

Geneviève Zubrzycki
University of Michigan, Ann Arbor

Odczuwając naród: estetyka martyrologii mesjanistycznej w Polsce

10 kwietnia 2010 r. w katastrofie lotniczej niedaleko Smoleńska w zachodniej Rosji zginęli tragicznie prezydent Polski Lech Kaczyński, jego żona, kilkunastu parlamentarzystów, dowódcy wojska, a także inni cywilni urzędnicy państwowi i znane postacie życia politycznego w Polsce. Nikt nie przeżył wypadku, który pochłonął 96 ofiar. W ciągu kilku godzin wypadek został nazwany „drugim Katyniem” w odniesieniu do samego wydarzenia oraz miejsca, do którego delegacja VIP-ów kierowała się, aby upamiętnić śmierć ok. 20 tys. polskich oficerów, inteligencji i więźniów cywilnych zamordowanych w 1940 r. przez NKWD.

Kilka dni po tragedii metropolita krakowski Stanisław Dziwisz oznajmił, że prezydent i jego żona zostaną pochowani w katedrze królewskiej na Wawelu w Krakowie, który jest miejscem spoczynku królów oraz największych bohaterów. Kardynał tłumaczył na konferencji prasowej, że prezydent Kaczyński „z pewnością zasługuje, aby być pochowanym na Wawelu, albowiem zmarł w warunkach wyjątkowych, po bohatersku można by powiedzieć, „bo leciał do Katynia, by oddać w imieniu całego społeczeństwa hołd męczennikom” (Newsweek.pl, 13 kwietnia 2010 — podkr. G.Z.). W tym sensie bliskość Katynia, który jest symbolicznym miejscem martyrologii — często wspomnianym jako „Golgota Wschodu” — uczyniła prezydenta Kaczyńskiego godnym królewskiego pogrzebu, nie zaś jego życie czy prezydentura: bliskość fizyczna, jako że samolot rozbił się w lesie katyńskim; bliskość historyczna, jako że prezydent i jego delegacja byli w drodze do Katynia, aby upamiętnić 70. rocznicę zbrodni; oraz bliskość ideologiczna, jako że L. Kaczyński był zwolennikiem tzw. polityki historycznej, czyli politycznego kultuwowania świadomości historycznej jako narzędzia dla wzmocnienia narodowej tożsamości. To w ramach polityki historycznej prezydent zorganizował „równoległe” wydarzenie upamiętniające, odrębne

od celebrowanego kilka dni wcześniej wspólnie przez premierów Polski i Rosji, na które nie został zaproszony.

„Katyń” był nie tylko symbolem miejsca polskiego cierpienia w czasie II wojny światowej, lecz również wydarzeniem silnie utajnionym przez 50 lat komunizmu. Wraz z upadkiem tego reżimu, jak to wyraził premier Donald Tusk, stał się „mitem założycielskim wolnej Polski”, ponieważ po 1989 r. można było w końcu o nim mówić. Zatem jest to jego bezpośrednia bliskość poprzez historyczne wydarzenie, obrócone w tym szczególnym scenariuszu, w święty symbol narodowej martyrologii i wolności, a także w narrację o śmierci prezydenta, który zdobył sobie status męczennika (fot. 1). Pomimo kontrowersyjnego charakteru jego prezydentury, niewielkiego kapitału politycznego oraz kwestionowania prezydenckich osiągnięć, Lech Kaczyński został uhonorowany królewskim pochówkiem, którym wyróżniono tylko kilka wyjątkowych postaci historycznych. Ale moc Katynia tkwiła również w tym, iż wydarzenie to, ugruntowując mit narodowy, starannie kształtowało scenariusz mesjanistycznej martyrologii, dzięki czemu stało się kluczem dla zrozumienia XX-wiecznej historii. Katastrofa samolotu oraz Katyń nakładały



Fot. 1. Książka „Hołd katyński”, przedstawiająca tragedię smoleńską i włączająca ją do wyobrażeń dotyczących Katynia, była szczególnie eksponowanym produktem w witrynie księgarni Naszego Dziennika w Krakowie, przy ul. Starowiślniej, w czerwcu 2010 r. Zestawiono z nią inne książki mówiące o wielkości i męczeństwie narodu polskiego, wytwarzając silnie oddziałującą wizualną narrację: m.in. umieszczono tam „W cieniu Czerwonej Gwiazdy”, płytę cd z kazaniem księdza Jerzego Popiełuszki, książkę „Jan Paweł II Wielki” i przeznaczoną dla dzieci „Historię sławnych Polaków”.

Fot. G. Zubrzycki.



Fot. 2. Prowizoryczne ołtarzyki upamiętniające Prezydenta Kaczyńskiego stały się niemal trwałym wyposażeniem krzyży i pomników katyńskich w całej Polsce, stając się wizualnymi wskaźnikami włączania tragedii smoleńskiej do martyrologicznej struktury Katynia. Tutaj: Krzyż katyński w Krakowie, ul. Grodzka, w marcu 2011 r. (zob. także fot. 8.)

Fot. Geneviève Zubrzycki

się więc na siebie i rozwijały wewnątrz struktur narodowej mitologii (fot. 2). Jak jednak później zobaczymy, martyrologizacja prezydenta Kaczyńskiego była daleka od powszechnej akceptacji. W rzeczywistości stała się powodem pierwszych pęknięć w nadzwyczajnym ujawnieniu się narodowej żałoby, czego przykładem były głośne protesty organizowane po ogłoszeniu decyzji kardynała Stanisława Dziwisza o pogrzebie na Wawelu. Na krakowskich murach namalowano graffiti o treści: „Wawel dla Królów”.

W niniejszym artykule pokażę, że narodowa mitologia jest strukturowana przez historię, wcielana do kultury materialnej, umacniana w praktykach powszednich i nadzwyczajnych, a także konsumowana w praktykach codzienności; ostatecznie strukturyzuje rozumienie teraźniejszości i potencjalnie kształtuje przyszłość. Uważam, że nachodzenie na siebie oraz wymiana pomiędzy różnymi miejscami materialnej obiektywizacji, sensorycznej percepcji i ich kondensacji wewnątrz transczasowych węzłów — nazywanych przeze mnie „narodowym sensorium” (Zubrzycki 2011) — nadaje narodowej mitologii jej specyficzną żywotność. Mimo że narodziny systemu mitów są historyczne, czyli przypadkowe i kwestionowalne, to jednak wpisują się w pewien kontekst, określający zakres zależności oddziaływania,

wobec którego narodo we mitologie mogą kształtowa ć narodo w ą tożsamość lub mobilizowa ć do działań nacjonalistycznych. Zadaniem dla tych badań nad nacjonalizmem jest zidentyfikowanie kontekstów — na konkretnych przykładach — w których narodo wa mitologia powstaje oraz odpowiedź na pytanie: dlaczego oraz jak różn e są sposoby mitologizacji stanowiącej podstawę dla rozumienia podmiotów społecznych. Podejmę się tego, analizując przypadek Polski: nakreślę kontury dominującej mitologii, identyfikując kontekst ukazujący dwa główne mity i omówię proces, za sprawą którego powstała spójna polska mitologia. Najpierw pokażę, jak mit narodo wy obrazowany jest poprzez krystalizację w kulturze materialnej, wcielany w rozmaite praktyki i przedstawienia, dzięki którym ukazuje rodakom ideę narodu w jej konkretności. Następnie przeanalizuję, jak zmieniła się narodo wa mitologia wraz z upadkiem komunizmu i odbudową państwa narodo wego. Na zakończenie rozważę wagę mitów narodo wych wewnątrz różnych grup społecznych w kontekście historii najnowszej.¹

Anatomia polskiej martyrologii

Narodo wa mitologia opiera się na specyficznym opowiadaniu historii, które pewne aspekty przeszłości uwypukla, a inne ukrywa, spleta rozmaite wątki historyczne w spójną całość, lecz zestawiając fakty, interpretuje je mniej lub bardziej dokładnie. Mitologia dominująca w Polsce przedstawia się następująco: pierwotnie katolicka Polska określana jest jako przedmurze chrześcijaństwa broniące Europy przeciwko niewiernym (jakkolwiek zdefiniowanym). Tożsamość narodu atakowanego przez niebezpiecznych sąsiadów jest zachowywana oraz strzeżona przez kościół katolicki i jego najświętszą Matkę Boską — Czarną Madonnę z Częstochowy. Naród polski jest Chrystusem między narodami, umęczony za grzechy świata i zmartwychwstały dla jego zbawienia. Nie mniej ważne jest też to, że Polacy dali światu papieża i wybawili Zachód od komunizmu.

Mitologia polska konstytuowana jest przez dwa różn e, lecz wzajemnie wspierające się mity: istotnej katolickości Polski oraz mesjanistycznej martyrologii. Mimo, że wydają się one Polakom — i nam — jednym i tym samym mitem, doskonale wkomponowanym w mitologiczną tkaninę, w rzeczywi-

¹ Dane źródłowe dla tego rozdziału zostały zebrane dzięki badaniom archiwalnym i etnograficznym w Polsce (prowadzonym przez ponad dwadzieścia lat) oraz niedawnym badaniom terenowym (w czerwcu-lipcu 2010, marcu 2011, czerwcu 2011). Składają się na nie podstawowe teksty (poezja, sztuki teatralne, mowy polityczne, inskrypcje na zabytkach); materiały audiowizualne (fotografie, kino i filmy amatorskie; muzyka i ścieżki dźwiękowe); i artefakty (flagi, biżuteria, krzyże, pomniki, dewocjalia).

stości przez długi czas były postrzegane jako przeciwstawne, albowiem nie martyrologiczna była religijnie heterodoksyjna, jeśli nie wprost heretycka. Toteż dopiero w XX w. za sprawą szczególnych historyczno-strukturalnych procesów oba mity spłotyły się razem tworząc koherentną mitologię.

Chociaż mit istotnie katolickiej Polski rozpoczyna się „już na samym początku”, którym było przyjęcie chrześcijaństwa przez księcia Mieszka I i założenie państwa polskiego w 966 r., to jednak głównie wyrażany był w XVII w. wraz ze zbieżnością znaczących wydarzeń historycznych: w roku 1653 paulińscy mnisi obronili Częstochowę i odparli szwedzkich najeźdźców (przechodząc zarówno do legendy, jak i historii), co stało się cudem przypisywanym obecności w klasztorze ikony Czarnej Madonny. Jako wyraz wdzięczności król Jan Kazimierz oddał w 1656 r. Polskę pod opiekę Maryi Dziewicy i konsekrował ikonę „Królowej Polski”. Jej kult zaczął się rozprzestrzeniać podczas katolickiej kontrreformacji, w cieniu konfliktu z Ottomanami i zagrożenia ze strony niewiernych.² Trzydzieści lat później, w roku 1683, król Jan III Sobieski wyzwolił Wiedeń od Turków, czym „potwierdził” przyznany już w połowie XV w. status Polski jako *antemurale christianitatis*. Wówczas najważniejsze tropy istotnej katolickości Polski były już określone, znajdując właściwe sobie miejsce w mitologii.

Wątek mesjanistycznej martyrologii został wyodrębniony w XIX w., kiedy podzielona między Rosję, Prusy i Austrię Polska zniknęła z europejskich map (1795–1918). Najbardziej wpływowi jej twórcy nie byli działaczami religijnymi, lecz poetami okresu romantyzmu, którzy porównali rozbiory Polski do ukrzyżowania. W pismach trzech wieszczów: Adama Mickiewicza (1798–1855), Juliusza Słowackiego (1809–1849) i Zygmunta Krasińskiego (1812–1849), Polska stała się „Chrystusem między narodami”: złożona w ofierze za grzechy świata, zostanie przywrócona do życia, aby uwolnić ludzkość od absolutyzmu. Ta interpretacja rozbiorów została połączona z profetycznym objawieniem zwycięstwa Polski *qua* jej wskrzeszenie w poezji, sztukach teatralnych, a także w innych tekstach, np. w *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* A. Mickiewicza:

I rzekła na koniec Polska: Ktokolwiek przyjdzie do mnie, będzie wolny i równy, gdyż ja jestem WOLNOŚĆ. Ale królowie posłyszawszy o tym zatrwożyli się w sercach i rzekli: Wypędziliśmy z ziemi Wolność, a oto powraca w osobie Narodu sprawiedliwego, który nie kłania się bałwanom naszym! Pójdźmy, zabijmy Naród ten. I uknowali między sobą zdradę [...]. I umęczono naród polski, złożono w grobie, a królowie wykrzyknęli: Zabiliśmy i pochowaliśmy Wolność. a wykrzyknęli głupio [...]. Bo Naród polski nie umarł, ciało jego leży w grobie, a dusza jego zstąpiła z ziemi, to jest z życia

² J. Tazbir, *La République nobiliaire et le monde: Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1986(1990), s. 119.

publicznego, do otchłani, to jest do życia domowego ludów cierpiących niewolę w kraju i za rajem, aby widzieć cierpienia ich. A trzeciego dnia dusza wróci do ciała, i Naród zmartwychwstanie, i uwolni wszystkie ludy Europy z niewoli [...]. a jako za zmartwychwstaniem Chrystusa ustały na ziemi całej ofiary krwawe, tak za zmartwychwstaniem Narodu polskiego ustaną w Chrześcijaństwie wojny. (1944: 379-380)³

Księgi, opublikowane anonimowo w 1832 r., zaraz po upadku powstania listopadowego objawiły się w postaci mszału, który powszechnie wspomniany był jako „Homilie Mickiewicza”. Ten archetypiczny cytat ilustruje, jak mesjanizm zaopatrzył Polaków w gramatykę sensu ówczesnej sytuacji politycznej oraz w słownik mówienia o niej. Rozbiory były w istocie szeroko opisywane przy użyciu religijnych metafor oraz alegorii: „niewoli babilońskiej”, „zejścia do grobu” czy „czasu ukrzyżowania”⁴.

Jeżeli do połowy XX w. mesjanizm stanowiący pojedynczy wątek został skutecznie spleciony z mitem istotnej katolickości Polski i akceptowany oraz promowany przez sam Kościół, to odkąd „osobliwa świecka ewangelia”⁵ wyrażona przez Polaków zaczęła obiecywać boskie wcielenie na ziemi, stała się prawie heterodoksją, a dla niektórych nawet wydawała się herezją.⁶ Ponadto, jako że Stolica Apostolska akceptowała rozbiory, polscy katolicy zostali pouczeni przez hierarchów Kościoła, ażeby skupili swoje myśli na rzeczach wiecznych, a sprawy ziemskie pozostawili dla władz namaszczonych.⁷ Poświęcenie się niższego kleru w narodowej sprawie stanowiło jednak wynagrodzenie dla pozycji hierarchii kościelnej i Watykanu.⁸ Polityczne i instytucjonalne uwarunkowania były rzeczywistym instrumentem w przekształceniu Kościoła w główną instytucję „narodową” społeczeństwa obywatelskiego, które zostało wykluczone ze spraw publicznych, gdyż edukacja, rynek wydawniczy i wolność do organizowania się miały w Polsce poważne ograniczenia. W tym kontekście kult oraz ceremonie religijne dostarczyły Polakom miejsca dla

³ Cyt. według polskiego przekładu: A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, przeł. Z. Stefanowska, Wydawnictwo im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1956, s. 24-28.

⁴ N. Davies, *God's Playground: a History of Poland*, vol. 1: “The Origins to 1795”, vol. 2: “1795 to the Present”, Columbia University Press, New York 1982, vol. 2, s. 18.

⁵ M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 10.

⁶ B. Porter, *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford University Press, New York 2000, s. 28.

⁷ M. Żywczyński, *Watykan wobec Powstania Listopadowego*, Universitas, Kraków 1995 [1935]. B. Porter, *op. cit.*, s. 31.

⁸ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 93.

utwierdzenia poczucia wspólnoty. I choć Kościół ani nie wykreował fuzji katolickich symboli i praktyk z romantycznym mesjanizmem, ani też jej otwarcie nie poparł, to stał się jednak w jakiś sposób „nośnikiem” romantycznej religii obywatelskiej.⁹

Jednakże mesjanizm tworzył nie tylko narracyjne struktury określające sytuację Polaków pod zaborami, ale również ramę całej polskiej historii. Naród polski stanowią ludzie wybrani, „duchowi przewodnicy ludzkości i święte narzędzie powszechnego zbawienia”¹⁰, niewinni cierpiący w rękach złych oprawców. Mesjanistyczna wizja Polski jako męczennika i zbawcy stała się rdzeniem narracyjnym albo jak pisze Victor Turner: „korzeniem paradygmatu”, odnoszącym się

[...] nie tylko do aktualnego stanu — istniejących lub rozwijających się — relacji społecznych pomiędzy podmiotami, lecz również do celów kulturalnych, znaczeń, idei, poglądów, schematów myślowych lub wierzeń, które przedostają się do tych relacji, interpretując je oraz skłaniając do zjednoczenia lub podziału.¹¹

Mesjanistyczna martyrologia była schematem określającym sens wydarzeń i stosunków społecznych. Zapewniała scenariusz dla zbiorowych reprezentacji i działań, a zarazem semiotyczne centrum religijnych i narodowych symboli.

Odbudowa państwa polskiego w 1918 r. była interpretowana i opisywana jako „odrodzenie”, II wojna światowa była „czwartym rozbiorem” i cierpieniem nowego krzyża, natomiast okres komunizmu — wspominany powszechnie jako „piąty rozbiór” — rozumiany był jako kolejne ukrzyżowanie. Owa rama interpretacyjna wymieszała elementy obu mitów, niosła ładunek emocjonalnych analogii pomiędzy współczesnym nieszczęściem a bolesnym doświadczeniem bezpieczeństwa okresu rozbiorów, podkreślając męczeństwo Polski, przypuszczalne znaczenie Kościoła w przetrwaniu narodu, pojęcie ludu wybranego („lud polski ludem Bożym”) oraz Polski jako *antemurale christianitatis* — broniącym teraz Europy przeciwko ateistycznym Sowietom.

Tym razem jednak ta specyficzna interpretacja występowała w homogenicznym kontekście katolickiego państwa, silnego dzięki moralnemu kapitałowi uzyskanemu podczas II wojny światowej, i w którym Kościół nie cierpiał z powodu kapitulacji wobec ucisku nowego reżimu. Dlatego hierarchie

⁹ E. Morawska, *Civil Religion vs. State Power in Poland*, „Society”, 1984/21(4), s. 29-34.

¹⁰ A. Walicki, *The Three Traditions in Polish Patriotism*, [w:] *Polish Paradoxes*, eds. S. Gomułka, A. Polonsky, Routledge, New York 1990, s. 30-31.

¹¹ V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London 1974, s. 64.

podjęli się adaptacji odrzuconej wcześniej herezji romantycznego dyskursu mesjanistycznego (powody tego przywrócenia pozostają poza obszarem rozważań w niniejszym artykule). Zatem do połowy XX w. dwa narodowe mity, tj. istotnej katolickości Polski oraz mesjanistycznej martyrologii, utkane były wewnątrz spójnego mitu narodu, który wydawał się „wiarygodny” dzięki zapisom (niedawnej) historii. I kiedy państwo socjalistyczne nie mogło zerwać katolickiej nici przewodniej mitologii narodowej, to na podstawie prawa „pamięci o męczeństwie narodu polskiego wraz z innymi narodami”¹² zaadaptowało ją oraz promowało w różnych miejscach, włączając w to np. Auschwitz, dzięki czemu utworzono Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.

Odczuwając naród

Narodowa mitologia jest czymś więcej niż rdzeniem narracyjnym lub korzeniem paradygmatu — jest strukturą określoną przez historyczne wydarzenia, a zarazem konceptem, który kształtuje ich rozumienie. Jest również wcielana do naoczności fenomenologicznego doświadczenia, dzięki któremu podmioty zostają emocjonalnie zaangażowane w ideę narodową.¹³

W XIX w. głębokie tajemnice traktatów filozoficznych i prac literackich epoki romantyzmu były przez większość świeckich i religijnych władz zakazane. W mniejszym lub większym stopniu przenikały do ludzi potajemnie, zaś abstrakcyjne pojęcia mesjanistyczne często były wizualizowane i materializowane w taki sposób, ażeby łatwo je było związać z ideą narodu. Dlatego wyobrażenie rozbiorów jako *via Dolorosa* z Polską w roli Chrystusa szybko opuściło granice literackie, stając się częścią kultury popularnej i życia religijnego (fot. 3). W czasach rozbiorów niedzielna msza w kościele na ziemiach polskich kończyła się np. śpiewaniem patriotycznych hymnów; Wielki Tydzień stawał się natomiast okazją dla uświęcenia „narodowego grobu”, upamiętnienia „ukrzyżowania” Polski i modlitwy o jej „zmartwychwstanie”. Znaczenie Maryi Dziewicy w rozwijającym się kulcie maryjnym zmieniło się, jako że została Ona matką ukrzyżowanego narodu. Ikona Matki Boskiej ujawniała się ze szczególnym nasileniem: pokryta bliznami twarz Maryi i cuda towarzyszące Jej przedstawieniom dawały nadzieję na niepodległość

¹² G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

¹³ G. Mosse, *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Cornell University Press, Ithaca 1976; B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York 1991 [1983]; G. Zubrzycki, *History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology*, „Qualitative Sociology”, 2011/34, s. 21-57.



Fot. 3. Popularna kartka pocztowa wydana ok. roku 1891. Upamiętnia ważniejsze wydarzenia w historii narodu. W oddali Zamek na Wawelu w Krakowie (niekiedy w tym miejscu umieszczano widok Warszawy). Na tkaninie zawiązanej wokół krzyża napis „Czas wybawienia jeszcze nie nadszedł”. Polska jest przedstawiana i przez Jezusa i jego Matkę. Przy Chrystusie daty rozbiorów (1772, 1793, 1795), na belce krzyża zaznaczona setna rocznica konstytucji 3 maja (1791–1891). Jezus przedstawia unię narodu i państwa, ukrzyżowaną (poddaną rozbiorom), która jednak z pewnością odrodzi się. Kartki wyrwane z biblii narodowej wskazują na przegrane powstania. Dziewica przedstawia narodową żalobę po utracie państwowości; chociaż obecnie w kajdanach, pewnego dnia stanie się „wolna”, to jest odzyska niepodległość.

Reprodukcja za: Kłoczowski (1991), za zgodą Editions Spotkania.

okaleczonej Polski. Ponadto przez cały rok odbywano tłumne pielgrzymki do sanktuarium na Jasnej Górze, aby odmawiać patriotyczne modlitwy.¹⁴ Dziewica była obecna w życiu tych, którzy mieli Jej obraz zawsze przy sobie: pobłogosławione repliki ikony można znaleźć w ołtarzach domowych, na kartach modlitewnych i pocztówkach, na ozdobnych szpilkach i broszkach, a także na hafcie szat liturgicznych.

Naród szybko stał się taką personifikacją jedności, iż po gwałtownym stłumieniu powstania styczniowego (1863–1864), będącego buntem Polaków przeciwko Rosji¹⁵, odbył się „narodowy rytuał męczeństwa i śmierci”¹⁶ w politycznych manifestacjach w miejscach upamiętnień czy też na cmentarzach podczas pogrzebów. Aristokratki przeżywały żałobę narodową, nosząc czarne suknie i „patriotyczną biżuterię”, które jako przedmioty codziennego użytku, ucieleśniały narodową mitologię. Były to bransoletki i naszyjniki przypominające różańce, krzyże z grawerunkiem „Polska”, szpilki z błaganiem „Boże zachowaj Polskę” oraz broszki w kształcie korony cierniowej lub kuli na łańcuchu (fot. 4). Medaliony, w których panie chowały zwykle miniatury portretów swoich ukochanych – walczących, zmarłych, wygnanych lub ukrywających się — teraz zawierały także oblicza narodowych bohaterów — generałów i poetów. Męczennicy stali się ważnymi postaciami narodowej sagi — odtąd osobiste i narodowe cierpienie stało się elementem wspólnej traumy o ogromnym wymiarze.

Wiele z tych symboli i praktyk powróciło z niezwykłą żywotnością podczas II wojny światowej oraz w latach komunizmu, tworząc język i dostarczając świętych miejsc dla wyrażania buntu przeciwko władzy (fot. 5). Na ubraniu Lecha Wałęsy umieszczona była zawsze spinka z Czarną Madonną; w czasie politycznych manifestacji krzyż był noszony jako święta tarcza broniąca przed represjami; dla upamiętnienia ofiar strajku z 1970 r. wywyższono ponad Stocznnię im. Lenina trzy gigantyczne krzyże, co było realizacją oficjalnego żądania sformułowanego przez strajkujących stoczniowców w Gdańsku 14 sierpnia 1980 r. Poza bezpośrednią doniosłością, symbole te i przedmioty materialne były znaczące w tym, iż często działały jako to, co nazywam „transczasowymi węzłami” — dynamizując historię oraz skupiając

¹⁴ P.P. Gach (red.), *Otwórz swój skarbiec... Antologia modlitwy za ojczyznę*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.

¹⁵ Insurekcja pozostawiła głębokie blizny na polskim społeczeństwie. Ponadto zniszczono wsie, skonfiskowano majątki, zaś niezliczoną ilość powstańców zabito lub poddano torturom (w przybliżeniu 400 skazano przez rosyjskie władze już po upadku powstania, a blisko 18 tys. zesłano na Syberię). Podczas insurekcji i tuż po jej zakończeniu około 70 tys. Polaków uwięziono albo wygnano w głąb Rosji — większość z nich nigdy nie wróciła. Wielu również uciekło z Polski i przeniosło się do Francji na dobrowolne wygnanie.

¹⁶ M. Janion, M. Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 549.



Fot. 4. Dziewiętnastowieczna biżuteria patriotyczna noszona przez kobiety odwołujące się do kochanych i naród.

Źródło: <http://www.rp.pl/galeria/55362,1,93681.html>.

Fotografia reprodukowana za zgodą Muzeum w Koninie.

warstwy historycznych narracji i mitów wewnątrz pojedynczego obrazu lub obiektu, a także tworząc specyficzne ramy interpretacyjne dla rozumienia teraźniejszości (fot. 6).

Narodowe sensorium

Mity są wobec tego historycznie powstałymi strukturami ideologicznymi, a wyrażane w tekstach i aktach mowy, ożywiane są i doświadczane także przez podmioty w formach naocznych, w zmaterializowanych obiektach wcielanych do różnych praktyk, jak noszenie broszy w kształcie korony cierniowej; słuchanie żałobnych marszy Szopena dla poległych bohaterów i członków ich rodziny; wymachiwanie flagą i ronienie łez przy jej cerowaniu; klęknięcie przed świętą ikoną Matki Boskiej czy trzymanie jej reprodukcji; pielgrzymowanie krajobrazem usianym miejscami męczeństwa.



Fot. 5. Lech Wałęsa przedstawiony w postaci Chrystusa, jako męczennik-zbawca w koronie cierniowej. Korona jest wykonana z drutu kolczastego, przywołuje uwięzienie Wałęsy jak również utratę wolności przez naród w okresie komunizmu i szczególnie w okresie stanu wojennego (1981–1983). Wykorzystano biel i czerwień, barwy narodowe, sugerując sprowadzenie narodu do milczenia i rozlew krwi w okresie komunizmu.

Reprodukcja za zgodą ośrodka KARTA.



Fot. 6. Witraż w Kaplicy Pamięci Narodowej na Jasnej Górze. Na twarzy Dziewicy smutek i wyczerpanie, postać otoczona ruinami miasta po Powstaniu Warszawskim. Po lewej stronie Trzy Krzyże ustawione w Gdańsku w 1980 r. upamiętniające śmierć protekujących robotników, zabitych dekadę wcześniej przez milicję. Liczne symbole polskiego ruchu oporu.

Reprodukcja za zgodą Sanctuarium na Jasnej Górze.

Naoczne i materialne manifestacje abstrakcyjnej idei narodu oraz ich udział w praktykach były znaczące na kilka sposobów. U progu nowoczesności w wieku XIX „Polska” nie miała granic dla urzeczywistnienia narodowego terytorium, żadnego systemu edukacji, żadnej armii czy też powszechnej waluty. Brak państwowości urzeczywistniającej egzystencję narodu dzięki instytucjom i infrastrukturze zastąpiły namacalne znaki jego „bytu” odpowiadające masom za pomocą konkretnych wyobrażeń. Mówiąc w pojęciach fenomenologicznych, poprzez pobudzenia zmysłowe odczuwano „naród” jako poręczny, a zarazem ważny, intensywnie bliski i swojski.

Ponieważ naoczne reprezentacje i materialne wcielenia narodowej mitologii, a także udzielające się przez nie działania, łączone były często z praktykami religijnymi i wspomnieniowymi, zmieszanie dziedziny politycznej i religijnej oraz zaburzenie sfer doświadczenia indywidualnego i kolektywnego ułatwiło przywiązanie do — a także wsparcie dla — idei Polski. Te religijno-patriotyczne praktyki nie ograniczały się do pojedynczej klasy społecznej, lecz podzielane były zarówno przez szlachtę, mieszczaństwo i chłopstwo. Pomogli oni — mówiąc wedle słynnej formuły Benedicta Andersona — wyobrazić sobie naród jako *w s p ó l n o t ę*, która mimo znaczących nierówności pojmowana była „jako głębokie, zrównane kamractwo”¹⁷. Materialne wcielenia narodowej mitologii i zajmujące je praktyki były wobec tego znaczące w poświadczeniu abstrakcyjnych wyobrażeń na konkretach, tworząc afektywne więzy pośród podmiotów, jak również między podmiotami i narodem.¹⁸ Narodowa mitologia, wyrażana na wiele sposobów i na różnych poziomach publicznych i prywatnych, przenikała wszystkie sfery życia społecznego, wpajając tropy dyskursu: widzialne obrazy, dźwięki i muzykę, bodźce dotykowe, a także zapach.¹⁹ Myślę, że ta wielorakość miejsc, mediów i zastosowanych doświadczeń zmysłowych złożyła się na następujący rezul-

¹⁷ B. Anderson, *op. cit.*, s. 7.

¹⁸ M. Berezin, *Political belonging: Emotion, nation and identity in fascist Italy*, [w:] G. Steinmetz (ed.), *State/Culture: State-formation after the cultural turn*, Cornell University Press 1999, Ithaca, s. 355-377.

¹⁹ Jest to oczywiście trudniejsze do udokumentowania, ale z pewnością specyfika poszczególnych miejsc oraz okresów historycznych posiada swój własny zapach regionalny towarzyszący porom roku, spożywanym pokarmom, materiałom używanym do ogrzewania itd. Specyficznym intensywnym jest smród wojny, represji, zabrudzonych ubrań, krwi, umierających ludzi, spalonych upraw czy prochu strzelniczego. Choć jednak zapachy kształtują głęboko czyją pamięć o danym okresie, to dają się jedynie przekazywać następnym pokoleniom tylko przez aktualne doświadczenie (w przeciwieństwie do pamięci zapośredniczonej poprzez teksty, obrazy, przedmioty oraz muzykę, które mogą być widziane, mówione, dotykane i słyszane). Pamięć zapachowa jest wobec tego najbardziej wybrakowana w pamięci zbiorowej. Owa pamięć może być jednak zachowana dzięki muzeom powstałym według fenomenologicznego nastawienia, takim jak Fabryka Schindlera czy Muzeum Powstania Warszawskiego.

tat: ułatwiła nachodzenie i w y m i a n ę pomiędzy różnymi m i e j s c a m i narodu oraz między sposobami ich zmysłowej percepcji. Oto jeden z wyrazistych przykładów współczesnych: mój przyjaciel, który mieszkał w Moskwie, powiedział pewnego razu, że: „kiedy pociąg przekracza granicę Polski, podczas podróży przez wieś s ły s z ę muzykę Szopena”. Wiadome jest, że narody mają swoje ścieżki dźwiękowe²⁰, ale nie wiemy, jaka forma synestezji opisywanych doświadczeń określa „transpozycję obrazów czy też zmysłowych atrybutów z jednej modalności do innej”²¹, która „wyraża [...] związki pomiędzy cechami doświadczenia należącymi właściwie do różnych zmysłów”²². W tym przypadku synestezja słuchowa wywiedziona została ze wzroku²³, czyli że przemierzając wieś, zidentyfikowano „Polskę”, wywołując niejako „słyszenie” specyficznej melodii. Ale dlaczego Fryderyk Szopen? Możemy przypuszczać, że Szopen udzielał się w dźwiękach wsi, ponieważ był największym polskim kompozytorem. Muzyka Szopena, podobnie jak dzieła Mickiewicza, ucieleśniała w tradycji ideał polskiego romantyzmu. Właśnie dlatego muzyka Szopena towarzyszyła społeczeństwu, a melodia używana była często i w niezliczonych miejscach „narodowych” spotkań: na wieczorach poetyckich, patriotycznych uroczystościach, pogrzebach, wydarzeniach upamiętniających oraz w sytuacjach bardziej przyziemnych (takich, jak telewizyjne przerywniki pokazujące polską wieś w nawiązaniu do Szopenowskich *Etiud*). To zaś wzmagało sprzężenia między jego muzyką i innymi znakami oraz miejscami ważnymi dla narodu — stąd możliwość licznych i gęstych synestetycznych transferów.²⁴ Sprzężenia te są uderzające z powodu, w jaki mogą łączyć emocje zebrane w różnych kontekstach: spokojna, kołysząca jazda pociągiem stawała się dla czyjegós „słuchu” nostalgiczną tęsknotą za

²⁰ K.A. Cerulo, *Identity designs: The sights and sounds of a nation*, Rutgers University Press, New Brunswick 1995. I. Biddle, V. Knights (eds.), *Music, national identity and the politics of location: Between the global and the local*, Ashgate, London 2007.

²¹ L.E. Marks, *The unity of the senses: Interrelation among the modalities*, Academic Press, New York 1978, s. 8.

²² *Ibidem*, s. 1.

²³ M. Saenz, Ch. Koch, *The sound of change: Visually-induced auditory synesthesia*, “Current Biology”, 2008/18(15), s. 650-651.

²⁴ Czołowy polski serial telewizyjny powstały w latach 70. XX w., opowiadający o życiu codziennym podczas nazistowskiej okupacji, ukazywał poetycko ciemne nocne niebo oświetlone przez spadające powoli bomby. Ich błysk, po uderzeniu o ziemię, rozświetlał polski wiejski krajobraz usiany malowniczo wierzbami. Obrazowi towarzyszył jednocześnie fortepianowy utwór szopenowski. Można go obejrzeć na stronie <http://www.youtube.com/watch?v=zmw9ohqOE-A> [dostępny: 1 maj 2009]. Serial był zatytułowany *Polskie drogi*, lecz martyrologiczny mesjanizm pozwala ten tytuł rozumieć także jako „polskie stacje drogi krzyżowej”. Tytuł serialu został przetłumaczony w tym sensie na język angielski jako „The Passions of Poland”.

ojczyzną, dzięki czemu widział wieś poprzez muzykę narodu. Muzyka z kolei mogła również przywoływać w pamięci wiersze wyuczone w szkole i powtarzane w domu z różnych okazji — opiewające wielkość Polski oraz lamentujące po jej utracie. Chodzi o to, iż ludzie uczyli się kojarzyć ze sobą konkretne miejsca, sytuacje, obrazy, teksty czy muzykę. Badacze nacjonalizmu muszą zatem zwrócić uwagę na te różnorodne „miejsca” i sposoby, w których nakładały się one na siebie, nacjonalizując podmioty.²⁵

Aczkolwiek nie znaczy to, że wszystkie sygnały zmysłowe pracują w ten sam sposób, jak bowiem zauważył Heidegger, przechodzień jest zaledwie przytomny poręczności ulicy, która „przesuwa się niejako wzdłuż pewnych części ciała, mianowicie pod podeszwami”²⁶. Choć często pieszemu w y d a j e s i ę, że po dwudziestu krokach ulica wobec jego stóp jest o wiele bardziej empiryczna i oddziałująca z większą siłą bezpośredniości, to przecież jest ona obiektem, który zapośredniczony jest w myśleniu.

W hierarchii uczuć niektóre zdolności odczuwania narodu wykorzystują potężniejsze moce „ideologiczne” niż inne uczucia — w tym sensie pewne percepcje stają się obiektami świadomych przemyśleń oraz ogniskiem sporów o ich znaczenie. Inne znajdują się poniżej powszedniej świadomości, ale mimo to mogą służyć jako ważna część narodowego sensorium, generując nawyki dla repertuaru działań, a także pomagając określić to, co jest „rozumiałe samo przez się”. Te nakładające się uczucia oddają obecność narodu i wyposażają go w emocjonalną siłę.

W ten sposób ujął ten problem Victor Turner, stosując pojęcie „symboli dominujących”, które dokładnie wyróżniają się dla społeczeństwa, albowiem sposoby ideologicznego znaczenia ujmują je emocjonalnie dzięki zmysłowej percepcji.²⁷ Turner postrzegał jednak te percepcje zmysłowe jako pochodzące

²⁵ Sądząc po liczbie pokazów slajdów i filmów na www.youtube.com, które wykorzystują muzykę Szopena jako *soundtrack* wyrażający „kwintesencję” polskich obrazów, można dojść do wniosku, iż to ich zestawienie jest bardzo dobrze przyjmowane. Odkąd Polacy celowali w ten brikolaż — mieszając specyfikę polskiej wsi oraz muzyki Szopena — przekroczone zostały granice wspólnoty narodowej, przez co także nie-Polacy zostali objęci jako reprezentanci narodu. Skupiska symbolicznych przedstawień (umyślnie lub nie) „naznaczały” naród. Zob. np. sporządzony przez niemieckiego melomana klip o kobietach kopiących ziemniaki o zmroku wraz z uzupełniającymi żywy obraz *Nokturnami* Szopena: <http://www.youtube.com/watch?v=eGPPDV8wBOQ> [dostęp: 16 kwietnia 2009].

²⁶ Przep. tłum. Autorka pisze: “Heidegger, for example, noted how one is barely conscious of the street that «slides itself... along the soles of one’s feet»” (1962, s. 142). Fragment znajduje się dokładnie na stronach 141-142 angielskiego wydania *Bycia i czasu*. W tłumaczeniu wprowadzam zdanie z polskiego przekładu autorstwa Bogdana Barana (M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2008, s. 137).

²⁷ V. Turner, *op. cit.*

z właściwości fizycznych samego symbolu.²⁸ Tymczasem, chociaż te materialne aspekty symbolicznych struktur są decydujące, to istotne jest także to, iż symbole są stworzone h i s t o r y c z n i e poprzez przeszłe wydarzenia oraz opowieści o nich.²⁹ Zatem moja koncepcja procesu symbolizacji i zastosowania narodowej mitologii w interpretacji socjologicznej jednoczy wymiar materialny, ideologiczny, historyczny i afektywny. Żywotność narodowej mitologii, jej zdolność do kształtowania rozumienia czasów obecnych i możliwości determinowania przyszłości, znajduje się właśnie w połączeniu z tymi wymiarami. Zamiast akcentować któryś z tych wymiarów, musimy uznać ich komplementarne nakładanie się na siebie.

Quo vadis? Przyszłość mitologii

Jak dotąd argumentowałam, iż narodowa mitologia ustrukturyzowana jest przez historyczne wydarzenia, a posługując się środkami ideologicznymi i fenomenologicznymi, wizualizowana jest w materialnych obiektach i wcielana do praktyk kulturowych, aby emocjonalnie połączyć podmioty ze sobą oraz z ideą narodu. Teraz pokażę, jak narodowa mitologia, z jednej strony, kształtowała rozumienie „narodu” w momencie postkomunistycznego przełomu, a z drugiej strony, jak została ona zdestabilizowana przez historyczną transformację.

Polacy wpisali okres komunizm w długą nić narracyjną o podboju, okupacji oraz opresji ze strony potężnych sąsiadów. Moment postkomunistycznego przejścia fabularyzowany był zatem na ostatnią część opowieści o narodowej walce Polski o niepodległość — i jako taki rozumiany był przez większość rodaków: był to okres charakteryzujący się nie tylko demokratyzacją i urynkowaniem, lecz przede wszystkim powstaniem narodowego państwa, które — w sensie formuły Rogersa Brubakera — stworzone zostało p r z e z Polaków i d l a Polaków (1996). Lecz problemem tego projektu było pytanie o fundamenty „polskości”, dlatego stało się ono ciągle powracającym tematem debat, w trakcie których poważnie zakwestionowany został mit istotnie katolickiej Polski.³⁰

²⁸ Dominujący symbol mocy drzew Ndembu tkwił w fizycznej rzeczywistości i mógł mieć wiele różnych znaczeń. Drzewo wydzielało mleczny sok, gdy jego kora została podrapana; płyn był metaforycznie kojarzony z mlekiem matczynej piersi, a ideologicznie połączony z matriarchatem oraz szerszą solidarnością grupową.

²⁹ G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

³⁰ G. Zubrzycki, *We, the Polish Nation: Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates*, „Theory and Society”, 2001/30(5), s. 629-669. Także: *eadem*, *The Crosses of Auschwitz ...*

Mit martyrologii był jednak o wiele bardziej żywotny. Ujawnił się w mobilizacji ultra-nacjonalistów w Auschwitz w latach 1998–1999, którzy nalegali, aby były obóz stał się raczej symbolicznym miejscem polskiego cierpienia niż zagłady Żydów.³¹ W 2005 r. ponad jedna trzecia Polaków wciąż przeważnie kojarzyła słowo „Oświęcim” z martyrologią narodu polskiego, podczas gdy mniej niż jedna piąta łączyła je z miejscem, gdzie dokonano masowych morderstw na Żydach.³² Mimo to dwie trzecie respondentów poprawnie zidentyfikowało Żydów jako grupę z największą liczbą ofiar.³³ To wskazuje, że większość wiedziała, iż Żydzi stanowią główne ofiary dawnego obozu koncentracyjnego, lecz wiedzę o znaczeniu liczby Polaków przebił mit martyrologii i dziesięciolecie socjalizacji przez Muzeum oraz inne instytucje. Podczas oceny trwałości lub zaniku narodowej mitologii musimy więc rozróżnić składające się na nią mity.

Trzeba też dokonać rozróżnienia i identyfikacji tego, dla kogo pewne mity mogą wciąż być znaczące czy wpływowe. Mesjanistyczna martyrologia, będąc bardziej żywotna niż mit istotnej katolickości Polski, pozostała ważna dla pewnych warstw społecznych, odkąd przestała oddziaływać na inne. Stała się o wiele bardziej znacząca wśród starszych Polaków niż wśród młodzieży (w szczególności urodzonej po 1989 r.). Skojarzenie męczeństwa polskiego z „Oświęcimem” było np. najczęstsze u ludzi po czterdziestym roku życia, natomiast najrzadsze u nastolatków, którzy z kolei wskazywali na stronę żydowską.³⁴ Podobne schematy utrzymują się w przypadku mordów w Jedwabnem: debatą najbardziej interesowali się ci, którzy przekroczyli wiek 55 lat, zaś młodszy respondenci wyrażali dużo mniejsze zainteresowanie problemem. Było to szczególnie widoczne w grupie wiekowej 18–24, w której temat Jedwabnego podjęło tylko 15% zapytanych³⁵. Więcej niż dwie trzecie młodych Polaków uznało jednak za potrzebne ujawnienie źródeł dotyczących polskiego uczestnictwa w masakrze na Żydach podczas II wojny światowej.³⁶ Statystyki te mogą na tzw. pierwszy rzut oka okazywać się paradoksalne, ale

³¹ G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz ...*.

³² *Po obchodach 60-tej rocznicy wyzwolenia Auschwitz-Birkenau. Obóz w Oświęcimiu w świadomości Polaków*. Centrum Badania Opinii Społecznej, Warszawa 2005.

³³ *Oświęcim: przeszłość a teraźniejszość w opiniach Polaków*, Ośrodek Badania Opinii Publicznej, Warszawa 2000.a

³⁴ M. Kucia, *KL Auschwitz in the Social Consciousness of Poles, A.D. 2000*, [w:] *Remembering for the Future: The Holocaust in an Age of Genocide*, E. Maxwell and J.K. Roth (eds.), Palgrave, New York 2001, s. 13.

³⁵ CBOS. Polacy wobec zbrodni w Jedwabnem. Komunikat z badań. Warszawa, kwiecień 2001.

³⁶ J.D. Zimmerman, *Contested Memories: Poles and Jews During the Holocaust and its Aftermath*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 2003, s. 12.



Fot. 7. Upamiętnienie upamiętnienia. W lecie 2010 r. kilka tygodni po katastrofie smoleńskiej oraz przed konfliktem dotyczącym krzyża smoleńskiego, państwo polskie wystawiło przed pałacem prezydenckim fotografie przedstawiające tragedię i dokumentujące spontaniczne demonstracje smutku w Warszawie i przygotowania do pochówku prezydenta i jego żony na Wawelu. Przechodnie i turyści mogli odczuwać tragedię dzięki wizualnej instalacji. Pomiędzy fotografiami mogli też głosić poglądy zwolennicy teorii spiskowej dotyczącej katastrofy samolotu.

Fot. G. Zubrzycki, Lipiec 2010.

prawdopodobnie nie jest zaskakujące, że młodzież uznająca zaangażowanie Polaków w Holocaust za istotną kwestię, mniej interesowała dyskusja o uczestnictwo w pogromach było ich inicjatywą — stąd też jej skierowanie się ku pytaniom: w jakim stopniu i dlaczego? Odkąd bowiem ich tropy oraz różne kody symboliczne opustoszały z konstytuujących je obrazów i rytuałów, martyrologiczny mit w „historii” Polski nie odnosił się już dla młodych generacji ani bezpośrednio do ich terażniejszości, ani do przeżytego doświadczenia. Problem czy oraz w jakim stopniu narodowa mitologia „liczyła się”, zaczął zatem zależeć od historycznego kontekstu, w którym była

umieszczona, jak również od pokoleń, klas i ideologiczno-politycznych pozycji podmiotów społecznych.³⁷

Reakcje na tragedię smoleńską są pod tym względem szczególnie wyraźne. Z jednej strony, jak zaznaczyłam we wstępie artykułu, śmierć prezydenta była oficjalnie wpleciona w potężną martyrologiczną narrację o Katyniu (ryc. 7). Mały kawałek z rozbitego samolotu prezydenckiego wkomponowany został w odświętną szatę Matki Boskiej z Częstochowy i ukryty w fałdach ubrania Dzieciątka Jezus.³⁸ Z drugiej strony, oficjalna martyrologizacja prezydenta Kaczyńskiego za pośrednictwem jego pochówku w wawelskiej krypcie została przyjęta nie bez protestów (ryc. 8).

Dwie wizje Polski, w których narodowa mitologia grała centralną rolę, przeciwstały się sobie latem 2010 r. Pomiędzy nimi znalazł się drewniany krzyż postawiony przed Pałacem Prezydenckim, upamiętniający śmierć prezydenta Kaczyńskiego. Za zgodą władz państwowych i kościelnych uznano, że krzyż — który postawili harcerze kilka dni po kwietniowej katastrofie — zostanie 3 sierpnia 2010 r. przeniesiony w ramach religijnej procesji do najbliższego kościoła. Ale samozwańczy „obrońcy krzyża” agresywnie przeszkadzali w przeprowadzonym przez Kościół przeniesieniu, które rozumieli jako profanację symbolu oraz narodu. Miejsce sporne szybko obróciło się w nową „wojnę o krzyż”, dostarczając widzialnej płaszczyzny obrońcom krzyża — stając się symbolem w latach po upadku komunizmu — ale też i w scenę dla jego przeciwników, dla których symbolizował on religijny nacjonalizm oraz antysemityzm. Na dodatek trzeźwe starania, jak podpisanie petycji przeciwko obecności krzyża w tym specyficznym miejscu, mające na celu ścisłe oddzielenie Kościoła i państwa, nie były tak skuteczne, jak parodia i kpiarstwo wobec uczestników krucjaty: „Chcą cyrku? Damy im cyrk!” — ogłoszono na Facebooku, nawołując do protestu. W ciągu kilku godzin ponad 8 tys. użytkowników Facebooka potwierdziło swoje uczestnictwo w „happe-

³⁷ Klasa jest też z pewnością inną znaczącą kategorią określającą tych, którzy stali się ekonomicznie „przegranymi” po postkomunistycznym przełomie, wykorzystywaną w narracji o przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej jako kolejnym rozdarciu narodu, tj. następnym ukrzyżowaniu. Narodowa mitologia jest wobec tego bliższa dla nich, niż dla tych, którzy wzbogacili się na urynkowaniu oraz „europeizacji”. Przegranymi jednak również w przeważającej mierze pochodzili ze starszych roczników, które nie potrafiły „dostosować się” do warunków ekonomicznych przemian po 1990. Podobnie jest z ideologiczno-politycznymi powiązaniem: znacznie mniej było prawdopodobne, aby to lewica mogła aktywnie objąć pieczę nad narodową mitologią, która teraz została „skażona” przez prawicę (również skrajną) w wypadkach takich jak wojna o krzyże czy protesty przeciwko uznaniu roli etnicznych Polaków w pogromach w Jedwabnem. Dlatego świecka lewica próbowała budować nową narodową mitologię poprzez selekcję różnych elementów z mitologicznego repertuaru. Zob. G. Zubrzycki, *We, the Polish Nation*: ...

³⁸ <http://czestochowa.gazeta.pl/czestochowa/51,35271,8241758.html?i=1>.



Fot. 8. Pomnik katyński w Warszawie ufundowany przez Polonię z Chicago. Zazwyczaj zdobią pomnik sztuczne kwiaty, jednak w kontekście katastrofy smoleńskiej pojawiły się również prawdziwe. Zauważ nalepkę Prezydent Kaczyński "Mój prezydent", częściowo zerwaną być może przez oponenta martyrologizacji Prezydenta.

Fot. G. Zubrzycki, Lipiec 2010.

ningu”; ultranacjonalistyczne katolickie Radio Maryja ripostowało apelując do swoich słuchaczy (w szczególności płci męskiej), aby wyszli z kontrademonstracją przeciwko kontrademonstrantom... W mieście zmobilizowano siły policyjne, spodziewając się najgorszego. Ekipy TV przygotowywały swój sprzęt i zawieszały zwyczajne wiadomości przysłonięte przez „wydanie specjalne”. Ulice śródmieścia Warszawy zalał tłum, który pod nadzorem policji i przed kamerami modlił się, protestował, pikietował, uczestniczył lub przypatrywał się. Organizatorzy „happeningu” z Facebooka specjalnie namawiali uczestników, aby nie przynosili żadnych flag narodowych, sztandarów czy

też przedmiotów religijnych, w celu podkreślenia błahości roszczeń samozwańczych „obrońców krzyża”. Przyniesienie narodowych symboli przez protestujących mogło być powodem wojny o krzyż, a ideą happeningu „Facebooka” było dokładne przeciwieństwo, czyli pokazanie skrajności obrońców krzyża i absurdalności ich kampanii. Uczestnicy zapraszali więc do przychodzenia w przebraniu, wymyślania śmiesznych haseł, tańca oraz gry w piłkę plażową. Obszar wokół Pałacu Prezydenckiego stał się groteskowym teatrem, gdzie małe zgromadzenia katolików śpiewały religijno-patriotyczne pieśni, zaś protestujący puszczali hity „disco-polo”; gdzie starsi obrońcy krzyża przywiązywali się do niego wraz z flagami, podczas gdy protestujący młodzi drwili z nich, kontrapunktując wojnę o krzyż „walką na poduszki”; gdzie jedni deklarowali gotowość umrzeć za krzyż, podczas gdy inni ubierali koszulki z napisem: „Jest krzyż, jest impreza!” albo wymachując sztandarami „Pałac Prezydencki rzuca cień na krzyż: wysadźmy Pałac!”. Telewizorze mogli też zobaczyć wśród „protestujących” sobowtóry Elvise Presleya i Papieża.

„Impas”, który trwał kilka tygodni przed Pałacem Prezydenckim, stał się w mediach tematem numerem jeden. Podobnie jak wojna o krzyże w Auschwitz (którą badałam szczegółowo gdzie indziej), wydarzenie to zainicjowane zostało przez grupę o charakterze radykalnym, lecz zrodzone z głosu opozycji, dzięki czemu posłużyło jako pryzmat ukazujący to, jak działacze społeczni, politycy, hierarchowie kościelni oraz zwykli obywatele — wielu z nich w grupie wiekowej 18–24 lat — dyskutowali i debatowali nad miejscem religii w państwie, a także czym jest lub powinna być Polska. Kontrast nie mógł bardziej jaskrawie i jasno pokazać, że mitologizacja narodowa nie zyskała szerszego poparcia. Drewniany krzyż został przeniesiony jesienią, ale mała grupka jego obrońców nadal spotykała się w miejscu, w którym niegdyś stał. Grupa, której przewodzi katolicki ksiądz, przynosi każdej nocy drewniany krzyż, wznosi prowizoryczny ołtarz — i modli się za powrót „Prawdziwej Polski” (fot. 9 i 10).

Rejestry *sacrum* i *profanum*

Sądzę, że narodowa mitologia będzie ciągle obecna, dopóki utrzymuje się w r o z m a i t e j b l i s k o ś c i wobec narodowych podmiotów. Dla niektórych osób z doświadczeniami czasu II wojny światowej lub późniejszych dekad, mitologia zachowuje swoją obecność i bliskość. Tym samym wpływa na ich życie, włada uczuciami, które przerastają inne interesy i ukierunkowuje działania. Dla innych, często młodszych obywateli bez doświadczeń wojny lub komunizmu, żyjących we względnym dobrobycie w niepodległej Polsce, cieszących się tym, co starsi postrzegali jako luksus pokoju, „obec-



Fot. 9. Obrona krzyża. Nieliczna grupa samookreślająca się obrońcami Krzyża kontynuuje spotkania przed Pałacem Prezydenckim, by modlić się o powrót tak zwanego Krzyża Smoleńskiego, o „całą prawdę o mordercach smoleńskich” i o to, by „Polska była Polską”.

Fot. G. Zubrzycki, Czerwiec 2011.



Fot. 10. Każdego wieczora obrońcy Krzyża modlą się przy drewnianym krzyżu i świecach.
Fot. G. Zubrzycki, Czerwiec 2011.

ność” mitologii ujawniła się w krytycznym dystansie; utraciła swe znaczenie, wagę i sakralny charakter, który miała w czasie niebytu państwowego, kiedy służyła, aby wytłumaczyć — lecz nie uzasadnić — sytuację polityczną, zapewnić nadzieję oraz dostarczyć narzędzi do przetrwania. Narodowa mitologia, chociaż zawiera część zwykłej wiedzy, istnieje dla nich najczęściej tylko w formie rejestrów o „historii”: w znanych tekstach z podręczników, opowieściach rodzinnych czy ceremoniach państwowych — lub jako towar. Niekiedy może okazjonalnie wydawać się bliska oraz przytłaczająca i może zapewne (od)zyskać znaczenie, gdyby np. polska suwerenność została zagrożona albo utracona, albo też gdyby dawne dramatyczne wydarzenia zaważnęły społeczną wyobraźnię.

Jeśli słuszna jest przynajmniej moja typologia na dwie relatywne bliskości i różne rejestry pojmowania składników mitologii narodu, to pożyteczne może być ich wyraźniejsze rozróżnienie, aby mogły być wykorzystane w analizach porównawczych. Pierwsza jest empirycznym i emocjonalnym zapisem, w którym dana mitologia narodowa postrzegana jest jako *sacrum* znaczące dla teraźniejszości. Dla żyjących narodem wedle tego rejestru przekazywana jest przez obrazy i przedmioty, które są metonimicznym rozszerzeniem zakresu jakiejś głębszej i trwalszej rzeczywistości (choć potencjalnie zagrożonej i potrzebującej żarliwej obrony). Drugim sposobem pojmowania narodowej mitologii jest *profanum*; jest to rejestracja pozwalająca na pewien krytyczny dystans, w którym naród często staje się rzeczą-towarem wykorzystywanym przez narodowych działaczy teatralnie czy wręcz ironicznie albo też czymś zbywalnym dla użytku kosmopolitycznych konsumentów. Owe typy idealne rozróżniające dwa sposoby rejestracji doświadczenia mogą okazać się przydatne dla porównawczej heurystyki w późniejszych badaniach nad narodową mitologią. Zmusza nas to do wysiłku, aby identyfikować konteksty historyczne, w czasie których oba typy nachodzą na siebie oraz wzajemnie się wzmacniają. Analityczne rozróżnienie może nam również pomóc, ażeby określić, który rejestr przeważa w rozmaitych grupach społecznych i wiekowych, a także by lepiej zrozumieć działalność polityczną i kulturalną kreującą narodową mitologię.

Typy *profanum*: obojętność, odrzucenie, odzysk

Chociaż dla wielu narodowa mitologia jest już tylko „historią”, a doświadczana jako *profanum* pozostaje im obojętna, to jednak przez innych jest nadal aktywnie atakowana i odrzucana. Widzieliśmy, jak efektywna mobilizacja w połączeniu z „uliczną kpiną” może inicjować narodziny niezależnej dyskusji dotyczącej religii, narodowej mitologii i tożsamości. Sztuka jest kolejnym obszarem życia społecznego, który dostarcza znaczącej przestrzeni



Fot. 11. „Król Polski”, odlew z brązu, 2008. Z wystawy Doroty Nieznalskiej „Królestwo”, 2009, w której podjęła temat polskiego mitu martyrologicznego poprzez rzeźby przedstawiające korony cierniowe.

Reprodukcja za zgodą artystki.

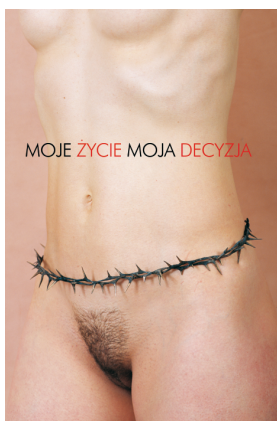
dla potężnej krytyki podważającej polskie mity. Weźmy np. prace polskiej artystki Doroty Nieznalskiej, (nie)sławnej dzięki obrazoburczym atakom na narodową mitologię polską, w związku z którymi była oskarżona, sądzona i skazana.³⁹ Jej krytyka mitologii polskiej jest konstruowana głównie wokół symboli i materialnych przedstawień, przede wszystkim poprzez kontrowersyjne rzeźby korony cierniowej.

Najbardziej dobitnie przemawiająca jest jej instalacja pt. „Królestwo”: korona cierniowa zamocowana na łańcuchu przykręconym do potężnej kuli — noszona bardzo często w XIX w. jako patriotyczna biżuteria. Kula i łańcuch przedstawiały metaforycznie powszechne rozumienie rozbiorów Polski jako utraty wolności. Poprzez odłączenie kuli od łańcucha z koroną cierniową Nieznalska deklaruje, iż martyrologiczny mit jest wielkim ciężarem utrzymującym naród w niewoli (fot. 11).

W innej sztuce artystka komentowała różne następstwa narodowej mitologii przez pokazanie, jak jej dominacja w sferze publicznej wpływa na prywatne życie obywateli. Jej plakat zatytułowany „Moje życie, moja decyzja” przedstawia nagie kobiece ciało (fot. 12). Mimo iż ukazano tam jedynie tułów, to widz szybko rozpozna motyw ukrzyżowania, który wskazują ramiona wzniesione poza kadr oraz rozciągnięta klatka piersiowa. Talię otacza cier-

³⁹ Zgodnie z art. 196 kodeksu karnego Nieznalska została w 2003 r. uznana winną za „obrażanie uczuć religijnych” podczas jej wystawy „Pasja” w latach 2001–2002. Skazano ją na sześć miesięcy prac społecznych. Artystka odwoływała się od wyroku, który ostatecznie został uchylony 4 czerwca 2009 r.

niowy łańcuch przypominając o dawnym zniewoleniu. Nieznalska sugeruje, że katolicyzm przemienił kobiety w cierpiętnice, ażeby poddać kontroli ich łona i pozbawić praw. Przesłanie zakomunikowane tutaj głosi, iż w czasie gdy Polska-Jezus została ukrzyżowana, by ratować świat i zmartwychwstać, to dla narodowego celu poświęcono polskie kobiety — tyle, że ich własne odkupienie wciąż dalekie jest od zagwarantowania.



Fot. 12. „Moje życie, moja decyzja”, Dorota Nieznalska, 2005. Projekt zdobył trzecią nagrodę w konkursie Federacji na rzecz kobiet i planowania rodziny.

Reprodukcja za zgodą artystki.

Z kolei biorąc pod uwagę ostatnią rzeźbę Petera Fussa (fot. 13), gigantyczny krzyż usiany kilkoma tysiącami gwoździ, mamy do czynienia z przekształceniem symbolu odkupienia w znak etnonarodowej agresji.

Jest bowiem tak, że jakkolwiek ostatecznie pewne mity mogą obumierać dla młodszych pokoleń lub też być aktywnie przez nie kontestowane, to często podlegają one także reaktywacji w oczach zagranicznego odbiorcy. W ten sposób Szopen, wyjeżdżający z kraju tuż przed wybuchem powstania listopadowego, kojarzony ściśle z martyrologią narodu, stał się ostatnio na rynku marką dla luksusowej wódki sprzedawanej w międzynarodowych marketach jako „polska kwintesencja”⁴⁰. Na jednej z reklam przedstawiono starego chłopca trzymającego widły z ziemniakiem nabitym na środkowe ostrze oraz

⁴⁰ O „umarkowaniu” narodowej tożsamości zob. R.J. Foster, *The Commercial Construction of 'New Nations*, „Journal of Material Culture”, vol. 4 (1999/3), s. 263-282. *Idem*, *Materializing the Nation: Commodities, Consumption and Media in Papua New Guinea*, Indiana University Press, Bloomington 2002. J.R. Hall, *On visualizing sociology*. Unpublished paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association, Philadelphia, Pennsylvania [13–16 sierpnia, 2005]. M. Aronczyk, *Branding the nation: Mediating space, value, and identity in the context of global culture*, Unpublished dissertation, New York University 2008.

napis: „Podrzędna bulwa stała się luksusową wódką. Historia odkupienia”. Termin „odkupienie” jest tutaj znaczący, jeśli nie dla konsumentów (nie-Polaków) reklamy i wódki, to z pewnością dla producenta, określającego sposoby myślenia, czucia i sprzedawania polskości — czy też mówiąc bardziej precyzyjnie: dla handlowania wódką jako strukturą (polskiego) uczucia.

Choć powiada się, że wódka „nazwana została na cześć najlepszego syna Polski, słynnego kompozytora Fryderyka Szopena” oraz zapewnia się konsumenta o „autentycznych doświadczeniach polskiej tradycji”, to jednak w rynkowym obrocie wódką wyraźnie brakuje jego muzyki. To, co sprzedaje się jako polskość jest esencją wydestylowaną i butelkowaną dla płynnej konsumpcji. By użyć tu jeszcze jednego sloganu z reklamy polskiej wódki sprzedawanej na eksport: Sobieski Vodka — „Polska w butelce”⁴¹. Nie tylko mesjanistyczna oraz romantyczna tradycja są zręcznie zapakowane w handlu wódką, lecz również mitologia „Polski”.

Zakończenie

W tekście zaproponowałam rozważenie narodowej mitologii jako struktury kształtowanej poprzez historyczne wydarzenia i narracje, wcielanej do kultury materialnej, zadekretowanej w różnych praktykach i ustanowionej publicznie. Pomimo jej ponadczasowego przejawiania się, pokazałam na pewnych przykładach, jak dana narodowa mitologia została wykreowana, a także jak mogła pękać oraz załamywać się pod ciężarem poszczególnych wydarzeń historycznych. W przypadku Polski zakwestionowanie narodowej mitologii było główną cechą postkomunistycznego przełomu, jako że po odzyskaniu niepodległego państwa polityczna ważność panującej mitologii — wyrażanej głównie w kontekście rozbiorów i dominowania kolonializmu — została poważnie osłabiona. W tym nowym kontekście zauważyłam, że ci, którzy nie doświadczyli lub nie pamiętają wojny i komunizmu, używają tego samego repertuaru estetycznych znaków, jak żyjący w tych czasach, tyle że wedle typologii *profanum* — tzn., że „historia” nie jest dla nich poręczna (*ready-to-hand*), ale jedynie w zasięgu ręki (*arms-length*)⁴². Najgwałtowniejsze załamanie się narodowej mitologii ujawniło się w ulicznym wykpiwaniu czy też w obróceniu przeciwko niej samej jej własnej estetyzacji, co opisałam na przykładzie wybranych dzieł sztuki plastycznej, będących sposobem kry-

⁴¹ Nazwanie wódki imieniem króla Jana III Sobieskiego nie jest wyrazem mitu martyrologii, ale preromantycznego mesjanizmu Polski jako przedmurza chrześcijaństwa, dla którego Sobieski jest najlepiej znany jako ten, kto w 1683 r. „wybawił Wiedeń od Turków”.

⁴² Przyp. tłum. Tę grę słów trudno oddać w języku polskim, ponieważ pojęcie *arms-length* jest też zasadą ekonomiczną określającą warunki umowy handlowej, które zostałyby wynegocjowane przez niezależne strony.



Fot. 13. Krzyż polskiego artysty Petera Fussa.
Reprodukcja za zgodą artysty.

tyki przewrotnego użycia krzyża dla celów politycznych lub potępienia implikacji martyrologicznego mitu wobec polskich kobiet. Jeszcze inna forma załamania się występuje wówczas, gdy materialne znaki *sacrum* zostają wyobcowane, ażeby stać się zwykłym towarem. Jednak nawet w przypadkach przeciwstawienia się mitom czy wykorzystaniu ich w celach komercyjnych mity te wciąż pozostają w obiegu. I tak długo, jak wywołują oddźwięk i kiedy znów „zawieje wiatr historii”, są w gotowości do reaktualizacji.

Tłumaczenie
Maciej Sawicki

“Feeling the Nation”: Visual Culture and the Aesthetics of Messianic Martyrology in Poland

Geneviève Zubrzycki

Abstract

Based on archival and ethnographic research on Polish martyrology, this article shows that national mythology is structured by history, embodied in visual and material culture, enacted in ordinary and extra-ordinary practices, and consumed in everyday commodities. I argue that it is the convergence and exchange between diverse sites of material expression and sensory perception that makes national mythology especially resilient. Even so, as historically constructed, contingent and contested systems of myths, the extent to which national mythologies can shape national identity or mobilize toward nationalist action depends on the specific historical contexts in which they are deployed. Theoretically, this article joins historical and phenomenological approaches to propose a framework for thinking about the constitution, persistence and shifting social and political valences of national mythologies.

Keywords: National Identity, National Mythology, Visual Culture, Affect, Poland, Smolensk.