

Dominika Staszczyk  
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

## O (nie)obecności dyskursu postzależności w historii szkolnej

Edukacja historyczna uchodzi za materię szczególną. Obciążona zadaniem upowszechniania wzorców porządku społecznego i tożsamości jednostek jest (była od zawsze) przedmiotem sporów prowadzonych wokół jej kształtów, celów a w konsekwencji także treści, które byłyby w jakiejś mierze gwarantem czynienia „pożytków, a nie szkodliwości”<sup>1</sup>. W dobie pluralizacji życia społecznego, historia szkolna stopniowo otwiera się na mnogość opowieści o przeszłości. W ramach współczesnego modelu nauczania historii poszukuje się miejsca nie tylko dla jednej, a co najmniej kilku typów narracji historycznej: (obok) tej „bohaterskiej”, która tworzy więzi (a nie mity) spajające wspólnotę, sytuje się narrację „prywatną i intymną” — reprezentowaną przez historię antropologiczną i historię codzienności, ukazującą zwykłych ludzi, ich emocje oraz miejsca dla nich ważne, nie zawsze zgodne z geografią i topografią „miejsc wspólnych” oraz narrację „krytyczną” — „historię zwyciężonych”<sup>2</sup>, jak postrzega tę kwestię Krzysztof Pomian. Historię tych, którzy przegrali bitwy i rewolucje opiewane w historii monumentalnej, obejmującą swym zasięgiem także narracje grup zapomnianych bądź wykluczonych ze wspólnoty, w tym, narracje nonkonformistów „naruszających zasady, co, do których nie mieli przekonania, dla których paradygmat narodowy był czymś zupełnie obcym”<sup>3</sup>. Powyższa lista nie wyczerpuje możliwych odniesień. Szczególnie obiecującym (marginalnie „obecnym” w programach szkolnych) przykładem niekonwencjonalnego opowiadania historii są narracje osnute na dialektyce historii i pamięci, podejmowane z perspektywy współczesności. Jak stawia tę kwestię Marcin Moskalewicz: „Główną zaletą dyskursu pa-

<sup>1</sup> Zob. F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, [w:] *idem*, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, posłowie D. Misztal, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 95-199.

<sup>2</sup> K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, przeł. z franc. H. Abramowicz i J. Pietrzak-Tebault, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 195.

<sup>3</sup> J. Ostrowska, *Kto istnieje, a kto nie istnieje w polskim dyskursie II wojny światowej?*, „Res Publica Nowa”, nr 7/2009r., s. 63.

mięci i argumentem na jego rzecz jest uświadomienie, [...] że historia się nie skończyła, nawet jeśli rozgrywa się obecnie na naszych oczach<sup>4</sup>. Przywołane stanowisko jest naturalnym polem dla implementowania znaczeń w przestrzeni postzależnościowych dyskursów<sup>5</sup>. Argumentacji dostarcza poniekąd sam jego autor, który w kontekście podejmowanych na łamach „Res Publici Nowej” zagadnień edukacyjnych postuluje:

[...] uwrażliwienie na wymiar terażniejszości i uczynienie z niego [dyskursu pamięci — D.S.] punktu ogniskowego tak, by osobiste doświadczenie historii wydarzającej się właśnie teraz stać się mogło trwającą, niekończącą się płaszczyzną odniesienia — zarówno dla intelektualnych i emocjonalnych wycieczek w przeszłość<sup>6</sup>, jak i dla projektów przyszłości różnej od tego, co obecne. Tylko tak pojęte myślenie historyczne — dodaje Moskalewicz, może być warunkiem prowadzenia odpowiedzialnej polityki, także historycznej.<sup>7</sup>

Opierając się na tych przesłankach oraz na własnym przeświadczeniu, stawiam tezę, że wspólnota potrzebuje wszystkich typów narracji historycznych, również tych sygnowanych mianem narracji postzależnościowych.

Postzależność pojmowana jest przeze mnie w podwójnym znaczeniu: jako kondycja charakterystyczna dla społeczeństw dawnej strefy wpływów Imperium, co wiąże się z faktem, że relacje zależności — postzależności (obok innych, jak rasa czy płeć) stają się obecnie rozstrzygające dla badania współczesnych strategii tożsamościowych oraz w znaczeniu sytuacji rezonansowej, która wytworzyła się w Polsce po upadku komunizmu i która zdaniem np. Ewy Domańskiej stwarza pewne możliwości dla innych sposobów rozważania powojennej historii Polski<sup>8</sup>. W centrum uwagi staje realny podmiot bądź zbiorowości, w konkretnym otoczeniu polityczno-społecznym, których sposób odniesienia do przeszłości warunkowany jest ich umiejscowieniem względem niedawnej zależności. Należy przy tym pamiętać, że przedrostek „post-” sygnalizuje o równoczesnej partycypacji w dyskursie kolejnych post-

<sup>4</sup> M. Moskalewicz, *Obecność historii*, „Res Publica Nowa”, nr 7/2009, s. 6-7.

<sup>5</sup> „Dyskurs” — termin/słowo „wytrych” wymaga dookreślenia. Używając terminu „dyskurs” mamy na myśli obszar praktyk komunikacyjnych, które rozgrywają się w przestrzeni społecznej; innymi słowy, wszystko to, co czynią ludzie z własnymi doświadczeniami w toku stabilizowania wiedzy, negocjowania znaczeń.

<sup>6</sup> „Zaiste nienawistne jest mi wszystko — pisał J.W. Goethe, co mnie jedynie poucza, nie wzmagając mej działalności lub nie ożywiając mnie bezpośrednio” (cyt. za: F. Nietzsche, *op. cit.*, s. 94).

<sup>7</sup> M. Moskalewicz, *op. cit.*, s. 7. Zob. także: W. Przybylski, *Przeciwko lekcjom z amnezji*, „Res Publica Nowa”, nr 7/2009, s. 12-14 oraz J. Majmurek, *O pozytkach i szkodliwości historii dla kina*, „Res Publica Nowa”, nr 7/2009, s. 69-75.

<sup>8</sup> E. Domańska, *Obraz PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, [w:] *Obrazy PRL. Konceptualizacja realnego socjalizmu w Polsce*, red. K. Brzechczyn, IPN, Poznań 2008, s. 167.

zależnościowych generacji, które polaryzuje dystans czasowy — mniejsze lub większe oddalenie od wydarzenia. Doskonale oddaje tę sytuację Przemysław Czapliński, który przedkładając propozycję typologii narracji postzależnościowych wskazuje na istnienie narracji typu „opowieści przeżytej” oraz narracji ujmujących przełom wolnościowy w kontekście cudzych opowieści „które służą zrozumieniu i zdefiniowaniu własnego położenia, ale także wypowiedzeniu niezgody na pewne istniejące ujęcia”<sup>9</sup>. Analizując mnogość narracji postzależnościowych, wyodrębnia również takie, które przedstawiają czas obecny z perspektywy minionej zależności „odsłaniające dawne schematy myślowe i postawy, które przedostały się do nowego okresu” — minioną zależność rezonuje w tym, co powinno być jej zaprzeczeniem oraz narracje „ujmujące minioną epokę z perspektywy wolnościowej (eksponując — zrealizowany bądź zagubiony — potencjał niezależności)”<sup>10</sup>.

Pytanie jakie stawiam dotyczy możliwości przełożenia dyskursu postzależności na język historii szkolnej oraz uczynienia ze współczesnych narracji postzależności „ogniskowych” dla wycieczek w bliższą lub dalszą przeszłość (M. Moskalewicz). Udzielając w tym miejscu zaledwie prowizorycznej odpowiedzi nawiązuję do wytycznych nowej podstawy programowej przedmiotu „Historia i społeczeństwo”<sup>11</sup>, która daje realne podstawy, otwiera przestrzenie dla wprowadzenia w ramy historii szkolnej podejmowanej tu problematyki oraz posiłkuje się stanem badań empirycznych interdyscyplinarnych studiów postzależnościowych. Jednym z celów będzie zarysowanie najważniejszych symptomów polskiego dyskursu postzależnościowego (materia/języki narracji). Zarysowane problemy będą przesłanką dla poszukiwania odpowiedzi na pytania: (1) jaki jest ich społeczny, kulturowy i edukacyjny depozyt; (2) które z nich i w jaki sposób mogą służyć jako spoiwa i elementy wiązania historycznej narracji szkolnej; (3) w jaki sposób można czerpać z pokładów świadomości i pamięci historycznej, (4) jak kształtuje się (i jak można kształtować) kulturę historyczną.

\* \* \*

Najważniejszym odkryciem ostatnich dekad jest zauważenie, że sposób postrzegania integralnych dla wspólnoty kategorii jakim są naród, państwo,

<sup>9</sup> P. Czapliński, *Języki niezależności. Jak jest artykułowana w literaturze niepodległość odzyskana przez Polskę w roku 1989?*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością: polski dyskurs postzależnościowy — konteksty i perspektywy*, red. R. Nycz, Universitas, Kraków 2010, s. 44-45.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>11</sup> *Podstawa programowa wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w szkołach podstawowych, gimnazjach i liceach*, t. IV, *Edukacja historyczna i obywatelska w gimnazjum i liceum*, s. 43-65 [etap ponadgimnazjalny].

społeczeństwo zależy w głównej mierze od wyznawanych wartości, idei — światopoglądów, którymi kieruje się człowiek nie tylko w swoich działaniach i projektach przyszłości, a także poprzez sposób odnoszenia się do przeszłości. Oczywistym trybem konstruowania pojęcia autentycznego narodu w pierwszych latach po upadku totalitarnego reżymu — podnosi Leszek Koczanowicz, było odwołanie się do „takiego punktu w historii, w którym zaczął się proces kolonizacji nie tylko w sensie podporządkowania politycznego czy ekonomicznego, ale też kulturowego i mentalnego”<sup>12</sup>. Po roku 1989 prawie wszystko, co kojarzyć się mogło z jakąś spuścizną było w potocznym rozumieniu „pokomunistyczne”. Oswajanie tej przestrzeni wyrażało się poprzez zanegowanie, odrzucenie tejże spuścizny. Działaniom służącym emblematycznej rewindykacji krzywd (osnutym na „grubej kresce”<sup>13</sup>) towarzyszyło poszukiwanie nowych mitów fundacyjnych, treści i symboli równoważących ich niedostatek, mogących wypełnić czynione wyrwy w wyniku deprecjacji „komunistycznego imaginarium”, na nowo spajających i konstytuujących wspólnotę. W naturalny niejako sposób nowa władza sięgnęła do rezerwuaru ostatniego autentycznego, bo poprzedzającego komunizm okresu historycznego jakim było międzywojenie. Sięgnięcie po przedwojenne prowizoria kategorii „naród, państwo, społeczeństwo” uznać można za pewną wypadkową podejmowanych wyborów w obszarze wspólnej tradycji. Jak ujmuje tę kwestię Marcin Kula:

[...] ponieważ komunizm był fundowany na jednostronnej wizji przeszłości narodu, odżyła pamięć skolonizowanych, [...] pamięć ludzi, instytucji, organizacji, wydarzeń, którym przez lata nie można było oddawać hołdu.<sup>14</sup>

Nastąpił tryumfalny powrót „tłumionego”. Polacy wybrali tradycję symbolizowaną przez wartości kontrastujące z dyskursem obalonego reżymu. W pierwszych odruchach wolnościowych były to sielankowe obrazy II RP<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> L. Koczanowicz, *Post-postkomunizm a kulturowe wojny*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością ...*, s. 18.

<sup>13</sup> W okresie względnej stabilizacji, poprzedzającym politykę rewanżu wobec „utrąconych” u władzy — „ojców, synów, ukrytych kolaborantów i współpracowników” minionego reżymu, realizowaną poprzez podsycanie konfliktu społecznego (np. „lista Wildsteina”).

<sup>14</sup> M. Kula, *Nawroty pamięci o minionych zdarzeniach*, [w:] *idem*, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, PTPN, Poznań 2004, s. 134.

<sup>15</sup> „[...] tolerancyjnej wyznaniowo, otwartej na obce nacje »ekumenicznej« wspólnoty obywateli równych stanem i prawami; obrazy entuzjastycznie odbieranej przez wszystkie warstwy społeczne wolnościowej zmiany, wyrwanej »okrutnikowi« zaborcy rękoma »bożej opatrności« czuwającej nad męczennikami za wiarę i niezłomnymi bohaterami walki i oporu”; pominąwszy przy tym szereg ważnych faktów, jakim były bolączki międzywojennej demokracji parlamentarnej, prześladowania innowierców na ścianie wschodniej, pozorny entuzjazm wolnościowy, bo przeplatany obawami ujawnionymi w zderzeniu z przejawami

Zmieniła się materia historii, powielone zostały schematy. Pociągnęło to za sobą bezkrytyczną afirmację wszelkich przemilczanych „świadectw”. W tym obszarze zmitologizowanego nowego historycznego tworzywa, znalazła swoje miejsce i ukształtowała swój własny wizerunek nowa władza, eksponując mentalne zakorzenienie w niepodległościowych tradycjach Polski przedwojennej, tudzież w ideach państwa podziemnego, na kanwie których, zrodzić się miał opór wobec komunistycznej władzy, podejmowane były działania „za wolność naszą i waszą” a w konsekwencji, ukształtował się „symbol Solidarności wzbogacany o mit Polski walczącej bez winy”<sup>16</sup>. Sprowadzając te ustalenia do kwestii relacji zależności i postzależności „kolonialny podmiot — jak pisze E. Domańska — powrócił w postaci podmiotu postkolonialnego [...]. Cechuje go [...] chęć powrotu do »autentycznego ja«, tj. »ja« sprzed okresu kolonizacji”<sup>17</sup>.

Wyraźny zwrot po roku 1989 w stronę zanegowanego przez komunizm rezerwuaru wartości i idei wspólnotowych (w pewnej mierze także konkretnych rozstrzygnięć dla konstrukcji postzależnościowego modelu państwowości) można rozpatrywać wielorako: (1) jako przejaw świadomości społecznej, który zawiera się „nie w przemyślanych strukturach ideologicznych, a w żywiołowo i spontanicznie istniejących emocjach, nastawieniach, nawykach”<sup>18</sup>; (2) jeden z aspektów dążenia do „rewaloryzacji i reinterpretacji polskiego patriotyzmu” (jak postrzega tę kwestię Rafał Stobiecki)<sup>19</sup> obarczony ułomnościami, np. mniej lub bardziej uświadomioną próbą „nowej” instrumentalizacji i mitologizacji przeszłości; (3) lub/bądź równocześnie eksponować przy tym rolę tradycji jako ciągu i pola transferu duchowych dóbr wspólnotowych, wskazując przeciw czemu i w imię czego została po 1989 zaanektowana.<sup>20</sup>

---

autorytarnej władzy obozu Piłsudskiego, obawami prowincji „przed powrotem pana”, lękami na obrzeżach państwa, które umiejętnie podsycaly polityczne opcje narodowe, itd.

<sup>16</sup> J. Ostrowska, *op. cit.*, s. 64.

<sup>17</sup> E. Domańska, *op. cit.*, s. 85.

<sup>18</sup> A. Folkierska, *Mentalność a ideologia i światopogląd jako dwa aspekty świadomości społecznej w wybranych koncepcjach socjologicznych*, „Studia Pedagogiczne”, t. XXX, 1974, s. 15.

<sup>19</sup> R. Stobiecki, *Historiografia PRL. Ani dobra, ani mądra, ani piękna..., ale skomplikowana. Studia i szkice*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2007, s. 340.

<sup>20</sup> Mówiąc o tradycji w przestrzeni postkolonialnej/postzależnościowej można sięgnąć po koncepcję Johana B. Thompsona, która pozwala określić jej status we współczesnym świecie. Thompson wyróżnia analitycznie cztery aspekty (funkcje) tradycji: hermeneutyczny, normatywny, legitymizacyjny oraz tożsamościowy. Pełniąc funkcję hermeneutyczną tradycja stanowi schemat interpretacji świata. Jej funkcja normatywna polega na dostarczaniu jednostkom zestawu wartości i wzorów postępowania w życiu codziennym. Funkcja legitymizacyjna w pewnych sytuacjach może dostarczać wsparcia dla sprawowanej władzy. Tradycja może również dostarczać komponentów w postaci materiału symbolicznego dla konstrukcji tożsamości, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym (J.B.

Podatność na wzorce wspólnotowe forsowane odgórnie (pokłosie mauerów komunizmu) potwierdziła ogólna tendencja do naśladownictwa wyrażona przeorientowaniem znaków przestrzeni symbolicznej polskich miast. Zmieniono nazwy ulic, placów, instytucji publicznych, wyburzono dawne pomniki i ufundowano nowe. Ogólna konstatacja, jaka wyłania się z badań analizujących przypadki zmian nazw ulic w latach 1988–1998 (próba badania obejmowała 254 miejscowości) brzmi: w czynie legionowym, w działaniach Polski podziemnej, w Powstaniu Warszawskim, w micie „Solidarności” Polacy upatrują korzeni własnej tożsamości, „wyraźne jest nostalgiczne odniesienie do II Rzeczypospolitej”<sup>21</sup>. Obiekty, znaki, toponimy, antroponimy miast zyskują na klarowności i swym autentycznym wyrazie od niedawna i w zetknięciu z depozytem własnej, lokalnej historii. Historia wielu miast w Polsce, w swej pełnej wersji długi okres była nieznaną. Tą przesłanką, można tłumaczyć wyraźną skłonność po komunizmie do odwoływania się w stronę „jednej tradycji, choć możemy (także jako wspólnoty małe/lokalne) przyznawać się do różnych”<sup>22</sup>. Podnosząc kwestię lokalnych postzależnościowych narracji tożsamościowych dostrzegam tu niebagatelny potencjał i przesłankę dla rozbudzania zainteresowań bliższą i dalszą przeszłością „miejsca”, kształtowania lokalnej świadomości historycznej i obywatelskiej (o czym szerzej, konkretyzując, w dalszej części wywodu).

Typ monochromatycznej wspólnotowej wykładni (rezultat afektywnej negacji i zaprzeczenia) dość szybko tracił na swym wariacie autentyczności w zderzeniu z odpowiedziami, które głosiły konieczność relatywizacji świeżo „odkurzonej” tradycji. Niemały udział kreacyjny w ukształtowaniu liberalnej postzależnościowej strategii tożsamościowej, mieli obok publicystów i ludzi nauki, „kontynuatorów myśli Jana Józefa Lipskiego”, także — co podnosi Antoni Dudek, demiurgowie pokomunistycznej wolności reprezentowani w osobach Donalda Tuska<sup>23</sup> i Aleksandra Kwaśniewskiego zwolennika „patrzenia

---

Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przeł. I. Mielnik, Astrum, Wrocław 2006, s. 188-189).

<sup>21</sup> E. Hałas, *Polityka symboliczna i pamięć zbiorowa. Zmiany nazw ulic po komunizmie*, [w:] *Zmiana czy stagnacja. Społeczeństwo polskie po czternastu latach transformacji*, red. M. Marody, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004, s. 150.

<sup>22</sup> M. Kula, *Wybór tradycji*, Wydawnictwo DIG, Warszawa 2003, s. 47.

<sup>23</sup> Donald Tusk, głoszący w 1991 r. konieczność „wyjścia z zakłętą kręgu sygnowanego przez barykady stanu wojennego” (A. Dudek, *Spory o polską politykę historyczną po 1989 roku*, [w:] *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów*, pod red. S.M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego i R. Stobieckiego, IPN, Łódź 2008, s. 195). Jak ujmuje tę kwestię A. Dudek, wszystkich protoplastów modernizacji polskiej liberalnej strategii wspólnotowej po 1989 r. uznać można za mniej lub bardziej wiernych kontynuatorów XIX-wiecznej myśli Aleksandra Świętochowskiego, który odważył się wyrazić, że „tradycja jako bezwzględna zasada życia jest polipem toczącym ludzkie mózgi”, znajdującej później swój pełny wydzźwięk (u schyłku PRL-u, w 1981 r.) w koncepcji patriotyzmu krytycznego i „bolesnej zadumy” Jana J. Lipskiego (*ibidem*, s. 194-195).

w przeszłość przez pryzmat przyszłości”, odejścia od „polityki lustracyjnej i burzenia pomników na rzecz modernizacji”<sup>24</sup>.

Jeśli postzależność — pisze P. Czapliński, jest stanem wszechstronnej niejasności [...], to narracje postzależnościowe usuwają nas z tą rzeczywistością skonfrontować. Chcąc tego dokonać, chcąc przedostać się do naszych narracyjnych zasobów, muszą wejść w zwanie z innymi opowieściami. Stąd wynika kolejny ich aspekt — kontrapunktyczność: wypowiedź jest zawsze odpowiedzią i chwilę później wywołuje kolejny respons.<sup>25</sup>

Unikając w tym miejscu tendencji do nieuchronnego uproszczenia opisu rzeczywistości postzależnościowej, która konstytuuje się w toku „wojen kulturowych” abstrahując od mówienia o istnieniu „dwóch polityk historycznych”, „dwóch narodów” zastępując ten dychotomiczny opis wykładnią mówiącą o koegzystencji wielu kultur i „języków niezależności” (P. Czapliński) na styku postzależności i (jak postrzega tę kwestię Z. Bauman)<sup>26</sup> „ponowoczesności”. Zarysowując w ten sposób przedpole rzeczywistości dookreślonej jako „postprzeszłość” dostrzegam co najmniej kilka możliwości powiązania niektórych jej symptomów, tj. „historii dziejącej się na naszych oczach” z programem szkolnym.

Współczesna „inteligencja humanistyczna” — pisze Tadeusz Szkołut jest „klasą (względnie grupą, warstwą) paradoksalną i to paradoksalną pod kilkoma względami. Po pierwsze, jest klasą myślącą, a przy tym klasą, która sama siebie »wymyśliła«”<sup>27</sup>. Ten fakt, zdaniem T. Szkołuta, obliuguje m.in. do przewodzenia zbiorowości. Dlatego, w takich przypadkach, kiedy na scenie publicznej elementy wspólnej historii służą mitotwórstwu, jak i wówczas, kiedy przejawy publicznego negocjowania tego mitotwórstwa przyjmują postać działań opresyjnych<sup>28</sup>/„wykluczających”<sup>29</sup>, zadaniem tych, którzy mają re-

<sup>24</sup> *Ibidem*, 195.

<sup>25</sup> P. Czapliński, *op. cit.*, s. 45.

<sup>26</sup> Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, przeł. J. Łaszcz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007. Zob. także: Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Wydawnictwo Impuls, Kraków 2009.

<sup>27</sup> T. Szkołut, *Dyskurs o etosie inteligencji polskiej w epoce transformacji ustrojowej, ze szczególnym uwzględnieniem inteligencji humanistycznej*, [w:] *Przeobrażenia w kulturze i edukacji na przełomie XX i XXI wieku*, red. M. Karwatowska, A. Siwiec, Wydawnictwo Drukarnia BEST PRINT s.c., Chełm 2010, s. 145.

<sup>28</sup> „Niezależnie bowiem, czy sympatyzujemy z jakąś wizją wspólnoty, czy potępiamy ją jako idealną formę autentyczności narodu, to nie sposób zaprzeczyć, że uciszanie lub jej atakowanie jakąś formą bezpośredniej opresji jest” (W. Małecki, *O opresyjności badań nad opresją*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością...*, s. 69).

<sup>29</sup> Zob.: K. Bachmann, *Długi cień Trzeciej Rzeszy. Jak Niemcy zmieniali swój charakter narodowy*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2005 [zarys wariantów „inkluzyjnej i ekskluzyjnej” polityki historycznej krajów posttotalitarnych].

alny wpływ na kształtowanie współczesnego patriotyzmu, jest poszukiwanie tego „co łączy, ponad podziałami, a w ramach tej wyobrażonej dyskursywnej całości, dopuszczanie możliwości, uczenie respektowania, że patriotą można być na różne sposoby”<sup>30</sup>. Niezależnie więc od żywionej sympatii dla krytycznej wersji „patriotyzmu jutra” edukacja współczesna mogłaby kierować własne zainteresowania także w stronę tych sieci wspomnień i skojarzeń, które budują życie wewnętrzne zbiorowości sympatyzującej z „tradycyjnym pojmowaniem polskości, w tym figury autentyczności narodu”. Abstrahując tym samym od dzielenia ludzi na „patriotów i zdrajców” czy według XVIII-wiecznych anachronizmów na ludzi „światowych i prostych” (Adam Smith).

Badacze postkolonialni polskiej prawicowej mentalności postzależnościowej skłaniają się ku stanowisku, że używana tu konstrukcja autentyczności narodu w jej wersji monumentalnej i martyrologicznej — ofiarniczej „bez winy”, zezwala w pewnym sensie dowodzić słabości zależnościowych aparatów przymusu w zderzeniu z tradycyjnym typem polskiej moralności i etyki chrześcijańskiej oraz zakorzenionymi w nich przekonaniem o swoistości i podmiotowości historii wspólnotowej wyróżniającej nas spośród innych narodów. W drugiej wersji tego prawicowego użycia postkolonializmu — pisze L. Koczanowicz, „mityczna autentyczność narodu umieszczana jest głębiej w historii. [...]. W tym kontekście pojawia się »sarmatyzm« jako wyraz czysto polskiej autentyczności”<sup>31</sup>. Jak ujmuję tę kwestię Ewa Thomson:

W sarmatyzmie ujawnia się artystotelesowsko-tomistyczne pojmowanie rzeczywistości, zgodnie z którym powszechnie wiadomo, czym jest dobro, a czym zło, czym jest sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość.<sup>32</sup>

Jakkolwiek anachroniczne wydają się nam prawicowe koncepcje i konstrukcje tożsamości, nie sposób jest zaprzeczać, że przemawiają one językiem „niezależności”. Przyświeca im, tak jak innym narracjom postzależnościowym ta sama nadrzędna wartość wspólnotowa. Zupełnie inną kwestią jest już fakt, że podpięta pod jedną afirmacyjną wizję przeszłości eliminuje wszelkie inne sposoby definiowania wolności, a w konsekwencji, nakazuje spychać poza ramy wspólnoty tych, którzy tę wolność inaczej rozumieją. W takim przypadku nie ma miejsca na żadne moralne „odcienie szarości” i taka polityka historyczna jest z założenia wykluczająca w stosunku do pewnych grup społecznych. Obwiązują w niej narodowościowe tabu i mechanizmy heroizacji swoich i deheroizacji obcych. Łagodny kurs polityki edukacyjnej skierowany

<sup>30</sup> Por.: T. Szkołut, *op. cit.*, s. 153. Zob. także: A. Walicki, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Res Publica, Warszawa 1991.

<sup>31</sup> L. Koczanowicz, *op. cit.*, s. 19.

<sup>32</sup> E. Thomson, *Polski nacjonalizm jest niezwykle łagodny*, „Dziennik” z dnia 31 marca 2007 (cyt. za: L. Koczanowicz, *op. cit.*, s. 19).



na rozpoznanie historycznego podglebia skrywanych tu lęków i hołdowanych — o długim historycznym rodowodzie<sup>33</sup> — narodowych fantazmatów byłby nie tylko ogniskową intelektualnych wycieczek w przeszłość, ale także racjonalnym projektem przyszłościowym, zdecydowanie innym „od tego, co obecnie”. Przyświeca takiej polityce edukacyjnej refleksja Andrzeja Walickiego:

Naród — pisze A. Walicki, to — w odróżnieniu od plemienia lub sekty — wspólnota wspólnot, wielotożsamościowa, pluralistyczna, dająca poczucie oparcia, ale nie dusząca jednostki. [...] Wspólnota dialogu, komunikacji, wspólnego losu, ale nie „jedynej prawdy”.<sup>34</sup>

Jednym z istotnych wątków dyskursywnych ostatnich dwóch dekad postzależności było podważenie przeświadczenia o wyjątkowości Polaków i nieskalanej „winą, ani wstydem” historycznie ujmowanej ofiarności. Czyniąc punktem wyjścia diagnozę postawioną u progu przekształceń wolnościowych przez Marię Janion, a głoszącą koniec paradygmatu romantycznego w kulturze polskiej<sup>35</sup> można z tą tezą polemizować: (1) dowodząc jego trwałości „podmiot o cechach heroicznej ofiary [jest nadal, był — D.S.] od dawna podmiotem sprawczym w narracji losu polskiego stanowiącej ramę modalną historycznych wariantów tożsamości narodowej”<sup>36</sup>; (2) wskazywać na jego nieciągłość (J. Błoński)<sup>37</sup>; (3) uwypuklać jego fundamentalne (aczkolwiek nie bezdyskusyjne w wymowie) znaczenie w kontekście historycznych narodowych sporów o kulturę i tożsamość (zob.: A. Fiut<sup>38</sup>, T. Walas<sup>39</sup>); a idąc w sukurs M. Janion, (4) eksponować współ-

<sup>33</sup> Zob. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, PIW, Warszawa 1970.

<sup>34</sup> A. Walicki, *O liberalizmach, inteligencji i Rosji*, Universitas, Kraków 2007, s. 385.

<sup>35</sup> M. Janion, *Szanse kultur alternatywnych*, „Res Publica Nowa”, nr 3/1991, s. 107-110. Teza ta pojawia się też w książce *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991. Rozwija ją autorka w rozdziale „Zmierzch paradygmatu” w zbiorze zatytułowanym *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996.

<sup>36</sup> H. Gosk, *(Nie)obecność opowieści o wstydzie w narracji losu polskiego*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłością...*, s. 85. Zob. także: E. Domańska, *Opoznamy uprzywilejowaniu ofiary (Uwagi metodologiczne)*, [w:] *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2008, s. 19-36.

<sup>37</sup> J. Błoński, *Oskarżaj, jeśli masz ochotę*, „Tygodnik Powszechny”, nr 46/1992, s. 1-6.

<sup>38</sup> „Otóż spór ten [z tradycją] toczył się w tym samym i akceptowanym przez obie strony języku wartości. Przemawiali nim zarówno apologety legendy, jak i szyderycy: Wyspiański, Gombrowicz, Gałczyński, Mrozek. Istniała jakby między nimi milcząca umowa co do znaczeń podstawowych pojęć ze słownika patriotycznego oraz reguł ich aksjologicznego uporządkowania” (A. Fiut, *Pytanie o tożsamość*, Universitas, Kraków 1995, s. 188).

<sup>39</sup> T. Walas, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie — rekonesans*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003; *eadem*, *Zmierzch paradygmatu — i co dalej?*, „Dekada Literacka”, nr 5-6/2001.

czesne narracje postzależnościowe, które swoim przedmiotem czynią — jak ujmuje to Adam Zagajewski, właśnie „ów anachronizm terażniejszości, zmuszanej do tego, by paradować ciągle w kostiumach z przeszłości”<sup>40</sup>. Wyjątkowo eksploatowana pod tym kątem po roku 1989 pamięć II wojny światowej (nie bez znaczenia jest fakt, że opierając się na tej pamięci fundował swój mit założycielski miniony reżim) zezwala na ukazanie, że niezwykle trudno jest prowadzić rozważania o przeszłości bez uwzględnienia co najmniej „kilku prawd”, choć ta historyczna — jak twierdzi Marcin Kula, „jest tylko jedna”<sup>41</sup>.

Pomijając w tym miejscu znane uwarunkowania polskiego „pamiętania” tego okresu<sup>42</sup>, których desygnatami, uogólniając, były ideologiczna hierarchizacja, tabuizacja i stygmatyzacja oraz typ kombatanckiej tożsamości osnutej na micie heroicznym, wskazuję na te elementy postzależnościowej narracji II wojny, które w sferze polskich polemik — tych historycznych, zakreślających ramy polemik medialnych, doprowadziły do częściowej „desekularyzacji” a przynajmniej postawiły pod znakiem zapytania narodowy „nieskalany winą i wstydem” paradygmat cierpienia, cierpiętnictwa i wyłączności ofiary. Przede wszystkim, w toku bez mała burzliwych dyskusji zracjonalizowano holistyczny obraz II wojny światowej, w ramach którego obok cierpień własnych, Polacy widzieli wyłącznie agresorów. Obecnie dostrzegamy też cierpienia innych — Żydów, Romów, Ukraińców lub Francuzów, *etc.* O samych agresorach mówi się też inaczej, wskazując pośród nich ofiary opresyjnych reżimów i równie krwawego w skutkach żniwa działań zbrojnych. Obok wskrzeszania pamięci o wyrugowanych z komunistycznego dyskursu drugiej wojny światowej „podziemnych” powstańcach i generałach, coraz głośniej pobrzmiwa pogłos o różnej maści kolaborantach, volksdeutschach, przywracana jest pamięć zapomnianym ofiarom nazizmu, do których zarówno w ramach kategorii heroicznej, jak i cierpiętniczej, zaliczyć można cywili, kobiety, dzieci, starców,

<sup>40</sup> A. Zagajewski, „Zeszyty Literackie”, nr 12/1985 — cyt. za: M. Zalewski, *Czy polski dyskurs postzależnościowy może wybić się na niepodległość*, [w:] *Kultura po przejściach, osoby z przeszłości...*, s. 32. Zob. także: P. Czapliński, *Ślady przełomu. O prozie polskiej 1976–1996*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 227–228. „Rozwiązania lat dziewięćdziesiątych dowodzą — pisze P. Czapliński — iż tożsamość jednostkowa fundowana na więzi ze wspólnotą narodową zatraciła swoją wyrazistość i wymaga aksjologicznego napełnienia, a także retorycznego wsparcia. Dziedzictwo polskości, mówią dzisiejsi menadżerowie dusz, należy uduchowić, uczłowiczyć albo unieważnić” (*ibidem*).

<sup>41</sup> M. Kula, *Komentarz spisany przez historyka na marginesie badań nad pamięcią wojny*, [w:] *Między codziennością a wielką historią. Druga wojna światowa w pamięci zbiorowej społeczeństwa polskiego*, red. P.T. Kwiatkowski, L. M. Nijakowski, B. Szacka, A. Szpociński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk — Warszawa 2012, s. 292.

<sup>42</sup> Zob. szeroko na temat społecznej pamięci II wojny światowej: *Między codziennością a wielką historią...*, *passim*. Zob. także: W. Szacki, *Poplątana pamięć II wojny*, [http://wyborcza.pl/1,76842,6936373,Poplataana\\_pamiec\\_o\\_II\\_wojnie.html](http://wyborcza.pl/1,76842,6936373,Poplataana_pamiec_o_II_wojnie.html). Stan z dn. 21. X. 2012r.

przedstawiciele innych nacji oraz tych, którzy z trudem wpisują się w moralny paradygmat „ofiary”, a którym J. Ostrowska przydaje miano „obcej figury” polskiej pamięci zbiorowej (obcą „ofiara i figurą” określa przymusowe obozowe prostytutki i więźniów homoseksualnych, tzw. różowe trójkąty)<sup>43</sup>. Niwelowaniu asymetrii pamięci wojny, która nie była tylko polska a „światowa”, nie była wyłącznie poligonem walki a także doświadczeniem historii, nie tylko narodowym, a narodowościowym, okupacyjnym, czy po prostu ludzkim; towarzyszą przewartościowania głębokich pokładów „wspólnoty pamiętania”. Do takich bez wątpienia należy nieskalany „winą ani wstydem” jednocześnie drażliwy, tabuiczny aspekt świadkowania Zagładzie. Postzależnościowa narracja II wojny podejmuje też ważne dla pamięci heroicznej i ofiarniczej „ogniskujące tę pamięć” wojenne epizody. W tym kontekście stawiana jest w wątpliwość decyzja nakazująca podjęcie stołecznego zrywu powstańczego pamiętnego 1944 r., która dotąd nie kojarzyła się ze „współwiną” za tragizm losów powstańców a w najgorszym wypadku, z desperackim gestem. Krytyczna narracja „wstydu i winy” uderza w imponderabilia martyrologiczno-romantycznej figury autentyczności narodu. Kwestionowanie „ofiarności i wyłączności cierpienia” jest przykładem postzależnościowej narracji zarazem nowego ujęcia wspólnego losu. Warto przy tej okazji podnieść, że każda próba krytycznego spojrzenia na samych siebie obarczona jest pułapkami. Przede wszystkim zbyt silne naruszenie kanonu duchowej tradycji wywołuje mocne reakcje. Pamięć tragiczna naznaczona „winą i wstydem” przyjmuje postać dwoistą. Mówi się o jej funkcji uzdrawiającej pamięci wspólnotowej, ale i o sprawczości w postaci emocjonalnych reakcji krańcowych –generuje poczucie bezsilności, niemocy, krzywdy<sup>44</sup> bądź afektywne działania odwetowe.<sup>45</sup> Nie mniej istotna przy strategii przywracania pamięci o „wstydzie i winie” jest świadomość łatwej do przekroczenia granicy jaka różnicuje dążenie do wszechstronnego rozpoznania obrazu przeszłości poddyktowane potrzebą krytycznego spojrzenia w lustro — choćby w imieniu „skrzywdzonych, poniżonych bądź permanentnie wykluczanych ze wspólnoty”, a ześlizgnięciem się na stronę symbolicznej i demagogicznej przemocy.

Forsując częściowe postulaty, w historii szkolnej widziałabym także miejsce dla obrazów przeszłości „pozazdarzeniowych”, istniejących poza porządkiem wyznaczonym przez tradycyjne historyczne myślenie. W przypadku edukacji o II wojnie światowej ważne jest zwrócenie uwagi na do-

<sup>43</sup> J. Ostrowska, *op. cit.*, s. 67.

<sup>44</sup> Zob.: „Tryptyk izraelski” Artura Żmijewskiego [„Lisa” (2003)].

<sup>45</sup> Por. A. Kuczyńska, *Nowy kształt odniesień do przeszłości*, [w:] Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętniania, red. T. Majewski, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna, Łódź 2012, s. 693.

świadczenie utrwalone w pamięci zbiorowej (z udziałem różnych mediów i nośników pamięci historycznej). Postuluję przy tym szersze uwzględnienie genezy postzależnościowego jej pamiętania, która sięga początkami okresu kształtowania się komunistycznej władzy oraz — opartego o badania regionalne, geograficznego zróżnicowania obrazów i narracji doświadczenia wojny i okupacji.<sup>46</sup>

Zdumiewa — podnosi Marcin Kula, jak mocno utrzymały się w Polsce regionalne odrębności szeroko rozumianej tradycji — mimo zmiany granic, mimo przesiedleń i masowych migracji oraz mimo ujednocniającej siły komunizmu.<sup>47</sup>

Kolejny aspekt, który w nieuchronny sposób wymaga poruszenia, dotyczy związków postzależności z kategorią lokalności i współczesnymi narracjami miejsca. Dominująca w dyskursie postzależnościowym problematykę tożsamości „suwerennej politycznie” uwikłanej we wcześniejsze ograniczenia „zależności”, którą można z powodzeniem rozważać i analizować oddolnie. Jej elementy konstytutywne, pluralistyczne, mają swoje źródła we współczesnych miastach. Kreowana instytucjonalnie wzdłuż istniejących podziałów politycznych (koncepcja „polityki czasu post-postkomunizmu” L. Koczanowicza<sup>48</sup>) wspólnotowa narracja przyjmuje po roku 1989 postać narracji „krążącej” i w różny sposób współistnieje z oddźwiękami forsowanymi przez wspólnoty lokalne. Te, pozostając w pewnym sensie we władaniu postzależnościowych (dominujących) narracji, wprowadzają doń inne ich ujęcia lub własne opowieści. Stoją za tym, proces demokratyzacji miast i rozpowszechnienie kultury miejskiej jako dominującej. Miasta katalizują obecnie przemiany tożsamościowe „łączą nowe tożsamości z zastanymi tożsamościami, [...] co z kolei przekształca znaczenie i praktyki narodowej przynależności”<sup>49</sup>.

Regionalizacja kraju po roku 1989 miała być panaceum na politykę „PRL-owskiej inżynierii masowej”. Jest to proces w wielu miejscach „zaledwie”

<sup>46</sup> Dodatkową perspektywę stwarza „fakt zderzenia tradycji rodzinnych i pamięci zbiorowej [...] z obcym światem przestrzeni fizycznej, której twórcą i nosicielem był nie tylko inny naród, ale przede wszystkim »odwieczny wróg«”. Podniósł tę kwestię R. Traba, *Regionalizmy: między „małą ojczyzną” a „Europą Regionów”*, [w:] *idem*, *Kraina tysiąca granic — szkice o historii i pamięci*, Wspólnota Kulturowa „Borussia”, Olsztyn 2003, s. 228; a empirycznie podjęła się jej przebadania B. Szacka analizując obrazy II wojny światowej w pamięci rodzinnej (*eadem*, *II wojna w pamięci rodzinnej*, [w:] *Między codziennością a wielką historią...*, s. 81-132).

<sup>47</sup> M. Kula, *Komentarz spisany...*, s. 287; L.M. Nijakowski, *Regionalne zróżnicowanie pamięci o II wojnie światowej*, [w:] *Między codziennością a wielką historią...*, s. 200-238.

<sup>48</sup> L. Koczanowicz, *Polityka czasu. Dynamika tożsamości w postkomunistycznej Polsce*, przeł. K. Liszka, Wrocław 2008.

<sup>49</sup> J. Holston, *Obywatelstwo zbuntowanych*, „Res Publica Nowa”, nr 11-12/2010, s. 21.

rozpoczęty. Obecna niemal we wszystkich miastach afektywna pokomunistyczna rewaloryzacja „nośników” pamięci symbolicznej w postaci imputacji treści symbolicznych konstytuującej się wspólnoty (a której świadectwem są przemianowania miejskich ulic, placów, instytucji noszących nazwy „Solidarności”, generała Sikorskiego, „żołnierzy wyklętych”, marszałka Piłsudskiego, itd.) wytwarza „opór” od chwili, kiedy procesy reparacyjne m.in. za sprawą prowadzonych intensywnie badań historycznych, zyskują własne konteksty lokalne. Lektura tego szczególnego „tekstu” zezwala na mówienie o zapisanym w nim symbolicznie dramacie historycznym, który rezonuje w chaotycznej narracji tożsamościowej. Po okresie odbrązawiania, usuwania białych plam, dekonstruowania, dochodzą do głosu rozliczne kontr-teorie „nowoczesne, cywilizacyjne, świecko-humanistyczne, mniejszościowe”. Współczesne narracje tożsamościowe miast pisane są z perspektywy nowoczesnych „mini ruchów”, aktywnych „kulturalizmów” z zapleczem konkretnych wartości ogólnoludzkich<sup>50</sup> i z perspektywy „tradycjonalizmów”, ideologii kultury lokalnej podtrzymywanej przez „mocną” teleologię historii. Wszystkie one, „włączają” pewne treści, jak i „pozbywają się” pewnych treści, są więc ciągle w trakcie budowania-burzenia wizerunków wspólnotowych miast.

Jednym z wymiarów tego procesu jest odzyskiwanie przez poszczególne regiony i wspólnoty lokalne świadomości odrębności w sferze doświadczeń historycznych. Ekwiwalentem „rebelii prowincji” po 1989 r. są wyraźne dążenia do odideologizowania kapitału kulturowego jako odpowiedź na państwocentryczną politykę tożsamościową PRL-u. Dostrzega się przy tym otwartość na dialog z innymi.

W stolicy Warmii i Mazur wszystko, co kojarzyć się może z jakąś spuścizną, nie jest już tylko „pokomunistyczne” jest także „poniemieckie”. „Ponemieckie” są domy, ceglaste zamki, kościoły, cmentarze. Od 1990 r. pokomunistyczną spuściznę regionu warmińsko-mazurskiego stara się neutralizować stowarzyszenie „Borussia”. U źródeł powstania „Borussii” — jak sformułowali swe założenia członkowie formacji, „znajduje się poszukiwanie przez pierwsze pokolenie Polaków urodzonych na tzw. Ziemiach Odzyskanych odpowiedzi na pytania: gdzie żyjemy? i kim jesteśmy?”<sup>51</sup>. Zainicjowana tymi interpelacjami aktywność zmierza ku rewitalizacji istotnego aspektu „pruskości” tych ziem. Po 1945 r. symbole i archetypy warmińsko-mazurskiego krajobrazu dawnych Prus były „martwym”, „niemym”, „prusko-krzyżackim” elementem historii, symbolizowały „zło, którego zwieńczeniem stała się mordercza wojna”<sup>52</sup>. Do pełnego przywrócenia stygmatyzowanej

<sup>50</sup> Szerzej: post-FOR, *Obywatelska inicjatywa 20-lecie*, „Borussia”, nr 49/2011, s. 15-23.

<sup>51</sup> R. Mikułowski, *ARS PRO ECO LOGIA*, „Borussia”, nr 49/2011, s. 24-27, 24.

<sup>52</sup> R. Traba, *Spór o pamięć*, [w:] *idem*, *Kraina tysiąca granic...*, s. 212.

pamięci potrzebna była głębsza zmiana. Nie do przecenienia okazał się dialog polsko-niemiecki, szereg wspólnych inicjatyw wydawniczych<sup>53</sup> oraz promowana przez Borussian — rzecz można „osiągalna” nieheroiczna maksyma:

Borussianin to nie tylko mieszkaniec Warmii i Mazur, ale też innych regionów Polski, a nawet Rosji i Niemiec. [...] ma świadomość swojego pochodzenia. Zadaje sobie trud, żeby poznać miejsce, w którym mieszka.<sup>54</sup>

Postzależnościowa historia wielu polskich miast uczy, że wielokulturowość jest grą, w której wygrać mogą wszyscy oraz że historia, z udziałem której tę grę się prowadzi może przejąć na siebie funkcję twórcy tożsamości „pośród innych, dla innych i wspólnie z innymi”<sup>55</sup>. Sformułowaną tak konstatację odnosić można do postzależnościowej gry — gier kulturowych o „nową” tożsamość współczesnego Wrocławia.

Przez długi czas po roku 1945, większą część wrocławian łączył ze sobą pewien rodzaj „tożsamości z ziemiami zachodnimi”. [...] Poza tym mieszkańcy Wrocławia znajdowali się jak gdyby w ciągłym stanie schizofrenii, która miała swoje źródło w sprzeczności między komunistyczną ideologią, a przeżywaną rzeczywistością. Podczas gdy polityczne elity zapewniały, że Wrocław i cały ten region są „staropolskimi ziemiemi”, przesiedleni musieli sami sobie wyjaśniać, dlaczego na ich strychach znajdują się niemieckie książki i listy, a na solniczce napisane jest „Salz” a nie „sól”. [...] Jeżeli w okresie komunistycznym istniała — jeśli w ogóle — tylko negatywna identyfikacja z byłym niemieckim miastem, to akurat demokratyzacja przyniosła tej zachodniopolskiej metropolii pozytywne impulsy. [...] najważniejszym czynnikiem okazała się być jednak historia, która stworzyła podstawę do budowy lokalnej tożsamości wrocławian.<sup>56</sup>

Nie ulega wątpliwości, że przywrócenie „prawdy o historii” we Wrocławiu było po roku 1989 jednym z priorytetów miejskiej władzy, czego wyrazem jest osadzona w materii profesjonalizowanej historii lokalna polityka historyczna. O zaangażowaniu przedstawicieli magistratu Wrocławia we wspieranie procesów reparacyjnych pamięci miejsca zechciał nadmienić we wprowadzeniu

<sup>53</sup> J. Knyżewski, „Borussia”. *Środowisko i pola aktywności publicznej*, „Borussia”, nr 49/2011, s. 32-44,

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>55</sup> J. Kuroń, *Działanie. Jeśli nie panujemy na swoim życiem, ono panuje nad nami*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2002, s. 6.

<sup>56</sup> H. Bown, K. Fuhrmann, M. Milewicz, *Polityka historyczna oraz lokalna tożsamość we Wrocławiu po roku 1989*, [w:] *Polski Wrocław jako metropolia europejska*, Ph. Ther, L. Henke, T. Królik (red.), Wydawnictwo Atut, Wrocław 2008: wydanie internetowe e-book bez numeracji stron; <http://homepage.univie.ac.at/philipp.ther/breslau/html/polityka.html>. Stan z dnia 21. X. 2012 r.

do swego *Portretu miasta środkowoeuropejskiego (Wrocław. Breslau. Vratislavia)* Norman Davies.<sup>57</sup> Nieco odmiennie postrzega tę kwestię Paweł Kubicki. Operując badaniami sondażowymi, wskazuje na dwa wydarzenia (krańcowe momenty rytuału przejścia) inicjujące daleko idące zmiany w świadomości i sposobie postrzegania miasta przez mieszkańców Wrocławia. Według P. Kubickiego, pierwszym z nich była powódź z 1997 r.: „Podczas powodzi mieszkańcy po raz pierwszy w historii poczuli wzajemną solidarność i zaufanie, pozwalającą spojrzeć im na Wrocław jak na »swoje« miasto”<sup>58</sup>. O symbolice „powodzi tysiąclecia” w poetyce swoistego rewanżu pamięci, pisali Hilary Bown, Karolina Fuhrmann i Maciej Milewicz:

Brak historycznej ciągłości dało się wyraźnie zauważyć podczas powodzi w 1997 r.. Woda wybrała wtedy tę samą drogę, co podczas powodzi w roku 1904. Gdyby o tym wcześniej wiedziano umożliwiłoby to przedsięwzięcie odpowiednich kroków we właściwym czasie. Niestety do rąk osób odpowiedzialnych za tę sytuację informacja ta dotarła dopiero po fakcie, gdy podczas przeszukiwania niemieckich źródeł natrafiono na dokumentację ówczesnej katastrofy z roku 1904.<sup>59</sup>

Drugim ważnym symbolem końca rytuału przejścia i zawiązania rzeczywistej (duchowej) wspólnoty miejsca P. Kubicki uznaje rewitalizację rynku wrocławskiego prowadzoną na przełomie XX i XXI w.<sup>60</sup> Rynek „zaprojektowali Czesi, najlepszą infrastrukturę zrobili Niemcy”, a obecne kształty nadali współcześni wrocławianie. W tym znaczeniu rynek wrocławski pełni swe symboliczne funkcje wspólnotowe. Rekonstruowana z udziałem wielu aktorów życia społecznego substancjonalna tkanka miasta równoważy dawne zaszczości i deficyty wiążąc „na nowo” wspólnotę miejsca z przeszłością i teraźniejszością. Dowodzą tego wypowiedzi i przykłady aktywności<sup>61</sup> współczesnych Wrocławian:

Moja babcia jest zza Buga i tutaj (we Wrocławiu) czuje się jak rezydentka, bo uważa, że jej ojczyzna jest tam. Mam mamę, czyli pokolenie, które stu-

<sup>57</sup> N. Davies, *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego. Wrocław. Breslau. Vratislavia*, Wydawnictwo „Zanak”, Kraków 2002.

<sup>58</sup> P. Kubicki, *Tożsamość Wrocławia. Czyli jak mieszkańcy miasta konstruują swoje miasto*, [w:] Poznań — Szczecin — Wrocław. Trzy uniwersytety, trzy miasta, trzy regiony, red. W. Łazuga, S. Paczos, Libron, Kraków 2010, s. 203-212.

<sup>59</sup> H. Bown, K. Fuhrmann, M. Milewicz, *op. cit.*

<sup>60</sup> P. Kubicki, *op. cit.*, s. 204.

<sup>61</sup> Od 2008 roku Wrocławianie tworzą antyrasistowski portal „Przestrzeń miasta”. Projekt polega na wyszukiwaniu w sieci rasistowski stron, a także na lokalizowaniu rasistowskich napisów na murach polskich miast. O każdym zgłoszeniu twórcy portalu informują policję lub straż miejską.

diowało w latach 70-tych, z zerową świadomością, co to jest za miejsce (Wrocław), wrzuconych w taką czarną dziurę, bo jak wiemy, w czasach komunizmu nie mówiono o historii miasta. Natomiast ja — czyli to trzecie pokolenie, możemy powiedzieć, że to jest nasze miasto. Moja mama, oglądając sobie teraz miasto, jest z niego dumna i coraz bardziej zadowolona, natomiast mówi, że pół życia przeżyła w mieście, które nie istniało, w takiej przestrzeni, której nie mieli jak oswoić.”<sup>62</sup>

„Nasi laureaci nagrody Nobla” — podnosi mieszkaniec Wrocławia, tak nazywani są czterej (na Dolnym Śląsku jest ich nawet trzynastu) laureaci tego odznaczenia, przy czym chodzi tu w większości o niemieckich Żydów, którzy przed wybuchem II wojny światowej urodzili się we Wrocławiu.<sup>63</sup>

W nieunikniony sposób wszelkim projektom reparacyjnym pamięci miejsc towarzyszą środowiskowe konflikty i animozje. Zyskują wydzźwięk tam, gdzie odmrożono pokłady pamięci, gdzie akceptuje się i są przechowywane „przekonania upośledzające, różnicujące, wykluczające, akceptujące dominację etniczną czy kulturową”<sup>64</sup>. Naocznym dowodem jest „choroba murów” polskich miast znacząca „narodowe krzywdy” a przy tym wszelkie „wstydy” i ksenofobie. Wraz z postępującą demokratyzacją pamięci, zmurszała pamięć jest przepuszczana bądź nicowana przez ożywcze, uzdrawiające dyskursy. Staje się polem gry — „negocjowania znaczeń, symboli, którymi posługują się rozmaite grupy, czy instytucje”<sup>65</sup>. Za przykład posłużyć może miasto Chełm.<sup>66</sup> Od dłuższego czasu miasto finansuje przedsięwzięcia badawcze, promuje swą wielokulturowość na zewnątrz, wieloma staraniami podejmowane są próby rewitalizacji istotnego dla tożsamości miasta aspektu „wschodniości”. Współpraca ze Wschodem weszła tu obecnie w fazę instytucjonalnych i „transgranicznych” związków. Gdyby zapytać „Czy Chełm chce być wschodni?” trudno o jednoznacznie brzmiącą odpowiedź.

Jedna z nich, byłaby z pewnością, a owa pewność wynika z obserwacji uczestniczącej podbudowana eksploracją wschodniości<sup>67</sup>. Dość często jest to

<sup>62</sup> Cyt. za: P. Kubicki, *op. cit.*, s. 204.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> B. Bakuła, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie”, nr 6/2006, s. 20.

<sup>65</sup> S. Kaprański, *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*, [w:] *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*, red. S. Kaprański, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2010, s. 39-40.

<sup>66</sup> Por. P. Laufer, *Wschodni przypadek Lublina*, „Res Publica Nowa”, nr 8/2009, s. 76-84.

<sup>67</sup> *Spotkania polsko-ukraińskie. Literatura, język, kultura*, red. H. Pelc, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Chełm 2006; *Pogranicze: Obsesje. Projekcie. Projekty*, red. M. Bednarczuk, B. Kucharska, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Chełm 2007; *Pamięć i miejsce. Doświadczenie przeszłości na pograniczu*, red. D. Staszczuk i A. Szymańska, Państwowa Wyższa



wymiar nie związany z osobistym doświadczeniem i poczuciem zakorzenienia, a raczej z polityką kulturalną, aktualnymi prądami, z założeniami „nowej” polityki edukacyjnej. Dla wielu, właśnie w tym miejscu się otwiera, ale i kończy zainteresowanie tą perspektywą kulturową. Tzw. pogranicza są dziś przede wszystkim „fenomenem, kategorią humanistyczną, to znaczy, że pojawiają się w przestrzeni symbolicznej i wysublimowanej, oznaczając pewien stan świadomości, typ wrażliwości i wyobraźni, a mówiąc inaczej wizję świata”<sup>68</sup>.

Kolejny respons, byłby odzwierciedleniem silnie zakorzenionej w Chełmie tradycji negującej aspekt „Wschodu”. Tradycja ta, jest „zlepkiem” dawnych, lokalnie przetworzonych mitów i stereotypów historiograficznych<sup>69</sup>, które współcześnie znajdują swe ujście w nostalgii za „utraconym” a obecnym w pamięci pokoleń Kresowian. Ludność z Kresów Wschodnich pojawiła się w mieście w wyniku masowych migracji oraz przesiedleń, głównie z obszaru dawnego województwa wołyńskiego, w wyniku eskalowanych tam u schyłku II wojny światowej konfliktów narodowościowych. Przez tę, nie tyle liczną, co „głośną” reprezentację partycypującą miasto jest postrzegane jako continuum dawnej, polskiej kresowości<sup>70</sup>. „Mit kresów” w Chełmie najczęściej ożywa (jest wskrzeszany) kiedy poruszane są sprawy stosunków ze wschod-

---

Szkoła Zawodowa, Chełm 2008; *Chełm nieznanym*. Ludzie — miejsca — wydarzenia, red. M. Karwatowska, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Chełm 2009.

<sup>68</sup> Cyt. za: S. Uliasz, *Literatura Kresów. Kresy Literatury. Fenomen Kresów Wschodnich w literaturze polskiej dwudziestolecia międzywojennego*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Rzeszów 1994, s. 22.

<sup>69</sup> Na skutek tej okoliczności, tej specyfiki świadomości historycznej, dość swobodnie operowano tu kategoriami Wschodu i Zachodu. W piśmiennictwie lokalnym — głęboko osadzonym w realiach życia religijnego i społecznego na styku wspólnot — unickiej, łacińskiej i prawosławnej, prowadziło to do „hiperbolizacji” Zachodu, która przeplata się z racjami konfesyjnymi i narodowo-politycznymi, szczególnie dobitnie artykułowymi od połowy XIX w., w tle nasilonej akcji rusyfikacyjnej na Chełmszczyźnie. Na początku XX stulecia Chełmszczyzna stała się znakiem identyfikacyjnym prześladowania unitów. Martyrologię unitów opisywano wykorzystując symbolikę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Zgodnie z tradycją romantyczną, utożsamiono ją z męczeństwem za wiarę. Poglądy te trafiały w jakimś stopniu do świadomości społecznej. Po 1945 r., niechęć do „Wschodu” umocnili w Chełmie propagandziści PRL-u. Z Chełma, „miasta PKWN-u” uczyniono symbol powojennego ładu. Miało to polityczne, ale i symboliczne znaczenie. Dla oficjalnych historiografów nowej epoki nie istniały żadne inne miasta na wschód od Bugu. W ten sposób Wilno, Grodno, Lwów znalazły się poza historią narodową, a wschodnie rubieże i „nowe kresy” zaczął wyznaczać Chełm (D. Staszczuk, A. Stępnik, *Chełm w podręcznikach historii*, [w:] *Chełm nieznanym...*, s. 191-200; M. Karwatowska, *Światooglądy historyczne. Narracje początku Chełma*, „Rocznik Chełmski”, t. 14, 2010, s. 125-138.

<sup>70</sup> Zob. K. Kołtun, *Kultura Kresowa Chełma*, [w:] *Oblicza współczesnej kultury Chełma. Instytucje — twórcy — dokonania*, red. A. Stępnik, Z. Gardziński, Chełmskie Towarzystwo Naukowe; Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, Chełm 2011, s. 107-110.

nimi sąsiadami, zwłaszcza w kontekście historycznym. Za przykład może służyć lokalna „polityka upamiętnień”. W 2011 r., z inicjatywy Stowarzyszenia „Kresy: Pamięć i Przyszłość” stanął w Chełmie pomnik ku czci pomordowanych Kresowian<sup>71</sup>. Mniej więcej w tym samym czasie władze miasta pod naporem kontrowersji społecznych ogłosiły decyzję o wycofaniu się z planów wzniesienia w Chełmie pomnika Mychajły Hruszewskiego<sup>72</sup>. Dodajmy, planów dość zaawansowanych, jeśli chodzi o zobowiązania wobec partnera ukraińskiego<sup>73</sup>. O ile, na wiele z projektów, służących modernizacji reminiscencji mentalnych (również tych pokomunistycznych) podejmowanych w Chełmie można w istocie przystać, lokalność w jej „społecznikowskim” rejestrze stanowi tu pewną wartość<sup>74</sup>, o tyle ich aspekt „wschodni” budzić może sceptycyzm. Bliskość i obecność „Wschodu” niemal od zawsze wzmagała w mieście potrzebę kultywowania wartości i treści kultury rodzimej. Rodzime dawniej były te elementy krajobrazu miasta, które nie budziły zastrzeżeń, że są polskie, narodowe, katolickie. Rewitalizacja „wschodniości” w rytmach współczesności powieła, w mniej lub bardziej nowoczesnej formie te same zaszczości<sup>75</sup>. Miasto wyraża swoją „wielokulturowość” najchętniej w kontekście tradycji żydowskiego „sztetlu”. Żydowskie korzenie miasta są tu relatywnie bezkonfliktowo uznawane społecznie. Odbyna się to bez głośnych i jałowych polemik. Ożywcze prądy płyną do Chełma z niedalekiej Włodawy (Festiwal „Trzech Kultur”) i Lublina (Ośrodek „Brama Grodzka”). Można także założyć, że „żydowski” element tradycji Chełma nie wzbudza kontrowersji będąc pokładem neutralizowanym. „Żywa” pamięć żydowskiego „sztetlu” osnuta jest w Chełmie w dużej mierze na narracji literackiej (I.B. Singer *Żydzi z Chełma*).

Śledząc procesy tożsamościowe (reparacyjne) w mikroskali, ułomnością byłoby analizowanie ich w izolacji i w oderwaniu od zjawisk natury ogólnej. Jest to układ, na kształtowanie którego polityka kulturalna i polityka historyczna mają decydujący wpływ. Tak rozumiane miejsce może dostarczać

<sup>71</sup> Pomnik został odsłonięty w 2011 r. z inicjatywy Stowarzyszenia „Kresy: Pamięć i Przyszłość”. Szerzej na temat działalności stowarzyszenia: A. Łuchtaj, *Działalność Stowarzyszenia Kresy: Pamięć i Przyszłość*, [w:] *Oblicza współczesnej kultury Chełma...*, s. 277-284.

<sup>72</sup> Mychajło Hruszewski (1866–1934), ur. w Chełmie ukraiński historyk i polityk, „pierwszy prezydent niepodległej Ukrainy” (zob.: A. Łukasz, *Nacjonalista postępowy. Mychajło Hruszewski i jego poglądy na Polskę i Polaków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011).

<sup>73</sup> <http://chelmonline.pl/index.php/component/content/article/1-chelm/946-chem-zamieszanie-woko-pomnika.html> [stan z dnia 05.05. 2012 r.].

<sup>74</sup> *Oblicza współczesnej kultury Chełma ...*, *passim*.

<sup>75</sup> Zob.: M. Panasiuk, *Ruch rekonstrukcji historycznych w Chełmie. Sprawozdanie z działalności Bractwa Grodów Czerwieńskich (2002–2011r.)*, „Scientia”, nr 5/2011, s. 194-209; K. Sawa, „Seniorzy na kresach”. *Wycieczka do Lwowa w dn. 1–2 lipca 2011r.* (*ibidem*, s. 210-212).

wielości odszyfowań zarówno wszelkich schizofrenii, jak i aspiracji do ich przezwyciężenia, które nie wynikają jedynie z właściwości kultury lokalnej.

Od chwili, gdy historiografia, ale i zmiana polityczna, postawiły problem oceny obalonego reżymu dyskusja o przeszłości przyspiesza i przenika dyskursy toczone lokalnie.

W przeddzień Święta Niepodległości 11 Listopada (ubiegłego roku) nieznanymi sprawcami oblali czerwoną farbą cały pomnik chwały Armii Czerwonej w Nowym Sączu. [...] Małopolskie środowiska kombatanckie i patriotyczne regularnie organizują pikietki pod pomnikiem, którego z ogromnym zaangażowaniem broni przed usunięciem bądź przeniesieniem na cmentarz prezydent miasta.<sup>76</sup>

Pomnik generała Świerczewskiego stoi w Poznaniu od ponad 30 lat. Mniej chlubne jego elementy zasłonięto krzakami, eksponując to, co ważne — inskrypcję o walce za Ojczyznę<sup>77</sup>.

Wraz z postępującym dystansem pokoleniowym i przemianami cywilizacyjnymi słabną symptomy postzależnościowej „pokomunistycznej traumy” nakazującej do niedawna negować wszystko, co mogłoby wskrzesić pamięć minionego:

„Uratować pozostałe relikty PRL. Ocalić coś z PRL-u” — to założenie białostockiej akcji społecznej „Kwiatki w betonie”. [...] czasy betonowej, szarej rzeczywistości PRL-u — komentuje dziennikarz „Gazety Wyborczej”, nie zniszczyły w ludziach potrzeby piękna.<sup>78</sup>

Z perspektywy minionego dwudziestolecia wiele przemawia za tym, że u podłoża przywoływanych tu zjawisk leży (i) dysonans, jako rezultat „oderwania się od wielowiekowej tradycji myślenia o historii, od wielkich narracji”<sup>79</sup>. Ma to swoje słabsze i lepsze strony.

Na styku postzależności i ponowoczesności, w tle postępującej globalizacji słabnie zakorzenienie w tradycji. W świecie, w którym „ikoną staje się hipermarket” postępuje przesunięcie od kultury zideologizowanej do kultury

---

<sup>76</sup> Cyt. za: salon24.pl z dn. 11.11. 2010; <http://bukojer.salon24.pl/362654,zamalowany-pomnik-armii-czerwonej>. Stan z dnia 14. 10. 2012.

<sup>77</sup> Cyt. za: e-poznań.pl z dn. 14.01.2009.; [http://epoznan.pl/news-news-12182-Zniknie\\_pomnik\\_generala\\_Swierczewskiego](http://epoznan.pl/news-news-12182-Zniknie_pomnik_generala_Swierczewskiego). Stan z dnia 18. 10. 2012.

<sup>78</sup> Cyt. za: J. Wator, *Ocalić coś z PRL-u. Akcja „Kwiatki w betonie”*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 09.03. 2012 [[http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,11317291,Ocalic\\_cos\\_z\\_PRL\\_u\\_Akcja\\_Kwiatki\\_w\\_betonie\\_ZDJECIA.html](http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,11317291,Ocalic_cos_z_PRL_u_Akcja_Kwiatki_w_betonie_ZDJECIA.html)]. Stan z dnia 09.10. 2012.

<sup>79</sup> M. Dąbrowski, *Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia, „Anthropos?”*, 2007 nr 8-7. Tekst dostępny w Internecie: <http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/dabrowski.htm>]. Stan z dnia 05.10.2012.

skomercjalizowanej i reklamy.<sup>80</sup> Politykę „miejsc” wypiera polityka „nie-miejsc”<sup>81</sup> — festiwalu serów, latawców, radości, niehistoryczna, (nie)tożsamościowa<sup>82</sup>. Człowiekowi „odartemu ze społecznej i historycznej tożsamości, dysfunkcyjnemu”<sup>83</sup> ofiarowano pakiet nieskończonej ilości ofert, które w różny sposób współlistnieją z wielością strategii tożsamościowych. Sprzyja to doskonaleniu, ale i wielu przekłamaniam, nakładaniu i zrzucaniu masek<sup>84</sup>. Również dlatego, że świat wartości, w świecie (przed) postzależnością nie istniał, w tym to znaczeniu, że dopiero teraz jest określonym zadaniem. Kreśląc własne przypuszczenia na temat ponowoczesnych tożsamości Zbigniew Bauman podkreśla ich płynność i rotacyjność za czym stoi — jak domniemywam, zróżnicowane stopniem uwikłanie jednostki w postzależność i ponowoczesność, wewnętrzna walka toczona w zwarcu i na styku — z jednej strony: odczuwanej potrzeby przynależności do wspólnoty podyktowanej zdaniem Z. Baumana „obawą przed wszechogarniającą samotnością” jaką funduje nam czas obecny; z drugiej, koniecznością stałego dookreślania własnego „ja” w zetknięciu z mnogością ofert, które uniemożliwiają trwałe zaangażowanie i ustalenie stałych punktów odniesienia.<sup>85</sup> Zauważa i eksponuje ten problem Wojciech Burszta, a jego konstatacje sformułowane są na podstawie wyników badań sondażowych [„Raport o stanie i zróżnicowaniu kultury miejskiej”<sup>86</sup>]. Zdaniem W. Burszty można mówić obecnie, co najmniej o dwóch typach identyfikacji, o istnieniu jakiejś formy tożsamości po części narzuconej

<sup>80</sup> Zob. A. Siwiec, *Nazwy własne obiektów handlowo-usługowych w przestrzeni miasta*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 1.

<sup>81</sup> M. Augé, *Nie-miejsce. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, przeł. R. Chymkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

<sup>82</sup> Zob.: głos polemiczny Kazimierza Brakonieckiego w sprawie kontrowersji wokół polityki wizerunkowej miasta Olsztyna, w: *Promocja miasta bez tożsamości. Rozmawiał Tomasz Kurs z Kazimierzem Brakonieckim*, „Gazeta Wyborcza”, z dnia 23.02.2009 r. „Dodatek lokalny”: [http://olsztyn.gazeta.pl/olsztyn/1,78967,6310775,Brakoniecki\\_Promocja\\_miasta\\_bez\\_tozsamosci.html](http://olsztyn.gazeta.pl/olsztyn/1,78967,6310775,Brakoniecki_Promocja_miasta_bez_tozsamosci.html). Stan z dnia 02.04. 2012.

<sup>83</sup> M. Mazur, *O człowieku tendencyjnym. Obraz nowego człowieka w propagandzie komunistycznej w okresie Polski Ludowej i PRL 1944-1956*, Lublin 2009, s. 548.

<sup>84</sup> Z. Bauman, w szkicu *Ponowoczesne wzory osobowe* wyróżnia cztery typy „ponowoczesnych” osobowości: spacerowiczów, włóczęgów, turystów i graczy (*idem*, *Ponowoczesne wzory osobowe*, [w:] *idem*, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 7-39).

<sup>85</sup> Z. Bauman, *Wśród nas, nieznanomych — czyli o obcych w (po)nowoczesnym mieście*; [w:] *Pisanie miasta. Czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, „Studia Kulturoznawcze”, t. 9, Poznań 1997, s. 149-157; *idem*, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 5.

<sup>86</sup> W. Burszta, *Tożsamość kulturowa*, [w:] *Raport o stanie i zróżnicowaniu kultury miejskiej na zlecenie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, jako jeden z Raportów o Stanie Kultury*; <http://www.kongreskultury.pl/title,pid,357.html> [stan z dnia 13.10.2012].

„przenikającej” (identyfikacja opierająca się na narodowości, grupie lokalnej, tradycjach rodzinnych, religii) oraz o tożsamości złożonej „sytuacyjnej”, opartej na indywidualnych wyborach i sposobie wartościowania różnych treści kultury (identyfikacja przebiega według rozpoznania „Z jakimi treściami kultury się utożsamiam? Które są dla mnie obce?”). Obie wyróżnione identyfikacje zezwalają na ich opisywanie z perspektywy wielu zmiennych. Wojciech Burszta wskazuje, że „za każdym z dokonywanych wyborów, tj. za każdym wartościowaniem stoi określony potencjał kulturowy, rozumiany jako zasób wiedzy i kompetencji do uczestnictwa w kulturze”<sup>87</sup> a ta, jawi się jako chaos, oferta różnych treści, różnego przekazu, produkt wielu zinstytucjonalizowanych podmiotów kultury i polityk kulturalnych. Uprawomocnione jest mówienie o procesie, o narracjach tożsamościowych, w żadnej mierze o skończonych procesach. O przestrzeni (o miejscu, konstytuującym tożsamość) nie oswojonej, a osławianej, jej przedstawieniach zbiorowych, o stymulującym ten układ czasie.

Syndrom kresu stałych punktów odniesienia, gotowych ofert i wielkich „wyobrażonych narracji” jest dostrzegalny na poziomie naocznych obserwacji życia społecznego. Prowadzone w tle przemian ostatniej dekady badania onomastyczne „języka” miast mówią o postępującym po roku 1989 słabnięciu nacjonalizmu symbolicznego.<sup>88</sup> Co oznacza, że współczesne narracje tożsamościowe miast konstruowane są na podstawie treści, epizodów, zdarzeń, postaci *etc.*, faktycznie „przeżytych” i pamiętanych — codziennych, prywatnych, lokalnych, „nieheroicznych” acz niepozabawionych wagi, bliższych lub dalszych naszym czasom kontekstach porządku społecznego:

Jak donosi „Gazeta Kościańska” w niewielkiej miejscowości Kościan „znajdujący się za Łazienkami (bezimienny most) ma już swoją nazwę ludową „świński most”, pewnie dlatego, że pędzono nim trzodę z folwarku dawnego zamku starościńskiego. Nazwa się przyjęła. [...] „do obstawienia” pozostał dawny most im. Cesarza Wilhelma, a więc ten przy wejściu do lasku na ul. Marcinkowskiego. [...] to ulubiony most znanego i niedocenianego w Kościanie przedwojennego ogrodnika miejskiego Franciszka Wawrzyniaka, zmarłego 40 lat temu. To jemu miasto zawdzięcza piękne skwery z zielenią [...], to on był zwolennikiem gorliwej dbałości o planty i lasek miejski. [...] Pomysł powinien w mieście „chwycić”. Odnowiony most na ul. Piłsudskiego — Most Nowaka, bo to była stała droga podporucznika z pracy do domu; most na ul. Wrocławskiej — Most Igłowicza, bo profesor tędy stale przechodził z domu do liceum [...].<sup>89</sup>

<sup>87</sup> *Ibidem.*

<sup>88</sup> E. Hałas, *op. cit.*, s. 149-150.

<sup>89</sup> *Nazwać mosty bezimiennie*, „Gazeta Kościańska”, nr 31/2009. Tekst dostępny w Internecie: [http://www.koscian.net/Nazwac\\_mosty\\_bezimiennie\\_,3052.html](http://www.koscian.net/Nazwac_mosty_bezimiennie_,3052.html) [stan z dnia 14.10. 2012].

\* \* \*

Resumując, w świetle tego, co zostało zauważone, ze świadomością wielu kwestii tu nieprzywołanych i pominiętych, można ryzykować tezą uogólnioną, że zrozumieć przeszłość, to także rozumieć swój czas. Po roku 1989, jedynie na krótki okres przestaliśmy być zakładnikami przeszłości. Doświadczenia wszelkich opresyjności, tak komunistycznych, wojennych, jak i tych wcześniejszych zaborowych, mnożąc ambiwalencje w łonie systemu symbolicznego w naturalny niejako sposób domagają się przywołania, przepracowania, wypełnienia nowymi treściami. Procesom tym towarzyszy indywidualizacja podejść do wspólnej przeszłości. W zderzeniu z tym, co nowe, z zapleczem tego co minione, krystalizują się formy przeżywania świata, przekładające się na nowy język i materię historii. W nieunikniony sposób, zyskują na znaczeniu te narracje, wspólne losy bądź epizody, które zezwalają nam na określenie się takimi, jakimi chcemy siebie postrzegać w obliczu wyzwań współczesności. W tym kontekście, rozumieć przeszłość, to także umieć rozpoznać miejsce i rolę jaką zajmuje i pełni w nim historia. A ta, nadal nie ustępuje swego miejsca jako trzon tożsamości. Zarysowując selektywnie wybrane, emblematyczne dla polskiego dyskursu postzależności symptomy, sygnalizując o możliwościach, ale i konieczności ich przełożenia na język i program historii szkolnej, zmierzałam do uwypuklenia edukacyjnego i obywatelskiego potencjału narracji na styku pamięci i historii, które zyskując sprzymierzeńca w postaci edukacji szkolnej mogłyby służyć „inaczej” ponownemu zawiązywaniu wspólnoty. Pokazując w jaki sposób inni angażują się w dyskurs o przeszłości, jak my obywatele, jednostki i wspólnoty mierzymy się w własną historię, na czym zasadza się współczesna dialektyka pamięci i historii, jak ona wypełnia przestrzenie i miejsca wspólne, które zamieszkujemy i jak zawiązują się podmiotowe i wspólnotowe związki i relacje z czasem obecnym — przez pryzmat historii.

### **Presence (or its Lack) of Post-Dependence Discourse in School History Teaching**

*by Dominika Staszczyk*

#### *Abstract*

Cultural wars have never ceased to exist in humanistic studies; they have become a phenomenon we can experience at first-hand, an everyday practice. The experiences of Polish history and social life in the recent decade have allowed us to put forward a thesis that different cultures, languages, values and rivaling projects for the future

coexist in the nation. In such a background, the problem of coping with the oppressive, disparaging and undying experience of the past dependence (Polish post-dependence discourse) makes an even clearer appearance. This syndrome of the returning past, along with unreconciled memory, is becoming vaguer, less distinct when juxtaposed with the intricacies of post-modernism. Reality floods us with a sea of perspectives which coexist on different levels with reparation and identity strategies. The search for answers to the question of their relation with post-dependency [further: post-dependence discourses and narrations] and post-modernism, compels us to acknowledge that the present, aside from being anchored in history, its cultural context, has also a temporal dimension, which, nowadays, is “punctual”, i.e. nonlinear, noncyclical. The form of existence is thus, no longer guaranteed. The picture drawn is now impossible to ignore, also in the background of the pending discussions which swirl around curriculum changes (a new core curriculum in history teaching). This paper aims at presenting the main indicatives of Polish post-dependence discourse (narration matter and language/languages, conceptual apparatus). The problems presented will serve as premises for the search for answers to the following questions: To what extent the new core curriculum is open to their social, cultural and educational deposit (history in dialogue/dialogue of history, memory/post-memory)? What are the elements of binding of school narration (and what could they be)? Are they open for the problem of narration subjectivity and perspective? To what extent are didactic norms superseded by social involvements and obligations? How do we draw from the reservoirs of identity and historical memory? How is the historical culture shaped (and how can it be shaped)? Post-dependency shall be seen here as a situation occurring after the fall of communism in Poland (after 1989), and as a condition of the modern culture (including historical culture).

*Keywords:* post-dependence in school history teaching; polish post-dependence history education; memory narrative; discourse in school history teaching.