziwi Polacy” i „łajdacy”. Ci drudzy chcą Polskę upokorzyć, zmusić do przeprosin za niezawinione grzechy, ci pierwsi mają się „łajdakom” opierać w imię prochów przodków i ze szczątkami spod Smoleńska zamiast sztandarów.

To co nas podzieliło – to się już nie skleci
Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei

Którzy chcą ją nam ukraść i odsprzedać światu
Jarosławie! Pan jeszcze coś jest winien Bratu!

Dokąd idziecie? Z Polską co się będzie działo?
O to nas teraz pyta to spalone ciało
(...)

³⁴ Macierewicz mówi o tym choćby w wywiadzie dla „Gazety Polskiej”: „Zostały przeprowadzone bardzo dokładne analizy porównawcze i nie ma cienia wątpliwości, że polscy lotnicy zrobili wszystko, co mogli zrobić w tej sytuacji. (...) Chcieli uratować polską delegację z zasadzki, w jakiej się wszyscy znaleźli. I mimo tej wspaniałej postawy to właśnie piloci są oskarżani”. Zob. *Prokuratura uszczęła śledztwo smoleńskie w sprawie Tuska. Z Antonim Macierewiczem rozmawia Dorota Kania*, „Gazeta Polska” 22.03.2017, s. 24–29. Zob. także analizę weryfikującą prawdziwość faktów podawanych przez Macierewicza: A. Kublik, W. Czuchnowski, *Zasadzka na fakty*, „Gazeta Wyborcza” 23.03.2017, s. 4.

Dla Jarosława Marka Rymkiewicza „prawdziwa polska idea” musi być ufundowana na śmierci, odwieczną jej wartość przechowują przodkowie i ci odważni, którzy w imię narodowej wspólnoty oddali życie w walce. W 2004 roku w jednym z wywiadów Rymkiewicz mówił:

Aktem założycielskim wolnego państwa polskiego w roku 1989 powinno być wieszanie na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, przed Świętą Anną i przed Pałacem Staszica – właśnie to się od nas naszym wrogom należało.³⁵

Wnikliwy badacz Słowackiego i Mickiewicza stał się wieszczem prawicy znacznie wcześniej, ale od 10 kwietnia 2010 roku wpatrzeni w niego kreatorzy nowej pamięci zbiorowej chcieli widzieć w katastrofie moment przełomu, w którym wspólnota narodowa na nowo konstruuje swoją podmiotowość. Pobrzmiwa tu także nieziszczone marzenie o powrocie do wzorotwórczej roli literatury – kształtującej postawy i umysły, kreującej i wzmacniającej wspólnotę, tworzącej jej imaginarium. Tyle że choć o katastrofę smoleńską poza poezją³⁶ upomniiała się także proza fikcyjna, a do pisania usiedli i debiutanci, i doświadczeni pisarze, to nie powstała literatura na miarę *Spadając* Dona DeLillo. Próżno szukać powieści unikającej uproszczeń, banału czy patosu. I bardziej niż o brak talentu chodzi o to, że jedni i drudzy beletrystykę postanowili wykorzystać do celów innych niż artystyczne. W kształtowaniu i podtrzymywaniu smoleńskiej religii skuteczniejszy okazał się obraz – ten filmowy, podporządkowany przesłaniu propagandowemu, i ten medialny – który za pośrednictwem różnych środków przekazu i treści utrzymuje codzienny kontakt z własną wspólnotą interpretacyjną.

³⁵ *O wieszaniu i Polsce nie dla Polaków – rozmowa z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem*, „Arcana” 2004, nr 6, s. 9.

³⁶ O poezji smoleńskiej zob. M. Kobielska, „Teatr wspomnień i opera lez”. *Poezja smoleńska – rozpoznania ustępne*, <http://www.polisemia.com.pl/numery-czasopisma/numer-12011-5/numer-1-2011-5/teatr-wspomnie-i-opera-ez> [dostęp: 12.06.2017].

Rozdział 2

Kryteria prawdziwości i poetyka powtórzenia

Powstała w kręgach polskiej prawicy produkcja filmowa poświęcona katastrofie smoleńskiej daje zarówno obraz dyskursu otaczającego wypadek, jak i towarzyszących mu praktyk. Tworzy ona cykle, w których wciąż na nowo wracają te same wątki. Po *Solidarnych 2010*¹ Ewa Stankiewicz i Jan Pospieszalski zrealizowali dokumenty *Krzyż. Solidarni 2010*² oraz *Lista pasażerów*³, niemal na gorąco powstawał *List z Polski* Mariusza Pilisa⁴, Maria Dłużewska i Joanna Lichočka nakręciły w roku 2011 *Mgłę*⁵ i *Pogardę*⁶, których kontynuacją jest *Przebudzenie* Lichočkiej⁷ oraz poświęcony Lechowi Kaczyńskiemu film *Prezydent*⁸. W roku 2012 powstaje *Anatomia upadku* Anity Gargas⁹, a w 2014 *Anatomia upadku 2*¹⁰. Tę imponującą i siłą rzeczy niepełną listę kończy

¹ *Solidarni 2010*, reż. E. Stankiewicz, J. Pospieszalski, zdjęcia J. Szymura, E. Stankiewicz, P. Wąsowski, P. Nykowski, G. Ruzik, 2010.

² *Krzyż. Solidarni 2010*, reż. E. Stankiewicz, zdjęcia E. Stankiewicz, P. Wąsowski, P. Nykowski, M. Kupidłowski, K. Siuciak, 2011.

³ *Lista pasażerów*, scen. i reż. E. Stankiewicz, J. Pospieszalski, zdjęcia A. Gołębiewski, P. Niemyjski, M. Bożek, W. Resiak 2011.

⁴ *List z Polski*, scen. i reż. M. Pilis, zdjęcia A. Jaskowski, P. Zborowski, A. Łukasiewicz, 2010.

⁵ *Mgła*, scen. i reż. M. Dłużewska, J. Lichočka, zdjęcia R. Jaworski, W. Resiak, 2010.

⁶ *Pogarda*, scen. i reż. M. Dłużewska, J. Lichočka, zdjęcia R. Jaworski, W. Resiak, 2011.

⁷ *Przebudzenie*, reż. J. Lichočka, zdjęcia A. Gołębiewski, 2011.

⁸ *Prezydent*, scen. i reż. J. Lichočka, J. Rybicki, zdjęcia P. Niemyjski, 2013.

⁹ *Anatomia upadku*, scen. i reż. A. Gargas, zdjęcia A. Hrechorowicz, 2013.

¹⁰ *Anatomia upadku, część 2*, scen. i reż. A. Gargas, zdjęcia A. Hrechorowicz, 2014.

utrzymany w konwencji kina sensacyjnego *Smoleńsk* Antoniego Krauzego z 2016 roku¹¹.

Wszystkie produkcje prezentowały podobny materiał. Na ekranie pojawiały się te same ujęcia, wypowiedzi polityków i symbole. Z czasem społeczność widzów na tyle zapoznała się z postaciami dramatu i światem przedstawionym reprodukowanym w dziesiątkach wypowiedzi, że nic już chyba nie mogło jej zaskoczyć. Twórcy robili aluzje do poprzedników, przywoływali znane poszlaki, interpretacje czy postaci. I tak w *Smoleńsku* Krauzego w scenie pod krzyżem przy Pałacu Prezydenckim pojawia się jeden z bohaterów *Solidarnych 2010*, a także współtwórca filmu Jan Pospieszalski, postać pravicowej dziennikarki (Anna Samusionek) wyraźnie nawiązuje do Anity Gargas, film powieli także znane z wcześniejszych publikacji obrazy i tropy prowadzące do wniosku o zamachu na prezydenta RP.

Aby zapoznać się z materiałem filmowym poświęconym katastrofie smoleńskiej, trzeba spędzić przed ekranem długie godziny. Schemat narracyjny szybko staje się jasny. Mimo powtarzalności zamieszczane w internecie obrazy mają dziesiątki lub setki tysięcy wyświetleń. W wyborach widowni oryginalność ujęcia, dynamika i atrakcyjność prezentacji, wreszcie nowość materiału nie odgrywają więc aż tak ważnej roli. Ze sposobem odbioru łączą się szczególniego rodzaju potrzeby widzów i twórców. Społeczność ta wytwarza własną estetykę, stanowiącą płaszczyznę porozumienia w komunikacji toczącej się w jej obrębie.

1. Wspólnota emocji

Solidarni 2010 to dziewięćdziesięciminutowe zestawienie wypowiedzi osób spotkanych przed Pałacem Prezydenckim w pierwszych dniach po katastrofie. Tytuł nawiązuje do ruchu, który dał początek demokratycznym zmianom w Polsce, i jednocześnie nadaje nowe znaczenie słowu-symbolowi. W roku 2010 chodzi przede wszystkim

¹¹ *Smoleńsk*, reż. A. Krauze, scen. M. Wolski, M. Pawlicki, T. Łysiak, A. Krauze, zdjęcia M. Pakulski, 2016.

o solidarność z tragicznie zmarłym prezydentem Lechem Kaczyńskim, a przez stosunek do niego jako emblematycznej ofiary katastrofy – solidarność wewnątrz definiowanego w ten sposób narodu.

Stankiewicz i Pospieszalski pokazują ludzi poruszonych tragedią, a jednocześnie zatroskanych o los Polski i samych siebie. Kilkakrotnie powracają do bliskiego płaczu młodego mężczyzny, dla którego katastrofa smoleńska jest doświadczeniem powrotu do wspólnoty. W pierwszej wypowiedzi wyznaje on:

Czasami nawet się wstydzilem, że jestem Polakiem. Wyjeżdżałem za granicę i wolalem mówić po angielsku niż po polsku... I dzisiaj się wstydzę, że odrzucałem, że jestem Polakiem. Że ten naród taki głupi i taki naiwny... Taki nijaki... Czasami mówią, że jesteśmy jakąś wioską europejską... Ale tacy jesteśmy... No i co....

Polska prowincjonalność to nie wszystko. Kryje się za nią coś znacznie istotniejszego. Ofiary katastrofy stają się wcieleniem polskości: „Ludzie którzy całe życie poświęcili, żeby walczyć o prawdę... To był ich cel życiowy: walczyć o prawdę i... i wszyscy w ciągu jednej minuty czy sekundy zginęli...”. Przerażeniu tym faktem towarzyszy przekonanie, że polskie dążenie do prawdy jest niewygodne dla nie-Polaków.

Mam takie intuicyjne poczucie – ciągnie bliski płaczu, wzruszony mężczyzna – że znów zostaliśmy sprzedani. Nie wiem, czy to jest moja intuicja... Dzisiaj byłem u fryzjera i fryzjerka powiedziała to samo (...) Czy znów zaczniemy chodzić po ulicach i będziemy się bać?

Wspólnota przeżywa strach, a jednocześnie doświadcza poczucia własnej wartości, mimo lęku opowiadając się za solidarnością z ofiarami i tego, co wyobraża sobie jako ich posłanie. Przeżywany mit zdrady traktuje jako realne i bliskie zagrożenie. Paweł Zołoteńki, doradca Władysława Stasiaka, szefa Kancelarii Prezydenta, piętnując postawę rządu, stwierdza w zakończeniu filmu *Mgła*:

Jaką to będzie miało wartość, kiedy stanie się coś gorszego i państwo po raz kolejny pokaże swoją słabość? Kiedy już może nie osoby z pierwszych stron gazet, nie prezydent, nie ministrowie, ale zwykli obywatele będą ginąć... A to jest możliwe i to być może się wydarzy. Może już niedługo.

Poczucie zagrożenia jest częścią rozpoznania polskiego losu. Okazuje się ono z istoty emocjonalne i w oczach zewnętrznego świata postrzegane jest jako szaleństwo. Mariusz Pilis rozpoczyna *List z Polski* słowami:

Najprawdopodobniej po tym, jak przeczytacie mój list, dojdziecie do wniosku, że jestem szalony. (...) Mam nawet nadzieję, że macie rację, a wszystko w tym liście jest halucynacją (...). Mimo to obecnie ja sam oraz większość moich rodaków jesteśmy głęboko zaniepokojeni i niepewni. Może historia udowodni, że nasze obawy są fałszywe, ale mamy naturalną tendencję do paranoi, która jest częścią naszej polskiej duszy.

Pilis ironicznie gra z toposem polskiego obłąkania. Pozornie je afirmuje, kończąc dokument obrazem maszyny do wytwarzania sztucznej mgły. W istocie polski szaleniec jako jedyny trzeźwo rozpoznaje sytuację. To świat, który zwariował, przypina mu łatkę paranoi.

Rozpoznanie się w tego rodzaju emocjach jest jednocześnie rozpoznaniem się wspólnoty w swojej nieestetycznej, z pozoru nieatrakcyjnej i nieeuropejskiej, ale prawdziwej i głęboko polskiej formie. To społeczność broniąca prawdy, a jednocześnie niewysłuchana i odrzucona. W *Solidarnych 2010* Lech Kaczyński pojawia się wielokrotnie jako prezydent opluwany i szkalowany, ktoś, na kim skupiła się agresja wobec polskości. Jak refren powtarza się scena wyrzucania do kontenera już wypalonych zniczy, które żałobnicy przynosili pod Pałac Prezydencki. Odrzucenie, jakiego doświadczają bohaterowie Stankiewicz czy Lichockiej, ma wiele postaci. Przybiera formę szkalowania prezydenta i jego zwolenników, ale także agresji wobec solidarnego z nim tłumu, agresji wobec samego prezydenta, wreszcie braku szacunku dla ofiar katastrofy oraz kłamstw wokół jej przyczyn. Figura zamachu streszcza i zamyka w sobie wyrażane w różny sposób przekonanie o agresji wobec polskości.

2. Powtórzenie: prawda i piękno

Powracanie do katastrofy smoleńskiej – w tym lektura tekstów i oglądanie filmów – przywołuje i ożywia te emocje. W filmie *Smoleńsk* Antoniego Krauzego wdowa po generale mówi:

Wszyscy mamy nadzieję, że raport przygotowany przez polską komisję rządową będzie zasadniczo różnił się od wersji rosyjskiej. Że będzie polski. Że wreszcie polskie władze wezmą w obronę swego prezydenta, swoich dowódców i polskich patriotów leżących wtedy do Katynia.

Następna scena to autentyczny materiał z konferencji prasowej po zakończeniu prac Komisji Badania Wypadków Lotniczych Lotnictwa Państwowego, która orzekła o błędzie pilotów.

W porządku odczuwania, który determinuje rozumienie rzeczywistości, raport jest polski, o ile przedstawia prawdę. Prawdą jest jednak żywe doświadczenie polskości jako obrony prawdy o krzywdzie, prawdy odrzuconej przez świat, który jednocześnie zdradza skrzywdzonych. Realne i prawdziwe jest przede wszystkim samo to doświadczenie i nieodłączny od niego model narracyjny. Weryfikacja wiarygodności przekazu przebiega od strony modelu, a nie faktów, tak jak to ujmuje generałowa. Ten sam schemat stosuje Mariusz Piliś. Dowodami w sprawie Smoleńska stają się z jednej strony rozbiory Polski, o których dowiadujemy się z objaśnień do *Rejtana* Jana Matejki, z drugiej – wypowiedzi rosyjskiego dysydenta Władimira Bukowskiego czy prezydenta Ukrainy Wiktora Juszczenki. Opowieść o historii Polski wskazująca na istotę jej losu oraz istotę postawy otaczającego ją świata jest w tej konstrukcji nieskończenie ważniejsza. Juszczenko i Bukowski stają się wiarygodni o tyle, o ile potwierdzają doświadczenie widzów i stojący za nim obraz świata.

Podobnie konstruowana jest narracja w innych obrazach. U Krauzego para prezydencka w wizyjnej scenie dołącza do duchów zamordowanych w Katyniu oficerów, którzy oddają jej honory wojskowe i serdecznie witają ofiary katastrofy. Nawiązania do Katynia pojawiają się w dokumentach Ewy Stankiewicz i Joanny Lichockiej, pełniąc w nich tę samą funkcję. Rysują kontinuum polskiej historii, w której powtarza się ten sam motyw walki, ofiary i zdrady oraz ci sami aktorzy z właściwymi im niezmiennymi rolami: Polaków patriotów, Polaków zdrajców, Rosji i Zachodu. Wszstko to wpisuje katastrofę smoleńską w dobrze znany model doświadczenia i narracji.

Fakty stają się prawdziwe lub niewiarygodne ze względu na sens, jaki zyskują w perspektywie narracji o Polakach. Raport, który nie broni polskich patriotów, jest fałszywy i niegodny

zaufania. Jednocześnie musi być produktem niepolskim, a przez to zdradzieckim. Niewiarygodne ustalenia określają moralną wartość tych, którzy są ich autorami, ale i moralna wartość aktorów sceny publicznej jest przesłanką, a często dowodem na prawdziwość lub nieprawdziwość faktów, o których mówią. Rosyjski lekarz, który dokonywał sekcji ofiar, czy członkowie komisji Millera są niewiarygodni z definicji, podczas gdy krewni ofiar dobrze wiedzą, co się zdarzyło. W filmie Krauzego wdowa po generale mówi na konferencji prasowej, jak podniośle przeżywał on wyjazd do Katynia, że chciał przyjąć komunię świętą w intencji zamordowanego przez NKWD krewnego, w związku z czym należy wykluczyć, że pił tego dnia alkohol. Wyniki sekcji zwłok, szczególnie przeprowadzonej w Rosji, nie mogą stanowić przeciwwagi dla takiego argumentu.

Przeżycie umieszczające katastrofę w doświadczeniu polskości i opowieści o Polakach nadaje wiarygodność wypowiedziom bohaterów filmu *Solidarni 2010*. Ich przypuszczenia i przeczucia – bo przecież jesteśmy przed Pałacem Prezydenckim w pierwszych dniach po katastrofie – nabierają statusu wiarygodnych twierdzeń o rzeczywistości, ponieważ stanowią część procesu odzyskiwania poczucia przynależności do wspólnoty, przeżywania istoty jej losu, wreszcie odnawiania związanego z tym obrazu świata. Fakty są w ich wypowiedziach jedynie przykładami ilustrującymi generalne rozpoznanie. Potwierdzają je, ale nie są w stanie go sfalsyfikować, bo wykroczenie poza model sprawia, że stają się niewiarygodne.

Z odnawianiem poczucia przynależności przez wspólnotę losu wiąże się doświadczenie prawdy, ale i piękna. Piękna jest przede wszystkim polska wspólnota. Na przekór domniemanym sądom tych, którzy do niej nie należą, nie rozumieją jej i w efekcie kompromitują się moralnie, a także na przekór poczuciu prowincjonalności Polacy rozpoznają swoją wielkość. Potwierdzające ją teksty są postrzegane jako piękne i sprawiają estetyczną przyjemność. Aktualizacja modelu narracyjnego wywołuje efekt wzniosłości. Konfrontuje widzów z tym, co rozpoznają jako swój tragiczny los i heroizm własnej postawy. Tekst zyskuje w oczach odbiorców tym

wyższą ocenę, im sugestywniej i wierniej dokonuje powtórzenia bazowej struktury. Im skuteczniej wprowadza w doświadczenie wspólnoty. Powtórzenie wzoru staje się kluczową zasadą estetyczną tej twórczości.

3. Symbole, relikwie, gesty

Przywołanie totalności doświadczenia, a więc pełnego zestawu narracji, interpretacji, przeżyć i obrazu świata, dokonuje się często za pośrednictwem drobnych, zdawałoby się, sugestii. Służą temu liczne i przejrzyste w swojej treści symbole. W filmach o katastrofie smoleńskiej aż się od nich roi. Oglądamy krzyże, krzyż ułożony ze zniczy przed Pałacem Prezydenckim, krzyże i flagi narodowe, krzyże i tablice kommemoracyjne w miejscach pamięci. Stanowią one podstawę do tworzenia nowych znaków aktualizujących wzór, takich jak obraz sprzątanego placu przed Pałacem Prezydenckim i wyrzucania zniczy, który charakteryzuje stosunek elit do katastrofy, jej ofiar i zgromadzonego tłumu, albo jak przeciwstawienie żałobnikom bywalców baru Przekąski Zakąski na Krakowskim Przedmieściu. Funkcję emblematu zaczynają także pełnić niektóre ujęcia dokumentarne, takie jak sceny podnoszenia dźwigiem fragmentów wraku lub scena, w której rosyjski ratownik wybija łomem szybę w oknie polskiego samolotu. Znaczenie wpisane w obraz przez model narracyjny, w którym go umieszczono, zyskuje w tego typu przywołaniach status dokumentarnej naoczności.

Symbole tego rodzaju domagają się szacunku, stając się relikwiami. Stosunek do nich charakteryzuje aktorów i wyznacza im miejsce w strukturze opowieści. Relikwiami są ciała ofiar, przede wszystkim pary prezydenckiej, wokół której ogniskuje się uwaga widzów i uczestników zdarzeń. Krewni ofiar z pietyzmem zbierają do woreczków ziemię z miejsca katastrofy i z katyńskiego lasu. Relikwiami mogą stać się także dowolne symbole patriotyczne. Zamieniają się w nie znicze spod Pałacu Prezydenckiego. Są nimi także wojskowe emblematy. Stosunek generałowej ze *Smoleńska* Krauzego do biało-czerwonej szachownicy z lotniczą gapą zawieszoną na ścianie jej mieszkania czy wiszącej obok kopii sztandaru

określa jej przynależność i wartość moralną. W nowoczesnych wnętrzach, w których oglądamy dziennikarzy ze stacji telewizyjnej prezentującej rządowy punkt widzenia, nie znajdziemy tego rodzaju znaków, co świadczy o wykorzenieniu ich mieszkańców.

Relikwie wymagają gestu: czci ze strony członków społeczności. Okazywanie szacunku jest publicznym znakiem przynależności do wspólnoty oraz uznania panujących w niej reguł. W *Solidarnych 2010* status takiego gestu zyskuje sama obecność żałobników pod Pałacem Prezydenckim czy decyzja o złożeniu hołdu tragicznie zmarłej parze prezydenckiej. Gestem tego rodzaju jest także akt odbioru – oglądanie filmu bądź lektura tekstu – w którym aktualizuje się wzór narracji oraz doświadczenia¹².

Symbole, relikwie i gesty stają się w ten sposób wehikułami powtórzenia odnawiającego doświadczenie polskości. Widownia poszukuje bodźców zdolnych ożywić model, który okazuje się uwewnętrznionym, gotowym do aktualizacji kontekstem odbioru.

4. Dzieło otwarte: *Smoleńsk* Antoniego Krauzego

W takiej sytuacji odbioru podstawowym narzędziem komunikacji staje się aluzja. Przekaz może być niejasny i w istocie niekonkluzywny, zatrzymywać się na domysłach albo jedynie wyrażać nieufność wobec ustaleń oficjalnych instytucji. Mimo wszystko sens zdarzeń nie ulega wątpliwości i zostaje przywołany jako całość modelu, podobnie jak zawierające się w nim role aktorów, kwestia winy, wartość moralna poszczególnych bohaterów oraz rozgraniczenia między polską wspólnotą a jej wrogami.

Smoleńsk Krauzego to kino sensacyjne szczególnego rodzaju. Zagadka nie zostaje wyjaśniona. Dziennikarskie śledztwo prowadzi jedynie – i aż – do odsłonięcia medialnej manipulacji wokół katastrofy. Przyczyną śmierci prezydenta był zamach, a nie błąd

¹² „Każdy musi sobie dośpiewać przesłanie, / Od tego zależy, co się z nami stanie”. Słowo „z nami” przy powtórzeniu zwrotki zostaje zastąpione słowem „z Polską”; J. Pietrzak, *Ballada smoleńska*, <https://www.youtube.com/watch?v=deWDMjmf8Uo> [dostęp: styczeń 2017].

pilotów, i komuś zależy, żeby ten fakt ukryć. W ramach konwencji gatunkowej można wyobrazić sobie najróżniejsze rozwiązania tak zarysowanego wątku fabularnego – od knozań międzynarodowych terrorystów w typie *Spectrum* z cyklu o Jamesie Bondzie do spisku w najbliższym otoczeniu prezydenta, jak w thrillerach politycznych. Mimo to sens filmu nie pozostawia żadnych wątpliwości. Podobnie zresztą jak sugestie, niepokoje i aluzje wypowiedane przez rozmówców Stankiewicz i Pospieszalskiego albo Dłużewskiej i Lichockiej.

U Krauzego organizatorem zamachu i kampanii dezinformacyjnej po katastrofie jest tajemnicza postać kreowana przez Jerzego Zelnika. W spisie występuje jako dyplomata. Owego dyplomatę widzimy w kluczowych momentach akcji. Jest od początku przy wraku i wydaje rosyjskim policjantom rozkaz odebrania kamery polskiemu dziennikarzowi, który jako pierwszy przybył na miejsce katastrofy. To on dostarcza fałszywych dowodów i jak się domyślamy, wydaje instrukcje szefowi stacji telewizyjnej. Sam występuje w mediach jako ekspert. Jest w domu generała komandosa¹³ tuż po jego samobójstwie. Wszystko wskazuje na to, że wydał załodze wieży kontrolnej w Smoleńsku rozkaz, żeby sprowadziła tupolewa na wysokość 50 metrów. Rosyjscy wojskowi mówią, że to polecenie od „międzynarodowego numeru 1”. Zelnik jest szarą eminencją, tajnym mordercą i osobą publiczną w jednym, organizuje spisek, którego nie sposób wysledzić, i jednocześnie jest wszystkim doskonale znany – do tego stopnia, że szeregowi milicjanci i żołnierze z prowincjonalnego lotniska podporządkowują się bez cienia wątpliwości jego absolutnej władzy. Czuje się u siebie zarówno w Polsce, jak i w Rosji, a może wręcz na całym świecie. Jednocześnie na dobrą sprawę nic o nim nie wiemy. Nie można go utożsamić z żadną konkretną grupą.

Konstrukcja tej postaci pozwala snuć dowolne, zdawałoby się, fantazje. Jest otwarta na aktywność odbiorcy, który wypełni ją własną treścią. Krauze odpowiada jednak w istocie na potrzebę powtórzenia, którą wyczuwa u swojej widowni. Jego film jest aż

¹³ Postać ta jest przejrzystą aluzją do gen. Sławomira Petelickiego. W internecie pełno jest spekulacji na jego temat i związku jego śmierci z katastrofą.

nadto jednoznaczny i nikt w Polsce nie miał wątpliwości co do jego przesłania. Postać kreowana przez Zelnika staje się nieuchronnie figurą spisku, którego uczestnicy zostają bezbłędnie rozpoznani zarówno w świecie przedstawionym, jak i rzeczywistości.

Aluzja sprawia, że zaktualizowany zostaje od razu cały zestaw przekonań i emocji. Wiedza o tym zestawie – łączy on twórców i widownię – pozwala interpretować postać dyplomaty nie tylko jako współnika Tuska czy członków komisji Millera, a może wręcz inicjatora ich działań, ale także jako figurę żydowskiego spisku. Aparycja Jerzego Zelnika, jego ciemna karnacja i wydatny nos wystarczają, żeby uruchomić schemat. Z perspektywy powtórzenia jako zasady konstrukcyjnej przekazu oraz zasady odbioru interpretacja taka wydaje się w pełni uzasadniona, choć z punktu widzenia tradycyjnych metod analizy tekstu należałoby uznać ją za opartą na zbyt wątych podstawach.

5. Wróg i warunki komunikacji

W filmie *Pogarda* Ewa Kochanowska stwierdza:

W Polsce jest system dwupartyjny. Już książę Adam Czartoryski powiedział, że w Polsce w ciągu całego swojego życia (...) zaobserwował tylko dwie partie. I to powtarza się w historii. To partia osób, które chcą Polski wolnej i niepodległej, i partia osób, która woli podległość i zależność od innego mocarstwa.

Wypowiedź Kochanowskiej aktualizuje ważny element modelu doświadczania polskości. Polscy patrioci zmagają się z wewnętrznym i zewnętrznym wrogiem. Niepokój w związku ze stanem państwa manifestowany w wypowiedziach składających się na takie obrazy, jak *Solidarni 2010* część pierwsza i druga, *Mgła*, *Pogarda* czy *Przebudzenie*, nie odnosi się do zaniedbań bądź błędów, nawet niedopuszczalnych i karygodnych, ale właśnie do zdrady. Zarzut dotyczy w istocie podległości – działania pod dyktando obcych, czy to będzie Rosja, czy Unia Europejska.

Kiedy w filmie Krauzego generałowa mówi o „polskim raporcie” wyjaśniającym przyczyny katastrofy, rozumiemy, że to, co

polskie, powinno podzielać i reprodukować polski punkt widzenia, a więc doświadczenie i narrację spajające wspólnotę widzów *Smoleńska*. Przy takim ujęciu konfliktu polskość rozumiana jako ściśle odwzorowanie stanowiska strony stawiającej zarzut zdrady jest jedyną możliwą płaszczyzną porozumienia. Kompromis nie wchodzi w rachubę, bo oznaczałby rezygnację z polskości, a ta – jak wiadomo – jest święta i nie podlega negocjacom.

Szansą dla przeciwnika może być jedynie bezwarunkowa samokrytyka, a właściwie samounicestwienie. Musiałby on zaprzeczyć wszystkiemu, co w oczach jego adwersarzy uznawane jest za inne. Próby manifestowania różnicy stanowisk kwalifikują adwersarzy jako obcych i stają się podstawą oskarżenia. Nic dziwnego, że w świetle filmowych produkcji na temat Smoleńska wszyscy związani z „kampanią oszczerstw” wobec prezydenta i winni „dezinformacji” w sprawie katastrofy powinni na zawsze zniknąć ze sceny publicznej jako ludzie nieodwołalnie skompromitowani.

Rozdział 3

Warianty powieści smoleńskich

1. Schemat przemiany w powieściach smoleńskich

Wszystkie albo prawie wszystkie powieści dotyczące sytuacji po katastrofie smoleńskiej (a jest ich, nie licząc wzmiankowanych utworów sensacyjnych i śledczych, przynajmniej kilkanaście) podejmują problematykę duchowego, moralnego i światopoglądowego przełomu. Rozpatrując ją w wymiarze zdecydowanie jednostkowym, indywidualnym, czasem intymnym, odnoszą się jednak każdorazowo bądź bezpośrednio do katastrofy jako do zdarzenia o randze historycznej, bądź do problematyki wspólnoty jednoznacznie przez to zdarzenie właśnie wyłonionej. Biorąc pod uwagę tylko tę jedną cechę „powieści smoleńskiej”, moglibyśmy pomylić się i pomyśleć, że akty autorefleksji prowadzące do zmiany dotychczasowej postawy były odpowiedzią na wyzwanie czasu nie tylko powszechną, ale i zgodną, najogólniej mówiąc, z pravicową, martyrologiczno-heroiczną interpretacją tegoż. Bo to z tej interpretacji zaczęła wyłaniać się wizja polskiej wspólnoty odrodzonej wielkością nowej ofiary, odzyskującej pamięć historyczną i rozumienie tradycyjnych wartości, co umożliwiała także odzyskanie pełnej duchowej i politycznej niepodległości przez każdego „prawdziwego Polaka” z osobna. Tłumy na ulicach, akcja obrony krzyża przed siedzibą prezydenta, uparte domaganie się „pełnej prawdy” o katastrofie, czyli niezgoda na wyniki badań oficjalnej komisji, zwłaszcza w punktach, które były niekorzystne dla obrazu polskich lotników i ich dowódcy (lub były zgodne z ustaleniami strony rosyjskiej), miałyby przełożyć się niejako na wybory i działania osobiste. Odnajdujemy to bez trudu u wizualnych

źródeł mitu smoleńskiego, najwyraźniej może w filmie i w książce Joanny Lichockiej *Przebudzenie*, które przedstawiają sześć sylwetek „obrońców krzyża” i aktywnych uczestników pierwszych „miesięcznic” (w tym ich dotychczasową organizatorkę i obecną posłankę PiS Anitę Czerwińską), opowiadających o swoich „przebudzeniach”, czyli o szoku, wyrwaniu z letargu codzienności przez katastrofę i o odnajdywaniu oparcia, poczucia przynależności do wspólnoty, sensu życia i działania w akcjach na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie. Ci, którzy o sobie opowiadają, nie należą do żadnej z grup wykluczonych czy pokrzywdzonych przez III RP: harcerz-student, pracownicy korporacji (dobrze zarabiający, także za granicą), inżynier, nauczycielka, poeta zgłaszają akces do nowej wspólnoty z uwagi na wierność wartościom, które w niej odnaleźli, i potrzebę sprzeciwu wobec rzeczywistości politycznej, w której do tej pory bezrefleksyjnie, jak teraz twierdzą, uczestniczyli.

Jednak ta narodzona na warszawskiej, przedpałacowej scenie koncepcja przebudzenia – podtrzymywana zwycięską ofensywą innych realizacji filmowych – miała w sposób oczywisty charakter postulatyczny, propagandowy i nie mogła liczyć na akceptację wszystkich pisarsko zainteresowanych sferą jednostkowych przeżyć inspirowanych uczestnictwem w zbiorowym doświadczeniu narodowej tragedii. Przeciwnie, nachalny dydaktyzm kilku książek z nurtu powieści smoleńskiej, wytykany autorom także przez publicystów pokrewnych ideologicznie, stworzył, chcąc nie chcąc, tło, na którym korzystnie zaczął prezentować się pozycje wolne od nazbyt jawnej już perswazyjności. Nabiorą one cech alternatywnej interpretacji, może bardziej zniuansowanej, może nawet polemicznej wobec prostego schematu przemiany duchowej. W powieściach powtórzy się do pewnego stopnia sytuacja znana z pisarstwa dokumentarnego, w którym opór przeciwko mitologii smoleńskiej znalazł miejsce jakby wewnątrz form narzuconych dzięki medialnej przewadze przez twórców tej mitologii.

Prosty schemat przemiany polega głównie na doprowadzeniu bohatera czy bohaterów powieści do zwątpienia w sens dotychczasowej – egocentrycznej, zdystansowanej lub wręcz społecznie

bezrefleksyjnej – postawy życiowej i w miarę możliwości zerwania z nią oraz zmanifestowania tego jakimś symbolicznym gestem. Autorek i autorów nie interesują praktyczne skutki podjęcia jakiejś nieodwracalnej decyzji, chodzi o osiągnięcie punktu kulminacyjnego, po którym, jak się domyślamy, niemożliwy stanie się już powrót do stanu sprzed przebudzenia i nastąpi jakaś forma egzystencji bardziej autentycznej, we wspólnocie z ludźmi podobnie przebudzonymi do życia w prawdzie, w zgodzie z kanonem tradycyjnych wartości i z samym sobą. Kilka przykładów.

Maciek, bohater powieści Martyny Ochnik *Oszolomy*, przebywa w czasie kilkunastu burzliwych tygodni po katastrofie przyspieszoną samoedukację patriotyczną, która przeprowadzi go od przygotowań do emigracji, przerywanych przygodnymi tłumaczeniami dla zarobku, do zdecydowanego wyboru dalszego życia w kraju – poświadczonego przedarciem i wrzuceniem do Wisły biletu lotniczego do Stanów Zjednoczonych. Przebywa ją w towarzystwie przyjaciół, zwłaszcza fotoreporterki Sary (zaczyna pracować dla „niezależnych”, kiedy pewna redakcja z mainstreamu odrzuca jej zdjęcia pokazujące lżenie tzw. obrońców krzyża), i przy dyskretnym kibicowaniu babci, weteranki powstania warszawskiego, oraz ojca, zapomnianego weterana pierwszej Solidarności, którzy także w tym czasie odzyskują nadzieję i wiarę w powrót tradycyjnych polskich wartości.

Julek Rosa, jedna z głównych postaci *Ukrytego* Bronisława Wildsteina, mistrz *public relations*, wyżywa się w kształtowaniu publicznego wizerunku i reżyserowaniu kariery polityka nazwiskiem Przybysz, którego chce wylansować jako bojownika idei świeckiego państwa. Z diabelską zręcznością wykorzystuje w tym celu upór „obrońców krzyża” (organizując dokuczliwe dla nich prześmiewcze happeningi) oraz dęty patos obrazu katastrofy jako ofiary (współtworząc jego parodystyczną teatralną inscenizację). Wysztytanie imponderabiliów ma zdegradować całe wydarzenie do rangi zwykłego wypadku i zdemaskować religijno-patriotyczną mobilizację społeczeństwa jako sklerykalizowaną operację polityczną, co Przybyszowi otworzy drogę do zwycięstwa. Jednak sztuka, którą przenika nihilistyczny stosunek do wartości, która

eksperymentuje ze złem, jest zdolna wywołać zło jak najbardziej realne, w wyspekulowany powieściowo sposób uśmiercające akurat osobę najbliższą Rosie. Ta śmierć, a jeszcze bardziej niemożność ukarania winowajcy (współbrzmiąca z niemożliwością znalezienia i ukarania winnych katastrofy), otwiera wreszcie bohaterowi *Ukrytego* oczy na rzeczywistość, każe rzucić dotychczasowe zajęcie i oddać się dojrzywaniu do głębokiej przemiany przez coraz dłuższe, kontemplacyjne przesiadywanie w kościele.

Niejaki Rafalski, bohater i narrator powieści Rafała Ziemkiewicza *Zgred*, napisanej konsekwentnie i wiarygodnie w konwencji łże-dziennika, a więc ściśle autobiograficznej, pokazuje, czym mógł stać się Smoleńsk dla pisarza i publicysty, po którym żadnych przełomów nie należało oczekiwać, bo był już doskonale znany jako bezpardonowy szermierz prawicy, m.in. nawiązujący do myśli Romana Dmowskiego. Okazuje się jednak, że i w tej perspektywie można było przeżyć wstrząs nie tylko po ludzku oczywisty, ale obejmujący także postawę publicystyczno-polityczną. W *Zgredzie* Ziemkiewicz rozlicza się, jak to w łże-dziennikach, z własną biografią pisarską (wskutek właściwego mu zadufania jest to zresztą raczej samochwalstwo), w tym z narastającą pokusą rezygnacji z pozycji niezależnego publicysty. Kuszenie iście diabelskie płynie ze strony dawnego przyjaciela Irka, obecnie (na początku 2010 roku) posła, wkrótce ministra kultury, który gotów jest zapewnić mu kierownicze stanowisko w mainstreamowej telewizji lub w KRRiT. A Rafalski nie może tej propozycji nie rozważać, bo akurat walczy z cukrzycą, która utrudnia mu dotychczasowe zarobkowanie spotkaniami autorskimi czy felietonami lub komentarzami dla prawicowych gazet i portali, a to z kolei uniemożliwia napisanie poważnej rozprawy o dramatycznym według niego stanie polskiego społeczeństwa. Śmierć Irka w katastrofie smoleńskiej oddala groźbę skuszenia przez system, ale pozostawia okropną myśl, że aż taką cenę trzeba było zapłacić za ocalenie.

Być może ta myśl o mimowolnej winie, w połączeniu z widokiem tłumów (a pośród nich krzątających się żwawo politycznych przyjaciół), pociąga za sobą symboliczną decyzję o przerwaniu pisania książki („Trzeba się pozbierać, zakasać rękawy. Szkoda

czasu tracić na te zapiski, uświadamiam sobie w jednej chwili¹⁾ i przystąpieniu do działania („trzeba orać”²⁾). Na pytanie, dlaczego widok pobudzonego politycznie tłumu każe pisarzowi odejść od biurka i na czym to działanie miałyby polegać, odpowiada szersza aktywność autora. Od dawna formułuje on tezę o konieczności powtórzenia dzieła, które przypisuje Romanowi Dmowskiemu: unarodowienia społeczeństwa, które z powodu wojennej i powojennej utraty elit oraz opóźnionego historycznie awansu chłopów znalazło się ponownie – z nielicznymi wyjątkami – w sytuacji wsi poułaszczeniowej, stanowi „polactwo”, nie jest jeszcze Polakami w tradycyjnym sensie. Aby podjąć pracę nad przywróceniem tego sensu, potrzebne jest rozbudzenie społeczeństwa, musi ono tego chcieć. Otóż pobudzenie posmoleńskie miałyby być właśnie objawieniem tej woli. „Ilu ludzi musiało tam być? (...) Pół miliona? Milion? Jeszcze nas tyłu zostało czy tamci dawni Polacy powstawali na chwilę z grobów?”³⁾. Bardzo możliwe, że dopełnienie decyzji o „oraniu”, o „czynię” nastąpiło już poza tekstem, kiedy w maju 2016 roku Ziemkiewicz powołał z ośmioma posłami z ugrupowania Kukiz'15 stowarzyszenie polityczne Endecja.

Gaję, bohaterkę i narratorkę debiutanckiej powieści Agnieszki Urbanowskiej *Pałac trawę na rykowisku*, przyjętej z zainteresowaniem jako głos pokolenia, które usiłowano kiedyś nazwać „pokoleniem JP II”, poznajemy na kilkanaście miesięcy przed katastrofą pod Smoleńskiem (trwa mobilizacja w Osetii, jest 2008 rok). Trochę z konieczności, trochę z wyboru żyje w zawieszaniu i zdystansowana wobec tego, co robi. W oczekiwaniu, że uda się jej za którymś razem dostać na ASP (na „intermedia”), wyjeżdża do pracy za granicę, bez przekonania studiuje historię sztuki, próbuje zainteresować się czymś na kulturoznawstwie albo w Instytucie Studiów Interdyscyplinarnych. Nudzi ją polityka, ustabilizowana rutyna nauki uniwersyteckiej, podobnie jak rytuały życia rodzinnego obserwowane na przykładzie siostry. Pociągają eksperymenty

¹⁾ R. Ziemkiewicz, *Zgred*, Zysk i S-ka, Poznań 2011, s. 270.

²⁾ Tamże.

³⁾ Tamże, s. 268.

sztuki nowoczesnej: performans, instalacja plastyczna, nowatorskie zainteresowania filmu i fotografii ludzką cielesnością oraz eksperymenty z życiem w ogóle, o czym świadczyć mogą transowe zabawy z używaniem narkotyków, a przede wszystkim doświadczalne zgłębianie natury związku z programowym biseksualistą. Można by zobaczyć w niej uczestniczkę jakiegoś dzisiejszego wcielenia zabawowej, wyzywającej kultury kampu, ale jest to uczestnictwo połowiczne, może rekompensacyjne w stosunku do niedawnej (zdecydowanie przekreślonej) przynależności do młodzieżowej kultury katolickiej, o czym zaświadczać wspomnienia zbiorowych uniesień po śmierci Jana Pawła II, udziału w „białych marszach”, no i miłosnego zauroczenia współuczestnikiem tych wszystkich przeżyć. Bohaterka jest w istocie zawieszona między tymi dwoma modelami udziału w zbiorowości, co sprawia, że łatwa do przewidzenia reakcja na katastrofę smoleńską (w której ginie jej pierwszy ukochany) w postaci odwrotu od owej płytkiej, zabawowej kultury kampu nie jest prostym powrotem do autentycznej wspólnoty. Tragedia, która uśmierciła jedną postać ważną dla jej uczestnictwa w świecie, odebrała sens także drugiej, alternatywnej, a ją samą pozbawiła orientacji, którą będzie musiała teraz odzyskać samodzielnie. Oczywiście domyślamy się, że odbudowa tożsamości pójdzie w kierunku katolickiej wspólnoty narodowej, co jednak potrwa. Na razie Gaja bierze udział w „marszu patriotycznym”, lecz idzie z boku tłumu, wchodzi do kościoła, ale zatrzymuje się z tyłu.

Przykładowo zaprezentowane powieści pozwalają zorientować się, że mimo pewnego zróżnicowania wiekowego i środowiskowego ich bohaterów są one doskonale zbieżne w wymowie ideologicznej i że ta wymowa – w propagowaniu przemiany, przełomu, przebudzenia – sięga zwłaszcza po te argumenty, które włączają problematykę katastrofy w wykreowaną wojnę kulturową między polską tożsamością a nowoczesnością. Nowoczesna kultura, sztuka, nauka pojawiają się przy byle okazji jako zagrożenie dla wspólnoty i identyczności, ich obecność w Polsce wygląda na jakiś polityczno-kulturowy spisek. Nie dziwią rozmaite ilustracje tej koncepcji w powieści Wildsteina, ale co, dla przykładu, każe Martynie Ochnik sugerować, że przetłumaczeniem na polski

politologiczno-socjologicznej książki *New Europe* zainteresowane są jakieś służby? Autorem dzieła jest zaś Ian Grossman, „profesor filozofii z Heidelbergu, sława w swojej dziedzinie i autorytet ruchów postępowych”⁴. Ten i podobne chywyty, dobrze widoczne zwłaszcza w powieściach Ochnik i Wildsteina, wyglądają, jakby były zapożyczone z socrealistycznej powieści opowiadającej o przyspieszonym dorastaniu do zrozumienia „nowego” i konieczności jego zwycięstwa nad „starym”. Oczywiście z przedstawionymi znakami wartości.

Skojarzenie z dawną literaturą propagandową może okazać się pomocne, by pojąć pewną nowość najbardziej „zaangażowanych” powieści opublikowanych po katastrofie. Włączając się w budowę mitu smoleńskiego, uwiarygadniając go niejako przez przeżycia jednostkowe, czerpią one nie tylko z jego treści, ale i z budujących go wizualnych środków przekazu, co zmienia sposób oddziaływania całości. Czytelnik odnosi tę całość nie tyle do rzeczywistości, ile do jej zmediatyzowanego wizerunku, włącza w ciąg obrazów znanych z mediów posługujących się obrazem właśnie – obrazów często utożsamianych z realnością wskutek wielokrotnego powtarzania, czasem przez różne środki przekazu. Dawna powieść propagandowa musiała niejako mierzyć się z rzeczywistością, znajdować w niej materiał życiowo prawdopodobny, żeby uwiarygodnić przyspieszone dojrzewanie czy przemianę bohatera. Powieść propagująca przemianę posmoleńską przeprowadza bohaterów przez świat obrazów filmowych lub telewizyjnych i czasem dyskusji internetowych, oczywiście tak dobranych, żeby osiągnąć zamierzony cel. Ich doborem rządzi kryterium zgodności z utrwaloną już interpretacją filmową uzgodnione niejako z odbiorcami, dla których ta interpretacja czy, ogólniej, obraz stworzony przez „swoje” media są jedynie wiarygodne.

Prawie wszystkie wzmiankowane powieści dostarczają przykładów, jak realne doświadczenie czasu można zastąpić odpowiednio dobraną i zwykle spreparowaną edukacją medialną. Najwięcej *Oszolomy* Martyny Ochnik, która sarkastycznym tytułem manifestuje

⁴ Współpracownikiem „służb” okazuje się przyjaciel bohatera, który naraił mu to tłumaczenie; zob. M. Ochnik, *Oszolomy*, Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 9.

dumę z przynależności do grupy podejrzewanej o podatność na ideologiczne wmówienia. Jej bohaterowie nie muszą wychodzić z domów, żeby dojrzeć do zrozumienia podziału społeczeństwa na dwa wrogie obozy i stanąć po „patriotycznej” stronie. Wychodzą zresztą głównie po to, żeby skonfrontować i omówić obserwacje poczynione na ekranach telewizorów i monitorach komputerów – najpierw w lokalu, gdzie można było przeczytać „Gazetę Wyborczą”, „Newsweek”, „Politykę”, potem w galerii, gdzie był już tylko „Nasz Dziennik” i „Gazeta Polska”. Główną rolę w tej telewizyjno-internetowej edukacji odgrywają obrazy z pogrążonych w żałobie ulic Warszawy, a potem spod krzyża, oraz obszernie cytowane rewelacje z amatorskiego śledztwa blogerów, koordynowanego przez „Szperacza”, przypominającego niezapomnianego FYM-a, który przyznał się do mistyfikacji. Ważne są rosyjskie fotograficzne wrzutki, niepodejrzewane o to, że mogą być żartami-kompilacjami. Autorka bezkrytycznie nadaje tym materiałom pożądaną siłę argumentacyjną, podobnie jak obrazom z ulic Warszawy, w których pomija to, co niewygodne. Na tak ważnych w powieści zdjęciach spod krzyża przed Pałacem Prezydenckim utrwalone są prześmiewcze, prowokacyjne napisy młodzieży, nie ma mowy o obelżywych, nienawistnych hasłach politycznych czy o lżeniu osób publicznych na transparentach krzyżowych demonstrantów. Z jawnym fałszowaniem wymowy obrazu mamy do czynienia w finale powieści, w którym widokowi tłumu protestującego w styczniu 2012 roku przeciw podpisaniu porozumienia ACTA (filmowanemu przez Sarę „kamerą z logo jednej z tych niezależnych stacji, które powstały w ciągu ostatnich kilkunastu miesięcy”) przypisuje się, niezgodnie z faktami, demonstrowanie przeciwko „ograniczaniu wolności przekazu”, „cenzurze internetu” „ułudzie demokracji”, czyli przeciwko utrudnieniu prowadzenia w internecie wiadomego śledztwa.

Łatwości kształtowania wymowy powieści przez nadawanie wiarygodnym medialnym obrazom wymyślonych sensów uległ Bronisław Wildstein. Długo przygotowywane przebudzenie Rosy, bohatera powieści *Ukryty*, następuje podczas oglądania dwóch widowisk, do których sam się przyczynił: cyklicznego przedrzeźniania strażników

krzyża (w świetle powieści także systematycznego lżenia i napa-stowania) przez klientów baru Przekąski Zakąski i parodystycznej inscenizacji katastrofy smoleńskiej, wzorowanej bez wątpienia na spektaklu Lecha Racza *Spisek smoleński*, pokazanym kilka razy głównie w Poznaniu. Obydwa zostały zorganizowane z myślą o karierze polityka o nazwisku na P. i obydwu poraziły w końcu swojego współtwórcę dawką prostactwa i przemocy. Tyle że nikt poza autorem powieści nie wpadł na pomysł, żeby kontrowersyjne akcje podpitej młodzieży oraz słynny bar w Hotelu Europejskim wplątywać w polityczną intrygę. Groteska i parodia spektaklu Racza kierują się zaś, według zgodnej interpretacji recenzentów (także tych z prawicy⁵), nie w stronę katastrofy, lecz przeciwko obydwu (oficjalnej i spiskowej) narracjom smoleńskim (z sugestią, że ich przemieszanie uniemożliwia ocalenie ludzkiego wymiaru tragedii), co powodowało konsternację widowni nastawionej raczej na jednowymiarową rozprawę z koncepcją spisku.

Wiare w siłę obrazu, siłę przekonywania wahających się, oży-wiania podskórnych mocy w narodzie poświadczą osobistym przykładem narrator powieści Ziemkiewicza. Ustaliliśmy, że w jego przypadku katastrofa oznaczała karę za pokusę kolaboracji, a prze-budzenie polegało na tym, że porzucił pisanie w imię „orania”, pracy nad „unarodowieniem” „polactwa”. Nie nastąpiłoby ono jednak tak przekonująco, gdyby nie wstrząs wizualny – osobiście przeżywany, ale już jakby widziany przez media, bo na miejscu są ci, którzy przekażą go innym: „Jasiu z kamerą” (Jan Pospie-szalski, współautor filmów Ewy Stankiewicz), „Jurek, który wrócił z planu” (Jerzy Zalewski pracujący nad *Historią Roja*), „Jeszcze Tomek [Tomasz Sakiewicz, twórca imperium medialnego po kwiet-niu 2010 – Z.Z.], z całą ekipą z Gazety, nabuzowani wszyscy tą energią – teraz się zaczniesz, teraz się musi zacząć, to ich koniec, naród się budzi. (...). Wracam pod blaknącym niebem, w potoku biało-czerwonej lawy”⁶.

⁵ Zob. A. Horubała, „*Spisek smoleński*”, „Do Rzeczy” 13.03.2014.

⁶ R. Ziemkiewicz, *Zgred*, dz. cyt., s. 270.

Uleganie emocjom wizualnym i nastrojom zbiorowości mieści się w repertuarze środków, którymi posmoleńska powieść propagandowa zastępowała konstrukcję bohatera dochodzącego do „świadomości” przez poznanie, zrozumienie i zaakceptowanie „nowego”. Wydaje się, że kiedy wychodzimy poza krąg powieści, których autorzy dobrze i od początku wiedzą, do jakiego stanu mają doprowadzić wybraną postać powieściową, kończy się także to proste operowanie obrazami czy elementami świata wirtualnego będącymi budulcem mitu smoleńskiego. Po zmianie stosunku do nich – powiedzmy: z powielającego na problematyzujący – rozpoznajemy obecność innych ambicji pisarskich. Sygnalizuje to w ciekawy sposób powieść Agnieszki Urbanowskiej, która może najbardziej ze wszystkich tu prezentowanych jest „zwirtualizowana” i której wirtualność jednocześnie nie jest czymś wtórnym wobec filmowej, telewizyjnej i internetowej produkcji okołosmoleńskiej. Jest naturalnym atrybutem życia, pracy, zabawy, komunikowania się, myśli i wyobraźni młodego pokolenia, którego autorka zdaje się czuć reprezentantką – razem z jego dylematami światopoglądowymi i tożsamościowymi. Jest to jednak atrybut tak eksponowany, że staje się znaczący. Każdy z rozdziałów powieści poprzedzony jest czymś w rodzaju trójczłonowego motto, które informuje, co tym razem narratorka znalazła dla siebie stosownego w Internecie. Zawsze jest to informacja, obraz i utwór muzyczny, nie ma żadnych sentencji filozoficznych. W rozdziale XXII, opowiadającym o katastrofie, mamy: „Gazeta.pl: *Lech Kaczyński nie żyje. Katastrofa prezydenckiego samolotu*; Youtube.com: *The Kills, Good night, bad morning*; Google Images: *Herbert James Draper, The Lament for Icarus*”⁷. Możemy się domyślać, że stawiając posmoleńskie pytanie o tożsamość indywidualną – a nie fundowaną na bezrefleksyjnej przynależności do grupy – autorka zajmie się także medialnością jako pokoleniowym atrybutem i sproblematyzuje ją, co jest nieuchronne przy podejmowaniu na serio dziedzictwa katastrofy. Kolejne książki pokazują inne warianty tej problematyzacji.

⁷ A. Urbanowska, *Pałac trawę na rykowisku*, Nowy Świat, Warszawa 2014, s. 168.

2. *Wiwarium* Jarosława Kamińskiego – kraj w cieniu katastrofy

2.1. Katastrofa smoleńska jako pożar zachodniego świata

Wiwarium Jarosława Kamińskiego to wnikliwe studium mitu smoleńskiego. Nie schematyczna, propagandowa „powieść smoleńska”, szukająca nieoficjalnej „prawdy” o katastrofie, ale próba demystyfikacji mitu. Ramy powieści stanowią dwie katastrofy – tragedia smoleńska i pożar w chroniącym bohatera „wiwarium”. Tytułowe „wiwarium” to ogród tropikalnej flory i fauny założony na obrzeżach Kampinosu.

Cała fabuła utworu – klimat powieści, losy bohaterów, konstrukcje narratora i postaci – znalazła się w cieniu katastrofy. Jej widmo atakuje czytelnika już na pierwszej stronie. Wewnętrznym modelem powieści okazuje się pierwsze wejście bohatera w przestrzeń symboliczną katastrofy smoleńskiej. Bruno Winnicki odwiedza galerię sztuki, natrafiając na instalację *Niewypowiadalne*, na której znalazła się atrapa samolotu z szeregiem okien lotniczych. W każdym z okien wyświetlano film pokazujący twarz mężczyzny lub kobiety w dramatycznym zbliżeniu. Piąta twarz była inna – oniemiała i pusta. W tej twarzy Bruno rozpoznał siebie i pomyślał o kradzieży wizerunku. Tymczasem było to odbicie jego własnej twarzy w pustym, lustrzanym oknie samolotu. Ten incydent wprawia w ruch fabułę. Bruno Winnicki wyrusza na szlak poszukiwania tożsamości, czyli własnej twarzy w wielu odbiciach. Jego wędrówka po mieście – szlakiem manifestacji związanych z rocznicą katastrofy smoleńskiej – staje się traumatyczną podróżą wewnętrzną.

Czytelnik *Wiwarium* dowiadyuje się – dzięki meandrom achronologicznej akcji – że los bohatera jest ściśle związany z katastrofą. Bruno Winnicki – jako uczony politolog i dyplomata – miał być uczestnikiem lotu. Nagła wiadomość o gwałcie na córce Poli zatrzymała go w Warszawie. Ktoś inny zajął jego miejsce i zginął. Bruno zostaje wysłany do Moskwy, żeby zidentyfikować zwłoki przyjaciela, które rozpoznaje po gejowskim tatuażu. Jako ocalony przypadkiem Bruno znalazł się jakby poza nawiasem rzeczywistości, wkroczył w przestrzeń prywatnych obsesji i narodowych fantazmatów. Jako politolog i analityk Ośrodka Studiów Wschodnich

jest badaczem mitów, przedmiotem jego fascynacji był stoicki mit wiecznego powrotu i nieuchronnego „pożaru świata”. Teraz on sam stał się bohaterem mitu, everymanem zagubionym w labiryncie miasta i życia.

Narracja *Wiwarium* jest nieciągła, retrospektywna, miejscami zawieszona między opowiadaniem o współczesności a fantastyką. Płynnie przechodzi od posmoleńskich konfliktów politycznych do apokaliptycznych wizji świata w ruinie, zdehumanizowanego i zdegradowanego (wyodrębnionych kursywą). Narrator przedstawia miasto XXI wieku i miasto-zombie, miasto ruin, pyłu i dymu, a także zapisanych w murach dawnych katastrof. Nie jest jasne, czy mówi wszechwiedzący narrator, czy mamy do czynienia z projekcją bohatera, czy to projekt antyutopii, czy onirycznej wyobraźni? A może narracja autotematyczna? Bruno jest bowiem autorem książek i ma nowe plany twórcze. Fragmenty wizyjne, przedstawiające regres cywilizacyjny miasta, są pełne inwencji pisarskiej. Wieżowce karłowacieją i zamieniają się stopniowo w drewniane domki, które niszcząc, stają się częścią przyrody. Nawiasem mówiąc, obraz regresywnej zagłady przypomina pomysły autorów science fiction, np. Philipa Dicka w powieści *Ubik*. Inne szczegóły totalnej katastrofy, takie jak konsumpcja pieczonych w ognisku szczurów, nasuwają na myśl klasyczne antytopie – od *Nowego wspaniałego świata* Aldousa Huxleya po *Możliwości wyspy* Michela Houellebecqa. Nie bez znaczenia jest upodobanie bohatera do katastroficznych wizji filozofii antycznej. Końcowa katastrofa w rajskiej sferze *wiwarium* nasuwa na myśl cykliczny pożar świata stoików.

Koncepcja wiecznego powrotu idei ma w świadomości bohatera charakter negatywny: wracają idee, które już raz doprowadziły do katastrofy. Dlaczego nie miałyby dojść do następnej? – zastanawia się Bruno. Czytelnik otrzymuje krytyczny przegląd idei politycznych – od bliskich bohaterowi tradycji cywilizacji łacińskiej, ideałów tolerancji i wolności po spuściznę endeckiego nacjonalizmu, prowadzącego do smoleńskiej tanatofilii narodowej. Jego była żoną Magdę

cieszył powrót idei formujących życie społeczne I i II Rzeczypospolitej: republikanizm, absolutyzacja wolności w *liberum veto*, sarmatyzm, federacja

narodów słowiańskich pod przewodnictwem Polski, mesjanizm. Bruno odwrotnie, z osłupieniem obserwował odradzanie się pokracznych jego zdaniem fantazji na własny temat.⁸

Bruno jest wykładawcą akademickim rozczarowanym poziomem studentów. Narrator stwierdza sarkastycznie, że powinien „przenieść się do PAN-u, pisać książki, mieć seminarium dla doktorantów i nie przejmować się niczym”, by nie przeżywać pedagogicznej klęski. Bruno, autor rozprawy *Struktury myślenia politycznego*, chciałby prowadzić studentów w stronę wolności wewnętrznej i odporności na manipulację, tymczasem oni woleliby raczej przyswoić sobie techniki panowania nad innymi:

zajęcia powinny służyć obronie społeczeństwa przed manipulacją. Tymczasem jego studentów fascynowały techniki maskowania własnych intencji, oglupiania słuchaczy oraz sprzedawania politycznego oszustwa pod przykryciem szczytnych idei. Jako dobra wspólnego, praw człowieka, równouprawnienia, postępu, wartości chrześcijańskich, interesu narodowego (247).

Jako analityk Ośrodka Studiów Wschodnich Bruno badał dotąd przede wszystkim słowa. Słowa gazet, polityków, opozycji pozaparlamentarnej, ofiar przemocy, pisarzy. W słowach szukał odpowiedzi na pytania zadawane przez rzeczywistość poprzez słowa weryfikowaną przez teorie budowane na jej temat. (106)

W podobnie trafnych, choć nieco zbyt publicystycznych rozważaniach Brunona kryje się lęk bohatera i narratora przed dominacją agresywnych, destrukcyjnych idei. Bruno porównuje je do bakterii zdolnych zainfekować organizm społeczny:

Idee to ogół, który niszczy to, co jednostkowe (...). Społeczeństwa były nieświadomymi nosicielami idei jak organizm niszczycielskich, śmiertelnych bakterii. Idee pokazywały swoją drapieżną twarz, gdy chwiała się równowaga między zdrowym rozsądkiem a ekstremami, między twórczym bałaganem a żądaniem porządku, między płynnością ocen a potrzebą jasnych i stanowczych odpowiedzi, między nieustanną prowizorką istnienia a pragnieniem uzyskania dla niego trwałych fundamentów. (246)

⁸ J. Kamiński, *Wiwarium*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2015, s. 18; wszystkie cytaty z tego wydania lokalizuję, podając w nawiasie numer strony.

Bruno, dawny poszukiwacz prawdy, stał się totalnym pesymistą, nie będąc konformistą ani cynikiem. Doszedł do wniosku, że „umiłowanie prawdy powoduje często większe zniszczenie niż zgoda na jej nieobecność” (247). Każda narracja wymaga bowiem kłamstwa, a przynajmniej przemilczenia, „odkrajania kawałków niepasujących do całości”, które mogłyby rozbić konstrukcję mitu.

Do tych konkluzji doprowadziło go badanie konsekwencji politycznych i międzyludzkich katastrofy smoleńskiej. Bruno nie potrafi bowiem zintegrować ambiwalencji, nie umie żyć pośród sprzeczności. Zrozumiał, że nie da się uciec z historii do symbolicznego „wiwarium” jako przestrzeni wiecznego trwania. Znajduje marną pociechę w kontemplacji idei nietrwałości, rozkładu materii i śmierci cywilizacji:

Obraz przemielonych epok uspokajał. Zagłada odbywała się nieustannie, co dzień, w każdej minucie, choć dopiero mierzona stuleciami dawała się w pełni zauważyć i ocenić. Trwałość? Czym była trwałość? Idea trwałości, eksponat w muzeum. A może raczej uśmiech, nie wiedział, goryczy czy pogodzenia się, które umierająca pamięć jednej cywilizacji przesyła do drugiej w palimpseście? (147)

Wizja zagłady cywilizowanego świata w świadomości Brunona nie wiąże się z mitem Feniksa, nie daje nadziei na odrodzenie z popiołów:

Wizja historii jako raportu z wydarzających się katastrof nawiedzała Winnickiego nieustannie. (...) Bruno zastanawiał się, czy między aktem destrukcji i konstrukcji istniała szczelina, przez którą dałoby się precyzyjnie i uciec z historii. Czy da się powstrzymać choćby na moment pęd życia skierowany w stronę nieodwracalnej kłęski, zdążyć, zanim wydarzy się katastrofa, doświadczyć pełni albo jej zapowiedzi osiągnięcia gdzieś, kiedyś, inaczej niż tu i teraz. (233–234)

Powieść Jarosława Kamińskiego kończy się wizją zagłady podobnie jak wiele powieści napisanych po 1989 roku. Obrazy kłęski bohatera połączonej z zagładą jego świata są finałem takich utworów, jak *Gnój* Kuczoka, *Zwał* Shutego, *Finimondo* Piotra Siemiona oraz *Czwarte niebo* Mariusza Sieniewicza. Jedni powieściopisarze wiążą

żywiół destrukcji z patologią rodzinną, inni z władzą absolutną korporacji czy też ingerencją Szatana (*Czwarte niebo*). Kamiński nie mnoży bytów, metafizycznych i powieściowych, plan zniszczenia jest tu wpisany zarówno w porządek przyrody, jak i ludzkiej wspólnoty.

2.2. *Wiwarium* jako antidotum

Mysli bohatera obracają się nie tylko w kręgu idei. Intrygującym wątkiem psychologicznym jest relacja Brunona z córką Polą. Wiedząc, że Pola bierze udział w demonstracji, Bruno postanowił ją odnaleźć. Miarą obcości jest fakt, że ojciec nie jest pewny, czy córka wybrała manifestację prawicową czy lewicową, a może anarchistyczną? Wędrówka Brunona po arteriach i zaułkach Śródmieścia w poszukiwaniu śladów ulicznej zadymy jest jednym z najmocniejszych fragmentów powieści. Obawy ojca były uzasadnione, oboje znaleźli się w centrum starcia manifestantów z policją. Wyobraźnia pisarska Kamińskiego spotyka się dzisiaj z doświadczeniem uczestników manifestacji przypominających te opisane w powieści. Jak śpiewa Lena Piękniewska, wokalistka kabaretu *Pożar w Burdelu*: „Idą, idą marsze przez Warszawę, w którym marszu pójdziesz, czy już wiesz? Czy swój wieniec złożysz pod Romanem, czy też Marszałkowi oddasz cześć?”⁹.

Nagły impuls poznania i ochrony dorosłej córki sprawia, że Bruno Winnicki przestaje być tylko *porte-parole* autora w kwestii poglądów politycznych i zaczyna funkcjonować jako autonomiczna osobowość. Pola natomiast pozostaje niewyraźna. Problemem autora było ożywienie postaci o prawicowych poglądach, która miała być w założeniu figurą pozytywną i sympatyczną. Pola głosi hasła ekologiczne, jest freeganką, nie znosi kompromisów, potępia firmy farmaceutyczne oraz inwigilację w sieci, co tworzy niespójny, ale prawdopodobny psychologicznie obraz świadomości prawicowej anarchistki. Inne kobiety są schematyczne – zarówno drapieżna

⁹ I. Szymańska, *Bunt i czary żelaznych wagonów*, „Co jest grane?”, „Gazeta Wyborcza” 10.11.2016, s. 23.

dziennikarka Luiza Nowotarska, erotyczna masażyстка Kamila, jak i subtelna, uduchowiona Rosjanka Sasza, właścicielka wiiarium. Warto zwrócić uwagę na wątek jej synka Alika, chłopca z porażeniem mózgowym, który jest czynnikiem dobra – autentyczności i radości życia.

Wątek wiiarium łączy się ściśle z intrygującą legendą o skopcach, skrajnie ascetycznej społeczności zamieszkującej dawniej na terenie Kampinosu. Członkowie tej sekty wywodzącej się z Rosji praktykowali rytualne okaleczenia, przede wszystkim kastrację. Wiiarium powstało na terenie ich dawnej świątyni, czyli arki. Funkcja wątku pozostaje niejasna – od symbolicznej po fantastyczną. Bruno może być postacią o podwójnej osobowości, przeżywającą cudze koszmary, czy nawet inkarnacją kapłana skopców. Rajski ogród nie był wolny od pierwiastka zła. Ogrodnikiem, a właściwie naczelnym zootechnikiem jest demoniczny Olgierd, były ksiądz i znawca teologii, który sam siebie nazywa „niosącym światło”, czyli Lucyferem. Jedna katastrofa przyciąga drugą – pożar, a właściwie podpalenie arki w XIX wieku, jest prefiguracją pożaru wiiarium, a czarna legenda autodestrukcyjnej sekty łączy się w tajemniczy sposób z katastrofą smoleńską i powrotem destrukcyjnych idei i działań politycznych.

Przeżycia córki, gwałt i doświadczenie własnej przemocy sprawiły, że Bruno nie jest już sprawnym politologiem, zdystansowanym badaczem idei. „Pragnął transcendencji”, „rozmyślał o rodzajach ciszy i rodzajach pustki”. Tę potrzebę zaspokajają wiiarium, raj egzotycznych roślin, ptaków i owadów. Wśród zieleni Brunona przesładują jednak koszmarne sny i wspomnienia spalonych zwłok pasażerów prezydenckiego samolotu. W arkadii też kryje się śmierć.

Pewnego wieczoru w wiiarium dotarło do niego, że to miejsce stanowi świetną metaforę demokracji. Wiiarium, sztuczny świat, sztucznie nasłoneczniany, odżywiamy i nawadniamy w zgodzie z instrukcjami obsługi gantków. Nieoczekiwanie wiiarium wydało mu się luksusowym więzieniem, SPA koncentracyjnym. Czyż demokracja nie wytworzyła podobnie sztucznej republiki wolności, w której miało swobodnie rozkwitać wszystko, co najlepsze w człowieku? Ten świat okazywał się pozorem, iluzją, którą należało czym prędzej odczarować. (374)

Bruno dostrzega paraliżującą siłę żywiołu żałoby narodowej, gdy cień przeszłości ogranicza przeżywanie teraźniejszości. Jego rozważania znalazły się na wspólnym terytorium diagnoz socjologów, politologów i historyków kultury takich jak Andrzej Leder, który w eseju *Żałoba jest mordercza dla demokracji* analizuje destrukcyjne dla świadomości społecznej konsekwencje posmoleńskiej traumy:

Atoli nieszczęście dotykające całą wspólnotę nadaje społeczną sankcję uczuciom skrzywdzonych. Skupiają się wokół wciąż ponawianej publicznej celebracji cierpienia. Złym okiem mierzą tych, którzy się od niej odwracają, próbują mówić o przyczynach i skutkach, racjonalnie ważyć racje. Wszyscy muszą czuć się skrzywdzeni. Jeśli tak się nie czują, wykluczają się z określonej przez wciąż ponawiany rytuał żałobny przestrzeni publicznej. Dzięki temu przeżywający żal i gorycz decydują o charakterze społecznej przestrzeni. Uzyskawszy zaś sankcję dla swoich uczuć, z determinacją walczą o to, by żałoba się nie kończyła. I stanowią naturalnego sojusznika dla tych polityków, którzy te uczucia chcą wykorzystać. Ci, którzy niechętni są demokracji, konflikt ten chcą podtrzymać. Powtórzmy: żałoba celebrowana w życiu publicznym jest dla demokracji mordercza, bo zabija zdolność do myślenia, bo odbiera prawo do debatowania.¹⁰

Powieść Jarosława Kamińskiego nabiera nowych znaczeń po wyborach parlamentarnych z 2015 roku. Czytelnik z przykrością uznaje trafność kasandrycznych prorocत्व o zagrożeniu demokracji i projektu społeczeństwa obywatelskiego. Ta książka mogłaby być elementem dyskusji na temat funkcjonowania społeczeństwa opartego na iluzorycznej wspólnocie cierpienia, która otwiera możliwość politycznych manipulacji. Jej wartością jest przeniesienie konfliktów politycznych ostatnich lat w przestrzeń mitu.

¹⁰ A. Leder, *Żałoba jest mordercza dla demokracji*, „Gazeta Wyborcza” 9–10.04.2016, s. 16.

3. Sztuka przekonywania przekonanych. O Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera Maryny Miklaszewskiej

Z dzisiejszej perspektywy wydana w 2012 roku powieść Maryny Miklaszewskiej jest symptomatyczna. Zapewne do niedawna większości Polaków zdawało się, że racjonalne dowody i rzetelne śledztwo dotyczące katastrofy smoleńskiej pozwolą zakończyć ten wielki, dzielący całe społeczeństwo spór. I tak myślały nie tylko osoby od dawna przekonane, że spiskowa teoria historii nie ma większego sensu, czy te, które wśród jej przyczyn dopatrywały się rażących błędów i zaniedbań, ale złudzenie to stało się udziałem również ludzi, którzy w sporze nie stali po żadnej stronie.

Nie zdawano sobie sprawy, że w istocie nie ma możliwości porozumienia, ponieważ każda ze stron od dawna żyje we własnym wirtualnym świecie¹¹, a między tymi światami nie ma kanałów komunikacyjnych. Osobne wspólnoty wytwarzają komunikaty czytelne tylko dla swoich, z gruntu odrzucane przez ludzi z zewnątrz. I nic to nie znaczy, że jednej ze stron możemy przypisać więcej racjonalności i większy szacunek dla faktów. Obowiązującą narrację tworzą wygrani. A w demokracji wygrywają ci, którzy skuteczniej przekonują wyborców lub potrafią skonsolidować dostatecznie liczną grupę wyznawców, gdy ich oponenti są rozbici na zwalczające się frakcje.

Osoby racjonalnie myślące zwykły lekceważyć nieracjonalnych przeciwników, dlatego poniosły klęskę. A przecież uważne spojrzenie na powieść Miklaszewskiej mogło już kilka lat przed klęską racjonalistów pokazać, jak działa komunikacja w obecnie zwycięskim obozie. Być może zrozumienie tego fenomenu dałoby szansę wypracowania jakichś skuteczniejszych narzędzi obronnych? W końcu wierzymy, że racjonalizm pozwala na skuteczną zmianę rzeczywistości.

¹¹ Zob. J.Z. Szeja, *Tworzenie rzeczywistości wirtualnej*, w: *Między sztuką a codziennością. W stronę nowej syntezy (1)*, M. Hopfinger, Z. Ziątek, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2016, s. 497–532.

Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera to powieść nie dla wszystkich. To książka dla w y b r a n y c h. I na jej podstawie można określić cechy owych „wybranych”. Po pierwsze, łączy ich oburzenie na szarganie (ich) świętości. Zaczyna się od obrazoburstwa: przed Pałacem Prezydenckim ma jednocześnie rozebrać się kilkadziesiąt osób i nago położyć na ubraniach. Człowiek koło człowieka. Gigantyczna figura z nagich ciał układa się w krzyż. Przybyły na happening tłum z chęcią się rozbiera. Nikt nie protestuje – autorka zostawia oburzenie czytelnikowi. Akcję trochę psuje Nina – główna bohaterka – która co prawda kładzie się naga na ubraniach, w tym na marynarce od Armaniego, ale cudownym sposobem owa część garderoby wydobywa się spod niej i ją przykrywa. Jak się później okazuje, dzieje się tak za sprawą cudownego medalika z wizerunkiem Matki Boskiej ukrytego pod podszewką.

Wiele elementów świata przedstawionego musi budzić oburzenie słuchaczy rozgłośni toruńskiej. Trudno określić, kiedy rozgrywa się akcja. Możemy podejrzewać, że niełatwo zebrać tłum, który bez negatywnej reakcji obywateli rozebrałby się do naga w takim miejscu¹². Tymczasem u Miklaszewskiej nikogo to nie dziwi, podobnie jak przerabianie nieczynnych kościołów na lofty, w których można organizować zabawy sylwestrowe. Oburzenie znów zostawia się „swojemu” czytelnikowi, co najwyżej wzmacniając jego reakcję odpowiednim doborem elementów opisu:

Czy to, że tu rozmawia, pije drinki, tańczy, ma jakiś sens poza obserwowaniem i sceptyczną zazwyczaj refleksją? Wpływa na cokolwiek lub kogokolwiek? A może wydarzyłoby się coś, co się nie wydarza tylko dlatego, że ona tu jest? A może odwrotnie, może zaraz się wydarzy coś, co nie miałoby miejsca, gdyby się tu nie pojawiła? Może lepiej, żeby nie było jej tu, w tym miejscu, o tej porze. Tu, gdzie teraz przebierali nogami w tańcu, ktoś kiedyś modlił się, chrzczone jakieś dziecko, komuś wkładano do ust biały komunijny

¹² W *Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera* brak wskazówek umożliwiających precyzyjne osadzenie akcji w czasie realnym. Jest to możliwe dzięki wersji rozszerzonej z 2016 roku (zob. przypis poniżej) i zgodnie z nią można uznać, że akcja powieści dzieje się w 2013 roku, co jeszcze bardziej zmniejsza stopień realizmu.

opłatek... nieważne, było minęło. Nie było to trudne, bo właściwie wszystko szybko ją nudziło.¹³

Takiej Polski nie ma, a prawdopodobieństwo, że zmieni się do tego stopnia, jest niewielkie. Mimo to bardzo wiele aspektów ukazanej w powieści rzeczywistości jest zupełnie współczesnych, brak sygnałów, że przenieśliśmy się w przeszłość.

Akcja, choć przerywana zdarzeniami i opisami umożliwiającymi krytykę liberalnej Polski, ma charakter sensacyjno-szpiegowski. Dominuje wątek zupełnie fikcyjny. Punktem kulminacyjnym jest pozorowany napad, który ma zastraszyć „stronę zła”, a pozytywnym postaciom pozwolić przejąć inicjatywę i zdobyć wiedzę o przeszłości. Za przejęte diamenty kupią informacje, kto stoi za zamachem na Jana Pawła II, śmiercią księdza Jerzego Popiełuszki i katastrofą smoleńską. Odpowiedzialne są tajne struktury rosyjskiego Imperium Zła i zaprzędani im polscy zdrajcy.

Drugą cechą zakładanego przez tekst czytelnika jest uleganie stereotypom, zwłaszcza tym negatywnym. I tak już strona czternasta przynosi słowa:

Świetnie gotowała, z kuchni dochodził zapach muffinek, które włożyła niedawno do piekarnika. Była kobiecym reliktem przeszłości pośród zastępu mężczyzn, którzy nie mogąc atawistycznie wrócić do polowania, obdzierania ze skóry i patroszenia, musieli zadowolić się ostatnim ze stadiów przygotowania potraw i teraz namiętnie pichcili.¹⁴

Zauważmy, że autorka jakoś kojarzy, iż na przykład wielu znakomitych projektantów mody było mężczyznami, skoro symbolem

¹³ M. Miklaszewska, *Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2012, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 14. Wybrane cytaty pochodzą głównie z początku utworu, ponieważ jest tam najwięcej opisów Polski i jej obywateli. Utwór w kolejnych partiach koncentruje się na akcji rodem z powieści szpiegowskiej. Czytelnik „niewybrany” mógłby książkę już na początku odrzucić i nie poznać „prawdy” o zamachu na Jana Pawła II, okolicznościach śmierci ks. Jerzego Popiełuszki i przyczynach katastrofy lotniczej w Smoleńsku. Wzmacnia to też o przeznaczeniu powieści dla zamkniętego kręgu odbiorców.

eleganckiego, gustownego odzienia uczyniła marynarkę uszytą w firmie Giorgia Armaniego. Natomiast nie zdaje sobie sprawy, że nie tylko współcześnie wielu sławnych kuchmistrzów to mężczyźni: również wtedy, gdy „polowanie, obdzieranie ze skóry i patroszenie” było czymś zwykłym, wręcz codziennym, to właśnie kucharze radowali swoją sztuką najlepsze dwory europejskie¹⁵.

Dostaje się nie tylko zdziwaczałym mężczyznom:

Właściwie dzięki feministkom flirty umarły śmiercią naturalną. Mężczyźni byli wyrośniętymi chłopcami, a przecież chłopcy nie flirtują. Za bardzo zajęci byli swoimi chłopięcymi sprawami, wobec czego kobiety brały sprawy w swoje feministyczne ręce i załatwiały wszystko bez zbędnych ceregieli.¹⁶

Miklaszewska ewidentnie myli feminizm z czymś zupełnie innym. Racjonalny czytelnik prędzej pomyśli, iż w obliczu takiej postawy mężczyzn to dobrze, że kobiety jakoś dbają o rzecz podstawową – relacje wzajemne dające choć trochę szans na przetrwanie naszego gatunku – niż zarzuci im likwidację zjawiska flirtów. Zwłaszcza że wypowiedź, wbrew intencjom autorki, wskazuje innych winnych niż kobiety. Jednoznacznie przyczyną jest niedorobłość mężczyzn, ich niedojrzałość. Ale taki tok myślenia jest dla Miklaszewskiej jak z innej planety. Dla autorki ważne jest potępienie feministek, a raczej odwołanie się do typowego dla jej środowiska stereotypu, który z feministkami nie ma nic wspólnego.

We wspólnocie interpretacyjnej, którą współtworzy jej powieść, fakty i zależności przyczynowo-skutkowe nie są czymś cenionym. Komunikacja nie polega na ich przywoływaniu. Ważna jest wspólnota i w i a r a. Wiara w to, że oto jesteśmy w obłożonej twierdzy

¹⁵ Oczywiście mężczyźni gotowali i gotują też w zwykłych garkuchniach, ale pod względem dostępu do żywności sytuację dzisiejszego przeciętnego Polaka można porównać tylko z sytuacją dawnej arystokracji, stąd moje wskazanie na kuchnie dworskie. I o ile w wielu rejonach Europy chłopcy mieli zakaz polowań, o tyle szlachta mogła to robić prawie do współczesności. Zresztą i dziś myślistwo jest zajęciem dostępnym pod pewnymi warunkami dla przeciętnych obywateli, więc teza Miklaszewskiej o konieczności zaspokajania atawistycznych potrzeb jest nie tylko utwierdzeniem archaicznego stereotypu, ale i jednym z wielu dowodów obojętności autorki wobec racjonalnie postrzeganej rzeczywistości.

¹⁶ Tamże, s. 18–19.

oraz że Opatrzność jest po naszej stronie i stale ingeruje w bieg wydarzeń. Na przykład cudowny medalik potrafi doprowadzić do gruntownej przemiany psychologicznej i światopoglądowej.

Lekceważenie prawdopodobieństwa i po prostu realiów to główny wyróżnik smoleńskiej wspólnoty interpretacyjnej. Wychodzi ono nawet w szczegółach: „Palono też papierosy elektroniczne stylizowane na giewonty, w miękkiej, gniotącej się papierowej paczce”¹⁷. Dotyczy też wydarzeń kluczowych dla fabuły. Choć w takich fabułach wpadki się zdarzają, Miklaszewska przekracza wszelkie granice. Skrajnie nieprawdopodobna okazuje się kluczowa intryga: nikt nikogo nie oszuka, że strzela z prawdziwej broni, strzelając z replik ASG¹⁸. Nie trzeba nawet ich trzymać w rękę – już samo rozszyfrowanie skrótu Air Soft Gun pozwala się zorientować, że sprężone powietrze nie może symulować odgłosów broni palnej ani efektów jej użycia. *Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera* to powieść symptomatyczna. Utwór dla wspólnoty zanurzonej w rzeczywistości wirtualnej¹⁹.

¹⁷ Tamże, s. 24. Z powodów technologicznych nigdy nie było – oraz raczej nie będzie, bo nie ma po co – miękkich papierosów elektronicznych, a wkładanie twardych rurek do miękkiej bibułki opakowania jest bezsensowne; z powodów ekonomicznych nie produkuje się opakowań zbiorczych na jednorazowe papierosy elektroniczne, ponieważ paczka musiałaby kosztować kilkaset złotych; z powodów użytkowych nie ma potrzeby noszenia przy sobie wielu papierosów elektronicznych, bo nawet jednorazówka wystarcza przeciętnie na dwa dni palenia.

¹⁸ Nie tylko o samą broń ASG chodzi, ponieważ jedynie środowisko polskich graczy w rekonstrukcje militarne jest w świecie przedstawionym zdolne do walki z Ciemną Stroną. Zaś prosta zamiana na jakąś inną grupę poszukiwaczy *p r a w d y* nic w tym względzie nie zmienia: musiałaby ona mieć dostęp do wielu egzemplarzy prawdziwej broni i innych środków technicznych, a to wymagałoby zupełnie innego pomysłu na fabułę.

¹⁹ Trzeciego października 2016 roku Maryna Miklaszewska opublikowała rozszerzoną wersję powieści pt. *Hipster*, składającą się z dwóch części. Dwie trzecie tekstu to omówione wyżej *Spotkałam kiedyś prawdziwego hipstera*, część druga ma tytuł *Tragicz z Miasta* i niesie tym razem pozbawione mistyki przesłanie ideologiczne, godząc w dobre imię wyraźnie wskazanych osób, m.in. Lecha Wałęsy. Ponieważ akcji prawie nie ma – zastępują ją rozmowy o inscenizacji *Hamleta*, która okazała się teatralną prowokacją nawiązującą do katastrofy smoleńskiej – objawów lekceważenia faktów i racjonalności jest siłą rzeczy mniej. Niemniej jednak i tu autorka

Powieść zapowiada nieuniknioną „dobrą zmianę”, bo ta przecież będzie musiała zajść, skoro ingerował sam Najwyższy, wybierając oddziaływanie za pośrednictwem cudownego i jednocześnie symbolicznego artefaktu: medalika z Matką Boską.

4. Hipoteza satanistyczna, czyli *Fausteria* Wojciecha Szzyd

Fausterię Wojciecha Szzyd²⁰ należy czytać w kontekście debaty smoleńskiej, choć na pozór wątek katastrofy jest w niej marginalny. Przywołano go zaledwie raz, i to w formie aluzji, kiedy bohaterka wpada w trans podczas amatorskiego przedstawienia i dopuszcza się „błuźnierstw” wobec narodowych i religijnych świętości. Trans kończy się utratą świadomości. Jego fizyczną przyczyną jest tętniak w mózgu, o którym Fausta jeszcze nie wie. Okoliczności prorocstwa smoleńskiego²¹ są znaczące: jesteśmy w kulminacyjnym punkcie akcji. Opętana przez Szatana Fausta popełnia najcięższe duchowe grzechy, po czym następuje zapowiedź jej śmierci wraz z prorocstwem bliskiej tragedii oraz przesilenia w dziejach narodu. Demoniczny charakter widzenia wskazuje na demoniczne konotacje niedalekich wydarzeń.

Konotacje te (i cała fabuła powieści) wpisują tekst we wspólnotę interpretacyjną, dla której katastrofa smoleńska ma naddatek symbolicznego i religijnego znaczenia, nawet jeśli autor nie jest zwolennikiem teorii spisku.

nie ustrzegła się istotnej wpadki, lekceważąc aspekty techniczne wyświetlania filmów trójwymiarowych. A bez takiego filmu cała prowokacja skierowana przeciwko premierowi Donaldowi Tuskowi jako odpowiedzialnemu za katastrofę smoleńską nie mogłaby po prostu zaistnieć.

²⁰ Zob. W. Szzyd, *Fausteria (powieść antyhabituśowa)*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2012.

²¹ Brzmi ono: „A gdy dziewięćdziesięciu sześciu zginie pięć lat po śmierci Rybaka, następnego dnia w kościołach będzie czytanie o stu pięćdziesięciu trzech rybach – czyli o liczbie prawie takiej jak numer latającej trumny (...) Czytanie będzie zgodne z kalendarzem liturgicznym. I to będzie przeblýsk tamtego kwietnia-krwienia, w którym nieustannie toczy się wojna wojen. Powstanie kwietniowe – ostatni zryw przed zagładą zagład...”, tamże, s. 199.

Warto głębiej przeanalizować powieść, ponieważ stanowi ona klucz do świata wartości jej implikowanego czytelnika – obecnego lub potencjalnego członka smoleńskiej wspólnoty interpretacyjnej. Osobom dystansującym się wobec współczesnej polskiej religijności tekst musi się wydawać kuriozalny, ale jest wart przestudiowania jako symptom ogólniejszego zjawiska komunikacyjnego.

Bohaterką jest młoda artystka, a fabuła opowiada o rozwoju jej talentu, pierwszych sukcesach, a potem życiowej klęsce. Nawiązuje do wzoru powieści rozwojowej i powieści o artyście, a także do mitu faustycznego – dokładnie do *Doktora Faustusa* Tomasa Manna jako historii o artyście zawierającym pakt z Szatanem²². Drugim lustrem, w którym przegląda się bohaterka, jest św. Faustyna. Podtytuł – „powieść antyhagiograficzna” – sygnalizuje interpretację na tle tradycyjnej matrycy hagiograficznej. „Poszła dalej w ciężkich butach grzechu”²³ – jednoznacznie komentuje narrator pod koniec książki. Ale choć wcześniej, zgodnie z regułami warsztatu literackiego, Sztyda nie pozwala sobie na podobnie jednoznaczne oceny, „katolicki” światopogląd i osąd narratora/autora wynika z konstrukcji świata przedstawionego. Nawiązania do fabuły mannowskiej są jej ważną częścią, podporządkowaną katolickiej perspektywie. W *Postulium* autor zestawia wprost – i na zasadzie kontrapunktu – fikcyjną biografię Adriana Leverkühna z biografią św. Faustyny. Rozważa, jak znajomość jej objawień mogłaby przemienić światopogląd noblisty, a zatem i wymowę *Doktora Faustusa* – zabieg wyjątkowo pretensjonalny dla każdego, kto nie podziela zaangażowania w kult świętej i polski mesjanizm.

„Katolicki” sens biografii bohaterki – Fausty/Fausterii/Faustherii – jako opowieści o drodze ku potępieniu jest narzucony nie tylko przez intertekstualne odwołania do Manna i postaci świętej Faustyny, ale także przez estetykę powieści fantastycznej. Przy

²² Na przykład kiedy bohaterka, kontemplując swe diabelskie grafiki, po raz pierwszy marzy o sławie, widzi pod swoim oknem czarnego psa, który pojawia się również w *Fauście* Goethego; z kolei choroba jest sposobem, w jaki Szatan wpływa także na percepcję i wolę doktora Faustusa.

²³ Tamże, s. 245.

czym słowo „katolicki” wypada umieścić w cudzysłowie, bo obrazy Szydy gruntownie rozmiągają się z katolicką ortodoksją, co autorowi jednak najwyraźniej nie przeszkadza.

Seria coraz cięższych „duchowych grzechów” Fausty jest skontrastowana z fragmentami *Dzienniczka* Faustyny, pokazującymi coraz głębsze posłuszeństwo zakonnicy Bogu. Faustyna to przy tym w pewnym sensie artystka-malarka, bo jej misja wypełniła się w stworzeniu kanonicznego przedstawienia Chrystusa miłosiernego. Bohaterka powieści Szydy w transie wykrada obraz świętej z poznańskiego kościoła, wieszając go na wewnętrznej stronie drzwi szafy, naprzeciw lustra, i przygląda mu się często, dziwiąc się swojemu fizycznemu podobieństwu do Faustyny. Obraz w szafie Fausty jak Wilde’owski portret Doriana Greya podlega przemianie, ale „oczywiście” inaczej niż tam – twarz Faustyny staje się coraz piękniejsza.

Kim jest Fausta? Dziewczyną wychowaną w świeckiej rodzinie, borykającą się z piętnem dziwaczego, staroświeckiego imienia. Jest wyobcowana ze świata rówieśników i bliskich. Intrygowana, oddaje się z upodobaniem rysunkowi i wreszcie zdaje na ASP. Tęskni za siostrą bliźniaczką zmarłą przy porodzie, jest przywiązana do opiekunki, którą znaleźli jej rodzice. Na pozór sympatyczna studentka-anarchistka Lidka staje się przyczyną pierwszej traumy Fausty, która podgląda seksualne zbliżenie dziewczyny z ojcem. Lidka okazuje się w rzeczywistości pierwszą agentką Szatana w życiu bohaterki²⁴. Pod koniec powieści dowiadujemy się, że Fausta już w dzieciństwie miała poczucie obcowania z jakąś „Siłą”, zwłaszcza na łonie natury²⁵. Lata podstawówki i liceum to czas zmagania z imieniem, zaakceptowanym w końcu w przetworzonej, zmodernizowanej wersji, godnej młodej artystki. Odkrywa ona także, że przyjęcie pewnej pozycji ciała pobudza jej wewnętrzne wizje. „Widzi” swe niesamowite rysunki, siedząc na sedesie ze spuszczoną głową – to nieprzypadkowe miejsce, świadczące o brudnej naturze

²⁴ Poza jej strojem wskazuje na to także jej imię nawiązujące do biblijnej Lilith.

²⁵ Szydzie bliska jest chrześcijańska, podszyta mizoginią podejrzliwość wobec natury, a ekologia także kojarzy mu się z satanizmem.

jej wyobraźni, zafascynowanej rozkładem i destrukcją. W planie fizycznym infernalne wizje są możliwe za sprawą rozwijającego się w mózgu bohaterki tętniaka, który pęknie wreszcie, kiedy Szatan „przyjdzie po nią”, i wtedy trzydziestotrzyletnia (a jakże) Fausta trafi na długie tygodnie do szpitala, gdzie w śpiączce będzie nadal ich doznawać.

Szatan od początku czyni Faustę swym narzędziem, choć ona długo o tym nie wie. Może nawet nie wie do końca, bo nie tyle w niego wierzy, ile flirtuje z nim w wyobraźni. Na studiach wyróżnia się i szybko zdobywa uznanie. Jej seria obrazków z diabłami zostaje wykorzystana jako wzór graficzny. Fausta cieszy się sławą i pierwszymi pieniędzmi. Projektuje karty Tarota z budzącą największy rozgłos i kontrowersje kartą Szatana miłosiernego, będącą trawestacją przedstawienia Chrystusa miłosiernego św. Faustyny.

W wejściu na rynek pomaga Fauście młody asystent, który pracuje w firmie graficznej. Dziewczyna pochlebia sobie, że go uwiodła, ale w rzeczywistości to on ją wykorzystuje. Podsuwa jej umowę, w której za śmieszne jak na jego przysłe zyski pieniądze malarka zrzeka się praw autorskich do swego dzieła. Fausta nieświadomie podpisuje „cyrograf”. Oczywiście demoniczny asystent jest pomocnikiem lub wcieleniem Szatana. Fausta kocha się z nim, fantazjując, że obcuje z diabłem.

Prace Fausty zdobywają uznanie i stają się wszechobecne w popkulturze, ale autorka wizerunków Szatana tylko na chwilę zachłystuje się sławą i sukcesem. Wkrótce po studiach wiedzie typowe życie prekariuszki – mieszka przy rodzicach i ledwie zarabia na utrzymanie. Wegetuje raczej, niż żyje, rozpamiętując przeszłość i próbując procesować się o odzyskanie praw do swojego dzieła. Aż w końcu przychodzi wylew.

Życie Fausty poza metafizyką wpisaną w jej sztukę jest w sumie nijakie. Trudno powiedzieć, czy przedstawienie dziewczyny pozbawionej innych potrzeb i uczuć poza pasją artystyczną było świadomym zamysłem, czy raczej obnaża niedostatki warsztatu autora. Aby stworzyć „przerażającą” i „odrażającą” postać, musiał uciec się do fantastyki i metafizyki. W codzienności i relacjach

z otoczeniem Fausta jest bowiem raczej żadna niż groźna. Czy nie mamy do czynienia z „umetafizycznieniem” bohaterki, aby stała się bardziej podniecająca dla męskiego oka? Fetyszyzacją bardzo zresztą tradycyjnych i wydawałoby się, anachronicznych wyobrażeń o kobiecie jako pomocnicze Szatana?

„Grzechy” Fausty to szerzenie jego wizerunków. Szatan jest jednak dla niej tylko kulturowym wyobrażeniem, a nie samoistnym bytem. Jej „duchowe grzechy” nie są więc aktem woli, ale artystycznym kaprysem. Narrator każe je jednak traktować jako grzechy właśnie, i to najcięższe. Przez chorobę Szatan oddziałuje na świat fizyczny. Tworzy ona kanał informacyjny, dzięki któremu inspirowana przez ciemne moce bohaterka dopuszcza się serii coraz poważniejszych bluźnierstw. Nieświadomie staje się narzędziem Szatana, szerząc jego wizerunek (kult?) w popkulturze. Dopowiedzmy: w powieści obok kultury narodowo-katolickiej nie ma miejsca na niezależną, świecką kulturę. Rewersem tradycjonalizmu jest kultura masowa, wzmocniana przez krytyczne wobec „tradycji” uniwersytety. I jedno, i drugie ma dla autora jednoznacznie satanistyczny charakter.

Z mieszkańcami tego przekłętego świata katolicy nie powinni dyskutować inaczej niż w celu ich nawrócenia. Jedyne pozytywne zdarzenie w świecie negatywności może polegać na opamiętaniu i postanowieniu poprawy²⁶. Autor okazuje się zresztą wspaniałomyślny: pogrążona w śpiączce i dryfująca przez wizyjne wewnętrzne piekła Fausta reaguje w końcu na modlitwę jakby nawróconej matki i na cudowny obrazek „Jezu, ufam Tobie” spoczywający na jej szpitalnym stoliczku. Tak, Fausta na chwilę przed śmiercią też się prawdopodobnie nawraca. Chwała niech będzie autorowi.

Biografia Fausty ma być – jak można się domyślić – wstrząsającym ostrzeżeniem przed „satanizmem” świeckiej kultury. Czytelnik, przynajmniej ten niewrażliwy na „obrazę uczuć religijnych”, nie dozna jednak „wstrząsu”, śledząc duchową drogę bohaterki. Szok powodują interpretacje wydarzeń, dokonywane czasem wprost

²⁶ Jak uczynił to Sarto, znajomy Fausty, który pozował jej do karty Szatan Miłosierny, a potem przeraził się, nawrócił i został zakonikiem.

(zwłaszcza pod koniec), na ogół jednak pośrednio. Mnożenie wątków i światów alternatywnych, a także symbolicznych naddatków i „znaków” to sposób konstruowania sensu. Postać Fausty zostaje spowita w szereg odniesień tworzonych na zasadzie podobieństwa lub kontrastu, symetrii lub fotograficznego negatywu.

I tak Fausta ma w świecie alternatywnym siostrę bliźniaczkę, która w rzeczywistości zmarła przy porodzie. Laura jest raczej kopią niż przeciwieństwem Fausty i okazuje się w innym wymiarze genialną i chyba obdarzoną skłonnością do satanizmu kompozytorką.

Wyraźnym negatywem Fausty jest św. Faustyna. To coś więcej niż przeciwieństwo ideologiczne. Samo imię łączy bohaterkę ze świętą. Wątek równoległych, sprzecznych ze sobą światów każe myśleć, że los Fausty jest z góry przesądzony: imię-piętno podżega ją do buntu wobec nieznannej jej zresztą bliżej „tradycji” i „wspólnoty”, bo kojarzy się z „obciachem”, staroświeckością i jest dobre dla zakonnic²⁷, którą oczywiście Fausta nie chce zostać. W pewnym sensie wydaje się, że imię to nadali Fauście nie tyle rodzice, którzy są indyferentni²⁸, ile sama „tradycja”. Fausta, chcąc nie chcąc, i tak do niej należy (imię to „krzyż” Fausty, którego nie chciała nieść, jak się dowiadujemy od narratora). Nieszczęśliwa od dzieciństwa dziewczyna nabawia się niechęci i przekory wobec tego, z czym to imię jej się kojarzy, i jej los jako „satanistki” wydaje się w ten sposób właściwie od początku przesądzony, zdeterminowany przez dystrybucję imion-sensów, która wyznaczyła jej rolę anty-Faustyny.

Wrażenie „metafizycznego” przeciwieństwa tworzą także rozważania o kartach Tarota. Fausta sama rozpoznaje się – i jest rozpoznawana – w postaci Dziwki, lustrzanym odbiciu Dziewicy (znów kamyczek do feministycznego ogródka – autor z lubością przywraca tę podstawową binarną opozycję patriarchalnego chrześcijaństwa, piętnującą kobiecą seksualność jako z natury występłą). Czy jednak

²⁷ Rozważania o imieniu zob. tamże, s. 12–16.

²⁸ Co zgodnie z duchem dzisiejszej publicystyki narodowo-katolickiej przesądza o ich przedstawieniu jako rodziców zaniedbujących dziecko, zapracowanych, zdradzających się nawzajem itp.

katolickiemu autorowi uchodzi wykorzystywanie kart Tarota do metafizycznych spekulacji, sprzecznych z chrześcijańskim *credo* i *de facto* pozbawiających bohaterkę wolnej woli?

We fragmentach zatytułowanych *Przebłyśki* objawiają się całe równoległe światy. Ich związek z realnością pozostaje jednak niezrozumiały dla czytelnika spoza religijnej wspólnoty interpretacyjnej. Konfuzji zapobiega komentarz recenzenta Lecha Jęczyńka na tylnej okładce. Jęczynek zwraca uwagę, że w świecie alternatywnym św. Faustyna nie istniała. „Tak więc wyglądałby nasz świat, gdyby nie [jej] modlitwa i ofiara (...). Tak święci zmieniają świat” – wyjaśnia. Wydawca (*nomen omen* Narodowe Centrum Kultury) uwyrażnia zamysł autora, zapewne w obawie, że nie zostanie zauważony. O zmianie biegu historii przez modlitwę świętego mówi przy tym jak o fakcie ze świata empirii²⁹.

W wizjach Fausta ogląda świat równoległy, który jest właściwie ziemskim piekłem. To powojenna Polska, gdzie historia potoczyła się dużo gorzej. Jest ona republiką sowiecką, ma za sobą nieudane kwietniowe powstanie w roku 1968, stłumione za pomocą bomby atomowej. Gdzieś w tym ponurym świecie żyje sobowtór Fausty, która raz jest małą dziewczynką, raz studentką, a raz osobą dorosłą (choć może to trzy inne alternatywne światy). Jako dziewczynka jest dość sympatyczna, choć poddana komunistycznej indoktrynacji. Podobają jej się święte obrazki, których szuka na polecenie władz szkolnych, aby można je było zniszczyć. Jako studentka pomaga zwalczać kult świętego obrazu, malując jego szatański pastisz (tak samo jak w świecie „rzeczywistym”), a jako dorosła jest po prostu funkcjonariuszką SB pomagającą przesłuchiwać więźniów.

Komunizm sprowadza się do tępej i zawziętej walki z religią, a dokładniej z kultem świętych obrazów/obrazków. Ludzie

²⁹ Mamy tu właściwie do czynienia z przekształceniem demokratycznej sfery publicznej, która nie uprzywilejowuje żadnego światopoglądu, opierając się na prawdach możliwych do uzgodnienia intersubiektywnie (naukowy empiryzm oraz tzw. zdrowy rozsądek), w sferę, w której „religijny” punkt widzenia jest uprzywilejowany do tego stopnia, że treści wiary są w niej prezentowane jako „fakty”. Ale znowuż – czy to jeszcze religia katolicka, skoro wiarę zastępuje pewność prawd podawanych przez nią do wierzenia właśnie?

przywiązani do tradycji są wyszydzani, prześladowani, zsyłani na Sybir, obraży się niszczy. Mimo to wierzący nie ustają w kulcie i walczą z systemem. Aż po męczeństwo – jak sobowtór Chryściana, studenta katolika, który zalecał się do Fausty w świecie rzeczywistym. Fausta – w rzeczywistości satanistka, w świecie alternatywnym komunista i sadystyczna oprawczyni – staje się kluczem interpretacyjnym: komunizm to nic innego jak satanizm, nawet jeśli nieświadomy siebie. Sprowadza się do prześladowania chrześcijan, a hasła społecznego postępu i równości to tylko ideologiczny parawan walki z Bogiem. Do walki tej Szatan sprytnie wykorzystuje nieświadomych ludzi. I tak dalej, i tym podobne. Klania się ultrakonserwatywna interpretacja rewolucji francuskiej w stylu de Maistre'a, ukochana przez niektóre polskie środowiska integrystyczne, i jej kontynuacja w formie satanistycznej wykładni komunizmu, podsycająca nienawiść wobec wszelkiej myśli emancypacyjnej, czyli tzw. lewactwa.

Poetyka światów alternatywnych tworzy obraz bez światłocienia, czarno-białe przeciwstawienie pozytywności i jej negatywu, albo-albo, w którym role dobre i złe są dystrybuowane przez „nieznane” i niewymienione z imienia „moce”, od których roi się fantastyka w stylu Lovecrafta³⁰. W przekazie tego typu nie ma neutralnych faktów społecznych ani światopoglądów niezależnych od sensu narzucanego im przez polską wspólnotę katolicką. Świat na zewnątrz niej to po prostu świat we władzy Szatana, a ludzie poza nią służą złu i realizują jego cele bez względu na to, czy robią to świadomie, czy też nie. Są niczym innym jak karykaturą pierwowzoru, która w fantastycznej ontologii Szydy odgrywa zresztą jakąś rolę w „planie świata”.

Szydzie najwyraźniej bliskie jest marzenie „Frondy” o sztuce ewangelizacyjnej, która dzięki odwołaniom do kultury popularnej stanie się atrakcyjna dla młodzieży i przyciągnie ją do Kościoła. Choć sztywny światopogląd powinien ograniczać grono odbiorców,

³⁰ Na przykład „Bezimienni” czy „Przedwieczni”, którzy nie mogą mieć nic wspólnego z katolicką antropologią opartą na pojęciu wolnej woli, stanowiąc ewentualnie odległe nawiązanie do protestanckiej idei predestynacji.

powieść jest adresowana także do miłośników fantastyki, których można by dokooptować do narodowo-katolickiej wspólnoty, zdobywając ich uznanie mnogością rzekomo symbolicznych, a w istocie stereotypowych sensów. Autor boleje, że Fausta nie zrozumiała, jak skuteczna mogłaby być na tym właśnie polu³¹. Podobieństwa biograficzne pozwalają snuć paralele między Faustą a cenioną przez środowisko „Frondy” Adą Karczmarczyk, która po nawróceniu od kilku lat uprawia z przekonaniem „sztukę ewangelizacyjną” między innymi jako kontrowersyjna dla samego Kościoła kempowa i popowa piosenkarka.

³¹ Fausta mogła zostać artystką katoliczką. Tworzy bowiem kilka obrazków o ortodoksyjnej treści, po czym wstydliwie odkłada je na dno szuflady. Obraz artysty ewangelizującego publiczność w estetyce pop-kultury można uznać za sygnaturę autora. Tak zapewne rozumie on własną misję.

Rozdział 4

W poszukiwaniu alternatywnych wspólnot komunikacyjnych

1. Jak wyjść ze smoleńskiej matni?

Druga strona sporu o znaczenie katastrofy z 10 kwietnia – ta, którą twórcy i wyznawcy „religii smoleńskiej” atakowali i starali się wykluczyć z definiowanej przez nich wspólnoty narodowej (za dawne i nowe działania rządu, za ustalenia komisji badającej przyczyny katastrofy, za publicystykę dziennikarzy i intelektualistów mainstreamu, za obojętność lub wrogość wobec ich oferty tożsamościowej) – raczej nie miała szans na zbudowanie wspólnoty interpretacyjnej zdolnej konkurować z tą pierwszą. Pozostawiając na później pytanie, czy konkurencja taka była możliwa, zauważmy najpierw, że z nie do końca zrozumiałych powodów nie została podjęta we właściwym czasie, bo nie od razu zorientowano się, że w ogóle będzie potrzebna. Chodzi przede wszystkim o stosunek do napięcia społecznego, które ujawniło się po pierwszych wiadomościach o katastrofie i znalazło wyraz w spontanicznym gromadzeniu się tłumów na ulicach miast, a zwłaszcza w Warszawie – w czasie przejazdu trumny ze zwłokami prezydenta Lecha Kaczyńskiego i w czasie wystawienia jej, razem z trumną prezydentowej Marii Kaczyńskiej, w Pałacu Namiestnikowskim.

Tłum warszawski szacowano na milion osób, a więc było to zgromadzenie porównywalne z reakcjami na największe wstrząsy historyczne i odczytanie natury tego wstrząsu, zobaczenie w nim wyzwania i poszukanie odpowiedzi na nie było ważne dla dalszego biegu rzeczy. Tymczasem wydaje się, że ci, którzy dysponowali wówczas faktyczną i symboliczną władzą (a przynajmniej

mieli w niej decydujący udział), nie przyjrzeni się największemu od lat poruszeniu społecznemu z należyтым zainteresowaniem. Zostało ono zinterpretowane jako żywiołowe zaspokojenie potrzeby „bycia razem”, naturalnej w trakcie katastrofy dotykającej całą zbiorowość, potrzeby jednoczenia się w czasie żałoby po stracie bliskich albo przynajmniej dobrze znanych. Odpowiedzią na to stała się strategia informacyjna głównych stacji telewizyjnych pod hasłem „Bądźmy razem!” (wymyślonym w pierwszych godzinach przez ówczesnego szefa Telewizyjnej Agencji Informacyjnej Jacka Snopkiewicza¹), wyrażająca się w całkowitym oddaniu anten celebrowaniu żałoby, i staranie administracji wszystkich szczebli, by przekonać społeczeństwo, że nie zagraża mu żaden chaos, bo „państwo się sprawdza” w pokonywaniu skutków katastrofy i przejmowaniu prezydenckiej władzy przez dotychczasowego marszałka Sejmu.

Wiara w utrzymanie odzyskanego poczucia jedności i solidarności społecznej została chyba także poświadczona w hasle rozpoczętej wkrótce kampanii prezydenckiej Bronisława Komorowskiego „Zgoda buduje!”. A przecież od pierwszych godzin po katastrofie zapowiadało się, i spece od informacji nie mogli chyba o tym nie wiedzieć, że żadnej zgody nie będzie. Partyjni towarzysze głównej ofiary katastrofy, wspierani przez najtęższe umysły swojego zaplecza intelektualnego, rozpoczynali właśnie grę o przekucie niespodziewanego nieszczęścia w kapitał polityczny (a dokładniej wyborczy, promujący teraz brata ofiary, szefa partii), a służyła im do tego inna interpretacja obecności tłumów na ulicach Warszawy. Nie brakuje opinii najbliższych współpracowników Jarosława Kaczyńskiego, że to właśnie interpretacja owej obecności jako wyrazu hołdu dla brata – w ich opinii ofiary patriotycznej powinności uczczenia siedemdziesiątej rocznicy zbrodni katyńskiej – pozwoliła mu pomyśleć o prezydenturze jako wypełnieniu zobowiązania wobec niego i jego politycznego

¹ Zob. *Dziennikarz to trudny zawód, rozmowa z Jackiem Snopkiewiczem*, w: T. Torąńska, *Smoleńsk*, Wielka Litera, Warszawa 2013, s. 439.

dorobku, a współpracownikom dodatkowo – i od razu pierwszego dnia – o pochówku w katedrze na Wawelu².

Polityczna instrumentalizacja kierowała się oczywiście przeciwko idei „bycia razem”, demaskowała ją jako pokretną próbę wycofania się z wcześniejszej niechęci do prezydenta, niedoceniań go, lekceważenia. Za pojednawczymi gestami i apelami domyślała się hipokryzji, ukrytej polityczności i skłaniała się do odrzucenia rzekomo wyciągniętej ręki, wręcz do wykluczenia ze wspólnoty kształtującej się teraz w ulicznych zgromadzeniach. „Nie mogę tego słuchać, nie mogę patrzeć na te krokodyle łzy. Ludzie, którzy Go nienawidzili, którzy Nim gardzili, którzy Nim pomiatali, teraz płaczą nad Jego trumną. Dość tego!”³ – obwieszczał Jarosław Marek Rymkiewicz.

A od tych, którzy przy Nim stali i pozostali, wymaga się, by milczeli, by odkreślili przeszłość grubą kreską, by się pojednali, by nie zakłócili atmosfery żałoby. Ale ich – naszym – obowiązkiem wobec Niego i Nich jest mówić. Grubej kreski tym razem nie będzie⁴

– zapowiadał Zdzisław Krasnodębski.

Dla ścisłości trzeba dodać (a właściwie przypomnieć), że ta propozycja wspólnoty „ludu smoleńskiego”, odróżniająca ją od wszystkich niegodnych i niepowołanych, była jednocześnie propozycją uwznioślenia jej przez włączenie w główny nurt narodowych dziejów. Polacy masowo wylegający na ulice, żeby uczcić wykreowanego nagle „przywódcę narodu” – symbol wspólnoty politycznej – który zginął, spełniając patriotyczną powinność, wskrzeszają spontanicznie ducha tradycji sięgającej przynajmniej głębi XIX wieku. Jarosław Marek Rymkiewicz w znanym wierszu *Do Jarosława Kaczyńskiego* nie zawahał się przed stylizatorskim popisem

² Zob. *Brat. Z Adamem Bielanem rozmawia Teresa Toraińska*, „Newsweek” 2012, nr 14, oraz *Po katastrofie. Z Adamem Bielanem rozmawia Teresa Toraińska*, „Newsweek” 2012, nr 15. Wywiad ukazał się w dwóch częściach i był nieautoryzowany.

³ J.M. Rymkiewicz, *Dość tego!*, „Rzeczpospolita” 12.04.2010, cyt. za: www.blogmedia24.pl/node/27896 [dostęp: 30.05.2017].

⁴ Z. Krasnodębski, *Już nie przeszkadza. Pożegnanie z Prezydentem*, „Rzeczpospolita” 14.04.2010, s. 16.

nakładającym romantyczne, mickiewiczowskie szaty na dzisiejszą postać „poległego bojownika”, zobowiązanie jego spadkobiercy, na podział narodu – nie mniejszy niż ten na „skorupę” i „lawę”: „To co nas podzieliło – to się już nie sklei / Nie można oddać Polski w ręce jej złodziei”⁵. Znalazły nagle zastosowanie narastające od dobrych kilkunastu lat fascynacje polską tradycją republikańską, będące wyrazem niepokornionych apetytów młodej prawicy, żeby formuły dzisiejszej tożsamości Polski, rozglądającej się za własnym miejscem w Europie – miejscem na miarę odzyskanej wreszcie suwerenności – szukać w ostatnim okresie I Rzeczypospolitej. Znamienne wydaje się zwłaszcza wyraźne ożywienie zainteresowań konfederacją barską, w której – zdaniem publicystów środowisk prawicowych⁶ – odnaleźć można ostatni przed rozbiorami, właściwy dla „ducha polskiego”, rodzaj powszechnego, spontanicznego, suwerennego działania politycznego, charakterystyczny rzekomo właśnie także dla posmoleńskiego poruszenia społecznego. Wkrótce pojawią się przedruki głębokich studiów nad konfederacją konserwatysty Tomasza Merty (był wiceministrem kultury i jako uczestnik wyprawy do Katynia zginął w katastrofie), który odnajdywał w niej ponadto połączenie polityczności republikańskiej z dziewiętnastowiecznym patriotyzmem powstańczym oraz koncepcję naprawienia państwa opozycyjną wobec oświeceniowej modernizacji na wzór zachodni – co najbardziej chyba czyniło tę tradycję podatną na aktualizację. Była ona najogólniej zgodna z romantyczną rewaluacją konfederacji barskiej, czego potwierdzeniem zdaje się ponowne spopularyzowanie *Pieśni konfederatów barskich* – uchodzącej za genialną parafrazę anonimowej pieśni konfederackiej dokonaną przez Słowackiego w dramacie *Książdz Marek* – śpiewanej podobno znów tu i ówdzie i wykorzystanej, razem z melodią Andrzeja

⁵ J.M. Rymkiewicz, *Do Jarosława Kaczyńskiego*, „Teologia Polityczna” 20.04.2010, www.teologiapolityczna.pl [dostęp: 30.05.2017].

⁶ Zob. np. A. Waško, *O utraconym szlachectwie Polaków*, „Nasz Dziennik” 28.04.2011; P. Rojek, *Powrót duszy polskiej*, „Teologia Polityczna” 13.05.2014, <http://www.teologiapolityczna.pl/pawel-rojek-powrot-duszy-polskiej/> [dostęp: 30.05.2017]; B. Radziejewski, *Na progu republikańskiego odrodzenia*, „Rzeczy Wspólne” 2010, nr 1.

Kurylewicza do inscenizacji z lat siedemdziesiątych, w filmie o katastrofie zatytułowanym *Mgła*⁷.

Cóż można było przeciwstawić tej ofercie, uwznioślającej pobudzenie społeczne i lokującej je w centrum odnajdywania się polskości w jej historycznym, tożsamościowym jestestwie? Nie można powiedzieć, że po drugiej stronie całkiem nie było chętnych do pytania o to, dlaczego aż takie tłumy wyszły na ulice, i odgadywania, czego być może one oczekują.

Nasze obowiązki – przestrzegał Paweł Śpiewak elity intelektualne już 13 kwietnia – nie sprowadzają się do uprzedzenia nas przed zbiorowymi historiami, ale też do zastanowienia się nad tym, co jednak ludzie ważnego dla siebie przeżywają. Bo z pewnością przeżywają, nawet jeśli bywa w tym wszystkim element ludyczny, niepoważny, kpiący.⁸

Jest jednak znamienne, że nadzieje wiązane ze stanem pobudzenia obywatelskiego, a zwłaszcza z odnajdywanym w nim potencjałem jakiejś wielkiej zmiany, pragnieniem dokonania jakiejś gruntownej naprawy stanu państwa i społeczeństwa, które katastrofa odsłoniła, poznajemy najczęściej jako niespełnione, zapisane w trybie wspomnienia o niewykorzystanej szansie.

Po 10 kwietnia – wspominają rok później organizatorzy i redaktorzy socjologicznego rekonesansu – ludzie zobaczyli wspólnotową mobilizację, zmianę funkcjonowania (a przynajmniej języka) wielu instytucji i uwierzyli, że może być inaczej, lepiej. A więc wciąż istniał jakiś potencjał do społecznej przemiany. Jednak zarówno silne emocje, jak i krótkotrwała (...) pozytywna zmiana wskaźników optymizmu mogły być przedłużone, w swoisty sposób utrwalone, gdyby powstały odpowiednie instytucje, których zadaniem byłoby utrzymanie zapoczątkowanych tendencji zmian postaw, procesów i zachowań społecznych. Takie instytucje jednak nie powstały. W jakiejś mierze nieudaną próbą powołania jednej z nich była obrona krzyża na Krakowskim Przedmieściu.⁹

⁷ *Mgła*, reż. M. Dłużewska, J. Lichočka, zdjęcia R. Jaworski, W. Resiak, 2010.

⁸ P. Śpiewak, *Elity patrzą z wyższością na żalobę Polaków*, „Kultura Liberalna” 2010, nr 16, cyt. za: <https://www.salon24.pl/u/kulturaliberalna/171066,spiewak-elity-patrza-z-wyzszoscia-na-zalobe-polakow> [dostęp: 30.05.2017].

⁹ *Katastrofa smoleńska. Reakcje społeczne, polityczne i medialne*, P. Gliński, J. Wasilewski (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 11.

Akcja obrony krzyża była czytelnym sygnałem wyodrębniania się, scalenia i ujednoczenia tej wspólnoty smoleńskiej, która zaakceptowała zasugerowaną jej rolę wskrzesiciela ducha polskiego i gotowa była dalej pilnować, żeby jacyś winni zostali znalezieni i ukarani, a ofiara nie okazała się daremna, lecz zamieniła w zwycięstwo mimo chwilowego niepowodzenia w postaci przegranych wyborów prezydenckich. Zwycięstwo martyrologiczno-mesjanistycznej interpretacji wybuchu poczucia wspólnotowego stało się oczywiste już w momencie ujawnienia zamiaru pochówku prezydenckiego na Wawelu i oficjalnego zaakceptowania tego faktu przez odpowiednie władze kościelne. Swoista kronika żałoby, prowadzona na witrynie „Krytyki Politycznej” przez dziesięć kwietniowych dni, pozwala zaobserwować, jak od piątego dnia po katastrofie wygasają nadzieje na reformatorskie, może autoterapeutyczne ukierunkowanie emocji zbiorowych, a samo zainteresowanie nimi przeobraża się w polemiczne lub zrezygnowane odnotowywanie powrotu do najbardziej tradycyjalistycznego i spopolitowanego schematu polskości. „Zdumiewająca decyzja o pochowaniu Prezydenta na Wawelu sprawiła, że wspaniałomyślne odruchy przeciwników błyskawicznie utknęły im w gardle, a nierzadko zamieniły się w gniew” – stwierdziła filozof Małgorzata Kowalska, której zdaniem fenomen żałoby miał „sensotwórczy potencjał”, odsłaniał „najbardziej elementarny wymiar międzyludzkich relacji – wszystko jedno, czy nazwiemy go eschatologicznym, etycznym czy egzystencjalnym”, a „odsłonięcie tego wymiaru jest w życiu społecznym i politycznym tak rzadkie, że zasługuje na miano wydarzenia”¹⁰. Magdalena Łazarkiewicz nie miała nic przeciwko patriotycznym uniesieniom i pragnieniom przelomu moralnego, bała się tylko, „żeby ktoś nie wsiadł na tego narodowego konia i nie zaczął wywijać sztandarem”, czego zapowiedź usłyszała właśnie w momencie ogłoszenia miejsca pogrzebu¹¹. Kombatant NZS-u Krzysztof Nawratek widział, że „najnowsza tragedia jest szansą, (...) by wyrwać się z morfy hysterii

¹⁰ M. Kowalska, *Przerwany poród sensu*, w: *Żałoba*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 96.

¹¹ M. Łazarkiewicz, *Spektakl z odrobiną metafizyki*, w: *Żałoba*, dz. cyt., s. 104.

i myślenia magicznego, by odrzucić formy, które polskie społeczeństwo coraz bardziej krępują, prowadząc w piekło nienawiści i wzajemnych podejrzeń”, ale już wie, że ona „prawdopodobnie nie zostanie wykorzystana”¹². I tak dalej.

W ostatnich dniach żałoby wypowiedzi autorów zajmujących się krytycznie początkami mitu smoleńskiego, interpretujące go przede wszystkim jako spauperyzowaną wersję mesjanizmu narodowej ofiary (Agata Bielik-Robson, Tomasz Piątek, Bronisław Łagowski, Cezary Michalski i inni), zdecydowanie górują nad tymi, które dotyczą samej rzeczywistości, podejmują odmienną próbę jej interpretacji. Zwycięstwo smoleńskiego mitu mesjańskiego podwójnie, można powiedzieć, odciągało uwagę od tej nieukształtowanej jeszcze rzeczywistości: budziło zniechęcenie i rezygnację wydobywaniem na wierzch podskórne poczucie tożsamości, trwale zakorzonego w polskiej mentalności, z którym prawie nie sposób było konkurować. I angażowało interpretacyjne, polemiczne pasje, kazało zajmować się dziwactwami powstającej narracji (którą najłatwiej zresztą było ośmieszać i parodiować), a nie podtrzymywaniem i rozwijaniem interpretacji własnej. Tak czy inaczej debacie publicznej narzucony został język możliwy do ominięcia chyba tylko wtedy, kiedy rezygnowało się z wzięcia w niej udziału. Znamienny wydaje się umieszczony w *Posłowniu* do *Żałoby* tekst filozofa, teologa i publicyisty Sebastiana Dudy, który nie widząc możliwości oparcia się „mesjanistycznemu idiomowi”, a nie chcąc zarazem rezygnować z modernizacji, racjonalności i lewicowości, formułuje myśl o skrzyżowaniu programu społecznego lewicy z potencjałem zaktualizowanego poczucia polskiej misyjności po to, żeby szybciej „uczynić ten kraj nowocześniejszym, lepszym i sprawiedliwszym”¹³.

Spór ze wspólnotą mitu smoleńskiego mógł się tylko zaostriżyć (zwłaszcza że do teologii ofiary dodano uzasadniającą ją teorię zamachu albo przynajmniej wrogich działań władzy, które doprowadziły

¹² K. Nawratek, *Poza historię, poza cynizm*, „Dziennik Opinii” 13.04.2010, <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/NawratekPozahisteriepozacyнизм/menuid-431.html> [dostęp: 14.03.2017], s. 82.

¹³ S. Duda, *Polski mesjanizm i nowa lewica*, w: *Żałoba*, dz. cyt., s. 196.

do katastrofy), ale nie towarzyszył mu wysiłek pozyskania opinii publicznej dla racjonalności postępowania obozu premiera Tuska w sprawie obchodów rocznicy katyńskiej. Podobnie jak nie wyciągnięto z katastrofy wniosków, które prowadziłyby do przyspieszenia naprawy procedur państwa i takiego przybliżenia ich społeczeństwu, żeby potrzeby obywatelskiego uczestnictwa w sprawach wspólnoty nie musiało ono zaspokajać tylko w pospolitym ruszeniu w momencie nieszczęścia. Nie potrafiono obronić przed oskarżycielskim zarzutem tzw. rozdzielania wizyt¹⁴ – dyplomatycznego i wymiernego sukcesu, jakim 7 kwietnia było pierwsze spotkanie przy grobach katyńskich premierów Rosji i Polski (ranga wizyty państwowej) oraz jego znaczenie dla upowszechnienia wiedzy o zbrodni katyńskiej w społeczeństwie rosyjskim, które do tej pory w większości nie wiedziało, o co chodzi z tym Katyniem. (Wtedy właśnie m.in. w ogólnorosyjskim kanale telewizyjnym pokazano *Katyn* Wajdy i dopuszczono do jego pierwszego otwartego pokazu w Moskwie.) Nie potrafiono podtrzymać woli gruntownej naprawy państwa – ograniczono się (może z obawy przed działaniem na własną szkodę) do rozwiązania jednostki lotniczej odpowiedzialnej za transport VIP-ów.

¹⁴ Udział „rozdzielania wizyt” w katastrofie miałby polegać na tym, że prezydent Kaczyński został w jakiś sposób zmuszony do zorganizowania wyjazdu w terminie późniejszym niż premier Tusk – akurat w dniu, kiedy pogorszyły się warunki lądowania. Tymczasem ustalono, że od początku planowano dwa oddzielne wyjazdy. Dopiero kiedy kancelaria premiera ogłosiła, że Donald Tusk z delegacją rządową spotka się w Katyniu z Władimirem Putinem, pełniącym wówczas funkcję premiera (na jego zaproszenie), prezydent Kaczyński wyraził życzenie przyłączenia się do tej delegacji i stanięcia na jej czele, a kiedy okazało się to niemożliwe (formalnie: z powodu innej rangi sprawowanych urzędów), zaproponował oddzielne spotkanie prezydentowi Miedwiediewowi. Ten odmówił, zapraszając jednocześnie Kaczyńskiego na obchody rocznicy zakończenia wojny do Moskwy, co zostało przyjęte. W ten sposób wyjazd prezydenta nie uzyskał – w odróżnieniu od wyjazdu premiera, organizowanego wraz z MSZ – rangi wizyty państwowej, pozostał częścią krajowych obchodów rocznicy mordu katyńskiego, organizowanych przez Kancelarię Prezydenta i Radę Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa i połączonych z pielgrzymką rodzin do Katynia. Zob. M. Wojciechowski, *Dlaczego organizowano dwie wizyty w Katyniu*, „Gazeta Wyborcza” 1.06.2010, s. 3.

W tych i innych sprawach klęskę poniosła chyba głównie polityka medialna obrońców racjonalności i przejrzystości działań politycznych, a może, dokładniej, zawiniło niedoceniecie roli, jaką w batalii o prawdę smoleńską, toczącej się w dużej mierze na ulicach (a także w miejscu katastrofy) odegrał obraz telewizyjny i filmowy, a zwłaszcza materiał dokumentalny dostępny w internecie. Znamienny wydaje się fakt, że choć 10 kwietnia w Smoleńsku i Katyniu było kilka ekip telewizyjnych i kilkudziesięciu dziennikarzy, wiarygodny polski materiał zdjęciowy z miejsca katastrofy jest więcej niż ubogi. To, czym dysponujemy, zdobywano z największym trudem i regramentowano. Media podejrzewano o ukrywanie prawdy, pojawiały się wrzutki niewiadomego pochodzenia i nowe fotograficzne dowody, które czasem okazywały się zwykłym fałszerstwem.

Trzeba też zauważyć, że nie bardzo jest co przeciwstawić dynamicznie rozwijającej się produkcji filmowej twórców i propagandyistów mitologii smoleńskiej, która finansowana była, co miało znaczenie, przez producentów prywatnych, gazety czy ze zbiorów fanów, a rozpowszechniana głównie przez pokazy w klubach i wynajmowanych salach, w internecie i na płytach. W atmosferze spontanicznego i niezależnego ruchu społecznego kształtowała ona obraz katastrofy jako czegoś więcej niż wypadek lotniczy, a obraz zgromadzeń ulicznych jako proces „budzenia się” Polski. Odpowiedzi na tych co najmniej dziesięć filmów raczej nie da się znaleźć w produkcji telewizji publicznej, która przez pięć lat starała się podtrzymywać nastrój powagi, wyciszenia i wspólnoty z okresu żałoby, ewoluujący z czasem w stronę sentymentalnego, rocznicowego wspominania. Spośród kilku filmów tego rodzaju, usiłujących oddać sprawiedliwą pamięć wszystkim ofiarom lotu, wybranym grupom lub poszczególnym osobom (*Smoleńsk 2010. Pamiętamy*¹⁵ Aliny Mrowińskiej, *Gorycz i chwała*¹⁶ Ewy Świecińskiej, *Moja Polska*¹⁷ Grzegorza Gajewskiego, *Pociąg specjalny*

¹⁵ *Smoleńsk 2010. Pamiętamy*, reż. i scen. A. Mrowińska, 2011.

¹⁶ *Gorycz i chwała*, reż. i scen. E. Świecińska, zdjęcia P. Wacowski, A. Szulkowski, 2010.

¹⁷ *Moja Polska*, reż. G. Gajewski, scen. Cornelia Bauer, G. Gajewski, zdjęcia M. Borzęcki, 2012.

*Warszawa – Smoleńsk – Warszawa*¹⁸ Józefa Szymury, *Nie polecieeli...*¹⁹ Bogumiła Rawicza) wyróżnia się najbardziej profesjonalny, produkowany z kłopotami przez rok i pokazany w TVP1 w pierwszą rocznicę katastrofy *Smoleński lot*²⁰ Moniki Sieradzkiej. Można go przeciwstawić filmowej ofensywie „obozu smoleńskiego”, bo skupia się na rodzinie Andrzeja Sariusza-Skąpskiego (przed katastrofą przewodniczącego Federacji Rodzin Katyńskich), o której było wiadomo, że do tego obozu nie należała, i zarówno w rekonstrukcji lotu, jak i w oszczędnym, równoważącym racje zasygnalizowaniu późniejszych sporów uwzględnia twarde wyniki dochodzenia Państwowej Komisji Badania Wypadków Lotniczych. Dystansu wobec zideologizowanych, „walczących”, ujęć katastrofy mógł uczyć film Jacka Kruczkowskiego *Smoleńsk 2010 – Na własne oczy*²¹, na który złożyły się relacje operatorów kamer głównych stacji telewizyjnych obecnych w Katyniu i Smoleńsku – one wyjaśniają nieco, dlaczego tylko tak fragmentaryczny i podatny na manipulacje materiał został pokazany telewizjom, a potem wmontowany w filmy. Ponadto telewizja publiczna udostępniła firmowany przez National Geographic kanadyjski dokument *Katastrofa w przestworzach – Śmierć prezydenta*²², który z natury wymogów obiektywizmu opierał się na ustaleniach oficjalnych komisji (a więc kierował się przeciw poszukiwaczom „innej prawdy” smoleńskiej), ale dla równowagi i zupełnie wyjątkowo pokazała go razem z filmem *Anatomia upadku*²³ Anity Gargas, który był już sprzedawany razem z „Gazetą Polską” i poszukiwaniu tej „innej prawdy” jak najbardziej służył.

Żadna z pozostałych stacji telewizyjnych nie wyprodukowała własnego dokumentu na temat wypadku smoleńskiego, a więc nie w pełni brała odpowiedzialność za wymowę tych, które pokazywała, nie angażowała się w spór z dominującą opowieścią.

¹⁸ *Pociąg specjalny. Warszawa – Smoleńsk – Warszawa*, reż., scen. i zdjęcia J. Szymura, 2010.

¹⁹ *Nie polecieeli...*, reż. B. Rawicz, 2015.

²⁰ *Smoleński lot*, reż. i scen. M. Sieradzka, zdjęcia A. Fręsko, 2011.

²¹ *Smoleńsk 2010 – Na własne oczy*, reż. i scen. J. Kruczkowski, 2012.

²² *Katastrofa w przestworzach: Śmierć prezydenta*, 2012.

²³ *Anatomia upadku*, reż. A. Gargas, zdjęcia A. Hrechorowicz, 2013

Film Artura Żmijewskiego *Katastrofa*²⁴, który nie bez racji można przeciwstawić filmom Ewy Stankiewicz i Jana Pospieszalskiego, pokazany raz w TVP2, powstał na zamówienie festiwalu filmowego w San Sebastian. Emitowany w TVN w pierwszą rocznicę katastrofy film Ewy Ewart *W milczeniu*²⁵, będący jedną z pierwszych prób ucieczki od sporów politycznych w prywatność i intymność rodzin ofiar katastrofy, jest wynikiem współpracy z BBC. Telewizja Polsat News wyświetliła sfinansowany przez prywatnego producenta, szeroko potem rozpowszechniany film Anny Ferens *Zobaczyłem zjednoczony naród*²⁶ – stosunkowo neutralny, bo pokazujący obraz tygodniowej żałoby wyłącznie przez reakcje korespondentów telewizji zagranicznych. Pokazany w Polsce, ale przedtem obecny już w internecie (z kilkuset tysiącami odsłon) film *List z Polski*²⁷ Mariusza Pilisa, należącego, jak wiadomo, do grupy „śledczych”, powstał dla telewizji holenderskiej...

Równie trudne jak w filmie okazało się podjęcie konkurencyjnej wobec mitologii smoleńskiej racjonalnej interpretacji katastrofy (i jej społecznych konsekwencji) w dokumentalnym pisarstwie. Trudności te zawdzięczamy zresztą głównie kinu – budującemu dalej zwycięską mitologię ofiary smoleńskiej i posmoleńskiej tożsamości zbiorowej – czy, mówiąc dokładniej, wszelkim wizualizacjom wysysającym w obręb zideologizowanych i zmitologizowanych konstrukcji szczątkowe dokumenty fotograficzne, udostępnione w telewizji czy przede wszystkim w internecie. Niepełność i wyrwykowość tych materiałów sama w sobie stanowiła zachętę do samodzielnych i „niezależnych” śledztw, do znajdowania dodatkowych informacji, amatorskich nagrań, nieznanych początkowo zdjęć części rozbitego samolotu i ich znaczącego położenia, nowych relacji wymownych świadków i do budowania na ich podstawie wciąż nowych czy

²⁴ *Katastrofa*, reż. i scen. A. Żmijewski, zdjęcia Ł. Konopa, A. Żmijewski, R. Żurek, 2010.

²⁵ *W milczeniu*, reż. E. Ewart, scen. E. Ewart, L. Kazen, zdjęcia P. Wacowski, P. Trela, 2011.

²⁶ *Zobaczyłem zjednoczony naród*, reż. i scen. A. Ferens, zdjęcia P. Wąsowski, 2011.

²⁷ *List z Polski*, reż. M. Pilis, zdjęcia A. Jaskowski, P. Zborowski, A. Łukaszewicz, 2010.

modyfikowanych koncepcji zamachu, uprowadzenia, podwójnych lotów itd. Inspirowane na ulicach Warszawy istne tsunami samorodnego dziennikarstwa śledczego, które wnet rozszalało się w internecie, znalazło wyraz w działaniach indywidualnych blogerów i zespołów śledczych, konkurujących ze sobą, ustalających hierarchię liderów, współpracujących albo zwalczających się wzajemnie, posądzających o polityczną infiltrację.

To społeczne dziennikarstwo śledcze, zwące się dumnie niezależnym – dla odróżnienia od komisji Millera, działań prokuratury wojskowej czy rosyjskiej komisji MAK – działające niemal w całości na rzecz „prawdy smoleńskiej” (korzystała podobno z jego ustaleń podkomisja Macierewicza), stanowiło trudną konkurencję dla tradycyjnego, książkowego reportażu śledczego, dążącego do zrekonstruowania faktycznego przebiegu zdarzeń i maksymalnej wiarygodności, konfrontowanej z wynikami badań specjalistycznej komisji. Dysponowało atrakcyjniejszymi hipotezami, kusiło tajemnicą nowych faktów i odkrywczą wiedzą demaskującą oficjalną wersję. Wciągało w rytm blogowego śledztwa, pozwalało w nim współuczestniczyć w trakcie dziania się i na koniec mogło jeszcze zaoferować dzieło tak na swój sposób kompletne, jak *Czerwona strona księżycy* FYM-a. Wyposażone w rekordową chyba liczbę linków do autentycznych materiałów zdjęciowych i nagrań dźwiękowych sprawia wręcz wrażenie bezpośredniego obcowania z prawdziwym archiwum śledczym, a jest przecież tylko rodzajem podstępnego, kompetentnie przeprowadzonego ćwiczenia sprawdzającego, czy sprawne posługiwanie się techniką wirtualną pozwoli pozyskać zaufanie blogujących i sprzedać im fikcję jako wiarygodną rekonstrukcję zdarzenia. Pozwoliło na tyle skutecznie, że po autodekonspiracji FYM-a wcale nie wszyscy jego czytelnicy i współpracownicy uwierzyli, iż mają do czynienia z mistyfikacją, raczej że z kolejnym spiskiem polityczno-medialnym.

Książkowy reportaż śledczy nie mógł oczywiście oferować żadnej z tych atrakcji, ale nie uniknął raczej uwikłania w wyspekulowane teorie, wytworzone w internetowych przestworzach, przez co utracił wiele możliwości demistyfikacyjnych. I nie chodzi tu tylko o pozycje świadomie podporządkowujące śledztwo

ideologicznemu zapotrzebowaniu na wykrycie antypolskiego czy antyprezydenckiego spisku, o czym można mówić, dla przykładu, z okazji posumowania dziennikarskiego śledztwa „Gazety Polskiej” w drugą rocznicę katastrofy w książce pod tytułem *Musieli zginąć*, która zapowiadała „niepublikowane dotąd informacje o przełomowym znaczeniu w odkrywaniu prawdy o największej tragedii w historii powojennej Polski”²⁸, albo *Tajne akta S*²⁹ Jürgena Rotha, niemieckiego łowcy sensacji. Chodzi o przedsięwzięcia podejmowane w duchu rzeczowości i bezstronności, które z racji tych pryncypiów dziennikarstwa śledczego nie mogły ignorować faktu, że istnieje wiele wersji przyczyn i przebiegu katastrofy smoleńskiej, do których trzeba się odnieść. Tych wersji, jak wiadomo, szybko przybywało, dociekliwość dziennikarskich śledczych zaczęła kierować się bardziej ku dyskusowaniu rozmaitych koncepcji niż ku rzeczy samej. Nastąpiło to zwłaszcza po ogłoszeniu w lipcu 2011 roku raportu komisji Millera, tak jakby twarde, poparte dowodami, ustalenia faktów zwolniły już dziennikarzy od skrupulatnego badania szczegółów, a z drugiej strony wymowa tych ustaleń, niekorzystna dla organizatorów lotu, mobilizowała do szukania samoobronnych kontrargumentów. Wydaje się, że książki opublikowane przed tą datą – np. *Smoleńsk. Zapis śmierci*³⁰ Michała Krzymowskiego i Marcina Dzierżanowskiego, *Ostatni lot. Przyczyny katastrofy smoleńskiej* (potem *Ostatni lot. Raport o przyczynach katastrofy*)³¹ Jana Osieckiego, Tomasza Białoszewskiego, Roberta Latkowskiego i Mieczysława Prószyńskiego, *Smoleński upadek. Katastrofa, która wstrząsnęła światem*³² Tadeusza Świąchowicza – starają się

²⁸ „*Musieli zginąć*” – nowe fakty o Smoleńsku, Niezależna.pl, 4 kwietnia 2012, m.niezależna.pl/25935-musieli-zginac-nowe-fakty-o-smolensku [dostęp: 30.05.2017].

²⁹ Zob. J. Roth, *Tajne akta S*, tłum. E. Stefańska, Zysk i S-ka, Warszawa 2015.

³⁰ Zob. M. Krzymowski, M. Dzierżanowski, *Smoleńsk. Zapis śmierci*, The Facto, Warszawa 2011.

³¹ J. Osiecki, T. Białoszewski, R. Latkowski, *Ostatni lot. Przyczyny katastrofy smoleńskiej. Śledztwo dziennikarskie*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010; J. Osiecki, T. Białoszewski, R. Latkowski, M. Prószyński, *Ostatni lot. Raport o przyczynach katastrofy*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

³² T. Świąchowicz, *Smoleński upadek. Katastrofa, która wstrząsnęła światem*, Fronda PL, Warszawa 2011.

rzeczywiście przede wszystkim zrekonstruować przebieg wydarzenia, wypełnić jego obraz nieznanymi szczegółami, odznaczają się przy tym troską o dokumentarną wiarygodność, mając za sobą autorską lekturę akt śledztwa, nagrań, wizje lokalne, rozmowy z kilkudziesięcioma świadkami, uczestnikami, ekspertami itp. W książkach opublikowanych po tej dacie – dla przykładu: *Smoleńsk: medialna dżungla luster*³³ Marka Dąbrowskiego, *Kto naprawdę ich zabił?*³⁴ Piotra Nisztor i Krzysztofa Galimskiego, *Cała prawda o Smoleńsku. Nowe fakty*³⁵ Piotra Bugajskiego – widzimy przede wszystkim odnośnienie się do narracji już obecnych w przestrzeni medialnej: konfrontowanie ich, korygowanie, próby przebicia się przez ich gąszcz z „nowymi faktami”. Czasem są to „nowe fakty” wysrane z palca lub ze sfingowanej rozmowy, czasem pojawiają się oskarżenia o zastępowanie wiarygodności faktu autorytetem wydawcy. Spośród wzmiankowanych spotkał się z tym oskarżeniem Tadeusz Świąchowicz (za wydanie książki we „Frondzie” i pozyskanie do promocji Joanny Lichockiej, współautorki filmu *Mgła*), z większym zaś uzasadnieniem – autor sugerujący pseudonimem przynależność do zakonu (o. Henryk Pietraszewicz) i nieprecyzyjną informacją o miejscu wydania książki³⁶, że mógłby nim być klasztor jasnogórski.

Można powiedzieć, że książkowy reportaż śledczy zaraził się bakcylem niesprawdzalności i nieodpowiedzialności charakteryzującym amatorskie dziennikarstwo blogowe i ostatecznie – może poza pierwszymi pozycjami – nie odegrał większej roli w walce z twórcami „religii smoleńskiej”. Wydaje się, że podobny los spotkał powieść świadomie sytuującą się na pograniczu pisarstwa faktograficznego i fikcjonalnego, nienakładającą już sobie żadnych ograniczeń w fantazjowaniu na podstawie realiów. To fantazjowanie jest z gatunku *political fiction* i wynika najprawdopodobniej – tak jak

³³ *Smoleńsk: medialna dżungla luster*, oprac. M. Dąbrowski, Antyk, Komorów 2011.

³⁴ P. Nisztor, K. Galimski, *Kto naprawdę ich zabił? Cała prawda o katastrofie smoleńskiej*, Penelopa, Warszawa 2010.

³⁵ P. Bugajski, *Cała prawda o Smoleńsku. Nowe fakty*, Wydawnictwa Książkowe Faktu, Warszawa 2011.

³⁶ *Katastrofa smoleńska. Dzień po dniu, godzina po godzinie*, o. Henryk Pietraszewicz (red.), Wydawnictwo Popularnonaukowe „Sfinks”, Częstochowa 2010.

w reportażu śledczym i dziennikarstwie internetowym – z niezgody na zbyt prosty, prozaiczny, a jednocześnie bezlitosny dla polskich samowyoobrażeń profesjonalny rozrachunek z katastrofą. To było za mało, żeby sprostać dramatyzmowi zdarzenia, głębokości i powszechności jego przeżycia. Rzekoma powieść faktu, zgodnie z powołaniem powieści, starała się odnaleźć w zdarzeniu „coś więcej” i aby to odnaleźć, odwoływała się do obecnych już w „dyskursie smoleńskim” wątków zмовy, spisku, zamachu, historycznego albo metafizycznego fatum. Autor kryjący się pod pseudonimem Yaroslav Just w powieści *Katastrofa smoleńska. Zamach*³⁷ znalazł w tragicznej śmierci prezydenta Kaczyńskiego pretekst do wprzęgnięcia teorii o zamachu w historię walki o władzę nad światem. Jest to tak samo prawdopodobne jak teoria nadzwyczajnej siły sprawczej bliźniactwa oraz możliwość jej przejęcia przez zniszczenie numerologicznej jedności bliźniaków, jak postać Aleksandra Czernyj-Morozowa, „guru i założyciela Zakonu Gwiazdy Wieczornej, czcicieli Wenus i wszelkich przejawów kobiecej emanacji w świecie”, jak komunikacja telepatyczna i mediumiczna oraz potężny elektromagnes, za pomocą którego zaburzono tor lotu polskiej maszyny. Grzegorz Szczerba, debiutujący autor powieści *Teoria zemsty*³⁸ (860 stron dużego formatu) odnalazł w tej samej śmierci konsekwencję walki wielkich międzynarodowych grup władzy i interesów o panowanie nad zasobami paliwowymi decydującymi dla losów świata. Co więcej, w krótkich według powieści dziejach śledztwa odkrył on próbę zatajenia prawdy przez skorumpowaną grupę śledczych i wojskowych rosyjskich oraz skuteczne zapobieżenie jej przez zgodnie współpracujących premierów obydwu państw i ich specjalnych smoleńskich wysłanników w stylu Rambo. Marcin Wolski, w napisanej z kuglarską zręcznością powieści *7:27 do Smoleńska*³⁹, podchwytuje pewne wątki obecne w teoriach zamachowych (remont rządowego samolotu w Samarze sprzyjający umieszczeniu w nim bomby, tajemniczy samolot transportowy, który nie wylądował na

³⁷ Y. Just, *Katastrofa smoleńska. Zamach*, Astrum, Wrocław 2012.

³⁸ G. Szczerba, *Teoria zemsty*, Novae Res, Gdynia 2013.

³⁹ M. Wolski, *7:27 do Smoleńska*, Zysk i S-ka, Warszawa 2014.

lotnisku w Smoleńsku) i przeobraża je w coś jeszcze bardziej sensacyjnego. Inżynier Rykow z Samary przedziera się z ostrzeżeniem do Warszawy, goniony przez zabójców z FSB, tymczasem samolot startuje, ale nie ląduje, bo na lotnisku płonie wrak tajemniczej maszyny transportowej... „Coś więcej” dla Wolskiego to możliwość wyciśnięcia z tragicznego wypadku większej dawki rozrywkowej sensacji.

Nie są to chyba wszystkie powieści *political fiction* w temacie smoleńskim, ale nie słyhać o żadnej innej, która mogłaby poprawić ich reputację. Żartobliwie zauważono o jednej ze wzmiankowanych, że tak mogłaby wyglądać kompromitacja koncepcji zamachowych obozu smoleńskiego przeprowadzona od wewnątrz: wejść w jakieś schematy interpretacyjne i doprowadzić je do absurdu. Byłby to jednak nadmiar życzliwości dla tych początkujących albo zbławizowanych autorów, którzy nosili pewnie w sobie jakieś pomysły z gatunku literatury „wymyślonego faktu” i skorzystali z okazji, żeby je zrealizować z gwarancją zwrócenia uwagi czytelników zainteresowanych gorącym tematem.

Dziennikarstwo śledcze i powieść, która nie dorosła do tradycyjnego miana powieści faktu, nie były jedyną reprezentacją piśmiennictwa dokumentarnego wpisującego się w smoleńskie dyskursy. Jak przy okazji innych wydarzeń o charakterze kataklizmu po 10 kwietnia 2010 roku przyszła pora na świadectwo, na literaturę tworzoną przy udziale świadków – uczestników. Wydaje się rzeczą słuszną, żeby z obecnością świadectwa, dokumentu prawdy osobiście doświadczonej, przecierpianej, wiązać nadzieje na znalezienie oporu wobec miażdżącej przewagi narodowo-katolickiej, martyrologicznej, wspólnotowej interpretacji wykluczającej większą część społeczeństwa i sfunkcjonalizowanej na potrzeby walki politycznej. Wiemy, jaką rolę odegrały skromne zapiski czasu wojny w demaskowaniu propagandowych kłamstw totalitarnych mocarzy politycznych, a w czasach nam bliższych – choćby literatura podziemia solidarnościowego (dzienniki, pamiętniki, kolekcje rozmów i wywiadów) w stanie wojennym. Zaświadczenie prawdy smoleńskiej przeżywanej na miejscu katastrofy czy na Krakowskim Przedmieściu nie mogło jednak przypominać dawnych osobistych

zapisów z paru powodów. Przede wszystkim dlatego, że pozycje świadectwa wyrobiła sobie od razu dokumentacja z ręki tych, dla których najważniejszym doświadczeniem stało się „przebudzenie Polski” po katastrofie i którzy w związku z tym nastawieni byli wyłącznie na orędownictwo prawdy zbiorowości. Następnie dlatego, że dokumentacja ta najpierw miała charakter filmowy – pierwszym świadkiem stała się kamera, która (w połączeniu z mikrofonem) gromadziła materiał poddawany dalszej obróbce i ewentualnie przetwarzany w stronę osobiście nacechowanego dokumentu pisanego. Jan Pospieszalski, który towarzyszył Ewie Stankiewicz przy gromadzeniu materiału do obydwu głośnych filmów współtworzących mit „przebudzenia polskości” (*Solidarni 2010* i *Krzyż*⁴⁰), dowodził wiarygodności obydwu zaangażowanych dokumentów, podkreślając, że ich kamera – w odróżnieniu od kamer ekip telewizyjnych i przygodnych dziennikarzy rejestrujących fragmentaryczne obrazy z zewnętrznego punktu widzenia – pracowała bez przerwy, dokumentując od wewnątrz „dnie i noce wydarzeń na Krakowskim Przedmieściu”⁴¹. Przeciwwstawienie „wewnętrznego” i „zewnętrznego” punktu widzenia jest sposobem odróżniania świadectwa od reportażu czy innych form opisu z dystansu i najbardziej znane obrazy z filmografii smoleńskiej jawnie liczą na to kryterium wiarygodności.

To zideologizowane, uwspólnotowione, by tak rzec, rozumienie czy odczuwanie świadectwa przeszło do pisarstwa, co można rozumieć całkiem dosłownie, bo pierwsze książki złożone z głosów uczestników wydarzeń były kontynuacją „zaangażowanych” filmów dokumentalnych, składających się przecież w dużej części z rozmów czy z wywiadów – pociętych i skomponowanych ze zdjęciami w jakąś bardziej dynamiczną całość. Teraz wywiady odzyskiwały integralną i najczęściej o wiele dłuższą postać, układały się w nową kompozycję – już bez zniczy, sztandarów, transparentów, trumien,

⁴⁰ *Solidarni 2010*, reż. E. Stankiewicz, J. Pospieszalski, zdjęcia J. Szymura, E. Stankiewicz, P. Wąsowski, P. Nykowski, G. Ruzik, 2010; *Krzyż. Solidarni 2010*, reż. E. Stankiewicz, zdjęcia E. Stankiewicz, P. Wąsowski, P. Nykowski, M. Kupidłowski, K. Siuciak, 2011.

⁴¹ J. Pospieszalski, *Krakowskie Przedmieście – barometr zmian*, w: *Oburzeni*, Biały Kruk, Kraków 2012, s. 109.

szcątków wraku i patriotycznych melodii – ale zachowywały zwykle i utrwały w druku odpowiadającą tym symbolom przeżycia smoleńskiego żarliwą ideę wspólnoty: budzącej się na nowo tradycyjnej polskości. Wywiady, rozmowy, indywidualne wypowiedzi są wyrazem osobistych przeżyć, samodzielnych refleksji, mówią o własnym odczuwaniu czasu, demonstrują różnicę wieku, wiedzy czy zainteresowań zawodowych, ale wspólnie mają złożyć się na jednolite ideologicznie i światopoglądowo świadectwo zbiorowe. Książki utrwalające i popularyzujące wszystkie albo prawie wszystkie dokonania filmowe Stankiewicz i Pospieszalskiego, Anity Gargas, Joanny Lichockiej i innych są do siebie niezwykle podobne, chyba jeszcze bardziej niż filmy. (Na ich tle wyróżnia się *List z Polski* Mariusza Pilisa i Artura Dmochowskiego dzięki doproszeniu do polskiego grona polityków i publicystów z zagranicy, odpowiadających na pytanie o znaczenie katastrofy w wymiarze międzynarodowym.) W ich duchu powstawały wciąż nowe publikacje, towarzyszące następnym wydarzeniom dopisywanym do tradycji zgromadzeń kwietniowych: z filmem (*Lawa. Rozmowy o Polsce*⁴² – gromadzi wykłady i orędzia wygłaszane pod namiotem „Solidarnych”) albo bez (*Oburzeni*⁴³ z fotografiami Adama Bujaka – półalbumowe wydawnictwo z okazji wielkiego marszu poparcia dla telewizji Trwam we wrześniu 2012, *Kompendium patriotyzmu*⁴⁴ – trudno już powiedzieć pod jakim pretekstem kompletujące kolejny zestaw stroniczych analiz społecznych i patriotycznych wezwań, podtrzymujących gorączkę przełomu historycznego).

W posmoleńskim piarstwie dokumentarnym zaistniało świadectwo w ściślejszym i prawdziwszym sensie – z przynależnymi mu atrybutami prywatności, przypadkowości, niezgody na podporządkowanie prawdy własnego doświadczenia perspektywie wspólnoty – ale aby zaistnieć, musiało wyzwolić się z apologii wspólnotowości i historyczności o filmowym rodowodzie. Niepotrzebny był w tym celu jakiś bunt, wystarczyło może zajrzeć poza

⁴² W. Wencel, A. Zybertowicz, *Lawa. Rozmowy o Polsce*, Arcana, Kraków 2012.

⁴³ *Oburzeni*, fotografie A. Bujak i in., Biały Kruk, Kraków 2012.

⁴⁴ D. Zdort, *Kompendium patriotyzmu*, Wyd. M, Kraków 2012.

pogrzebowe, rocznicowe i patriotyczne rytuały. Symptomatyczne wydaje się wyznanie Dariusza Walusiaka, twórcy filmów dokumentalnych i autora książki gromadzącej rozmowy z pięcioma „wdowami smoleńskimi”:

Realizując na miejscu katastrofy film *Modlitwa smoleńska* [krótką relację z ustawienia pamiątkowej tablicy na lotnisku w Smoleńsku w listopadzie 2010 – Z.Z.], który był moim komentarzem do tragicznej posmoleńskiej rzeczywistości, przez wizjer kamery obserwowałem ból i cierpienie wdów, które modliły się na ziemi, gdzie zginęli ich mężowie. Tak narodził się pomysł przeprowadzenia wywiadów z nimi.⁴⁵

Nie ma chyba jednej odpowiedzi na pytanie o narodziny analogicznych pomysłów w przypadku innych twórców, którzy przyczynili się do odkrycia, uprawomocnienia, upowszechnienia i wreszcie zbanalizowania indywidualnych, prywatnych, osobistych, a przez to (chcąc nie chcąc) odmiennych od wspólnotowych perspektyw mówienia o katastrofie. Dla niektórych była to potrzeba całościowego uzupełnienia dokumentacji przemiany zbiorowości właśnie przez zajrzenie w wymiar prywatny, zrównujący wszystkie ofiary – wybitnych polityków i pracowników obsługi samolotu – w stracie i cierpieniach poniesionych przez ich rodziny. Ewa Stankiewicz i Jan Pospieszalski po dwóch filmach towarzyszących (w intencji) „budzeniu się Polski” zaplanowali kameralny, zrównujący i indywidualizujący wszystkie ofiary film *Lista pasażerów*⁴⁶. Plan ten zrealizowali jednak zaledwie w części – nakręcili 13 portretów. Podobny prawdopodobnie był literacki zamiar Jerzego Andrzejczaka, skoro pierwszej książce dał tytuł *96 końców świata*⁴⁷, i podobny rezultat – książka zawiera 15 wywiadów mających sprawić wrażenie szczyrych autobiograficznych wyznań.

Autorzy obydwu przedsięwzięć są zupełnie odmienni – pierwsi kierowali się pewnie racjami ideowymi, Andrzejczak, uprawiający

⁴⁵ D. Walusiak, *Wdowy smoleńskie*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2012, s. 8–9.

⁴⁶ *Lista pasażerów*, reż. i scen. E. Stankiewicz, J. Pospieszalski, zdjęcia A. Gołębiewski, P. Niemyjski, M. Bożek, W. Resiak, 2011.

⁴⁷ J. Andrzejczak, *96 końców świata. Gdy runął ich świat pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010. Rozmowy z rodzinami ofiar*, Skrzat, Kraków 2011.

z powodzeniem zawód ghostwritera (jest ukrytym autorem m.in. autobiografii Danuty Wałęsowej i Adama Małysza), zapewne też rynkowymi. Jeśli w obydwu przypadkach rzecz szybko się zakończyła, to prawdopodobnie była niewykonalna. Powody mogły oczywiście być rozmaite, wolno jednak domyślać się, że jednym z nich było zbyt wyraźne zróżnicowanie prezentowanych członków rodzin. Łączyły ich szokowe przeżycia, stosunek do bliskich zmarłych, różniła ocena wydarzenia i ludzi, którym można było przypisać odpowiedzialność za samą katastrofę i wszystkie ciągi dalsze, łącznie ze śledztwem i pochówkami. Te różnice uniemożliwiały ukształtowanie jakiejś wspólnej, „cywilnej” perspektywy i znalazły wyraz w dosyć wyraźnym podziale pozostałych ksiąg zwierzeń i rozmów. Jeden biegun wyznaczył wcześniej wzmiankowany, rocznicowy film Ewy Ewart *W milczeniu*, przeciwstawiający dwadzieścioro rozmówców, którzy do tej pory nie zabierali głosu, nie uczestniczyli w życiu publicznym jako politycy, działacze, waleczni publicyści i zaangażowani naukowcy, publicznemu i hałaśliwemu eksploataowaniu tragedii. Z książek najwyraźniej sytuuje się na nim tom Joanny Racewicz *12 rozmów o miłości*⁴⁸, gromadzący (poza jedną) wyłącznie opowieści wdów, i to takich, które nie biorą zupełnie udziału w życiu publicznym. To osoby, które nie chcą być uczestniczkami „tragedii narodowej”, tylko swojej własnej.

Drugi biegun to wspomniane *Wdowy smoleńskie* Walusiaka, gdzie na 300 stronach wypowiada się kolejno pięć kobiet należących do najbardziej aktywnych bojowników frontu smoleńskiego – trzy startowały do Sejmu z list PiS-u, jedna zdobyła mandat. Na tym biegunie lokuje się też m.in. wywiad-rzeka Małgorzaty Wassermann *Zamach na prawdę*⁴⁹ i Marka Pyzy *Pogrzebana prawda. Zwierzenia rodzin ofiar katastrofy smoleńskiej*⁵⁰, której krakowska promocja została włączona w program „Wieczoru patriotycznego” w sanktuarium

⁴⁸ J. Racewicz, *12 rozmów o miłości. Rok po katastrofie*, Zwierciadło, Warszawa 2011.

⁴⁹ B. Rymanowski, M. Wassermann, *Zamach na prawdę*, Wyd. M, Kraków 2015.

⁵⁰ M. Pyza, *Pogrzebana prawda. Zwierzenia rodzin ofiar katastrofy smoleńskiej*, Biały Kruk, Kraków 2015.

łagiewnickim, poprzedzającego wybory w 2015 roku. Książka brała więc bezpośredni udział w bieżącym życiu politycznym.

Istnienie dwóch biegunów w obrębie świadectw członków rodzin ofiar katastrofy dowodzi, że wspólnota dramatycznych przeżyć była słabsza, mniej skuteczna w publicznej dyskusji niż siła podziałów politycznych. Ich odmienność odtwarza podział, jaki dokonał się w gronie rodzin ofiar katastrofy smoleńskiej. Część z nich nie uczestniczy w życiu publicznym, broni prawa do prywatności i cichy wokół własnych trumien. Nie przystąpiła do stowarzyszenia mającego łączyć wszystkie, bo inna część przegłosowała, że jego nazwa będzie brzmieć: Katyń 2010, a tym samym uczestniczyć w mitologizowaniu katastrofy jako kolejnego aktu heroizmu, martyrologii i posłannictwa dziejowego budującego polską historię. W pierwszym kręgu powstały świadectwa dopuszczające do głosu perspektywę prywatną, intymną, osobistą, a więc polemiczną wobec mitu historyczności, ale jednocześnie grożącą utratą horyzontu historii, sentymentalizmem i celebrowaniem utraconego porządku życia. W kręgu drugim świadectwo stawało się, zwłaszcza w wykonaniu „wdów smoleńskich”, świadectwem wierności wartościom patriotycznym, którym służyli mężowie, i zobowiązaniem do walki o nie z wykreowanym przeciwnikiem politycznym.

Ulokowanie prywatności w perspektywie historycznej nie było jednak niemożliwe, wymagało tylko profesjonalnej umiejętności uzyskiwania świadectwa i świadomego gospodarowania nim w bardziej złożonej konstrukcji pisarskiej. Pokazują to utwory dwóch doświadczonych reportażystek – Teresy Torańskiej i Barbary Stanisławczyk – dysponujących właśnie tą umiejętnością, co potwierdzają ich wcześniejsze książki-montaże opowieści, budowane z rozmów i wywiadów. Stanisławczyk samym tytułem *Ostatni krzyk. Od Katynia do Smoleńska, historie dramatów i miłości*⁵¹ sygnalizuje współwystępowanie obrazu opowiedzianych losów osobistych z perspektywą wielkiej historii, i to w tym wątku, który został najbardziej zideologizowany i zmitologizowany. Czy można go

⁵¹ B. Stanisławczyk, *Ostatni krzyk. Od Katynia do Smoleńska historie dramatów i miłości*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2011.

wydobyć spod nawarstwienia spornych interpretacji, powiązanych z nimi podziałów i walk politycznych? Trzeba zacząć od elementarnych twardych faktów – zdaje się mówić autorka – pozwolić im przemówić i dać się prowadzić. W samolocie do Smoleńska było dziesięcioro reprezentantów rodzin katyńskich lecących na grób bliskich. W ich doborze nie było żadnej posmoleńskiej polityki, ideologii, podziałów i sporów, był przypadek. Po ich śmierci wystarczy, nikogo nie pomijając, pójść za rodzinnymi opowieściami dotyczącymi tych dziesięciu wersji losu.

2. W stronę podmiotowej historii kobiet i rodzin

Historia podmiotowa – jak można powtórzyć za Piotrem Filipowskim – „próbuję rozpoznać nie tylko człowieka w historii, ale też historię w człowieku”⁵². Bliskość śmierci „czyni doświadczenia granicznymi, i to ona wyznacza granice podmiotowości. Świadców (własnej) historii i naszej, ich słuchaczy”⁵³.

Opowieści dokumentalne, przedstawiające prywatne historie osób, które straciły w Smoleńsku bliskich, bardzo szybko stały się uzupełnieniem lub przeciwwagą narodowego, historycznego wymiaru tragedii. Joanna Racewicz (*12 rozmów o miłości. Rok po katastrofie*) przeprowadziła wywiady z dwunastoma wdowami, które straciły mężów lub partnerów w Smoleńsku – o historiach ich miłości właśnie. Bogdan Rymanowski w wywiadzie-rzecz z Małgorzatą Wassermann (*Zamach na prawdę*) rozmawiał o jej ojcu, Zbigniewie Wassermannie, o przesłuchaniu w Moskwie w czasie identyfikacji ciał, o śledztwie, o ich życiu rodzinnym. Dariusz Walusiak (*Wdowy smoleńskie*) wydał rozmowy z Ewą Błasik, Beatą Gosiewską, Ewą Kochanowską, Zuzanną Kurtyką i Magdaleną Mertą, których prywatność za sprawą mężów została uwikłana w politykę.

Spośród tych i następnych publikacji wyróżnia się książka Barbary Stanisławczyk *Ostatni krzyk. Od Katynia do Smoleńska – historie*

⁵² P. Filipowski, *Historia mówiona jako historia ratownicza: doświadczenie, opowieść, egzystencja*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 43.

⁵³ Tamże, s. 45.

*dramatów i miłości*⁵⁴, opowiadająca historię dziesięciu wybranych rodzin katyńskich, których przedstawiciele lecieli na groby bliskich⁵⁵. Rozdział pierwszy (*Wyjazd*) to krótkie opowieści o wydarzeniach na dzień lub kilka dni przed 10 kwietnia i o tych, którzy wkrótce mieli zginąć. Spotkania rodzinne, rozmowy o wyjeździe i o tym, jak udało się dostać miejsce w samolocie prezydenckim. W rozdziale drugim (*Siedemdziesiąt lat wcześniej*) pojawiają się opowieści o ofiarach Katynia z 1940 roku, czyli o osobach, na których groby lecieli. Trzeci rozdział książki (*Siedemdziesiąt lat później*) przywraca wydarzenia z pierwszych dni po katastrofie. Stanisławczyk ukazuje tragedię narodową z prywatnej perspektywy rozmówców – jesteśmy świadkami identyfikacji ciał, pogrzebu, wspomnień, żalu, tęsknoty. We wszystkich rozdziałach autorka zachowuje tę samą kolejność historii, co pozwala na dwojaką lekturę książki – jako zapisu historii zbiorowej i historii poszczególnych rodzin.

Ostatni krzyk opiera się w dużej mierze na rozmowach i materiałach rodzinnych. Nie bazuje jednak wyłącznie na samych cytatach. Przywołuje je sporadycznie i rzadko pozwala słyszeć odautorski głos. We wstępie Stanisławczyk zapowiada, że publikacja ma tworzyć kłamrę historyczną, domykającą pętlę ludzkich losów. A historia mówiona, powtarzając za Myśliwskim, nadaje życiu rangę losu.

Zyskują ją dzieje pośrednich ofiar wydarzeń, bliskich zamordowanych w Katyniu i ofiar katastrofy – w codzienności muszą mierzyć się ze stratą rodzica, współmałżonka czy dziecka. Opowiadają o tym z własnej, często wyłącznie prywatnej perspektywy. Warto zastanowić się, co przyjęcie tej perspektywy proponuje literaturze, ale i społecznej oraz historycznej świadomości czytelników. Bowiem

⁵⁴ Książka Barbary Stanisławczyk została wybrana przez magazyn literacki „Książki” na Książkę Roku 2011.

⁵⁵ Wśród tych rodzin w samolocie prezydenckim są Mackiewiczowie (Maria Kaczyńska i Witold Mackiewicz), Łojkowie (Bożena Łojek i Leopold Łojek), Piskorscy (Katarzyna Piskorska i Tomasz Piskorski), Zychowie (Gabriela Zych i Stefan Zych), Solscy (Leszek Solski i Kazimierz Solski), Orawcowie (Bronisława Orawiec-Loffler i Franciszek Orawiec), Lutoborscy (Tadeusz Lutoborski i Adam Lutoborski), Popławscy (Anna Borowska, Bartosz Borowski i Franciszek Popławski), Smorawińscy (Ewa Bąkowska i Mieczysław Smorawiński).

Pisanie historii – takiej a nie innej, tak a nie inaczej, nigdy nie jest neutralne. Zawsze jest jakimś wyborem – poznawczym, etycznym, politycznym (...) w historii mówionej ten wybór jest znacznie bardziej ewidentny: od razu bowiem widać (słysząc), komu udzielamy głosu, kogo i jak nasłuchujemy (...) nasłuch historii mówionej bywa często skierowany do ludzi, którym historia głównego (metodologicznego) nurtu nie przyznała podmiotowości. (...) chodzi o ofiary – i o ich graniczne doświadczenia.⁵⁶

Stanisławczyk przez wybór bohaterów, których historie rodzinne wiązały z Katyniem, po pierwsze, ukierunkowała odbiór na postawioną w tytule tezę, po drugie, przeniosła punkt ciężkości z wydarzenia narodowego na wydarzenie rodzinne. Ukazując etapy historii poszczególnych rodzin, zachowała ich autonomię, jednocześnie wpisała je w szerszą, wielowymiarową przestrzeń i stworzyła zapis stanu pamięci oraz stanu świadomości wąskiej grupy społecznej, której życie rodzinne zostało naznaczone przez wydarzenia historyczno-narodowe. Stan pamięci i świadomości rozmówców wysuwa się przed wiarygodność relacji.

Autorka zdaje się podkreślać wagę jednostkowych doświadczeń, jednocześnie umiejscawiając je na tle dziejów narodowych, co zmienia znaczenie prywatności. Staje się ona prywatnością narodową. Także historia zostaje sprywatyzowana, przez co obniża się jej ranga i wiarygodność. Na plan pierwszy wysuwa się bowiem to, co autor chce powiedzieć czytelnikom przez taki, a nie inny dobór bohaterów, niekoniecznie zaś obiektywizm historyczny, którego należy oczekiwać od świadectw źródłowych. Tradycyjny porządek dokumentowania wydarzeń zostaje odwrócony. W pierwotnym założeniu historia mówiona miała uzupełniać źródła, a wysunęła się na plan pierwszy, odpowiadając na społeczną potrzebę chwili. Zapisano ją, zanim udało się zgromadzić dokumenty. Przyszłe prace naukowe – jak można przypuszczać – będą się nią niewątpliwie posilkować. Stanowi nowy potencjał, a jednocześnie nowe ryzyko.

„Smoleńska literatura faktu” w większości prywatyzuje historię narodową. O ile Stanisławczyk pisze o wąskiej grupie i tworzy polifoniczną kompozycję, w której dopuściła do głosu każdego

⁵⁶ P. Filipowski, *Historia mówiona...*, dz. cyt., s. 31.

jej członka, o tyle Racewicz czy Walusiak nie prezentują wielu punktów widzenia. Rymanowski rozmawiał wyłącznie z Małgorzatą Wassermann. Co ciekawe, w każdym przypadku bohaterkami były kobiety. „Przeżyły dramat... Państwo zawiodło... Muszą walczyć o prawdę...” – takie hasło widnieje na okładce książki Dariusza Walusiaka i nasuwa skojarzenie tytułowych wdów smoleńskich z kategorią świadka moralnego wprowadzoną przez Avishai Margalita.

Świadek moralny miał łączyć cechy świadka religijnego, jurdycznego i zwykłego świadka historycznego, ale dodawał do tamtych trzy nowe, zasadnicze wymiary świadczenia: ucieleśnioną prawdziwość świadczenia, konstrukcje instancji moralnej oraz misję przekazania prawdy⁵⁷.

Właśnie misją przekazywania prawdy (tu: prywatnego, indywidualnego doświadczenia) zdaje się zasadnicza i tłumaczy silną potrzebę świadczenia i przyczyny powstania literatury faktu uzupełniającej polityczną, narodowo-katolicką wersję narracji smoleńskiej. Osoby, dla których katastrofa była tylko wynikiem błędu pilotów czy usterek technicznych, a nie świadomych, celowych działań, nie czują wewnętrznej potrzeby składania świadectwa i walczenia o prawdę. Są przekonane, że nikt im tej prawdy nie odbiera i nie zabrania artykułować. Pozostają wprawdzie ofiarami, ale ofiarami nieszczęśliwego wypadku w wymiarze prywatnym. Bez wiary w zamach nie ma potrzeby składania świadectwa moralnego, politycznego ani historycznego. Pozostaje jedynie pole do świadczenia o miłości, co trafnie ujęła Joanna Racewicz, tak a nie inaczej konstruując *12 rozmów o miłości*.

Punktem centralnym jej rozmów jest miłość. A w kontekście miłości poglądy schodzą na plan dalszy. Stanisławczyk nie dopuściła do głosu ideologicznych przeświadczeń bohaterów, jednakże wykorzystwała formę łączącą wydarzenia w Katyniu i Smoleńsku do zmanifestowania własnego punktu widzenia, choć pozornie – podobnie jak Racewicz – skupiła się na emocjach. Dopiero książki Walusiaka i Rymanowskiego niosą jasny przekaz ideologiczny i wyraziście wskazują potrzebę „walki o prawdę”, nie dopuszczając

⁵⁷ Tamże, s. 33.

jednak do głosu osób reprezentujących poglądy odmienne, co siłą rzeczy uniemożliwia dialog. Schopenhauer w *Eryście* przywoływał regułę, by nie wchodzić w rozmowę z osobami, które nie potrafią wysłuchać argumentów strony przeciwnej, nie cenią prawdy i nie zdolają przyznać racji rozmówcy, gdy będzie to uzasadnione. W przypadku tak silnego sporu obiektywną polifoniczną narrację może zbudować wyłącznie ktoś z zewnątrz, bez emocjonalnego związku z wydarzeniami. Być może temat przejęli ludzie, dla których tragedia w Smoleńsku jest tragedią narodową, jednak nie bezpośrednio doświadczoną, podobnie jak mord w Katyniu dla współczesnych Polaków.

Brak bezpośrednich świadków wydarzeń spowodował, że wzrok dziennikarzy, reportażyistów, literatów zwrócił się na tych, którzy w katastrofie smoleńskiej stracili bliskich. To oni stali się obiektem zainteresowania autorów paraliterackich tekstów na bazie historii mówionej. Książki Stanisławczyk i Racewicz ukazały się rok po katastrofie. Temat był jeszcze świeży, społeczeństwo żyło tragedią i czekało na informacje. Historia mówiona stała się odpowiedzią na to zapotrzebowanie. Rodzinne losy, złamane serca okazały się tworzywem tragedii narodowej, a jednocześnie formą ocieplenia wizerunku polityków i zneutralizowania antypatii politycznych. Prywatność pozwoliła spojrzeć na zmarłych w Smoleńsku, którzy byli osobami publicznymi, jak na zwykłych ludzi. Na plan dalszy zeszły ich poglądy i decyzje polityczne. Perspektywa ta niesie jednak zagrożenie: wspomnienia gloryfikują, co utrudnia obiektywne spojrzenie. Nie bez znaczenia pozostaje zasada „o zmarłych dobrze albo wcale”, tym bardziej o bliskich zmarłych.

Wracając do *Ostatniego krzyku*, warto przyrzeć się konstruowaniu historii sprywatyzowanej. Stanisławczyk zderzyła prywatny i historyczny punkt widzenia, wprowadzając między nimi dialog i tworząc polifonię nie tyle ideologiczną, ile prywatno-historyczną. Dla przykładu historię Mackiewiczów zaprezentowała przez opowieść o Marii Kaczyńskiej (z domu Mackiewicz) i jej stryju Witoldzie Mackiewicz. Korzystała z rozmów z jej córką Martą Kaczyńską i bratem Konradem Mackiewiczem. Mamy więc do czynienia z kompilacją wspomnień członków rodziny. Zestawianie punktów

widzenia odwołuje się do pojedynczych i autonomicznych jednostek, których głosy tworzą dialog (tak jak np. w książce *Dzieci Sancheza. Autobiografia rodziny meksykańskiej* Oscara Lewisa). U Stanisławczyk punkty widzenia rozmówców nie wchodzą w dialog, raczej się uzupełniają, tworząc wspólną prywatną perspektywę.

Marię Kaczyńską poznajemy jako matkę, żonę, synową. Elementy publiczne i polityczne pojawiają się, ale Kaczyńska bardziej niż jako pierwsza dama jest przedstawiona jako osoba prywatna, która przejmując się zdrowiem teściowej, siedzi z bliskimi przy świątecznym stole, daje córce przymierzyć swoją obrączkę, martwi się problemami męża, przygotowuje się do wystąpienia w Katyniu. W opowieści o Witoldzie Mackiewiczzu daje się odczuć zmiana poziomu emocjonalności wypowiedzi, zbudowanej w dużej mierze na zachowanych listach czy fragmentach pamiętnika. Niewątpliwie decydującą rolę odegrał tu Konrad Mackiewicz, który o stryju wiedział najwięcej. Opowieść o losach Witolda i rodziny Mackiewiczów wskazuje raczej fakty, niż przedstawia relacje emocjonalne. Niewątpliwie nie bez znaczenia są w tej sytuacji czas i mniej zażyłe więzi z przodkami. W ostatnim rozdziale widzimy Martę Kaczyńską, córkę w obliczu śmierci rodziców, która gorączkowo szuka informacji o tym, co się stało i czy na pewno wszyscy zginęli. Konrad Mackiewicz, lecąc do Rosji na identyfikację ciała siostry, nie śpi kilka dni, dopilnowuje czynności wykonywanych przy siostrze, wraca do Polski samolotem razem z trumną i płacze. Wspomina nieżyjących członków rodziny, których losy nie zawsze były proste. Ujmujące wydaje się końcowe przytoczenie słów wnuczek prezydenckiej pary:

Rok po katastrofie, wracając ze Starego Miasta, szła [Marta Kaczyńska – A.J.] z córkami Krakowskim Przedmieściem. W pobliżu pałacu Martynka krzyknęła: – Chodźmy do babci Mai (Martynka nie wymawia „r”) i dziadka Leszka! Jeszcze długo na wiadomość o wyjeździe do Warszawy pytała: – Ale jedziemy do Warszawy do babci Mai i dziadka Leszka czy do tej drugiej Warszawy? – Do drugiej. – To nie, ja chcę do babci Mai i dziadka Leszka.⁵⁸

⁵⁸ B. Stanisławczyk, *Ostatni krzyk. Od Katynia do Smoleńska historie dramatów i miłości*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2011, s. 350.

Czytając takie słowa, można zapomnieć, że mowa o prezydencie i pierwszej damie. Gdzie zatem sytuuje się historyczny punkt widzenia w *Ostatnim krzyku*? I jak zderza się z perspektywą prywatną? Wydaje się, że to do czytelnika należy spojrzenie na tekst przez pryzmat historii. To on zna bohaterów jako osoby publiczne, zaangażowane politycznie, pamięta ich działania i funkcje, wpisuje je w historię Polski. Zderza z tą wiedzą prezentowaną w książce prywatność. Dialog punktów widzenia nie musi ograniczać się do ram publikacji, umożliwia go aktywny udział czytelnika, który pozwala na lekturę zaangażowaną. Wymaga ona od odbiorcy nowej postawy odczytania, zorientowania w wydarzeniach bieżących i umiejętności weryfikowania informacji budujących jego historyczny punkt widzenia.

Warto się zastanowić, czy w pozostałych przykładach smoleńskiej literatury faktu mamy do czynienia z podobnym zderzeniem prywatnego z historycznym. Niewątpliwie jest tak w książce Joanny Racewicz, bo historie miłości, choć uwikłane w życie polityczne i wielką historię, są jednak prezentowane z perspektywy prywatnej. Także czytelnik interpretuje je z perspektywy prywatnej. Interesujące i niejednoznaczne wydają się w tej mierze książki *Zamach na prawdę* i *Wdowy smoleńskie*. Mamy w nich bowiem do czynienia z bohaterkami zaangażowanymi politycznie, które uaktywniły się po tragedii. Prywatność jest elementem prowadzonej przez nie polityki, a polityka stała się elementem ich prywatności. Trudno powiedzieć, że te perspektywy zderzają się, raczej tworzą kompilację punktu widzenia polityczno-prywatnego, który dla czytelnika jest o wiele bardziej wymagający niż w poprzednich przypadkach.

3. Smoleńskie kłacza prawdy. Niedokończone rozmowy Teresy Torańskiej

O *Smoleńsku* Teresy Torańskiej nie da się mówić, nie wspominając, że mamy do czynienia nie tylko z książką nieskończoną (z powodu nagłej choroby i śmierci autorki), ale tak naprawdę z częścią tylko materiałów zebranych przez nią do reportażu o katastrofie oraz jej następstwach, i tylko częściowo „obrobionych”. Ta cząstkowość

i niegotowość jest wielorakiego rodzaju. Najpierw dlatego, że tom zawiera wyłącznie rozmowy, a w papierach i w komputerze dziennikarki pozostały, jak dopowiadają wydawcy⁵⁹, liczne notatki, wypisy, zapisy obserwacji, planów, czynności do wykonania, refleksji nad tym, co pisze. Rozmów w książce znalazło się 31, tymczasem podobnie długich jest jeszcze dziesięć, zaś krótkich, podrzędnych, służących tylko sprawdzeniu czy zweryfikowaniu pewnych zdarzeń czy konkretów sytuacyjnych, dodatkowo 60. Z tych 31 jedenaście było publikowanych w prasie i te (oraz jeszcze jedna, która nie weszła do książki, ale była drukowana w „Newsweeku”) mogą uchodzić za zredagowane i wykończone przez samą autorkę; opracowanie pozostałych jest dziełem wydawców. Dodatkowo wiadomo, że tych 11 czy 12 rozmów zredagowanych osobiście przez Torańską nie osiągnęło wcale kształtu, w jakim wystąpiłyby w publikacji książkowej, bo tym razem, inaczej niż we wszystkich dotychczasowych księgach z wywiadami pisarki, miały one zostać włączone w narrację odautorską, podporządkowane pewnej całości, określanej jako reportaż historyczny czy raczej reportaż o historii⁶⁰.

Nie potrafimy oczywiście wyobrazić sobie tej całości, ale myśl o podporządkowaniu rozmów autorskiej narracji o historii pozwala zaryzykować przypuszczenie, w którą stronę autorka odeszłaby od dotychczasowego sposobu ich wykorzystywania. Ten sposób polegał najogólniej na tym, żeby z kilku czy kilkunastu „rozmów”, spisanych najczęściej podczas wielu spotkań z każdym ze starannie dobranych rozmówców, sporządzić dokument pewnego zjawiska społecznego będący jednocześnie mentalnym i świadomościowym autoportretem jego sprawców czy aktywnych uczestników (pomiędzy w tej chwili portrety indywidualne, które Torańska też wykonywała, np. Wojciecha Jaruzelskiego, Jerzego Urbana, Jarosława Kaczyńskiego). Najbardziej znanym i największym osiągnięciem Torańskiej w tym zakresie jest oczywiście książka *Oni*, przełożona

⁵⁹ Zob. L. Ostalowska, „*Dziady*” *smoleńskie*, w: T. Torańska, *Smoleńsk*, Wielka Litera, Warszawa 2013; zob. P. Szwed, *Od wydawcy*, w: T. Torańska, *Smoleńsk*, dz. cyt.

⁶⁰ Zob. L. Sankowski, „*Smoleńsk*” z założenia nie miał być książką o przyczynach katastrofy <http://ksiazki.onet.pl/leszek-sankowski-smolensk-z-zalozenia-nie-mial-byc-ksiazka-o-przyczynach-katastrofy/vh9p5> [dostęp: 30.05.2017].

na prawie wszystkie europejskie języki – portret pięciu komunistów, budowniczych ustroju PRL. W tej, jak i w kilku innych książkach (*My, Wy, Byli*) autorka skupiała się na autoportretach wspólnot politycznych, wydobywając z zapisów dosyć swobodnie prowadzonych rozmów rdzeń potrzebny jej do skomponowania obrazu zbiorowości, pomijającego np. sferę spraw prywatnych. Potrafiła jednak także skomponować tom pod kątem jednego przeżycia zbiorowego, jakim na przykład był Marzec 68 (*Rozstania*), lub egzystencjalnego (opowiadający o ludziach przewyciężających traumę po stracie tom *Są*) – wtedy znikало z wywiadów to, co czyniło z rozmówców ważne osoby publiczne.

Zapisy rozmów (zmniejszające się w czasie opracowywania np. ze stu stron do trzydziestu-czterdziestu) były przez Torańską naprawdę traktowane jak tworzywo i wiedząc, że w *Smoleńsku* nie ma właściwie tekstów przygotowanych do tej akurat książki, jednego chyba tylko możemy być pewni – że autorka nie zmierzała tym razem do żadnej wspólnotowości portretu, że przeciwnie, starała się uchwycić całą różnorodność środowisk i sposobów uczestnictwa ludzi w opisywanej tragedii. Możemy być pewni, że odeszła od charakteryzującego wszystkie jej zbiory poszukiwania wspólnego rdzenia, publicznego lub prywatnego, w stronę maksymalnego (będzie jeszcze o tym mowa) zróżnicowania punktów widzenia i rodzajów przeżyć. Zważywszy, że było to odejście od utrwalonej metody twórczej Torańskiej – właśnie wtedy, kiedy kreowanie wspólnoty było pierwszym odruchem prawie całej filmografii i literatury smoleńskiej – możemy domyślić się, jak mocno odczuła ona szokującą nowość doświadczenia domagającego się także od niej czegoś nowego.

Najprawdopodobniej jednak nie od razu odkryła, że należy różnicować, a nie ujednolicać. Są podstawy (zwłaszcza w komentarzach i wywiadach jej męża, Leszka Sankowskiego, a także wydawcy książki Pawła Szweda⁶¹) by przypuszczać, że najpierw dała się porwać historyczności chwili i jej utrwalenie wydawało się Torańskiej pierwszym zadaniem:

⁶¹ Zob. P. Szwed, *Od wydawcy*, dz. cyt.

Pierwszy zamysł był taki, by szybko łapać emocje. Zaraz po wydarzeniu, po katastrofie w jakiś sposób opisać to, co się działo w tych pierwszych dniach. Jednak po 2–3 miesiącach okazało się, że materiał rósł i rósł, i rósł... Były w nim nie tylko emocje, ale również polityczne sprawy. Teresa postanowiła rozszerzyć wówczas swoje pole obserwacji i stąd ten pomysł, by poczekać aż to wybrzmi całkowicie.⁶²

Teresa zbierała materiał w pośpiechu, żeby złapać emocje. Interesowało ją, jakim językiem mówi się o katastrofie, jakie rozpala namiętności.⁶³

Atmosferę pośpiechu zapamiętał wydawca (Torańska zadzwoniła do niego w dzień po katastrofie z propozycją napisania książki, którą uzasadniała w takim oto duchu, że dzieje się historia i może zrodzić się nowy mit narodowy), co potwierdza ustalenie terminu publikacji na pierwszą rocznicę katastrofy. Torańska rozpoczynała pracę w takim pośpiechu, jakby nie tylko chciała uchwycić tętno ulicznego życia pierwszych dni (towarzyszyła mu wytrwale aż do późniejszego zmęczenia i zniechęcenia kłótniami pod krzyżem – raz przynajmniej ją przepędzono), ale i zdążyć włączyć się ze swoim komentarzem do trwającej debaty. Wszystko więc wskazuje na to, że należała do tych (wzmiankowanych we wstępie do tego rozdziału) obserwatorów zgromadzenia przed Pałacem Prezydenckim, którzy widzieli w nim nie tylko tłum pogrzebowy, ale i rodzaj wiecu, na jaki przybyli z całego kraju obywatele, dotknięci do żywego w swoim poczuciu obywatelskim czymś, co nie miało prawa wydarzyć się w normalnym państwie. Obserwatorzy ci wycofali się albo zamienili w przenikliwych krytyków mitu smoleńskiego, kiedy (już po kilku dniach, a jeszcze wyraźniej po kilku tygodniach) okazało się, że to on właśnie – sprawnie politycznie sfunkcjonalizowany – będzie karmił się oburzeniem i poczuciem deficytu obywatelskości państwa. To gdzieś wtedy (Sankowski mówi o dwóch, trzech miesiącach) Teresa Torańska odnalazła inną ideę pracy, a wraz z nią – inną, bardziej czasochłonną metodę pisania książki:

⁶² L. Sankowski w rozmowie w „Klubie Trójki”, www.polskieradio.pl/.../973844, Katastrofa-smoleńska-wg-Torańskiej-Po-tej-książce-rozwiewa-się-mgła, 8 lis 2013 [dostęp: 30.05.2017].

⁶³ Cyt. za: L. Ostalowska, „*Dziady*” *smoleńskie*, dz. cyt., s. 552.

Jej nie da się szybko napisać, ponieważ bardzo wiele trzeba dokładnie sprawdzić. Zależy mi na wiernym odtworzeniu wszystkich istotnych szczegółów. Zależy mi, żeby ta książka została w historii. Stąd ta dbałość o detal.⁶⁴

Nowy termin ustalono na piątą rocznicę katastrofy.

Przecucie Torańskiej, że spoza zasłony żałobnej wspólnoty wyłoni się staro-nowy mit heroiczo-martyrologiczny zaczęło się spełniać – z całą grozą nienawistnych, aktualnych odniesień politycznych – i jej zmiana zamiaru pisarskiego wynikała najpewniej z podjęcia walki z tym mitem, z postanowienia, że nie ustąpi mu pola. Do dyspozycji miała jedną tylko broń uczciwej dokumentalistki: „dbałość o detal”, „wierne odtworzenie wszystkich szczegółów”. W przypadku Torańskiej, wyjątkowo czulej na dzianie się historii, polemika z mitem nie mogła jednak polegać tylko na szczegółowym dowodzeniu zakłamań czy nadużyć interpretacyjnych w zmitologizowanej interpretacji smoleńskiej tragedii. Zresztą jeśli idzie ściśle o przyczyny samej katastrofy, autorka nawet nie zamierzała wchodzić w problematykę wymagającą technicznego znanstwa. Przyczyny i skutki zdarzenia widziała szeroko w kontekście historii i może psychosocjologii, wypowiadała się o nich tak, jakby chciała zachęcić siebie i przyszłych czytelników do uważnego namysłu nad całością polskiego życia zbiorowego. Pisała, że: „To nie brzoza, nie mgła były sprawcami. Myśleli, że «Bóg ich strzeże, bo w świętej lecą sprawie». A spotkały się obowiązek, pogoda, historia, mgła i brzoza. I stało się”⁶⁵. Albo że przyczyny „leżą w naszych głowach i uczynkach, działaniach i zaniechaniach”⁶⁶. Albo: „Opisanie, jak doszło do katastrofy i późniejszych wydarzeń, wymaga grzebania w polskiej duszy i bebeczach. Za sprawą mediów i polityków zaczęły się masowo ujawniać postawy dotąd mało rozpoznane. Katastrofa je uruchomiła”⁶⁷.

Poruszanie się w horyzoncie historii nadawało szczegółowości Torańskiej znaczenie większe niż samo tylko podważanie

⁶⁴ Tamże, s. 557.

⁶⁵ T. Torańska, *Smoleńsk*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁶ Cyt. za: L. Ostalska, „*Dziady*” *smoleńskie*, dz. cyt., s. 562.

⁶⁷ Tamże.

propagandowych kłamstw. Skupianie się na detalu, dążenie do wiarygodności szczegółu miało także charakter oddawania czci tragiczności i doniosłości wydarzenia, którego stała się obserwatorką, kreowało jego doniosłość, bo przecież z taką uwagą i szczegółowością zajmujemy się tylko wydarzeniami najważniejszymi, budzącymi pewność, że zostaną w zbiorowej pamięci na zawsze. Jak powiedziała na marginesie rozmowy z Adamem Bielanem (głośnej i szeroko komentowanej z powodu problemów z jej publikacją prasową):

Chciałam, żeby książka o Smoleńsku to było dokładne odtworzenie tego, co działo się w tamtych dniach. (...) Byłam przekonana, że w naszych rozmowach był szczerzy. Zależało mu, żeby wiernie odtworzyć tamte historyczne dni, zarówno fakty, jak i emocje. Te wywiady to był zapis historii.⁶⁸

Obrońcy mitu smoleńskiego nie mogą zarzucić Torańskiej (co chętnie zarzucają swoim racjonalistycznym krytykom), że traktuje tragedię smoleńską jak zwykłą katastrofę samolotową. Także rozmówców Torańska umiała przekonać, że właśnie stali się świadkami historii, są zobowiązani do świadczenia i współodpowiedzialności za prawdziwość obrazu, który zostanie przekazany następnym pokoleniom. I dlatego potrafiła uzyskać od nich więcej, niż udało się komukolwiek. Wydaje się, że przekonywała ich do owej powinności przede wszystkim siłą własnego przykładu, własnego stosunku do przedmiotu, który wyrażał się w sposób najbardziej wymowny wszechstronnością wiedzy o nim. Zasób wiedzy o wszystkich okolicznościach i skutkach katastrofy, z którym przychodziła na spotkanie, wnosił do rozmowy atmosferę powagi oraz odpowiedzialności za wspólne dochodzenie do prawdy. Poddawali się jej prominentni działacze polityczni i szeregowi uczestnicy wydarzenia. Pierwszych może reprezentować Paweł Kowal, bliski współpracownik prezydenta Kaczyńskiego, który w imię prawdy historycznej

⁶⁸ T. Machała, *Lech Kaczyński, Adam Bielan, Smoleńsk. Wywiad z Teresą Torańską o jej rozmowie z europosem*, <http://tomaszmachala.natemat.pl/8429,lech-kaczynski-adam-bielan-smolensk-wywiad-z-teresa-toranska-o-jej-rozmowie-z-europoslem> [dostęp: 30.05.2017].

na przykład podkreślał prywatny charakter wizyty: „Strona rosyjska nie zaprosiła przecież naszego prezydenta do Rosji. Wizyta Lecha Kaczyńskiego w Katyniu nie miała rangi oficjalnej. Musi to być w historii zapisane”⁶⁹. Ci drudzy dawali poznać, że dziennikarki nie tylko znanej i sławnej, ale i tak doskonale przygotowanej nie można zbyć byle jaką odpowiedzią. Rozmowa z nią stawała się indywidualnym wyróżnieniem, starano się sprostać jej umiejętności skupienia się na konkretnie i nie zawieść jej oczekiwania na pomoc w skrupulatnym ustaleniu tych akurat szczegółów, które dostępne były temu akurat rozmówcy. Najbardziej wymownym dowodem skuteczności tej strategii pozyskiwania świadków są opowieści członków rodzin ofiar tym różniące się od wszystkich innych, że dotyczyły, dajmy na to, szczegółów i sposobów identyfikowania zwłok w moskiewskim prosektorium (wiadomych tylko rodzinom), wolne zaś były od wspomnień, wzruszeń, ekspresji uczuć. Podobno pewność, że dziennikarka nie będzie oczekiwała od nich uczuciowych zwierzeń (a tylko weryfikacji wiedzy szczegółowej) przełamywała niechęć do rozmawiania, za co wynagradzani byli niekiedy nieznanymi im dotąd informacjami.

Na dowody, że Torańska górowała często wiedzą nad swoimi rozmówcami, natykamy się w *Smoleńsku* raz po raz, zdarzało się jej też legitymować ową wiedzą niby przepustką otwierającą drogę do większego niż inni wtajemniczenia. W rozmowie z najbardziej wiarygodnym prawdopodobnie świadkiem katastrofy – ambasadorem Jerzym Bahrem – została delikatnie skłoniona do ujawnienia wiedzy o okolicznościach wcześniejszych lotniczych podróży na wschód prezydenta Lecha Kaczyńskiego. Wykazała się nie tylko szczegółową znajomością szeroko wówczas przypominanego sporu prezydenta z załogą samolotu do Tbilisi (oraz jego konsekwencji) w czasie wojny 2008 roku ale i prawnodiplomatycznych problemów lotu do Smoleńska w 2007 roku, aktualnych także w roku 2010. Zdawszy ten egzamin, odebrała świadectwo, które okazało

⁶⁹ *My, proszę pani, byliśmy pierusi. Rozmowa z Pawłem Kowalem*, w: T. Torańska, *Smoleńsk*, dz. cyt., s. 259.

się odkrywcze także na przykład dla ówczesnego korespondenta „Gazety Wyborczej” w Moskwie⁷⁰.

Dysponowanie wiedzą zdobytą od innych świadków lub pochodzącą z innych źródeł pomagało autorce wydobywać od kolejnych rozmówców coraz więcej, ponadto służyło jeszcze innym celom. Dzięki niej autorka stworzyła wewnętrzne kryterium wiarygodności. Poszczególne wypowiedzi nie tylko naświetlają kolejne fragmenty rekonstruowanej rzeczywistości, ale i oświetlają się wzajemnie. Torañska zwykle dopuszcza do głosu różniące się opinie, pozostawiając czytelnikowi konfrontację i wybór bardziej przekonującej, czasem jednak, jak się zdaje, interweniuje w imię wiedzy własnej – wtedy zwłaszcza, kiedy niepełna prawda o jakimś szczególe ukrywa opinię polityczną czy zaciera granicę między twardym faktem a poglądem przemyconym w informacji. W cytowanej rozmowie z Kowalem mamy taką oto scenkę z wieczornego przejazdu autokaru grupy Jarosława Kaczyńskiego z Witebska do Smoleńska, do którego doszło 10 kwietnia:

- Pewnie dostał informację, że nie jedziemy, bo nie weszliśmy do autobusu. A ja tam stałem ze dwie minuty dopiero.
- Nie sam.
- No może we dwóch.
- W pięciu. I w ordynarnych słowach klęliście na Putina i Tuska.⁷¹

Wiedzy, która pozwala powstrzymać erupcję opinii politycznej albo ukazać jawną stronniczość interpretacji opowiadanych zdarzeń, Torañska używa kilkakrotnie w rozmowach z Joachimem Brudzińskim i Karolem Karskim, członkami tej samej grupy, informując ich o rzeczywistych przyczynach spowodowania przejazdu autokaru, kłopotów z rozmowami telefonicznymi, długiego postoju przed startem samolotu z lotniska w Smoleńsku i tym podobnych zdarzeń wmontowywanych przez rozmówców od razu w koncepcję spisku.

⁷⁰ *Woda się leje z tekstów – rozmowa z Teresą Torzańską. Rozmawia Remigiusz Grzela*, „Przegląd Tygodniowy” 14.01.2013, <https://www.tygodnikprzeglad.pl/woda-sie-leje-tekstow-rozmowa-teresa-toranska/> [dostęp: 30.05.2017].

⁷¹ *My, proszę pani, byliśmy pierwsi*, dz. cyt., s. 255.

Tę obserwację można rozciągnąć uogólniająco na całą książkę, która najprawdopodobniej w podobny sposób miała zdekonstruować mitologię smoleńską, żeby uwolnić faktograficzne jądro wydarzenia od wszystkiego, co wokół niego narosło, przez orientowanie się na miejsca i momenty „niepolityczne” oraz takie, w których można jeszcze oddzielić fakt od komentarza, przeprowadzić granicę między nim a rodzącym się od razu politycznym i ideologicznym zabarwieniem. A także na świadków rokujących dystans do polityki, dążących do obiektywizmu. Nie znamy wszystkich materiałów, które zostały i miały jeszcze być zebrane, ale powyższe przypuszczenia można spróbować uzasadnić.

Na tle wszystkich chyba zbiorów rozmów książka Torańskiej odznacza się jedynym w swoim rodzaju doborem rozmówców. Nie chodzi nawet o to, że pisarce udało się dotrzeć do interlokutorów reprezentujących wszystkie chyba możliwe grupy i grupki uczestniczące w katastrofie lub w jej następstwach (a więc stworzyć najobszerniejszy rejestr zróżnicowanych punktów widzenia), ale o swoistą nadreprezentację urzędników (najczęściej wyższych, takich jak ambasador i pracownicy ambasady, kancelarii premiera i prezydenta) w tym gronie. Jest ich więcej niż członków rodzin ofiar i polityków, zwłaszcza że niektórzy politycy występują razem z szefem gabinetu, rzecznikiem prasowym, żoną z doświadczeniem urzędniczym. Świadczy to z pewnością o dążeniu do szczegółowej, konkretnej i sprawdzalnej, a przede wszystkim nieupolitycznionej wiedzy.

Zastanawiająca jest ilość miejsca poświęcona procesowi identyfikacji ciał ofiar w Centralnym Biurze Ekspertyz Medyczo-Sądowych w Moskwie. Cztery wyczerpujące i porażające rozmowy o procedurach, etapach, metodach identyfikacji zmasakrowanych ciał, z których tylko kilkanaście dało się rozpoznać (rozmówcy to minister zdrowia, wiceminister spraw zagranicznych, tłumaczka i psycholog), w połączeniu z pięcioma opowieściami członków rodzin, dla których w większości problem identyfikacji był także największym przeżyciem, tworzą z owego moskiewskiego centrum jedno z najważniejszych – jeśli nie najważniejsze – miejsc dziania się smoleńskiej tragedii. Trwający dwa tygodnie proces

przystosowywania ciał ofiar do powrotu i pogrzebów – z udziałem blisko dwustu członków ich rodzin – jest w świetle książki najważniejszym emblematem katastrofy, ważniejszym niż uroczyste powitania na lotnisku, przejazdy przez miasto, sceny pod Pałacem Prezydenckim, wreszcie uroczyste pogrzeby, rozproszone już po całej Polsce. Także z tego powodu, że to tam „było jak u Dantego”, wedle słów wiceministra Najdera. Również dlatego, że tych dzieł w sumie opowieści składa się na najdłuższy blok tematyczny książki: 140 stron wobec 110 następnego (*Droga do Smoleńska*), oraz 90 i 80 kolejnych (*Mobilizacja państwa* i *Wszyscy zginęli*). Nie trzeba dodawać, że to swoiste uhonorowanie procesu przystosowywania ciał do powrotu do ojczyzny, do rytuałów pogrzebowych i patriotycznych, sytuuje całą katastrofę w bardziej uniwersalnej niż tylko polska perspektywie, a tym samym poza wszelką politykę⁷².

Perspektywę polityczną, czyli perspektywę rozrachunku z miem smoleńskim, przywraca w pełni blok *Droga do Smoleńska*, umieszczony przez redaktorów po części *W Moskwie*, chociaż dotyczy w całości sobotniego popołudnia oraz niedzieli i można go sobie wyobrazić zaraz po bloku pierwszym (*Wszyscy zginęli*), który rekonstruuje sobotnie przedpołudnie. (Nie jest to jednak złe, bo poprzedzenie go perspektywą moskiewskiego gmachu ekspertyz, wypełnionego szczątkami ofiar katastrofy, wyznacza niejako właściwe miejsce perspektywie politycznego sporu.) Można zapytać, czy sobotnie popołudnie 10 kwietnia to nie jest moment zbyt wczesny

⁷² Wydaje się znamienne, że Dymitr Książek, lekarz Lotniczego Pogotowia Ratunkowego delegowany wówczas do Moskwy, autor bodaj najbardziej drastycznych opisów identyfikacji i kompletowania ciał w prosektorium, dwukrotnie odnotował nieważność podziałów politycznych w konfrontacji z tym doświadczeniem: kiedy wspólnie przeżywano satysfakcję z udanej identyfikacji ciała ofiary i kiedy opisał po raz pierwszy to, co przeżył w Moskwie („Wszyscy, od lewa do prawa, mieli pretensje. Lewica – że jestem moher, że kibol, a prawica – że celebryta smoleński, że szukam sensacji”). Zob. M. Rigamonti, „*Nie mogę milczeć*”, „Wprost” 2012, nr 41, <https://www.wprost.pl/351371/Nie-moge-milczec> [dostęp: 30.05.2017]; D. Książek, *Dostaliśmy propozycję nie do odrzucenia – nie mówić o tym, co widzieliśmy w moskiewskim prosektorium* [WYWIAD RIGAMONTI], „Dziennik Gazeta Prawna” 9.06.2017, <http://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1049408,wywiad-rigamonti-katastrofa-smolenska-moskwa-prosektorium.html> [dostęp: 30.05.2017].

na doszukiwanie się w nim początków sfunkcjonalizowanego politycznie mitu smoleńskiego i czy rzeczywiście Torańska to robi? Wydaje się, że tak i że w ten właśnie sposób próbuje z owym mitem walczyć, chwytając go w momencie narodzin, przyłapując niejako na gorącym uczynku pierwszego kłamstwa. Kilka rozmów przeprowadzonych z najbliższymi współpracownikami Jarosława Kaczyńskiego, towarzyszącymi mu w podróży do ciała brata na lotnisku w Smoleńsku (wynajętym samolotem prywatnym do Witebska i stamtąd autokarem) i z osobami towarzyszącymi z urzędu bądź im, bądź premierowi Tuskwowi (podróżującemu w podobny sposób, tyle że samolotem rządowym i dodatkowo na spotkanie z Putinem), przekonało ją, że właśnie wtedy dokonana się przemiana wcześniejszej konkurencji politycznej dwóch orientacji w otwartą wojnę wypowiedzianą obozowi rządowemu przez formację PiS-owską, przygotowującą się właśnie do kampanii prezydenckiej. Elementem tej wojny było już odrzucenie zaproszenia do rządowego (wrogięgo) samolotu i podróżowanie nieliczące się za bardzo z urzędowymi rosyjskimi (ale także lotniczymi) procedurami, co powodowało konsekwencje, w których widziano szykany, chęć upokorzenia „niezależnych” Polaków i dowód putinowsko-tuskowego układu. Przygotowywały ją głośno formułowane oskarżenia o zdradę, spisek, być może współudział w spowodowaniu katastrofy, erupcje nienawiści i obmyślanie nowej strategii na wybory prezydenckie (w autokarze jechało przynajmniej dwóch organizatorów kampanii). Podczas drogi do Smoleńska wykluła się koncepcja pochówku na Wawelu (Adamowi Bielanowi zawdzięczamy informację o telefonicznym komunikowaniu się Pawła Kowala z archidiecezją krakowską). W tym autokarze rodziła się więc strategia politycznego użycia narodowego i państwowego nieszczęścia, która w końcu przyniosła pożądane owoce.

Rozmówcy Torańskiej z grupy najbliższych współpracowników Jarosława Kaczyńskiego nie zaprzeczali, że po tej podróży do Smoleńska odczuwali do konkurencji politycznej już tylko wrogość. I chociaż uzasadniali ją oczywiście na swój sposób, potwierdzali w ten sposób słuszność intuicji autorki, że narodzin mitu smoleńskiego trzeba szukać w politycznej kalkulacji pierwszego dnia. W świetle

innych relacji, dotyczących soboty 10 kwietnia, odmowa współdziałania z ich strony z obozem rządowym, odmowa zapowiadająca i wrogość, i uchylenie się od jakiejkolwiek odpowiedzialności za katastrofę oraz jej następstwa, i nastawienie na budowanie na niej wojennego kapitału polityczno-kulturowego, była widoczna jeszcze wcześniej. Zwróciła uwagę pospieszna „ucieczka” Jacka Sasina z miejsca katastrofy (został przywieziony do Smoleńska samochodem), chociaż jako jedyny przedstawiciel Kancelarii Prezydenta – organizatora lotu – do tego zastępcą jej kierownika, zdawał się być osobą powołaną do czuwania na lotnisku. I pospieszna ewakuacja do Warszawy posła Antoniego Macierewicza wraz z całym pociągiem specjalnym do Katynia, podczas której odbierał telefoniczne polecenia i przygotowywał, nie mając ku temu żadnych formalnych uprawnień, coś w rodzaju obrony kancelarii w Pałacu Prezydenckim i pomieszczeń Biura Bezpieczeństwa Narodowego przed zajęciem ich przez wrogie siły, czyli przez urzędników przybyłych z marszałkiem sejmu podejmującym obowiązki prezydenta. Przedziały parlamentarzystów PiS-u w pociągu specjalnym były drugim zidentyfikowanym miejscem, obok autokaru wiozącego Kaczyńskiego z Witebska do Smoleńska, w którym rodziła się koncepcja wojny smoleńskiej.

Rekonstrukcja działań i zachowań zróżnicowanego politycznie tłumu uczestników pierwszego dnia katastrofy – przeprowadzona przez Torzańską za pomocą najprostszych pytań: Jak się dowiedziałeś? Gdzie byłeś? Co zrobiłeś? Co powiedziałeś? – ma wielką moc objaśniania i rozjaśniania wszystko, co nastąpiło później. Pokazuje okrutną prawdę tego dnia, nie wpasowaną jeszcze w logiczne ciągi zdarzeń i słów, nie zakłamaną – podobnie jak ciała ofiar w moskiewskim prosektorium nieprzystosowane jeszcze do publicznych rytuałów pogrzebowych i patriotycznych. Ta prawda wyłania się z równoległej niejako lektury indywidualnych świadectw, konfrontujących się i weryfikujących w oczach czytelnika, który jednak wie, że nie są one jeszcze kompletne i że nie zostały jeszcze dostosowane do siebie i zmontowane w jedną całość. Trudno nie zastanawiać się, jak taka całość – włączająca (według planów autorki) rozmowy w jednolitą narrację – mogłaby wyglądać. Czy nie zagroziłaby ona

suwerenności zróżnicowanych punktów widzenia, co było dla niej wartością nadrzędną? Na niespełna rok przed śmiercią Torańska zakończyła współpracę z „Gazetą Wyborczą”, z którą utożsamiała się od momentu jej powstania, ponieważ odmówiono jej opublikowania jednego z wywiadów przygotowanych do książki⁷³. A dla niej było nie do przyjęcia, żeby nie interesować się, czy nie chce poznać czyjeś perspektywy tylko dlatego, że nam się nie podoba. Ale czy dałoby się zachować ich obecną różnorodność, gdyby doszło do projektowanego ujednoczenia narracji, czy Torańska mogłaby powtórzyć to, co mówiła w trakcie pracy nad swoim dziełem:

W mojej książce rozmawiam z różnymi opcjami politycznymi, staram się, żeby to były rozmowy szczere i otwarte, by czytelnicy mogli wejść do środka tych ludzi. Dziennikarz nie musi wszystkiego rozumieć, powinien zapisać również to, czego nie rozumie, by inni wiedzieli, jaki jest świat, którego nie dotykają na co dzień.⁷⁴

⁷³ Zob. L. Sankowski, „*Smoleńsk*”..., dz. cyt.

⁷⁴ *Rozmowy Agnieszki Kublik. Teresa Torańska: Wojna na emocje*, Wyborcza.pl, nagranie wideo 7.04.2011, <http://wyborcza.pl/12,76842,9396086.html> [dostęp: 12.05.2017].

Debata, której nie było. Kościół katolicki w Polsce

Dyskusje, które staraliśmy się opisać w tej książce, dotyczą w gruncie rzeczy rozumienia indywidualnej i zbiorowej tożsamości oraz praktyk społecznych, które określają społeczeństwo jako pewną całość – na przykład spory wokół kulturowego wymiaru płci (gender) stawiają pod znakiem zapytania role płciowe nadające kształt rodzinie i sferze publicznej, kontrowersje związane z PRL problematyzują postrzeganie transformacji oraz tego, na ile czterdzieści powojennych lat jest „naszą” historią. Wszystkie te dyskusje skupiają zainteresowanie na tak czy inaczej rozumianych „mniejszościach”¹ – czy będą to kobiety, chłopci, Żydzi, kadry PRL czy osoby LGBT – oraz ich relacjach z nadającą ton wspólnemu życiu i panującą w sferze symbolicznej „większością”. Prowadzi to do namysłu nad rozumieniem wspólnoty. Występujące w różnych wariantach tradycyjne, narodowe definicje przestają wystarczać wobec historii chłopstwa i pańszczyzny, dyskryminacji Żydów, zaangażowania w PRL czy emancypacji kobiet. Najkonsekwentniejszą próbą ich obrony i ustanowienia jedynej obowiązującej wspólnotę tożsamości jest w ostatnich latach dyskurs smoleński.

Propozycje krytycznej rewizji tego, co najczęściej uważa się za „polską tożsamość” i związanych z nią praktyk, napotykały opór, który w ostatnich latach bardzo przybrał na sile. W sytuacji konfliktu światopoglądowy i polityczny konserwatyzm zajmuje coraz więcej miejsca w przestrzeni publicznej.

¹ Użycie w tym miejscu cudzysłowu wydaje się zasadne ze względu na rzeczywistą wielkość grup „kobiety”, „chłopci”, „współpracownicy systemu” itp.

We wszystkich dyskusjach Kościół jest zarazem stroną sporu i symbolem zagrożonej oraz nierozzerwalnie z nim związanej polskości. Pojawia się w nich symbolika patriotyczno-katolicka, działają też struktury instytucjonalne Kościoła². Kościół katolicki jest traktowany jako główny, a czasem jedyny bastion oporu wobec komunizmu przed rokiem 1989 (a w ostatnim okresie wobec neoliberalizmu czy globalnego kapitalizmu wraz ze wszystkimi instytucjami rzekomo go forsującymi, takimi jak sam liberalno-demokratyczny ład państwowy), angażuje się w obronę mitu polskiej niewinności w sporze wokół Jedwabnego³, kreuje na strażnika heteroseksualnej rodziny i tradycyjnych ról płciowych definiującego etykę seksualną, gra rolę depozytariusza tożsamości, której znakami są krzyże i flagi narodowe wspólnot smoleńskich. Nawet w sporze o pańszczyznę klasowemu rozpoznaniu tożsamości chłopskiej przeciwstawia się jej katolicka i jednocześnie narodowa definicja. Katolicyzm staje się symbolem, wokół którego ogniskuje się opór wobec modernizacyjnego i krytycznego języka.

1. Kościół, czyli wyobrażenie tożsamościowe

Kościół istnieje współcześnie w polskiej przestrzeni publicznej przede wszystkim jako szczególnego rodzaju wyobrażenie: znak odsyłający do niejasnej sfery tego, co własne, najbardziej polskie i jako takie nienaruszalne i święte.

Większość Polaków postrzega jako oczywistą przynależność do kościelnej wspólnoty, do której wchodzili z woli rodziców (chrzest), by przyswoić sobie jej obyczaje i język. Dzieciństwo to dla większości czas wpajania postawy szacunku wobec kleru i jego nauk oraz obawy przed definiowanym przez niego grzechem. Nawet osoby, które odchodzą od Kościoła, często nie zrywają z tym wyobrażeniem tożsamościowym i niechętnie, jak się wydaje, zdobywają się na

² Na przykład głos zabiera Episkopat czy katolickie media albo wierni mobilizują się z wyraźną zachętą lub aprobatą kleru.

³ W tym kontekście wymowny jest fakt, że dopiero w 2017 roku na życzenie metropolity diecezji warszawskiej w obchodach rocznicy mordu w Jedwabnem wziął udział katolicki duchowny.

krytyczny dystans wobec związanych z nim społecznych rytuałów. Świadczą o tym wyniki badań CBOS, zgodnie z którymi około 90 procent społeczeństwa wiąże katolicyzm z polskością⁴.

Choć bliższe zdefiniowanie treści tego tożsamościowego wyobrażenia jest trudne i w wielu wymiarach po prostu nie przystaje ani do historii, ani do współczesności, Kościół jako symbol – wraz z wieloma symbolami pokrewnymi – staje się po 1989 roku w coraz wyraźniejszy sposób materią politycznych i społecznych rytuałów kształtujących postrzeganie świata, wyznaczających obowiązujące wartości, definiujących autorytety.

Przy czym zauważyć można, że zarówno obraz świata, jak i autorytety oraz wartości dają się najwyraźniej uchwycić w odniesieniu do sposobów posługiwania się symbolami oraz związanych z tym emocji. W ramach symbolicznych rytuałów nakazy etyczne są utożsamiane z nakazami dotyczącymi używania symboli i okazywania im czci. To stosunek do nich określa status aktorów życia społecznego, a zatem i obraz rzeczywistości. Walka o autorytet polega na budowaniu wizerunku depozytariusza symbolu, kogoś pozostającego w stałym związku-utożsamieniu z nim. Tak funkcjonują niekwestionowane autorytety Jana Pawła II czy kardynała Stefana Wyszyńskiego, całkowicie niezależne od znajomości i ewentualnej akceptacji ich poglądów, realnych dokonań, działań oraz wpływu na rzeczywistość. Tego rodzaju autorytet wspólnoty smoleńskie chcą nadać zmarłemu prezydentowi Lechowi Kaczyńskiemu oraz jego żyjącemu bratu Jarosławowi. Podobnie rzecz się ma z wartościami. Trudno zdefiniować treściowy i przedmiotowy zakres prawnych zapisów o respektowaniu „wartości chrześcijańskich” w mediach, „obrazie uczuć religijnych” czy ostatnio – „znieważaniu narodu polskiego”. Trudno też określić, co należałoby właściwie respektować albo kto ma czuć się obrażony, żeby wszczynać odpowiednie postępowanie. W praktyce – bo o praktykę tutaj chodzi – prawa te stosuje się w sytuacjach, kiedy – jak na przykład w słynnej

⁴ Zob. J. Radzikowska, *Czy Polska to nadal katolicki kraj?*, „Polityka” 10.03.2015, <http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/1611795,1,czy-polska-to-nadal-katolicki-kraj.read> [dostęp: 15.07.2017].

swojego czasu sprawie Doroty Nieznalskiej czy zimą 2017 roku po spektaklu *Kłątwa* w Teatrze Powszechnym⁵ – objęte ochroną symbole zostaną użyte w kontekście krytycznym.

Niepisany zakaz podważania reguł posługiwania się symbolami utożsamianymi z katolicyzmem i narodem zapewnił instytucjonalnemu Kościołowi szczególnie korzystne miejsce w przestrzeni publicznej po 1989 roku. Wraz z wprowadzeniem finansowanej z pieniędzy publicznych religii do szkół w roku 1990 czy nocnym zawieszeniem krzyża w parlamencie w roku 1997 – stał się on „graczem uprzywilejowanym”, o którym nie wypada mówić źle i którego władzy symbolicznej nie wolno podważać. Wynikająca stąd siła Kościoła wiąże się jednak, jak się wydaje, z pewnym paradoksem: przekonania religijne nie odgrywają tu zasadniczej roli.

Badania ilościowe i jakościowe polskiego społeczeństwa pokazują, że od lat podlega ono procesowi sekularyzacji. Z raportu *Wyznania religijne w Polsce 2012–2014* opublikowanego przez GUS w 2016 roku dowiadujemy się między innymi, że w spisie ludności w 2011 roku na około 38 milionów mieszkańców kraju mniej więcej 34 miliony określiły się jako katolicy, około 150 tysięcy jako osoby praktykujące inne wyznania niż chrześcijańskie, około miliona osób jako niewierzący, a około 3 milionów odmówiło odpowiedzi na pytanie dotyczące wyznania (wśród około 34 milionów katolików policzono jednak wszystkich członków rodzin, w tym dzieci, które nie odpowiadały za siebie, a więc liczba ta jest nie do końca wiarygodna)⁶. Z kolei według danych CBOS w latach 2005–2015 liczba osób deklarujących niewiarę wzrosła z 4 do 8 procent.

Choć około 90 procent społeczeństwa deklaruje się jako katolicy, zgodnie ze szczegółowymi badaniami ich postawy bardzo się od siebie różnią: głęboką wiarę deklaruje około 10 procent badanych, ale już liczba regularnie uczestniczących w liturgii spadła w 2014

⁵ Na motywach dramatu Stanisława Wyspiańskiego, reż. Oliver Frljić, 2017.

⁶ Zob. *Wyznania religijne w Polsce 2012–2014*, GUS, Warszawa 2016, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/wyznania-religijne-w-polsce-20122014,5,1.html> [dostęp: 15.07.2017].

roku nawet poniżej 40 procent⁷. Rośnie też liczba osób deklarujących całkowitą rezygnację z praktyk – z 9 do 13 procent⁸. Jeszcze ciekawsze wyniki dają badania wierzeń religijnych i ich zgodności z ortodoksją. Joanna Radzikowska, powołując się na dane CBOS z lat 2005–2015, twierdzi, że tylko około 35 procent katolików można uznać za ortodoksyjnych na podstawie łącznej deklaracji wiary w dogmaty, uczestnictwa w liturgii i uznania dla nauki Kościoła, a i wśród nich jest dużo takich, którym nie przeszkadza to równocześnie wierzyć w rzeczy sprzeczne z tą deklaracją (głównie wiara w los, praktyki magiczne itp.). Pozostali są *de facto* religijnymi indywidualistami, wierząc wybiórczo w poszczególne dogmaty Kościoła i zasady etyczne czy mieszając je z innymi treściami, głównie ezoteryką. Radzikowska twierdzi, że z 32 do 52 procent wzrosła w latach 2005–2015 liczba osób deklarujących, że „że wierzą na swój własny sposób”. Na przykład do wiary w reinkarnację przyznaje się prawie 30 procent badanych, a chyba trudno o naukę bardziej sprzeczną z podstawami katolicyzmu.

Radzikowska wręcz stwierdza, że

większość [Polaków] traktuje [Kościół] jak firmę, która obrzędowo obsługuje ważne społecznie rytuały przejścia: chrzty, komunie, śluby, pogrzeby (między 80 a 90 procent ankietowanych potwierdza swoje przywiązanie do katolickich pogrzebów i ślubów – po części pewnie dlatego, że nie wykształciły się społecznie akceptowane i atrakcyjne świeckie formy obrzędowości).⁹

Jej artykuł poświadcza intuicję, do której odwoływaliśmy się w części o feminizmie, że wielu ludzi odrzuca religię konfesyjną, opartą na posłuszeństwie autorytetowi Kościoła, i poszukuje indywidualnie jakiejś inspirującej się katolicyzmem czy w ogóle poza niego wykraczającej formuły duchowości, na przykład związanej

⁷ Są to dane Instytutu Statystycznego Kościoła Katolickiego. Zob. <http://wyborcza.pl/1,75398,20457272,jak-wierza-polacy-93-proc-uwaza-sie-za-katolikow-40-proc.html> [dostęp: 15.07.2017]. Bardziej optymistyczne dla Kościoła są jednak dane GUS.

⁸ Zob. J. Radzikowska, *Czy Polska to nadal katolicki kraj?*, dz. cyt.

⁹ Tamże.

z religiami orientalnymi czy ezoteryką.¹⁰ O przenikaniu się polskiego katolicyzmu z tymi nurtami świadczą także wyniki badań Doroty Hall omówione w książce *New Age w Polsce*¹¹. O laicyzacji społeczeństwa świadczy pośrednio wspomniany już raport Lwa Starowicza o seksualności Polek, pokazujący zanikanie tradycyjnie generowanego przez Kościół poczucia winy związanego z tą sferą życia¹². Także statystyki wskazujące na niewielką dzietność w ostatnim ćwierćwieczu dowodzą ponad wszelką wątpliwość, że Polacy nie przestrzegają nauki Kościoła dotyczącej seksualności i rozrodczości. Radzikowska pisze:

Według CBOS 77 procent Polaków akceptuje zapłodnienie in vitro, w tym ponad połowa także dla par niebędących małżeństwami. 63 procent akceptuje życie bez ślubu. 90 procent mówi tak edukacji seksualnej dla młodzieży, w tym 84 procent takiej, która uczy zapobiegania ciąży. Tylko 6 procent Polek odrzuca antykoncepcję z powodów religijnych.¹³

Z drugiej jednak strony – na przekór faktom i tendencjom – pozycja Kościoła jako symbolu i depozytariusza tożsamości w przestrzeni publicznej w ostatnich latach widocznie się umacnia.

Tym samym można chyba stwierdzić, że katolicko-patriotyczna symbolika uniezależniła się w dużej mierze od katolicyzmu jako rzeczywiście wyznawanej przez społeczeństwo religii. Życie publiczne w Polsce nie czerpie z katolickiej religijności, to raczej Kościół zawdzięcza zdolność gromadzenia wokół siebie przeciwników modernizacji temperaturze sporów symbolicznych toczących się po roku '89. Jest w tym sensie beneficjentem i jednocześnie zakładnikiem gier wokół symboli, w które zaangażowali się jego zwolennicy.

¹⁰ W zachodnim religioznawstwie ostatnich dekad podobne formy zaangażowań religijnych określa się jako postsekularyzm. Badacze tego nurtu zauważają, że trend ten jest sprzeczny z wcześniej podzielanym przez wielu filozofów społecznych przekonaniem, że w społeczeństwach uprzemysłowionych nieuchronnie dochodzi do ich sekularyzacji.

¹¹ D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

¹² Zob. „Polityka” 13.12.2016.

¹³ J. Radzikowska, *Czy Polska to nadal katolicki kraj?*, dz. cyt.

Związane z katolicyzmem symbole tożsamości tworzą system naczyń połączonych. Ich poszczególne elementy pełnią podobne funkcje w tych samych pozycjach struktury wyznaczającej podział na „swoich” i „wrogów”. Z jednej strony mamy więc flagi narodowe i godła, krzyże i katolicyzm, msze, nabożeństwa „za Ojczyznę”, rodzinę, wyobrażenie Polski jako ofiary wraz z takimi znakami, jak na przykład powstanie warszawskie, Katyń czy Smoleńsk, z drugiej to, co niepolskie lub antypolskie. Krytykę tożsamościowego zestawu uosabiają komunista, feministka, Żyd, lewicowy czy liberalny intelektualista bądź intelektualistka, gej i lesbijka, ateista i antyklerykał, wreszcie Unia Europejska, która w ostatnich latach łączy wszystkie te figury. Mogą się one wymieniać miejscami – gej zastąpi Żyda, ich miejsce może z kolei zająć feministka albo komunista. Pojawienie się każdego z nich uobecni od razu całą strukturę¹⁴.

Okazuje się ona niezwykle mocna, i to nie tylko w środowiskach narodowej prawicy. Definiuje znacznie szersze praktyki istnienia w sferze symbolicznej. Ich siła jest tym większa, że także światopoglądowe i polityczne centrum oraz znaczna część lewicy od lat dziewięćdziesiątych respektowały niepisane prawa dotyczące posługiwania się znakami. Katolicyzm, Kościół jako instytucja i jego emblematy są osią owego systemu. Pozostają dzięki temu nietykalne, z czego skorzystała hierarchia, uczestnicząc w walce o pozycję i władzę, a także pieniądze po roku 1989. Krzyż powieszony w Sejmie

¹⁴ Jej ciekawej analizy dokonał Przemysław Czapliński w książce *Polska do wymiany* (Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009), wskazując na figurę „ponowocześnika” łączącą wszystkie te pozycje razem z jedną nieuwzględnioną w naszej książce – kosmopolitycznym i pozbawionym *morale* biznesmenem. Czapliński wiązał odrzucenie „ponowocześnika” z dominacją dyskursu indywidualistycznego w neoliberalnej doktrynie ekonomicznej promowanej po roku 1989, która doprowadziła do pauperyzacji, wykluczenia i napiętnowania wstydem ludzi nieradzących sobie w warunkach agresywnego kapitalizmu, kiedy państwo wycofało się ze zobowiązań społecznych. Do jego odrzucenia przyczynił się także indywidualistyczny liberalny dyskurs środowisk emancypacyjnych, które w latach dziewięćdziesiątych nie interesowały się solidarnością społeczną (np. kwestią pomocy państwa w opiece nad dziećmi). Demoniczna postać powiązanej ze środowiskiem władzy biznesmena-geja jest na przykład obecna w powieści *Ciało obce* Rafała Ziemkiewicza (Świat Książki, Warszawa 2005).

w 1997 roku bez odpowiedniej uchwały, jedynie na podstawie przekonania o katolickiej tożsamości narodu, wisi tam do dzisiaj. Zdjęcie krzyża to jedna z zabronionych czynności symbolicznych.

Reakcję powoduje wykorzystywanie symboli w kontekstach krytycznych, ważne okazują się więc rytualne deklaracje wierności, których rewersem są protesty przeciw niewierności, piętnujące wrogów sceptycznych wobec wspólnego imaginarium. Pojawienie się w przestrzeni publicznej feministki, komunisty czy ateisty budzi niepokój, choć skądinąd normy, przeciw którym występują, nie są przesadnie respektowane. Zagrożeniem dla rodziny są feministki, Unia Europejska i polityka równościowa, a nie na przykład zjawisko przemocy domowej. Podobnie ujawnianie przypadków pedofili wśród księży jest traktowane jako „atak na Kościół”, a nie wskazanie problemu, który domaga się reakcji tej instytucji z poszanowaniem poczucia sprawiedliwości wiernych i społeczeństwa w ogóle.

Poczucie zagrożenia dotyczące pola symbolicznego i związanych z nim praktyk dawało o sobie znać w protestach pod znakiem krzyża przeciw gejowskiemu paradowi równości albo w obronie pomnika kardynała Stefana Wyszyńskiego przed zakwefieniem w czasie jednej z Manif, a w przypadku *Kłatwy* odmawianiem różańca pod biało-czerwonymi flagami przed teatrem, w którym wystawiano sztukę kwestionującą martyrologiczny paradygmat. Sama hierarchia polskiego Kościoła – z początku oficjalnie uznająca ład liberalno-demokratyczny i godząca się na przystąpienie do UE – w ostatnich latach coraz energiczniej i bardziej otwarcie angażuje się w tę grę, na przykład wydając oficjalne oświadczenia o popełnianych bluźnierstwach¹⁵.

2. Strategia Kościoła po 1956 roku

Figura Kościoła jako reprezentanta polskości ma długą tradycję. Dla współczesności istotne jest jednak to, co wydarzyło się w PRL w latach sześćdziesiątych. To wtedy ukształtowało się imaginarium,

¹⁵ Na przykład wypowiadając się 21 lutego 2017 roku w sprawie *Kłatwy*.

które przejęła Solidarność i które określiło sferę symboliczną III RP. Zainicjowana przez Stefana Wyszyńskiego Wielka Nowenna oraz obchody Tysiąclecia Chrztu Polski wprowadziły do obiegu społecznego wyobrażenie katolicyzmu i Kościoła (reprezentowanego przez hierarchię) jako depozytariusza tego, co polskie, przeciwstawianego komunistycznej władzy.

Wyszyński nie odwoływał się, rzecz jasna, do pojęcia reprezentacji zakorzenionej w praktykach demokratycznych. Kościół uosabiał raczej mityczną katolicką istotę polskości. Obchody Tysiąclecia Chrztu traktowano jako przywołanie owego prapoczątku, kiedy naród kształtuje się – całkowicie ahistorycznie – od razu jako całość odniesiona do swojej istoty, którą w ciągu dziejów będzie jedynie realizować i dopełniać. Wielka Nowenna Tysiąclecia została pomyślana jako symboliczny powrót do korzeni, a jednocześnie umocnienie narodu w jego odwiecznej tożsamości. Naród miał ją uznać, wcielić w życie, umocnić i wypełnić, stąd retoryka katolicyzmu jako zadania do realizacji obecna w ówczesnym nauczaniu prymasa.

Jej wariantem były Jasnogórskie Śluby Narodu:

Oto my, dzieci Narodu polskiego i Twoje dzieci [apostrofa do NMP – K.N. -S.], krew z krwi Przodków naszych, stajemy znów przed Tobą, pełni tych samych uczuć miłości i nadziei, jakie ożywiały ongiś Ojców naszych. (...) Przynosimy do stóp Twoich niepokalanych całe wieki naszej wierności Bogu i Kościołowi Chrystusowemu – wieki wierności szczytnemu posłannictwu Narodu, omytego w wodach Chrztu świętego. (...) Wzywamy pokornie pomocy i miłosierdzia w walce o dochowanie wierności Bogu, Krzyżowi i Ewangelii, Kościołowi świętemu i jego Pasterzom, Ojczyźnie naszej świętej, chrześcijańskiej przedniej straży, poświęconej Twojemu Sercu Niepokalanemu i Sercu Syna Twego. Pomnij, Matko Dziewico, przed obliczem Boga, na oddany Tobie Naród, który pragnie nadal pozostać Królestwem Twoim, pod opieką najlepszego Ojca wszystkich narodów ziemi.¹⁶

Choć obchody Tysiąclecia Chrztu Polski były częścią walki o władzę symboliczną między Kościołem a PZPR, paradoksalnie

¹⁶ Jasnogórskie Śluby Narodu, <http://dziedzictwo.ekai.pl/text.show?id=4192> [dostęp: 15.07.2017].

Wyszyński miał w Gomulce sojusznika. Polityka tożsamościowa partii coraz ściślej sytuowała się bowiem w polu narodowym. Konkurując z Kościołem o to, kto okaże się ostatecznie „krwią z krwi przodków naszych”, a więc depozytariuszem mitycznie pojmowanej tradycji, umacniała jednocześnie struktury rozumienia wspólnoty i – co równie ważne – praktyki posługiwania się jej znakami.

Gomułka doszukiwał się dziejowego posłannictwa Polski w prowadzonej od zarania polskiej państwowości walce z zagrożeniem niemieckim. Powstanie PRL po zwycięstwie nad hitlerowskimi Niemcami interpretowane było jako wypełnienie konstytutywnego dla polskiej historii zadania i tym samym wpisywało PRL w ciąg pokoleń. Jednocześnie awans społeczny i egalitarna polityka społeczna stawały się częścią obrazu zwycięskiego narodu.

Państwo organizowało uroczystości analogiczne do kościelnych obchodów Milenium. Młodzież, z egzemplarzami *Krzyżaków* Henryka Sienkiewicza w ręku, składała śluby na polu grunwaldzkim. W wielkiej defiladzie tysiąclecia maszerowały oddziały w historycznych strojach¹⁷.

Jeśli PZPR odniosła w tym sporze sukces, to nie na długo. Po pierwszej wizycie Jana Pawła II w Polsce w czerwcu 1979 roku nie było już wątpliwości, kto uzyskał hegemonię. Karol Wojtyła powtórzył program Wielkiej Nowenny, umacniając tym samym związany z nią zestaw katolicko-narodowych znaków¹⁸. Uzupełnił je jednocześnie o przechwycenie elementów, które stanowiły, jak się wydawało, mocny punkt władzy: Kościół stał się strażnikiem etyki pracy, biorąc pod swoje skrzydła robotników, którzy wkrótce mieli doprowadzić do upadku PRL. Pod narodowo-katolickimi emblematami klasowy aspekt ich protestu mieszał się z narodową identyfikacją. Religijno-patriotyczne rekwizyty: krzyże, flagi narodowe, msze i nabożeństwa,

¹⁷ Zob. T. Żukowski, *Ustanowienie nacjonalistycznego pola dyskursu społecznego. Spór między partią a Kościołem w roku 1966*, w: *Rok 1966. PRL na zakręcie*, K. Chmielewska, G. Wołowicz, T. Żukowski (red.), Wydawnictwo IBL, Warszawa 2014.

¹⁸ T. Żukowski, *Katolicki mit narodu. Co powiedział papież w czerwcu 1979 roku*, „Bez Dogmatu” 2006, nr 67.

Matka Boska w klapie Lecha Wałęsy – wszystko to współtworzyło atmosferę karnawału Solidarności¹⁹.

Faktyczna, ostrożna i lojalna wobec władzy postawa Episkopatu zarówno w czasie sierpniowych strajków, jak i potem, w czasie stanu wojennego, nie była w stanie zachwiać mitem ani zmienić praktyk dotyczących posługiwania się znakami.

3. Rytuały

Po roku 1989 uczestnictwo w katolicko-narodowych rytuałach zaczęto traktować jako przepustkę do wspólnoty, z której mieli być wykluczeni dawni członkowie PZPR. Nie tylko ze względu na pamięć walki z systemem, w której musiałyby znaleźć się także miejsce na wspomnienie o negocjacjach Okrągłego Stołu, ale ze względu na wyobrażenie wroga-komunisty²⁰. Mimo to, a może właśnie dlatego, wywodzący się z dawnej władzy politycy tak zwanej postkomunistycznej lewicy ostentacyjnie uczestniczyli w uroczystościach religijnych, szukając u boku Kościoła upragnionej symbolicznej legitymizacji – na przykład Aleksander Kwaśniewski jako prezydent RP w latach 1995–2005 aż dziesięć razy był w Watykanie na audiencji u Jana Pawła II, a za jego prezydentury Papież odbył cztery ze swoich ośmiu pielgrzymek do Polski.

Pole symboliczne, którego osią był i jest katolicyzm, wykazywało jednak raczej tendencję do unifikacji wspólnoty i wykluczania wrogów niż tworzenia warunków, w których mogłyby współistnieć

¹⁹ Sergiusz Kowalski niemal na bieżąco analizował antydemokratyczny charakter tego rodzaju tożsamości i związanych z nią praktyk. Zob. tenże, *Krytyka solidarnościowego rozumu: studium z socjologii myślenia potocznego*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1990.

²⁰ Wbrew stereotypowi PRL – szczególnie w drugiej połowie lat siedemdziesiątych i w latach osiemdziesiątych – nie był państwem prowadzącym wojnę z Kościołem. Świadczy o tym boom budowlany, który doprowadził do powstania większości nowoczesnych kościołów Polsce. W pamięci zbiorowej „władza” pozostaje jednak wrogiem przeszkadzającym w realizacji inwestycji, a nie kimś, kto je umożliwił. Zob. *Architektura VII dnia*, I. Cichońska, K. Popera, K. Snopek (red.), Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2016.

różnice między obywatelami. Nawet formacja postsolidarnościowa i liberalna związana z „Gazetą Wyborczą”, mimo narastającej wrogości części Kościoła i prawicy wobec niej, nie zdecydowała się w latach dziewięćdziesiątych na publiczną dyskusję o katolicko rozumianej tożsamości i jej ewentualnym związku z podstawami ustroju państwa. Miało to związek z jej zaufaniem do „kościół otwartego”, zbudowanym jeszcze pod koniec lat siedemdziesiątych, kiedy to laicka opozycja znalazła w Kościele – jak się wtedy wydawało – najważniejszego i dojrzałego partnera w walce o demokratyzację kraju²¹, i z przekonaniem, że symbole tożsamościowe są najważniejszym czynnikiem angażującym zbiorowe emocje w walkę z opresją polityczną, jak to się działo w okresie Solidarności.

I tak, po pierwszej fazie sporu o aborcję i bezpardonowych atakach prawicy na liberalne centrum, w czasie wizyty Jana Pawła II w Polsce Adam Michnik pisał:

Jeśli jednak pytam własnego sumienia, ono nakazuje mi powiedzieć: Ojciec Święty – wiele grzechów jest naszym udziałem, ale to nie jest prawda [że jesteśmy „różowymi hienami”]. Nie jesteśmy zdrajcami ani targowicznymi, ani bolszewicką nawałą. Ale wybaczymy im to kłamstwo niegodne, bowiem oni nie wiedzą, co czynią. I prosimy w tym dniu: odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.²²

Adam Michnik rzeczywiście zmagał się z polem symbolicznym i uprawianymi w nim praktykami, które wypychały go na pozycję wroga Polski. Jego strategia opierała się na wierze w zasadniczo prodemokratyczne nastawienie Kościoła i sens szukania porozumienia z nim, zwłaszcza z jego „otwartą” stroną. Postanowił zatem walczyć o uznanie na obszarze tego pola i w ramach jego rytuałów. Czas pokazał, że nie była to skuteczna strategia.

²¹ O wsparciu Kościoła dla KOR w roku 1977 i jego roli negocjatora pomiędzy KOR-em a władzami pisze w swojej autobiografii Karol Modzelewski. Zob. tenże, *Zajeżdźmy kobyłę historii. Wyznania poobijanego jeźdźca*, Iskry, Warszawa 2014.

²² A. Michnik, *Dlaczego potrzebujemy Kościoła?*, „Gazeta Wyborcza” 14–15.06.1997, cyt. za: A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, przedm. S. Kisielewski, pośl. ks. J. Tischner, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 305 (jest to rozszerzona o osiem esejów z lat 1977–1997 wersja książki wydanej po raz pierwszy w roku 1977).

Wyrażenia takie jak „różowe hieny”, „zdrajcy”, „targowiczenie” i „bolszewicka nawala” to znaki tego, co antypolskie. Wróg okazał się skrytym sojusznikiem komunistów – stąd róż zamiast czerwieni – służył Rosji i niekatolikiem. Właściwa strategia wobec tej części prawicy i Kościoła zdaniem Michnika polegała nie na tworzeniu dystansu do tak rozumianej tożsamości i jej symboli, ale na rytualnym podporządkowaniu będącym świadectwem „wierności symbolom” i jednocześnie szukaniu luki w opresyjnym i wykluczającym imaginariu. Lukę tę miał właśnie stanowić „otwarty katolicyzm”. „Gazeta Wyborcza” utożsamiała go ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego”, które jednak, wraz z postęпами transformacji, nie tylko coraz bardziej traciło na znaczeniu, ale samo stało się obiektem wewnątrzkościelnych ataków, mimo że wobec środowisk integrystycznych przyjęło podobną politykę niekwestionowania symboli polskości co środowisko „Wyborczej”.

Za uosobienie kościoła otwartego uznawano powszechnie Jana Pawła II, stąd w cytowanej wypowiedzi Michnika apostrofa do niego jako kogoś otwartego i jednocześnie obdarzonego ogólnonarodowym autorytetem. Uznanie autorytetu papieża wpisywało się w rytuał i we wspólnotę. Papież miał być arbitrem w polsko-polskim sporze toczącym się na gruncie katolickiego obyczaju i wartości. Ale o ile poparł wejście Polski do UE – wbrew niechęci części polskiego Kościoła – o tyle nie spełnił pokładanych w nim nadziei na krytykę radykalizującego się przekazu polityczno-obyczajowego środowisk pravicowych.

4. Likwidacja lewej strony

Przeciwność opisanej strategii centrum polegała przede wszystkim na umacnianiu wyobrażenia o polskiej, a jednocześnie katolickiej tradycji, będącej fundamentem rozmowy w przestrzeni publicznej i legitymizującej jej uczestników. Tylko na jej gruncie mogło dojść do spotkania niewierzących z katolikami. Dlatego strona otwarcie krytykująca klerykalizację po 1989 roku i domagająca się poszanowania świeckości państwa była na przykład w publicystyce „Wyborczej” lat dziewięćdziesiątych deprecjonowana – podobnie jak

fundamentalizm katolicki. Michnik pisał w roku 1998: „W przerażenie wprawia mnie zoologiczny antyklerykalizm, który nie respektuje żadnych świętości, żadnych symboli polskiej zbiorowej pamięci, który opluwa i wyszydza to wszystko, co było i pozostanie «istotą polskiej świętej wiary katolickiej»”²³. Jej zanegowanie jest dla niego równoznaczne z narodowym bluźnierstwem, a bluźniercą przede wszystkim środowisko poczytne w latach dziewięćdziesiątych tygodnika „Nie”. Inne domagające się świeckości państwa środowiska lewicowe, także te rozpoczynające działalność po 1989 roku, są automatycznie z nim utożsamiane i na równi piętnowane jako „postkomunistyczne”.

W obu wypowiedziach – tej zawierającej apostrofę do Jana Pawła II i tej mówiącej o antyklerykałach – nie chodzi o religię. Michnik nie był katolikiem. Stał raczej na straży wspólnego uniwersum znaków, które uznawał za nienaruszalne. Polska tradycja nie może w takim ujęciu – dopełniającym wyobrażenia charakterystyczne dla prawicy – zawierać nic antykatolickiego. To nie tyle stwierdzenie, ile postulat i performatyw. Okazuje się jednak, że ta szczególna rola katolicyzmu uniemożliwia wyraźną artykulację żądania, by szanować wpisaną przecież w odpowiednie akty prawne nowożytną zasadę rozdzielenia Kościoła i państwa. Żądanie to jest automatycznie etykietowane jako przekaz „komunistyczny”, niechciany spadek po PRL i jako takie rugowane z przestrzeni publicznej zarówno przez prawicę, jak i centrum. To ostatnie, choć powinno utożsamiać się z tradycją liberalną, jest przekonane, że z racji katolickiej tożsamości Polska pozostaje w Europie wyjątkiem, dla którego należy obmyślić inny model współistnienia państwa i religii.

W ten sposób po roku 1989 chwieje się od początku jeden z fundamentów ustroju liberalno-demokratycznego i – coraz jawniej kwestionowany – być może po prostu runie.

Przyczyniła się do tego także strategia lewicy, która była u władzy w latach 1993–1997 i 2001–2005. Chcąc pozbyć się stygmatu „postkomunistów”, zaspokajała roszczenia Kościoła i okazywała mu szczególne względy, nie realizując zarazem pewnych oczekiwań

²³ A. Michnik, *W pułapce czystego sumienia*, tamże, s. 314–315 (pierwodruk).

własnego elektoratu. Tylko tym można tłumaczyć bardzo polski paradoks, jakim jest zaostrzenie ustawy aborcyjnej w roku 1993, właśnie za rządów SLD, i fiasko walki o jej liberalizację przez cały okres sprawowania władzy przez tę partię.

Anihilacja lewicy jako liczącej się siły politycznej doprowadziła do tego, że jej miejsce zajęło dawne centrum. Jednak ekskluzywny model tożsamości i towarzyszące mu praktyki wytwarzają obraz wroga jako obcego, który zagraża depozytariuszowi tożsamości i przez to integruje go i mobilizuje do walki. Podporządkowanie regułom komunikacji i (samo)anihilacja kolejnych „wrogów” po lewej stronie sprawiały, że różnice będące przesłanką napiętnowania okazywały się z czasem coraz mniejsze – jak dziś różnice między prawicą a PO, które zawsze było partią obyczajowo konserwatywną, choć na mocy porozumień unijnych musiało wprowadzić pewne regulacje zgodne na przykład z polityką *gender mainstreaming*. I to wystarczyło, żeby dyskurs prawicy przypisał mu etykietkę „lewactwa”.

Także Adam Michnik jako przedstawiciel centrum nie został nigdy przyjęty do katolicko-narodowej wspólnoty. Kiedy na lewo od niego nie było już nikogo – w sensie poważnego gracza politycznego, a więc partii z dużym elektoratem – tym bardziej zasadne stały się w oczach jego adwersarzy zarzuty o zdradę, bolszewizm i antypolskość.

W sferze kultury odpowiednikiem zjawiska niszczenia lewej strony i centrum były ataki narodowo-katolickiej prawicy na Wisławę Szymborską po przyznaniu jej w 1996 roku Nagrody Nobla²⁴, awantura wokół pogrzebu Czesława Miłosza w roku 2004²⁵ czy próba usunięcia *Ferdynand* Gombrowicza z lektur szkolnych przez ministra edukacji Romana Giertycha. Co znaczące, Przemysław Czapliński opisał w *Polsce do wymiany* batalię o Miłosza i jej stawkę, jaką jest określenie kanonu polskiej literatury i kultury, w podobny sposób

²⁴ Atakujący uważali ją za niegodną podobnej nagrody z powodu rzekomej współpracy z władzami w okresie stalinowskim i twierdzili, że przyznanie jej jest wyrazem wrogich, antypolskich działań gremiów międzynarodowych.

²⁵ Poeta został w nich przedstawiony jako wróg polskości i katolicyzmu, niegodny pochowania na krakowskiej Skalce.

jak my opisujemy logikę likwidacji lewicy. Paradoksalnie przyczyną porażki było przywiązanie do narodowego symbolu, jakim jest pogrzeb Miłosza na Skałce. A przecież symbol ten powinien utracić moc razem z odejściem do lamusa romantycznej figury poety jako narodowego wieszczka²⁶.

Książka Barbary Stanisławczyk – przez rok szefowej Polskiego Radia z nadania PiS – pod sensacyjnym tytułem *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*²⁷ to jeden z przykładów osadzania krytyków Kościoła czy Polaków-niekatolików w roli „zdrajców”. Wszelka krytyka Kościoła – jako instytucji, archaicznego systemu filozoficznego, depozytariusza szczególnie rozumianej polskości lub absolutnej prawdy – zagraża tu nie tylko Kościołowi, ale przede wszystkim polskości, której jest on najlepszym rzecznikiem, a nawet „człowieczeństwa” w ogóle. Stanisławczyk odnajduje ten schemat zdrady narodowej już w czasach Reformacji. Podobne roszczenia prowadzą do rażącego zafałszowania polskiej kultury, która ma być rzekomo ortodoksyjnie katolicka i nieposzlakowane antykomunistyczna. Ponieważ taka definicja kanonu eliminuje z niego niemal wszystkich – od Kochanowskiego, przez Mickiewicza ze Słowackim i Chopinem, po Miłosza – wyobrażenie to jest fetyszem możliwym do utrzymania tylko przy bardzo słabej znajomości polskiej kultury. Stronie „broniącej polskości” najwyraźniej to jednak nie przeszkadza.

5. Kwestionowanie demokratyczno-liberalnego modelu państwa

Wizja świata kreowana od lat dziewięćdziesiątych przez niektóre media kościelne i prawicowe²⁸ to wizja manichejska w sensie narzucania ideologicznego podziału na zdrową, katolicką kulturę narodową, z jej niepodważalnymi wartościami, takimi jak antykomunizm,

²⁶ Zob. P. Czapliński, *Polska do wymiany*, dz. cyt., s. 246–266.

²⁷ „Frona”, Warszawa 2015.

²⁸ Takie jak Radio Maryja działające od grudnia 1991, „Gazeta Polska” – od 1993 czy „Nasz Dziennik” – od 1998 r.

martyrologiczna i heroiczna tradycja niepodległościowa, rytualnie rozumiana wiara katolicka, niedążąca do kwestionowania *status quo* kościelnej rzeczywistości i intelektualizacji samej wiary, polska tradycyjna rodzina jako ostoja polskiej tożsamości i moralności oraz gwarancja biologicznego i duchowego przetrwania narodu, i na kulturę po drugiej stronie barykady, która okazuje się w tym ujęciu antykulturą, na przykład „cywilizacją śmierci”. Krytyka konsumpcjonizmu czy hedonizmu jako upowszechnianego przez popkulturę stylu życia staje się w tej wizji walką z całym rzekomym złem kultury świeckiej. Za oczywistość zaczyna uchodzić, że nie może ona posiadać żadnej własnej etyki, skoro nie odwołuje się do absolutu czy transcendencji, że jest w swej istocie nihilistyczna. Skoro zaś nie ma świeckiej etyki, autorytet Kościoła w sferze moralnej staje się w tej wizji jedynym możliwym.

W ostatniej dekadzie coraz wyraźniej wybrzmiewa w tych mediach krytyka modelu liberalnej demokracji jako rzekomo nie przypadkiem narzuconej przez „obce siły” w roku 1989 w pakiecie z neoliberalną doktryną gospodarczą. „Lewactwo” (rozumiane jako wszelkie dyskursy krytyczne wobec zastanych wspólnot i ich instytucji – czy to emancypacyjne, czy liberalne) okazuje się w tej logice wspierać kolonizację gospodarczą kraju, stanowiąc współczesną „nadbudowę” dążącego do zniszczenia narodowej wspólnoty globalnego kapitalizmu. Ta krytyka modelu liberalnej demokracji nie jest jednak kwestią ostatnich dwóch– trzech lat, dochodzi ona do głosu mimo oczywistego – jakby się wydawało – konsensusu społecznego (obejmującego także Kościół katolicki) na początku lat dziewięćdziesiątych w postrzeganych wtedy jako radykalizujące się i anarchizujące grupach prawicowych.

Reguła, zgodnie z którą dobrze funkcjonująca demokracja musi zabezpieczać prawa mniejszości, przełożona na zasadę wycofania się państwa ze sporów światopoglądowych, uznania pluralizmu stylów życia i wartości, nienarzucania innym własnej wizji świata, wartości, wiary religijnej itp., znajduje już wtedy zdeklarowanych przeciwników. W sferze publicznej dochodzą do głosu środowiska, którym przeszkadza, że państwo, zabezpieczając prawa człowieka i konstytucyjne wolności wszystkich obywateli, nie oddaje pewnych

obszarów życia do decyzji katolickiej większości. Najwyraźniej głos ten wybrzmiewa w sporze o tzw. prawa reprodukcyjne, w którym hierarchia jednoznacznie wypowiada się za wprowadzeniem ustawodawstwa opartego na własnym nauczaniu, a także w edukacji, gdzie podstawą lekcji przygotowania do życia w rodzinie (dawniej – wychowania seksualnego) staje się nauka Kościoła²⁹. Kościół najwyraźniej nie zadowala się duszpasterstwem tych, którzy sami siebie uznają za katolików i chcą być przez niego prowadzeni; także część wiernych nie ustaje w wysiłkach, aby ograniczyć „niemoralność” społeczeństwa – na przykład wywierając presję na lekarzy czy aptekarzy. Coraz mocniejszym głosem w sferze publicznej wybrzmiewa także swoista polska herezja – mesjanizm narodowy – która postrzega naród polski jako przeznaczony do rechryścianizacji Europy, rozumianej także jako obalenie liberalnego porządku politycznego³⁰.

Anihilacji lewicy towarzyszy od lat dziewięćdziesiątych przesuwanie się radykalnej prawicy do centrum debaty. Poza Radiem Maryja ciekawym przypadkiem jest tu na przykład „Fronda LUX – Czasopismo Poświęcone”³¹, które skupiło wokół siebie środowisko niejako – jak się z początku wydawało – przez przekorę i może dla zabawy wprowadzające w przestrzeń publiczną koncepty archaiczne i niepoważne. „Fronda” była ceniona w dyskusji o współczesnej filozofii, teologii i społeczeństwie, pozostawała zarazem niejednoznaczna dla hierarchii, bo nawiązywała do kontrkultury lat sześćdziesiątych i tym przyciągała młodzież. Wydawała przy tym numery tematyczne, w których obecny był tak nikły w rytualnej polskiej religijności nurt niepokoju religijnego i doświadczenia

²⁹ Tendencję tę można śledzić w kolejnych podręcznikach do tego przedmiotu zatwierdzanych przez MEN oraz w podstawach programowych obowiązujących od roku szkolnego 2017/2018.

³⁰ Por. działalność czasopism „Teologia Polityczna” (od 2003) czy „44/Czterdzieści i Cztery” (od 2008). Jest ona także popularna w nauczaniu kleru czy przekazie Radia Maryja.

³¹ Z początku półrocznik, od 2006 r. kwartalnik, obecnie prężne wydawnictwo i – według własnego określenia – największy informacyjny i społecznościowy portal prawnicowy w Polsce.

wewnętrznego – związanego także z subkulturą psychodeliczną. Pismo fascynuje się tropieniem satanizmu we wszelkich jego domniemanych postaciach. Ogromną popularnością cieszyły się na przykład kuriozalne wykłady luźno związanego z „Fronią” byłego redaktora „bruLionu” Roberta Tekielego, przestrzegającego przed cyklem powieściowym o Harrym Potterze³². Pogadanki Tekielego, uważane niegdyś za niegroźny folklor, dziś można usłyszeć w państwowym radiu czy telewizji. Paradoksalnie środowiska te wprowadzają do Kościoła swoisty katolicki New Age, wpisujący się w modę na psychodelię, irracjonalizm i pop-ezoterykę. Tekieli sam określa się jako nawrócony mag i okultysta³³. Towarzyszy mu równie irracjonalny co ezoteryka, ale chyba bardziej niebezpieczny jako zjawisko ocierające się o zbiorową psychozę prześladowczą pop-antysatanizm, paradoksalnie czyniący Kościół bardziej atrakcyjnym emocjonalnie dla wielu wiernych.

To, co na początku lat dziewięćdziesiątych mogło się wydawać niegroźnym kuriozum, z roku na rok stawało się coraz poważniej traktowaną ofertą ideową w środowiskach prawicowych i zaczęło wspierać przekaz Radia Maryja. W rozdziale o Smoleńsku analizowaliśmy ukrytą ontologię książki Wojciecha Szdy. Panika moralna wymierzona w „satanizm”, którym jest wszystko, co nie określa samo siebie jako tradycjonalistycznie katolickie – włącznie z „relatywistycznym”, „otwartym” nurtem w katolicyzmie – staje się coraz częstszą postawą w Kościele i na prawicy³⁴. Bardzo silnie wybrzmiewa w niej także niechęć do nauczania obecnego papieża Franciszka³⁵. Sama „Fronia” zaś jest od wielu lat prężnie działającym wydawnictwem, które ma na koncie tytuły zasłużone

³² Zapis wykładu wygłoszonego między innymi w TV Puls, „Christianitas” 2002, nr 11–12.

³³ Zob. np. rozmowa z nim: <http://www.newsweek.pl/kultura/wiadomosci-kulturalne/robert-tekieli--redaktor-radykalny,99386,1,1.html> [dostęp: 15.07.2017].

³⁴ Tu można wspomnieć np. wypowiedzi posłanki PiS Krystyny Pawłowicz na temat Jerzego Owsiaika, który rzekomo propaguje satanizm wśród młodzieży.

³⁵ Zob. S. Obirek, „Poprawianie” Franciszka, „Przegląd” 25.07.2016; tenże, *Polscy biskupi daleko od Franciszka*, „Przegląd” 29.03.2016.

w demaskowaniu współczesnej kultury, satanizmu, lewicy lub gender, na przykład wspomniane już książki Niewińskiej czy Mikołajczyk³⁶.

To właśnie „Frona” czy takie pisma, jak „Nasz Dziennik”, „Gość Niedzielny” i „Gazeta Polska”, nadają obecnie ton polskiemu katolicyzmowi. Liberalne katolickie czasopisma, takie jak na przykład „Tygodnik Powszechny”, „W drodze” i „Więź”, nawiązujące do myśli posoborowej i dialogujące z kulturą laicką, są przez polski Kościół traktowane nieledwie z wrogością i w mniejszym lub większym stopniu poddają się regułom komunikacyjnym ograniczając pole dozwolonych tematów i ujęć. Radykalizacja głosu hierarchii ma oczywiście związek z polityką personalną. Episkopat staje się w Polsce coraz bardziej konserwatywny. Głos krytyczny wobec integrystycznej prawicy jest w nim obecnie prawie niesłyszalny³⁷.

6. Strategie oporu wobec zawłaszczania sfery publicznej przez prawicę

Pozycja krytyka, choćby najłagodniejszego, staje się coraz bardziej niewygodna. Sieć mikrozakazów jako ukryta, ale odczuwalna przymoc symboliczna dyscyplinuje uczestników debaty na temat kwestii religijnych i obyczajowych. Wobec tych, którzy naruszają zakazy, narasta przemoc językowa – czy to w stygmatach nadawanych przez „autorytety” (jak np. wypowiedź arcybiskupa Hosera o Czarnym Proteście jako „karnawale diabła”), czy w groźących dosłownie fizyczną napaścią wypowiedziach anonimowych użytkowników

³⁶ Por. A. Niewińska, *Raport o gender w Polsce. Prawda o ideologii gender*, Frona, Warszawa 2014; M. Mikołajczyk, *Rewizjonści. Obecność w dyskursach okresu PRL*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2013.

³⁷ Po śmierci arcybiskupa Życińskiego pewne krytyki tych środowisk formułują biskup Tadeusz Pieronek czy kardynał Kazimierz Nycz. Ewolucję pozycji ojca Rydzyka w polskim Kościele i kierunek zmian w Episkopacie omawiają reportaże Piotra Gluchowskiego i Jacka Hołuba *Ojciec Tadeusz Rydzyk. Imperator* (Agora SA, Warszawa 2013) i Marcina Wójcika *W rodzinie ojca mego* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015).

sieci, „hejterów”. Podobne wypowiedzi pojawiają się także coraz częściej w „realu” – na wiecach, manifestacjach, w parlamencie. Zjawisko jest tym intensywniejsze, że rząd ostentacyjnie wycofał się z prób monitoringu mowy nienawiści, ksenofobii, rasizmu i faszyzmu.

Manichejska wizja świata pozycjonuje krytyków po drugiej stronie barykady. To oni są „Polakami gorszego sortu”, „polactwem”, „zdrajcami”. A ze zdrajcami, jak wiadomo, się nie dyskutuje, za to można im grozić słuszną pomstą, nawet jeśli stanowią, lekko licząc, połowę społeczeństwa. Od 2016 roku ta wizja świata i ten rodzaj dyskursu panują także w tak zwanych mediach narodowych. Wspólnocie modernizacyjnej pozostały media prywatne jako miejsce nadawania i dyskusowania własnego komunikatu. Nie jest ona jednak tak jednolita. Lewicowe feministki uważały dotąd neoliberalów z PO za wrogów, a łączy ich z nimi chyba tylko zgoda na demokrację jako ramę wytyczającą reguły ich sporu.

Poważną dyskusję o polskim Kościele zainicjowała dopiero około 2005 roku „Gazeta Wyborcza”. Po śmierci papieża i za pierwszych rządów PiS użyła łamów między innymi Tadeuszowi Bartosio- wi, Tomaszowi Węclawskiemu i Stanisławowi Obirkowi, którzy porzucili wtedy życie zakonne lub powołanie kapłańskie na znak sprzeciwu wobec nacisków, jakim podlegali jako intelektualisci. Stali się teologami świeckimi, traktując tę decyzję jako manifest prawa do wolności sumienia i wypowiedzi w sferze publicznej, także gdy dotyczy spraw Kościoła i oceny pontyfikatu Jana Pawła II. W „Wyborczej” ukazało się wiele ich artykułów dotyczących niebezpieczeństw związanych z anachronicznym modelem teologii nauczonym w polskich seminariach, odwróceniem się polskiego Kościoła od dziedzictwa II Soboru Watykańskiego czy przeciwstawiających tomizmowi współczesny dorobek chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej. Do grona tych myślicieli dołączają w ostatnich latach coraz liczniejsze polskie teolożki feministyczne (Małgorzata Adamiak, Zuzanna Radzik i inne), dostrzegające patriarchyzm i seksizm w polskim Kościele. Także publicystyka Zbigniewa Mikołejki i Adama Szostkiewicza jest w ostatnich latach bardzo krytyczna w ocenie Kościoła.

Książki³⁸ i artykuły tych intelektualistów mają z pewnością grono uważnych odbiorców, ale wydaje się, że na publiczną ogólnonarodową dyskusję o charakterze i roli Kościoła w demokracji jest za późno – członkowie dwóch wspólnot interpretacyjnych opisanych w rozdziale o debacie smoleńskiej są przekonujący tylko dla innych członków własnej wspólnoty, a rozmowa między obiema grupami toczy się już tylko według schematu określanego w psychologii jako eskalacja konfliktu.

Z kolei ci, którzy w samym Kościele zdecydowani są przeciwstawiać się integrystom, znajdują się na niewygodnej pozycji wroga wewnętrznego. Na przykład „Tygodnik Powszechny” naraża się na utratę statusu czasopisma katolickiego, lokalu należącego do Kościoła, o atakach hejtu nie wspominając. Nic dziwnego, że w czasopiśmie katolicyzmu otwartego reformiści mówią najłagodniej, jak potrafią. Niektórzy z nich wręcz wycofują się z debaty publicznej, robiąc swoje w niszowych, przyjaznych im środowiskach (rozmaite ekumeniczne wspólnoty modlitewne, duchowe i intelektualne) i unikając otwartego konfliktu z Kościołem nauczającym albo – zdesperowani – porzucają życie zakonne lub sutanne.

W roku 2017, kiedy zamykamy pracę nad książką, społeczeństwo polskie wydaje się mocno spolaryzowane i zantagonizowane. Mimo – a może wobec – roszczenia strony prawicowej do reprezentowania polskości w ogóle i przejęcia przez nią tak znaczących obszarów życia publicznego, głos domagający się poszanowania reguł liberalno-demokratycznych jest wyraźniej słyszalny. Świadczy o tym na przykład zaskakująco duże – zważywszy na podobieństwo programu ekonomicznego do programu PO – poparcie dla podnoszącej kwestię świeckości państwa Nowoczesnej w wyborach z 2015 roku. O istnieniu sporej grupy społecznej mającej coraz większą potrzebę zerwania z mitem Polaka-katolika, swoistego laickiego coming outu, świadczy w ostatnich latach coraz większa

³⁸ Zob. S. Obirek, *Przed Bogiem*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005; tenże, *Polak katolik?*, CiS, Warszawa 2015; T. Bartoś, *Wolność, równość, katolicyzm*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007; tenże, *Jan Paweł II. Analiza krytyczna*, Sic!, Warszawa 2008; Z. Radzik, *Kościół kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

popularność świeckich pogrzebów³⁹, ruch apostazji⁴⁰ czy ogromny zasięg Czarnego Protestu w październiku 2016, zaznaczający się nie tylko w wielkich miastach, ale i na prowincji, gdzie wiele kobiet zdobyło się na odwagę i zmanifestowało oburzenie stanowiskiem polityków i Kościoła mimo ostracyzmu społecznego w małych społecznościach⁴¹.

7. Literatura po 1989 roku wobec katolicyzmu i „pakietu tożsamościowego”

Na koniec warto zapytać, jak literatura po 1989 roku podejmuje kwestię katolicyzmu jako wiary lub składnika polskiej tożsamości, czy jej głos jest słyszalny w przestrzeni publicznej i ma wpływ na odbiorców.

Sądząc po literaturze dyskutowanej przez czasopisma krytycznoliterackie i nagradzanej w tak zwanym mainstreamie (Nagroda Nike ufundowana przez Agorę, Nagroda Literacka Gdyni, Warszawy), jest ona po prostu laicka. W większości zauważonych przez krytykę polskich powieści współczesnych bohaterowie nie wspominają o wierze i praktykach religijnych ani nie odnoszą wyborów moralnych do stanowiska Kościoła.

Nawet w literaturze prawicy wiara religijna nie okazuje się ważnym składnikiem tożsamości bohaterów. Uchodząca za jej głos twórczość Bronisława Wildsteina czy Cezarego Michalskiego (sprzed lat) nie odwoływała się do tożsamości katolickiej, lecz konserwatywnego ideału wspólnotowości i polityczności. W *Sile odpychania* Michalskiego (2002) najciekawsze wydają się dziś przesłanki odrzucenia liberalnej demokracji. Otóż jest ona dla Michalskiego przede wszystkim „niemęska”, bo nakazując tolerancję dla odmienności, promuje „miętkość”, a zatem nie pozwala na artykulację bardziej

³⁹ Zob. na przykład J. Podgórska, *Specjaliści od świeckich pogrzebów*, „Polityka” 26.11.2013.

⁴⁰ Zob. J. Podgórska, *Już nie wierni*, „Polityka” 4.02.2014.

⁴¹ Zgłoszono w związku z nim 143 zgromadzenia, liczba uczestników ogółem – ok. 100 tysięcy (bez uwzględnienia dużej rotacji manifestujących na Nowym Świecie i placu Zamkowym).

zdecydowanych postaw i zaangażowań ideowych. Kochający agon bohater po prostu brzydzi się tego rodzaju „zniewieściałą” kulturą, która w jego wyobrażeniu kastruje go z męskości (choć w związku z partnerką całkiem chętnie odgrywa rolę „nowego mężczyzny”, wyraźnie doceniając jej etyczny aspekt), a ustawę antyaborcyjną z 1993 popiera w duchu rycerskim, ponieważ uważa, że po roku 1989 to Kościół jest w debacie publicznej najsłabszym graczem...

Co równie symptomatyczne, totalna krytyka współczesnego pa-
kietu tożsamościowego i wpisanej w nią logiki wykluczenia kobiety, „ruskiego” i geja, jaką przeprowadza Dorota Masłowska w *Wojnie polsko-ruskiej pod flagą biało-czerwoną* (2002), także w znikomym stopniu dotyczy religijności. Bohater powieści, Silny, jest prezentowany przez swoją postawę wobec kapitalizmu, kobiet i „ruskich” jako gorszych potwierdzających jego „lepszość” i prawo do wykluczenia, a nie przez wiarę katolicką, sprowadzoną w jego przypadku do przesyconych nostalgią wspomnień z dzieciństwa. Z kolei Jerzy Pilch w dramacie *Narty Ojca Świętego* (2004) żartobliwie, ale z dużą przenikliwością analizuje charakter prowincjonalnej mentalności, na którą składa się kult papieża Polaka, przypominający w gruncie rzeczy kibicowanie reprezentującej Polskę drużynie sportowej, i skostniały świat męskich rytuałów (alkoholizm i zaangażowanie w lokalną politykę jako gwarancja życia towarzyskiego i własnej ważności). W gruncie rzeczy nie ma tu miejsca na poważną refleksję teologiczną, o poważnym traktowaniu etyki katolickiej nie wspominając.

Dość kuriozalna jest deklaracja katolicyzmu, jaką składa bohater powieści *Ciało obce* Ziemkiewicza. Jako katolik, a nawet katolik-fundamentalista, jest on gotów walczyć choćby o zakaz rozwodów, choć jego własne małżeństwo – między innymi, jak sam dostrzega, z powodu nieprzystawania nauk Kościoła o seksualności do ludzkiego doświadczenia – samo zakończyło się właśnie rozwodem. Bohater jest świadom toksyczności wzorców relacji rodzinnych, w których tkwił, nie widzi jednak żadnego związku pomiędzy zachowaniem monstrialnych matek-Polek, które opisuje, a wzorcami obyczajowymi podtrzymywanymi przez Kościół; nie widzi także możliwości ich zmiany. Przyznaje też, że w sferze seksualnej nie

potrafi przestrzegać przykazań Kościoła, by następnie przez całą książkę epatować czytelnika nieledwie pornograficznymi opisami życia pozamałżeńskiego. Do czego jest mu wobec tego w ogóle potrzebny Kościół? Porównuje go do latarni morskiej, która powinna stać nieruchomo na skale, a nie pływać za łodziami, i tym porównaniem ucina także ewentualną dyskusję o „Kościele otwartym”⁴².

Za głos współczesnego katolika w literaturze został uznany przede wszystkim *Farciarz* Andrzeja Horubały (2003). Jest to symptomatyczny manifest współczesnego Polaka-katolika, który bynajmniej nie żyje na prowincji, ale robi karierę w wielkim mieście, w świecie mediów i reklamy. W toku akcji bohater okazuje się postacią dość infantylną, niemogącą się obyć bez gadżetów, jakich mu dostarcza właśnie kultura masowa. Ledwo panuje nad swoją seksualnością i umie się ograniczyć, jedynie podporządkowując się katolickiej etyce seksualnej opartej na strachu przed karą, mocno sprzecznej zresztą z jego „zdrowym rozsądkiem”. Podporządkowanie to, trudne do racjonalnego uzasadnienia (bohater ma świadomość śmieszności własnej definicji ortodoksyjnego katolika jako „faceta, którego siurka nigdy nie uciskał kondom”⁴³), czyni jego życie uporządkowanym, sensownym i szczęśliwym, za co jest bardzo wdzięczny Kościołowi.

Bohater Horubały pławi się we wszelkich przyjemnościach hedonistycznej popkultury, z wyłączeniem promiskuityzmu i niedozwolonych pozycji seksualnych w seksie małżeńskim, a jednak oficjalnie tą kulturą pogardza i powtarza z przekonaniem prawicowy dogmat o alternatywie, przed którą rzekomo stoi współczesne społeczeństwo: albo ład moralny oparty na autorytecie Kościoła albo kultura masowa z wszystkimi jej mieliznami. Symptomatyczny jest także fakt, że bohater nieledwie przechwala się, że jego postawa życiowa jest ciągle wynagradzana przez Boga, także w wymiarze świetnych zarobków, pozwalających na utrzymanie licznej rodziny. Ortodoksyjny katolik dylematów Hioba najwyraźniej nie pamięta nawet z lekcji religii.

⁴² Zob. R. Ziemkiewicz, *Ciało obce*, dz. cyt., s. 89.

⁴³ A. Horubała, *Farciarz*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2003, s. 79.

Co również ciekawe w kontekście rozważań o debacie wokół pańszczyzny, postać Horubały utożsamia się z bohaterem zbiorowym – polskim chłopstwem, z którego się wywodzi. Opisuje go w ten sposób: „ohydne dziadowskie lamenty chłopów na poly pijanych wódą, nieszczęściem. Bezzębne dziady i cuchnące baby w chuścinach zanoszą swe lamenty, oplakując Pana Krysta, który umiera na krzyżu”⁴⁴ i mówi:

Chłopi walą mnie tą swoją teologią jak łopatą w łeb. Myślałeś, że uciekniesz przed prawdą do miasta, do tych limuzyn i garniturków, że wypachniony francuską perfumą, w czarnych trzewiczkach beztrzesko pójdziesz do nieba?! (...) w tych chłopach jest prawda o moim pochodzeniu, o całym naszym narodzie.⁴⁵

Najwyraźniej zdaniem Horubały toporność zbiorowości jest niereformowalna i może ją uwznioślić tylko prosta, niemędrkująca wiara wyrażona w wielkanocnym „lamencie dziadowskim” oraz zaufanie do Kościoła. W tym opisie polskości pobrzmiewają echa mentalności pańszczyźnianej: rezygnacja wobec losu i skryta rozpacz przejawiająca się w pijaństwie czy uległości.

Bardziej zintelektualizowany i otwarty jest z pewnością dialogujący z katolicyzmem i zajęty duchowymi poszukiwaniami głos Jerzego Sosnowskiego w *Wielościanie* (2001) czy Justyny Bargielskiej. Za Kingą Dunin można go nazwać głosem postkatolickim, to znaczy odnoszącym się do Kościoła na własnych prawach, bardziej nim zainspirowanym i poszukującym niż mu posłusznym⁴⁶. Tematyka religijna i problematyzacja wiary z oczywistych powodów silniej dochodzi do głosu w poezji i jest obecna na przykład u Marcina Świetlickiego, Tadeusza Dąbrowskiego, Eugeniusza Tkaczyszyn-Dyckiego, Jarosława Marka Rymkiewicza czy Joanny Kulmowej.

Ewenementem na tle prozy ostatniego ćwierćwiecza jest powieść Ewy Madeyskiej *Katoniela* (2007). Autorka pokazuje w niej świat prowincjonalnego katolicyzmu przez pryzmat kłopotów głównej

⁴⁴ Tamże, s. 72.

⁴⁵ Tamże, s. 74.

⁴⁶ Zob. K. Dunin, *Czytając Polskę*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 270.

bohaterki z wiarą, seksualnością i mężem-katolikiem. Bohaterka decyduje się w końcu na otwarty bunt i wniesienie sprawy o rozwód, nie traktując go jednak jako zerwania z samą wiarą. Autorka pokazuje między innymi uwikłanie matki katoliczki w reprodukcję przymusu posłuszeństwa kobiety w patriarchalnej rodzinie, a także męża katechetę o znaczącym przezwisku Totalny jako dysponenta dyskursu, który okazuje się zarazem katolicki i pełen przemocy wobec kobiet. Mąż jako depozytariusz „właściwie rozumianej wiary” stara się panować nad żoną, zawłaszczając wszystkie jej zachowania i żądania, które okazują się oczywiście z jego perspektywy „nieposłuszeństwem” lub „brakiem wiary”. Żona ucieka od niego z dzieckiem, kiedy Totalny próbuje odprawić nad nią egzorcyzmy.

Wątek odmowy „dźwignania krzyża” przez kobietę można odnaleźć w *Pudełku ze szpilkami* i *Dziewczynach z Portofino* Grażyny Plebanek, *Fastrydze* Grażyny Jagielskiej czy *Małżu* Marty Dzido. W ostatnich latach w prozie dokumentalnej dyskusję wzbudziła autobiograficzna książka Halszki Opfer *Kato-tata. Nie-Pamiętnik* (2009), pokazująca losy dziewczynki molestowanej przez ojca za przyzwoleniem matki (historia wydarza się w tradycyjnej katolickiej rodzinie). Autorce książki i jej pozycji w lokalnej społeczności po tym terapeutycznym coming oucie poświęciła potem reportaż Katarzyna Surmiak-Domańska (*Mokradelko*, 2012).

W literaturze ostatnich lat artykułuje się także głos polskich buddystów (reportaże Nataszy Goerke z Nepalu⁴⁷, poezje Ewy Sonnenberg⁴⁸, wątki buddyjskie w pisarstwie Manueli Gretkowskiej). I moglibyśmy na tym zakończyć ten przegląd, chciałabym jednak na koniec powrócić do rozważań o prozie Olgi Tokarczuk z rozdziału o feminizmie i powiązać je z kwestią religii. Tak naprawdę – choć do niedawna krytyka rzadko tak ją postrzegała – to w jej książkach najsilniej i najatrakcyjniej artykułuje się głos nieortodoksyjnej duchowości, nawiązującej do buddyzmu, gnozy i mistycznych nurtów chrześcijaństwa oraz judaizmu, a także niezwykła wyobraźnia

⁴⁷ Zob. N. Goerke, *Tam*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2017.

⁴⁸ Zob. E. Sonnenberg, *Pisane na piasku*, Ha!art, Kraków 2007.

i wrażliwość symboliczna i egzystencjalna. Zauważyła to wiele lat temu Kinga Dunin⁴⁹.

Niezwykły odzew czytelnicy świadczy prawdopodobnie o zapotrzebowaniu na podobną literaturę. Tokarczuk w wielu powieściach i wątkach rozwija motyw alternatywnej konstytucji podmiotowości – niejako upłynnionej, żywej, pozbawionej ostatecznej tożsamości i granic. *Księgi Jakubowe* (2014) najpełniej malują ontologię świata alternatywnego wobec polsko-katolickiej wspólnoty, opartego na wierzeniach gnostyków, intuicjach mistyków i wizjonerów religijnych, w którym wszystko, co żyje, ma duszę, a duchowość i moralność bohaterów są motorem ich indywidualnej ekspresji religijnej i pełnych pasji wewnętrznych poszukiwań, niesprowadzających się do stereotypowej katolickiej miary.

To bohaterka *Prowadź swój pług przez kości umarłych* wypowiedziała także pakt posłuszeństwa wobec reguł komunikacji społecznej, zakładających uprzywilejowane miejsce Kościoła, wołając do księdza na ambonie: „Hej, ty, złaż stamtąd (...) No już”⁵⁰. Scena ta znalazła się w *Pokocie* (2017), ekranizacji powieści wyreżyserowanej przez Agnieszkę Holland, i jako taka jest być może najwyraźniejszym znakiem potrzeby zerwania z układem komunikacyjnym, który wykształcił się po roku 1989, odczuwanej przez dużą część społeczeństwa.

⁴⁹ Zob. K. Dunin, *Czytając Polskę*, dz. cyt., s. 273–278 i 284–288.

⁵⁰ Zob. O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 281.

Indeks osobowy

A

Adamczewska Henryka 298
Adamczyk-Garbowska Monika 342
Adamiak Małgorzata 487
Agnosiewicz Mariusz 88
Amsterdamski Stefan 57
Andruchowycz Jurij 134
Andrzejczak Jerzy 445
Andrzejewski Jerzy 232, 264, 266
Armani Giorgio 416
Arnold Agnieszka 40, 41, 155, 264,
299, 300, 310-316, 342
Ash Timothy Garton 66
Atwood Margaret 207, 217

B

Baczko Bronisław 18
Badinter Elisabeth 250
Bahr Jerzy 460
Bajon Filip 352
Baker Jacob L. 299, 313, 315
Baksik Łukasz 334, 339
Banaszewska Julia 61, 146, 147
Baranowska Małgorzata 155
Barański Andrzej 152
Bardoń Karol 280
Bareja Stanisław 153
Bargielska Jaustyna 492
Bartoszewski Władysław 38, 267,
272, 273
Bartoś Tadeusz 487, 488
Bator Joanna 115, 116, 126, 128,
130, 199, 228, 230

Bauer Cornelia 435
Bauman Zygmunt 377
Bąkowska Ewa 449
Beauvoir Simone, de 166
Betlejewski Rafał 359
Białek Bogdan 155
Białoszewski Miron 198
Białoszewski Tomasz 439
Biedroń Robert 37, 179, 183
Biedrzycka Janina 312
Bielan Adam 369, 459, 464
Bielawny Paweł 369
Bielecka Barbara 342
Bielik-Robson Agata 433
Bielska Ewa 153
Bieńkowska Magdalena 209, 213
Bieńkowski Dawid 224
Bierut Bolesław 75
Bikont Anna 40, 286-295, 297-307,
311, 333
Błasik Andrzej 368
Błasik Ewa 448
Błochowiak Jarosław 376
Błoński Jan 39, 268, 278
Bogunia-Borowska Małgorzata 56,
100
Bogusławska Magdalena 136
Bolecki Włodzimierz 15
Bolesław I Chrobry, król Polski 350
Bonda Katarzyna 358
Borcuch Jacek 147
Borowska Anna 449
Borowski Bartosz 449

Borwicz Michał 267
 Borzęcki Marek 435
 Bourdieu Pierre 57, 85
 Boym Svetlana 135
 Bożek Michał 385, 445
 Brach-Czaina Jolanta 205, 227, 229
 Braidotti Rosi 168
 Bratkowska Katarzyna 178
 Brocki Marcin 132, 134, 135
 Brodzka-Wald Alina 11, 41
 Brown Dan 203
 Brudziński Joachim 461
 Brytygierowa Julia 330
 Brzechczyn Krzysztof 57, 85
 Brzostek Błażej 86
 Bubel Leszek 293
 Bugajska Stefania 212
 Bugajski Piotr 440
 Bugajski Ryszard 147, 330
 Bujak Adam 444
 Bukowski Władimir 389
 Burnes Diana 199
 Buszkowska Katarzyna 106
 Butler Judith 170, 219
 Bytnar Jan, ps. Rudy 350

C

Calderón Puerta Aranzazu 267
 Carr Diane 241
 Carter Angela 207, 217
 Certeau Michel, de 100, 102, 103, 129
 Chmielewska Agnieszka 179
 Chmielewska Katarzyna 14, 19, 60, 64, 65, 70, 85-88, 95, 99, 103, 114, 115, 128, 130, 137, 156, 335, 476
 Choiński Krzysztof 250
 Chopin Fryderyk 482
 Christie Agatha 338
 Chutnik Sylwia 182, 199, 226-228, 230, 252
 Chwałba Andrzej 356
 Chyb Manana 256

Cichocki Marek A. 356
 Cichońska Izabela 477
 Cobel-Tokarska Marta 137, 138
 Cywiński Bohdan 356
 Czachor Michał 377
 Czaja Michał 130, 131
 Czapliński Przemysław 55, 60, 93-95, 97, 98, 101, 102, 110, 145, 187, 195, 196, 200, 203, 205, 212, 220, 225, 227, 228, 233, 268, 473, 481, 482
 Czartoryski Adam 394
 Czerwińska Anita 397
 Czubiński Antoni 63
 Czuchnowski Wojciech 263, 366, 383
 Czyżak Agnieszka 129
 Czyżewski Marek 67, 68, 173

D

Daly Mary 166, 216, 254
 Dante Alighieri 372
 Darwin Charles 248
 Datner Helena 328, 329
 Davies Norman 71
 Dawid Leszek 352
 Dawidowski Aleksy, ps. Alek 350
 Dąbek Krzysztof 90
 Dąbrowska Maria 232
 Dąbrowski Marek 440
 Dąbrowski Tadeusz 492
 DeLillo Don 363, 384
 Denby David 326
 Derkaczew Joanna 317, 375, 376
 Diamant Anita 254
 Dick K. Phillip 407
 Dłuski Wiktor 18
 Dłużewska Maria 385, 393, 431
 Dmitrów Edmund 59
 Dmochowski Artur 444
 Dmowski Roman 290, 399, 400
 Dobrosielski Paweł 39, 41, 263
 Dobrowolski Rafał 358
 Dobrowolski Stanisław Ryszard 266
 Dolegowski Aleksander 282

- Domańska Ewa 81
 Domosławski Artur 294
 Dopartowa Mariola 147
 Dovey Jon 241
 Draper Henry James 405
 Drenda Olga 142, 143, 144
 Drewniak Łukasz 377
 Duda Andrzej 263, 353, 354, 356
 Duda Maciej 176
 Duda Sebastian 433
 Dudek Antoni 59
 Dunin Kinga 60, 63, 67, 68, 93, 94,
 98, 105, 106, 126, 127, 173, 180,
 186, 196, 205, 207, 226, 229,
 492, 494
 Dunin-Wąsowicz Paweł 213
 Dygas Maciej 149-152, 156, 160
 Dylewska Jolanta 342
 Dzido Marta 196, 226, 493
 Dziedzic Janusz Leszek 304, 312,
 313
 Dziedzic Leon 312, 315, 316
 Dzielska Maria 356
 Dzierżanowski Marcin 369, 439
 Dzierżyński Feliks 155, 314
 Dziewulska Małgorzata 374
- E**
- Eberhardt Grzegorz 156
 Edelman Marek 289, 292
 Eichelberger Wojciech 255
 Engelking Barbara 342
 Erbel Joanna 66
 Ewart Ewa 437, 446
- F**
- Fabicka Joanna 221
 Faustyna, św. 419-421, 423, 424
 Ferens Anna 437
 Fidelis Małgorzata 33, 72
 Fielding Helen 219
 Fik Marta 63
 Filiciak Mirosław 144, 240
 Filipiak Izabela 126, 127, 130, 183,
 195, 199, 200, 202, 205, 208,
 214, 215, 217-219, 226, 229
 Filipowski Piotr 448, 450
 Finkelsztajn Menachem 269, 278,
 279, 282, 283
 Foley Anna 255
 Forecki Pior 41, 263, 322, 337
 Fortuna Grzegorz 144
 Franciszek, papież 485
 Frank Jakub 218
 Fraś Jacek 127, 128
 Fremon Amon 159-161
 Freud Sigmund 253
 Fręsko Adam 436
 Friedan Betty 166, 253
 Friszke Andrzej 20, 23, 58, 59, 62,
 63, 77, 78, 79, 83, 89, 357
 Frljić Olivier 470
- G**
- Gajewski Grzegorz 435
 Gajewski Krzysztof 137
 Galileusz (Galileo Galilei) 248
 Galimski Krzysztof 440
 Gargas Anita 367, 368, 385, 386, 436,
 444
 Gawin Dariusz 18
 Gawlicz Katarzyna 174
 Genet Jean 199
 Geremek Bronisław 71, 72
 Giddens Anthony 57, 224
 Gide André 199
 Giedroyc Jerzy 153
 Gierek Edward 20, 75
 Giertych Roman 481
 Gil Franciszek 266, 268
 Girard René 344
 Gliński Piotr 356, 431
 Gliński Robert 352
 Głowiński Michał 63
 Głuchowski Piotr 486
 Godlewski Krzysztof 299, 300, 303,
 304, 306
 Goerke Natasza 226, 493

Goethe Johann Wolfgang 419
 Goffman Erving 135
 Goldberg Michelle 169
 Golka Marian 100
 Gołębiewski Arkadiusz 385, 445
 Gombrowicz Witold 232, 481
 Gomulka Władysław 19, 75, 157,
 476
 Gorczyński Maciej 15
 Gordon Linda 165
 Gosk Hanna 11
 Goszczyńska Joanna 146
 Goszczyńska Mirosława 344
 Górniak Katarzyna 137
 Górnicka-Boratyńska Aneta 205, 207
 Grabowska Mirosława 382
 Grabowski Jan 334, 342, 354, 355
 Graff Agnieszka 176, 178, 179, 182,
 184, 186-190, 194, 229, 252, 323,
 328, 329
 Grajewski Andrzej 356
 Gretkowska Manuela 181, 194, 200-
 -204, 226-228, 493
 Grębecka Zuzanna 136
 Grochola Katarzyna 200, 201, 219-
 -224, 228
 Grodzka Anna 179, 183
 Gronkiewicz-Waltz Hanna 183
 Gross Jan Tomasz 39, 40, 41, 263-
 -265, 268-290, 292, 293, 295,
 298-300, 306, 308, 310-312,
 314-318, 320, 327, 329, 333, 338,
 345, 346, 348, 358, 359
 Grossman Ian 402
 Grotowski Jerzy 159-161
 Grudzińska-Gross Irena 40
 Grynberg Henryk 264, 268, 342
 Gursztyn Piotr 351

H

Hagedorn Wanda 127, 128, 130
 Haglund William 292
 Hall Dorota 472
 Hall Radclyffe 199

Haraway Donna 168
 Has Wojciech 22
 Helbig Ewa 202
 Helbig-Mischewski Brigitta 226, 229
 Hendrykowska Małgorzata 149
 Herling-Grudziński Gustaw 63, 153
 Hirszowicz Maria 79
 Holender Małgorzata 226
 Holland Agnieszka 352
 Holzer Jerzy 63
 Hopfinger Maryla 11, 19, 23, 24, 28,
 240, 413
 Horowicz Lea 301, 305
 Horubała Andrzej 404, 491, 492
 Hoser Henryk, abp 177, 486
 Houellebecq Michel 407
 Houhub Jacek 486
 Hrechorowicz Andrzej 385, 436
 Huxley Aldous 407

I

Iwasiów Inga 115-118, 121, 122, 125,
 126, 128, 130, 196, 199, 205,
 207, 225, 228, 231, 232
 Iwaskiewicz Jarosław 198, 232

J

Jachymek Karol 61, 146, 147
 Jackowska Kora 145
 Jadach Dariusz 310
 Jadwiga Andegaweńska, królowa
 Polski 350
 Jagielska Grażyna 226, 493
 Jakubowicz-Mount Tanna 255
 Jakubowska Barbara 58
 Janczyk Stanisław 303
 Janicka Elżbieta 266, 309, 322, 328
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski
 237
 Janion Maria 174, 177, 188, 196, 205,
 207, 208, 229
 Jankowska Hanna 174, 228
 Jan Paweł II, św. 50, 178, 349, 350,
 370, 401, 415, 469, 476-480, 487

- Jarosz Dariusz 90
 Jarska Natalia 33
 Jaruga-Nowacka Barbara 178
 Jaruga-Nowacka Izabela 179, 183
 Jaruzelski Wojciech 21, 96, 98, 154,
 160, 350, 455
 Jaskowski Andrzej 385, 437
 Jaskulski Michał 155
 Jaszczukowa Maria 186
 Jaszczurowska Maria 33
 Jawłowska Aldona 135
 Jaworska Justyna 71, 152
 Jaworski Ryszard 385, 431
 Jazdon Mikołaj 149, 155
 Jedynak Wiesław 367
 Jeleński Konstanty 232
 Jezus Chrystus 203, 236, 344
 Jęczmyk Lech 424
 Jong Erica 254
 Just Yaroslav 441
 Juszczenko Wiktor 389
 Juul Jesper 242, 246
- K**
- Kaczyńska Maria 363, 369, 427, 449,
 452, 453
 Kaczyńska Marta 452, 453
 Kaczyński Jarosław 46, 47, 365, 367,
 381, 382, 428, 455, 461, 464,
 465, 469
 Kaczyński Lech 45, 363, 367, 369,
 380, 385, 387, 388, 427, 434,
 441, 459, 460, 469
 Kalicińska Małgorzata 222-225
 Kalicka Manula 221
 Kałwa Dobrochna 72
 Kamiński Jarosław 406, 408-410, 412
 Kamiński Łukasz 90, 356
 Kanasz Tatiana 137
 Kann Maria 267, 268
 Kapiszewski Kuba 138
 Karabas Kazimierz 157-159
 Karczmarczyk Ada 426
 Karłowicz Dariusz 114
 Karnowski Jacek 381
 Karnowski Michał 348, 381
 Karolak Sylwia 267
 Karpiński Jakub 63
 Karski Jan 300, 353
 Karski Karol 461
 Kawalerowicz Jerzy 22
 Kazana Mariusz 364
 Kazen Lidia 437
 Kazimierz III Wielki, król Polski 266
 Kącki Marcin 307, 334
 Keff-Umińska Bożena 186, 199,
 226-228
 Kennedy Helen W. 241
 Kenney Padraic 90
 Kersten Krystyna 63
 Kidawa-Błoński Jan 147
 Kiesłowski Krzysztof 153
 Kiszczak Czesław 350, 358
 Klein Naomi 228
 Klejnocki Jarosław 212
 Kłosińska Krystyna 198, 208
 Kobos S. 162
 Kochanowska Ewa 394, 448
 Kochanowski Jan 207, 482
 Kofta Krystyna 230
 Kolankiewicz Leszek 374
 Kolarski Wojciech 356
 Kołakowski Leszek 63
 Komornicka Maria 229
 Komorowski Bronisław 47, 364, 428
 Konopa Łukasz 371, 437
 Konopka Bartosz 159, 161
 Konopnicka Maria 232
 Konwicki Tadeusz 22, 153, 161
 Kopernik Mikołaj 248
 Korolczuk Elżbieta 187
 Koselleck Reinhart 85
 Kosiński Dariusz 373-375
 Kosiński Krzysztof 91
 Kosmowska Barbara 220
 Kossak-Szczucka Zofia 266-268, 272
 Kostro Robert 114
 Kotlarczyk Teresa 147

- Kowalczyk Izabela 174
Kowalczyk Piotr 142
Kowalewski Włodzimierz 101
Kowal Paweł 369, 459, 461, 464
Kowalska-Leder Justyna 39, 263
Kowalska Małgorzata 432
Kowalski Sergiusz 173, 477
Kozubek Małgorzata 154, 162
Kozmińska-Frejłak Ewa 268
Krajewski Marek 138
Krall Hanna 289
Kraskowska Ewa 208, 214, 230
Krasnodębski Zdzisław 381, 429
Krauze Antoni 147, 367, 386, 388-
-394
Krawczyńska Dorota 85
Kroker Wiesław 57
Królak Joanna 146
Królikiewicz Grzegorz 147
Kruczkowski Jacek 436
Kryspin Marian 298
Krzeszowiec Marian 231
Krzymowski Michał 369, 439
Krzystek Waldemar 147, 268
Krzyżanowski Łukasz 334
Krzyżanowski Tomasz 229
Książek Dymitr 463
Kuberska Sara Fajga 302
Kublik Agnieszka 366, 383
Kuczmierowski Michał 369
Kuczok Wojciech 226, 409
Kukuła Janusz 234
Kula Marcin 63, 83, 294
Kula Witold 71, 268
Kulmiński Rafał 146
Kulmowa Joanna 492
Kupidłowski Marian 385, 443
Kurek Ewa 348, 349
Kurkiewicz Juliusz 318
Kuroń Jacek 153
Kurylewicz Andrzej 431
Kurz Iwona 39, 144, 205, 207
Kutz Kazimierz 22, 147
Kwaśniewska Jolanta 304
Kwaśniewski Aleksander 50, 65,
263, 359, 477
Kwaśniewski Tomasz 251
- L**
- Lankosz Borys 147, 333, 336, 352
Lanzmann Claude 268
Lasek Maciej 367
Latkowski Robert 439
Laudański Jerzy 281
Laudański Kazimierz 301
Lechoń Jan 232
Lechtman Antonina 156, 157
Lechtman Marcel 156, 157
Lechtman Wera 156, 157
Leder Andrzej 14, 71, 109, 412
Legutko Ryszard 356, 381
Lenczewski Ryszard 321
Lenin Włodzimierz (właśc. Władimir
Iljicz Uljanow) 314
Lenkiewicz Rebecca 321
Leszczyński Adam 382
Leszczyński Witold 161
Leś Włodzimierz 353, 354
Lewinówna Zofia 38
Lewis Oscar 453
Libera Antoni 98
Libionka Dariusz 266, 272, 334, 354,
355
Lichocka Joanna 381, 385, 388, 389,
393, 397, 431, 440, 444
Limanowska Barbara 177, 186
Lipski Jan Józef 38
Loewinger Larry 155
Lovecraft Howard Phillips 425
Lubelski Tadeusz 61, 146, 149
Lutoborski Adam 449
Lutoborski Tadeusz 449
- Ł**
- Łabuszewski Tomasz 357
Łagowski Bronisław 433
Łazarkiewicz Magdalena 432
Łojek Bożena 449

- Łojek Leopold 449
 Łomnicki Jan 158
 Łoziński Marcel 154, 156, 157
 Łoziński Paweł 342
 Łuczewski Michał 356
 Łukaszewicz Artur 385, 437
 Łukosz Jerzy 212
 Łukowiak Małgorzata 251
 Łupak Sebastian 140
 Łyczko Magdalena 37
 Łysiak Tomasz 386
- M**
- Machała Tomasz 459
 Machcewicz Paweł 59, 347
 Machulski Juliusz 147
 Macierewicz Antoni 366, 368, 378-
 -381, 383, 438, 465
 Macios Tomasz 241
 Mackiewicz Witold 449
 Mackiewicz Konrad 452, 453
 Mackiewicz Witold 452, 453
 MacKinnon Catharine 166
 Madeyska Ewa 226, 492
 Maistre Joseph, de 425
 Majewski Lech 372
 Majewski Michał 366
 Majmurek Jakub 64, 65, 91, 92, 109,
 186, 372, 373, 382
 Makaruk Katarzyna 229
 Malinowski Tomasz 310
 Mann Tomasz 419
 Marciniak Włodzimierz 356
 Marczewski Wojciech 147
 Margalit Avishai 451
 Maria Magdalena, św. 202-204
 Maria, matka Jezusa 203, 204
 Marody Mirosława 73, 75, 79, 80
 Masłowska Dorota 227, 228, 490
 Matejko Jan 389
 Matuchniak-Krasuska Anna 173
 Maziarski Wojciech 381
 Mazowiecki Tadeusz 21, 50, 65
 Mazurek Małgorzata 72, 90
 McKenzie Jon 373
 Merta Magdalena 448
 Merta Tomasz 114, 430
 Meyza Izabela 71, 141, 160
 Michałski Cezary 433, 489
 Michałowski Stanisław 303, 304, 306
 Michnik Adam 49, 271, 297, 478-481
 Mickiewicz Adam 161, 218, 377,
 384, 482
 Miedwiediew Dimitrij 364, 434
 Mieszko I, król Polski 350
 Miklaszewska Maryna 413-417
 Mikołajczyk Magdalena 18, 486
 Mikołajko Zbigniew 487
 Miller Henry 197
 Miller Jerzy 365, 367, 368, 378, 379,
 390, 394, 438, 439
 Miller Maciej 231
 Miller Marek 21
 Millet Kate 166, 197
 Miłosz Czesław 153, 481, 482
 Miłuńska Anija 255, 256
 Miłuńska Natalia 255, 256
 Minc Hilary 75
 Mitchell Juliet 174, 253
 Mizielińska Joanna 251
 Moczar Mieczysław 268, 277
 Moczarski Kazimierz 267
 Modrzejewski Filip 133, 156
 Modzelewski Karol 478
 Mojsak Kajetan 156
 Morgenstern Janusz 147
 Mosse George M. 188
 Mouffe Chantal 66
 Mrowińska Alina 435
 Mrozik Agnieszka 14, 33, 60, 70, 85,
 95, 130, 137, 156, 186, 187, 196,
 199, 203-205, 220-222, 225, 228,
 259, 330, 335
 Munk Andrzej 22
 Musiał Grzegorz 231
 Muszyński Wojciech 356
 Mycielski Zygmunt 232
 Myśliwski Wiesław 449

N

Nadana-Sokołowska Katarzyna 224,
233
Najder Jacek 463
Nałęcz Daria 293
Nałkowska Zofia 38, 214, 264, 266
Nasiłowska Anna 208, 227
Nawratek Krzysztof 370, 432, 433
Nesterowicz Piotr 14, 112, 113
Neverly Igor 153
Niedbalski Stanisław 158
Niemczynowicz Bartosz 369
Niemyjski Piotr 385, 445
Niewińska Agnieszka 176, 486
Nieznalska Dorota 470
Nisztor Piotr 440
Niziołek Grzegorz 268
Nosowski Zbigniew 357, 359
Nowacki Dariusz 102, 205, 207, 208
Nowak Andrzej 356
Nowak-Jeziorański Jan 63
Nowakowski Marek 95, 96
Nowicka Wanda 179, 183
Nóvé Béla 134
Nycz Kazimierz, kardynał 486
Nycz Ryszard 116
Nykowski Piotr 385, 443

O

Oakley Ann 174
Obirek Stanisław 485, 487, 488
Oblucki Krzysztof 363
Ochnik Martyna 398, 401, 402
Odija Daniel 224
Oko Dariusz, ks. 175, 176
Oksiuta Anna 241
Olejniak Monika 369
Oleszczuk Teresa 186
Oleszczyk Michał 147
Oleśnicki Zbigniew, kardynał 236
Opfer Halszka 229, 493
Orawiec Franciszek 449
Orawiec-Löffler Bronisława 449
Orłowski Edward 312

Orski Mieczysław 212
Osęka Piotr 90, 284
Osiecki Jan 439
Ostałowska Lidia 455, 457, 458
Owsiak Jerzy 485

P

Paczkowski Andrzej 58, 59, 62, 63
Pakulski Michał 386
Palkowski Łukasz 32
Pankowski Marian 231
Pasamonik Barbara 137
Pasewicz Edward 231
Pasikowski Władysław 42, 289, 296,
307, 333, 334, 336-345, 348
Pasionek Marek 365, 366
Passendorfer Jerzy 268
Pavlović Alex 310
Pawelec Dariusz 108
Pawikowski Paweł 41, 296, 321, 325,
327, 331, 348, 351
Pawlicki Maciej 356, 386
Pawlik Wojciech 173
Pawłowicz Krystyna 485
Paźniewski Włodzimierz 101, 103
Penkala Michał 229
Penn Shana 174
Persak Krzysztof 342, 347
Petelicki Sławomir 393
Petrycki Jacek 156
Piątek Tomasz 433
Pieronek Tadeusz, bp 486
Pietraszewicz Henryk 440
Pietruczuk Grzegorz 368
Pietrzak Jan 392
Piękniewska Lena 410
Pilch Jerzy 101, 103, 490
Pilecki Witold 349, 350
Pilis Mariusz 367, 385, 388, 389, 437,
444
Piłsudski Józef 350
Pinkola Estés Clarissa 254
Piotrowski Andrzej 173
Piskorska Katarzyna 449

- Piskorski Tomasz 449
 Plath Sylvia 253
 Plebanek Grażyna 226, 227, 493
 Płatek Monika 179
 Podgórska Joanna 489
 Popera Karolina 477
 Popescu Simona 134
 Popieluszko Jerzy, bl. 153, 415
 Popiołek Halina 298
 Popławski Franciszek 449
 Popowicz Monika Mooni 255
 Pospieszalski Jan 367, 371, 372, 381,
 385-387, 393, 404, 437, 443-445
 Protasiuk Arkadiusz 364, 368
 Prószyński Mieczysław 439
 Przemysław Grzegorz 153
 Przewoźnik Andrzej 293
 Przybora Jeremi 302
 Przyboś Julian 266
 Przybysz Arkadiusz 238, 239
 Przyłipiak Mirosław 149, 153, 155
 Putin Władimir 364, 365, 434, 461,
 464
 Pyjas Stanisław 153
 Pyza Marek 446
- R**
- Racewicz Joanna 446, 448, 451, 452,
 454
 Raczak Lech 404
 Radkiewicz Małgorzata 182
 Radłowska Renata 113
 Radziejewski Bartłomiej 430
 Radzikowska Joanna 469, 471, 472
 Radzik Zuzanna 487, 488
 Raessens Joost 240
 Rajs Romuald, ps. Bury 78, 357, 358
 Rak Krzysztof 32, 148
 Ramotowska Marianna (Finkelsztajn
 Rachel) 302, 312, 314
 Ramotowski Stanisław 312
 Rawicz Bogumił 436
 Rebhandl Bert 326
 Redliński Edward 96, 97
- Religa Zbigniew 148
 Resiak Włodzimierz 385, 431, 445
 Reszka Paweł 366
 Rich Adrienne 251
 Richard Birgit 240
 Rigamonti Magdalena 463
 Rodziewiczówna Maria 232
 Roeske Małgorzata 133, 136
 Rojek Paweł 430
 Rosalak Maciej 272
 Rosanvallon Pierre 377
 Rosołowski Piotr 159, 161
 Roszkowski Wojciech 63
 Roth Jürgen 439
 Rousseau Jean-Jacques 250
 Rudaś-Grodzka Monika 165
 Rudzka Zyta 202
 Ruttman Walter 152
 Ruzik Grzegorz 385, 443
 Rybicki Jarosław 385
 Rychard Andrzej 356
 Rydzik Tadeusz, ks. 50, 486
 Rymanowski Bogdan 446, 448, 451
 Rymkiewicz Jarosław Marek 383,
 384, 429, 430, 492
- S**
- Sadowska Maria 32
 Saganowski Bogusław 153
 Said Edward 83
 Sajkiewicz Violetta 138
 Sakiewicz Tomasz 381, 404
 Sams Jamie 254
 Samson Hanna 226, 227, 255
 Samusione Anna 386
 Sankowski Leszek 455-457, 466
 Sapija Andrzej 159
 Sapkowski Andrzej 233-239, 242,
 247, 248, 260
 Sariusz-Skański Andrzej 436
 Sasin Jacek 465
 Sasnal Wilhelm 359
 Sayer Ed 368
 Schopenhauer Arthur 452

- Schreiber Paweł 242
Sendlerowa Irena 353
Showalter Elaine 197
Shuty Sławomir 409
Siemion Piotr 101, 409
Sieniewicz Mariusz 409
Sieradzka Monika 436
Sierakowski Sławomir 232
Siewior Kinga 116
Sikorska Maria 305
Siuciak Krzysztof 385, 443
Siwiec Ryszard 149, 150, 152
Skorupa Adam 234
Skórzyński Jan 20, 21
Skrodzki Jan 288, 290, 291
Słobodzianek Tadeusz 41, 296, 316-319, 327, 348
Słowacki Juliusz 155, 207, 384, 430, 482
Smarzowski Wojciech 352
Smolar Aleksander 356, 380
Smoleński Paweł 134
Smorawiński Mieczysław 449
Snopek Kuba 477
Snopkiewicz Jacek 428
Snyder Timothy David 71
Sobieska Anna 335
Sobociński Piotr 148
Sobolczyk Piotr 196, 199
Sobolewski Tadeusz 101, 151, 158, 322, 327-329, 331
Sokołowska Julia 280
Soliński Wojciech 15
Solski Kazimierz 449
Solski Leszek 449
Sonnenberg Ewa 493
Sosnowski Jerzy 101, 104, 205, 207, 208, 212, 492
Sowa Izabela 220
Sowiński Paweł 90
Sroczyński Grzegorz 380, 381
Stalin Józef (właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili) 98, 121, 314
Stanisławczyk Barbara 136, 447-453, 482
Stanisławska Olga 230
Staniszki Jadwiga 381
Stankiewicz Ewa 367-369, 371, 372, 385, 387-389, 393, 404, 437, 443-445
Starhawk Ann 254
Starowicz Lew 259, 472
Stasiak Władysław 387
Stasiuk Andrzej 101, 103-111, 141
Staszewska Katarzyna 366
Stefańska Ewa 439
Stepczenko Aleksander 367
Stobiecki Rafał 57, 58, 64-66, 86
Stokfiszewski Igor 228
Stola Dariusz 57, 58, 85, 86, 89, 90, 282, 283, 356
Stroop Jürgen 267
Strykowski Julian 231
Strzembosz Tomasz 276, 293-295, 306
Subota Józef 274
Sudół Robert 363
Sulima Roch 41, 56, 100, 113
Sulek Antoni 295
Surmiak-Domańska Katarzyna 229, 493
Susdorf Marek 227
Sutowski Michał 229, 378
Sypek Agnieszka 255
Szabłowski Witold 71, 141, 160
Szacki Jerzy 63
Szarek Jarosław 346, 347, 354, 355
Szarota Tomasz 14, 73, 291
Szczepański Tadeusz 154, 162
Szczepkowska Joanna 55
Szczërba Grzegorz 441
Szczęśniak Magda 144
Szczęsna Gabriela 298
Szczuka Kazimiera 178, 179, 182, 186, 223, 228-230
Szczygielski Mariusz 231
Szeja Jerzy Zygmunt 413

- Szelaż Ireneusz 365
 Sznajderman Monika 133, 156
 Szolański Konrad 155
 Szostkiewicz Adam 487
 Szpakowska Małgorzata 39, 71
 Szpulak Andrzej 147
 Szpytma Mateusz 347, 354, 355
 Sztompka Piotr 56
 Szulkowski Andrzej 435
 Szumlewicz Katarzyna 322
 Szumlewicz Piotr 64, 65, 91, 92, 186
 Szumowska Małgorzata 352
 Szwagrzyk Krzysztof 356
 Szwaja Monika 220
 Szwed Paweł 455, 456
 Szyda Wojciech 418-420, 425, 485
 Szymanowski Antoni 267, 268
 Szymanowski Karol 232
 Szymańska Izabela 410
 Symborska Wisława 481
 Szymura Józef 385, 436
- Ś**
- Śladkowski Jerzy 155
 Śliwiński Piotr 203
 Śpiewak Paweł 431
 Środa Magdalena 179, 183
 Światło Józef Marcel 157
 Świecińska Ewa 435
 Świerkosz Monika 196, 205, 213, 215, 218, 219
 Świetlicki Marcin 492
 Święchowicz Tadeusz 439, 440
 Świrski Maciej 352, 356
- T**
- Tabaczyński Michał 242
 Tarkowska Elżbieta 135
 Tekieli Robert 485
 Thiel-Jańczuk Katarzyna 100
 Tischner Józef, ks. 95, 478
 Titkow Andrzej 153
 Tkaczyszyn-Dycki Eugeniusz 492
- Tokarczuk Olga 199, 200, 202, 208-210, 212-219, 228, 230, 237, 260, 493, 494
 Tokarska-Bakir Joanna 266
 Tolkien John Ronald Reuen 244
 Tomasik Krzysztof 232, 233
 Topolski Jerzy 72
 Torañska Teresa 428, 447, 454-462, 464-466
 Trawińska Marta 186
 Trela Piotr 437
 Trenker Joachim 134
 Tryczyk Mirosław 279, 334
 Tryzna Tomasz 205
 Turowicz Jerzy 63, 153
 Tusk Donald 364, 369, 382-394, 418, 434, 461, 464
 Tych Feliks 342
- U**
- Ugrešić Dubravka 134
 Ulma Józef 353
 Ulma Wiktoria 353
 Uniłowski Krzysztof 208
 Urban Jerzy 455
 Urbanowska Agnieszka 400, 405
 Uris Leon 273
- V**
- Varga Krzysztof 103, 106, 205, 207, 213, 328, 329, 331
 Villas Violetta 129
- W**
- Wacowski Piotr 435, 437
 Wajda Andrzej 22, 352, 434
 Walas Teresa 61
 Walczewska Sławomira 229
 Walicki Andrzej 89
 Walusiak Dariusz 445, 446, 448, 451
 Wałęsa Lech 21, 350, 359, 417, 477
 Wałęsowa Danuta 229, 260, 446
 Warkocki Błażej 179, 196, 199

- Wasersztajn Szmul 264, 269, 295,
 306, 312, 315, 318, 331
 Wasilewski Jacek 72, 431
 Wasilewski Tomasz 148
 Wasowski Grzegorz 302
 Wassermann Małgorzata 446, 448,
 451
 Wassermann Zbigniew 448
 Waśko Andrzej 356, 430
 Watson Peggy 174
 Wąsowski Piotr 385, 437, 443
 Wencel Wojciech 444
 Werner Andrzej 11, 151, 224
 Weseli-Ginter Agnieszka 169, 254
 Węclawski Tomasz 487
 White Hayden 81, 85
 Wiatr Jerzy Józef 59
 Wieczyński Rafał 147
 Wieliński Bartosz T. 284
 Wierto Dżiga 152
 Wilczur-Bluszcz Anna 147
 Wilczyk Wojciech 267, 333, 341, 359
 Wilczyński Marek 81
 Wilde Oscar 420
 Wildstein Bronisław 356, 369, 381,
 398, 401-403, 489
 Wilk Paulina 139, 140, 142
 Witkowski Michał 128-130, 179, 183,
 199, 231, 232
 Wnuk Rafał 357
 Wodziński Paweł 375-377
 Wojciechowski Marcin 434
 Wojciechowski Piotr 63
 Wojtyła Karol, zob. Jan Paweł II 50,
 172, 185, 476
 Wolf Naomi 254
 Wolski Marcin 386, 441, 442
 Wołowiec Grzegorz 14, 19, 60, 64,
 66, 67, 70, 85, 86, 95, 114, 130,
 137, 156, 335, 476
 Woźniak-Starak Piotr 148
 Woźniczko-Czczcott Joanna 227, 251
 Wójcik Marcin 486
 Wrona Marcin 289, 333, 336
 Wróblewska Edyta 156
 Wyka Kazimierz 266, 268
 Wyrzykowska Antonina 300, 305,
 312, 313
 Wypiański Stanisław 470
 Wyszyński Stefan, prymas Polski
 330, 469, 474-476
- Z**
- Zaleski Marek 317
 Zalewska Joanna 137
 Zalewski Jerzy 404
 Zanussi Krzysztof 63, 147
 Zaorski Janusz 352
 Zaremba Jutta 240
 Zaremba Marcin 19, 71, 73, 75, 79,
 86, 284
 Zaremba Piotr 356, 381
 Zawadzka Anna 179, 322, 328, 341
 Zawadzki Tadeusz, ps. Zośka 350
 Zawiewski Jerzy 232
 Zawisławska Magdalena 15
 Zborowski Piotr 385, 437
 Zdort Dominik 444
 Zelnik Jerzy 393, 394
 Zerubavel Eviatar 269
 Ziątek Zygmunt 11, 413
 Ziemkiewicz Rafał 399, 400, 404,
 473, 490, 491
 Zierkiewicz Edyta 174
 Ziobro Zbigniew 365, 366
 Zmarz-Koczanowicz Maria 153-155,
 160
 Zoloteńki Paweł 387
 Zwierzchowski Piotr 146
 Zybertowicz Andrzej 444
 Zych Gabriela 449
 Zych Stefan 449
 Zygmunt Michał 231
 Zysiak Agata 31
- Ż**
- Żakowski Jacek 259, 271
 Żal Łukasz 321

- Żaryn Jan 74, 355, 356
Zbikowski Andrzej 266, 342
Żmijewski Artur 359, 371, 372, 437
Żółkiewski Stefan 52
Żukowski Tomasz 11, 19, 38, 60, 64,
65, 86, 95, 224, 266, 309, 413, 476
Żurawiecki Bartosz 179, 199, 231
Żurawski vel Grajewski Przemysław
356
Żurek Rafał 371, 437
Życiński Józef 486
Żylińska Jadwiga 186

Zamysł książki i składające się na nią teksty powstały na seminarium „Między sztuką a codziennością – w stronę nowej syntezy. Sporne gatunki literatury przełomu XX i XXI wieku w Polsce: literatura bez fikcji” przy Pracowni Współczesnej Literatury i Komunikacji Społecznej w Instytucie Badań Literackich PAN. Dyskusje nad materiałem prowadziliśmy od stycznia 2015 roku do czerwca 2017.

Pracę nad częściami koordynowali:

CZĘŚĆ I, „O codzienności w codzienności.
Dyskusja wokół PRL”

– Anna Kowalska;

CZĘŚĆ II, „Zmiana bez deklaracji.
Dyskusja wokół feminizmu i ruchów LGBT”

– Katarzyna Nadana-Sokołowska;

CZĘŚĆ III, „Spór o reguły komunikacji.
Dyskusja wokół Jedwabnego”

– Tomasz Żukowski;

CZĘŚĆ IV, „Osobne obiegi, osobne wspólnoty.
Dyskusja wokół katastrofy smoleńskiej”

– Katarzyna Buszkowska.

W drugiej książce z cyklu „W stronę nowej syntezy literatury polskiej początku XXI wieku” pytamy o udział i funkcje literatury w dyskusjach po przełomie 1989 roku. Wybraliśmy te, które wydały nam się szczególnie znaczące. To dyskusje o stosunku do PRL, kontrowersje wokół feminizmu i mniejszości seksualnych, polemiki na temat Jedwabnego oraz starcia wywołane katastrofą smoleńską.

Staramy się opisać strategię literatury w nowych warunkach. Zależnie od układu sił i presji, staje się ona medium porozumienia tych, których doświadczenie spychane jest na margines, lub otwarcie negocjuje reguły komunikacji. Istnieje wśród innych mediów, odwołuje się do nich, dzieli z nimi narracje. Ze sfery sztuki przenosi się coraz wyraźniej w sferę codzienności.

Redaktorzy tomu

ISBN 978-83-65832-31-3



9 788365 832313 >