

Arkadiusz Bagłajewski

"Między Sfinksem a mumią naród wychowany?"

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (150), 205-217

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Arkadiusz Bałajewski

„Między Sfinksem a mumią naród wychowany”?

Książka Moniki Rudaś-Grodzkiej została opatrzona intrygującym tytułem – *Sfinks słowiański i mumia polska*¹ – wydobytym z twórczości Norwida. Oto „między Sfinksem a mumią naród wychowany”. Jak rozumieć tę formułę? Pisze autorka we wstępie: „To zdanie można odnieść do wyobrazonego polskiego narodu, do jego historycznego i zarazem ontologicznego zawieszenia między nieokreślonością a śmiercią”². Przestrzeń mitów nacjonalistycznych polskiego romantyzmu rozpościera się między dwoma „silnymi” biegunami. Te dwa bieguny to: słowiańska utopia, wyparta i „niesamowita” w swych nieoczekiwanych powrotach (autorka dla określenia istoty słowiańskiej utopii sięga po kapitalny w tym przypadku termin Freuda *das Unheimliche*, *nota bene* w innej optyce analizowany w świetnej książce Marii Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna*; te dwie prace można czytać niczym lustrzane odbicia problematyki, zwielokrotnione

Arkadiusz Bałajewski – dr hab., pracownik Instytutu Filologii Polskiej UMCS w Lublinie. Zajmuje się romantyzmem i współczesnością. Ostatnio wydał książkę *Mapy dwudziestolecia 1898-2009. Linie ciągłości* (2012). Kontakt: bałajewski@g02.pl

1 M. Rudaś-Grodzka *Sfinks słowiański i mumia polska*, Fundacja Akademia Humanistyczna, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013, s. 392. Seria „Lupa Obscura”.

2 Tamże, s. 41.

o inne prace z ostatnich lat podejmujące problematykę słowiańską) oraz ideologia mesjanistyczna, komplementarna niekiedy i częściej opozycyjna wobec utopii słowiańskiej, będąca przejawem działania – jak podkreśla autorka, wprowadzająca tę kategorię do opisu romantycznych ideologii i wyobrażeń narodowych – masochizmu moralnego/społecznego zbiorowości, która klęskę kompensuje fantazjami bólu i cierpienia, przynoszącymi nie pocieszenie, ale szczególną rozkosz bycia w klęsce, w cierpiętnictwie, jak przeczytamy w świetnym wywodzie w wielu miejscach książki (to przykład twórczej, inspirującej adaptacji narzędzi psychoanalitycznych, pochodzących z prac Freuda i Reika, dla badań nad mentalnością narodową).

Nowatorski charakter ustaleń Moniki Rudaś-Grodzkiej, na tle dotychczasowych badań nad ideologiami romantycznymi, należy mocno podkreślić, a warto dodać, że autorka jest świadoma długów intelektualnych, które zaciągnęła u znakomitych poprzedników – autorów prac z kręgu historii idei romantycznych (dokonania Andrzeja Walickiego i Marii Janion są tu istotnym punktem odniesienia, także w aspekcie polemicznym). Otóż nowatorski charakter ustaleń badawczych, jak możemy się zorientować, wynika nie tylko z umiejętności rzetelnej lektury i dostrzegania dzięki uważności rozmaitych ideowych komplikacji i subtelności (w czym niewątpliwie pomaga autorce świetny warsztat historyka), ale z wielkiej i trudnej pracy, którą autorka recenzowanej książki podjęła w wymiarze – by tak rzec – metodologicznym, kiedy próbuje tworzyć własny dyskurs wchłaniający rozmaite dopływy metodologiczne, takie jak: konstrukcjonistyczne koncepcje narodu, psychoanaliza, *gender studies*, badania postkolonialne, metody osadzone w propozycji badawczej z kręgu historii idei, zogniskowanej wokół tezy o „słowiańskości” jako istotnym komponencie konstruktów narodowych.

Warto nadmienić na wstępie, że książka Moniki Rudaś-Grodzkiej nie jest „monografią” tematu słowiańskiego w polskim romantyzmie. To temat zbyt obszerny, wymagający dobrej konceptualizacji, raczej przekrojowych, dobrze pomyślanych ujęć problemowych niż iluzji ujęcia wszystkiego w jednej książce. Nie powinny więc dziwić „pominięcia”: Słowackiego jako autora *Króla-Ducha*, Lenartowicza (choć jego *Gladiatorom* daleko do omówionego w książce tego samego wątku w prelekcjach Mickiewicza), „brakuje” Norwida z jego ironicznym, zdystansowanym spojrzeniem na mity słowiańskie. Wszakże opatruję te terminy cudzysłowem, bowiem nie o pominięciach czy brakach należy tu mówić. To materiał na zupełnie inaczej pomyślaną książkę, którą autorka zresztą zamyśla, którą pisze,

sądząc chociażby po publikacjach poświęconych Wandzie romantyków. Norwid wreszcie – czy mógłby pojawić się w tak pomyślanej pracy, jak *Sfinks słowiański i mumia polska*, mimo formuły Norwidowej w tytule? Otóż nie, trzeba odpowiedzieć wyraźnie. Autorkę omawianej książki interesuje bowiem nie sam temat słowiański, ale jego szczególnie węzeł znaczeniowy – kluczowy, ogniskujący rdzeń słowiańskiej problematyki, odnoszący się, mówiąc hasłowo, do aspektu konstrukcyjnego problematyki narodotwórczej – wytwarzającej mity słowiańskie, wszakże takie, które pozwalają oświetlić istotę romantycznych zabiegów wokół krystalizacji form myśli i wyobraźni narodowej. To doskonała perspektywa poznawcza, z której można obserwować istotną część tematu słowiańskiego – zamiast całości, która wszakże wymagałaby innego rodzaju zabiegów porządkujących.

Słów kilka o kompozycji i zamysle konstrukcyjnym pracy. Otóż książka składa się z dwu części, poprzedzonych obszernym wprowadzeniem, w którym autorka przedstawiła wstępnie precyzację pojęć, obecnych w całej książce, utopii słowiańskiej wobec idei narodowej, samego pojęcia narodu i narodowości, także narosłych wokół tych pojęć nieporozumień i wątpliwości rozmaitej zresztą natury. Autorka odniosła się w tym miejscu książki do dwu najbardziej wpływowych ujęć interpretacyjnych na gruncie polskim, tj. Andrzeja Walickiego – z tym badaczem podejmując polemikę na gruncie postkolonializmu i *gender studies* (pogłębianą na kartach książki) – i Marii Janion (szkoda, że chociażby w przypisie nie pojawiła się informacja o polemikach, jakie wzbudziła ta wpływowa propozycja, formułowanych przez Julię i Janusza Tazbirów czy Dariusza Skórczewskiego). I wreszcie zarysowała autorka we wstępie romantyczny kontekst słowianofilstwa, w ujęciach Lelewela, Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, ziewończyków. Te ustalenia wracają – pogłębione w odpowiednich aspektach interpretacyjnych – w kolejnych częściach książki.

Książka składa się – jak wspomniałem – z dwu części, zatytułowanych *Utopia słowiańska, czyli przebudzenie do snu* i *Atopia słowiańska, czyli jak zbawić Europę*. W części pierwszej znalazły się studia problemowe, dotyczące, mówiąc najogólniej, refleksji słowiańskiej w romantyzmie przedlistopadowym. Część druga przynosi interpretacje myśli formułowanych na emigracji po roku 1831. Spoiwem obydwu części pracy jest problematyka pamięci (wykorzystano tu inspiracje płynące z prac Benjamina i Ricœur) – pamięci, która potrafi pomagać w tworzeniu słowiańskich mitów i która potrafi także kastrować, spychać do nieświadomości to, co nie mieści się w porządku oficjalnie tworzonej fantazji narodowościowej. Aktywna

rola pamięci w tworzeniu rozmaitych fantazji i mitów jest nierozłącznym sprzęgnięta zarówno z poszukiwaniem utraconej przeszłości Słowiańszczyzny, jak z wyznaczeniem progresywnej konstrukcji mesjanistycznej. Ale w punkcie wyjścia istotne wydaje się poszukiwanie słowiańskich korzeni (czy pieluch, jak wtedy mawiano), z których wyrasta samowiedza narodu, jak też wykluwają się narodowe mity, wygrzebane z niepamięci, acz istniejące, możliwe do przejrzenia, wydobywania na jaw przez poetów.

Słowiańska utopia i mesjanistyczne idee były bowiem „wytworem” poetów. Konstruktywistyczny charakter tych ujęć jest przedmiotem obserwacji w pierwszej części książki, kiedy autorka przygląda się w kolejnych rozdziałach: sposobom kreowania pejzażu narodowego, marzeniom o słowiańskim imperium i jego bohaterach, trudnym relacjom polsko-ukraińskim, a także mitom rzekomej idylli ukraińskiej, strategiom zawłaszczania obcej kultury w działalności translatorskiej ziewończyków. Te powroty do przeszłości, mające na uwadze przyszłość odzyskanej ojczyzny, osadzone są w romantycznej refleksji na temat narodu, sformułowanej przez Mochnackiego. I od tej „rekonstrukcji” konstrukcji narodowości dokonanej przez wpływowego krytyka zaczyna swe rozważania autorka omawianej książki. Nie ma potrzeby wchodzić tutaj w szczegóły, doskonale zresztą wydobyte i zsyntetyzowane w rozdziale *Koncepcja narodu Maurycego Mochnackiego*, natomiast warto – za autorką – podkreślić, że zachowawcza koncepcja narodu, sięgająca do swych wcześniejszych źródeł, wyrasta z pragnienia utrzymania pamięci o Rzeczypospolitej w granicach przedrozbiorowych. To była zresztą obiegowa „mapa rzeczywistości i wyobrażona” polskich romantyków, niepomnionych dokonującego się, choć zintensyfikowanego w drugiej połowie stulecia, „budzenia” innych narodowości do życia. Tak więc Mochnacki podstawił lustro, w którym mógł się przeglądać naród, uzyskujący samowiedzę o minionej wielkości. To balsam i trucizna jednocześnie. Monika Rudaś-Grodzka trafnie wydobywa ów „dwoisty” charakter kompensacji narodowej, sięgając przy tym po nowatorskie konteksty interpretacyjne: podkreślając twórczą rolę fantazji (czy może wyobraźni – warto tu się dobrze zastanowić), snującej marzenia (albo rojenia, w zależności od wykorzystania kontekstualnego!) o potędze, ujawnia – korzystając z narzędzi psychoanalizy – „narcystyczną osobowość narodu polskiego”, wyrażającą się w konieczności konstrukcji mocnej tożsamości narodowej, opartej na przeniesieniu uczuć na Ojczyznę. To wówczas rodzą się skrajne emocje, frenetyczna miłość i równoczesne stłumienia innych uczuć i emocji, a tym samym bolesne powroty tego, co wyparte.

Autorka, przymierzając narzędzia psychoanalityczne do dzieł Mochackiego, sformułowała pewną, ogólniejszą refleksję, którą jak sądzę, można odnieść do kolejnych rozważań. Czytamy mianowicie ważkie sformułowanie:

Fantazja o narodzie, mimo głoszonych postulatów, lokuje się nie w sferze rzeczywistości, ale w sferze ukrytej/wypartej przyjemności, mającej charakter perwersji, która podporządkowana jest zasadzie rozkoszy. Te narodzone w sferze fantazji perwersyjne wyobrażenia stają się częścią narodowego *imaginarium*, tzn. wbrew sensom, jakie niosą, odczytywane są zgodnie z narodową matrycą.³

Można w pewnym skrócie myślowym powiedzieć, że jeśli potraktujemy tę obserwację jako motto dalszych rozważań, czytelne staną się zabiegi, którym autorka poświęca uwagę, związane z konstrukcjami krajobrazów narodowych (tu można umieścić dwa świetne rozdziały: *Krajobrazy narodowe* oraz *Ogród na rozstajach rzeczywistości i wyobraźni poetyckiej. Metamorfozy Zofiówki*). Literackie reprezentacje pejzażu Kresów ukazano – w rozległych kontekstach funkcjonowania idei narodowej – w perspektywie zabiegów ideologicznych, które zostały nowatorsko wydobyte dzięki sięgnięciu po współczesne narzędzia badawcze: genderowe (kiedy autorka interpretuje *loci amoeni* macierzysty czy kiedy pisze o feminizacji pejzażu, będącej jedną ze strategii nacjonalistycznego zawłaszczania), z badań postkolonialnych (pojęcie „symetrii pomniejszającej” jakże trafnie interpretujące ujęcie Ukrainy w twórczości Bohdana Zaleskiego; warto tu dodać, że ta kategoria, pojawiając się w innych miejscach pracy, pozwala wydobyć zarówno źródła, jak i nawarstwienia kompleksu relacji polsko-ukraińskich, *vide*: rozdział *O przyjaźni polsko-ukraińskiej*). Warto też dodać, że narzędzia genderowe dały znakomite rezultaty interpretacyjne w rozdziale *O tłumaczeniach ziewończyków*, kiedy autorka spogląda na „zawłaszczające” translacje w perspektywie ujawnionych translacji podmiotu – jako językowej aneksji tego, co inne (włączanie pieśni ukraińskich jako utworów przynależących do kultury polskiej, co było konsekwencją, analizowanego także w innych partiach książki, przekonania o odwiecznej polskości Kresów), i jako narzucania męskiego spojrzenia podmiotu translacyjnego na żeński oryginał, podlegający w tej strategii translatorskiej ujarzmieniu (efektem zaś, dodajmy,

3 Tamże, s. 73.

za autorką tych brawurowo poprowadzonych rozważań, były hybrydy językowe w przekładach).

Ta część książki – jak można zorientować się z omówienia – dotyczy, mówiąc znów w pewnym uproszczeniu, reinterpretacji mitu Kresów w romantyzmie. Mitu, opartego, jak pisze w wielu miejscach autorka, na radykalnych strategiach uzurpacji, gwałtu, zacierania jednych elementów i radykalnego „wpisywania” w tworzony mit polityczny innych znaczeń: czerpanych z odległej przeszłości, poddawanej *nota bene* zabiegowi ideologicznej rekonstrukcji (znakomite rozważania w rozdziale *Imperium słowiańskie i jego bohater*), będącej w istocie pisaniem nowego mitu politycznego – jakże paradoksalnie modelowanego. Oto pozbawieni własnego państwa „narodowi fantazjotwórcy” marzą o imperium, co więcej – zapisując to marzenie w poezji, trwale konstytuują imperialne fantazmaty: wydobycia pierwiastków dzikich, ciemnych, gwałtownych, dających „odwieczne” (tj. od czasów średniowiecznych zdobywszy terytorialnych) prawo do tych ziem.

Autorka spogląda na mit Kresów z wielu perspektyw. Waży racje jednej i drugiej strony, jakkolwiek w swej propozycji interpretacyjnej empatycznie lokuje swoje sympatie po stronie słabszego: tego, któremu odmawiano prawa do własnego głosu (zob. rozważania o dyskusjach wokół języka ukraińskiego, w rozdziale opatrzonym jakże ironicznym tytułem *O przyjaźni polsko-ukraińskiej*, po lekturze trudno nie westchnąć, na miły Bóg, jakaż to „przyjaźń”!), którego kulturę uzurpatorsko inkorporowano, zawłaszczano, którego imiona wymazywano ze „wspólnej” historii (ten cudzysłów jest tu wyjątkowo potrzebny, bo ta „wspólna” historia, jak czytamy w niejednym miejscu książki, znaczyła tyle, co „polska”). Monika Rudaś-Grodzka ma świadomość, że przyszło jej poruszać się po niezwykle trudnym terytorium – z jednej strony wyjątkowo „mitogennym”, z drugiej zaś – obfitującym we wzajemne i uporczywe animozje, sploty racji jednych i krzywdy drugich (przy czym zarówno racje, jak i krzywdy są na tym terytorium wymienne). Poruszając się po tym trudnym obszarze, potrafi wyminąć czyhające tu i tam rafy stereotypów narodowościowych i publicystycznych uproszczeń. To duża zasługa autorki. Przyglądając się skomplikowanym racjom dwu stron: polskiej i ukraińskiej, z których mocniej rezonują kulturowo (i politycznie) „silniejsze” racje strony polskiej, Monika Rudaś-Grodzka potrafiła zaproponować kategorie opisu pozwalające skomplikowane zjawiska uchwycić w sieć relacji intelektualnych. Przykładowo, takich jak mechanizm „symetrii pomniejszającej” czy spojrzenie na ewolucję stosunków polsko-ukraińskich za pośrednictwem narzędzi

psychoanalizy: ujawnienia narcyzmu małych różnic, owocującego agresją kierowaną na zewnątrz i uspojnieniem własnego środowiska (zarówno od strony polskiej, jak i ukraińskiej).

To doprawdy świetne rozważania, wysokiej próby intelektualnej, odkrywczą propozycją zastosowania nowego języka do opisu zjawisk, do których dotychczasowe języki nie wystarczają. O jedno chciałbym się w tym miejscu upomnieć: mianowicie o większe wycieniowanie racji strony polskiej. Nie, nie myślę bynajmniej o utwierdzeniu mitu polskich Kresów. Mam raczej na myśli nieco subtelniejszy język niż ten, który stosuje autorka w swej empatycznej interpretacji: kiedy tak silnie akcentuje formułę „kolonialny, polski sen o Kresach” czy o projekcie politycznym „odzyskania ziem wschodnich” (s. 103 – sądzę, że romantycy nie myśleli jakoś szczególnie o odzyskaniu ziem wschodnich, chcieli odzyskać Rzeczpospolitą w granicach przedrozbiorowych). To trudna, złożona dyskusja i nie miejsce by ją tutaj podjąć. Jakkolwiek przekonują mnie wieloaspektowe interpretacje autorki, to jednak swoje racje wyłożę skrótowo: wiemy, jaka była mapa mentalna wyobraźni geograficznej romantyków, pokrywała się ona wyraźnie z mapą polityczną. I choć powinniśmy być – inaczej niż nasi praojcowie – otwarci na racje Innych, to przecież trudno mieć jakieś pretensje do romantyków, że myśleli tak, a nie inaczej o Kresach, to znaczy nie jako o „miejscach utraconych”, to zdaje się nasza współczesna wiedza buduje takie sądy, lecz o ziemiach zabranych przez Rosję. W myśleniu o Kresach spotkały się dwie nierównorzędne racje – i oczywiście wynik takiego spotkania był do przewidzenia. Dwa nacjonalizmy – polski i ukraiński (czy w innej konfiguracji polski i litewski) – pozostają w uścisku. I jak wywodzić racje? Czy rzeczywiście zawsze ta „słabsza” strona ma wyłączność na racje? Tu nie ma dobrych odpowiedzi. Same pytania też nie są właściwe, mam tego świadomość, ale chciałbym je mimo wszystko pozostawić. Postawię więc pytania otwarte, zapraszające do przemyślenia tej trudnej problematyki.

Pora przejść do zarysowania zawartości drugiej części książki. Tu istotne rozważania poświęciła autorka problemowi słowiańskiej niepamięci (pamięci wypartej), *das Unheimliche*, pojęciu, które określa przedziwną tożsamość, parafrazując – obcości wśród swojskości – traumatycznego odczuwania wypartego, lokującego się na obrzeżach dyskursu, w zbiorowej amnezji. Rozpoznając te zagadkowe i niejasne sploty tożsamości w utworach Kraszewskiego (*Lubonie, Masław*) i Mickiewicza (prelekcje paryskie), autorka przekonująco pokazuje działanie mechanizmów pamięci

kastrującej u Kraszewskiego, które „zamazują”, wypierają dawną słowiańską tożsamość. To ważny temat – podjęty w znanej książce Marii Janion *Niesamowita Słowiańszczyzna* – dla którego autorka znalazła własny sposób interpretacji. Nie tak może sugestywnie dramatyczny, jak w książce Janion, lecz fundowany na konsekwentnie wprowadzanym nowym słowniku pojęciowym: to kategorie psychoanalizy, odnoszone do wydobytych z utworów Kraszewskiego szczelin dyskursu, w których ujawnia się *das Unheimliche*. Monika Rudaś-Grodzka w tych fragmentach jest czytelniczką „utożsamiającą się” z tym, co wyparte, zamazane. Dziwność, obcość, niepokój – są to istotne komponenty zarówno odbioru tekstu, jak i budowanego dyskursu. Podobnie w innych rozdziałach książki, zwłaszcza tych poświęconych Mickiewiczowi (*Słowiańszczyzna. Pamięć i zapomnienie w wykładach paryskich Adama Mickiewicza*, *Słowiańszczyzna zniewolona*, *Wymyślanie narodu w prelekcjach paryskich*, także *Romantyczna Słowiańszczyzna na mapach Adama Mickiewicza*). Wydobywa tu autorka ontologiczny status Słowiańszczyzny – „nieuchwytna, nieokreślona i rozproszona”, oczekująca z jednej strony na wyraźniejszą tożsamość, nabywaną przez powrót do korzeni, z drugiej zaś – próbująca definiować swą misję dziejową. Jest nią mesjanizm.

W rozdziale *Wymyślanie narodu w prelekcjach paryskich* – sięgnięcie po inspiracje konstruktywistyczne nie polega na aplikacji teorii, który to zabieg nie miałby przecież większego sensu w mechanicznym „przykładaniu” narzędzi do odmiennej tradycji kulturowej niż opisywana w pracach anglosaskich, lecz na próbie określenia własnego stanowiska w eklektycznym dyskursie, podatnym na różne wpływy. Tradycja wynaleziona – jak słusznie podkreśla autorka książki – jest u Mickiewicza „ograniczona do sfery symbolicznej”⁴. Budowana jest z różnych komponentów, opiera się częściej na fantazji niż „naukowych” podstawach. To zresztą osobny problem. Ale w tym miejscu chciałbym za autorką książki podkreślić, że fantazje są próbą dotarcia do głębi, do tych rejonów i dziejów, i ducha, do których inaczej dojść nie sposób. Fantazja to duchowa moc poety. A „zbożne kłamstwo” (kapitałna propozycja interpretacyjna wyprowadzona przez autorkę z *Państwa* Platona) – okazuje się przydatne w przypadku „wytwarzania” ideologii narodowych – staje się performatywem. Narodzie bądź taki, stań się takim, jak to zapisano w „utajonych” księgach Słowiańszczyzny! To falsyfikaty, które falsyfikatami być przestają, tak jak kłamstwo staje się prawdą – w ponownym, „właściwym” procesie narodzin narodu. Można

4 Tamże, s. 322.

byłoby powiedzieć – choć jest to oczywiście pewien skrót myślowy – że w romantyzmie naród musiał narodzić się na nowo u swych początków, bo jego ujęte w wykładni oficjalnej narodziny były zakłamane, nieostre, rozproszone. Mesjanistyczny naród rodzi się w bólach i męce, tu i teraz, ale potrzebuje utwierdzenia w prefiguracji dzisiejszego cierpienia. Tę aktualizowaną mękę można znaleźć w słowiańskich mrokach niepamięci, trzeba je wydobyć, nazwać, określić zgodnie z aktualnym, tj. romantycznym, widzeniem niejasnej przecież wtedy misji dziejowej – mesjanistycznego posłannictwa.

W rozdziale „*Kopernik w świecie moralnym*”. *Mit słowiański i mesjanizm w piśmiach Kazimierza Brodzińskiego* niezmiernie wnikliwie zostały pokazane narodziny romantycznego mesjanizmu – z ducha słowianizmu. Jak wskazuje autorka, to Brodziński podkreślił, że mesjanistyczna opowieść swe początki ma w Polsce przedchrześcijańskiej i Polsce pierwszych Piastów. I oto teraz, w czasach powstania listopadowego, znajduje swoje wypełnienie. W słynnej *Mowie o narodowości Polaków* dokonał kilku – brzemiennej w skutki – operacji interpretacyjnych, z których ubóstwienie narodu oraz oczyszczenie go z poczucia winy wydają się dla późniejszych zabiegów narodowej sakralizacji istotne. To oczywiście balsam, ale jak dowodzi w swej interpretacji autorka, stający się trucizną. I nie jest to bynajmniej tak popularne ostatnio publicystyczne uproszczenie. Jest to intelektualna propozycja wyjaśnienia perswazyjnej mocy słynnej mowy Brodzińskiego. Sięga tu autorka – jakże pomysłowo i wnikliwie zarazem – po platońską koncepcję *farmakonu*, odnowioną w znanej interpretacji Derridy. *Farmakon* – lek i trucizna jednocześnie. Może wzmocnić naród, ale też ma moc doprowadzenia do katastrofy. Jak wyważyć racje? Czytamy:

Brodzińskiego lek na wszystkie dolegliwości w rzeczywistości przez długi czas zakłócał proces krystalizowania się tożsamości poprzez fabrykowanie fałszywych stereotypów i mitów, ugruntowujących poczucie wyższości i megalomanii narodowej.⁵

Można byłoby się zgodzić z tą – posępną – diagnozą, tym bardziej, że istotnie nie jest dobrze, kiedy w życiu narodu mity zastępują fakty historyczne. Pytanie jest takie – czy wytwarzanie mitów: polskości niezbrukanej, rycerstwa, które odnowi Europę swym poświęceniem religijnym,

5 Tamże, s. 270.

narodu cierpiącego i w tym cierpieniu odnajdującego sens odnowy – to rzeczywiście, jak czytamy, masochistyczny „sposób neutralizowania bólu” polegający „na zanurzeniu się w cierpieniu, wynikającym z nieuświadomionej pogardy dla siebie i dla Polski, która utraciła swoją państwowość”⁶. Czegoś w tym wywodzie nie rozumiem, być może nazbyt mechanicznie użyto narzędzi badawczych i mimo że dobrze sprawdzały się one we wcześniejszym wywodzie, tu coś „zazgrzytało”. Dlatego pozwolę sobie sformułować pytanie – tym bardziej, że obszernej prezentacji koncepcji masochizmu Reika nie towarzyszy odwołanie do utworu Brodzińskiego, stąd maszyneria teoretyczna wydaje się poniekąd zawieszona w próżni. Otóż moje pytanie brzmi: czy mesjanizm jest rzeczywiście masochistyczną formą pogardy dla Polski? A może – zgoda, że masochistyczną – formą bezgranicznego (może bezkrytycznego?) uwielbienia Polski? Może w tym przypadku mesjanizm bardzo mocno podszyty jest narcyzmem? Sięgam po aparaturę pojęciową autorki książki. Bo jest ona tu wyjątkowo fortuna. Bardziej by mnie tu przekonało użycie figury Polski narcystycznie cierpiącej. Choć też zastanawiam się, czy nie spłaszczam tego fenomenu myśli romantycznej. Myślę, że wszyscy mamy kłopoty z mesjanizmem, bo choć usiłujemy go zrozumieć, wyjaśnić, odnaleźć do niego klucz – to jesteśmy tak daleko od tego sposobu myślenia naszych przodków, że będziemy się już ciągle rozbijać o takie czy inne rąfy. Czy potrafimy zrozumieć, odczuć – co tak naprawdę znaczą spetryfikowane dziś formuły „Polski chrystusowej”, „Polski cierpiącej”, które dla tamtych ludzi znaczyły coś bardzo konkretnego, intymnego, uobecnionego w ich doświadczeniu egzystencjalnym chociażby przez zapośredniczenie pewnego typu wrażliwości religijnej – budowanej na żywym dla wielu z nich doznaniu obecności Chrystusa. Stąd „żywe” odczuwanie śmierci Ojczyzny, trudne do wyjaśnienia w języku dystansu, racjonalizacji, niemożliwe też – w języku egzaltacji romantycznej, która dziś drażni i przestaje znaczyć to, co znaczyła.

Mickiewiczowskie studia z tej części książki dotyczą centralnej problematyki romantyzmu lat 40. XIX wieku, mianowicie mesjanistycznej reinterpretacji idei narodowej, w przypadku wieszczą wiązanej z ideą słowiańską. To znamienne, że w tym czasie inny sposób rozumienia słowiańskości „wydobywa”, by tak rzec, z pradziejów Słowacki, zwłaszcza w *Królu Duchu*. Ale warto też wspomnieć, że bardzo podówczas i w kolejnych dzieścioleciach wpływowy mesjanizm Krasińskiego wymija problematykę

6 Tamże, s. 281.

słowiańską. W tym kontekście – „walki na mesjanizmy”, mówiąc nieco ironicznie – szczególnie istotne wydaje się Mickiewiczowskie sięgnięcie do problematyki słowiańskiej. W błyskotliwej interpretacji wykładu z 17 stycznia 1843 roku (w rewelacyjnym studium *Słowiańszczyzna zniewolona*) Monika Rudaś-Grodzka odnajduje gruntowne przekształcenie słynnej formuły Herdera kreślącego misję dziejową Słowian. Dla Mickiewicza, interpretującego *Gladiatora konającego*, owa misja wiąże się z rewaloryzacją cierpienia, zapowiadającego przyszłe jego zwycięstwo. Jak czytamy w wywodzie inspirowanym psychoanalizą, zniewolenie jest w interpretacji Mickiewicza „fundamentem masochizmu narodowego”: cierpiące ciało niewolnika Słowianina, bite, poniżane, gotowe jest na przyjęcie nowej idei, duchowej przemiany świata. Mickiewicz jest tu oczywiście mesjanistą, ale można byłoby powiedzieć mesjanistą-mikrologiem, kiedy nadaje masochistycznemu męczeństwu narodowemu rysy – nieodłącznie odtąd w kulturze związane – mesjanistycznego objawienia prawdy dziejowej. Charyzmatyczna interpretacja, w której Mickiewicz potrafił tak przemodelować sensy rzeźby, idąc za impulsem danym przez Byrona, zmierza do wniosku, że Gal staje się oto Słowianinem mocą duchowej więzi z przywoływaną w chwili śmierci ojczyzną, rozpoznając swój cel w mesjanistycznie rozumianym cierpieniu, prowadzącym do przyszłego zmartwychwstania. Wykładnia profesora-proroka czyniła z fantastycznie dowolnej interpretacji zarys narodowego scenariusza konsolacyjnego – dla wszystkich cierpiących, niewolników z dala od ojczyzny, którzy „na paryskich brukach” cierpiąc – ogromnieją, uświadamiając sobie sens dziejowego przeznaczenia. Wielka moc kataraktyczna rzeczywiście musiała objawić się słuchaczom tego wykładu.

Mesjanizm i masochizm – takie zestawienie przewija się nie tylko w omawianym studium, ale tu autorka dokonała kapitalnego zabiegu, zestawiając w swym wywodzie z Mickiewiczowską interpretacją świadectwa tak wydawałoby się odległe, jak historia Makryny Mieczysławskiej i XX-wieczna historia panny M. zawarta w *Dzienniku pacjentki*. Co łączy te dwie narracje? Jedną, znaną z emigracyjnej złotej i czarnej legendy, i drugą – zawierającą masochistyczne fantazje, czerpane zresztą z lektury romantyków, zwłaszcza prelekcji paryskich. Oto ujawnia się tu związek, może słabiej dostrzegalny w lekturze dzieł *stricte* mesjanistycznych, mianowicie symboliczny związek między masochizmem, mesjanizmem i katolicyzmem. Spotęgowane cierpienie, w którym zatracą się jednostka, widząc w swym cierpieniu ponowienie Chrystusowego, dostrzegając z tym cierpieniem

wyraźne powinowactwo – to przecież bluźniercze utożsamienie, w megalomanii i masochistycznej właśnie celebracji martyrologicznej. I jest to niebezpieczne – bowiem w takim przeżywaniu cierpienia, w zatracaniu się w nim, jest i ucieczka od rzeczywistości, i negacja teraźniejszości, kompensacja uniemożliwia zaś właściwie podjęcie działań politycznych. Pytanie – czy za „użytek”, jaki z mesjanizmów emigracyjnych czynili emigranci, odpowiedzialni są poeci? Jeśli tak – to na ile „wina” leży po ich stronie, na ile zaś dzielić ją powinni ci, którzy wybrali taki styl życia. Można bowiem odnieść wrażenie, że w doskonałym, doprawdy, wywodzie Moniki Rudaś-Grodzkiej nakładają się na siebie dwa różne porządki – jeden, powiedzmy, będący poetycką formułą ideologii, drugi – jakże często koślawym, dziwacznym wprowadzaniem tej idei w życie. Mówiąc może zbyt wyraziście: nie jest „winą” Mickiewicza, że tak a nie inaczej, sięgając po scenariusz fantazji masochistycznych, jego prelekcje paryskie przeczytała panna M. Choć oczywiście – jakieś musiały być tam „trucizny”, skoro stały się pożywnym scenariuszem dla życiowych działań. Czy można byłoby poza aurą mesjanistycznych oczekiwań emigracji określić skandal z Makryną Mieczysławską? Zapewne tak, choć w odmiennym kontekście życia duchowego jednak inaczej wybrzmiałyby jej opowieści. Inną barwę miałoby cierpienie za wiarę. To są trudne, niejednoznaczne problemy – wiedzą o tym wszyscy, którym przyszło zajmować się problematyką romantyzmu lat 40. Niemożliwe do sprowadzenia do jakichś jednorodnych formuł. Chociaż – ważne wydaje się zaproponowanie pewnego klucza interpretacyjnego, nadającego się mniej do uporządkowania tych zjawisk, bardziej – do mnożenia pytań, do ich wnikliwej, subtelnej interpretacji.

Myślę, że Monika Rudaś-Grodzka dla tych skomplikowanych zjawisk znalazła swój język. Potrafiła otworzyć zatrzaśnięte w spetryfikowanych interpretacjach zamki. Nie znaczy to wszakże, iż zaproponowany język opisu zjawisk jest językiem jedynym. Dopiero w polifonicznym wielogłosie będą mogły wybrzmieć szersze konteksty badanych zjawisk. Wszakże w tej polifonii, będącej może jeszcze bardziej życzeniem niż spełnieniem, propozycja naukowa autorki omawianej książki jest bez wątpienia głosem ważnym, zmuszającym do przemyślenia na nowo wielu kwestii. Jak się okazuje po lekturze tej niezmiernie inspirującej – i mam nadzieję, ba, pewność, że wpływowej książki – to, co wydawało się znane, ujawniło nie raz zupełnie nieoczekiwane oblicze.

Abstract

Arkadiusz Bagłajewski

MARIA CURIE-SKŁODOWSKA UNIVERSITY (LUBLIN)

„Forming a nation between the mummy and the sphinx”?

Review: Monika Rudaś-Grodzka, *Sfinks słowiański i mumia polska*, Fundacja Akademia Humanistyczna, Wydawnictwo IBL, Warsaw 2013.