

Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek

Myśleć Śląsk

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego | Katowice 2007



Myśleć Śląsk

Myśleć, znaczy wkraczać do labiryntu [...].

Myśleć, znaczy błądzić w przejściach [...].

Cornelius Castoriadis: *Durchs Labyrinth*



NR 2486

Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek

Myśleć Śląsk

Wybór esejów



Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzent
Mieczysław Dąbrowski

Spis treści

Wstęp (*Tadeusz Ślawek*) 7

I. Traktem literackim (*Zbigniew Kadłubek*) 11

Europejskość śląskiej literatury 13

Traktem literackim 23

Barok na Śląsku 35

II. *Inter nationes* (*Zbigniew Kadłubek*) 41

„*Internationes*”. Dwudziestowieczni intelektualści śląscy z Katowic 43

Organista – poeta – tłumacz z Głubczyc 52

Protestanci na Śląsku (1517–1742) 55

III. O Śląskim oknie pamięci (*Aleksandra Kunce*) 59

Okno mentalne 61; Otwarcie subiektywnych okien pamięci 65; Rozmycie 80; Granice 82; Okno na śląskiego siebie/nie-siebie 84

IV. Jak smakuje dom? (*Aleksandra Kunce*) 87

Smak domu 89; Dom dzieciństwa – idea utracona 92; Konkret – smakuje najbardziej 98; Konkret – smakuje dalej 120

V. Spotkania z tożsamością (*Zbigniew Kadłubek*) 127

Veni! 129

Vilnus. Przepaść i tożsamość 133

W drodze do tożsamości 139

VI. Problemy tożsamościowej układanki. Puzzle gliwickie (*Aleksandra Kunce*) 149

Tożsamość 151; Czas 153; Przestrzeń 158; Gra 162; Tożsamość w ruchu (dys)lokacji 166; Spotkanie 169; Obecne/nieobecne 172; Swoje jest „swoim”, a obce „obcym” 176; Wiedza tożsamościowa jest ułudą 181; Pewność 183

VII. W poszukiwaniu śląskiego szmaragdu (*Zbigniew Kadłubek*) 189

O uobecnieniu 191
Szmaragd Europy 199
Szmaragd Europy – ciąg dalszy 209
Sowa w ruinach 217
Laudatio „Finis Silesiae” 222

VIII. Myśleć Śląsk (*Aleksandra Kunce*) 229

Myśleć Śląsk 231
Grabież codzienności 247
Dotknięcie węgla 259

Posłowie (*Aleksander Nawarecki*) 271

Indeks osobowy 283

Summary 291

Zusammenfassung 292

Wstęp

Człowiek jako autonomiczna jednostka, a także jako uczestnik wspólnoty dochodzi swej tożsamości w dialogu z miejscem, które zamieszkuje. Być może to brak troskliwej uwagi poświęconej przestrzeni życia jest po części odpowiedzialny za niepokojące uczucie „płynności” (po)nowoczesnego świata. Brak szacunku bowiem wobec miejsca jest dojmującym znakiem tego, co Heidegger nazwałby „zapomnieniem Bycia”: nie-dbałość, którą zauważamy wokół siebie, nie polega jedynie na dokuczliwościach wynikających z braku codziennej troski bądź z oddziaływania wielkiego przemysłu. Chodzi o coś więcej niż jedynie o brak staranności w sprzątaniu, oczyszczaniu czy prowadzeniu przemysłowych inwestycji. Rzecz w tym, aby dbałość stanowiąca serce codziennej krzątaniny nie była mechanizmem wyłączającym dbałość bardziej gruntowną i trwałą. Dbałość wobec tego-co-jest nie może wyłączyć dbałości o to-co-będzie, która z kolei pozwoli nie lekceważyć, a zatem dbać o to-co-będzie. Dbać o miejsce to kształtować jego „obecne” w rozumieniu tego, iż to, co mam przed oczami, przesycone jest przeszłością, zмирzając jednocześnie w stronę przyszłości. Nie można zatem dobrze czuć się w miejscu, które pojmujemy wyłącznie w kategoriach czysto instrumentalnych – miejsce to coś więcej niż tylko adres, miejsce zamieszkania, pojemnik czy kontener mojego życia.

„Miejsce” rozpoczyna się od świadomości tego, że nie jestem w nim nigdy „sam”. Są w nim nie tylko inni, ale jest w nim tak-

że „inny” czas, inny niż tylko czas mojego „teraz”. Dociekanie „swojego miejsca” musi nieuchronnie zakłócić moje dobre „samo-poczucie”. Doświadczenie miejsca polega właśnie na refleksji nad jego nie-mojością, na uzmysłowieniu sobie tego wszystkiego, co jako obce i być może niezrozumiałe kształtuje świat, w którym tylko w bardzo powierzchowny sposób jestem „sam”. Miejsce to właśnie „nie-samo-poczucie”, lecz dojmujące i wymagające ode mnie wysiłku doznanie niebycia samym, poczucia przestrzeni, w której z definicji nie mogę być sam. Nie chodzi tu o doświadczenie tłumności czy zbiorowości. Przeciwnie – miejsce może być przeżyte w samotności, ale samotność ta nie ma nic wspólnego z egocentryzmem: miejsce nie skupia mnie na sobie samym, lecz sprawia, że tracąc pewność „siebie”, wyostrzam słuch na inne głosy i dostrzegam inne niż zwykle widoki. Słusznie pisze James Houston: „Geograf nie może już pozwolić sobie na to, aby mówić o związku człowieka z otoczeniem, nie podejmując poważnej refleksji; jesteśmy bowiem w coraz większym stopniu niepewni naszej tożsamości, a zatem i tożsamości tego, co nas otacza”¹.

Ale to właśnie ta niepewność musi być początkiem wszelkiego dociekania tego, czym jest dla mnie miejsce, które zamieszkuję. Jak już wiemy, nie „zamieszkuję” nigdy sam, a ponieważ to, czym miejsce „jest”, okazuje się zawsze przebiegiem od tego, czym było, do tego, czym będzie, zatem i trudno miejsce owo sprowadzić do jednego, pozornie dobrze mi znanego wyglądu. Miejsce jest zawsze już metamorfozą jakiejś przyjętej postaci miejsca. Wiedział o tym świetnie wybitny geograf Carl Sauer, który sprzeciwiając się osiemnastowiecznemu modelowi geografii jako nauki dociekającej wyłącznie fizycznych przyczyn zmian kształtu powierzchni ziemi w danym miejscu i przywołując prace geografów francuskich takich, jak Vidal de la Blache, konsekwentnie opowiadał się za wizją ge-

¹ J. Houston: *The Concepts of 'Place' and 'Time' in the Judeo-Christian Tradition*. In: D. Ley, M. Samuels: *Humanistic Geography. Prospects and Problems*. Chicago 1978, s. 225.

ografii jako „relacji chorologicznej” (*chorologic relation*). Wykorzystując przestrożę piszącego w 1922 roku de la Blache’a przed traktowaniem ziemi wyłącznie jako sceny tworzącej miejsce dla ludzkiej historii, a także korzystając ze wskazówki francuskiego geografa, iż „scena ta [...] sama żyje własnym życiem”, Sauer pisze: „Rozumiem zadanie geografii jako utworzenie krytycznego systemu korzystającego z fenomenologii pejzażu po to, aby uchwycić bogaty i zróżnicowany dramat pewnego miejsca (*terrestrial scene*) na ziemi w całym jego znaczeniu i we wszystkich jego kolorach”². Śląsk, jak mało która dzielnica Europy, dokumentuje trafność tego opisu. Gdy w lutym 2006 roku dziennikarz „New York Timesa” pisał o Śląsku, rozpoczynał od polimorficzności jego historii i metamorficzności jego charakteru: „Katowice zawierają w sobie trojaka historię. W jednej trzeciej to nowoczesne europejskie miasto, w jednej trzeciej wytwór dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej, w jednej trzeciej zaś usiłujący podnieść się z upadku komunistyczny model urbanistyczny. W istocie rzeczy zaś Katowice to w miniskali model Polski znajdującej się w fazie przemiany”³.

W istocie chodzi więc o to, co moglibyśmy nazwać psycho-geografią kulturową, mozolnym i troskliwym dociekaniami istoty miejsca, *choros*, co Sauer nazywa określeniem „osobowości” miejsca: „Określenie *osobowość* (*personality*) w odniesieniu do jakiegoś miejsca ujmuje całą dynamiczną relację ziemi i życia. Nie zajmuje się życiem i ziemią jako osobnymi zjawiskami, lecz traktuje określony obszar jako miejsce zamieszkiwane przez pokolenia ludzi, którzy ocenili jego zasoby z punktu widzenia swego czasu, swych potrzeb i możliwości, którzy rozprzestrzenili się na danym obszarze tak, jak odpowiadało to ich celom, i którzy napełnili owo miejsce swymi dziełami wyrażającymi właściwy im sposób życia”⁴.

² C.O. Sauer: *The Morphology of Landscape*. In: *Idem: Life and Land*. Berkeley 1963, s. 320.

³ R. Bernstein: *Coal Tells of a Hard History, but the Future Is Here, Too*. „New York Times”, February the 6th, 2006.

⁴ C.O. Sauer: *The Morphology...*, s. 104.

Tak rozumiem wysiłek podjęty przez autorów tej książki, która nie stawia sobie za cel przekonania Czytelnika do jakiegoś jednego obrazu Śląska, lecz której walor polega na tym, iż dokumentuje rzetelnym wysiłkiem, jak trudnym zadaniem jest „zrozumieć miejsce”. Zawsze niby serdecznie „swoje”, lecz jego rodzimość, aby móc stać się naprawdę bliska, musi przemówić głosami (a także językami) innymi niż tylko „mój”.

Tadeusz Sławek

Zbigniew Kadłubek

I

Traktem literackim



Europejskość śląskiej literatury

Wierność jako uznanie trwałości. Znajdujemy się tutaj ponad przeciwstawieniem rozumu i uczucia

Gabriel Marcel: *Być i mieć*¹

Spróbujmy pomyśleć nad pięcioma krótkimi zdaniami Ludwiga Wittgensteina, sławnego logika i filozofa z Wiednia, które pochodzą z jego *Brązowego zeszytu*:

Czy patrząc na znajome przedmioty zawsze mamy uczucie swojskości? Czy też mamy je zazwyczaj? Kiedy je tak naprawdę mamy? Pomóc może nam pytanie: co przeciwstawiamy uczuciu swojskości? Jedną z takich rzeczy jest zdziwienie².

Zdziwienie może być przeciwstawieniem swojskości. Niezapomniane uczucie zdziwienia, którego nie sposób zapomnieć ani się go wyprzeć, ogarnęło mnie wtedy, gdy pierwszy raz znalazłem się w tej części Europy, która leży pomiędzy rzeką Łabą a rzeką Tag – niedaleko Lizbony uchodząca do Oceanu Atlantyckiego; tej części Europy, która zwie się Zachodem. Zjawiliśmy się w obszarze nie-swojskim, cały stałem się zdziwieniem.

¹ G. Marcel: *Być i mieć*. Przeł. D. E s k a. Warszawa 1998, s. 138.

² L. Wittgenstein: *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*. Przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer. Warszawa 1998, s. 193.

Ale kiedy tak naprawdę mamy uczucie swojskości? – wraca pytanie Wittgensteina. Świat za Łabą – Europa – był zdziwieniem. Mój świat – Śląsk – był swojskością. Swojskością, bo patrząc na kominy, familoki w Chorzowie, hałdy, szyby, zielone pagórki koło Raciborza, park pałacowy w Pszczynie, Katedrę Chrystusa Króla w Katowicach, miałem wrażenie silnej bliskości tych rzeczy, przenikania w ich głąb, jakby to był jedyny warunek mojej tożsamości, kardynalna zasada utrzymania jednolitej świadomości istnienia.

Zdziwienie jednak zaczęło mnie po jakimś czasie opuszczać. Nie znaczy to, że świat za Łabą stał się dla mnie swojski. To jest niemożliwe. To moja nowa relacja do tego, co śląskie, niczym pogłębione poczucie synostwa, doprowadziła do „oswojenia” tego, co europejskie. Swojskością Śląska przewycięzałem powoli zdziwienie Europą. Zaczęło się mozolne uświadamianie sobie zakorzenienia w śląskości, będącej czymś więcej niż tylko kulturą plebejską, rodzajem folkloru. Było to coś innego niż obraz Śląska, jaki nie bez powodzenia lansują ci, którzy chcą na Górnym Śląsku zastąpić poezję krupniokami. Droga uświadamiania sobie europejskości, o której chcę dalej mówić, wiodła przez śląsłość. Trudno zrozumieć śląsłość bez europejskości i europejskość bez śląsłości. Albo – wyzbywszy się tych abstraktów – lepiej rzec: trudno pojąć Europę bez Śląska i na odwrót. Swojskość zaś jawi się jako patrzenie bez zdziwienia, ale w zachwycie i z wielką troską. Przymiotnik „swojski” sugeruje posiadanie czegoś, znaczy „mieć coś na własność”. Gabriel Marcel zanotował kiedyś, że „w gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym się jest”³. W moim pojęciu swojskości zaciera się granica pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym/kim się jest. Przejawem śląsłości jest bycie Ślązakiem; to jest absolutny i konieczny fenomen pojęcia śląsłości; zgoda na bycie częścią tego wycinka wszechświata, czyli *universum*, czegoś, co niełatwo daje się objąć myślą, a tym bardziej pisaniem.

³ G. Marcel: *Być i mieć...*, s. 227.

Na początku tych rozważań o Europie i Śląsku przywołałem Wittgensteina. Vlado Gotovac, pisząc dawno temu esej pt. *Widzialna i niewidzialna Europa Środkowa*, również nie raz przywołał postać austriackiego logika z Cambridge.

Kilkakrotnie – pisze autor – odwoływałem się do Wittgensteina. Przy tym temacie zabieg to nieunikniony i całkowicie zrozumiały. Bo Wittgenstein jest tym, który w swoim dziele łączy światły racjonalizm z niema mistyką. („Nie jest mistyczne to, jak istnieje świat, ale to, że istnieje”). Owa dwoistość niby emblemat przynależny do Europy Środkowej stanowi o podziale jej duchowego herbu. Żadnej jedności, tylko równoczesność; żadnej tożsamości, tylko równoprawność; żadnej syntezy, zawsze różnorodność⁴.

Ostatnie słowa szczególnie poruszają mój umysł: „[...] żadnej syntezy, zawsze różnorodność”. Taka jest bowiem Europa, taki jest Śląsk i jego literatura. W różnorodności jest bowiem rdzeń tego, co Rzymianie nazywali „universitas”. Wyraz „universum” składa się z „unus” i „versus”. „Unus” znaczy jeden, „versus” zaś to imiesłów czasu przeszłego w stronie biernej od czasownika „vertere”, który pierwotnie u Rzymian, którzy zaczęli od tego, że byli rolnikami, znaczył „zawracać pług”, a później „kierować dokąds”, „kierować uczucia w czyjąś stronę”, „skłaniać do czegoś” i jeszcze wiele innych znaczeń. „Universitas” to zawracanie w kierunku czegoś jednego, powrót do Jedni, skierowanie pługa w jedną stronę. I takie znaczenie jedności w wielości ma znaczenie „universitas”, kiedy tym terminem ogarniamy wszechświat. „Universitas” to także nazwa miejsca, gdzie studiowano, średniowieczny uniwersytet. Choć sztuk uczono tam wiele, „septem artes liberales” – siedem sztuk wyzwolonych oraz jeszcze innych rzeczy, w pewnym

⁴ V. Gotovac: *Widzialna i niewidzialna Europa Środkowa*. Przeł. D.J. Cirlić. „Literatura na Świecie” 1990, nr 10 (231), s. 103.

sensie traktowano je jakby wszystkie mówiły o Jednym, jakby były aspektami tego samego, różnie atoli postrzeganego. Średniowieczna „universitas” to wspólnota profesorów i studentów poszukujących wspólnie Prawdy. Jacques Derrida, wygłaszając swój wykład podczas uroczystości wręczenia mu tytułu *doctor honoris causa* Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, powiedział takie słowa: „Chciałbym podkreślić tu i teraz drugą cechę europejskiej *universitas*: bezwarunkową niezależność, którą współczesny uniwersytet musi – albo powinien – wykazywać”⁵. Derrida mówi o „universitas” niejako w podwójnym znaczeniu: jako o wszechnicy nauczania i jako o pewnej cesze kultury europejskiej. Cechą tą jest niezależność. Co to jest niezależność? – Trwanie przy swoim. Niezależność to trwanie przy swoim ze świadomością inności. Ale to nie jest trwanie bez ruchu! To również sposób bycia tym, czym się jest naprawdę, rodzaj pokory wobec tradycji i rodzaj pobożności jako czci okazywanej przodkom i ziemi.

Europejskość to wierna dawnym wiekom chęć słuchania wielojęzycznej terażniejszości. Dzięki mistycznemu powinowactwu filozofów i pisarzy dziedzictwo europejskie, w którym Polska i Śląsk mają swoje miejsce bez względu na to, czy chce się dzisiaj o tym pamiętać, czy nie, jest „trwającym wschodzeniem”⁶. Użyłem słów Heideggera „trwające wschodzenie”, właściwie „Heraklitejska Physis”. Myślę, że słowa Heideggera dobrze oddają sytuację Europy, która po tragediach XX wieku znowu wschodzi. Physis, jako siła na przecięciu ducha i przyrody, dobrze rokuje Europie, wbrew zwątpieniu i żalom. Wschodzi bowiem Europa wbrew rozpacz, która – jeśli się pojawia – oczyszcza.

Na pytanie, co to jest europejskość, pięknie odpowiedział wielki badacz literatury, autor dzieła pt. *Literatura europejska*

⁵ Wykład Profesora Jacques’a Derridy (*Materiały z promocji Jacques’a Derridy na doktora honorowego Uniwersytetu Śląskiego*). Katowice 1997, s. 55.

⁶ M. Heidegger: *Aletheia*. W: *Drogi Heideggera*. „Principia” 1998. T. 20, s. 92.

i łacińskie średniowiecze – komparatysta Ernst Robert Curtius, który był Alzacyjny, a więc rozumiał uwikłanie w więcej niż w jedną kulturę i w więcej niż jeden język. W swojej wczesnej książce *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert* napisał takie oto słowa:

Ich weiß nur eine Art ein guter Europäer zu sein: mit Macht die Seele seiner Nation haben, und sie mit Macht nähren von allem, was es Einzigartiges gibt in der Seele der anderen Nationen der befreundeten oder der feindlichen

Znam tylko jeden sposób bycia dobrym Europejczykiem: ze wszystkich sił osiąść duszę swojego narodu i ze wszystkich sił karmić ją tym, co niepowtarzalne w duszy innych narodów, zaprzyjaźnionych lub wrogich⁷.

Takie spojrzenie na dawną poezję, spojrzenie synoptyczne, pozwala uchwycić diachronię i synchronię powstawania oraz funkcjonowania dzieł literackich⁸. Ta komparatystyczna metoda będzie ważna w badaniu literatury w XXI wieku.

W często i dość bezbarwnie opiewanych Sudetach, śląskim Parnasie, żyje w przyjaźni z Apollonem i dziewięcioma Muzami, duch górski zwany Liczykrupa, który Sudety daleko lepiej czyni sławnymi niż wszyscy śląscy poeci razem wzięci⁹.

⁷ E.R. Curtius: *Französischer Geist im zwanzigsten Jahrhundert*. Bern 1954, s. 237.

⁸ M. Schmelting: *Aspekte einer komparatistischen Methodologie*. In: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*. Hrsg. M. Schmelting. Wiesbaden 1981, s. 4.

⁹ J.K.A. Musäus: *Rübezahl. Volksmärchen*. Mit einer Einleitung von K.-H. Ebnet. Kehl–La Flèche 1994, s. 15: „Auf den oft und matt besungenen Sudeten, den Parnaß der Schlesier, hauset in friedlicher Eintracht neben Apollo und seinen neun Musen der berufene Berggeist, Rübezahl genannt, der das Riesengebirge traun berühmter gemacht hat als die schlesischen Dichter allzumal” [przekład własny].

To początek jednej z baśni klasyka niemieckiej baśni ludowej Johanna Karla Augusta Musäusa (1735–1787). Kim byli owi śląscy poeci? Czy można w ogóle mówić o czymś takim jak śląska poezja, śląska literatura? Ktoś powiedział, że poezja pasuje do Śląska jak róża do kozucha. Czy da się temu zaprzeczyć? Jestem przekonany, że się da.

O Śląsku mówiono: „ein Land des Tuns” – „kraj czynu”. Niestety praca, ciężka praca stała się jedyną wizytówką Śląska. Myślę teraz o Górnym Śląsku przede wszystkim. Stereotyp zmienić trudno. Ale nie jest to niemożliwe, tym bardziej, że stereotyp ten jest oparty na taniej propagandzie. Śląsk dawny to kraj poetów. Jakże trudno dziś przekonać do takiego obrazu.

Zastanawiając się, czy można badać dawną literaturę na Śląsku, dzieląc wszelkie zjawiska literackie według kryterium językowego, dochodzę do przekonania, które może budzić sprzeciw, że chociaż pisano w kilku językach (łaciński, polski, niemiecki, czeski), mamy do czynienia z jedną literaturą, spójną zarówno wspólnotą toposów i tematyki, wspólnotą myśli społecznej oraz predylekcji estetycznych – z jedną literaturą śląską. Bo czyż możliwy jest pełny i prawdziwy obraz epoki literackiej, w którym pominięto nie tylko okazjonalnych wierszopisów, lecz także koryfeuszy literatury na Śląsku, poetów nowołacińskich, piszących również w języku niemieckim lub czeskim?

Dawną literaturę śląską niełatwo badać. Z owym twierdzeniem zgadza się wielu badaczy. Spośród głosów, które usiłowały odpowiedzieć na pytanie: dlaczego niełatwo, albo mówiły o jakiejś uniwersalnej wykładni metodologicznej – jeden warto przytoczyć ze względu na charakteryzującą go – moim zdaniem – obiektywność, która sięga fundamentalnej przyczyny „wymykania się” śląskiej literatury jej historykom:

Główną przyczynę widziałbym [...] w swoistości literatury śląskiej. Jej odmienności wobec literatur krajów ościennych. Inną drogę od momentu rozejścia się uni-

wersalnej literatury łacińskiej, z której kształtowała się przez wieki literatura łacińsko-polska, łacińsko-niemiecka, łacińsko-czeska, wykształcając odmienne kręgi i wewnętrzny rytm przeobrażeń. Literatura śląska stanowi więc nie tyle mutację jednej z trzech kultur, ale specyficzną i dla siebie charakterystyczną odmianę, która pojawiła się, wyrosła i ukształtowała na styku trzech narodów: polskiego, czeskiego i niemieckiego, tworząc przy tym nową jakość kulturową, nierzadko odmienną i nieporównywalną z jakąkolwiek z kultur składowych. Porównanie więc do jednego kręgu kulturowego powoduje jej znaczne zubożenie, a w wielu wypadkach i przekłamanie. Bo przecież nie zawsze kryterium językowe jest wyróżnikiem decydującym o takiej czy innej przynależności kulturowej. Język nie stanowił dla mieszkańców Śląska bariery nieprzekraczalnej¹⁰.

Bronisław Chlebowski (1846–1918) w swojej pozytywistycznej propozycji badań literatur regionalnych z 1884 roku, opartej w głównej mierze na modnej podówczas pozytywistycznej teorii Hipolita Taine'a, pominął Śląsk. Dopiero w roku 1929 pojawiła się myśl o potrzebie badań literaturoznawczych nad dziedzictwem Śląska, którą sformułował Stanisław Kot w artykule pt. *Zaniedbania polskie wobec kulturalnej przeszłości Śląska*. Później Tadeusz Mikulski, przeczuwając trudności związane z badaniami nad dawnym piśmiennictwem z obszaru Śląska, pisał: „Sama terminologia pełna chwiejności: piśmiennictwo śląskie, literatura polsko-śląska wskazuje, że to teren specjalny, na którym zachodzą zjawiska specyficzne, określane osobliwym przymiotnikiem złożonym: śląsko-polskie”¹¹.

¹⁰ J. Malicki: *Problemy śląskiej syntezy historycznoliterackiej. Wprowadzenie do dyskusji*. W: *Metodologiczne aspekty historycznoliterackich badań śląskoznawczych*. Red. J. Malicki i E. Gondek. Katowice 1989, s. 15.

¹¹ T. Mikulski: *Zagadnienia literatury śląskiej*. W: *Stan i potrzeby nauki na Dolnym Śląsku (Referaty wygłoszone na konferencji odbytej dnia 6 kwietnia 1946 roku we Wrocławiu)*. Katowice–Wrocław 1947, s. 74.

Za poprawne – choć niewątpliwie kontrowersyjne – wolno uznać twierdzenie, że pisarze i poeci dawnego Śląska nie myśleli narodowo, lecz językowo. A język dzieła nie był wystarczającym kryterium tożsamościowym. Łaciński przydomek „Silesius” licznych śląskich twórców nie oznaczał – moim zdaniem – jakiegoś rodzaju świadomości narodowej. Był to li tylko symbol jedności z ziemią, bez względu na pochodzenie etniczne, w naturalnej przestrzeni spotkania. Czasem zaś wymóg praktyczny, gdy na przykład pisarzy „Ioannesów Langusów” żyło w jednym czasie (w XVI w.) kilku, nasz Ioannes Langus z Freistadt w Księstwie Cieszyńskim (dziś Karwina-Fryštát) zabezpieczał się przydomkiem „Silesius”, aby go nie myłono z innymi. Przewrotność ta wydaje się w pełni uzasadniona: skoro drukowano jego teksty w Bazylei u sławnego szwajcarskiego drukarza i humanisty Johanna Oporyna, mógł się spodziewać szerszego kręgu czytelników w różnych zakątkach Europy.

Ponieważ przyjmuję, że istniała jedna literatura, której fenomenem była wielojęzyczność, wypada mi podsumować, że istotą tej literatury było niejako zewnętrznym wymuszone współistnienie na jednym obszarze i w tym samym czasie (chronotopia). Taki właśnie sposób powstawania, rozwoju i istnienia literatury proponuję określić mianem literatury koincydencjalnej. Literatura koincydencjalna jako literatura spotkania to ogół zjawisk literackich danego regionu (kraju) w danym czasie we wszystkich językach, jakie te zjawiska współtworzyły, bez podziału na tak zwane literatury narodowe, które w gruncie rzeczy za jedyne kryterium „narodowości” danego tekstu biorą język, dokonując tym samym szkodliwych przewartościowań. Teksty powstają w jednym czasie i na jednym miejscu, jedno określa drugie (m.in. na zasadzie intertekstualności, stylizacji, filiacji, recepcji, imitacji *etc.*), atoli wszystkie mają ten sam podmiot – Śląsk. Mimo że mówię tutaj o literaturze koincydencjalnej w odniesieniu do Śląska, a szczególnie starośląskiej literatury, termin ten da się uniwersalnie stosować w odniesieniu do innych regionów i krajów, gdzie dochodziło do spotkań ludzi o różnych językach i odmiennej mentalności.

Można się zastanawiać nad tym, czy warto posługiwać się takim terminem historycznoliterackim, jak literatura koincydencjalna. Ważne jest, że dzięki temu terminowi – który można traktować jako roboczy – jest szansa stworzenia komparatystycznej metody badawczej, umożliwiającej syntetyczne (globalne) ujęcie całego dziedzictwa literackiego Śląska przez wieki. Metoda komparatystyczno-chronotopiczna, którą dalej będę nazywał koincydencjalną, jako studium nie tylko filologiczne, próbujące zgłębić mniejsze i większe elementy składowe literatury, jak: figury retoryczne i stylistyczne, toposy i metafory, wersyfikację, tematykę i motywy, gatunki poezji, alegorie, symbole¹², w starośląskich badaniach historycznoliterackich może się przyczynić do oświecenia wielu zjawisk dotąd słabo znanych (często nieznanymi) z pogranicza śląskiej literatury nowołacińskiej i literatury polskiej, śląskiej literatury nowołacińskiej i literatury niemieckiej, literatury polskiej i niemieckiej, polskiej i czeskiej, czeskiej i niemieckiej, a wspomnianych permutacji zapewne istnieje jeszcze więcej. Unikając metody tradycyjnej, atomizującej zjawiska literackie na Śląsku na właściwe literatury narodowe, można badać różnorakie „napięcia” tej literatury wywołane polilingwiznością, odkrywać jej spójną naturę, pozbawioną, czasem ku zaskoczeniu historyka literatury, wszelkich kontradycji. Metoda pozwala widzieć wyraźniej i obiektywniej wkład Śląska w europejskie dziedzictwo kultury. Gwarantuje niemal wykrycie tych pierwiastków literackich piśmiennictwa śląskiego, które stanowią o nowych, właściwych tylko Śląskowi jakościach kulturowych.

Uniwersalizm tych zjawisk literackich, które występowały na Śląsku, jest niezaprzeczalny. Tutaj tkwi jądro jednolitej wielości, zgody na przyjęcie innego za swoje – to jest europej-

¹² H. Rüdiger: *Grenzen und Aufgaben der Vergleichenden Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. In: *Zur Theorie der Vergleichenden Literatur*. Mit Beiträgen von G. Bauer, E. Kopp, M. Steiger. Mit einer Einleitung versehen und herausgegeben von H. Rüdiger. Berlin–New York 1971, s. 7.

skość. Na Śląsku – jak w starożytnej Grecji – współistnienie w literaturze wielu dialektów (jońskiego, eolskiego, attyckiego, koiné) – prowadziło do niewyczerpanego bogactwa, którego poznanie jest dla nas jeszcze dziś do pewnego stopnia niemożliwe. Literatura śląska to *hoi Tantalou kepoi* – ogrody Tantalusa. Badacz tej literatury skazany jest na mękę niezaspokojenia pragnienia jej poznania. Bo choć widzi nad głową – jak ów niepokorny syn Zeusa – najpiękniejsze i najdorodniejsze owoce, nie może ich zerwać: przy każdym wyciągnięciu ręki – ulatują w górę, wymykają się tuż przed ich dotknięciem. Jest to kara za grzech dzielenia i pychy.

Traktem literackim

Moje badania dotyczące nowołacińskich tekstów poetyckich z terenu Śląska w dobie baroku zmusiły mnie do postawienia sobie kilku pytań: 1. O sens wydobywania z zapomnienia „nieaktualnych tekstów”. 2. O metodologię. 3. O wartość estetyczną dawnych śląskich wierszy łacińskich.

Z tych wędrówek po śląskich duktach (i manowcach!) siedemnastowiecznej literatury, gdzie prowadziła mnie Mnemozyne, Pani Pamięć, zrodziły się pewne refleksje i powstały zapiski, z których później została zredagowana praca pt. *Domus Musarum. Tendencje manierystyczne i barokowe w poezji nowołacińskiej na Śląsku*. Ta dotąd niewydana książka powstała, żeby „ożywić, pogłębić lub odmienić uczucia do dawnych pisarzy, a tym samym – tych pisarzy »uobecnić«”¹³. Proces badawczy był archeologią często trudnych do zrozumienia słów, istnym wykopaliskiem zapomnianej literatury śląskiej.

Myślę tutaj przede wszystkim o słowach dawnych poetów ze Śląska. O ich zapomnianej nowołacińskiej poezji. Moje rozważanie to skromne *itinerarium* do zapoznanych słów i wierszy, *itinerarium* do pamięci o tym, co minęło w kulturze Śląska.

Poezja jest bezbronna. Temu stwierdzeniu trudno zaprzeczyć. Bezbronność ta polega na jej polegliwości wobec czasu. Łatwo ją – jak tego poetę, o którym pisze Tadeusz Różewicz w wierszu

¹³ A. Malraux: *Przemijanie a literatura*. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1982, s. 8.

szu pt. *Poeta w czasie pisania* – „zaskoczyć, ośmieszyć, przestraszyć”¹⁴. Od dawna jednak poezją opiekowała się potężniejsza od śmierci i czasu Mnemozyne, bogini pamięci i matka Muz. Dlatego poezja – chociaż wydaje się, że trudno ocalić piękno starzejących się wierszy, szczególnie pisanych w coraz bardziej zapominanym języku, po łacinie – jest jedną z dróg do tego, co było; poezja jest panią historii, bo to, co było, i to, co przyszłe, w poezji jest ustawicznym Teraz. Poezja jest uobecnieniem minionych dni i lat, zmarłych dawno temu poetów, których słowa są czymś ważnym w każdej „chwili obecnej”, a chwila owa zawsze określa, kim i z kim się jest¹⁵. Ma więc ta poezja wymiar egzystencjalny, nacechowany kairologią, swoistą świadomością znaczenia w tym czasie, w którym się pojawia, tworzenia momentów uniwersalnie „ostatecznych” dla ludzi wielu pokoleń.

Rozważania poświęcone poezji nowołacińskiej ze Śląska barokowego dają możliwość ogarnięcia wielu istotnych zagadnień śląskoznawczych w odniesieniu do – nie sposób tu uniknąć patetycznej nieco nuty – „makrowymiaru Domu Historii”¹⁶.

Dawne łacińskie wiersze nie są prywatną sprawą poetów z odległych czasów. Znany germanista i badacz baroku, urodzony w śląskim Boguminie (Oderberg, Bohumin), Herbert Cysarz (1896–1970), przypomina, że „»życie indywidualne«, [...] bynajmniej nie jest tylko życiem poszczególnej jednostki, lecz wypełnione jest najwyższym dążeniem do zrastania się z innymi – prowadzi i popiera walkę tego, co uduchowione, wysublimowane, pełne znaczenia [...]”¹⁷.

¹⁴ T. Różewicz: *Poezja*. T. 2. Kraków 1988, s. 420.

¹⁵ J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991, s. 174–175.

¹⁶ J. Malicki: *W sto lat po „ostatniej Wilii XIX wieku”*. W: S. Smółka: *W Wilii Bożego Narodzenia. Pamiątka ostatniej Wilii XIX wieku*. Katowice 2000, s. 4.

¹⁷ H. Cysarz: *Historia literatury jako nauka o duchu*. Przeł. O. Dobijańska. W: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*. Wybór, rozprawa wstępna, komentarze S. Skwarczyńska. T. 2: *Od przełomu pozytywistycznego do roku 1945*. Cz. 1: *Orientacje poetocentryczne i kulturocentryczne*. Kraków 1974, s. 253.

Medytacja o podjętych przeze mnie kilka lat temu badaniach jest przeto próbą spojrzenia na dawną kulturę literacką Śląska poprzez nowołacińską poezję od końca XVI wieku aż do początków wieku XVIII. Celem badań było odtworzenie fragmentu poetyckiego świata zapoznanych autorów nowołacińskich, a także przypomnienie i uobecnienie śląskich poetów w dzisiejszej polskiej humanistyce.

Ważne miejsce w tych rozważaniach miało zagadnienie czasu, gdyż właśnie „problem czasu [...] tkwi w głębi wszystkich problemów metafizycznych w sposób istotny i nieuchwytny zarazem, wywołując szczególne trudności we wszystkich dziedzinach, w których się pojawia”¹⁸. Bez czasu pozbawione byłoby znaczenia uobecnienie, a pamiętanie utraciłoby swój sens. Homer nie potrzebowałby w apostrofie rozpoczynającej *Iliadę* prosić Muzy o przypomnienie gniewu Achillesa; bez czasu – lub jakiegoś wyobrażenia o nim – nie byłoby poezji. Ale skoro czas istnieje, a „nasze codzienne życie jest kroczeniem przez równoczesność terażniejszości i przeszłości”¹⁹, uobecnienie nie tylko ma sens, lecz jest koniecznością, zadośćuczynieniem, ułaskawieniem. Uobecnienie jest przymierzem z dawnością.

Nie sposób przywołać po imieniu wszystkich poetów związanych ze Śląskiem i tworzących poezje w języku łacińskim od czasów późnego renesansu do początków oświecenia: jest to jeszcze dziś niemożliwe ze względu na stan badań i wielką liczbę dawnych drukowanych tekstów poetyckich²⁰, które w większości nie zostały dotąd nawet pobieżnie przebadane, a czasem nawet skatalogowane. Gdyby wziąć pod uwagę na przykład tylko nowołacińskie druki zawierające teksty poetyckie

¹⁸ J. Guitton: *Sens czasu ludzkiego*. Przeł. W. Sukiennicka. Warszawa 1989, s. 8.

¹⁹ H.-G. Gadamer: *Aktualność piękna*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1993, s. 13.

²⁰ Zob. J. Budzyński: *Rola łaciny w kulturze dawnego Śląska (Zarys problematyki)*. W: „Śląskie Miscellanea”. T. 11. Red. J. Malicki i K. Heskakwaśniewicz. Katowice 1998, s. 21–33.

z samej oficyny Baumannów we Wrocławiu, już przekroczyłyby to możliwości poznawcze i interpretacyjne jednego – nawet bardzo obszernego – studium historycznoliterackiego²¹.

Analizując przeto teksty-egzempli, odwołuję się do hermeneutycznej dążności metonimicznego zrozumienia całości przez szczegóły.

Nie tylko ze względu na brak pełnych zestawów bibliograficznych druków śląskich oficyn niemożliwe jest dzisiaj napisanie wyczerpującego studium o literaturze nowołańskie na Śląsku. Trudnością największą pozostaje nadal kwestia metody w literackich badaniach śląskoznawczych. Bo „pisać na Górnym Śląsku o życiu literackim Śląska jest trudno i niebezpiecznie” – jak zauważył kiedyś badacz dawniejszej i nowszej literatury na Śląsku²².

Janusz Hochleitner w pracy o religijności potrydenckiej na terenie Warmii²³ pisał o tym regionie „w kontekście pewnego wyodrębnienia”. Wydaje się, że taka metodologia „geograficznego i kulturowego wyodrębniania”, gdy mówimy o dawnej kulturze pewnych regionów Europy, wszystko jedno: Warmii, Katalonii, Brabancji, Łużyc czy Śląska, przynosi dobre rezultaty badawcze i w większym stopniu obiektywizuje wiele zjawisk kulturowych, niż jeśli bada się literaturę i kulturę danego regionu tylko w aspekcie granic politycznych albo – co gorsza – narodowych. Dlatego geograficzne, kulturowe, literackie wyodrębnienie Śląska jako regionu, który zamieszkiwała

²¹ M. Burbianka uważa, że w okresie od lat dziewięćdziesiątych do pierwszej ćwierci XVIII wieku wyszło ponad 7 tysięcy druków. W tym połowa to druki nowołańskie. U Baumannów drukował m.in. tak płodny poeta nowołański, jak np. cesarski poeta uwieńczony Andreas Calagius (1549–1595). Por. M. Burbianka: *Z dziejów drukarstwa Śląskiego w XVII wieku. Baumannowie i ich spadkobiercy*. Do druku przygotowała H. Szwejowska. Wrocław 1977, s. 92–98. Zob. także B. Kocowski: *Zarys dziejów drukarstwa na Górnym Śląsku*. Wrocław 1948.

²² J. Malicki: *Wstęp. W: Wszechnica Górnośląska. T. 6: Oblicza literackie Śląska*. Katowice–Opole–Cieszyn 1992, s. 7.

²³ Zob. J. Hochleitner: *Religijność potrydencka na Warmii (1551–1655)*, Olsztyn 2000.

konkretna wspólnota ludzka, przyczyniło się – mam nadzieję – do jaśniejszego zobrazowania przemian, jakie dokonywały się w jego literaturze od drugiej połowy XVI do początków XVIII wieku. Przywołana przed chwilą propozycja badawcza Hochleitnera nie jest czymś bardzo odkrywczym i nowym. Stefania Skwarczyńska w studium *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury* już w 1937 roku miała pełną świadomość konieczności badań regionalistycznych w literaturoznawstwie: świadomość zarówno pewnych zagrożeń, jakie one z sobą niosą, jak i oczywistych korzyści²⁴.

W moich rozważaniach i poszukiwaniach nie chodziło li tylko o taką literaturę terytorium (geograficznego i historycznego Śląska), o jakiej wspomina łódzka badaczka. Geografia i chronotopia odgrywa tu pewną rolę, ale nie jest ostateczną instancją metody.

„Metoda musi być budowlą, a nie zwierciadłem”²⁵ – poucza José Ortega y Gasset. Do budowli podobny jest rozwój nauki humanistycznej, która byłaby w stanie objąć swoim zasięgiem, zbadać i zinterpretować przeszłość duchową Śląska. Humanistyka korzystająca z metody „literackiej regionalistyki” znajdowała oddźwięk w pracach z wczesnych lat siedemdziesiątych XX wieku. Renarda Ociecek pisała wtedy o koncepcjach regionalistycznych w czasie pojawienia się reedycji *Officina ferraria* Walentego Roździeńskiego, które „preferowały – jak utrzymywała badaczka – »regionalne« osiągnięcia i dla wielu utworów tu powstałych stosowały ulgowe kryteria ocen. Było to zjawisko szkodliwe, zarówno w odniesieniu do bieżącej twórczości artystycznej, literackiej, jak i w wypadku oceny dorobku przeszłości”²⁶. Pamięć o tej cennej uwadze pozwala na bardziej trzeźwy ogląd literackiego Śląska w wiekach dawnych.

²⁴ S. Skwarczyńska: *Regionalizm a główne kierunki teorii literatury*. W: „Prace Polonistyczne”. Seria 1. Łódź 1937, s. 7–52.

²⁵ J. Ortega y Gasset: *Wokół Galileusza*. Przeł. E. Burska. Warszawa 1993, s. 15.

²⁶ R. Ociecek: *Niezwykła kariera staropolskiego poematu. Z zagadnień recepcji „Officina ferraria” Walentego Roździeńskiego*. Opole 1971, s. 117.

Wobec rozlicznych trudności metodologicznych sensowne i potrzebne wydaje się rozpatrzenie kilku dawniejszych postulatów metodologicznych, jak również przedstawienie pewnej propozycji nowego ujęcia śląskiego dziedzictwa literackiego.

Zacząć trzeba od pytań trudnych. Czy można badać dawną literaturę Śląska, dzieląc wszelkie zjawiska literackie według kryterium językowego? Czy jest możliwy pełny i prawdziwy obraz jakiegokolwiek epoki literackiej pewnego terytorium o tradycji wielojęzycznej, w którym pominięto nie tylko okazjonalnych wierszopisów i pisarzy *minorum gentium*, lecz także koryfeuszy literatury, jedynie dlatego, że tworzyli w jakimś innym języku niż ten, który obiera dany badacz w sposób arbitralny za dominujący na danym obszarze i w danych czasie? Jest to problem, z którym zmagali się i nadal się zmagają niektórzy niemieccy badacze, uznając za hegemoniczny język literacki Śląska niemiecką, a także niektórzy badacze polscy, uznający za taki język wyłącznie polszczyznę. Nie wypada nie wspomnieć o badaczach czeskich, którzy podnoszą – i niejednokrotnie przeceniają – przede wszystkim wkład śląskich pisarzy czeskojęzycznych do literatury czeskiej (w dawnym hrabstwie kłodzkim, Cieszynie, Opawie i okolicach), nie próbując nawet łączyć powstania czeskojęzycznych tekstów śląskich z tradycją całego Śląska. Teksty nowołacińskie z terenu Śląska przy przedstawionych założeniach stają się – jak widać – bezdomne. Łacina, jako tworzywo uniwersalne i – do pewnego stopnia – „obojętne” etnicznie, popada w szczególną niełaske²⁷.

²⁷ Twierdząc stanowczo, iż jedność śląskiej literatury przejawia się w niej jako symultaniczny paradygmat tekstów nowołacińskich, polskich, czeskich, niemieckich. Nie wolno tych języków rozdzielać w obrębie tej literatury. Teresa Michałowska zastanawiając się nad dwujęzycznością polskiej poezji dawnej, zauważyła, „że konsekwencją [...] tendencji separacyjnej może być złudne mniemanie, że w przeszłości rozwijały się w naszym kraju jakieś dwie, nie mające ze sobą związku literatury”. T. Michałowska: *Słowo od redakcji*. W: *Łacina w dawnej Polsce*. Red. T. Michałowska. Warszawa 1995, s. 5–6. Uwaga T. Michałowskiej wydaje się szczególnie cenna, gdy mówimy o obszarach wielojęzycznych i multietnicznych, jak np. Śląsk.

W badaniu „narodowym” – obierającym za jedyny punkt odniesienia nie literackość, poziom artystyczny dzieł, estetykę słowa, lecz ich zaangażowanie w ducha pewnej nacji – odchodzimy od literatury, a zbliżamy się do czegoś, co można określić mianem dziejów supremacji kulturowej w regionie. Nie ma to jednak nic wspólnego z dziejami literatury. Logos mieszka w ludziach, a nie w traktatach politycznych. Trudności zaczynają się piętrzyć, gdy pojawiają się autorzy piszący w dwu lub trzech językach.

Czy nie ulegają badacze kultury Śląska jakiemuś złudzeniu, gdy mówią o tym, iż jest możliwe stworzenie obiektywnej syntezy dziejów śląskiego piśmiennictwa? Sądzę, że „obiektywna synteza” jest jeszcze jednym śląskim mitem. Żeby się z nim rozprawić – trzeba by niejednego studium. Pragnę wyrazić myśl, iż „wszelka synteza jest subiektywna, ponieważ obiektywność jest zawsze analityczna”²⁸. Trudno także rozstrzygnąć, czy subiektywność polegałaby na tym, że się w badaniach śląskoznawczych jest z założenia germanofilem czy polonofilem. Dlatego spory trwają i trwać będą dopóty, dopóki nie ustalą się pryncypiów metodologicznych. Chodzi często – co nietrudno zauważyć – nie tyle o rzeczywiste różnice w wynikach badań, ile o odmienność przyjętych kryteriów. Badacze śląskiej literatury są niczym „pajaki nie widzące się wzajem” – jak się wyraził Józef Lompa o śląskich pisarzach polskojęzycznych w XIX wieku²⁹. Przepływ informacji pomiędzy czeskimi, polskimi,

²⁸ A. Comte: *Système de politique positive*. T. 1. Paris 1851, s. 581. Cyt. za Idem: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Opracowała, wstępem i przypisami opatrzyła B. Skarga. Warszawa 1973, s. XIV.

²⁹ Mam obowiązek przywołać w tym kontekście właśnie postać J. Lompy, bo – jak pisała Anna Tokarska – „prawdziwy rozkwit zainteresowania Śląskiem przynosi dopiero »epoka Lompy« [termin W. Ogrodzińskiego – Z.K.], a zwłaszcza twórczość tego pisarza i działacza społecznego”. A. Tokarska: *Polska oświata na Górnym Śląsku w II połowie XIX wieku w świetle regionalnego czasopiśmiennictwa*. W: *Studia nad piśmiennictwem śląskim*. Red. A. Jarosz. Katowice 1988, s. 11–12.

niemieckimi i węgierskimi uczonymi w zakresie komparatystycznego śląskoznawstwa literackiego jest wciąż niewystarczający, a liczni humaniści, którzy usiłują w rzetelny sposób badać dawną kulturę duchową kraju nad Odrą, mają poczucie głębokiego osamotnienia.

Milowym krokiem w poznawaniu literackiego dawnego Śląska była praca pod kierunkiem Jana Zaremby – myślę o jego *Bibliografii piśmiennictwa polskiego na Śląsku*, czyli o tak zwanym *Śląskim Korbucie*. Praca ta na blisko trzy dziesięciolecie zdeterminowała metodologię badań. *Śląski Korbuc* w zamierzeniu kierownika projektu miał być nie tylko przewodnikiem po tekstach polskich i łacińskich *polonicach*. Projekt *Śląskiego Korbuta* wchodził w perspektywę komparatystyki. Stał się jednak niestety pracą postrzeganą jako wyczerpująca prezentacja całej panoramy dziejów literatury śląskiej w XVII wieku. Warto jednak odnotować, iż *Śląski Korbuc* niektóre nazwiska dawnych śląskich poetów obwieścił humaniście po raz pierwszy. Przedstawił rzetelnie sylwetki takich poetów i autorów nowołacińskich, jak Andrzej Schoneus (1552–1615) z Głogowa, rektor Akademii Krakowskiej, Szymon Pistorius (ok. 1568–ok. 1638) z Opola, pastor z Tarnowskich Gór³⁰, Joachim Pastorius (ab Hirtenberg, 1611–1681) z Głogowa, sekretarz polskiego króla Jana Kazimierza³¹, Samuel Pollicius (XVII w.), rektor byczyńskiej szkoły³², Krzysztof Kalldenbach (1613–1698), profesor retoryki w Tybindze, Christian Rohrmann (1672–1731) pastor w Pawłowie³³, Jan Karol Skop

³⁰ Autor nowołacińskiego zbiorku *Epigrammatum libelli duo*, Wratislaviae 1595.

³¹ Autor np. zbioru nowołacińskiego pt. *Epigrammata varia*. Lesnae 1644; *Musa peregrinans*. Lesnae 1644, Gedanii 1653; *Poemata*, Gedanii 1653.

³² Autor epitalamium wierszy zamieszczonych w astronomicznym dziele Marii Cunitii (Maria Kunitz) pt. *Urania Propitia sive Tabulae Astronomicae mire faciles...*, Bicini Silesiorum (Byczyna) 1650, gdzie Pollicius przedstawia się jako „eklejjasta byczyński”, autor 7 nowołacińskich anagramów i 1 akrostychu.

³³ Autor *Ominorum omen (sic)*, Wratislaviae 1705.

(1673–1704) z Cieszyna, eksjezuita, który przeszedł na protestantyzm³⁴, Andrzej Barteczko (ok. 1670–1739) z Raciborza³⁵. Wymienieni autorzy niekoniecznie musieli znać język polski. Nawiązywali jednak do tradycji kultury polskiej. Tworzyli literaturę śląską w kontekście jej wielojęzyczności.

Opowiedzenie się za terminem „literatura śląska” (a dla literatury dawnej na Śląsku „literatura starośląska”) wydaje się dzisiaj właściwe, choć najlepiej mówić po prostu o „literackim Śląsku”. Omijamy tu trudności związane z jakąś narodową charakterystyką śląskiej kultury, pozostawiając niejako miejsce dla tego, co dla Śląska specyficzne i co nie zależy bezpośrednio ani od kultury niemieckiej, ani czeskiej, ani polskiej. Można się jeszcze pokusić o ukucie terminu „literatura Ślązaków”, tak jak się mówi o na przykład literaturze Belgów, bez względu na to, czy jest to literatura francusko- czy flamandzkojęzyczna, ale nie wydaje się to konieczne.

Bardzo pojemne, wygodne i pod wieloma względami dobrze uzasadnione wydaje się sformułowanie „polski krąg kulturowy” (*orbis Polonus*), zaproponowane przez Wincentego Ogrodzińskiego³⁶. Dopuszcza ono rozmaite wpływy na piśmiennictwo śląskie o różnym nasileniu w różnych okresach. Może ono jednak uchodzić za polonocentryczne, bo rozpatruje każde zjawisko z tej perspektywy, że „śląskie”, to takie, w którym występuje „polskie” plus jakiś wpływ „obcy”.

³⁴ Autor m.in. *Lilia Parnassi. Epigrammatum libri duo*, Francofurti ad Oderam 1701.

³⁵ Autor ciekawego panegiryku pt. *Labores Herculis Austriaci*, Nissae Silesiorum 1718. Barteczko szczylił się tytułem *poeta laureatus caesareus*, nadanym mu w 1717 r.

³⁶ Dariusz Rott w niewielkiej publikacji pt. *Badania dawnego piśmiennictwa w Instytucie Śląskim w Katowicach (1934–1939)*. *Wybrane zagadnienia z dziejów humanistyki na Śląsku* (Kielce 1998) przypomniał o istotnym znaczeniu zarówno ważnego i naukowo nośnego pojęcia „polski krąg kulturowy” autorstwa Ogrodzińskiego, a także inne poczynania badawcze zarówno wspomnianego Ogrodzińskiego, jak i zespołu badaczy z Instytutu Śląskiego w Katowicach przed II wojną światową.

Podobny problem historycznoliteracki istnieje w kontekście na przykład literatury dawnego Gdańska. Mimo dużego zintegrowania społeczności miejskiej grodu nadmotławskiego dochodziły do głosu „różne systemy semiotyczne, obyczaje i rytuały”³⁷. Wiadomo, że gdańszczanie wypowiadali się po łacinie, niemiecku, polsku, holendersku, a nawet po francusku³⁸. Niekoniecznie jednak – chociaż tak twierdzi Edmund Kotarski w szkicu *Muza gdańska Janowi Sobieskiemu 1673–1696*³⁹ – deklarowana przynależność niektórych autorów i uczonych (m.in. astronoma Jana Heweliusza czy Daniela Kałaja, autora *Dedykacji poetycznej do Klimakteryku heroicznego*) do świata polskiego (*civis Orbis Poloni*) musiała się wiązać z deklaracją etniczną. E. Kotarski, badając dawny literacki Gdańsk, zawsze pamiętał jednak o aspekcie porównawczym⁴⁰.

Wróćmy do Śląska. Ciekawe, że syn Andreasa Gryphiusa, największego niemieckojęzycznego śląskiego poety doby ba-

³⁷ E. Kotarski: *Dziedzictwo i tradycja. Szkice o literaturze staropolskiej*. Gdańsk 1990, s. 364.

³⁸ Ibidem, s. 364–365.

³⁹ Ibidem, s. 321–368.

⁴⁰ Edmund Kotarski był jednak prekursorem porównawczych badań nad literaturą dawnego Gdańska, ten fakt zasługuje na podkreślenie. Na śląskim gruncie prekursorami komparatystyki śląskiej byli germaniści: Marian Szyrocki i Zdzisław Żygulski. Wydali oni w 1957 r. *Silesiaca. Wybór dzieł pisarzy śląsko-niemieckich XVII wieku w tekstach oryginalnych i polskich przekładach*. Było to śmiało wyzwanie rzucone przez germanistów śląskiej neolatynistyce. Praca ta uświadomiła potrzeby i ogromne zaniedbania w badaniach dawnej literatury śląskiej pisanej po łacinie. Jednym z bardziej interesujących tekstów zamieszczonych w tej pracy był list wybitnego poety nowołacińskiego Pawła Melissusa (właśc. Paul Schede, 1539–1602) do Jana Mateusza Wackera von Wackenfelsa, w którym znajduje się m.in. takie zdanie: „Cochanovii carmina mihi valde placuerunt” („Kochanowskiego wiersze bardzo mi się spodobały”) i dalej autor listu prosi o bliższe informacje o Kochanowskim i możliwość poznania go osobiście. Zob. M. Szyrocki, Z. Żygulski: *Silesiaca. Wybór dzieł pisarzy śląsko-niemieckich XVII wieku w tekstach oryginalnych i polskich przekładach*. Warszawa 1957, s. 92–93. Wrocławskie komparatystyczne badania śląskoznawcze zapoczątkowane przez Mariana Szyrockiego kontynuował Konrad Gajek (zm. w 1999 r.). Ostatnio prowadzi je Mirosława Czarnecka.

roku, Christian Gryphius (1649–1706)⁴¹, autor niemieckich wierszy, uważał się w jakimś sensie – podpisując się „Polonus” – za Polaka. Czy wpłynął na to jedynie fakt urodzenia się w wielkopolskiej Wschowie (Fraustadt)? Sądzę, że jego polskie fascynacje mogły mieć głębsze podłoże. Nie jest to przykład odosobniony.

Należy stwierdzić, iż germanocentryczne lub polonocentryczne badanie literatury dawnego Śląska nie tylko może ją zubożyć, ale nader często prowadzi do jednostronnych sformułowań. Germanocentryzm czy polonocentryzm sugeruje istnienie jakiegoś centrum, wobec którego teksty śląskie miałyby charakter kresowy, peryferyjny, pozbawiony jakichś własnych życiodajnych soków. Nie istnieją – jak utrzymuje wielu badaczy – kultury monoetniczne lub etnocentryczne⁴².

Starałem się przede wszystkim ukazać bogactwo tekstów (choć w małym zaiste zakresie), różnorodność idei, wielość motywów w poezji nowołacińskiej na przestrzeni nieco ponad jednego wieku. Śląska poezja nowołacińska wymaga jeszcze wielu żmudnych studiów, edycji tekstów, badań biografistycznych – o tym niewątpliwie przekonuje się każdy, kto zetknie się z dawną literaturą na Śląsku. Moja próba była jedynie nieśmiałym wejrzaniem przez okno Domu Muz – *Domus Musarum*. Moje analizy i interpretacje nie są wystarczające, nie wystarcza także ten skrótowy i lapidarny opis dynamiki powstawania tej literatury i jej intelektualnego zaplecza, jakim były humanistyczne szkoły Śląska. Myślę jednak, że udało mi się osiągnąć jakiś jeden cel: uobecnić bodaj kilkunastu zapoznanych poetów, włączając ich do dzisiejszej humanistyki. Badania te

⁴¹ Christian Gryphius studiował w Głogowie, Gocie, Jenie, Strasburgu. Był profesorem łaciny i greki w Elisabethanum (od 1674 r.), a od roku 1686 piastował urząd dyrektora gimnazjum św. Marii Magdaleny; w 1699 r. został dyrektorem Biblioteki Marii Magdaleny we Wrocławiu.

⁴² E. Kasper ski: *Kresy, pogranicza i mity. O metodologii badań nad literaturą kresową*. W: *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*. Warszawa 1996, s. 113.

są zaledwie kruchą *tessera hospitalis* z dawną epoką oraz poetami, którzy popadli w zapomnienie.

Sądzę także, że metoda, którą się posłużyłem (choć niespójna jeszcze, choć jeszcze wymagająca przemyśleń), metoda komparatystyczna, opierająca się na chronotypicznych i holistycznych założeniach, która traktuje wielojęzyczną literaturę Śląska jako jedną literaturę – może być inspirująca dla humanistów podejmujących zagadnienia dotyczące literatury dawnej (nie tylko literatury nowołacińskiej tego regionu, któremu poświęciłem najwięcej uwagi – Śląskowi).

Barok na Śląsku

Barok na Śląsku to ogromny temat. Nawet ktoś, kto nie zna niemieckiego, w niemieckim słowie „Glanzzeit” z łatwością usłyszy, że chodzi o coś nadzwyczajnego, wspaniałego, może nawet świecącego, bo słusznie skojarzy ten niemiecki rzeczownik z „glansowaniem” – lub śląskim „glancowaniem”. „Glanzzeit” – okres, czas świetności i splendoru dawnej śląskiej kultury. Tak pisał o baroku na Śląsku niemiecki badacz Arno Lubos. Nie tylko on poświęcił wiele uwagi śląskiej literaturze XVII wieku. Również polscy i czescy humaniści wiele zrobili, aby przybliżyć tamte dawne czasy kulturalnej świetności Śląska. Czasy – o zgrozo! – zupełnie zapomniane przez dzisiejszych mieszkańców Śląska (zarówno Dolnego, jak i Górnego, rozciągającego się na trzy województwa). A mogłoby się poznanie tego fragmentu przeszłości naszego regionu znacznie przyczynić, mówiąc językiem najprostszym, do poprawienia kulturalnego wizerunku Śląska, zarówno w naszych własnych oczach, jak i sąsiadów: Wielkopolan czy Mazowszan. Śląski barok mógłby, jeśli udałoby się właściwie wyzyskać bogactwo literackich fenomenów na Śląsku tamtych czasów, stać się lokomotywą całej edukacji regionalnej. Wykształcony Europejczyk (niekoniecznie, niepospolity jakiś znawca literatury), gdyby go zapytać o Śląsk, bez wahania wymieniłby dwa nazwiska: Martin Opitz i Andreas Gryphius. Inni wymieniliby może jeszcze Jakoba Böhme'go, największego teozofa czasów nowożytnych.

nych, albo mistyka Angelusa Silesiusa. A co wie o tych pisarzach na przykład licealista ze Świdnicy, Wrocławia, Opola, Rybnika, Chorzowa czy Gliwic?

Pod koniec XVI wieku łacińskie wiersze zbliżone do estetyki manieryzmu pisali wśród dziesiątków innych na przykład Hieronim Arconatus z Lwówka Śląskiego (1533–1599), Baltazar Exner z Jeleniej Góry (1576–1624) czy Tobiasz Aleutner z Głubczyc (1574–1633). Ten ostatni był autorem licznych wierszy religijnych i medytacyjnych, które do dziś nic nie straciły ze swego głębokiego namysłu nad Bożą miłością, światem i człowiekiem⁴³.

Na początku XVII wieku cesarstwo rzymsko-niemieckie nie miało właściwie literatury w języku narodowym – niemieckim. Łacina wciąż królowała nie tylko wśród uczonych i w administracji, ale przede wszystkim wśród literatów. Sytuacja ta dotyczy również Śląska, dlatego tak wielka obfitość nowołacińskiej produkcji literackiej z doby baroku. Przypomnijmy, że w tym czasie Włosi mieli już dzieła Ariosta i Tassa, Francuzi szczylicili się Ronsardem, koryfeuszem Plejady, a Hiszpanie – Cervantesem i Lope de Vega. W Rzeczypospolitej zaś rozbrzmiewała poezja Jana z Czarnolasu. Marian Szyrocki, wybitny znawca niemieckojęzycznej literatury śląskiej, nieraz podkreślał, że w okresie baroku literatura niemieckojęzyczna przeżywała w XVII wieku na Śląsku rozkwit.

Barok, a tutaj myślę przede wszystkim o wieku XVII, choć był wiekiem wojny, zniszczenia, udręk i kontrreformacji – był na Śląsku złotym wiekiem poezji.

Zapóźniona wobec europejskich literatur narodowych poezja niemiecka posługiwała się nadal u progu baroku średnio-wiecznym ośmioletkowskim. Przełom w tej poezji dokonał się za sprawą Ślązaka – Martina Opitza (1597–1569), syna rzeźnika z Bolesławca na Dolnym Śląsku, kronikarza króla polskiego. Do prekursorów Opitza zalicza się Andreasa Cala-

⁴³ Por. Z. Kadłubek: *Turba caduca sumus – Leben und Dichtung von Tobias Aleutner*. In: *Kulturgeschichte Schlesiens in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von K. Garber. Tübingen 2005, Bd. 2, s. 943–953.

giusa (1549–1609), syna kuśnierza z Wrocławia, profesora we wrocławskim gimnazjum o charakterze akademickim im. św. Elżbiety. Ważną rolę w śląskiej kulturze doby baroku odegrało też kalwińskie gimnazjum akademickie w Bytomiu nad Odrą, do którego uczęszczał Martin Opitz i gdzie wydał – jako dwudziestoletni młodzieniec – w 1617 roku łacińskie dziełko-manifest poetycki pt. *Arystarch albo o pogardzie języka niemieckiego*. Środowisko naukowe i literackie bytomskiego gimnazjum promieniowało na cały Śląsk i Wielkopolskę. Atmosfera tam panująca musiała być wyjątkowa – nie świadczy o tym jedynie oryginalność literackich pomysłów Opitza. Po zamknięciu gimnazjum z powodu jego ariańskiej orientacji – część profesorów i intelektualistów związanych z Bytomiem przeniosła się do Leszna. Warto przypomnieć, że w tymże, rojącym się od wygnanych ze Śląska przez kontrreformację śląskich intelektualistów, leszczyńskim środowisku tworzył pierwszy nowożytny pedagog – jak się o nim mówi – Jan Ámos Komeński (Comenius, 1592–1670), autor *Wielkiej dydaktyki*. W gościnnym wielkopolskim Lesznie znajdowali schronienie nie tylko profesorowie z bytomskiego gimnazjum, ale także duchowni i mieszcianie śląscy w dobie wojny trzydziestoletniej (1618–1648).

Do uczniów i naśladowców Opitza tworzących tak zwaną pierwszą śląską szkołę barokową należeli między innymi Jan Piotr Titz z Legnicy (1611–1689), który podczas wojny trzydziestoletniej wyemigrował do Gdańska, gdzie w 1642 roku wydał swoją poetykę, która rozwijała tezy Opitza, Andrzej Tscherning z Bolesławca (1611–1659), związany z kołem literacko-naukowym w Lesznie, który jest nazywany pierwszym niemieckim orientalistą, tłumaczem literatury arabskiej. Tscherning też napisał rozprawę z zakresu poetyki, którą wydał w 1658 roku. Inni to Krzysztof Köler (Colerus, 1602–1658), profesor w obu gimnazjach wrocławskich, albo Waclaw Scherffer von Scherffensteina (1603–1674), który przełożył na język niemiecki 138 fraszek Kochanowskiego, pisał wiersze o śląskiej wsi. Do tej grupy zalicza się także Daniel Czepko (1605–

1660). Uważa się go za czołowego przedstawiciela mistyki w liryce. Czepko jest wyznawcą panteizmu: przyroda i Bóg to jedno. Był autorem dużego poematu (9 tys. wierszy) pt. *Corydon i Philis*. Do grona śląskich mistyków, którzy podążyli szlakiem przetartym przez Opitza, należał Johannes Scheffler, znany jako Angelus Silesius (1624–1677). Angelus Silesius pisał dystychy cechujące się mistycznym erotyzmem. Jego *Chrubiniński wędrowiec* cieszył się ogromną poczytnością. Rośnie i dzisiaj zainteresowanie tą książką. Dystychy Angelusa Silesiusa tłumaczyli Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki i wielu polskich poetów. Przy mistykach należy jeszcze wspomnieć o Kwirynie Kuhlmannie (1651–1689), mistyku i poecie, uczniu gimnazjum św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, na którego silny wpływ wywarł średniowieczny hiszpański mistyk Rajmund Lull (1235–1316). Kuhlmann nauczał jako prorok niemal w całej Europie Zachodniej, spalono go na stosie w Moskwie.

Kontynuatorami dzieła Opitza byli przedstawiciele tak zwanej drugiej śląskiej szkoły barokowej. Do nich zalicza się Fryderyka Logaua (1604–1655) z Niemcy. Logau był autorem ponad 6 tys. epigramów, które wydał w dwu księgach, podpisując się anagramem Salomon von Golau. W swoich epigramach piętnował „targowisko próżności”, którego był świadkiem jako prawnik na dworze książęcym. Logau daje także żywy i przejmujący obraz okrucieństw wojny trzydziestoletniej. Najwybitniejszym przedstawicielem drugiej śląskiej szkoły barokowej był Andrzej Gryphius z Głogowa (1616–1664), który debiutował w Lesznie swymi niemieckimi *Leszczyńskimi sonetami*. Z jego okresu młodościowego, gdy studiował w Niderlandach na uniwersytecie w Lejdzie, pochodzą łacińskie epigramy (1643). Był autorem sonetów, w których zawarł tragizm wojny trzydziestoletniej. Napisał wiele dramatów, w których znajdują się echa twórczości Holendra Joosta van den Vondela i rzymskiego filozofa stoickiego Seneki. Gryphius napisał sztukę poświęconą legendarnym początkom państwowości polskiej pt. *Piastus* (1660).

Mówi się też o trzeciej śląskiej szkole barokowej. Zalicza się do niej między innymi trzech poetów kunsztownych: Mühlpforta, Hallmanna, Lohensteina. Wrocławski poeta Henryk Mühlpfort (Heinricus Mulpfortus) urodził się 10 lipca 1639 roku. Uczęszczał do obu humanistycznych wrocławskich gimnazjów św. Marii Magdaleny i św. Elżbiety. Studiował prawo w Lipsku i Wittenberdze. Od 1662 roku piastował urząd rejestratora w kancelarii Rady Miejskiej miasta Wrocławia. Zmarł 1 lipca 1681 roku. Henryk Mühlpfort pisał w dwóch językach: po łacinie i po niemiecku, co nie jest rzadkością wśród śląskich poetów barokowych. Jest chyba jednym z najciekawszych, a na pewno jednym z najbardziej zapomnianych, Ślązaków wybranych przez Muzy. Do trzeciej śląskiej szkoły barokowej zalicza się, oprócz Mühlpforta, także wrocławskiego syndyka i dramaturga Daniela Kacpra von Lohensteina (1635–1683). Sięgał on w swojej twórczości dramatycznej – podobnie jak jego mistrz, Andrzej Gryphius – po tematykę historyczną. Pierwszą swoją sztukę pt. *Ibrahim Basza* napisał podobno w wieku piętnastu lat. Autor nie tylko dramatów, lecz także powieści pt. *Arminius*. Gryphiusa naśladował wrocławski adwokat Johann Chrystian Hallmann (ok. 1640–1704), który wiodł życie wędrownego aktora.

Wielka literatura dawnego Śląska to wyzwanie, żeby i dzisiaj Śląsk był literacki, bogaty duchowo.

Zbigniew Kadłubek

II

Inter nationes



„Internationes” Dwudziestowieczni intelektualiści śląscy z Katowic

„Historią jest wszystko, co wiemy o wszystkim, cokolwiek człowiek kiedykolwiek zrobił, myślał, czego oczekiwał albo co odczuwał”. Te słowa powiedział na początku XX wieku amerykański historyk James Harvey Robinson. Za podpowiedzią Robinsona chciałbym prześledzić niewielki fragment historii myślenia i odczuwania w Katowicach. Byłoby to zatem przywołanie historycznego intelektu tego miasta. Byłoby to również uobecnienie – kategoria nie tylko estetyczna, ale przede wszystkim egzystencjalna w mojej koncepcji – kilku postaci katowiczian intelektualistów. Ze sprawą intelektu wiąże się inny problem, problem tożsamości.

Muszę jednak zacząć od cierpkich uwag. Uwagi te dotyczą prolegomenów do studiów nad wszystkim tym, co odnosi się do Śląska. Studia te są pełne błędów. Ale nie są to błędy szczęśliwe, jakies *culpae felices*. Odnosi się raczej wrażenie, że jest to diabelskie dzieło Chaosu. Zaprojektowanego na ogromną skalę Chaosu, pieczołowicie strzeżonego Chaosu, w którym już nie da się oddzielić ciemności od światła i dnia od nocy. Jestem skłonny uważać, że jakąś monstrualną ohydą i fenomenem arcydyletantyzmu jest na przykład pisanie o śląskich, bądź wężiej – górnośląskich noblistach, raz w kategoriach naszych noblistów, raz w kategoriach Niemców ze Śląska, raz katowiczian (jak w przypadku Marii Göppert-Mayer), ale z zaznaczeniem, że byli na przykład Żydami, raz jeszcze inaczej

– i zawsze w sposób rażąco niejasny. Mówi się wtedy o Niemcach z Katowic, zamiast o niemieckojęzycznych katowiczanych. Wtedy zapomina się o *I n t e r-* i wkłada się inny łaciński przymek do naszego świata – tym razem jest to *Ex t r a-* (też się łączy z biernikiem, podaję dla porządku). Wtedy zaczyna działać maszyna precyzyjnego wykluczania, eksterioryzowania, zamknięcia, uszczelnienia. Jest to przejaw braku wyobraźni historycznej (wszelkiej innej także), jest to dotąd niezdiagnozowana choroba tocząca relacje Polaków do wszystkiego, co śląskie i ze Śląska. Polacy sobie nie radzą ze Śląskiem z powodu tej choroby. Choroba ta niedawno przeszła w ostre stadium w związku z wieżą spadochronową i katowickim wrześniem 1939. Ale tutaj nie ma miejsca, żeby wracać do tego. Zresztą, żeby refleksja ta nie zabrzmiała zbyt groźnie, chcę powiedzieć, że osobiście nie mam nic przeciwko chorobom bliźnich, bo choroba przychodzi zaprawdę niechciana. Jestem natomiast śmiertelnym wrogiem słów obracających wszystko w banał. A tak się dzieje – banalizuje się Śląsk i jego intelektualnych herosów. Banalizuje się zresztą wszystko, co śląskie. Ta tajemnicza siła rozpraszania śląskiej energii działa z mocą dotąd niespotykaną. A przecież wszyscy chcemy poczuć szczęście wrośnięcia w nasze miasta, w nasze otoczenie, sprzymierzyć się z Geniuszami miejsc. Powiedzieć, że właśnie tu, w Katowicach, jest miejsce na cud. Że jesteśmy u siebie. Że jesteśmy razem. Że nie przeszkadza nam ani dziwny akcent, ani nawet nie zwracamy uwagi na słowa, których nie ma w polskich słownikach, ale które się słyszy i tu, i tam, w tramwaju czternastce spod Teatru im. Wyspiańskiego do Mysłowic. To wszystko jest rytmem i formułą naszej wspólnoty. Rezygnując z takiego myślenia, rezygnujemy z tożsamości. Zaczynamy sobie wzajemnie zaglądać do metryk urodzenia, pytać o język, którym się mówi w domu. Zaczynamy wtedy toczyć irracjonalne spory o rację przewagi, supremacji, zwierzchnictwa nad utopijną wizją pewnej poprawności. A tej poprawności nie ma, bo Śląsk jako życie jest żywołem. Jeśli mają nas dzielić wspomnienia, pozbadźmy się ich. Wspomnienia przeszkadzają dzisiaj na Śląsku w budowa-

niu tożsamości, ale – jak pisze pewien pisarz – „każdy potrzebuje swoich wspomnień. Odpędzają spod drzwi upiora naszej znikomości”⁴⁴. Znikomość jednak nam przeszkadza. Chcemy rosnać. Kamień, który jest za słaby, żeby podtrzymać fundament wielkiego domu, powinien zostać usunięty. Ważniejszy jest bowiem dom niż jakiś kamień. Nędza alienacji zagraża nam najczęściej. To ona nie pozwala przebaczać. Z budowaniem tożsamości śląskiej nieodłącznie związane jest przebaczenie. Nie da się żyć tylko częściowo, uznając to a to za swoje, a tamto za obce czy wrogie. Uznając tego pisarza – za śląskiego, a tamtego poetę już nie, bo język, w jakim tworzył, nie jest obecnie urzędowym językiem tego lub tamtego miasta. Tożsamość duchowa Katowic – i innych górnośląskich miast – musi być totalnością i wytężoną uwagą. Tożsamość ma dynamiczną i pochłaniającą naturę ognia.

Wielu katowickich intelektualistów to ludzie totalni. Pamięta się zazwyczaj o tych największych, jak na przykład tworzący w Paryżu Hans Bellmer (urodzony w 1902 r.). Ale są całe zastępy nazwisk, które niewiele mówią. Są też tacy wielcy, jak ks. Erich Przywara i żyjący jeszcze profesor Joachim Latacz, którzy – można to śmiało powiedzieć, nie obawiając się posądzenia o przesadę – wywarli duży wpływ na myśl humanistyczną dzisiejszej Europy.

Ale zanim przejdę do ks. Przywary i prof. Latacza, którym poświęcę więcej uwagi, chciałbym wywołać – niemal na wyrywki – parę zupełnie zapomnianych nazwisk, związanych najczęściej z oddziaływaniem języka niemieckiego, katowiczian z urodzenia, choć nie zawsze ściśle związanych z tym miastem.

Od kogo zacząć? Może od Alfreda Hoffmanna. Przyszedł na świat w Katowicach w 1883 roku. Maturę zdał w nyskim gimnazjum w 1903 roku. Studiował we Wrocławiu oraz w Greifswaldzie. Doktoryzował się w 1907 roku w Greifswaldzie na podstawie rozprawy pt. *De Platonis in dispositione legum consi-*

⁴⁴ S. Bellow: *Planeta pana Sammlera*. Przeł. L. Czyżewski. Warszawa 1999, s. 249.

lio. Następnie został dyrektorem studiów w Ząbkowicach Śląskich (ówczesne Frankenstein). Był tłumaczem z łaciny na niemiecki *Wyznań* św. Augustyna oraz jego listów. Zajmował się twórczością Clemensa Brentano. Był wydawcą i redaktorem pism dla pedagogów.

W dzisiejszej dzielnicy Katowice Dąb urodził się w 1865 roku Hugo Oswald. Był edytorem wyborów myśli z takich autorów, jak poeta romantyczny Eduard Mörike i Fryderyk Schiller. Współpracował z wieloma pismami. Od 1931 roku prowadził wydawnictwo i księgarnię w Monachium.

Autorką od dawna już nieczytanych nowel jest urodzona w 1867 roku Laura Jeschonnek, która publikowała pod pseudonimem Laura Jesch. Zmarła we Wrocławiu na początku XX wieku.

Dr Dora Grete Hopp również pochodziła z Katowic. Tutaj się urodziła w 1911 roku. Była inspektorem wyższych studiów (Oberstudienrätin). Mieszkała w Emden. Była autorką poezji (Darmstadt 1974).

Do innych katowickich intelektualistów – trzymany jakby pod korcem – należy na przykład Lutz Besch. Urodził się w Katowicach w 1918 roku. Postać bardzo ciekawa. Był synem lekarza. Do szkoły ludowej i gimnazjum chodził w Katowicach. Maturę zdał w gimnazjum w Nauen koło Berlina. Uczęszczał już wtedy na lekcje wiolonczeli do Hermanna Diemera w Berlinie. Następnie studiował w Berlinie w Wyższej Szkole Muzyki Kościelnej i Szkolnej (Hochschule f. Kirche- und Schulmusik in Berlin). Powołany do wojska, ranny, wrócił na uczelnię do Jeny od 1941 roku. Studiował teatrologię, germanistykę, muzykologię. W 1944 roku obronił doktorat poświęcony postaci i twórczości Hjalmara Bergmana (1883–1931). Ten szwedzki dramaturg, autor baśni i cyklu powieści, których akcja rozgrywa się w utopijnym miasteczku Wadköping, wracał często do fikcyjnego świata kraju dzieciństwa (własnego Örebro). Jak gdyby Katowic Bescha. W 1945 roku był Besch asystentem na uniwersytecie. Potem zaczął karierę jako dramaturg, reżyser i autor słuchowisk radiowych (współpracował z Radio Bre-

men). Otrzymał wiele ważnych odznaczeń i nagród, między innymi Medal *Pro Musica* w Budapeszcie. Wydał kilka powieści, zbiorów opowiadań, wierszy, na przykład w 1974 roku ukazała się w Zurychu jego powieść pt. *Abschied vom Paradies* (*Pożegnanie z Rajem*).

W Szopienicach w 1919 roku urodził się Wolfgang Klimke, poeta, wydawca, filolog. Studiował w Wiedniu, Halle an der Saale, Kolonii. Wydawał między innymi Franza Kafkę, Ernsta Jüngera i prozę amerykańską.

Rudolf Fokczyński urodził się w Katowicach w 1920 roku. Był synem księgowego Alfreda Fokczyńskiego. Chodził do szkoły w Katowicach i Bytomiu. W Bytomiu ukończył ówczesną Wyższą Szkołę Pedagogiczną w 1939 roku. Następnie przez dwa semestry studiował na uniwersytecie w Wiedniu. Pod koniec 1940 roku został wcielony do Wehrmachtu i wysłany na front wschodni. Został ranny w Rosji, wtedy znowu wrócił do Wiednia i na uniwersytet. W Wiedniu już po wojnie obronił pracę doktorską poświęconą miesięcznikowi pt. „Der Oberschlesier”. Badał w niej znaczenie tego czasopisma dla kultury literackiej Górnego Śląska (ze szczególnym uwzględnieniem poezji).

W 1920 roku urodził się także Alexander Czerski, który od 1957 roku mieszkał w Tel Aviwie. Autor blisko 3 tys. opowiadań. Pisał po polsku, niemiecku i nowohebrajsku. W 1960 roku otrzymał literacką nagrodę Dishona.

Henryk Bereska urodził się w Katowicach w 1926 roku. Mało kto dzisiaj pamięta, jak wiele dzieł polskiej literatury przetłumaczył na język niemiecki. Przekładał między innymi Witkacego, Rudnickiego, Nałkowską, Iwaszkiewicza, Andrzejewskiego, Różewicza. Był także autorem wierszy.

W 1931 roku urodził się w Katowicach znany autor Gustav Bischoff, który tworzył w Berlinie. Pisał powieści w latach siedemdziesiątych minionego stulecia.

Zatrzymajmy się tutaj. Oczywiście, to nie koniec litanii. Nie rości sobie ta lista pretensji do miana jakiegoś nawet pobieżnego przewodnika po katowickich pisarzach i uczonych tworzących w języku niemieckim. Chciałem tylko zaniepokoić

czytelnika. Chciałem pokazać niewielki fragment katowickiej mozaiki. Teraz chciałbym przedstawić jeszcze dwie postaci, które w moim odczuciu należą do znaczniejszych umysłów minionego wieku: ks. Ericha Przywarę i prof. Joachima Latacza.

Jezuita i jeden z najciekawszych teologów katolickich XX wieku, poeta i filozof, ks. Erich Przywara urodził się w Katowicach w 1889 roku. Jego ojciec Maciej był kupcem, matka Berta *de domo* Peikert pochodziła z Nysy. Erich Przywara ukończył szkołę podstawową i gimnazjum w Katowicach. Do jezuickiego nowicjatu wstąpił w 1908 roku w Exaten w Holandii, gdyż w ówczesnej pruskiej części Śląska jezuitów obowiązywał zakaz jakiegokolwiek działalności. W Niderlandach, w znanym jezuickim kolegium w Valkenburgu, studiował przez trzy lata filozofię, uzyskał tytuł naukowy licencjata, następnie był prefektem od muzyki w kolegium jezuitów w austriackiej miejscowości Feldkirch. Następnie znowu cztery lata studiował w Holandii – tym razem teologię. W 1921 roku uzyskał doktorat. Rok wcześniej przyjął święcenia kapłańskie. Przez ponad dwadzieścia lat był w Monachium redaktorem ważnego pisma „*Stimmen der Zeit*” (jezuicki miesięcznik zawieszony przez władze hitlerowskie w 1941 r.). Na łamach tego pisma polemizował z największymi myślicielami lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku: z Husserlem, Schelerem, Heideggerem, Barthem. Jednocześnie prowadził wykłady w Pullach. Bywał na konferencjach, jeździł z kazaniem po całej Europie. Jeśli by wziąć również mniejsze przyczynki i szkice Ericha Przywary, to opublikował około tysiąca prac. Jego teksty były tłumaczone na wiele języków – z japońskim włącznie. Teologowie, którzy przygotowali przełom w Kościele katolickim na Soborze Watykańskim II, Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar, byli uczniami Przywary. Esej Hansa Ursa von Balthasara pt. *Burzenie bastionów* nie powstałby, gdyby nie idea „spójnej różnorodności” i „dynamicznej polaryzacji w teologii”. Wizja wielorodnej i różnorodnej harmonii świata – jej rozmach i siła – musiała się zrodzić w młodym Erichu właśnie tutaj, w wielokulturowych Katowicach, mieście kulturowej symfonii nie tyl-

ko jednego języka. Erich Przywara jest świadectwem intelektualnej żywotności Katowic – ale właśnie Katowic wielokulturowych, które już nie istnieją. Bo to bogactwo zostało, niestety, po II wojnie zaprzepaszczone w sposób barbarzyński, Katowice zostały bezprzykładnie glajchsztaltowane – jak cały Śląsk.

A skoro mowa o barbarzyństwie, to trzeba wspomnieć i o Grekach, bo oni ten termin wymyślili na tych obcych, którzy nie rozumieli polifonii języka greckiego. Katowiczaninem-Grekiem jest jeszcze żyjący prof. Joachim Latacz.

Chcę jedynie zarysować postać wybitnego katowickiego humanisty, profesora Joachima Latacza. Sława, jaką się cieszy w Europie, i uznanie, jakim go darzą uczeni filologowie, jest ogromna. To jeden z największych autorytetów, jeśli chodzi o Homera i poezję archaicznej poezji greckiej.

Joachim Latacz urodził się w Katowicach w 1934 roku. Maturę zdał w humanistycznej szkole w Halle nad Soławą (an der Saale). W latach 1953–1960 studiował języki grecki i łaciński, historię starożytną, archeologię klasyczną, językoznawstwo porównawcze języków indoeuropejskich, a także filozofię i slawistykę – początkowo na uniwersytecie w Halle, następnie na Freie Universität w Berlinie oraz w Hamburgu. W roku 1960 zdał w Berlinie Zachodnim pierwszy egzamin państwowy, uzyskując możliwość prowadzenia zajęć z filozofii, łaciny i greki w gimnazjach (Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien). W latach 1960–1965 pracował w grupie uczonych opracowujących *Thesaurus linguae graecae*. W 1963 roku Joachim Latacz uzyskał doktorat z zakresu filologii klasycznej i filozofii na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim (Freie Univesität Berlin) na podstawie pracy poświęconej problematyce pola semantycznego słowa „radość” w języku Homera. Praca ta ukazała się w formie książkowej w Heidelbergu w 1966 roku pt. *Zum Wortfeld „Freude” in der Sprache Homers (Pole znaczeniowe rzeczownika „radość” w języku Homera)*. W roku 1972 habilitował się na uniwersytecie w Würzburgu. Od 1972 roku był prywatnym docentem, a 1974 roku – docentem uniwersy-

teckim. W roku 1978 został profesorem na uniwersytecie w Würzburgu. Od roku 1978 pracował w Katedrze Filologii Klasycznej na Uniwersytecie w Moguncji (Mainz). W roku 1981 został powołany do Katedry Filologii Greckiej w Bazylei w Szwajcarii oraz na stanowisko dyrektora Instytutu Filologii Klasycznej tamtejszego uniwersytetu. Obecnie jest na emeryturze. Tutaj warto przypomnieć, że w Katedrze Filologii Greckiej prof. Latacz miał swoich wielkich poprzedników. Katedrę tę zajmował ongiś Friedrich Nietzsche, a w 1915 roku kierował nią jeden z największych humanistów XX wieku Werner Jaeger, autor monumentalnej *Paidei*, który zmarł w Stanach Zjednoczonych w 1961 roku.

Jego głównym polem zainteresowań pozostaje antyczna literatura grecka. Najwięcej uwagi w swojej twórczości naukowej poświęca prof. Latacz Homerowi i jego eposom, wielkiemu cyklowi mitów trojańskich w antycznej literaturze greckiej. Prace homerologiczne stanowią ponad połowę publikacji profesora Latacza. Oto najważniejsze z nich:

Homer. Pierwszy poeta Zachodu / Homer. Der erste Dichter des Abendlandes. München/Zürich 1985, 1989; Düsseldorf/Zürich 1997. Książka ta miała dwa wydania włoskie, wydanie holenderskie, greckie, tureckie, a także dwa wydania angielskojęzyczne.

Troja i Homer. Droga do rozwiązania dawnej zagadki / Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels. München 2001 (kilka nakładów w 2001 r.).

Troja – Wilios – Wilus. Trzy nazwy tego samego obszaru / Troia – Wilios – Wilus. Drei Namen für ein Territorium. Basel 2001, 2002.

Profesor Latacz był redaktorem wielu tomów prac zbiorowych poświęconych Troi i Homerowi, między innymi tomu zatytułowanego *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick* (studia ukazały się w serii „Colloquia Raurica”. T. 2). Jest to ważna książka dla wszystkich badaczy Homera, bezcenny rekonesans stanowisk i hipotez, historia dociekań i odkryć, a także perspektywiczny zarys postulatów

badawczych. Warto tu jeszcze odnotować fakt, że prof. Latacz jest wydawcą wspomnianej już serii „Colloquia Raurica”, której ukazało się dotychczas 7 tomów.

Najważniejsze dzieło prof. Latacza z zakresu „homerologii” to komentarze do *Iliady*: Napisał *Prolegomena* do wydawanego przez siebie komentarza do *Iliady*: *Homers „Ilias”. Gesamtkommentar*, Hrsg. von J. L a t a c z. München–Leipzig 2000.

Profesor Latacz jest autorem setek artykułów, esejów historyczno-archeologicznych, szkiców literaturoznawczych oraz recenzji z zakresu antycznej literatury greckiej. Opracował dziesiątki haseł do najważniejszych słowników greckich i leksykonów naukowych. Był wydawcą i redaktorem periodyku, dokładniej mówiąc – rocznika naukowego *Würzburger Jahrbücher für Alterstumwissenschaft. Neue Folge*. Jest to ponad 20 tomów rocznika, który powstawał pod kierunkiem prof. Latacza.

Troja jest odwiecznym marzeniem, Troja jest fantazmatem, Troja jest tekstem, Europą. Ludzie opowiadali sobie mit, czyli baśń o Troi, i snili o pięknej Helenie, półboskich wojownikach achajskich, szalejącym z zazdrości Achillesie. Ta wielka opowieść naszej zachodniej kultury jest największą fascynacją prof. Latacza. Poświęcił jej życie. Profesor Latacz jako badacz i jako marzyciel jest zespolony duchowo z tamtymi odległymi obrazami. Przywrócił w swoich pracach i komentarzach do *Iliady* niejedno odległe wspomnienie Troi, samego zarania Europy. Profesor Latacz, który życie spędza na czytaniu i objaśnianiu Homera, zdaje się tęsknić za pogrzebaną przeszłością, tą przeszłością Katowic lat trzydziestych minionego wieku. W Troi szukał miasta swojego dzieciństwa, Katowic. Szukał w innym mieście swojej przeszłości, szukał w uniwersalnym dzieciństwie Europy swojego świata dzieciństwa.

Katowice jako młode miasto, wyrosłe z wielokulturowej świadomości i przestrzeni nie tylko jednego języka, poszukując na nowo swojej formy wspólnoty, nie potrzebują żadnego sztucznego uzasadnienia tożsamości. Mają ją przecież: w tej tajemnicy harmonii różnic, której próbujemy słuchać.

Organista – poeta – tłumacz z Głubczyc

Górnośląskie Głubczyce w czasach renesansu i baroku były miastem, które wydało kilku ciekawych poetów. Jednym z nich jest, znany jedynie wąskiemu gronu germanistów-barokowców, a na dzisiejszym Górnym Śląsku zupełnie zapomniany, Wenzel (polska wersja tego czeskiego imienia: Waclaw) Scherffer von Scherffenstein.

Ród Scherfferów w 1561 roku otrzymał od cesarza Ferdynanda I tytuł szlachecki i odtąd do nazwiska dopisywano „von Scherffenstein”. Z rodu głubczyckich Scherfferów – oprócz Wenzela, któremu jest ten szkic poświęcony – wywodził się jeszcze inny poeta, o którym też warto tu wspomnieć. Chodzi o Martina Kinnera von Scherffensteina (1534–1597), jednego z najbliższych przyjaciół Filipa Melanchtona, humanisty i współpracownika Marcina Lutera. Martin Kinner von Scherffenstein był profesorem historii i poezji w Wittenberdze. Nauczał także w Tybindze. W latach 1558–1570 piastował urząd syndyka miejskiego w rodzinnych Głubczycach. Następnie poświęcił się muzyce i poezji w swoim majątku. Pisał wiersze w języku łacińskim i niemieckim, komponował motety. Do jego śląskich przyjaciół zalicza się poetę Salomona Freneliusa von Friedentala (zm. w 1605 r.), także pochodzącego z Górnego Śląska.

Wróćmy jednak do bohatera szkicu. Wenzel Scherffer von Scherffenstein urodził się w Głubczycach w 1603 roku. Dawniejsi historycy literatury byli zdania, że poeta przyszedł na świat w Cieszynie lub okolicach Cieszyna. Powoływali się na jego zda-

nie, iż przybył do Brzegu „od podnóża Karpat i brzegów Olzy”. Młodość przypadło mu spędzić w okrutnych czasach wojny trzydziestoletniej (1618–1648). Uważa się, że nie skończył żadnej szkoły, nie wyjechał na studia na żaden uniwersytet (tak sądzi np. Karl-Jost Bomers). Oczywiście przyczyną tego stanu rzeczy są niespokojne czasy wojny religijnej. Miał jednak dobrą znajomość literatury klasyków rzymskich, nie były mu obce arkania retoryki.

Muzyki uczył się pod okiem pochodzącego z Prudnika Matthäusa Apellesa von Löwensterna, który w latach 1613–1625 był nauczycielem w Głubczycach i kantorem w tamtejszym kościele. W roku 1631 Wenzel Scherffer wstąpił na służbę do książąt piastowskich w Brzegu. Na brzeskim dworze spędził ponad czterdzieści lat. Początkowo pełnił tam funkcję nauczyciela. Po jakimś czasie został organistą w książęcym kościele. Wtedy też pisywał okolicznościową poezję.

Do ciekawszych utworów poezji okazjonalnej powstałej na brzeskim dworze można zaliczyć wiersz Scherffensteina pt. *Willkommen-Gedicht* (Wiersz na przywitanie). Wiersz ten napisał poeta dla księcia Krystiana z okazji Nowego Roku 1638, gdy książę brzeski akurat wrócił z dłuższej podróży po Litwie, Inflantach i Prusach. W utworze tym jest mowa o rodzie Piastów i o niewygasłym przywileju i prawie śląskich Piastowiczów do polskiej korony. Podobnie jak wielu śląskich poetów przebywających na dworach piastowskich książąt, także Scherffenstein badał genealogię rodu piastowskiego. Wyniki swoich badań zawarł poeta w nieco rozwlekłym, historyczno-heraldycznym poemacie, opatrzonym następującym długim, isticie barokowym tytułem: *Auf den uhralten Löblichen Stammbaum Piasti, Deß Groß-Fürsten in Polen / welches weitleufftige außführung durch alle Fürstliche Heuser in Polen und Schlesien / samt allen Frauenzimmer-Namen so viel deren zu erlangen gewesen / durch den Dichter dieses Buches mit fleisse aus alten Vrkunden und unterschiedlichen Geschichtschreibern zu werke gestellet worden im 1648sten Jahre*. W tekście tym po-

tracił również wątek legendy o Piaście znanej mu chyba z dzieła Marcina Kromera.

W 1642 roku Scherffenstein ożenił się ze swoją kuzynką Anną Arnold, z którą miał kilkoro dzieci. W roku 1645 Scherffenstein został przyjęty do towarzystwa literackiego o nazwie „Deutschgesinnte Genossenschaft”. W 1653 roku otrzymał tytuł *poeta laureatus caesareus* – cesarski poeta uwieńczony. Tytuł ten był wyrazem uznania dla jego twórczości. Sam tytuł poety uwieńczonego uchodził wówczas nie tylko za wielkie wyróżnienie, ale był swoistym „stopniem naukowym”.

Pora wspomnieć o działalności translatorskiej głębszyckiego poety. Scherffenstein przetłumaczył z języka łacińskiego na niemiecki poemat zaliczający się do tak zwanej poezji grubańskiej (programowo wulgarnej, traktującej o pijaństwie, obżarstwie i innych uciechach) dzieło Friedricha Dedekinda pt. *Grobianus albo o prostactwie zwyczajów ksiąg dwoje*. Tłumaczenie to uchodzi po dziś dzień za najdoskonalsze. Przełożył też na niemiecki słynne łacińskie dzieło jezuita Hermana Hugona (1588–1639) zatytułowane *Pia desideria (Pobożne życzenia)*, wydane po raz pierwszy w Antwerpii w 1627 roku. Scherffenstein uchodzi też za pierwszego tłumacza tekstów Jana Kochanowskiego na język niemiecki. Jest autorem 138 przekładów fraszek Jana z Czarnolasu (bliższych jednak raczej parafrazom niżli wiernym tłumaczeniom). Na niemiecki przełożył i wydał także poemat o bitwie byczyńskiej (która miała miejsce 24 stycznia 1588 r.) autorstwa pastora z Byczyny Bartłomieja Benckego, naocznego świadka historycznych wydarzeń (gdy Jan Zamoyski pokonał i wziął do niewoli księcia Maksymiliana Habsburga).

Wenzel Scherffer von Scherffenstein zmarł po długotrwałej chorobie 27 sierpnia 1674 roku w Brzegu. Zmarł na rok przed śmiercią ostatniego śląskiego Piasta, księcia legnicko-brzesko-wołowskiego – Jerzego Wilhelma, który zaziębiwszy się na łowach, zmarł w wieku piętnastu lat (21 listopada 1675 r.).

Tak to gdzieś schodzą się w dziwny sposób drogi ludzi. Warto uobecnić Śląsk tych dawnych Ślązaków.

Protestanci na Śląsku (1517–1742)

Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie* mówił, że można przyrównać reformację do mostu, który prowadzi nie tylko z czasów scholastycznych w nasz świat wolnej myśli, ale jednakoż z powrotem, w średniowiecze. Kto chce się zapoznać ze Śląskiem literackim XVI i XVII wieku i dawną kulturą tego regionu, nie uniknie zagadnień skupionych wokół ideałów reformacji (tutaj także teologii ewangelickiej) i kontreformacji. Zdecydowana bowiem większość śląskich poetów i pisarzy doby renesansu i baroku była konfesji luterańskiej.

Duch reformacji przyczynił się do rozkwitu kulturalnego Śląska. Fakt ten uwypuklił już historyk reformacji, Andrzej Węgierski (1600–1649) w swym dziele *Slavoniae Reformatae libri quattuor* (Amsterdam 1679), gdzie podniósł sprawę śląskiej edukacji średnio-wyższej, stawiając na wysokim miejscu – i to również w szerszym kontekście ogólnoeuropejskim – śląskie protestanckie gimnazja akademickie (m.in. humanistyczną szkołę w Złotorzy (Goldberg), gimnazjum św. Elżbiety we Wrocławiu oraz szkołę książąt piastowskich w Brzegu)⁴⁵.

Powrót do średniowiecza przyniósł na niwie poezji religijnej bogactwo wierszy takich śląskich twórców, jak na przykład pastora i poety Tobiasza Aleutnera (1574–1633) z Głub-

⁴⁵ Por. np. J. Budzyński: *Paideia humanistyczna, czyli wychowanie do kultury: studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI–XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*. Częstochowa 2003.

czyc czy historyka i poety Martina Hankego (1633–1709), działającego we Wrocławiu. Imion i nazwisk innych śląskich poetów związanych z tym kręgiem twórczości można by w tym miejscu przytoczyć kilkadziesiąt.

Wróćmy jeszcze do zasadniczej kwestii, nazwy „protestanci”. Obejmuje ona dzisiaj takie wyznania chrześcijańskie, jak luteranie, kalwiniści, anglikanie i inne, które wyrosły z reform chrześcijańskich zapoczątkowanych przez Marcina Lutra. Nazwa ta pojawiła się w 1529 roku, gdy na sejmie w Spirze (Speyer w Nadrenii-Palatynacie) niektóre stany Rzeszy (Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, do którego Śląsk należał przez koronę św. Wacława) wydały oświadczenie sprzeciwiające się uchwałom większości katolickiej. Ci, którzy się sprzeciwili katolikom i opowiedzieli się za nauką Lutra, byli *protestantes* – od łac. „protestari”: „coś wyznać” albo „o czymś zaświadczyć”, „dać czemuś świadectwo”. Dlatego posługuję się tutaj terminem „ewangelicy”, gdyż to oni przede wszystkim kształtowali intensywnie panoramę życia umysłowego Śląska od lat dwudziestych XVI wieku aż do wybuchu wojny trzydziestoletniej (1618) i – w nieco już słabszy sposób – od pokoju westfalskiego (1648) do momentu wcielenia Śląska do Prus (na mocy traktatu z 28 lipca 1742 r., wedle którego Prusy objęły cały Dolny Śląsk, dużą część Górnego Śląska, bez tzw. Śląska Cieszyńskiego, oraz tereny do rzeki Opawki). Panowanie Prus na Śląsku przyniosło gruntowne zmiany w życiu duchowym i religijnym Ślązaków. Jest więc rok 1742 z wielu względów datą graniczną.

Tezy Marcina Lutra już w listopadzie 1517 roku, a więc dwa tygodnie zaledwie po tym, jak je ogłosił, były szeroko znane i dyskutowane we Wrocławiu. Z wrocławskich ambon płynęło orędzie w nowym duchu. Do najważniejszych śląskich pionierów wittenberskiego przesłania Lutra należeli: Ambroży Moiban (1494–1554), autor ewangelickich pism teologicznych i kaznodzieja we wrocławskim kościele św. Elżbiety, a także Jan Hess (1490–1547), kaznodzieja we wrocławskim kościele św. Marii Magdaleny, którego się uważa za reformatora życia

religijnego metropolii śląskiej. Już w roku 1522 ukazał się pierwszy na Śląsku ewangelicki zbiór pieśni nabożnych wydany przez Adama Dyona.

Filip Melancton (1497–1560), słynny humanista i bliski współpracownik Lutra, często stawiał za przykład zdecydowaną i szczerą luteranśkość Ślązaków. Tutaj bowiem organizacja Kościoła ewangelickiego uchodziła za wzorcową.

Ważną datą w dziejach Kościoła ewangelickiego na Śląsku był rok 1609. W roku tym cesarz Rudolf II (1576–1612) wydał dla stanów śląskich tak zwany List Majestatyczny. Dokument ten gwarantował wolność religijną, wolność myśli i słowa nie tylko książętom śląskim, jak to było w postanowieniach pokoju augsburskiego (1555), lecz wszystkim stanom: mieszczanom i chłopom. Z aktem tym wiąże się niespotykane dotąd na Śląsku ożywienie życia literackiego. Z śląskich oficyn wychodzi wówczas tysiące druków.

Gdy się myśli o protestantyzmie i Śląsku, nie sposób pominąć działalności szkoły w Bytomiu nad Odrą, tak zwanego Schönaichianum. Była to szkoła kalwińska założona przez panów na Siedlisku, hrabiów von Schönaich. Jej oddziaływanie porównywalne jest z tym, jakie przypisuje się w Polsce Akademii Zamojskiej. Był to ośrodek skupiający żywe umysły i kuźnia poetów, z której wyszedł między innymi największy w baroku niemieckojęzyczny teoretyk poezji Martin Opitz.

Rozwój kulturalny Śląska zahamowała wojna trzydziestoletnia, która przyczyniła się do wyniszczenia ewangelickich ośrodków życia umysłowego. Po tej wojnie Śląsk nigdy już nie odgrywał istotnej roli w kulturze Europy. W 1675 roku, kiedy zmarł ostatni książę piastowski Jerzy Wilhelm, a jego dziedziczne księstwa (brzeskie, wołowskie, legnickie) przeszły pod panowanie Habsburgów, sytuacja ewangelików śląskich pogorszyła się jeszcze bardziej. Habsburgowie zaprowadzali w sposób bezwzględny katolicyzm.

Jan Broda pisał przed laty w szkicu pt. *Walka o utrzymanie polskości na Śląsku*, że „ruch reformacyjny po wojnie 30-letniej zaczyna stygnąć i kruszyć się. Głównym jego przeciwni-

kiem stała się jezuicka kontrreformacja, która nie tylko w ciągu 80 lat (1620–1700) odebrała około 1300 kościołów protestanckich i usunęła nie mniej pastorów i nauczycieli, zamykając równocześnie szkoły wyznaniowe, ale rujnując rozwiniętą polskość, przyczyniła się do początku germanizacji”⁴⁶. Jest to uwaga, którą warto zapamiętać. Zazwyczaj utożsamia się przecież ewangelików ze Ślązakami niemieckojęzycznymi. Ma to związek z osadnictwem industrialnym w XIX wieku. Jednak w wieku XVII ewangelickie ośrodki w Byczynie i Kluczborku oraz Śląsk Cieszyński pielęgnowały w liturgii i kaznodziejstwie język polski.

Ewangelicy mimo prześladowań – jako dziedzice śląskiej tradycji humanistycznej oraz świadkowie tolerancji – przetrwali. W województwie śląskim stanowią najliczniejszą grupę wyznaniową (po katolikach), jeśli chodzi o tereny dzisiejszej Rzeczypospolitej.

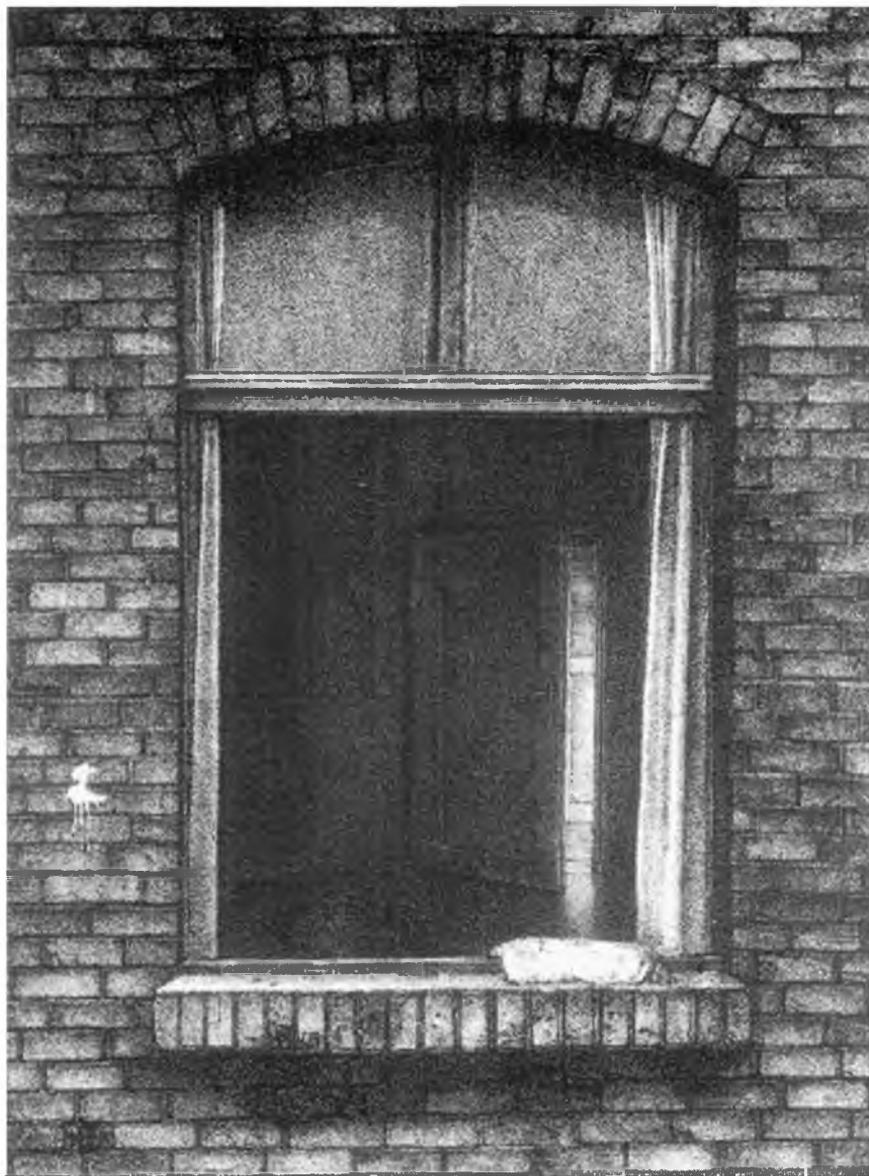
⁴⁶ J. Broda: *Walka o utrzymanie polskości na Śląsku*. W: *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*. Red. Ks. T. Wojak. Warszawa 1974, s. 135.

Aleksandra Kunce

III

O śląskim oknie pamięci





Jan S z m a t l o c h: *Okno IVC*, 1979, z cyklu: *Okna*. W: I d e m: *Grafika*.
Urząd Miasta Katowice. Katowice 1999.

Okno mentalne

Tropienie doświadczeń tożsamości w czasoprzestrzeni Górnego Śląska potrzebuje pewnego punktu zaczepienia. Stanie się on impulsem, ale i założonym drogowskazem do dalej rozwijanej myśli. Oto ten punkt.

Okno IVC – akwaforta, collage z 1979 roku autorstwa Jana Szmatlocha – to element w ciągu innych akwafort. Technika akwaforty wymaga pietyzmu, cierpliwości, perfekcji – jej celem jest doskonałość niuansów, oddanie lekkości. Seryjność akwafort Szmatlocha jest też tu seryjnością problematyki. Ten obraz pochodzi z cyklu, dla którego sednem stało się różne i wciąż to samo okno, poddawane twórczym eksperymentom przemieniającym je w okno-łąkę, okno-portret ślubny, okno-niebo *etc.* To wybrane i rozważane okno jest w swym zmyśleniu bardziej realne. Pozornie od razu nie wprowadza elementów niemieszczących się w tak zwanym prawdopodobnym doświadczeniu świata. Nie ma tu dziwnego wymieszania różnych przestrzeni. Jest za to tylko (aż) dziwność zwykłości.

To tradycyjnie zakorzenione w mentalnym wizerunku Śląska okno, osadzone w typowym familoku (dające się odszukać w Zabrze, Katowicach, Rudzie Śląskiej, Siemianowicach Śląskich, Chorzowie czy Świętochłowicach), od razu sytuuje w złożonej przestrzeni Górnego Śląska znaczonej przemysłem, miejskością, cywilizacyjnością, rodzinnością, poczuciem odrębności, wielokulturowością. Naprowadza też na europejskość Śląska w tej mierze, w jakiej **historia Śląska realizuje doświad-**

czenia europejskie: wieloetniczność, otwartość na to, co inne, powszechność urbanizacyjnych i industrialnych procesów, włączenie w rytm doświadczeń politycznych znamienych dla Europy. Miejska zabudowa – okno – **poduszka** to tylko prosty trop, który dotyczy doświadczenia siebie w miejskiej przestrzeni znaczonej: kamienicami, familokami, kościołami, gmachami użyteczności publicznej, obiektami industrialnymi, urzędami, kinami, teatrami, rynkami, placami, ulicami. Przywołuje też pamięć o tym, co poprzedza współczesną wersję śląskości, co związane jest z doświadczeniem migracyjnym i zakorzenieniem w polskich, czeskich, niemieckich wsiach i miastach. Wiedza o dawnych migracjach ludności potrzebna jest dla uznania wymiaru cywilizacyjnego przestrzeni śląskiej, która komasuje w sobie otwartość na to, co inne, z jednoczesnym poczuciem spójności, odrębności. Trop okna ukazuje stereotyp, który oparty jest na familoku, peryferyjności, przemyśle. Ten wątek uproszczonego obrazu innych – o którym Walter Lippmann pisał, posługując się metaforą portiera, wpuszczającego na salę gości, ale tylko w odpowiednich kostiumach – jest potrzebny w opisie tożsamości, gdyż ukazuje nasze **uproszczone** widzenia świata, niezbędne do tego, by oswajać siebie i innych⁴⁷. Dlatego trzeba go podjąć, przekroczyć, wskazać na wszelkie harmonie i dysharmonie ustanawiane w mentalnym powoływaniu siebie jako siebie.

To okno otwiera obserwatorowi różne przestrzenie mentalne. Uwrażliwia na aspekt identyfikacji z tym, co zewnętrzne. Jest otwarte na to, co inne, a będące światem może ulicy, może podwórka. To okno Szmatlocha wydaje się otwarte na to, co oficjalne, widziane od frontu. Skąd jest widziane? Obserwator, powołujący to okno do istnienia, patrzy „**znikąd**”. To nie jest punkt widzenia zwykłego przechodnia, który spogląda z poziomu ulicy, czy sąsiada patrzącego z przeciwległego okna, gdyż wtedy obraz byłby nieco przesunięty, nie byłby wykrojony z kontekstu budynku i nie byłby tak precyzyjnie usadowio-

⁴⁷ Zob. W. Lippmann: *Public Opinion*. New York 1949.

ny w poetyckim „nigdzie”. To pozbawiony zakorzenienia punkt widzenia kogoś, kto właściwie wisi w powietrzu. Taka kreacja jest potrzebna do powołania okna-symbolu, gdyż chodzi tu o uogólnienie, **niedookreślenie** tego, co wydaje się nazbyt konkretne. Dlatego śląskość na obrazie Szmatlocha nie jest już śląskością, ale jedynie jej znakiem. Czy jednak znakiem, który odsyła do czegoś? Może raczej śladem, który zwoździ i naprowadza jednocześnie? Śląsk, śląskość zyskują tu nie-realny kształt, wielokrotnie przetworzony, nazbyt wieloznaczny, wciąż nieokreślony, ale przez to właśnie odślania się cały mentalny wymiar śląskości: tej doświadczanej i wyimaginowanej, oficjalnej i prywatnej, jednoznacznej i poróżnionej. Tylko tak już można patrzeć na Śląsk.

To ogląd z zewnątrz, a nie spojrzenie od środka, z perspektywy przestrzeni mieszkania. **Czy jednak zewnętrżność nie jest jakimś (choćby chwilowym) kluczem do śląskości?** Wskazują na taki stan rzeczy oczywiste ślady doświadczeń: pielęgnowanie podziału na to, co prywatne, i na to, publiczne; przywiązanie do domu – twierdzy; niechęć do prezentacji siebie; niemożność jednoznacznej identyfikacji siebie i innych; nieufność do lansowanych projektów społecznych; dystans zachowywany w stosunku do tego, co oficjalne. Tkwi za tym przeświadczenie o niemocy wyrażenia, poznania, oswojenia siebie i innych. To wiedza o braku możliwości prostej komunikacji. Zewnętrżność na to naprowadza.

Wykorzystanie okna jako śladu w konstruowaniu opisu tożsamości przywodzi na myśl wagę samego patrzenia. Patrzenie może być postrzegane jako ustanawianie więzi między patrzącym a światem, ustanawianie odległości, bezpiecznego dystansu między oglądającym podmiotem a oglądanym przedmiotem⁴⁸. Spojrzenie, które jest ukierunkowane na coś, sta-

⁴⁸ S. Masłóń: *Oko i nice. W: ...przez oko... przez okno. Wybór materiałów z IX Wspólnej Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów*. Red. M. Tramer. W. Bojda, A. Bąk. Katowice 1998, s. 32.

nowi wydzielenie z całości fragmentów, dokonanie ich segregacji, powołanie stopniowalnych relacji, ustanowienie granic i nadanie formy samemu sobie. Jak pisze Maurice Merleau-Ponty – świat już nie znajduje się na zewnątrz, bo patrzenie jest powoływaniem przestrzenności świata, który jest wszędzie wokół⁴⁹. Patrzenie jest definiowaniem świata, powoływaniem porządku, tak jak jego brak jest niezróżnicowanym chaosem⁵⁰.

Ale i inaczej... Patrzenie i brak patrzenia – włączone w całość różnych doświadczeń, stopione w ciąg niedający się rozdzielić – mogą być opisane jako **unicestwienie nie tylko podziału na podmiot i przedmiot, porządek i chaos, ale i na siebie / nie-siebie**. Spoglądanie, przyglądanie się sobie i innym, sobie poprzez innych, innym w sobie służy zarówno budowaniu jakiegoś siebie, jak i unieważnianiu go. Spojrzenie pozwala ocenić, nadać sens, powołać świat do istnienia, ale i ujarzmić go, odebrać znaczenie. Spojrzenie daje oparcie, pewność jakiegoś oglądu świata. Może być impulsem do ważkiej konstatacji, że istnieć, znaczy być postrzeganym i poznawanym⁵¹. Ale też i uzmysławia złudzenie takiej pewności ufundowanej na mocy zmysłowości. Ten drugi przypadek charakterystyczny jest dla *via contemplativa* i przede wszystkim dla kultur wschodnich, gdzie zamykanie oczu jest spoglądaniem ku sobie, w siebie, choćby miało to prowadzić do unieważnienia swej odrębności. Pierwszy zaś wariant globalizujący znaczenie postrzegania okazuje się istotny dla kultury zachodniej, w której preferowana *via activa* znaczona jest ujarzmianiem, pojmovaniem, obroną, tworzeniem, widzeniem utożsamionym z wiedzą. W każdym jednak przypadku wątek patrzenia, do którego odsyła okno, jest wątkiem mentalnym, niewątpliwie tożsamościowym.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa 2001.

⁵⁰ P. Kowalski: *O oczach, wzroku i patrzeniu. Uwagi o roli jednego z wyznaczników sytuacji komunikacyjnej*. W: *Folklorystyka na przełomie wieków*. Red. K.D. Kadłubiec. Cieszyn 1999, s. 98.

⁵¹ G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*. Przeł. J. Leszczyński. Kraków 1956, s. 39.

Tożsamościowy wątek okna to prosta relacja: moje poczucie siebie/nie-siebie a moje utożsamienie z tym, co na zewnątrz. To również zniesienie tej prostej relacji. Ostatecznie wszystko sprowadzone jest do mnie, uwewnętrznione. Kontekst, który dookreślam, jest mój, gdyż jest interpretowany przeze mnie. Ale to także kontekst, który definiuje mnie, określa moje bycie, zakorzenia. Najważniejszy wydaje się jednak brak podziału na to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne – na poziomie doświadczeń, gdyż dla jednostki odczuwalne jest bycie w nieustannym ruchu⁵² – to gry kontekstem/w kontekście. „**Ja**” (choćby rozpisane przez ruch jako „nie-ja”) – raz wydaje się wyodrębnione z kontekstu kulturowego, innym razem w nim pogrążone. Ustanowiona i znoszona relacja odwołuje się do subiektywnego widzenia i rozumienia⁵³. Nade wszystko przywołuje wagę jednostkowej pamięci.

Otwarcie subiektywnych okien pamięci

Gdyby tak wyobrazić sobie okno mentalne, przez które widać indywidualne pamięci... Interesuje mnie to, jak ludzie pojmują siebie w Historii. **Jak konstruują historię?**

⁵² A. Kuncce: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003, s. 37–48.

⁵³ Zob. na temat rozproszenia tożsamości postmodernistycznej ujęcia m.in.: J. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman. Warszawa 1995; J. Clifford: *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge Mass. 1988; G. Deleuze, F. Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. R. Hurley, M. Seen, H.R. Lane. New York 1977. R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przeł. W.J. Popowski. Warszawa 1996.

Trzeba pamiętać o rozgraniczeniu na wizję historii twardej – będącej pochodem faktów – i historię spojrzenia⁵⁴, gdyż to napięcie między owymi obrazami jest na Śląsku dramatyczne. Trzeba pamiętać o przywiązaniu do trwałych wyznaczników tożsamościowych: historii zbiorowej, mitologii wspólnoty, języka, religii, obyczajów, terytorium. Wyznaczają one horyzont doświadczeń jednostkowych, ale nie przesadzają ich całkowicie. W indywidualnych doświadczeniach to, co historyczne, i to, co zbiorowe⁵⁵, **doznaje rozszczepienia**. Pozostają jedynie różnie realizowane tropy śląskości, które wymykają się generalizacjom. Mimo wszystko można wyodrębnić określone postawy mentalne – indywidualne pamięci.

Śląskość to kontekst mentalny powołany za sprawą czasoprzestrzeni, doświadczeń historycznych, nawyków zachowaniowych i myślowych.

Dzięki odślonięciu jednostkowych doświadczeń kumulujących w sobie przeszłość i teraźniejszość, najpełniej można dojść do ważkich pytań o to, czym jest śląskość. Warto zastanowić się więc – jak pisał Paul Ricoeur – nad narracjami pamięci, nad tym, czym są owe opowieści odsłaniające czasowość indywidualną i wspólnotową⁵⁶. Przez jednostkową pamięć obejmującą wydarzenia przeżyte i zasłyszane można zobaczyć to, jak

⁵⁴ T. Sławałek: *Morze i ziemia. Dyskursy historii*. W: „*Facta Ficta*”. *Z zagadnień dyskursu historii*. Red. W. Kalağa, T. Sławałek. Katowice 1992, s. 27.

⁵⁵ Zbiorowa wizja historii znajduje różne realizacje tekstowe, zob. m.in.: H. Kraman: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Dulmen/Westfalen 1981; P. Greiner: *Plany i weduty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*. Cz. 1. Katowice 2000; K. Fuchs: *Gestaltungskräfte in der Geschichte Oberschlesiens, Niederschlesiens und Sudetenschlesiens*. Dortmund 2001; Idem: *Schlesiens Industrie: eine historische Skizze*. München 1968; *80 lat Górnego Śląska w Polsce. Raport z sesji naukowej*. Red. A. Złoty. Pszczyna 2002; *Górnoślązacy w XX wieku*. Red. i dobór fot. R. Budnik, S. Bieniasz, teksty S. Bieniasz, B. Szczech. Gliwice 1998.

⁵⁶ P. Ricoeur: *Pamięć – zapomnienie – historia*. Przeł. J. Migasiński. W: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Red. K. Michalski. Kraków 1995, s. 22–43.

konstituowane jest poczucie siebie, bycia u siebie, z innymi i wobec innych.

Jednostkowe interpretacje na Śląsku będzie cechować zawsze to samo poczucie dystansu, uboczność wobec oficjalności, zrozumienie wagi dnia zwyczajnego. Jednak wspólne to samo będzie różnie realizowane przez Ślązaków⁵⁷. Ten opis ma kreować myślenie o tożsamości w odniesieniu do określonej czasoprzestrzeni, określonego okna, określonej jednostki. Kogo więc dotyczy? Jakiego Ślązaka powołuje?

Jest śląskie okno powołane za sprawą artysty w 1979 roku. Dokonać trzeba pewnego ujednoczenia czasowego na potrzeby prezentowanego opisu. Z uwagi na trop okna familoka, poduszki pozostawionej na parapecie, mitu swojskości, nostalgii unoszonej latami pamięci Dawnego, można założyć (choć wiele tu rozwiązań jest prawidłowych), iż chodzi o osobę starszą, oswojoną ze sobą, ze światem, z oknem, z tym, co za oknem i za nią. To osoba niespiesząca się, będąca w komfortowej sytuacji obserwatora, mająca wiele spokoju, nazbyt wiele wiedzy potęgowanej latami doświadczeń, by nie doceniać uroku okna. Jest z nią powaga, nostalgia, oczekiwanie, pamięć. Założyć dalej można, że jest związana z tą przestrzenią od pokoleń. Urodzona może w latach dwudziestych XX wieku w zurbanizowanej przestrzeni Górnego Śląska. Założyć jeszcze trzeba, że spogląda ona na własną wizję historii z perspektywy dzisiaj.

Jej obraz przeszłości – bez względu na wyrazistość poszczególnych obszarów, rozmieszczenie i gęstość punktów mocnych – jest dość czytelną i logiczną całością, której siła tkwi w unieruchomieniu powodującym sprawne funkcjonowanie tej wizji świata opartej na siatce relacji: terytorium, języku, religii, rodzinie, pracy, państwie⁵⁸. Stąd będąc obszarem łatwym do uprzedmiotowienia, z wdzięcznością poddaje

⁵⁷ Co można porównać z różnymi wizjami śląskości: D. Lubina-Ci-
pińska: *Ziemia z uśmiechu Boga. Rozmowy o Górnym Śląsku*. Katowice 1990.

⁵⁸ Por. *Górny Śląsk w oczach Górnoszlązaków*. Red. J. Wó d z. Katowice 1990.

się mechanizmowi wspomnień. Przeszłość dla niej jest różnorodna aksjologicznie – łączy w sobie obszary jednolicie wartościowane i te nieokreślone, których ocena nie dopuszcza konturowości. Jest też różnorodna pod względem emocjonalnym, pod względem stopnia mityzacji. Obraz przeszłości śląskiej jest jednak też obszarem dość spójnym, wspólna jest bowiem potrzeba poszukiwania tożsamości z sobą samym i komunikacji z innymi. Ta potrzeba czy to manifestowana, czy ukryta, warunkowana jest zawiłociami historyczno-politycznymi. Nie musi wcale prowadzić do przejawiania skrajnie jasnych i konturowych postaw wobec tej przeszłości, może być bezsądnym i niedookreślonym stosunkiem do niej, niechętnym wartościowaniu i ocenianiu. Ale i w jednym, i w drugim przypadku działa ta sama postawa motywacyjna: konieczność odnalezienia się w obszarze niestabilnym⁵⁹. Nade wszystko jednak dla mnie jest to efekt radzenia sobie z nadmiarem pamięci.

Dokonom pewnego uproszczenia. Wyodrębnę **cztery typy postaw** zauważalnych, powtarzalnych w czasoprzestrzeni górnośląskiej⁶⁰. Będą to postawy wyznaczone względnie trwałym stosunkiem do czasowości, a określonym przez: jednoznaczną i głośną polskość, jednoznaczną i głośną niemieckość, jednoznaczną i głośną śląskość, nieokreśloną i rozmazaną śląskość. To schematyczne, stereotypowe rozgraniczenie – powołane ze względu na aspekt politycznej identyfikacji. Jednak musi ono zostać podjęte podczas każdorazowej analizy śląskości, gdyż liczne opisy nieustannie je powtarzają.

⁵⁹ Por. K. Wódz: *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*. W: „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych. Katowice 1993, s. 15–16; W. Mrozek: *Pochodzenie regionalne jako wartość, a niektóre elementy stylu życia rodzin w regionie górnośląskim*. W: *Wartości a style życia. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*. Katowice 1992, s. 31–35; M.S. Szczepański, M. Lipok-Bierwiaczonek, T. Nawrocki: *Górny Śląsk jako region pogranicza – atuty i obciążenia*. W: *Górny Śląsk na moście Europy*. Red. M.S. Szczepański. Katowice 1994, s. 84.

⁶⁰ A. Kłoskowska: *Kultury narodowe „u korzeni”*. Warszawa 1996, s. 234–256.

Właściwie należałoby napisać, że nieustannie na nowo je ustanawiają, urealniają. Dlatego trzeba tak nakreślony temat podjąć po to, by ów schemat rozszerzyć, pogłębić o wielowątkowe indywidualne narracje pamięci, wreszcie, by go przekroczyć, wskazując na niemożność stosowania prostego klucza w interpretacji Śląska. Paradoksem jest, że trzeba nieustannie ten sam wątek powtarzać, by naprowadzać na wszelkie pęknięcia, nieobecnościowe ślady w dyskursie tożsamościowym.

Określone tu postawy zostaną w trakcie opisu stopniowo zarysowywane tak, by uchwycić różnice między postawami i napięcia między jednostkowymi narracjami a narracjami historycznymi. Zacząć trzeba, jak na schematyczny obraz przystało, od konstrukcji początku.

Najprawdopodobniej Śląsk zamieszkiwał [...] lud zwany Wenedami (albo: Wenetami). To on był twórcą kultury łużyckiej [1300–400 p.n.e.]. [...]. Kultura łużycka załamała się w V wieku przed Chrystusem. [...]. Prawdopodobnie Wenedów (Wenetów) wyparli Celtowie [...] Celtowie żyli na Śląsku od około 4000 r. p.n.e. do 25 r. po Chrystusie. [Potem były] plemiona germańskie. To byli Wandalowie, którzy przez 200–300 lat zajmowali co najmniej północno-zachodnią część Śląska. Ten lud także stąd wywędrował, lecz pozostały germańskie enklawy. [...] w V–VI wieku na germańskie ludy Gotów i Gepidów, które zajmowały ziemie nad Morzem Czarnym i dolnym Dunajem, uderzyły plemiona Hunów. W konsekwencji – niewielkie grupy Gotów i Gepidów znalazły się na Śląsku, osiedlając się już wśród ludności słowiańskiej, która mniej więcej w tym czasie, tj. w VI–VII wieku, też pojawiła się na Śląsku. [...]. Około r. 600 kończy się wędrówka ludów na Śląsku. Od VII wieku tutejsza ludność przechodzi do osiadłego trybu życia. Wtedy też wyłaniają się pierwsze grupy moźnych, zaś

od IX wieku wśród Opolan i Ślążan powstają ośrodki władzy książęcej⁶¹.

Czy taki zobiektywizowany historycznie początek jest ważny dla jednostkowych narracji?

Obraz początku wywodzonej historii Śląska, konstruowany przez wszystkie zdefiniowane określonymi predyspozycjami tożsamościowymi osoby, jest zazwyczaj podobny. Omija się nieatrakcyjny historyczny prapoczątek, który zaciemnia – jak się wydaje – „wywodzenie się od...”, czyniąc podłoże niejasnym i niedookreślonym. I tak być musi, bo choć dla wielu ostrość prapoczątku byłaby z pewnością ważkim argumentem w dyskusjach manifestujących swą tożsamość, to prapoczątek historyczny niczego nie wnosi do wizji przeszłości jednostkowej, nie waloryzuje, nie organizuje przestrzeni i nie orientuje narodowościowo. Czasy, które nie określają narodowościowo, są mało atrakcyjne. Dopiero historyczny okres polonizacji i czechizacji części Słowian, a także osadnictwa niemieckiego na terenach bagiennych i leśnych w XII i XIII wieku, staje się istotny⁶². W świadomości śląskiej dopiero te rejony średniowiecza są punktem zaczepienia, bo to już moment atrakcyjny, może antagonizować, zobojętniać, zawsze jednak orientować narodowościowo – to już trzy narodowe pierwiastki: polski, niemiecki, czeski. Dlatego tak chociażby przedstawiać się będą zgromadzone okolicznościowe materiały konkursowe, które zamieszczone są w pracy *Górny Śląsk w oczach Górnoślązaków*:

J. Swoboda: „Dla przypomnienia, rodowód Ślązaków wywodzi się z wymieszania trzech społeczności: Polaków, Niemców i Czechów [...]”

⁶¹ J. Rostropowicz: *Skąd szli Słowianie? Wywiad K. Karwata*. „Dziennik Zachodni” z 2 kwietnia 1999, s. 8.

⁶² J. Drabina: *Górny Śląsk i Europa w wiekach średnich*. W: *Górny Śląsk na moście...*

Z. Froń: „Pod względem kulturowym zbiorowość Górnoślązaków, swoimi zasadniczymi korzeniami tkwi w kulturze staropolskiej, jednak jako społeczność pogranicza posiada naleciałości z kultury czeskiej, niemieckiej, które przenikały do niej w okresach, gdy Górny Śląsk nie należał do Rzeczypospolitej.”

E. Chowaniec jako motto do *Szkicu o kulturze naszego regionu* przytacza słowa pieśni ludu śląskiego do tekstu K. Ligonia *Jestem śląskie dziecko*. Stąd jako refren pojawia się: „Jestem śląskie dziecko, rodu słowiańskiego”, co łączone jest z ojczyzną=Polską.

A. Szulkierz pisze o Śląsku, plemionach śląskich: Ślężanach, Opolanach, Dziadoszanach, przywołując nazwy: Ślęza, Ślęza, ale w kontekście już narodowościowym, by punktem zaczepienia uczynić stwierdzenie, że Śląsk „był polski od pierwszych chwil naszej państwowości”⁶³.

Średniowiecze ziem śląskich jest już obszarem dość różnorodnym interpretacyjnie. Dla Ślązaka głośno manifestującego polskość, określającego siebie i określanego przez innych jako Ślązaka-Polaka to obszar znaczony świetnością Piastów, wrogim Niemcem-krzyżakiem to prawdziwy punkt zaczepienia, od którego można wyjść, rozwijając polską wizję dziejów Śląska. Do tego odwoływali się harcerze i „Kobiety Polki” przed II wojną światową, powstańcy, kobiety noszące chłopski strój, wtedy uznawany za polski. Taka wizja tego obszaru przeszłości jest ostra, konturowa, pozbawiona niejasności – przez to niezwykle czytelna, krzepiąca, znaczona hasłami: Piast, król, Niemiec-krzyżak. Na pewno dookreślona, stereotypowa, jednolita pod względem wartościowania aksjologicznego: dobra⁶⁴. Podobnie budowana jest wizja tego obszaru przeszłości

⁶³ *Górny Śląsk w oczach...*, s. 66–67, 102, 117, 150–151.

⁶⁴ K. Heská-Kwaśniewicz: *Poezja powstań śląskich. Próba rekonstrukcji modelu*. W: *Wszechnica Górnośląska. Oblicza literackie Śląska*. Red. J. Malicki. T. 6. Katowice–Opole–Cieszyn 1992, s. 87–111.

przez Ślązaka głośno manifestującego swą niemieckość. Taki obraz średniowiecza jest równie konturowy, czytelny, stereotypowy, równie jednolity pod względem aksjologicznym: dobry. W tym wypadku jest to przestrzeń znaczonej niemieckimi miastami od XIII wieku, gdzie „od zawsze to niemieckie było”, dobrobytem i wysokim poziomem cywilizacyjnym, w świadomości zawsze wyższym od tego, co polskie, przez to uznanym za obiekt zawiści Polaków⁶⁵. Równie konturowa, jasna, stereotypowa jest wizja przeszłości średniowiecznej formułowana przez Ślązaka głośno manifestującego swą śląskość. Przy czym ta wizja wspiera się nie tylko na polskości czy niemieckości, ale właśnie na uwikłaniach polityczno-kulturowych, wynosząc je na piedestał i czyniąc z nich punkt wyjścia do refleksji martyrologicznej – wyliczającej upokorzenia i krzywdy, refleksji nad specyfiką kulturową Śląska, jej atrakcyjnością, co wiedzie nieraz do wysuwania haseł autonomii politycznej Śląska. Wreszcie jest jeszcze inna wizja tego obszaru przeszłości formułowana przez Ślązaka manifestującego wyciszoną, bezsądną, niedookreśloną postawę wobec przeszłości, stroniącego od ostrych sądów i ocen. W tym wypadku punktem centralnym w tej wizji są znów zawirowania polityczno-kulturowe, tyle że prowadzą one do rozmycia konturowości. Obszar przeszłości nie jest więc ani polski, ani niemiecki, ani czeski – jest różny, dynamiczny, niejasny, zawikłany, niejednoznaczny. Jest to mniej stereotypowa wizja, bez ostrości w ocenach i sądach.

Każda z wizji tego obszaru przeszłości jest zmitologizowanym rodzajem widzenia. Zawiera stałą figurę myślenia opartą na wartości narodowego potraktowania historii. Fatum imperatywu poszukiwania tożsamości ze sobą samym i innymi, warunkowane uwikłaniami polityczno-kulturowymi, określa stosunek do tego, co przeszłe. Wszystko musi być nieustannie rozstrzygane. Znaczący udział w podsycaniu tej i tak obcej ten-

⁶⁵ Por. P. Greiner, R. Kaczmarek: *Niemcy na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku*. W: *Górny Śląsk na moście...*

dencji mają prace historyczne, publicystyczne tropiące dzieje Śląska w celu ukazania jego polskości bądź niemieckości, w których widmo narodowości przesłania wieloaspektowość i wielokulturowość średniowiecza Śląska.

Następnym punktem znaczącym w wizji przeszłości śląskiej jest okres odległej historycznej przynależności Śląska do Prus od 1763 roku, potem do Niemiec od 1871 roku, odległej, bo urywającej się około przełomu XIX i XX wieku, gdyż wtedy rozpoczyna się już okres bliskiej i znanej historycznej przynależności do Niemiec. W świadomości śląskiej jest to okres rozpoczynający się datami, zwykle zmienia się w długi i bez początku okres niemieckiego panowania. Czasem ten początek przenoszony bywa na lata zaborów, utożsamiając panowanie niemieckie z zaborami⁶⁶. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą polskość to okres ciemnienia, biedy „ludu” śląskiego, jednoznacznie wartościowany jako zły. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą niemieckość to okres rozwoju gospodarczego, dobrobytu, porządku, „w którym wcale tak źle nie było”. Jest to pozytywnie wartościowany czas, którego obraz jest budowany niejednokrotnie na zasadzie usprawiedliwiania go wobec oskarżeń formułowanych w okresie powstań śląskich i po II wojnie światowej. Dla Ślązaka zaś głośno demonstrującego swą śląskość to okres będący kontynuacją poprzedniego średniowiecznego zawirowania polityczno-kulturowego i czyniący zeń kolejny punkt odniesienia, stanowiący o specyfice tych ziem, ich skazaniu na poniewierkę i rodzący hasła autonomii politycznej Śląska jako jedyne wyjście z impasu. Z kolei dla Ślązaka demonstrującego postawę wyciszoną, niedookreśloną to pewien okres niemiecki w dziejach Śląska, po którym miał przyjść polski, by po nim mógł znów zapanować niemiecki, a potem znów polski. Akcentowana w tej wizji niestabilność tego okresu i dziejów Śląska, niemożność

⁶⁶ Por. M.W. Wanałowicz: *Górny Śląsk jako obszar styku i transfer cywilizacji zachodnio- i wschodnio-europejskiej w XIX i XX wieku (do 1939 roku)*. W: *Górny Śląsk na moście...*

sądzenia nijakości wydaje się dominującą wizją przeszłości. Tyle, że silniej lansowane zwłaszcza w mediach są obrazy śląskiej przeszłości formułowane przez głośne manifestacje polskości, niemieckości, śląskości.

Przyjąć jednak trzeba, że postawa wyciszona, bezśladna, nieokreślona i niekonturowa w konstruowaniu historii śląskiej jest najbardziej reprezentacyjna dla pokolenia osób urodzonych na początku XX wieku w przestrzeni zurbanizowanej Górnego Śląska. Nie zmienia to jednak tego, że i ta wizja przeszłości ma podobne podłoże motywacyjne w postaci potrzeby szukania tożsamości z sobą samym, innymi, i znajduje je właśnie w braku ostrych sądów, w niejednoznacznych ocenach. Formułowany obraz przeszłości z czasów panowania niemieckiego – aż do przełomu wieków – jest przeszłością daleką, istotną w sporach politycznych, niezbyt istotną dla życia codziennego.

Taki istotny, swojski okres w przeszłości to dopiero czasy od przełomu wieków do okresu powstań śląskich⁶⁷. Jest to już bowiem przeszłość bliska i czytelna, znaczone młodością rodziców. Na płaszczyźnie polityczno-gospodarczej jest to okres zróżnicowany. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą polskością to okres niemieckiego zniewolenia, biedy, czas prześladowań Ślązaków organizujących polskie placówki i polską prasę, wreszcie to czas I wojny światowej. To już obszar niejednokrotnie znaczone postacią krewnych doświadczających prześladowań, biedy, nierzadko umierających za polskością. Dla Ślązaka głośno demonstrującego swą niemieckość to okres dobry, czas ładu i porządku, dobrobytu gospodarczego, czas, w którym była praca, były mieszkania, nie było takiej biedy, jak później (w latach dwudziestych minionego wieku). Wreszcie to czas I wojny światowej powoli wieszczącej kres ładu niemieckiego. W tej wizji znów jest wiele konkretności z obszaru życia codziennego. Podobnie też ten obszar znaczo-

⁶⁷ Ibidem, s. 34–35; M.S. Szczepański, M. Lipok-Bierwiazzonek, T. Nawrocki: *Górny Śląsk jako region pogranicza...*, s. 90–91.

ny jest śmiercią bliskich. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą śląskość to czas różny. Z jednej strony dobry, bo: jest praca, są pieniądze; z drugiej strony – zły: prześladowania demonstrujących polskość sąsiadów, śmierć bliskich podczas I wojny światowej. Tak samo mocno osadzony jest w konkretności świata codziennego. Wreszcie to czas dostarczający argumentacji w refleksji martyrologicznej. Ślązak manifestujący postawę niejednoznaczną, pozbawioną konturowości, inaczej spostrzega ten obszar. To ani czas dobry, ani zły – z pewnymi momentami dobrymi: praca, dostatnie życie; i z pewnymi złymi: niepewność, represje. To czas niemiecki, który poprzedza polski *etc.*

To, co jednoczy wszystkie wizje tego okresu śląskiej przeszłości, to takie samo nasycenie konkretem. Pojawia się świat codzienny⁶⁸. To już przestrzeń bliska, znaczone znajomymi domami, obrzędami, zwyczajami. To przestrzeń swoja, w niej bowiem mieszczą się często przywoływane początki znanej przeszłości rodziny. Stąd często ten obszar przeszłości jest przedmiotem nostalgii, bo to przeszłość bliska i niezwykła, znana z przekazu krewnych, znajomych.

Kolejnym punktem na mapie przeszłości jest moment powstań śląskich i plebiscytu (1919, 1920, 1921) – to wielce wyrazny punkt zaczepienia⁶⁹. Niezależnie od opcji narodowościowej wiedza o powstaniach została już przekazana przez rodziców, dziadków czy przez polską szkołę powszechną. W każdym z tych przypadków to wiedza o bliskim historycznie czasie (naturalna jest znajomość dat powstań, ważnych miejsc walk, ogólnych realiów i skutków powstań). Córka, syn konstruowanej tu osoby już tę wiedzę zatraci⁷⁰. Moment powstań organizuje przestrzeń społeczną i orientuje narodowościowo. Dzieli.

⁶⁸ J. Bahlcke: *Śląsk i Ślązacy*. Przeł. M. Misorny, Z. Rybicka. Warszawa 2001.

⁶⁹ Por. K. Popiołek: *Historia Śląska od pradziejów do 1945 roku*. Katowice 1984, s. 500–554.

⁷⁰ Por. J. Wódz: *Dylematy obrazu samego siebie*. W: „Swoi” i „obcy”..., s. 82.

Mitologizuje. Dla Ślązaka głośno manifestującego polskość to lata triumfu, dumy, chwały, znaczone śmiercią kogoś z rodziny. Dla Ślązaka głośno demonstrującego swą niemiecckość to czasy złe, bo to czasy chaosu, buntu, tak jak w pierwszym przypadku też znaczone często śmiercią bliskiej osoby. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą śląskość to lata triumfu śląskości, nie tyle polskości, ile właśnie śląskości. To czas chwały, do którego się wraca, który się przywołuje, niezmiennie mitologizowany w obrazach sławiących specyfikę i odrębność kulturową Śląska. Dla Ślązaka manifestującego postawę wyciszoną, bezsądną, niejednoznaczną to obszar raczej nijaki, bardziej zły niż dobry. Bo to czas niepotrzebnych ofiar, często przypadkowych, znaczone często śmiercią bliskich, przyjmujący wymiar wojny domowej. Na pewno w świadomości to niepotrzebny moment, traktowany jako balast. Wymusza jednoznaczne deklaracje tożsamościowe, określenie się pod względem narodowościowym – często trudne i przypadkowe. Stąd w tej świadomości ów czas będzie niepotrzebny, wrogi, antagonizujący ludność. Nadmiernie obrosły ciężącym mitologizującym schematem. W każdej z tych wizji czasu powstań będzie dominował już konkretny z życia codziennego, bo to już czas bliski, znaczone domem, zwyczajami i obrzędami.

Istotnym obrazem przeszłości z dzisiejszej perspektywy jest czas „za staryj Polski” (1922–1939) na terenach przyłączonych po 1922 roku do Polski⁷¹. To już czas bezpośrednio doświadczany. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą polskość będzie to uobecnienie wytęsknionego panowania polskiego, często na początku bardzo konturowe i czytelne, po prostu piękne i dobre, stopniowo jednak przechodzące w rozczarowanie z powodu biedy, kryzysu, bezrobocia, migracji. Dla Ślązaka głośno demonstrującego swą niemiecckość będzie to czas chaosu, klęski jego rodziny, czas wrogi, zmuszający do istnienia w nieprzychylnych politycznie warunkach lub skazujący na przesiedlenie. Czas wyraźnie rozdzielający przestrzeń Gór-

⁷¹ Por. M.W. Wanatowicz: *Górny Śląsk jako obszar...*, s. 36–41.

nego Śląska i wtłaczający ją w odrębne formy państwowości. Wreszcie dla Ślązaka manifestującego wyciszoną, niedookreśloną postawę będzie to czas zmian politycznych, czas częściowej wymiany w obsadzie stanowisk w gminie, czas awansu społecznego dla licznych ze względu na kryterium narodowościowe, a nie kompetencje, czas kryzysu, bezrobocia, czas migracji, czas niepotrzebnie antagonizujący ludność. Dla Ślązaka głośno manifestującego śląskość to czas chyba najbardziej zmitologizowany. Będzie to z perspektywy dzisiejszej utracony, złoty i dobry okres autonomii politycznej. To właśnie ta osoba, jej rówieśnicy i rówieśnicy jej dzieci, wyniosą ten obszar przeszłości na piedestał. W każdej z tych wizji to obszar tak samoznaczony konkretem z życia codziennego, zwykłością, gdyż jest to czas już bezpośrednio doświadczany, czas dzieciństwa i młodości, czas utracony, bliski i często przywoływany. Mimo jednak pogrążenia wspomnień tego okresu w nostalgicznej szczegółowości, sprawy polityczne i gospodarcze zajmują w nich istotne miejsce. Już dla pokolenia dzieci tej osoby sprawy polityczne tracą sens, gdyż następne pokolenia będą mniej skazane na nieustanną orientację narodowościową, będzie im dane pogrążyć się w zwyczajności.

Kolejnym istotnym momentem na mapie przeszłości śląskiej jest czas II wojny światowej, czyli okres „za Niemca”⁷². Bez względu na opcję narodowościową jest to czas zły. Zmusza bowiem do jednoznacznych deklaracji narodowościowych i religijnych, to czas klasyfikacji ludzi w ramach volkslisty, wiedzie do zamykania się rodziny w obrębie własnego domu i przyjęcia postawy czujności wobec wroga – nierzadko znajomego, sąsiada. Jak żaden inny okres, ten –znaczony rozłączaniem rodzin, niepewnością – jest zły dla wszystkich. Jest balastem, bo zmusza do walki przeciw sąsiadowi, jestznaczony śmiercią i jednych, i drugich. Mimo różnic w ocenie warunków ekonomicznych tego okresu („jednym żyło się lepiej, innym gorzej”), mimo

⁷² Por. J. Wó d z: *Dylematy...*, s. 24–25; P. Greiner, R. Kaczmarek: *Niemcy na Górnym Śląsku...*, s. 51–52.

różnic w ocenie wkładu indywidualnego w działania wojenne ten czas podobnie jest wartościowany przez Ślązaków. Podobnie też znaczony jest konkretem, bo to już obszar i czas bliski, znany – małżeństwo, dzieci, powołanie zwykle do niemieckiego wojska, podziały narodowościowe i rodzinne *etc.*

Kolejnym punktem zaczepienia w przeszłości jest moment wkroczenia na Śląsk armii sowieckiej w 1945 roku. Wizja tego momentu jest wspólna dla Ślązaków niezależnie od orientacji narodowościowej. Moment ten jest postrzegany jako właściwy moment inwazji Nieznanego, gdyż niemieckość i polskość były znane. To czas wysiedleń, podziałów, obozów, mordów, oskarżeń. To czas rozpadu rodzin, masowych migracji, utraty Dawnego.

Moment ten rozpoczyna już nowe powojenne czasy „za nowy Polski”. Są one dla Ślązaków wielkimi inwestycjami, rozwojem przemysłu, pracą, nowymi mieszkaniami. Są wreszcie partią, manipulacją ideologiczną, rozwojem przemysłu, oskarżeniami, unifikacją, niszczeniem odrębności, napływem „innych”, migracją „swoich” i „obcych” do Niemiec⁷³. Są czasem wrogim w świadomości, gdyż rodzącym obcość, nieufność, podejrzania, niechłujstwo gospodarcze, deprecjonowanie śląskości, wreszcie poczucie upokorzenia. Lata powojenne – w pewnych aspektach – postrzegane są także pozytywnie przez możliwość korzystania z opieki socjalnej, wypoczynku, przywilejów grupowych. Są jednak czasem systemowego zaciemniania wielowymiarowego Śląska, jego historii, jego kulturowego oblicza.

Znaczącym punktem na mapie przeszłości powojennej dla Ślązaka urodzonego w latach dwudziestych XX wieku są czasy „za Gierka”, czyli lata siedemdziesiąte. Znaczone są one pełnymi sklepami, poczuciem własnej wartości, przywilejami. Ale z perspektywy dzisiejszej to też czasy obłudy, antagonizmów, propagandy, upokorzeń⁷⁴. To też moment doświadczenia ko-

⁷³ Por. K. Wó d z: *Rewitalizacja...*, s. 25–31.

⁷⁴ Por. *Górny Śląsk w oczach...*, s. 57.

lejszych migracji, tym razem jakoś „zwykłych” – głównie ekonomicznych. Wiązany jest w świadomości z istotnym rozgraniczeniem na „ucieczki” i „wyjazdy na stałe”.

Następnym istotnym okresem w powojennej przestrzeni jest stan wojenny. Znow Ślązak tworzy dość jednolity obraz tego okresu. To czas zły – zmusza do czujności, niepewności, wrogości. To czas kryzysu, zmusza do nieustannych starań o żywność, o dom. Ten wrogi czas, który stopniowo przechodzi w nijakość i kryzysowość końcowych lat osiemdziesiątych, wiezie już do 1989 roku i czasu znaczonego demokratyzacją życia publicznego, wolnościowym stanowieniem o sobie i uobecnianiem gospodarki rynkowej.

To już dla Ślązaka, patrzącego z perspektywy dzisiejszej, bliska rzeczywistość. Rzeczywistość, która jest niestabilnością, oczekiwaniem, postrzegana jako stan przejściowy, trudny do utrzymania, który ma przejść w „coś” stabilnego, „coś” porządnego, znaczone kryzysem, bezrobociem lub jego groźbą, niestabilnością polityczną. Wreszcie jest niemożnością znalezienia rozwiązań przyszłościowych, poczuciem doznanych krzywd i upokorzeń, wyczekiwaniem na pomoc innych mającą zrekompensować doznane krzywdy, względnie upominaniem się o zastosowanie własnych rozwiązań, znanych z własnej historii. To stan nijakości rodzący poczucie regionalnego osamotnienia w obliczu skutków planowanej centralnie ekspansji gospodarczej⁷⁵. Niestabilność rzeczywistości jest pożywką dla instytucji i organizacji propagujących łatwe, czytelne i jednostronne wizje przyszłości, szczególnie popularne wśród Ślązaków głośno manifestujących swą polskość, niemieckość czy śląskość. Wydaje się jednak, że dla większości idee jednostronnie oceniające dzieje, wyraźnie klasyfikujące ludzi, są mało atrakcyjne. Poczucie niestabilności i tymczasowości czasu teraźniejszego powoduje, że osoba powołana na użytek tego opisu żyje bardziej czasem przeszłym niż obecnym, nie mówiąc o przyszłym.

⁷⁵ Por. M.S. Szczepański, M. Lipok-Bierwiaczonek, T. Nawrocki: *Górny Śląsk jako region pogranicza...*, s. 92–98.

Dla Ślązaka mającego obecnie około 75–80 lat wizja przyszłości śląskiej jest dość jednolita. Przyszłość budzi obawy, strach – zwłaszcza o przyszłość dzieci, wnuków. Jest czymś niewiadomym, paraliżuje działania⁷⁶. Poczucie niewiedzy takiej osoby jest wyraźnie wyolbrzymiane, nie ma projektów przyszłości ani w skali globalnej – dotyczących regionu, ani indywidualnej – dotyczących bliskich. Pocieszeniem dla niej jest jej podeszły wiek, zmartwieniem zaś – przyszłość dzieci i wnuków. Skrócona perspektywa przyszłości powodująca frustrację i lęki, wydaje się podsumowaniem skuteczności i zasadności dotychczasowych działań instytucji politycznych, gospodarczych i społecznych.

Rozmycie

Gdyby jednak uchylić przytoczony aspekt politycznej identyfikacji, wyłączając wątek narodowościowy z opisu indywidualnych doświadczeń siebie i nie-siebie, to co zostanie? **Gdyby unieważnić okno polityczne...** Wydaje się, że na poziomie doświadczeń tożsamościowych odsłania się jako stabilny jeden czynnik, niczym zasada organizująca rytm zdarzeń: r o z m y c i e. To wspólna płaszczyzna doświadczeń dla Ślązaków. To również wspólne doświadczenie dla europejskich obszarów warunkowanych zmiennością granic, systemów, wielokulturowością, ruchem migracyjnym. W obliczu kontekstu zwielokrotnionego, zmiennego, w momentach przełomowych, wymu-

⁷⁶ Zob. *Górny Śląsk w oczach...*, s. 15, 58–59, 139.

szających ostre i jednoznaczne dookreślenie, rozmycie jest postawą, stanem umysłu, który manifestuje się niemożnością utożsamienia się całkowitego, dookreślenia definitywnie rozstrzygającego o tym, kim i wobec czego się jest. Tożsamościowe doświadczenia są jak najbardziej nietożsame. Zostaje tylko ruch doświadczeń raz po raz zatrzymywany w chwilowej pewności przez strzępy pamięci jakiegoś siebie i jakichś innych, tego, co lansowane i utajone, tego, co czytelne i zamazane. Ostatecznie jednak prymarnie okazuje się poczucie siebie rozpisanego w ruchu doświadczeń, siebie jako nie-siebie. To taki **postmodernizm po śląsku...**

Dlatego figura myśli, jaką jest okno fasadowe – oficjalne, otwarte na to, co zewnętrzne i głośno manifestowane – okazuje się zawsze zwodnicza dla opisu tożsamościowych doświadczeń w ogóle, a tych śląskich w szczególności. Zawsze więc potrzebne jest mniej oficjalne okno, uprywatnione, swojskie, które rozbije prymat czytelnego. Dopiero zestawienie obydwu we wzajemnym przenikaniu się i powiązaniu okazuje się jedynie skutecznym rozwiązaniem.

Cztery typy postaw, wyodrębnione i przedstawione, nie są w stanie wyczerpać wielości doświadczeń tożsamościowych jednostki. To tropy, które zazwyczaj bardziej zwodzą niż naprowadzają. Zbyt czytelne i łatwe do ustalenia, by można było im zaufać w opisie tożsamości, ale i niepozostające bez znaczenia. W jednostkowych zdarzeniach korzysta się z historycznych przestrzeni polskości, niemieckości, śląskości, nie-śląskości. To elementy służące do konstrukcji siebie, które nie dają się ułożyć w koherentną całość pewnościowej tożsamości. Uzmysławiają przede wszystkim jedno: nieokreśloność doświadczeń tożsamości i ich zakotwiczenie w wielu przestrzeniach mentalnych. Warto więc wskazać nieco ogólniej na bardziej uprywatnione, codzienne punkty w doświadczeniach tożsamościowych.

Granice

Wyznaczanie granic to prosta funkcja każdego okna. Oddziela swoje, domowe, prywatne od wspólnego, oficjalnego, obecnego. Rozgranicza to, co określone, bo znane, znaczone własnym i nadanym wymiarem, porządkiem domu, od tego, co nieokreślone (przynajmniej nie dość silnie) w swych regułach. Ale i łączy. **Modeluje wspólne bycie.** W tym sensie wyznacza granice wiedzy pewnej i uoczywistnionej o tym, co spodziewane, oswojone, przewidywalne. Jednocześnie **otwiera się na przestrzenie nie-wiedzy, nie-pokoju, nie-pewności.** Ustanawia jasne i kwestionowane podziały na to, co dobre i złe. Wreszcie na to, co realne, oswojone, i to, co nie jest rzeczywiste, gdyż otwiera się na inne przestrzenie nieobliczalnych sił nadprzyrodzonych. Różne podziały i separacyjne zabiegi, ale i różne groźby unieważnienia tego spokoju oddzielenia. Okno – w swym otwarciu i zamknięciu, przymknięciu, uchyleniu, zakryciu, odsłonięciu, przesłonięciu, zasłonięciu, prześwicie – wyraźnie rysuje jednoczesną moc i niemoc rozdziałów. Uzmysławia jedyną drogę bycia na granicy, wielce niepewnej i podważalnej, nieustannie zagrożonej rozpadem, która skazuje na nieustanne balansowanie.

Czym jest to śląskie rozgraniczające okno Szmatlocha?

Jest tęsknotą za tym, co było: dawnym domem, dawną przestrzenią, dawnymi ludźmi, zachowaniami, dawną świętością, dawną obecnością kogoś, kto wyglądał z okna, dawną znakowością⁷⁷. W końcu to **tęsknota za myśleniem o śląskości**, które byłoby wreszcie osadzone, odnoszone do czegoś okre-

⁷⁷ Zob. A. Nawarecki: *Hałda. Fenomenologia resztek*. W: *Hałda. Materiały z IV Sesji Śląskoznawczej Uniwersytetu Śląskiego*. Red. T. Głogowski, M. Kisiel. Katowice 2000, s. 24–33; Z. Kadłubek: *Śląska kraina milczenia: hałdy, zabioki, dukle*. W: *Hałda...*, s. 47–54.

ślonego, pewne. Tęsknota za nieobecny Śląskiem powracająca w pytaniu o to, w jaki sposób Śląsk był myślany, jak mógł być pomyślany, jak jest myślany i jak powinien być. To mierzenie się z uproszczonym wizerunkiem, doświadczeniami. W tej pewności i niepewności **wizji Śląska ostatecznie ta tęsknota musiała zostać upostaciowana w oknie**. To tęsknota za niemożliwością uobecnienia idei zamieszkania. Zatracona została prymarność, naturalność koegzystencji swojskości i inności (nawet gdy inność ideologicznie zmieniana była w obcość), która powodowała, że człowiek inaczej funkcjonował i interpretował: zawsze przez wielość, mnogość, bez konturowości i ostrości. To tęsknota za dawnym wyznaczaniem granic siebie, przestrzeni, czasu – skonfrontowana z tym, co jest. To wizja okna, które otwiera wiele granic odsłaniających inne tropy śląkości.

Okno jest szczególną granicą, stającą się najbardziej wyrażnym obrazem w stereotypowym wizerunku śląkości. Będzie szyldem. Będzie też stabilnością wyznaczającą trwałość konwencji, regularność poczynań.

Czym będzie wyglądanie z okna – na tym obrazie zaznaczone obecnością poduszki i nieobecnością obserwatora? Zawsze to granica mentalna dzieląca świat na to, co swoje, i na to, co inne, ale i jednocząca z innością. Bezpieczne jest wyglądanie, przyglądanie się, nawiązywanie i podtrzymywanie międzyludzkich kontaktów, ale zawsze z perspektywy swojego, znanego okna, własnej przestrzeni, która rozpościera się za nim. To tak jakby programowo wyznaczyć dystans, który każe spoglądać tam, będąc tu. To balansowanie na granicy własnej/nie-własnej przestrzeni, własnej/nie-własnej wiedzy o innych i o sobie. W jakim wymiarze jest się Ślązakiem, nie-Ślązakiem, Europejczykiem, Polakiem, Niemcem? Czy w ogóle jest się kimś dookreślonym przez te czynniki etniczne, polityczne? Czy bycie „w” czymś (we wspólnocie, w czasoprzestrzeni) jest wystarczającym powodem, by utożsamić siebie z całością? Okno śląskie utrwała tę niemoc i uwrażliwia na wszelkie napięcia w doświadczeniach tożsamości. Wprowa-

dza inność w swojskość: w swój obraz siebie, w swoje doświadczenia siebie, w swoje działania, w swoją wiedzę o świecie *etc.*

W tym sensie to okno utrwala myślenie o tym, co inne, przez swoje i o swoim – przez inne. Chroniąc, zamykając się i otwierając, uczy oglądu świata śląskiego, który jest w swej wielokulturowości nazbyt nieokreślony. Orientując przestrzeń, wyznacza granice między rażącą obcością ulicy a spokojem. Okno stało na straży ładu myślenia, ale i ten ład burzyło, wskazując na niemoc granic, na przenikanie i wymieszanie przestrzeni – tych mechanizmów, których nawet najbardziej pewne myślenie o pewnym oknie nie jest w stanie unieważnić.

Okno na śląskiego siebie/nie-siebie

Jest jedno wybrane i wyrwane z kontekstu okno, wykreowane mocą wyobraźni i pietyzmu obserwacji Szmatlocha. Jest Śląsk prowokowany figurą myślową okna. Są przestrzenie mentalne, które zostają uaktywnione za sprawą opisu. Jednym słowem, są obecne ślady kulturowe naprowadzające na to, czym się jest, w jaki sposób i przez co. Okno, pamięć, Śląsk nakierowują na trop ważny w opisie doświadczeń tożsamościowych. Okno jako rzecz i jako figura myślowa wskazuje na działanie zdystansowane, spowolnione, unieruchomione, zawieszona. Uzmysławia postawę obserwatora, który – wyglądając przez okno czy zamykając je – ustanawia dystans wobec świata i siebie. Śląskie okno to punkt, który naprowadza na tożsamościowy ruch w świadomości, samoświadomości i działaniach. Postawa oglądającego, przyglądającego, spoglądającego, patrzącego jest zasadniczym doświadczeniem tożsamości w śląskiej czasoprzestrzeni.

Dystans to spójna podstawa wszelkich działań. Towarzyszy temu wiedza, iż oficjalna wykładnia przestrzeni kulturowej jest jedynie chwilowa i lansowana na użytek takich a nie innych instytucji. Dlatego można być jedynie poniekąd tożsamym z tak zwaną historią totalną jako historią „faktów”, gdyż ją nieustannie oswaja się przez rozumienie. A proces rozumiejącego spojrzenia każe uznawać jedynie dorażnie konstruowane różne ciągi zdarzeń. Z akcentem na dorażność i różnorodność. W nich się przebiera, miesza, tworzy, ale nie spójny obraz siebie, ale jedynie jakiś trop, który usprawiedliwia nieokreśloną tożsamość siebie/nie-siebie. Odsłania się brak czegoś podstawowego, źródłowego, uprzedniego, co na mocy swej pewności byłoby gwarancją tożsamości. W doświadczeniach jednostkowych i zbiorowych to doprowadzenie na pierwotny **brak** jest potrzebne. Kultura ta nieustannie **wyczerpuje się w swym ruchu wzmacniania różnic, wskazując na nieobecność głębi, podstawy, źródła etc.** Szaleńcza różnorodność kulturowa nie przekłada się na szaleństwo ekspansji i euforię z powodu zmiany. Świat mentalny Śląska jest **powagą**, surowością, skupieniem, smutną wiedzą o nieobecności. Wszystko jest spowolnione, bierne, zastygłe. Maskarada powagi skrywa. Naprowadzony Brak, skryty za powagą, każe jedynie **tęsknić do idei jedności**, pewności źródła najlepiej niezmaconego. Powaga wyzywa się wiary w radosne ścieranie się różnic, gdyż śląskie poróżnienie nie jest zabawą, jest śmiertelnie poważne.

Na Śląsku to bycie sobą jest zawsze brane w nawias, gdyż od razu przywołuje całą niemoc tego samego jako nieobecnego. Dlatego na planie jednostkowych doświadczeń tożsamości obecne są różne, sprzężone ze sobą, tropy: określonych i nieokreślonych pamięci, trwałości terytorium, dążenia do określenia i dystansu wobec wszelkich dookreśleń, zadomowienia i wykorzenia, pewności siebie i kwestionowania siebie jako siebie. Wszystkie domagają się odnotowania, gdyż na nie naprowadza ważna w śląskim kontekście rzecz: okno. Tropy te ujawniają możliwości opisu śląskiego siebie/nie-siebie, ale

i pułapki interpretacyjne czyhające na tych, którzy zaufają czytelnym ustaleniom końcowym.

Ostatecznie, pośród różnych określeń tożsamościowych – sprowadzonych do roli społecznej, religii, deklaracji przynależności państwowej czy narodowej czynionej zwykle w sytuacjach krańcowych – obecny jest jeden istotny trop: zaabsorbowania sobą, niemożności znalezienia ochrony czy bezpiecznego wsparcia w stadzie, plemienu, „etnosie”, sile państwa. To bardzo cenna wiedza kumulowana w doświadczeniach jednostek, która uznaje rozpięcie się w wielości za jedyny sposób istnienia w obliczu przymusowych deklaracji tożsamościowych, zmian politycznych i ekonomicznych. W tym sensie nawet **najbardziej pewnie manifestowane poczucie przynależności etnicznej na Śląsku zawsze jest za pośrednictwem kontekstu (gdy uważniej przyjrzeć się powoływanym działaniom) nieokreślone i płynne**, gdyż jest uobecnieniem wiedzy o niemożności jednoznacznych deklaracji w świecie niepewnym, zmiennym, radykalnie różnym.

Fascynujące jest to zbieranie śląskiej tożsamości, zarażone **ideałą przygodności i obsesją trwania**. Nieokreśloność jest jej cechą dystynktywną – nadaje oryginalność myśleniu.

Aleksandra Kunce

IV

Jak smakuje dom?



Smak domu

Jak smakuje dom? A smakuje. Jest gorzki, słodki, kwaśny, ostry, łagodny, cierpki, słony, nijaki, rozpoznawalny, nieokreślony, wyraźny, ulubiony *etc.* **Smak pozostaje.** Ale i ulatnia się. Ulega mitologizacji, uderza też realnym odczuciem, które powraca, jakimś konkretem. Ale i inaczej – przybiera w konfabulowanej narracji różne wykwintne formy – układanki rekwizytów. **Zanika nieustannie**, pęka, powraca. Niestaly, bo trawiony różnicą, różnym pochodem doświadczeń domu, zdżeniowością. Taki jest smak domu. Śląski dom – przez pęknięcie, rekwizytowość, mozaikowość, grę stałością, podjęcie ciężaru trwania – smakuje w określony sposób. Jak zatem smakuje dom? Jak smakuje Śląsk?

Takie zawiązanie akcji staje się antropologicznym problemem. Myśląc: Śląsk, myśląc: dom, myśląc: kobieta, dotykam stereotypu, dotykam znaku, który się zużył, który chciałabym osłabić, przyodziać wreszcie w inne szaty. Ale myślę, że nie można rozprawiać o Śląsku, nie posługując się tym wytrychem. Trzeba zmierzyć się z tą traktowaną jak eksploratorskie pole badawcze sferą, która ciąży. Zasłania. Ale to ważna zasłona. Jest jakoś tkana. Z czego? Trzeba podjąć ten wątek, bo na Śląsku troska jest skierowana na dom, na zadomowienie, na oswojenie przestrzeni kulturowej, na terytorium, które wiąże. Ta troska wyzwala i więzi. Zadomowienie może niebezpiecznie zasklepić w tym, co własne.

Nie można pisać o domu, nie pisząc o kobiecie. „Głos matki wskazuje na istotę ojczyzny”⁷⁸. Związek dom – kobieta, dom – matka wydaje się równie dominującym wątkiem symbolicznym, co dom-świątynia, dom-kosmos, dom-chleb, dom-drzewo⁷⁹. Dom – należąc bowiem do „słów-kluczy” kultury i stając się przez to obrazem wszystkiego, co istnieje – skupia w sobie doświadczenie bycia kobiety w jego przestrzeni. I *à rebours*, kobieta – potraktowana jako twórca kultury – skupia w sobie doświadczenie domu i swego bycia w nim. To jednak trop niebezpieczny. Uwniosła kobiecość i ją obnaża. Odslania się bowiem przywiązywanie płci kulturowej do mitologizowanej płci biologicznej, budowanie dostojnego gmachu więzienia kobiecości, która pilnując domu, zadomowienia i stałości, wypełnia i wpisuje się w myślenie o twierdzy, o klatce, o schowku, o pałacu, o ogrodzie, o świecie, o całości i o granicy. O tym, co jest ładem, ale i jest trawione, przyobleczone w wynaturzone formy. Uobecnia prawdę i marionetkowy teatrzyk. To nieustanne sprzężenie obecne w idei domu i kobiecości jest zarysowane w śląskiej przestrzeni. Przestrzeń mentalna zapełniana przez trop matki, matrony, strażniczki, organizatorki, władczyni, opiekunki to ważny rys przestrzeni patriarchalnej gospodarczo i politycznie. To jednocześnie ważny rys przestrzeni matriarchalnej kulturowo, gdzie kobieta – silna i niechwiejna, znakowa – włada, pilnuje finansów, kieruje rytmem domu. Oczywiście, czyni to w masce pomniejszenia własnej doniosłości. Należy więc pochylić się nad jej postrzeganiem, interpretowaniem domu⁸⁰.

Posłużę się pewną konstrukcją. Z jednej strony **trudno o zaufanie do robienia modeli** i śledzenia prawideł społecznych, z drugiej strony **wątpliwa jest ufność wobec opisywania**

⁷⁸ M. Heidegger: *Objaśnienia poezji Hölderlina*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa, s. 24.

⁷⁹ Por. D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz: *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław 1992.

⁸⁰ M. Buchowski, W.J. Burszta: *Antropologia kognitywna. Charakterystyka orientacji*. W: *Amerykańska antropologia kognitywna*. Red. M. Buchowski. Poznań 1993, s. 21.

pojedynczych wypadków w nadziei, że kronika pojedynczości odśloni prawdę rzeczy, że uobecni. Pozostając w wątpleniu epistemologicznym, mam świadomość kreacji w każdym z tych przypadków. Każdorazowy konstrukt jest jakąś uzurpacją metodologiczną. Dlatego wiedza o pęknięciach metodologicznych pozwala mi na niezakłamany **gest kreacji**. A zatem, powołam konstrukt. Kreując kobietę – jednocześnie ufam ruchowi typologizacji, typologizując – godzę się na przekraczanie indywidualnego istnienia, nie zamykając w doraźności – rozmywam za pośrednictwem kulturowego kontekstu. **Piszę o kobiecie każdej z osobna, piszę o kobiecie śląskiej, wiąże jej losy z kulturą.** By odnaleźć smak. Założyć mogę, że kobieta, na której chcę skupić uwagę, urodziła się około 1920 roku w sferze zurbanizowanej Górnego Śląska. Założyć dalej mogę, że jej śląskość jest reprezentacyjna względem tego, co określa się nieokreśloną postawą narodowościową, naznaczoną zmiennością, rozmyciem, gdzie to, co polskie, niemieckie, czeskie, uległo przemieszczeniu, kontaminacji. W niczym to jednak nie przekreśla świadomości bycia u siebie i siły lokalności rozmytego centrum. Jej nieokreśloność przełoży się na dom, który był przez nią tworzony. Dom jako bezkonturowy ogląd świata. Dom jako bezsądny wyrok. Jednak wyrok, który pozwala tropić to, czym jest Śląsk, jak jest... jeśli jest.

Kobieta skupia w sobie różne doświadczenia domu. Dla myślenia antropologicznego ważne są dwa układy odniesienia: jedno z dzieciństwa, drugie już dotyczące domu przez nią tworzono dla swej rodziny. I te dwa obrazy będą stanowić oś interpretacyjną tej (re)konstrukcji na nowo wznoszonej, na nowo rozmontowywanej i przemieszczonej. Jak pisał Heidegger, „wszystko, co w stronach rodzinnych przyjaźnie otwarte, rozjaśnione, połyskujące, lśniące, świecące, wychodzi przybyszowi naprzeciw w jednym jedynym przyjaznym pobłysku w momencie przybycia do bramy kraju”⁸¹.

⁸¹ M. Heidegger: *Objaśnienia do poezji Hölderlina...*, s. 17.

Dom dzieciństwa – idea utracona

Każdy przybywa do dzieciństwa.

Oddalę jednak chwilowo rozważania o konkretnym domu mieszkalnym, by wypełnić je myślą o Domu, o Śląskim Domu.

Dom dzieciństwa i młodości – z perspektywy wieku dojrzałego – zawsze jest domem utraconym, domem wspomnień, domem odniesień, domem-świątynią, domem-azylem. Wreszcie, jak pisze Bachelard, jest domem marzeń i snów, za którym się tęskni:

Świat rzeczywisty zaciera się przed nami, gdy tylko przenosimy się myślą do domu naszych wspomnień. Cóż znaczą domy, które mijamy, idąc ulicą, gdy w pamięci przywołujemy dom rodzinny, dom absolutnej intymności, dom, z którego wynieśliśmy pojęcie intymności? Dom ten jest gdzieś daleko, utraciliśmy go, nie mieszkamy już tam, wiemy – niestety z pewnością, że nigdy już tam nie będziemy mieszkać. Dom staje się wówczas czymś więcej niż tylko wspomnieniem, jest domem naszych marzeń, domem snów⁸².

To uniwersalne doświadczenie domu dzieciństwa w transpozycji na realia śląskie zostaje wzmocnione. Zostaje wzmocnione całościowo i osobno w każdym z tych aspektów doświadczenia domu: utraty, azylu, porównania, wspomnienia. Nie chodzi tu o sielski obrazek zatopionej w spokoju i poczuciu bezpieczeństwa rodziny, przez bagatelizowanie rozbijającej azy-

⁸² G. Bachelard: *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*. Wybrali i przełożyli H. Chudak, A. Tatariewicz, przedmowa J. Błoński. Warszawa 1975, s. 301.

lowość patologii – na przykład pijaństwa, biedy – lecz raczej nakierowanie uwagi na szersze, uniwersalne doświadczenie domu. W strefie kulturowego zróżnicowania bowiem azyl jest stabilnością, **chroni przed nadmiarem inności**, pozwala utrzymać właściwą relację między mną i innym. W momentach zaś wrogich zdarzeń historycznych o znamionach ostrości i konturowości dom-azyl pozwala na schronienie przed obcym, który przestaje być innym. Właśnie wtedy, kiedy zróżnicowanie to jest grzebane, stabilny azyl chroni świadomość dawną – szeroki ogląd siebie i innych. Można sądzić, że gdyby nie to wzmożone doświadczenie azylowości domu śląskiego, to wówczas myślenie o „innych” przez „ja” i o „ja” przez „innych” zostałyby w dużo większym stopniu stłumione. Dom śląski musi być stabilny, musiał być stabilny i taki był – czy to w latach spokoju i różnic, czy to w czasie jednoznaczności i ostrych podziałów. Był **wzmoczoną stałością** dla kobiety śląskiej i takim pozostał. Ta stabilność domu, trwałość wzorca kobiety to stałe kulturowe. Świętość. **Sukces społeczny. Ciężar**. Za nim się jednak tęskni, do niego się odwołuje, jednocześnie go przeklinając. **Kobiecość** wpisana w kwadraturę domu to śląskie rozwiązanie, które umożliwiała funkcjonowanie rodziny, zakorzenienie w zmiennych realiach politycznych i ekonomicznych, kultywowanie własnej specyfiki w czasach unifikacji. Rytm domu wyznaczany pracą męża dopasowywał kobietę do męskiej organizacji świata, ale i pozwalał ten porządek kontrolować. Wszelkie nadwerężenie tego wzorca – nieuniknione w związku ze zmianami ogólnocywilizacyjnymi – bywa **ogniskiem zapalnym** w tej przestrzeni społecznej.

Wbrew historii wielkich zdarzeń, wbrew wymiarowi społecznemu – istnieje nakaz, by trwać, pielęgnować, kontrolować, utrzymywać, nie zmieniać, umacniać, powielać. Siła czy słabość, wolność czy bezwolność? A jednak za tym wszystkim czai się potrzebna i bliska wiedza, by uważnie przyglądać się przygodnościom. Mogłabym przekornie napisać: przygodności są, to sprawa pewna. Śląsk nie buduje jednak dla nich o-

tarza, wynosi bowiem na piedestał nieosiągalne i utęsknione Stałe. Śląsk boi się nijakości, która często wspiera się na fałszywej wierze. **Natura przygodna każe na Śląsku z pokorą odnosić się do trafu**, jako Nietzscheańskiego szlachectwa świata⁸³, ale go nie adorować, lecz oswajać. „**Ocalić naturę rzeczy**” znaczy w śląskiej przestrzeni „**znaleźć użyteczną organizację społeczną**”.

To pragmatyczny wymiar ładu, otwarty na porządki państwowości. Państwo na Śląsku traktuje się użytecznie, bo trzeba działać zgodnie z literą prawa. To nie jest dyskurs prawdy, ale potrzeby, by przetrwać. **Funkcjonalne państwo umożliwia Życie**. Stąd stabilność porządków społecznych, ról domowych, wzoru matki i ojca jest budowana na wiedzy o doraźności rzeczy. Doraźności uczy natura rzeczy, doraźności uczy historia. Ważne, by to okiełznać. Mimo wszystko. Dla kobiety przekłada się to na siłę, władczość, oderotyżowanie, wszak musi być utożsamiona z neutralnym znakiem, po stronie którego jest walka o utrzymanie tożsamości kulturowej wbrew zmianom. Stabilność **uwzniośla**, okrywa się dumą, dostojeństwem, szacunkiem, prestiżem. Ale i **ponniejsza**. Każe przyklekać i obładowywać się „jak wielbłąd” w imię ducha ciężkości, jak ostrzegał Nietzsche⁸⁴. To specyficzne zdobycze kulturowe. Wyodrębniają przestrzeń, jak chciał Heidegger, „przydzielającą ludziom to, w czym jedynie oni są »w domu«, mogąc w ten sposób być w swoistości swego przesłania”⁸⁵. Czy stabilność może ciążyć? Może więzić, przytłaczać kobietę? Przecież została jej przypisana stałość i trwanie, żeby nie pisać, że zostało jej to zaszczerpione, może nawet zastępując ją samą. Czy wiedza o ulotnej naturze zdarzeń może być kusząca? Czy można dla niej porzucić stałość, którą kulturowy wzór każe urzeczywistniać jako nieustanne, uspokajające i bezpieczne „to samo”? Czy to,

⁸³ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent. Warszawa 1990, s. 201–202.

⁸⁴ Ibidem, s. 237.

⁸⁵ M. Heidegger: *Objaśnienia...*, s. 17.

co zastąpione – to, co jest w zastępstwie tej ukrytej ulotności, nieokreśloności, co zostało wywleczone i ubrane we wzór, w rolę śląskiej rodzicielki – ciąży? Haracz, który płacono, który wymazywał niepewność, czy był odczuwalny jako ciężar? **W jakim stopniu wyobraźnia pożądała rozrzutności gestów, postaw, czynów, słów?** W jakim stopniu to zamknięcie w definiującej jednoznacznie roli kulturowej mogło przeszkadzać? Czy przeszkadzało? Czy wkradał się niepokój, który rozmontowywał pewnościowy konstrukt kobiety-żony-matki-sąsiadki? Mógł ów niespokojny duch się uobecniać, albo raczej powinno się napisać: mógł się zdarzać. Ale historia zawsze zwycięża. Wiąże istnienia, przekracza je. Kultura zwycięża. Tabu jest kwestionować to, co „od zawsze” pewne, co sprawdza się dla dobra kultury. Stabilność jest azylem. Mimo wszystko. Ale to stałość najeżona okupacją różnych jednostkowych pragnień. Powtórzyć można: ten stały konstrukt roli kobiety ocalał zbiorowość i wybrzmiewała w nim tęsknota za domem, za zakonowaniem. I znów trzeba powtórzyć: **mimo wszystko**.

Dom dzieciństwa, który staje się ostoją w pamięci i ufa określonej kobiecości, tworzy oazę i rezerwat pamięci. W kategoriach snu i straty rozważa utraconą/traconą pewność. A gra idzie nie jedynie o pewność co do kobiecości i domu, ale o ideę zdomowienia. **Poczucie utraty domu-matki-dzieciństwa-Domu Śląskiego jest niekwestionowane**⁸⁶. Dla kobiety śląskiej, zakotwiczonej przeze mnie w roku 1920 i współczesnej chwili wydaje się przede wszystkim poczuciem utraty szansy na możliwość uobecnienia tradycji domu, zdomowienia, zakorzenienia granicznego. Nie chodziłoby więc o poczucie utraty śląskiego domu jako: zbyt czystego, zbyt schludnego, zbyt surowego, zbyt gromadnego. Raczej o poczucie nieurzeczywistnienia idei zamieszkania, gdzie bycie z innymi wyznaczało horyzonty myślenia o sobie, o innych, o świecie. Kiedy nie można było myśleć o sobie przez siebie i przez obcych, ale kiedy myśleć o sobie znaczyło myśleć przez jednych, drugich *etc.* Tęskni

⁸⁶ D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz: *Dom...*, s. 113.

się za domem, który mieścił w sobie i Polaka, i Niemca, i Ślązaka, i Żyda. To poczucie prymarności, naturalności koegzystencji swojskości i inności – nawet jeśli inność była ideologicznie zmieniana w obcość – powodowało, że człowiek inaczej funkcjonował i interpretował – zawsze przez wielość, mnogość. Uwikłany w wielość spotykał się z innymi w sposób naturalny⁸⁷. Inaczej kształtowało się jego postrzeganie świata, które nie dopuszczało konturowości, ostrości, które wymagało przekładu i rozumienia siebie.

Naturalność nie znaczy idylli; rodzi się przez współistnienie i walkę, ale działa w przywiązaniu i oswojeniu tego biegu rzeczy, nade wszystko przez oswojenie partnera rozmowy, którego podejmuje się, kwestionuje, umacnia, potwierdza. Który wymusza zamianę przestrzeni poznawczej w przestrzeń moralną. To scena śląska, która się rozmywa. Buduje utratę. **Śląsk nie był stałym lądem, nie był przyczółkiem, ale też nie był archipelagiem wysp. Był trudną wspólnotą.** Ten spotkaniowy charakter zadomowienia granicznego wydaje się właściwym przedmiotem nostalgii rozwijanej po II wojnie światowej. Momentów XX-wiecznego zaprzepaszczania tej idei było wiele. Częściowo pojawiła się ta tendencja – użyjmy tu terminu, który wydarty jest wprost ze śląskiej conceptualizacji czasowej – „za staryj Polski”, i dzieje się to w momencie migracji kadry galicyjskiej, której animatorzy ideologiczni nie dali szansy urzeczywistnieniu się potencjalnego statusu innego, od razu zamieniając swą inność w obcość. Jednak wtedy jeszcze inność innych była niezagrożona: taki status innego przysługiwał ludności żydowskiej i wielkopolskiej czy kadrze niemieckiej. W okresie II wojny światowej – „za Nymca” nastąpiła gwałtowna zamiana inności w obcość, gdy inny, znany sąsiad stawał się wrogiem. Okres powojenny – w świadomości kobiety śląskiej, czyli czas „za nowyj Polski” – wzmacnia

⁸⁷ Zob. M. Buber: *Problem człowieka*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 130.

doświadczenia obcości okresu hitlerowskiego, gdyż wojenna rzeczywistość wrogości i obozów znalazła swe przedłużenie w obozowej, weryfikacyjnej, wysiedleńczej polityce nowych obcych: Rosjan, Polaków. W tym ostatnim okresie dokonuje się najbardziej demonstracyjnie ideologiczne potraktowanie tej przestrzeni. Projekt zadomowienia został rozsypany. Pozostała wiedza o wadze dystynkcji między tym, co jest „hodowlą” wymieszanej ludności, a tym, co jest wspólnie tworzonym zadomowieniem. To granica ważna dla wszelkich terytoriów europejskich, które są atrakcyjnie położone geograficznie, gospodarczo, politycznie. Dla kobiety śląskiej urodzonej około 1920 roku w przestrzeni zurbanizowanej Górnego Śląska to myślenie graniczne – nieureczywistnione, może zaprzepaszczone – nie zostało jednak pogrzebane. Mimo iż nadwątlone, obrośnięte w stereotyp, wydaje się prymarnym doświadczeniem domu śląskiego zdolnego pojmować inność w kategoriach inności. **Dom to punkt widzenia.**

To spotkaniowe doświadczenie nie kłóci się z myśleniem o hermetyzmie rodziny i domu śląskiego⁸⁸. Hermetyzm bowiem był formą istnienia w świecie, w którym inni stawali się obcy. I nie hermetyzm domu dzielił świat na swoich i obcych, to raczej poczucie i otwartość na innego w momentach zagrożenia odgradzały od już obcych, przez to ocalając ideę pierwotnej lub potencjalnej inności obcego. **Hermetyzm jest racjonalnym dystansem, który ocala przyjaźń.** Trudną, oddaloną do granic wytrzymałości, niewyrażaną, szczątkową w wylewności. **Dalekie jest bliskie.** Taka przyjaźń wymaga. Zobowiązuje. Ale, co ważne na Śląsku, zatrzymuje swoje, by nie rozrzucić. **Nie można rozrzucić siebie. A na Śląsku o Śląsk idzie. O siebie.**

Nie jest celem tworzenie mitu przedwojennej powszechnej tolerancji, raczej rzecz dotyczyłaby chęci zwrócenia uwagi na

⁸⁸ Por. ustalenia badawcze o hermetyzmie rodziny śląskiej: I. Białas, M. Lipa-Kuczyńska: *Rodzina śląska w XIX-XX wieku*. Bytom 1997. W. Mrozek: *Górnośląska rodzina robotnicza w procesie...*

dom, w którym inność jest innością, różnorodność – różnorodnością. W kontekście tak rozumianego zadomowienia utrata domu dla kobiety śląskiej jest spotęgowaną stratą, która łączy się z poczuciem zmarnowania idei. Utrata jest ubrana w sen. Sen o Śląsku – moim, twoim, naszym, innym. Gdzie mogłaby być realizowana idea o mentalnym domu, który wciąż pozostaje „niewykorzystanym projektem” – żeby użyć tu hasła Habermasa. Projektem nie nowoczesnym, ale ponowoczesnym – ufającym praktykom społecznym w imię gościnności. A Śląsk jest gościnny, jak mówi Tadeusz Sławek⁸⁹.

Powrócić zatem mogę do odwleczonego konkretnego – domu mieszkalnego dzieciństwa jako konstrukcji, która smakuje przez określone kształty, zapachy, detale, całości.

Konkret – smakuje najbardziej

Śląski dom to zurbanizowana przestrzeń, znaczona zarówno miastami, osadami przemysłowymi, jak i wsiami. Znaczona bujnością architektoniczną i, wbrew powszechnym mniemaniom, bujnością natury. To pamięć o lasach, górach, rzekach, strumieniach, potokach, polach, stawach *etc.* O zieleni. Cywilizacyjna organizacja – to jest to, do czego odwołuje się poświeceniowy Śląsk i czemu ufać będzie ponowoczesny rytm kultury śląskiej, która wiąże poróżnione, ale nie ujednocia. Dom dzieciństwa rozciągał się na terytorium: z zakładami przemysłowymi, z trakcjami kolejowymi i tramwajowymi, z gma-

⁸⁹ T. Sławek: „Dobrze, że Śląsk nie miał kanapy”. Wywiad przeprowadzony przez P. Bogaleckiego. „Gazeta Uniwersytecka” 2004, nr 2, s. 27–28.

chami użyteczności publicznej (banki, szkoły, sądy, kościoły, urzędy, dworce, zakłady pracy), z budownictwem mieszkaniowym w stylu przemysłowym. W zależności od umiejscowienia domu-mieszkania bliskie terytorium będzie znaczone klimatem bądź miejskim, bądź podmiejskim czy wiejskim. Do celu niniejszej analizy słuszne się wydaje umiejscowienie domu w przestrzeni podmiejskiej – otwierającej się i na miejskość, i na wiejskość.

Dla kobiety śląskiej urodzonej około 1920 roku w rodzinie robotniczej dom dzieciństwa będzie mógł być: familokiem, kolonią, fińskim domkiem, kamienicą prywatną, domem wybudowanym przez dziadka lub ojca. Będzie w sobie mieścił mieszkania typu: izba z kuchnią, dwie izby z kuchnią, kuchnia z komorą, izba z kuchnią i komorą, dwie izby z kuchnią i komorą, jedna izba⁹⁰. Tak stanowi antropologia tej przestrzeni. W okresie jej dzieciństwa i młodości, czyli w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku, przestrzeń zurbanizowana wraz z budownictwem mieszkalnym jest odbierana jako swoja, bliska, znana, nienowa (choć i nie stara), już owiana tradycją rodzinną i miejscową. Jest to bowiem czas prawie dokonanej akcji osiedleńczej (wiadomo, że ruch migracji nie kończy się nigdy), co powoduje, że dla kobiety to terytorium jest względną stabilnością, naturalnością, a takim nie było dla pokolenia dziadków, być może nawet rodziców, których udziałem nierzadko stawało się doświadczenie migracji do osad przemysłowych i konieczność wpisania się w nową rzeczywistość. Wielokulturowość ukształtuje jej prymarne doświadczenie, wszystko, co będzie potem zmierzało do ujednoczenia, stanie się dla niej wrogię. Podobnie urządzenie wnętrza mieszkania jest dla kobiety śląskiej czymś stałym, znanym, swoim, gdyż to właśnie w latach dwudziestych i trzydziestych minionego stulecia ustala się konwencja urządzania wnętrza mieszkania w rodzinach związanych z przemysłem, wynikająca zarówno z popularyza-

⁹⁰ J. Ligęza, M. Żywirska: *Zarys kultury górniczej*. Katowice 1964, rozdz. 2.

cji fabrycznych kompletów mebli, jak i z zasiedziałości kultury śląskiej i jej okrzepłej formy⁹¹. Stąd schemat wnętrza dla kobiety śląskiej jest wiadomy, jednolity, dopuszczający jednak możliwości inwidualizacji przestrzeni zwłaszcza przez wkład kobiety w rozwiązania ilościowe czy dekoracyjne.

Wybierać trzeba jakąś konstrukcję domu i potropić jego smak za pośrednictwem rzeczy. A rzeczy smakowane unieważniają myślenie o tym, co uprzedmiotowione i służebne, jak również ubrane jedynie w poznawczy Husserlowski porządek. Wiedział o tym Lévinas, używając pojęcia „jouissance” w odniesieniu do rzeczy, którymi żyjemy, a co Tischner tłumaczył właśnie jako „smakowanie”⁹². Wyzwolone z obiektywizacji rzeczy istnieją dla nas, z nami. Zatem smakowany dom niech będzie podmiejską trzykondygnacyjną kamienicą, mieszczącą toalety na półpiętrach. Dom ten będący prywatną własnością znajomego Niemca nie tworzy zespołu familoków czy kolonii przestrzeni Górnego Śląska. Zamieszkiwany jest przez rodziny robotnicze, związane: z przemysłem, handlem (sklepy, skupy), rzemiosłem (szewstwo, piekarnictwo, krawiectwo, fryzjerstwo). Kamienica ta umiejscowiona na terenach podmiejskich, określona będzie i przez zakłady przemysłowe oraz elementy miejskie, i przez elementy rustykalne: pola, lasy, stawy.

Istnienie kamienicy w tej przestrzeni wyznaczają inne domy, inni ludzie. To ludzie różnych opcji narodowościowych, jednoznaczni i niedookreśleni, o różnym statusie majątkowym, mieszkający w różnych mieszkaniach pod względem liczby pokoiów, dostępu do wody, toalety, a co za tym idzie – wysokości czynszu. Różni, mniej lub bardziej znani, mniej lub bardziej bliscy, ale zawsze jakoś określani, wpisani w klimat przestrzeni w sposób naturalny, stabilny jak ona sama. Dla kobiety śląskiej przestrzeń dzieciństwa wraz z jej przetasowaniem jest naturalna: niemiecka czy żydowska kamienica, żydowski czy śląski sklep, niemiecka czy śląska apteka, niemiecki zarząd

⁹¹ Ibidem.

⁹² J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990, s. 196.

spółek przemysłowych, polski i niemiecki zarząd w gminie, bóżnica, kościół ewangelicko-augsburski, kościół rzymskokatolicki, dom adwentystów, chór polski czy niemiecki.

Dom dzieciństwa jest nazwany. Jak pisał Hölderlin: „[...] kraj narodzin, ziemia stron rodzinnych [...] szuka miłych nazw dla ciebie”⁹³. Dom śląski ma swój „plac” i swoją „drogę”⁹⁴.

„Plac” wyraźnie odgradzony jest ścianami przyległych domów i murami przedzielającymi od innych „placów”, innych domów. Na nim „chlywiki”, drzewo, ławka, trochę trawy. Ta przestrzeń będzie obszarem odniesień, gdyż tutaj będzie się skupiało życie międzysąsiedzkie – na ławce; przy karmieniu kur, gęsi, gołębi w pobliżu „chlywików”; przy okazji rozwieszania prania w okolicy sznurów. Tutaj będzie się rozpoczynał bliski, przyjazny świat, inny od przestrzeni innych domów. Tutaj rozpoczynał się dom, gdyż „plac” to „już dom”. „Plac” jest obszarem, do którego wiodą z kamienicy „drzwi na plac” – będące wejściem i wyjściem dla swoich, ponadto brama – „ajnfart” – przez którą wchodzi i wychodzą inni, wreszcie przejście między kamienicą a murem przedzielającym – tutaj wchodzi i wychodzą inni i swoi. Na „placu” przebywają swoi: sąsiadki – rozmawiające o tym, o czym zwykły rozmawiać, rozwieszające pranie, siedzące wieczorami na ławce, przychodzące popatrzeć na dzieci; sąsiedzi – siedzący na ławce, karmiący gołębie; dzieci – biegające, wrzeszczące, grające w piłkę. Na „plac” przychodzą inni: domokrażcy, ostrzący noże. Na takim „placu” kobieta śląska urodzona około 1920 roku wchodzi w kulturową przestrzeń, tutaj spędza czas. Często dla niej „plac” – obszar zabaw i intymności – może się rozszerzać na bliską ulicę, na miejsce nad stawem czy przy lesie. „Plac” to dom, tutaj rozpoczyna się teatrorium bezpieczne. Niebezpieczeństwo historyczne i poli-

⁹³ F. Hölderlin: *Przybycie do domu/Do bliskich*. W: M. Heidegger: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Warszawa 2004, s. 10.

⁹⁴ Zob. na temat domu: H. Gerlich: *Cykl ludzkiego życia – od narodzin do śmierci*. Katowice 1998; D. Simonides: *Od kolebki do grobu*. Opole 1988; D. Benedyktowicz, Z. Benedyktowicz: *Dom...*

tyczne zostaje za nim, rzadko tu wkracza – tylko w tych złych momentach wojen czy powstań. „Plac” jest stabilnością, nie ma na nim miejsca dla historycznych zawłości – na „plac” flagi państwowe nie są kierowane, przez niego nie przelewają się manifestacje czy strajki. To przestrzeń nieprzychylna polityce. Zło zostaje za bramą „placu”. Tu wchodzi swoi i inni, na „plac” nie mają wstępu obcy tracący swą inność i ziejący niebezpieczeństwem jednoznaczności. Zło nie może się wkraść na „plac”, może się przedostać na znajomą drogę, która jest mniej bliska, choć w kontekście innych ulic przysługuje jej status „już domu”. Zło jednak raczej nie przekracza granicy „plac – droga”, bo „plac” nie przyjmuje amorfii – jest trwaniem i świętością. Zasada działania „placu” jest prosta: przyjmuje swoich i innych związanych wspólną kategorią swojskości „placu”, nie przyjmuje zaś tego, co staje się obce – nieważne, czy polskie, czy niemieckie, czy śląskie, czy niedookreślone. „Plac” kształtuje mentalność graniczną kobiety: o „ja” przez „innego” i o „innym” przez „ja”. **Geometria „placu” śląskiego** zabiega o wiązanie przestrzeni rodziny z przestrzenią publiczną. Kąty proste, rozdziały linii nie przeszkadzają, a racjonalnie uzbrajają w wiedzę o rozdziałach i sprzężeniu różnych elementów, zwłaszcza tego, co prywatne i oficjalne. To wiedza o sobie i konieczności oddalenia – by łączyć. „Plac” jako „już dom” znajduje swe przedłużenie w sieni kamienicy.

Sień to czyściec – tutaj wchodzi z ulicy inni, swoi; tutaj wchodzi swoi z „placu”. Przestrzeń sieni umożliwia bezpieczne przejście do świętej przestrzeni, czyli właściwego domu. Trudno zniwelować wspomnieniową sakralność domu. Sakralność nieskończenie rośnie, porządkuje i miesza czasoprzestrzeń, jak pisał Hölderlin, powoduje, że „nieskończenie rośnie tam rok i święte godziny [...] uporządkowane, pomieszane”⁹⁵. Sień oczyszcza domowników z naleciałości ideologicznych, jedno- czy, udomawia, nie likwidując ich indywidualności. Umożliwia też bezpieczne wyjście ze świętego domu w amorficzny

⁹⁵ F. Hölderlin: *Przybycie do domu / do bliskich...*, s. 9.

świecki świat, który często programowany jest przez obcych zagrażających domowi śląskiemu i idei zadomowienia. Prze-strzeń sieni można szybko przejść, można się tu zatrzymać na pogawędkę przy okazji wypraw po ziemniaki do piwnicy, z praniem na strych. Sień będzie wiodła do innych mieszkań, na inne półpiętra, wreszcie na wspólny strych czy do wspólnej piwnicy. Strych i piwnica będą dla kobiety śląskiej miejscami tajemnymi, nieodgadnionymi, niepokojącymi, ale zarazem przestrzenią o zdwojonej azylowości w momentach tak wrogich, że stabilność domu nie wystarczała. Sień jest swoja i publiczna zarazem.

Próg sieni znaczy – szczególnie ten będący granicą między drogą a domem – orientuje, chroni, dzieli i łączy. Znaczy, o ile wciąż pozostają czytelne kody symboliczne. Siłą rzeczy, podlega w końcu profanacji i znak zamazuje się, staje się nieprzejrzystym detalem. Podobnie znaczy, rozmazuje się zarazem czytelność progu sieni i domu, czyli kuchni. Pobrzmiewa echo rozpamiętywania w opowieściach ich niezwykłej mocy, tak czytelnie manifestowanej w obrzędach przejścia: ślubu, ciąży, porodu, chrztu, pogrzebu. Istotny był próg w pożegnaniach, w momentach wyjścia czy wyruszania w drogę. Tutaj starka, matka, córka żegnały mężczyzn wyruszających na wojnę – przeprowadzając ich przez próg, dalej przez sień, aż na ulicę. Tutaj towarzyszone wyjściu dziecka niesionego do chrztu. Etnografia podrzuca wiele śladów. Ważny był próg w pożegnaniu w czasie ceremonii weselnej, gdy na progu izby i kuchni nowożeńcom dawano błogosławieństwo przed wyruszeniem do kościoła, przed opuszczeniem przestrzeni dzieciństwa. Podobnie w czasie pogrzebu próg był istotny w obrzędzie należącego pożegnania się z domem, domownikami. Wtedy dla bezpieczeństwa i spokoju domowników i zmarłego – po uprzednim wprowadzeniu żałobników – wynoszono zmarłego, pamiętając o właściwym zorientowaniu ułożenia ciała (nogami w kierunku drzwi), trzykrotnym uderzeniu trumną o próg lub podrzuceniu nad nim. Było to właściwym – zgodnym z obrzędem – pożegnaniem i zapewnieniem, że zmarły nie będzie nawiedzać

domowników i nie pociągnie kogoś z nich za sobą. Próg podkreślał dostojność, powagę śmierci, jednocześnie jej ucząc. Był wreszcie ważny próg w tych zwyczajnych pożegnaniach, gdy żona zegnała męża wyruszającego do pracy, gdy zegnała dzieci wychodzące do szkoły czy gości po zakończonej uroczystości. I analogicznie funkcjonował w powrotach i powitaniach. Z progiem związane były specjalne powitania: księdza chodzącego po kołędzie czy przychodzącego z wizytą do chorego, męża wracającego z wojny, dziecka przynieszonego z chrztu, wreszcie nowożeńców wracających z kościoła witanych chlebem i solą. Powitania i próg były w tych momentach istotne: błogosławiły, jednoczyły, wprowadzały. Zachowując zawsze tę samą zasadę, że przez próg nie podaje się ręki, aby zło nie zmaćło domowej przestrzeni – próg otoczony był tajemnicą, mocą, dostojnością. Orientował, dzielił i jednoczył. Podobnie istotny dla kobiety był próg w położu, gdy jako położnica, aż do dnia wyvodu – przez sześć tygodni – nie opuszczała mieszkania, kamienicy, „placu”. Progi: mieszkania i sieni, sieni i „placu”, „placu” i ulicy, sieni i ulicy – wyznaczały granice świata dla kobiety. Czyniły dom bezpiecznym miejscem, chroniącym nieczystą położnicę i nieochrzczone dziecko od złego, które czyhało za domem, ziejąc chorobą, urokiem, śmiercią. Podobnie progi mieszkań innych chroniły domowników przed inną położnicą nieprzestrzegającą nakazu izolacji i odwiedzającą ich w położu, gdy wystawiona na działanie złego mogła – jak stanowią teksty folklorystyczne – siać wichury, choroby. Próg chronił, dzielił i jednoczył. Wreszcie zanikał, by potem wrócić do swych dawnych funkcji. Tak mogło być na przykład w czasie uroczystości weselnych, gdy korowód weselny unieważniał progi: mieszkania i sieni, sieni i „placu”. Czynił przez to – w obrębie zadomowionego obszaru – jeden centralny właściwy dom.

Próg przedzielał światy i otwierał się na nie. Wyznaczał myślenie o innych – tych za kolejnymi progami i o swoich – tych przed progiem. Ale ten próg rozdzielał, rozdzierał śląskość. Stawał się barierą, bramą, przeszkodą. Zamykał. Zwłaszcza to zakleszczenie było istotne dla kobiety. Próg zatrzymywał za

progiem, skupiał wewnątrz, rodził przerażenie zewnętrznym światem, który śląska wyobraźnia wyolbrzymiała i, niczym średniowieczne widzenie, obwarowywała krańcem, lokując potwory i dziwności nieobliczalne na krańcach ziemi. **Zostać u siebie**, karłowatość – to inne nieprzyjazne, ale obecne ciągi śląskich doświadczeń. To strachliwe pomniejszenie obezwładnia dziś. Trzeba się z nimi zmierzyć.

Tropić trzeba dalej ów smak i gęstość rzeczy, bo jak pisał Heidegger, „bliski jest łagodny urok wszechogarniających rzeczy i ich prostych związków”⁹⁶.

Granicami wyraźnymi w obrazie domu dzieciństwa były okna i drzwi. To właśnie **drzwi** wejściowe – opatrzone jednym zamkiem, szyldem z nazwiskiem, numerem mieszkania czy odświętnym napisem powitania w czasie uroczystości – informowały, chroniły, odgradzały, otwierały się, częściej uchylały na innych i zamykały się zwłaszcza na obcych. Dla kobiety śląskiej to one właśnie dokładnie ilustrują tamten czas i przestrzeń wraz z ich różnorodnością, gdyż szyldy z nazwiskami brzmiącymi niemiecko, żydowsko, polsko dobrze oddają klimat tygla etnicznego. Drzwi te były często zamknięte, stanowiąc o specyfice domu śląskiego, co uwarunkowane było właśnie myśleniem pogranicznym, które w ten sposób ocalało postrzeganie siebie i innego, zamykając się na stale obcych i nagle obcych – wygubiających swą inność. Istotna była zamkniętość drzwi, zwłaszcza we wrogich momentach – gdy wszystko „wywrócone było do góry nogami” i gdy dom śląski stawał się zagrożony. Na Śląsku okresu dzieciństwa obcość była przypisana tym, których działanie było nieprzychylnie, nie zaś narodowości, gdyż ta opatrzona była kategorią inności. Z biegiem czasu, zwłaszcza tego powojennego, wiedza o innych obrosła w stereotyp, stając się jednoznaczna, wyjaskrawiona.

Inwentarz etnograficzny podpowiada i inne zło. Mniej spektakularne. Przez drzwi mogło wejść ukradkiem to, co niebezpieczne: złodziej, położnica nieprzestrzegająca nakazu izola-

⁹⁶ M. Heidegger: *Objaśnienia...*, s. 17.

cji, policjant, strzyga, śmierć *etc.* Zło było złem, mogło wejść ukradkiem, nie mogło zaś pozostać – zawsze uważnie celebrowano wyprowadzenie policjanta, śmierci, obcego czy strzygi. Drzwi po wyjściu złego musiały się na nie szczelnie zamknąć. Dobro przestrzeni domowej nieustannie bywało odnawiane, wzmacniane przez wejście dobrego: odwiedzającej rodziny; sąsiadki wpadającej na chwilę (by powiadomić, zapytać, sprawdzić, pomóc) lub na dłużej (np. na „szkubanie”); księdza, kościelnego chodzących po kołodzie czy przychodzących do chorego; „pastuszków”. Wchodzili, odnawiając swojskość i ład przestrzeni.

Drzwi były zamknięte, otwarte, uchylone. Były bramą, szczelnie odgraniczały, ale i były zmiękczone, łagodzone w rygorystycznej funkcji. Nieoceniona jest na Śląsku, nieco żartobliwie, dosłownie, ale i metaforycznie, rola dziurki od klucza w zamku. Po wyjęciu klucza odsłaniał się świat, a raczej jedynie przeziarał, zgodnie z nieufnością, ale i ciekawością. Tekstowość śląska podpowiada liczne rytuały, które tej szczelności i otwarcia drzwi dotyczą. Wśród nich są chociażby zabiegi zapewniające szczęście, odpędzające zło czyhające przy tej granicy. To o drzwi tłuczone były fajansowe naczynia w przeddzień ślubu, zapewniając pomyślność i odpędzając zło, a zarazem wprowadzając w symbolikę drzwi i myślenie o drzwiach: innych, swoich, obcych. To na nich od strony wewnętrznej każdego roku wypisywano kredą litery *C+M+B*, zapewniając odnowienie kołędowego błogosławieństwa oraz ład tej przestrzeni i informując jednocześnie przybywających innych w przestrzeń domu o ładzie i stabilności matki czuwającej nad organizacją życia rodziny w domu i poza nim. W ich też bezpośredniej bliskości zawieszono naczynie na wodę święconą potęgowało ład przestrzeni. Drzwi są ważnym tropem. Wprowadzają w przestrzeń śląską nieufność wobec euforycznego zawierzenia innemu. Na Śląsku filozofia spotkania jest ubrana w racjonalną przesłonę, zdroworozsądkowe widzenie. Ocala innego, nie podążając w jego kierunku. Nie zawłaszcza go, ale i nie rzuca się w geście oddania. Nie jest zakładnikiem. Czeka, wyczekuje, przyjmuje, wyklucza, zostaje u siebie, a jednak spotyka.

A okno? Dla kobiety śląskiej i badaczy śląskości to szczególna granica, stająca się najbardziej wyraźnym obrazem w wizerunku śląskości. To komunał i symbol nieustannie przywoływany. We wspomnieniach będzie zawsze pachnące, wabiące czystością, polyskiem, bielą wykrochmalonych firan, naciągniętych uprzednio na „gardinszpandze”. Okno było szyldem na co dzień i od święta (gdy przystrajano je na uroczystość Bożego Ciała). Czyszczone obowiązkowo przez matkę lub córkę przynajmniej co dwa, trzy tygodnie, w tak zwanym międzyczasie przecierane na niedzielę informowało o kobiecie wyznaczającej rytm życia codziennego. Okno było czyste. Może za czyste. Wdrażało w rytm powtarzania, rytualności – pielęgnowania, uzależniało od opinii zewnętrznej. Okno kuchenne miało białe firanki naciągnięte i pomarszczone na metalowych prętach, od góry i z boków otoczone jasnymi zasłonami. Okno od strony wewnętrznej zawsze malowane na biało, od zewnętrznej zaś na czerwono, zielono lub biało – przez trwałość konwencji, regularność – było stabilnością i taką pozostało. Na zewnętrznym parapecie okna znajdował się „ogródek” będący zimą lodówką, latem kwietnikiem. Wewnętrzny zaś parapet ze względu na szeroką powierzchnię służyć mógł jako blat, na którym dziecko mogło jeść obiad. Nieco inne były okna z izby. W każdej po dwa okna blisko siebie usytuowane, z tak samo białymi firankami, ale już długimi, ciężkimi, wreszcie ciemnymi (na przykład zielono-szarymi) i wzorzystymi zasłonami. Na parapecie tych okien stały kwiatki pieczołowicie pielęgnowane przez kobietę, zwłaszcza pelargonie, mirt.

Okna sakralnie dzieliły świat na to, co swoje, i na to, co inne, ale i jednoczyły z innością. Okno innego było „takie samo” jak swoje okno – było znane, stabilne. Okno utrzymywało myślenie o innych przez „ja” i o „ja” przez innych. Okno odgradzało to, co amorficzne – rażone obcością i chaosem – od tego, co było spokojem. Pozwalało na zorientowanie przestrzeni. Chroniąc, zamykając się i otwierając, uczyło oglądu świata pogranicznego. Przez okno nawiązywano kontakty, zaspokajano ciekawość

świata. Korzystali z tej możliwości wszyscy, szczególnie ludzie chorzy niemogący przekroczyć granicy domu i ulicy, za to mogący – pozostając na granicy okna i ulicy – doświadczać inności. Ten komfort, pozwalający na kontakt z przestrzenią zewnętrzną, jednocześnie umożliwiając pozostanie w bezpiecznym obszarze domu, był nieoceniony na przykład dla położnicy, która przebywając do „wyvodu” w domu, mogła – z zapewnieniem sobie i dziecku bezpieczeństwa – kontaktować się z innymi, z przechodzącymi pod oknem. Istotne było dla kobiety śląskiej okno zamknięte i zasłonięte w momencie śmierci kogoś z domowników – informowało innych o domu żałoby, wymuszając właściwe zachowanie, współtworząc klimat dostojności i świętości śmierci. Podobnie istotne było w burzliwych czasach wojny, gdy zamknięte szczelnie na obcość = wrogość pozwalało na przetrwanie rodziny. To okno opatrzone palmą poświęconą chroniło przed złem: przed złymi mocami historii i natury.

Okno dla kobiety śląskiej stało na straży ładu domu i ładu myślenia. Czy takie uładzone okno może ciążyć? W jakim stopniu ogranicza wolność? W jakim stopniu ją ustanawia? Czy jest to okno indywidualne, czy jedynie wpisane we wzorowość kulturową? Okno jak każde inne – „tak samo” śląskie? W jakim stopniu w tej konstrukcji okna pobrzmiewa chaos? Nie można przekroczyć tej śląskiej formy. Forma jest treścią. Czasem jest tylko maską ukrywającą skrzętnie fakt, iż nie ma już niczego do ukrycia, nic się nie skrywa. Czasem odślania ciężar okna, powagę, prawdziwie znaczy. Nie ma żartów ze śląskim oknem.

Za granicami okien, drzwi, progów roztaczała się przestrzeń domu właściwego – mieszkania. Wspomnieniowa sakralność tej przestrzeni powoduje, że nigdy nie można opuścić miejsca bliskości. Wspomnienia chcą być wierne szczegółom, nie chcą wygubić detalu, boją się utracić „bliskość praźródła”, nie chcą pozbawić się „sąsiedowania z Najradośniejszym”, jak pisał Heidegger⁹⁷. W tej ufności rysuje się znajoma przestrzeń jako oswojone miejsce wnętrza. W tej przestrzeni, składającej się

⁹⁷ Ibidem, s. 24.

z kuchni i dwóch izb, **kuchnia** zdaje się zdwojoną sakralnością. Obrazy dzieciństwa nie tylko nie mogą jej pominąć, ale nie mogą nie koncentrować się na niej. To kuchnia orientuje przestrzeń mieszkania. Jest to kuchnia przelotowa – z niej prowadzą na lewo drzwi do izby paradnej, a na prawo do izby sypialnej. Kuchnia jest centrum, swojskością i bliskością. Obraz wspomnieniowy kuchni nakłada się na obraz matki, której istnienie i funkcjonowanie wyznaczone było przez ten obszar. Kuchnia – przez swe usytuowanie za progiem sieni – jest wystawiona na pokaz, ona informuje wchodzących o domu i o kobiecie. Dalej nie trzeba wchodzić, by doświadczyć klimatu domu, obecności kobiety – kuchnia wystarczy. Kuchnia dzieciństwa jest duża, gdyż budownictwo to odpowiadało potrzebom społecznym pozostającym w zgodzie z tradycją rodzinną, zakorzenioną w dużej izbie głównej w chłopskiej chacie. Wspomnieniowa kuchnia będzie kojarzona z piecem i „kołkastłą”, małym „zeleźniokiem”, czyniącymi przestrzeń zadomowioną, ciepłą. Elementy te współtworzą kobiecie porządek owej przestrzeni. Piec nierozdzielnie związany był z matką – jej domem stanowiło bowiem gotowanie, gdyż ojca czy dzieci tylko sporadycznie dopuszczano do tej przestrzeni. Kobieta – piec – potrawy śląskie to zasadniczy ciąg skojarzeń we wspomnieniach śląskości. W świadomości potocznej śląskość to kuchnia śląska. Do specyfiki tkwiącej w zestawach potraw, w sposobie przyrządzania, będzie się odwoływać kobieta śląska – zwracając uwagę zarówno na śląskość, jak i na ogólne aspekty – bieda, bezrobocie. To, co specyficzne, a dotyczące potraw, dla kobiety śląskiej będzie zawierało się w wyniesionym z domu rodzinnego „smaku”, wyznaczając ramy tego, co jest dobrą i niedobłą potrawą, dobrym i niedobrym gotowaniem, dobrą i złą gospodynią. Specyfika ta będzie także tkwiła w sposobie spożywania posiłków – tych zwykłych „na beztudzień” i tych odświętnych. Zwykle, codzienne posiłki: śniadanie, obiad, kolację jadano zawsze w ściśle określonej porze, warunkowanej zmianową pracą ojca. Jadano zawsze w kuchni – w miarę możliwości razem – dorośli przy stole, dzieci (gdy liczna ro-

dzina) na „byfyju”, krzesła, parapecie. Do miejsc przy stole – ze względu na liczebność rodziny – się dorastało. Odświętny zaś posiłek celebrowano obowiązkowo razem przy stole w kuchni (wtedy stół mieścił wszystkich – np. w czasie wigilii Bożego Narodzenia czy w czasie niedzielnego obiadu). Dodatkowo spożywano „swaczynę” w niedzielne i świąteczne popołudnie, zawsze w gościnnej izbie przy stole wraz z gośćmi. Rytmiczność, dostojność w celebrowaniu posiłków przetrwała w pamięci kobiety urodzonej około 1920 roku, gdyż to ona scalała rodzinę, zatrzymywała czas, sytuowała gdzieś jednostkowe istnienie w porządku egzystencjalnym. Stół kuchenny – przy którym jedzono – nakrywany był przeważnie biało-niebieską ceratą i opasany był pomarszczonymi płóciennymi białymi zasłonkami – zakrywającymi to, co należało ukryć, na przykład miski. W świadomości kobiety śląskiej ten kuchenny stół jednoczył rodzinę i swoich, to jest tych, którzy byli przychylni domowi i sobie nawzajem. Jednocześnie więc mógł i ojca, i matkę manifestujących niedookreśloną postawę wobec świata, innych, siebie, a wywodzących się z przeciwstawnych narodowościowo rodzin: manifestujących polskość i niemieckość. Mógł też dopuszczać do siebie syna manifestującego niemieckość i siostrę manifestującą śląskość. Wszyscy ci byli swojscy, przychylni – zjednoczeni wspólnym stołem. Wrogami i obcymi stawali się, gdy byli niebezpieczni dla rodziny i domu. Nieważne, czy wrogość była polska, czy niemiecka, czy śląska – jako obcość nie była dopuszczana do stołu. Stół tolerował inność i swojskość, nie tolerował wrogiej obcości. A zyskiwało się ją przez jednoznaczność, nadmierną jasność widzenia. **Śląsk chroni mrok.**

Nad stołem wisiała dekoracyjna biała makatka z niebieskim szlaczkiem, która ozdobiona była motywem roślinnym i sentencją umoralniającą napisaną w języku niemieckim lub polskim. Nad makatką znajdowała się ozdobna „roma” – pięciopoziomowa. Na pierwszym górnym poziomie stały „biksy od parady” na: cukier, sól, mąkę – opatrzone nazwami polskimi lub niemieckimi. Na drugim poziomie wisiały porcelanowe

kubki – „szolki” zdobione złotym paskiem i kolorowym wzorkiem przeważnie tylko z widocznej strony. Koniecznie w określonej, znaczącej ilości, wszak liczba porządkuje. Mogło ich być sześć. Niżej wisiały ozdobne tabliczki biało-czarne z sentencjami o chlebie, o Bogu (polski lub niemiecki zapis). Na czwartym poziomie wisiały porcelanowe cacka: koszyczki z owocami. Wreszcie ostatni poziom stanowił rząd szufladek: na nici, na nożyczki, na drobne rzeczy. Ta „roma” była przedmiotem dumy, gdy czyszczona co sobotę przez kobietę, określała i możliwości finansowe rodziny, i gusta kobiece. Stała bowiem propozycja wystroju wnętrza dawała możliwość wyboru określonego wariantu, co było głównie udziałem kobiety (np. zamiast koszyczków i tabliczek dwa dodatkowe rzędy „szolek”). „Roma” była ważnym punktem w mieszkaniu, emanowała kobiecością, ujarzmiała neutralność, stwarzała poczucie intymności, odświętności.

Podobnie kobiecym elementem w przestrzeni kuchni był „byfyj” malowany białą olejną farbą, składający się z dwóch zasadniczych części przedzielonych miejscem na „brołtbiksa” i „biksy”. Górną część stanowiła oszklona dwudrzwiowa szafka z zasłonkami, mieszcząca: talerze, serwisy kawowe, szklanki, kubki, kieliszki. Dolna część, to jest szafka dwudrzwiowa, mieściła „biksy” z mąką, z cukrem, z kaszą, z solą – codziennego użytku. „Byfyj” zdobiony koronkowymi wykończeniami, o półkach wyłożonych papierem jest stale obecny we wspomnieniach kobiety śląskiej. To właśnie „byfyj” stał się symbolem kuchni. Stabilność „byfyju” czyni kuchnię pewną.

Istotnym elementem we wspomnieniowym obrazie domu jest „kochtisz” – szafka na garnki, patelnie. „Kochtisz” trwale wpiął się w pamięć o tym, co przeszłe. Na nim kobieta prasowała i kroїła materiały, na nim wreszcie dziecko mogło odrabiać zadania. Obok niego stała zwykle maszyna do szycia Singer, użytkowana przez matkę, córkę i pozwalająca na indywidualne rozwiązania w ramach konwencji szytych ubrań. Klimat kuchni kształtował ponadto „wasztisz” – stół osłonięty białymi zasłonami, na którym stała miska i dzban, obok zaś wisiały przy-

czepiony do ściany wieszak na ręcznik i podkładka na mydło. Był to stolik codziennego użytku, odmienny od paradnego kącika higieny w izbie. Nad całością zazwyczaj umieszczone było lustro.

W kuchni gotowano, jedzono codziennie i od święta – w wigilię, prano, myto, ubierano, szyto, „szkubano piyrze”. Była to najbardziej użytkowana przestrzeń, pełna ludzi. Przez to – bezpieczna. W kuchni zawsze ktoś był, z reguły matka, a w czasie jej nieobecności (wyjście do kościoła, sklepu, sąsiadki) – ojciec, córka – zawsze ktoś czekał. Mieszkanie nigdy nie pozostawało puste, bo nawet jeśli to była uroczystość kościelna mobilizująca wszystkich domowników, to w domu zostawały pomagające kucharki, ktoś tam zawsze był. Do mieszkania zresztą był jeden klucz, więcej nie potrzebowano. Mieszkanie dzieciństwa było zadomowione.

Dźwiganie całego świata sakralnego nie było łatwe. Kuchnia tworzyła zbyt oczywisty kontekst dla kobiety. Kostniała w niej. Z biegiem czasu stawała się jej przybraniem. Przylegała zbyt dobrze. Odzierała kobietę z potencjalności, kazała upostaciować określony i jedyny wzór. Zastępowała, wstępowała, utożsamiała, totalnie jednoczyła. To ciężar, który nieustannie pracuje na śląski stereotyp, ale którego podstawą, tym złym ziarnem, jest powtarzany wzór ekspresji kobiecej, która hiperbolizuje dom i kulturę, jednocześnie pomniejszając siebie. To kultura, która i zamyka. To kultura, która i otwiera – jest całym światem.

Z kuchni prowadziły drzwi do izb (zwykle ceglatego koloru, z szybkami). Po prawej stronie znajdowała się **izba sypialna** – „szlafsz tuba” czy „szlafcimer”. Miała ona podłogę z niemalowanych desek – dopiero od lat trzydziestych XX wieku malowanych na czerwono, ściany zaś koloru różowo-żółtego ze wzorem roślinno-geometrycznym. W latach dwudziestych i trzydziestych weszły już w powszechne użycie fabryczne komplety sypialne: dwa łóżka, dwa „nachtisze”, „szrank” – i to one organizowały przestrzeń w izbie. Wspomnieniowa izba sypialna jest duża, bardziej bliska niż izba paradna – w niej bowiem śpi

cała rodzina. Liczba łóżek i „szislongów” w różnych okresach rozwoju rodziny jest różna – zwykle są to dwa łóżka, jeden lub dwa „szislongi”. Dwa łóżka są zazwyczaj ze sobą złączone, obok nich stoją „nachtsze” – stoliki nocne tworzące klimat intymności pomieszczenia. Łóżka te były przeznaczone dla matki i ojca, jak również dla małych dzieci do około szóstego roku życia, które spały z matką. Później, kiedy płeć stawała się dystynktywna, chłopiec lokowany był w łóżku ojca lub już na „szislongu” przeznaczonym dla starszych dzieci. W ten sposób łóżko matki było gotowe na przyjęcie nowego dziecka. Podziały te nie zawsze działały według przedstawionego schematu, gdyż możliwości było wiele – zależnie od upodobań, rozstawienia i liczby łóżek czy „szislongów”, wreszcie od liczebności rodziny i jej statusu majątkowego. Schematowi jednak się ufa na Śląsku, trzyma się utartego mechanizmu, który racjonalnie gospodaruje przestrzenią społeczną. Łóżka i „szislongi” są przygotowywane przez matkę lub córkę – one ścielą je na noc i na dzień, odpowiednio rozplanowując ułożenie poduszek, pierzyn, ozdobnej haftowanej kapy. Łóżko jest ważnym elementem w przestrzeni, jest wizytówką kobiety – gospodyni, gdyż łóżko – jego posłanie, jest oglądane i nieustannie oceniane przez innych: krewnych, księdza przychodzącego do chorego, akuszerkę, sąsiadkę. Łóżko w różnych momentach wystawione jest na pokaz, stając się centrum skupiającym na sobie uwagę odwiedzających. Tak jest zwłaszcza w czasie: porodu, odwiedzin księdza i rodziny chorego, śmierci – jeszcze gromadnej, nieosamotnionej. Łóżko śląskie musiało być stabilnością i taką pozostało.

Nad łózkami w katolickich rodzinach wisiały obrazy o treści religijnej: wizerunek Matki Boskiej Bolesnej (nad łóżkiem matki), Serca Jezusowego (nad łóżkiem ojca) i Świętej Rodziny (nad „szislongami” dziecięcymi). Ważna to typologia i rozmieszczenie. Obrazy te wpływały na domowników w sposób szczególny – na przykład na ciężarną, która nie mogła oglądać zdeformowanych postaci. Ale i zwyczajnie sakralizowały, zakorzeniały. Obrazy te w realiach śląskich były symbolem wy-

jątkowej stabilności, szczególnym punktem odniesienia. Wydaje się, że w dużej mierze dzięki „stabilności kontaktów rodziny śląskiej z transcendencją” ocalone zostało myślenie o innych i o „ja” – wyraźnie nadwątlone przez historię jednoznacznych ocen narodowościowych, podziałów na swoich i obcych. Ten uniwersalny poziom częściowo to uwieloznaczniał, ukazywał fatalizm sytuacji. Religia na Śląsku – bez względu na cele zasadnicze, jakie spełniała zawsze – pozwalała przeciężyć doraźność, historię, politykę⁹⁸. I taką istotę zachowała dla kobiety śląskiej.

Innym elementem emanującym intymnością i otwierającym się na przestrzeń intymną była komoda. Ten mebel z trzema szufladami, mieszczący już nie chusty (jak to było w chłopskiej chacie), gdyż chłopski strój przemija, lecz bieliznę. Oddzielne szuflady skrywały bieliznę męską i damską, były pewne w swej funkcji rozdzielczej, tak jak pewny był podział obowiązków kobiecych i męskich. Intymność jest znakowa. Rozgranicza, aby ocalić. Ale i jednoczyć. Kobieta wyniesiona na piedestał strażniczki organizacji ma i tę władzę, że może ją unieważniać. Intymność wymyka się podziałom. Zmiękcza przestrzeń kulturową. Zmiękcza organizacyjność domu. Komoda jest tym meblem tajemnym, osłoniętym niewiedzą. Niewiedzą jest okryta każda kultura. Niewiedza w odniesieniu do konstruktu kobiecości śląskiej wydaje się szczególnie potrzebna do utrzymania. Kobieta, która wymyka się podziałom społecznym, rozdziałom funkcji, przestaje utożsamiać się z rolą, omija kulturę – to cenny ślad. Trzeba jednak powrócić do stałości. Komoda zakrywa. Kultura śląska zakrywa siebie w różnych planach:

⁹⁸T. G a d a c z: *Znaczenie Boga w filozofii Lévinasa*. W: E. L é v i n a s: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. K o w a l s k a. Kraków, 1994, s. 10–11: „Lévinas kwestionuje Hegłowski osąd historii i zastępuje go sądem nad historią, sądem Boga. [...] Eschatologia otwiera inny wymiar poza historyczną totalnością, ustala inny stosunek do bycia. Eschatologia, która wymyka się sądowi historii, sama poddaje historię pod sąd. Nie jest to jednak sąd ostateczny [...]. Lévinas wystąpił przeciw sądowi historii, gdyż jest on sądem anonimowym. [...] w sądzie historii wołanie jednostki nie jest słyszalne”.

historycznym, politycznym, religijnym, językowym, kulturowym. Zacieranie, osłanianie jest stałym mechanizmem. Sypialnia jest jedynie przestrzenią, która wprost manifestuje zakrycie. Komoda jest zamknięta. Jest tajemnicą. Nie udaje otwarcia. W izbie tej jest jeszcze szafa dwudrzwiowa – „szrank”, pewna, dębowa z tajemniczą szufladą na drobne elementy ubioru i rzeczy: szpargały, pamiętki, dokumenty. Wspomnieniowa szafa była nieodgadniona, stabilna, nieco pośepna, nie dla dzieci. Nie mąciła ona jednak intymności izby sypialnej. Intymność śląska jest poważna, bywa często przyodziana w ludyczny lansowany obraz, ale jednak dostojność formy zwycięża. By trwać.

Druga izba – „wołncimer” – w tym modelowym mieszkaniu była paradną, gościnną, o większej dawce ostentacyjności, dostojęstwa, paradności. Tutaj odbywały się uroczystości, była więc ona obecna w bardziej niecodziennych sytuacjach, wiecznie wystawiona „na pokaz”. Tutaj dzieci przebywały w obecności dorosłych: rodziców, gości. Wreszcie sami dorośli nie prześiadawali tutaj zbyt często na co dzień. Było to raczej miejsce na celebrowanie szczególnych chwil – tutaj przystrajano choinkę, obwieszając ją ciastkami, i śpiewano kolędy, tu wreszcie podejmowano księdza po kolędzie, w tym miejscu odprawiano większość rodzinnych uroczystości. Izba paradna była przestrzenią dostojną, wyczyszczoną, świecąca, uporządkowaną. Tonęła w strojności żółto-fioletowo-różowych ścian, ozdobionych roślinno-geometrycznym wzorem; w dostojęństwie ciemnych wzorzystych zasłon i długich białych firan; w stabilności podłogi najpierw czyszczonej, potem malowanej odświętną farbą – czerwienią, rekompensującą szarość zadymionych ulic, szarość nieba, szarość powagi społecznej.

W tej izbie między dwoma oknami stało lustro z niską szafką, na niej zaś – porcelanowa miska i dzban z wodą. Był to paradny kąpiel do mycia, odmienny do kuchennego „wasztisza”. W tej izbie lustro i dzban wydawały się bardziej dostojne, bardziej nietykalne. Lustro było duże, szerokie. W nim przegląдали się w swej kobiecości i męskości domownicy przed wyjściem do kościoła, z wizytą do rodziny, do sklepu czy podczas przy-

miarki ubrań. Jednocześnie w pewnych okresach kobieta nie mogła się w nie wpatrywać. Tak działo się w czasie ciąży, gdyż lustro miało moc magiczną, było ośrodkiem emanacji złych duchów i siedliskiem duszy ludzkiej, stąd mogący się ukazać ciężarnej diabeł nie tylko źle mógł wpłynąć na dziecko, ale również mógł objawić kobiecie demoniczne pokłady jej osobowości, ukryte pod płaszczem przyzwoitej żony kroczącej ku stabilnej aseksualności matki. Diabeł w lustrze zagrażał i kobiecie, i rodzinie, i społeczności. Kobieta nieopatrznie uzbrojona w demoniczność mogła przestać być „stabilną przystanią”, przechowującą spokój myślenia o innych, pozwalający rodzinie na istnienie w nieprzychylnym czasie. Zasłanianie lustra, mające na celu powstrzymanie zła – w momencie zgonu domownika – wspomagało stabilność przestrzeni, domu, kobiety. Było zapewnieniem, że umierający nie pociągnie kogoś za sobą lub że któryś z domowników sam „nie wyprawi się na tamten świat” (stąd tabu przeglądania się w lustrze wraz z nieboszczykiem i robienia sobie czegoś w rodzaju „fotografii z umierającym”). Wspomnieniowe lustro wreszcie zawsze pękało, a przez to zwiastowało biedę, nieszczęścia, śmierć. Lustro wносиło niepokój i tajemnicę w stabilną przestrzeń kobiety. Było dla niej wyzwaniem, prowokacją, łączyło z tym, co niepewne.

Istotne są i inne tropy kulturowe, które naprowadzają na śląskie odbicie w lustrze, na śląski cień, na śląski mrok, na śląski obraz odwrócony. **Śląsk wykrzywia się w lustrze**, staje się inny, a zatem w wyrazisty sposób podkreślający rysy. Różne rysy śląskiej tożsamości. Niekoniecznie właściwe, niekoniecznie istotne. Trudno przeglądać się w lustrze. Wymaga to chęci poddania się diagnozie, postawienia się w polu badawczym, ulokowania się pod mikroskopem. Ponadto konieczne jest oswojenie z sobą, chęć delektowania się własnym wizerunkiem. Trudno jest na Śląsku tak wnikliwie patrzeć na siebie. **Patrzy się na innych. Siebie się pojmuje, siebie się doświadcza.** Siebie nie można analizować, rozkoszować się w domorosłej wiwisekcji. Obraz siebie, który byłby konieczny,

by wytrzymać wszelkie doraźności, nie wytrzymuje zmiennych własnych obrazów w lustrze. To na Śląsku jest niemożliwe. Zbyt wiele niepewności śląskiej, zbyt wiele obaw, zbyt wiele niebezpieczeństw, by wsparcie dla nich przychodziło ze zmiennego odbicia. Dla kobiety to ma znaczenie, gdyż stoi na straży (nie)bezpieczeństw. Nie może patrzeć notorycznie w lustro. Gest próżności nie może przysługiwać kobiecie, która ma być nieustannie zajęta i wyczerpywać się zarządzaniu. Próżność epistemologiczna nie jest luksusem, na który może pozwolić sobie kultura, która walczy o własną tożsamość. **Śląsk boi się siebie. Jest rozdarty.** Nie przegląda się, nie chęłpi sobą, zostaje przy doraźnych oglądach siebie, zbiera się w doświadczeniach. To **śląska postrzępiona metafizyka zdarzeń**, jest otchłania, wiąże i pochłania. Wyznacza horyzont śląskości, która jest w stanie podjąć doraźność. A może się z nią zmierzyć przez właściwe metafizyczne usytuowanie: śmierć, trwanie, chwila, stałość, wieczność, zbiorowość, „ja”, granice przestrzeni. Na Śląsku to przeglądanie się w lustrze jest najeżone obawą, że odsłoni niebezpieczną cielesność. Obawa jest symptomatyczna – przed przybraniem określonego kształtu, uzmysłowienia prawdy, zaistnienia w okrzepłej formie, wyodrębnienia. Śląsk boi się „wychodzenia z siebie” w trosce o bieg dziejów. Śląsk zostaje u siebie – w trosce o ten sam bieg. Jest to związane z wiedzą o oczywistych procederach manipulacji społecznej, z powtarzalnymi tropami kultury łupu, która zawsze przemieszcza, wrywa, wykorzenia. Lustro śląskie wciąż pozostaje wyzwaniem. Problem jest w tym, kto je ustawia, gdzie sytuuje, jakie obrazy programuje, co odkrywa, dla kogo. Problem ustawiczny w tej przestrzeni jest w lustrach ustawianych przez innych. Dalej – w tym, jak się Śląsk przegląda w sobie przez innych i dla innych. Ale dużo większy problem tkwi w fakcie, co się ogląda dla siebie, jak się kreuje siebie dla siebie. Trzeba zaglądać w lustro. **Mimo wszystko.**

Powrócić znowu trzeba do porządku rzeczy w izbie. Stały tam jeszcze „szrank”, „szislong” bordowy lub zielony, wreszcie stół. Stół nakryty zielonym majestatycznym obrusem otaczało

sześć czy osiem krzeseł. Sam w sobie był powagą. Przy stole koncentrowała się rodzina w czasie uroczystości rodzinnych. Tutaj jedli i rozmawiali dorośli. W tej przestrzeni znajdowały się także „korbmeble” – meble wiklinowe: kanapa, dwa fotele, stolik. Tutaj głównie rodzice, goście i dorosłe dzieci spożywali „swaczynę”, pili kawę, jedli „kołocz”. Wreszcie jest jeszcze inny istotny element w tej izbie – „wertikoł”, mieszczący pościel lub bieliznę. „Wertikoł” był tajemniczy i ozdobny. Zwieńczenie „wertikoła” lustrem na kolumienkach, ustawienie na nim lichtarzy i krzyża, porcelanowych dewocyjnych figurek, zdjęć poległych na wojnach – czyniło zeń święty kąt w mieszkaniu. Tajemniczości „wertikołowi” dodawała zawsze szuflada umieszczona wysoko, niedostępna dla dzieci. Przechowywano w niej świecę, różaniec, książki do nabożeństwa, dokumenty, zdjęcia, może także „wiązania” do chrztu czy zamkniętą w pudełku odciętą po porodzie pępowinę (wręczaną potem dziecku w momencie ślubu). Szuflada ta stanowiła *sacrum*, była wiedzą o rodzinie skondensowaną w dokumentach, książkach do nabożeństwa, zdjęciach. W niej przechowywano to, co łączyło, co było istotne, co było bezpieczne, co stanowiło o istocie rodziny. Te zgromadzone dokumenty to wzór myślenia, do którego trzeba mieć zaufanie. Naprowadza na losy. Książeczki wojskowe, *Stammbuch* stwierdzający przynależność narodowo-społeczno-religijną, zaświadczenia z lat polskich i niemieckich, zdjęcia, listy i zdjęcia z wojny, zapiski, ordery, „nieśmiertelniki wojskowe” – porządkują widzenie historii w tym sensie, że pokazują, iż nie ma porządku, nie ma obiektywnego pochodzenia faktów.

Tekstowość „wertikoła” jest bezlitosna. Historia nie jest porządną rzeczą, choć jest zorganizowana. To nawałnica. Trzeba mieć na względzie śląskie tekstowe historie – różne spojrzenia. Trzeba mieć na względzie śląskie często sprzeczne z sobą dokumenty, bo zaświadczają o tym, czego słowo nie wypowie potocznie, czego się nie poddaje egzemplifikacji. To prawdziwie wartościowe Pismo. I nie nobliwe bądź nietykalne. Oswo-

jone. Śląsk to kultura cyrograficzna⁹⁹. Tu się pisze, tu wcześniej wprowadzony obowiązek powszechnej edukacji budował cywilizacyjną świadomość. Spoufalenie z formularzem, z produkcją papieru urzędniczego, bankowego druku w związku z obligacjami, rachunkami, akcjami *etc.* – to ważne śląskie doświadczenie. Kultura pisma każe ufać dokumentom, ale ich nie czcić, znać ich funkcje. Te śląskie dokumenty – przechowane, transformowane, sprzeczne z sobą, palone, wywożone nieustannie – są subiektywnie krojonym, ale jednak zobiektywizowanym archiwum, które nawarstwia się, przysłania, zapomina i odnajduje. „Wertikoł” był pismem. Szkoda, że na Śląsku to pismo się rozpadło... Utracony „wertikoł” to utracony Śląsk.

W pobliżu świętego kąta z „wertikołem” wisały obrazy o treści religijnej, krzyż – zwielokrotniające odświętność tej izby. Obok też wisiał ścienny zegar przydający izbie nieco pośępnoci – wyliczał, odliczał. Podobnie jak i inne przedmioty w tej przestrzeni, otwierał na transcendencję, nieustannie orientował, zwiastował śmierć, chorobę. Istotnym punktem w izbie był także piec, odmienny od kuchennego. Wspomnieniowy piec ma ciemnozielone kafle ułożone w pejzaż lub w geometryczno-roślinną mozaikę. Emanuje ciepłem, jakoś bardziej dostojnym... Uderza zieleń. Powtarza się śląska dostojność. Mimo że ta przestrzeń nie była przeznaczona dla domowników na co dzień, to dopuszczalny był wyjątek: po zamażpójści córka wraz z mężem mogła w tej paradności i niecodzienności tej izby zamieszkać. Wtedy następowało uprzywatnienie tej przestrzeni przez wniesienie własnego nowego kompletu mebli sypialnych (wraz z nową „frizertoaletą”), przemieszczenie starych mebli. Tu więc rodziły się dzieci – oswajając w ten sposób dostojność, niedostępność tej izby.

Taki jest wspomnieniowy dom dzieciństwa kobiety śląskiej urodzonej około 1920 roku. Dom ten jest domem utraconym.

⁹⁹ Zob. W.J. Ong: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. Japola. Lublin 1992, s. 113–159.

Trwał zwykle on aż do śmierci matki, która organizowała i wypełniała treścią życie tej przestrzeni – nieustannie: gdy odchodziły dorosłe dzieci, gdy umierał mąż, gdy odbierano jej jedną izbę po 1945 roku. Ład musiała zapewniać zawsze. Część sprzętów wyrzucała, kupowała część nowych. Wraz z jej śmiercią umierał dom, często realnie unicestwiony w rozbiórce. Obecnie ten dom rodzinny jest oazą w pamięci kobiety. To dom już rozsypany, ale nawet dziś nie wygubia on istotnego detalu, istotnego myślenia, które w sobie krył. Uczył zadomowienia granicznego – w przestrzeni mieszkania, kamienicy, ulicy, gdzie wielokulturowość była naturalnym stanem.

Konkret – smakuje dalej

Kobieta urodzona około 1920 roku, organizując już swój własny dom w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku, będzie się starała odtwarzać przestrzeń domu dzieciństwa, dawne myślenie o domu. Będzie się wyzywała jednych przedmiotów, zastępując je drugimi, zawsze po to, by stworzyć odmienną, ale i wciąż tę samą przestrzeń: bezpieczną, stabilną, umożliwiającą rodzinie prawidłowe funkcjonowanie.

Po przebyciu przez kobietę pośredniego etapu do własnego domu, czyli w okresie zamieszkiwania w latach czterdziestych w domu rodziców, gdy musiała wykazać się inicjatywą (kupno nowych mebli, ujarzmienie dostojności izby paradnej), będzie mogła stworzyć całkowicie własny dom. Zwykle będzie to dokonywało się na początku lat pięćdziesiątych – stąd przestrzeń będzie już odmienną, będąc zarazem wciąż taką samą. Po wkroczeniu w 1945 roku wojsk sowieckich Śląsk jest kulturowo „tak

samo” „jak zawsze” okupowany – to atrakcyjny kąsek gospodarczo-polityczny, który zmienia przynależność państwową i boryka się z różnymi sferami wpływów. Ale jest przejęty inaczej. Jest to kolosalne poczucie odmiennej różnicy na Śląsku. Zmiana grabieżcy jest zmianą jakościową. Istnieje śląskie doświadczenie Końca. Śląsk nie jest „tym samym”. Nie ma powrotu, kontynuacji prostej, są zerwane dekady, cezury nie do unieważnienia – tego uczy antropologiczny dyskurs ponowoczesny osłabiający tworzenie wiecznych modeli kulturowych¹⁰⁰. Ale i istnieje też śląskie doświadczenie trwania – niełatwego trwania. Jak ostrzega myśl antropologiczna, tak samo uwikłana postmodernistycznie: „[...] społeczność, odwrotnie niż ciało, może stracić centralny organ i nie umrzeć. Wszystkie krytyczne elementy tożsamości są w szczególnych okolicznościach możliwe do zastąpienia: język, ziemia, krew, przywództwo, religia. Uznane [...] istnieją, nawet gdy jeden czy nawet większość owych elementów została utracona, zastąpiona czy gruntownie przekształcona”¹⁰¹. Rozpoczynają się po 1945 roku dramatyczne próby utrzymania „tego samego”, również w przestrzeni mieszkania. Zmienia się dużo.

Kobiecie nierzadko zostanie odebrana jedna izba, ale i nierzadko ta sama kobieta wybierze mieszkanie jednoizbowe z kuchnią (nawet przez rezygnację z drugiej izby), gdyż mając za sobą doświadczenia biedy, niedostatku, trudów, będzie wybierała to, co tańsze, łatwiejsze w utrzymaniu. Będzie na to wpływała także polityka mieszkaniowa lat powojennych, wrogi klimat lat pięćdziesiątych minionego stulecia, jak i ograniczenie liczby urodzeń – warunkowane zarówno świadomym planowaniem (doświadczenie biedy i wielodzietności okresu dzieciństwa), jak i nieobecnością mężów podczas wojny.

¹⁰⁰ Zob. C. Geertz: *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. New York 1995; S. Tyler: *Post-Modern Ethnography*. In: *Writing Culture*. Eds. J. Clifford, G. Marcus. London 1986.

¹⁰¹ J. Clifford: *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*. Przeł. E. Dzurak i inni. Warszawa 2000, s. 362.

Modelowe mieszkanie kobiety śląskiej w latach następnych będzie mieściło się w miejskiej czterokondygnacyjnej kamienicy, osadzonej w zurbanizowanej przestrzeni. Będzie to kamienica zbudowana jeszcze przed I wojną światową, należąca niegdyś do znanej jej niemieckiej rodziny. Zakwalifikowana po 1945 roku jako bardziej niemiecka, bardziej niebezpieczna, bardziej nieokreślona, bardziej wroga. W latach pięćdziesiątych zaś – po akcji wysiedleńczej – stanie się własnością miasta. Wciąż ta sama, a jednak różna. Dalej będzie tą kamienicą ze strychem, piwnicą, „placem”. Wciąż będzie solidna, z czerwonej cegły lub otynkowana. Toaleta mieścić się będzie na półpiętrze lub wewnątrz mieszkania. Mieszkania, jakie kamienica mieści, będą wciąż tego samego typu. Nadal z sieni będzie się wprost wchodziło do kuchni (choć dopuszczalny jest też przedpokój – „antryj” w zależności od standardu domu), nadal granice: okna, drzwi, próg – będą znaczyć, jak znaczyły. Nadal w kuchni będzie się skupiało życie rodzinne i tutaj wciąż będą się odbywać wszelkie prace wykonywane zwyczajowo przez kobiety: pranie, gotowanie, prasowanie, szycie *etc.* Podłoga będzie nadal malowana na czerwono, okna wciąż będą czyszczone, nieustannie zdobione tymi samymi firankami i zasłonami. Nadal będzie w kuchni „byfy”, stół, krzesła, „ryczki”. Co prawda, zatracą się pewne istotne wyznaczniki, jak: stary piec, elementy dekoracyjne – „roma”, makatki, „wasztisz” z dzbanem i miską, „ogródek” za oknem. Na ich miejsce pojawią się jednak elementy nowe: piec gazowy, wykładziny, nowa szafka wbudowana między ścianki pod parapetem (spełniająca funkcję lodówki), nowa półka na radio zawieszona na ścianie, nowy zlewozmywak, nowy kolor ścian (żółcień, róż zamiast bieli, przy tej samej beżowej lamperii w kuchni). W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku wkradną się nowe elementy w przestrzeni kuchni: lodówka, kafelki ceramiczne, pralki wirnikowe i automatyczne, nowe firanki i zasłony, wreszcie nowe elementy dekoracyjne – kartki z zagranicy przesyłane masowo przez dawnych swoich i obcych. Nie będą one naruszały ani rozplanowania wnętrza kuchni, ani jej znaczenia.

Ale już współgrają z utratą dobrego myślenia. Przyjaznego myślenia.

Podobnie rzecz ma się z izbą. W latach pięćdziesiątych minionego stulecia nadal będzie mieściła komplet sypialny, który służył rodzinie w domu jej matki w latach czterdziestych. Nadal będą to dwa łóżka, dwa „nachtisze”, „szrank” i „frizer-toaleta”. Wciąż rozstawienie łóżek i dodatkowego „szislonga” będzie to samo, podobnie jak identyczne będzie rozplanowanie miejsc do spania. Nadal będzie stał tak samo tajemniczy „wertikoł”. Nie będzie już co prawda „korbmebli” i może starego zegara, ale za to pojawiają się nowe krzesła, stolik, obrazy. Tradycyjny zaś duży stół z krzesłami pozostanie nienaruszony, choć nowym rozwiązaniem będzie biały obrus. Stopniowo w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych będą się wkładać nowe elementy: tapczany, fotele, sofy, dywany, komoda, nowa szafa, telewizor, wreszcie meblościanka. Wypierać one będą dawne łóżka, „nachtisze”, „szranki”, „wertikoł”. I choć wnętrze zostanie nieco zmienione, zwłaszcza przez meblościankę (zajmuje całą ścianę), to jednak wyraźna zmiana rozplanowania nie nastąpi. Tak jak nie będzie zmian w wymowie tej izby. Nadal będzie dostojna, posępna. Jej użytkowanie będzie się pokrywało z wzorem funkcjonującym w podobnym jednoizbowym mieszkaniu przed II wojną światową.

Przestrzeń mieszkania tworzonego przez kobietę w latach powojennych będzie nawiązywała do przestrzeni wnętrza domu dzieciństwa. Wkradające się już w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nowe elementy: „robiona” łazienka, nowe detale: serwetki, obrazy – nie zakłócą myślenia o bliskiej przestrzeni stabilnej, czytelnej. Zadomowienie zostaje zepchnięte i zamknięte w małej przestrzeni mieszkania. Na zewnątrz wieje nieprzyjazny wiatr przemian. W domu przechowywana będzie żywotność dawnych imion, dawnych nazwisk – zmienionych w wielu przypadkach z niemiecko brzmiących na polskie. Ale będzie to ubrane w stan martwy, w niemożność wysłownienia, w niechęć do tłumaczenia przeszłości, w niechęć do własnego

języka – nie tylko gwary, ale i niemieckiego. Będzie inaczej. Będzie inne „to samo”, by jakoś trwać.

Prawie znikną inni – wysiedleni, zabici lub przyobleczeni przez agresywną migrację w obcość. Idea granicznego zadowolenia zostanie nadwerężona. Dawna ulica przestanie być taką samą: żydowski sklep już wcześniej przestał być żydowskim, niemieckie domy straciły swych właścicieli, rodziny i znajomi zostali wysiedleni, nowo sprowadzeni inni nie zawsze są jedynie innymi. Myślenie o innych zostanie częściowo przechowane, czemu sprzyjają nieustannie powtarzane sytuacje wzmagające wielokulturowość: roboty włoskich żołnierzy po II wojnie światowej, osiedlenie się francuskich żołnierzy – owocujące znaczną liczbą małżeństw mieszanych, migracja ludności na Śląsk. Idea wielokulturowości będzie podtrzymywana i zagłuszana nieustannie przez liczne gremium: przez jednoznacznych „już nie swoich” – tracących swojskość i nieodokreślenie, którzy z narodowości uczynili kryterium demarkacyjne, którzy splamili się zbrodnią powojenną, którzy nader dobrze wpasowali się w lata powojenne; jak i „czytelnych obcych” – nieprzyjmujących statusu inności, przyobleczonych we wrogi wizerunek. Śląsk stanie się utratą.

Utracony dom, utracona inność, utracone zakorzenienie bołą. Boleść przekłada się na kobietę, bo jej udziałem miała być troska o trwanie śląskości, mimo zmian. **Kobieta wszak była tożsama z historycznością. Śląsk jest utratą. Kobieta jest utratą.** I to tak odczuwalną, że zaczyna rodzić w wyobraźni podejrzenie, że może nigdy jej nie było... To niebezpieczny ślad. Zapomina to, co na Śląsku jest ufnością dla trwania. Jak pisał Heidegger: „[...] zapominać może oznaczać, że coś od nas odchodzi i odeszło; ale także to, że pozwalamy, aby od nas odeszło, a nawet wybijamy to sobie z głowy. Zapominanie jest traceniem [...] bierze nas w niewolę, tak że przy tym zapominamy siebie”¹⁰². To pęknięcie, które ciąży śląskiej pamięci. Śląsk to utrata przejrzyistości. Nie ta dobra utrata – budowana na

¹⁰² M. Heidegger: *Objaśnienia...*, s. 95.

porzuceniu gmachu totalnej wiedzy w imię powszechnej przygodności zdarzeń. Ale zła – programowo hołubiąca zmianę w imię totalnego bezładu. Śląsk jest otoczony nadmiarem jasności, która zamazuje widzenie, wybiela, neutralizuje, odmawia głębi. **Potrzeba mroku**, by światło mogło wydobyć właściwie, by przejrzystości nadać jej właściwą mroczność, nieklarowność.

Pozostaje jednak pamięć o mrocznym smaku. Zaratustra mógł stanowić:

Lecz takim jest – mój smak:

– ni zły, ni dobry to smak, lecz mój własny, czego się nie wstydzę i z czym się nawet nie taję.

„Oto – moja droga, – a gdzież jest wasza?”

[...] Drogi? – niemasz jej zgoła¹⁰³.

¹⁰³ F. Nietzsche: *Tako rzecze...*, s. 240.

Zbigniew Kadłubek

V

Spotkanie z tożsamością



Veni!

Witaj – i wypij ten kielich!

Alkajos

„Niewolnik swoich własnych przekonań spętany jest haniebnym łańcuchem. Nie należy być sługą dobrej sprawy, lecz jej przyjacielem”¹⁰⁴. Niech ta myśl Ludwika Börnego (1786–1837), żydowsko-niemieckiego pisarza i myśliciela towarzyszy tym refleksjom, towarzyszy temu spotkaniu ze Śląskiem oraz problemem tożsamości w kontekście Śląska. Przywołałem myśl Börnego, bo istnieje, gdy myślę o Śląsku, duże niebezpieczeństwo łatwego ulegania dyktaturze samego tematu, dyktaturze emocji albo dyktaturze pewnej obiegowej i podejrzanie łatwej wizji Śląska. Łatwo popaść w zbyt głębokie uniżenie dla tej dobrej sprawy, którą nazywamy Śląskiem. A nie chcemy być sługami czy niewolnikami nawet dobrej sprawy, bo to nie sprzyja pogłębieniu refleksji.

Chcemy być raczej przyjaciółmi rzetelnego namysłu nad sprawą śląską. Tylko przyjaciele się spotykają, niewolnicy są spędzani i gromadzeni. Spotkanie jest esencją przyjaźni wolnych – i ze spotkania wyrasta przyjaźń, w nim się umacnia. Zarówno przyjaźń, jak i spotkanie zostały dość mocno zbanalizowane, gdy się myśli lub mówi o śląskiej sprawie. Tak samo

¹⁰⁴ K. Spalding: *Worte sind meine Werkzeuge. Das kleine Börne-Brevier*. Düsseldorf 1995, s. 112–113.

jak Śląsk, który z taką pasją jest banalizowany przez wszelkiego rodzaju przypadkowych głosicieli pewnej poprawnej wizji dziejów i supremacji.

Nie trzeba na Śląsku tłumaczyć, czym jest spotkanie, bo Śląsk jest spotkaniem. Jest krajem, w którym spotkanie stało się zasadą istnienia. I nie chodzi mi o „stykanie się” kultur lub „mieszanie się” języków, jak się czasem mówi. Nie. Bynajmniej nie o to. „Stykanie się” lub „mieszanie się” to nie to samo, co spotkanie. W spotkaniu jest zarodek czegoś spajającego i wiążącego mocniej, z czego wyrasta nowa jakość. Nie mieszanka, której komponenty dałoby się jeszcze po jakimś czasie rozdzielić, lecz wspólnota, której nie sposób już rozłączyć.

Nie jest spotkanie przypadkowym zetknięciem. Nie jest spotkanie bezwolnym przecięciem czyjejs drogi, natknięciem się na innego wędrowca na szlaku. Nie jest spotkanie osobliwym zderzeniem spiesznie dokąds zdużających monad. Spotkanie jest pełną napięcia aktywnością. Spotkanie jest wtedy, gdy wyruszają do siebie dwie sfery – lub więcej sfer – i toczą się radośnie ku sobie, chcąc w siebie trafić, jedna w drugą. Stąd śląskie – pochodzące z języka niemieckiego – „trefić się” lub „trefnonć się” (jako „spotkać się”) ma w sobie coś z dynamiki namierzających się dwóch ciał, które pędzą ku sobie. „Trefić się” jako „spotkać się, trafiając w siebie”, zawiera w sobie coś z echa nawołujących się kochanków, ich tęsknoty i energii.

Gdy jednak myślę o spotkaniu, o słowie „spotkanie”, to odnoszę wrażenie, że nie jest to zbyt często używane słowo – ani dzisiaj, ani w czasach najodleglejszych. Grecy, którzy wymyślili prawie wszystko, co żywotne w kulturze Zachodu, nie posługiwali się słowem „spotkanie”, w takim rozumieniu, jak zwykliśmy przyjmować. Nie potrafię wskazać jakiegoś właściwego odpowiednika „spotkania” w dziele Arystotelesa, co może dziwić u tak wytrawnego tropiciela odcieni przyjaźni.

Nie jest „spotkaniem” grecka *εκκλησία*, choć bywa tak ten rzeczownik tłumaczony. Jest to raczej zgromadzenie i zebranie – później zaś wspólnota Kościoła. *Απάντησις* – czyli „scho-dzenie się w jedno miejsce” jest najbliższe pojęciu, którego szu-

kamy. W *ἀπάντησις* jest aspekt przestrzeni. Spotkanie odbywa się w jakimś miejscu.

Spotkanie jest własnością zarówno określonej przestrzeni, jak i wolności. Wiedział o tym Owidiusz, specjalista od spotkań i kochanków. W jedenastej elegii pierwszej księgi *Amores* prosi Nape, niewolnicę i fryzjerkę swojej kochanki, o doręczenie listu. W liście – którym jest woskowa tabliczka – błaga, żeby kochanka się z nim spotkała, żeby uczyniła to oczywiście jak najszybciej, żeby obszernie odpisała, żeby zapisała po brzegi tabliczkę. Żeby pomnożyć spotkanie, chce już teraz czytać jak najwięcej słów zapisanych piękną ręką Korynny. Owidiusz się trochę zapędził. Właściwie chodzi mu o jedno słowo. O to słowo, które poprzedzi spotkanie. Słowo, które już jest spotkaniem. *Veni!* Przyjdź! Przyjdź tutaj! Przyjdź do mnie! Na to słowo czeka. Od kochanki, od Korynny czeka na słowo: *Veni!* Cały list powinno wypełnić zapraszające: *Veni*.

Każde spotkanie zaczyna się od: *Veni!* Spotkanie jest zatem ziszczeniem się zaproszenia, spełnieniem się *veni* w miejscu, do którego zmierzają zapraszający i zaproszeni. Śląsk (Dolny i Górny Śląsk) jako zdarzenie *veni* zawsze pozostawał zaproszeniem – listem zapraszającym na spotkanie. Oczywiście, od czasu do czasu zaproszeni stawali się zapraszającymi. Bywało, że wszyscy zapominali o tym, że zostali zaproszeni. Ze usłyszeli: *Veni!* Zaczynali wtedy myśleć w kategoriach hegemonii i upiornego zwierzchnictwa nad zapraszaniem. Powołując się na dostojne księgi historyków traktujące o przewadze nad zaproszonymi i wrogości – można było wypraszać tych, z którymi się wcześniej – we wspólnocie i komunii – słyszało: *Veni!* Trudno dociec, komu były i są potrzebne te księgi. Gdy się czyta książki o historii Śląska, nie sposób znaleźć w nich słowa: „Veni”. Zaproszeni uznają się za zwycięzców, a zaproszenie traktują jako swoją zasłużoną wiktoria i chwałę oręża. Historycy tak zwanego antykwarycznego Śląska nigdy nie usłyszą nieustannie od nowa rozbrzmiewającego *Veni!*

Owo antykwaryczne myślenie o dzisiejszym Górnym Śląsku – jakby Śląsk był muzeum paleontologicznym, a nie żywiołem spotykających się żywych ludzi – rozprasza śląską energię.

Śląsk dzisiaj, jako miejsce, dokąd schodzili się ludzie mówiący różnymi językami, gdzie spotykały się, trafiały w siebie różne słowa – w pewnym sensie już nie istnieje. Został zgłajchszaltowany, wygładzony i uszczelniony przed ewentualnym niechcianym wołaniem *Veni!* Ta uboga terażniejszość duchowa dzisiejszego Śląska ma korzenie w smutnej koncepcji tej ziemi jako jednorodności. Fałszywej koncepcji i dusznej nadmiernie. Od czasu do czasu – oczywiście, w ramach ułdzonej stylistyki – doświadczamy uprzejmości dyskursu, który mówi o wielokulturowości Śląska. Ale ta uprzejmość ma posmak zdrady wobec prawdziwego spotkania, które na Śląsku miało miejsce. Spotkanie nie daje się zobiektywizować. Jest doznaniem przesyconym nielegalną siłą i anarchią tęsknoty. Jest to starodawna tęsknota człowieka za byciem z innymi i dla innych. Za wspólnotą, w której człowiek odkrywa swoją tożsamość. Ta tożsamość nie jest czymś raz u f u n d o w a n y m.

Ernst Bloch zadaje dramatyczne pytanie: „Wann kommen wir denn an uns selber näher heraus?”¹⁰⁵ [„Kiedyż wyjdziemy bliżej ku samym sobie” – Z.K.]. Kiedy przestaniemy się bać spotkania z samym sobą? Najpierw musi się dokonać w człowieku integracyjne – i integrujące – dla ludzkiego wnętrza spotkanie z nim samym. Spotkanie odbudowujące wnętrze człowieka. Potem można dopiero mówić o spotkaniu z drugim. I kiedy mówimy o śląskiej tożsamości jako tożsamości pewnej grupy ludzi, jakkolwiek by to rozumieć, to musimy przede wszystkim najpierw myśleć o głębokiej odnowie duchowej Ślązaków.

Budowanie otwartej i silnej wspólnoty dokona się wyłącznie dzięki świadomemu przekraczaniu pozorów spotkania. Dokona się ono przez odważne i bardzo trudne budowanie nowej wspólnoty – nowego Śląska spotkań. Coś takiego dzieje się dzisiaj na naszych oczach we Wrocławiu. Ale tylko tam, niestety. Bo Wrocław wie, że spotkanie jest losem Śląska, tego nadodrzańskiego kraju o niewyczerpanej i majestatycznej bujności.

¹⁰⁵ E. Bloch: *Spuren*. Frankfurt/Main 1985, s. 97.

Vulnus Przepaść i tożsamość

Nie chciałem być człowiekiem przepaści.

Albert Camus

Friedrich Nietzsche w krótkim *Wprowadzeniu (Vorwort)* do *Götzen-Dämmerung...*; książki napisanej w 1888 roku, przytacza następujący łaciński werset:

increscunt animi, virescit volnere virtus

Nietzsche nie mówi, skąd zaczerpnął to zdanie. Notuje tylko tajemniczą uwagę:

Ein Spruch, dessen Herkunft ich der gelehrten Neugierde vorenthalte, war seit langem mein Wahlspruch¹⁰⁶.

[Sentencja, której pochodzenia uczonej ciekawości nie wyjawię, była od dawna moją dewizą.]

Zdanie przytoczone przez Nietzschego nie przyciągało uwagi komentatorów ani czytelników jego pism. Być może nawet sam Nietzsche nie wiedział, kto był autorem jego dewizy, życiowego motta (choć wydaje się to mało prawdopodobne, bo – jak wiadomo – Nietzsche był znawcą najstarszej epickiej poezji).

¹⁰⁶ F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*. Hrsg. von K. Schlechta. Frankfurt/Main 1985, s. 9.

Zdanie pochodzi z zachowanych fragmentów poezji Furiusza z Antium (Aulusa Furiusa Antiasa), który urodził się około 100 roku przed Chrystusem. Z twórczości tego poety zachowały się urywki rozsiane w różnych pismach innych autorów (np. w *Nocach attyckich* Geliusza). Poeta należał do łacińskiej tradycji epickiej wzorowanej na Enniuszu i Homerze. Przekład przytoczonego przez Nietzschego heksametru brzmi:

increscunt animi, virescit volnere virtus¹⁰⁷

[pod ciosem (w nieszczęściu) zaczynają dusze rosnać,
zaczyna się cnota zielenić]

Uderza w cytowanym wersecie użycie przez Aulusa Furiusa dwóch czasowników inchoatywnych: „incerscere” oraz „virescere”¹⁰⁸. Czasowniki inchoatywne (*verba inchoativa*)¹⁰⁹ oznaczają rozpoczynanie jakiejś czynności, a także wchodzenie w jakiś stan i początek jakiegoś działania lub status przejściowy. Użycie takich czasowników potęguje dynamikę fragmentu. Służy temu również kadencja aliteracyjna: „virescit volnere virtus”. Na uwagę jeszcze zasługuje archaiczna forma rzeczownika „vulnus”, tutaj w tekście „volnus”, który oznacza przede wszystkim „ranę”, następnie „cios”, „klęskę”, „nieszczęście”, „głęboko żywioną urazę”, a także „nieszczęśliwą i nigdy niespełnioną miłość”. Ostatecznie „V” to incipit słowa *Victoria*.

Prezentowana miniatura Nietzscheańska, polemiczne preludium, zapowiada kierunek tych kilku uwag. Zamierzam je poświęcić problemowi tożsamości Górnoślązaków, których w dalszej części szkicu będę nazywał po prostu Ślązakami (dla tego, że dzisiejsi mieszkańcy Dolnego Śląska są Polakami na

¹⁰⁷ Współczesne wydanie: *Fragmenta poetarum latinorum*. Edidit: J. Blänsdorf. Leipzig 1995, s. 111. W części *Fragmenta in aliis poetis servata*.

¹⁰⁸ Zwrócił już na to uwagę Kazimierz Morawski. Por. K. Morawski: *Historia literatury rzymskiej za Rzeczypospolitąj*. Kraków 1909, s. 204.

¹⁰⁹ Czasownik łaciński *inchoare* lub *incohare* znaczy „rozpocząć” („coś robić”, „działać”).

Śląsku, a wygnani Ślązacy niemieckojęzyczni uważają się dzisiaj przede wszystkim za Niemców, choć nie zawsze tak było; zostają nam więc Ślązacy z dzisiejszego Górnego Śląska w granicach Rzeczypospolitej Polskiej, którzy się uważają za Ślązaków bez dodatkowych określeń).

Tożsamość Ślązaków to rana. Ślązacy to ludzie zranieni. W pewnym sensie tożsamość każdego człowieka to rana. Ale najczęściej za każdym człowiekiem stoi jakaś armia, która dostojnie „potwierdza” jego tożsamość, godność, prawa, przywileje, sankcjonuje okrucieństwo, bezwstyd. Ślązacy nie mają nic z tych rzeczy. Ich tożsamość ma wymiar jakiejś kategorii egzystencjalnej, wyłącznie zwróconej do środka, potwierdzanej w głębi jestestwa, a nie na sztandarze o takim lub innym kolorze, lub we łzach podczas mniej lub bardziej skocznych hymnów. Z rany jednak – nawet przepastnej, rany bolesnej i rwącej – jeśli posłuchać Nietzschego i starego poety rzymskiego – ogromna siła. Z rany męstwo. Z rany – moc autokreacji. Im bardziej boli, tym silniejszy jest człowiek. Tym silniejsza tożsamość Ślązaków, wschodząca tożsamość.

Oczywiście, każda tożsamość musi najpierw dynamicznie integrować człowieka wewnątrznie na poziomie indywiduum. Każda tożsamość jest organicznie i nieodłącznie związana z dynamiką pracy nad sobą i duchowego przewycięzania siebie. Każda tożsamość ma cechy Nietzscheańskiej *Selbstüberwindung*, tak jak to ujął Teodor Parnicki: „[...] przewyciężyć nie tyle cielesność w sobie ogólnoludzką, ile żydowskość w greckości swojej”¹¹⁰. Dla bohatera powieści Parnickiego, Leptynesa, tożsamość jest jakimś utopijnym „Państwem Środka”¹¹¹. (Syndrom człowieka nieustannie poszukującego swojej tożsamości nazwałem kiedyś „kompleksem Leptynesa”¹¹²). Pięknie brzmi

¹¹⁰ T. Parnicki: *Koła na piasku. Powieść z roku 160 przed narodzeniem Chrystusa*. Warszawa 1966, s. 44.

¹¹¹ Ibidem, s. 47.

¹¹² Por. Z. Kadłubek: *Kompleks Leptynesa. Wprawka o Parnickim po-mniejszonym w słowie*. W: *Inspiracje Parnickiego*. Red. S. Szymbutko. Katowice 2000, s. 35–44.

jeszcze inny fragment tej samej książki: „[...] przestańcie być czy to ołowiem, czy miedzią na przemian; przeobrażcie się raz na zawsze w brąz”¹¹³. *Koła na piasku* są – moim zdaniem – najmądrzejszą napisaną po polsku książką o tożsamości, jej poszukiwaniu i „udrękach nieustających, spowodowanych pochodzeniem mieszanym”¹¹⁴.

Ale takiego „mieszanego świata” nie ma. Jest tylko wysoko wystylizowany pozorny świat poprawności politycznej, etnicznej, nawet naukowej. I wracając do Śląska: Polacy to nie Grecy. Polacy ośmieszyli niepotrzebnie śląską wielokulturowość, narzucili śląskości jakąś niemotę, niemoc, nieświadomość jej samej. Z kategorii polityki, która była zbrodnicza, bo była konsekwencją zbrodni, uczynili kategorię kultury. Z propagandy wysnuli narrację przeszłości i mity. To są twarde słowa wysnu-te nie z książek, lecz z życia.

W myśleniu Alasdaira MacIntyre’a istnieje pewna zasadnicza dążność: odwrócić się od chaosu i pustki, dowartościować dzisiaj, w świecie bez ścian, za to pełnym ścian płaczu, grecką *πολις* i hierarchię świata średniowiecznego. Dowartościować uniwersalizm, ale nie za wszelką cenę. Tak rozumiem jego poglądy – i tak je również interpretuje – jak można sądzić – autorka książki pt. *Indywidualizm i jego krytycy*¹¹⁵.

Status dziania się i wydarzeń zależy od bycia. Z pewnej perspektywy, początek i koniec to ta sama historia, ta sama opowieść, ta sama narracja. Opowieść i historia nie mają początku ni końca. Paul Ricoeur w związku z Proustem zauważa, że „w fikcji ani początek, ani zakończenie nie są koniecznie początkiem, zakończeniem opowiedzianych zdarzeń, lecz samej formy narracyjnej”¹¹⁶. W fikcji, w życiu wszystko dzieje się *εν*

¹¹³ T. Parnicki: *Koła...*, s. 56.

¹¹⁴ Ibidem, s. 104.

¹¹⁵ M. Środa: *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*. Warszawa 2003.

¹¹⁶ P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chelstowski. Warszawa 2003, s. 265.

τουτω τω καιρω, w tej właśnie chwili. Tej prawdy można nie uznać, ale zrozumieć ją nie jest trudno. Totalność bycia, które jest stawaniem się i dynamiką, nie znosi, nie unieważnia w najmniejszym stopniu tożsamości, identyczności postaci bytującej: „Muszę się zbliżyć do tej drugiej rzeczywistości, do tego mniejszego świata, oddeklamowałem już swoją rolę, a teraz zaczyna się sylabizowanie codzienności, jakiś bardzo jeszcze prosty, ale już wieczny dialog, dialog mego życia prywatnego z przeznaczeniem; a ten dialog mogłem sobie wyobrazić tylko w kraju, po węgiersku”¹¹⁷, pisze Węgier Sándor Márai.

Nasz rozum egzystuje w czasowości i z czasowości żyje – „die Vernunft lebt aus der Zeitlichkeit”, ponieważ on sam należy do dziania się tych zdarzeń, które rozważa, jak pisze Günter Figal w eseju pt. *Die ästhetisch begrenzte Vernunft*. Dlatego problem tożsamości Ślązaków zawsze będzie problemem czasu i historyczności. Nie będzie nigdy można przemilczeć ran. Podmiot, który nie chce rozważać czasu, może zostać poświadczony o to, że brakuje mu prawomocności w bytowaniu, które jest aktualnie jego udziałem. Grupy społeczne niemogące się poszczycić autorytetem dawnego pochodzenia, będą unikały refleksji historycznej. Tego problemu nie trzeba bliżej naświetlać.

Na koniec, bolejąc, ale i pamiętając, że tożsamości nie zbuduje się na resentmentie, lecz na jego szczęśliwym i absolutnym przewyciężeniu, przypominam słowa-modlitwę z powieści Petera Härtlinga: „[...] ja, który jestem tylko pamięcią, zadająca pytania, nie dorósłszy do obrazów, nie dorósłszy do słów, bojąc się nicości tak jak śmierci, ja krótka historia, zapomniana przeze mnie w twojej ahistoryczności; ja, który staram się o historie dla innych, kuglarz w ich pamięci czy kotwica; ja, który jestem nieważki z błogości, o mój panie Zebaoth...”¹¹⁸.

¹¹⁷ S. Márai: *Wyznania patrycjusza*. Przeł. T. Worowska. Warszawa 2002, s. 553.

¹¹⁸ P. Härtling: *Zjazd rodzinny albo koniec historii*. Przeł. I. Naganowska. Warszawa 1973, s. 151.

Ja, który wyrastam z tej rany i przepaści, zadaję tylko pytania, bo może w przypadku Ślązaków chodzi o „apofatyczną tożsamość”, a teraz jesteśmy oto w drodze do niej, wędrując poprzez obce, zawsze obce i uprzednie wobec prawdziwego życia.

W drodze do tożsamości

Zwischen lauter Einsamkeiten
geht mein Leben fremd zu End.

Max Herrmann-Neisse

Zanim przejdę do pytań, które są moimi pytaniami, najpierw nie moje pytanie:

– A który jest pański naród, jeśli wolno zapytać, powiada Obywatel.

– Irlandia, powiada Bloom. Urodziłem się tu. Irlandia¹¹⁹.

Urodziłem się Tu. Górny Śląsk. Co to jest Śląsk i kto to są dzisiaj Ślązacy? Czy Górny Śląsk jest nieczytelną mozaiką etniczną, geograficzną nieokreślonością, od wieków niemożliwą do zdefiniowania sferą kultury na pograniczu świata germańskiego i słowiańskiego? Nie jest tak w moim przekonaniu. Ale lepiej, by dzisiaj było, ku chwale pewnej iluzji poprawnego myślenia, żeby Śląsk, Górny Śląsk, był tylko meandrycznym wspomnieniem historii jako ułożony projekt politycznych zmian tamtych lub tych supremacji.

Chciałbym myśleć o Śląsku jako o całości. Ta holistyczna wizja Śląska sprzyja lepszemu rozumieniu dzisiejszego Górnego Śląska.

¹¹⁹ J. Joyce: *Ulisses*. Przeł. M. Słomczyński. Kraków 2000, s. 268.

Czym zatem jest Śląsk? Pomyślmy o ziemi. Wbrew deklaracjom i dysertacjom gmatwającym się w niedorzecznych „izmach” i „ościach”, odpowiedź nie jest trudna. **Śląsk – kraj na akty i paktów zdany jak żaden inny – jest wyrazisty, czytelny.** Śląsk to kraj nad Odrą. Kraj graniczący od zachodu z Górnymi Łużycami (Oberlausitz, na południu graniczna rzeka Queiss, czyli Kwiza), od północy graniczący z Wielkopolską, czy w ogóle z Polską, od południa – z Czechami, z Morawami – od południowego wschodu. Zamknięty Sudetami i Beskidami. Kraj od łużyckiego Budziszyna/Bautzen i już śląskiego Görlitz/Zgorzelca po morawsko-śląską Ostrawę i austriacko-śląską Opawę (oraz rzekę Opawkę). Kraj rozciągający się jeszcze dzisiaj – w swej geograficznej naturze – na terytoriach trzech państw: Rzeczypospolitej Polskiej, Republiki Czeskiej, Republiki Federalnej Niemiec. (Pomijam ten niewielki skrawek, który sięga terytorium Republiki Słowackiej). Spory to kraj – ten Śląsk geograficzny. Kraj położony w samym środku Środkowej Europy.

A ludzie? Na pytanie: „Kto to są Ślązacy?”, odpowiedź jest jeszcze prostsza. Ale tutaj jawi się jeszcze więcej zamąceń, wtrąceń, posądzeń, więcej bojaźni z wyobraźni, baśni i waśni. Ślązacy to ludzie, którzy żyją lub żyli na Śląsku i uważają lub uważali, że są Ślązakami. Przede wszystkim są Ślązakami.

Ślązakami/Slezakami są ci, którzy się za takich uważają, a mieszkają na przykład w Haju „ve Slezsku” niedaleko Opawy. Ślązakami są ci, którzy mieszkają w Bazylei, Würzburgu, Dortmundzie, Fuldzie, a ze Śląska – zarówno z Dolnego, jak i Górnego Śląska – zostali wypędzeni lub wyproszeni po II wojnie światowej – i także później – i mówią: „Wir fühlen uns als Schlesier”. Ślązakami mogą być też ci, którzy zostali wypędzeni ze Lwowa i wpędzeni do Wrocławia – i mówią: „Kochamy to miasto, bo to najpiękniejsze miasto na świecie (po Lwowie, oczywiście) i chcemy mieć na tramwajach dawny herb Śląska”. Ślązakami są też ci, którzy mówią „Oppeln” zamiast Opole, i mówią w Tarnowie Opolskim: „Wir sind Oberschlesier. Wir sind hier daheim”. Ślązakami są także ci, którzy mówią

w Czerwionce, Piekarach i w niektórych dzielnicach Katowic: „My som Slonzoki. Nic wjyncyj”.

Jak widać, niekoniecznie trzeba tu spostrzegać sprzeczności. Żeby uporządkować: mieszkańcy dzisiejszego Śląska to mogą być Niemcy mieszkający na Śląsku (powiedzmy: Görlitz, ale także Gogolin), Polacy mieszkający na Śląsku (powiedzmy: Bolesławiec, Oborniki Śląskie, Gliwice), Czesi mieszkający na Śląsku (powiedzmy: Opawa), a także Ślązacy mieszkający na Śląsku (ci mogą być wszędzie). Ale najbardziej niektórych socjologów dziwi, że na Śląsku są Ślązacy. To istotnie zdumiewające, że tu są. Jakkolwiek nikogo nie dziwi, że w Katalonii żyją Katalończycy, a nie Hiszpanie.

Są przeto tacy mieszkańcy Górnego Śląska, a dokładniej województwa śląskiego i opolskiego, którzy przede wszystkim deklarują swoją śląskość jako ważną świadomość wspólnotową lub afirmację wspólnoty, jako tożsamość, stan ontologiczny. Przy czym wspólnotę tę rozumieją tak, jak Arystoteles: **Wspólnota to ci, którzy mają jakąś rzecz wspólną**. Ta śląskość jako wspólnota mentalna, duchowa nie przeszkadza być Ślązakom dobrymi, to znaczy lojalnymi, obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej, choć Rzeczypospolitej Polskiej nie zależy na takich, to jest lojalnych, obywatelach, jak się wydaje. Ślązak zawsze jest lojalny wobec państwa, które aktualnie zawitało na Śląsk, bo państwo ma dla niego wartość jako pewien porządek, co niekoniecznie odzwierciedla na przykład polski etos państwowy.

Dawniejsi, propagandowi badacze Śląska – przepraszam za określenie, ale powiedzieć to wypada – jak na przykład Wincenty Ogrodziński czy ks. Emil Szramek, zakreślając obszar swoich zainteresowań śląskoznawczych, próbowali uchwycić pewien sens historyczno-geograficzny dawnego Śląska. Mówili wówczas o „antykwarycznym pojęciu Kwadii”. Chodziło o Kwadię, *terra Quadorum*¹²⁰, antykwaryczny, historyczny Śląsk.

¹²⁰ *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Hrsg. von K. Ziegler. Stuttgart 1963 [47 Halbband] podaje, że Kwadowie, łac. Quadi, Quadri, Cuadrii, grec. Κουδαοι lub Κουαδοι, Κουαδιοι, Κουαδροι to plemię swewsko-germańsko-nadłużyckie (ein schwäbisch-elbgermanischen

Mityczny Śląsk, wysnuty jakby jeszcze z Tacyta (z jego niewielkiego traktatu pt. *Germania*), ale już podporządkowany ideologii pewnej supremacji.

Śląsk jednak to nie antykwariat. Naturalny bieg historii, czyli coś, co nie istnieje, próbowano definiować jako śląski los. I taki Śląsk wysnuty z historii to chłodna obcość dla dzisiejszego Ślązaka. Bo Ślązak nie potrzebuje prąwomocności historii oraz historycznych ekspresji i represji, żeby być i żeby żyć.

Nie mogę w tej chwili, gdy myślę o śląskiej tożsamości jako drodze, nie zadać kilku pytań: Kiedy okrzepnie organizm Śląska tak mocno, żeby nie potrzebować już historii? Kiedy Ślązacy, właściwie Górnoślązacy, pomyślą Górny Śląsk jako swoją tożsamość bez obaw, bez lęku? Taka tożsamość Górnego Śląska, tożsamość poza historią – będzie niewinnością i ułaskawieniem tego znękanego kraju.

Tożsamość Górnego Śląska jest dzisiaj bolesnym rozdarciem i moralnym problemem. Czas przestać to ukrywać. Czas wyjść z kryzysu. Tożsamościowe myślenie o Górnym Śląsku oświetla ten kraj egzystencjalnie, a nie historycznie i politycznie. Śląsk dla wielu ludzi wciąż oznacza sens życia, a może jeszcze bardziej świat sensu, który się zagubił. Śląsk – i znowu myślę: Górny Śląsk – nie może być wiecznie poniechanym planem, zniszczonym domem na przedmieściach Europy. Tożsamość górnośląska, zanegowana, wydrwiona, przemilczana taktownie i mniej taktownie – wydaje się terapią i regeneracją duchowości Ślązaków.

Od dawna mierzę się z tym problemem tożsamości Górnoślązaków. Wertuję dzieła mędrców i poetów, starożytnych Greków i średniowiecznych mnichów, pisarzy ziemi pogranicza wielu języków i czytam poematy myślicieli-wędrowców. Myś-

Stamm). Najdawniejsza wzmianka o Kwadach znajduje się u Strabona (VII 1, 3). Samo znaczenie nazwy plemienia nie jest znane. Wywodzono je od gockiego rdzenia *qipan* („mówić”, „rozmawiać”), wszelako częściej i powszechniej mówi się, że „Quadi” oznacza „Żli”, „Groźni”.

ląc o tożsamości śląskiej jako o pewnym fenomenie przekraczającym to, co społeczne i polityczne, o tożsamości śląskiej jako czymś, co jest w świecie i w życiu, a nie w historii lub jakimś państwie, pomyślałem, że moja tożsamość i może tożsamość w ogóle jest kosmicznym marzeniem.

Takie kosmiczne marzenie pozwala nam wyrwać się czasowi, uwolnić się z uścisku zachłannej historyczności. „Kosmicznemu marzeniu przynależy pewien rodzaj stabilności i spokoju. Pomaga nam ono uciec przed czasem”, jak powie Gaston Bachelard¹²¹. I wtedy pomyślałem, że takim śląskim marzycielem kosmicznym, jakiego szukałem po całym świecie, jest Janosch, który urodził się 20 km od mojego domu.

Janoscha, tego śmiałka nieposkromionych marzeń, nazywam kosmicznym marzycielem, bo Janosch marzy kosmos zabrzańskiego dzieciństwa właśnie jako swoją jedyną tożsamość, czyli identyczność z sobą jako sobą. Janosch marzy uniwersum przygody i harmonii świata. Jest poza światem społeczeństwa, poza światem politycznym, nie podlega dyktatowi obiektywizacji. Oddala się od wszelkich pragmatycznych projektów tak zwanego prawdziwego życia. To, co pisze, jest poza czasem, najczęściej również poza przestrzenią. Owa stabilność i spokój, o której wspomniał francuski filozof, jest znamieną dla stanu mistycznego. Łacińska *stabilitas* oraz *requies* to przecież rzeczowniki, które określały w średniowiecznych traktach stany uniesienia, stany wyciszenia zmysłów, a także sposób istnienia twarzą w twarz z Bogiem, czyli absolutnej *identitas*.

Nie twierdzę, że Janosch jest mistykiem ani że cechuje go nadzwyczajna pobożność w rozumieniu chrześcijańskim. To, co mnie pasjonuje u Janoscha, to jakaś nie-społeczna i nie-historyczna energia, odejście od obcej w najwyższej mierze historyczności w tożsamość, w ciepło świętej ziemskości, witalności jakby zwierzęcej. Dlatego tyle uniwersalnego, ile nie-historycznego.

¹²¹ G. Bachelard: *Poetyka marzenia*. Przeł. L. Brogowski. Gdańsk 1998, s. 23.

Wartości uniwersalnego dobra płynącego ze spotkania w wielokulturowej przestrzeni to znamienna cecha pisarstwa Janoscha. Jest to cecha, której się nie zauważa, dopatrując się czasem cynizmu i pogardy w niektórych jego książkach, gdy mówi o kraju swego dzieciństwa. Przeoczyliśmy coś ogromnie ważnego: Janosch jest pisarzem i artystą, który ma bardzo wiele do powiedzenia o tym, co jest życiem Górnego Śląska, Środkowej Europy. Mówi o duchowości pogranicza słowiańsko-germańskiego. Janosch mówi o tym, co jest naszym życiem. Ale Janosch jest również demaskatorem. Obnaża łatwo to, co nie tylko Ślązaków męczy i czyni ich życie mało dostojnym: Janosch twórczo diagnozuje słabe strony śląskości; posępne, zagadkowe, gwałtowne namiętności prześwieta.

W Janoschowym *Cholonku*, znanej, bo tłumaczonej na język polski powieści z lat siedemdziesiątych XX wieku, teraz z takim powodzeniem przedstawianej na deskach katowickiego Teatru „Korez” (pierwszej powieści Janoscha) – jak w śląskiej mini-Europie mieszczańskiej, absolutnym obszarze marzeń Janoscha – jest wszystko: i dużo drobnomieszczańskiego kłamstwa, i dużo swojskiej świętości domu. „Kiedy było pranie, prali wszyscy. Czystość jest zaraźliwa. Nikt się nie wyłamywał. A jeśli się ktoś wyłamał, od razu wiadano, co to za człowiek”¹²². Fasadowość poczynań, zwykła głupota – śląska i powszechnie ludzka – to główny temat Janoscha w tej pierwszej powieści. W dziele Janoscha spotkamy często krytykę górnośląskiego antyintelektualizmu, który ma nie tylko plebejskie korzenie na Górnym Śląsku. Nie twierdzą, jak Stefan Szymutko, że śląskość to jedynie plebejskość. Ale gdy już wspominałem o podejrzliwości wobec intelektualistów, książek i artystów, to muszę przywołać piękny passus z powieści pt. *Von dem Glück, Hrdlak gekannt zu haben (O szczęściu, że się znało Hrdlaka)*. Tutaj rzetelne rozróżnienie pomiędzy głupcami i szaleńcami: „Szaleńcy pochodzą głównie z inteligencji”, pisze Janosch. Uży-

¹²² Janosch: *Cholonek, czyli dobry Pan Bóg z gliny*. Przeł. L. Bielas. Katowice 1974, s. 50.

wa słowa „die Intelligenzija”, stylizując niemczyznę na mówiony język prostych ludzi z powieściowej miejscowości Chlodnitz. „Szaleństwo to zamęt w głowie. Powstaje on, gdy się albo za dużo czyta, albo za dużo wie. Albo za dużo myśli”¹²³. Dodaje autor.

Mozna by długo snuć rozważania nad stereotypem kultu „nieuctwa” Górnos Śląskich plebejuszy. Ale ten interesujący problem musiałbym przedstawić obszernie i inaczej, niż to dotychczas czyniono, po pierwsze, narzucając tutaj przede wszystkim kryteria ogólnopolskie. Po drugie zaś podciągając śląski przypadek pod skutki procesów urbanizacyjnych i industrializacyjnych Górnego Śląska. Rzecz ma się według mnie inaczej. I Janosch to odkrył: Górnos Ślązacy są jakby plemiennie, a nie z wyboru, egzystencjalistami. Interesuje ich życie i interpretacja życia jako życia. Mówiąc prościej: ta śląska hermeneutyka dąży do rozumienia życia z niego samego. Nie z tego, co się wie, ale z tego, co się robi. Wystarczy powiedzieć, że nieufność wobec logosu nie jest bynajmniej oznaką prostactwa czy też skutkiem ubocznym ołowicy (jak mniemają szwedzcy ekologowie, którzy badali glebę w Chorzowie). To raczej cecha małych wspólnot o silnie rozbudzonej aktywności ducha pożądającego niezniszczalnego świata.

Ślązacy nie ulegali, nie ulegają łatwo egzaltacji. Tę szczególną cechę opisał Janosch w *Cholonku*. Jednocześnie są skłonni używać rozkoszy, bez niesmaku myśląc o przemijaniu. Rzeczy i ziemskość zawsze były na Śląsku święte. Nie zapominajmy też przy tej okazji, choć kogoś może to śmieszyć, że Śląsk wydał największych mistyków ery nowożytnej (Jakob Boehme, Angelus Silesius, Daniel von Czepko, Quirinus Kuhlmann, koło Abrahama von Frankenberg a i recepcja pism Mistra Eckharta).

Janosch gdzieś powie: „Nach mir soll nichts bleiben. Da wird meine Jacke hängen und meine Hose und mehr nichts”. [„Nic nie powinno po mnie pozostać. Jedynie wisząca marynarka

¹²³ I d e m: *Von dem Glück, Hrdlak gekannt zu haben*. München 1994, s. 26.

i spodnie – i nic więcej”]. To następny ciekawy aspekt: bohaterowie Janoscha – jako pewne typy tożsamościowe – nie mają żadnych roszczeń. Ani wobec świata, ani wobec ludzi, ani nawet wobec Boga. To, co rodzi czasem konflikty między Ślązakami a przybyszami na Śląsk, to fakt, iż przybysze zazwyczaj mają niezmiernie roszczenia: należy im się to i tamto, bo pochodzą z dobrych rodzin, kiedyś bogatych, teraz podupadłych (przy czym t e r a z oznacza jakieś ostatnie trzysta lat). Nie zużywające się pożądanie bycia u Ślązaków nie ma pretensji do wielkopańskości, bo wielkopańskością jest już samo życie.

Janosch odkrył cechy apofatycznej śląskiej tożsamości. Cechy tej dziwnej milczącej wspólnoty. Wyłożył je pięknie w małej powiastce pt. *Margarinien, das Land hinter den großen Wäldern* (*Margarynia, kraj za wielkimi lasami*). Chciałbym przedstawić kilka myśli z tego małego tekstu, który jest największym traktatem o śląskich *proprietas* ducha.

M a r g a r y n i a, czyli Śląsk, czyli Zabrze, leży bardzo daleko stąd. Obcy do niej nie dotrze, obcy do niej nie trafi. A kim jest M a r g a r y ń c z y k? Margaryńczyk to prosty, poczciwy człowiek, silny jak trzy niedźwiedzie – i pokojowo nastawiony. Margaryńczyk nie gromadzi bogactw. Margaryńczyk chce mieć ręce wolne do życia. Margaryńczyk potrzebuje tylko tego, czego potrzebuje, a ponieważ prawie niczego nie potrzebuje, ma wszystko, czego potrzebuje, nawet wtedy, gdy nie posiada nic. Dlatego jest szczęśliwy. Margaryńczyk nigdy nie zabija. Margaryńczyk nie broni się przed nikim, bo jest tak silny, że zawsze (gdyby chciał) mógłby się obronić. Margaryńczycy nie występują w stadzie. Margaryńczyk jest zawsze s a m – e r i s t i m m e r *Einer*. Kiedy jest sam, wtedy jest najsilniejszy. Jego prawem jest wolność. Kiedy wolność jest zagrożona, rozwija całą swą moc, a jest ta moc wtedy niezmierna. Margaryńczyk nie kłamie. Mówi tylko to, co trzeba.

To tylko parę myśli z Janoschowego traktatu o magicznej Margarynii. Egzystencjalny projekt metafizycznych paradoksów. Tożsamość musi mieć centrum, jak się przeko-

nujemy: Margarynia. Ale taka tożsamość jest restytucją harmonijnego człowieczeństwa. Jej potęgą to powszechność, bo wiąże człowieka ze Śląskiem i z całym światem. Taka tożsamość to ład i życie, a nie słowa. Proste spojrzenie na *res* i świat.

Tożsamość śląska *vel* górnośląska może już na zawsze pozostać czymś, z czego się żyje, a nie czymś, o czym się mówi, pisze, co wie dzie tylko *quasi*-egzystencję w słowach. Dlatego jest ona taka silna – i taka pojedyncza! Całe jej *credo* to ten werset z Rainera Marii Rilkego, gdy mówi: „Ich glaube an alles noch nie Gasagte”¹²⁴ – „Wierzę w to wszystko, co jeszcze nigdy nie zostało powiedziane”.

¹²⁴ R.M. Rilke: *Gedichte und Prosa*. Köln 1998, s. 511.

Aleksandra Kunce

VI

Problemy tożsamościowej układanki Puzzle gliwickie



Tożsamość

Tożsamość kulturowa to wiedza o sobie, swoich, obcych budowana w trakcie trwania w określonej czasoprzestrzeni. Mamy różne składowe: swój wizerunek siebie jako siebie wśród swoich i wobec obcych, wizerunek swoich jako swoich, wizerunek tych obcych nam i mnie, wizerunki innych formujących społecznego mnie w odniesieniu do swoich, obcych. To mentalne tropy, które są dla nas i dla nich oczywiste, pierwsze, powtarzalne, trwałe. To wreszcie ciąg doświadczeń wspólnych nam i innym, które utrwalają zachowaniowe standardy. To zdarzenia, które musimy na mocy kulturowej konwencji odbierać jako właśnie te, które miały się zdarzyć, by potwierdzić, by zaprzeczyć, czyli – jednym słowem – by formować naszą wiedzę tożsamościową. Kim i czym jestem? Jak jestem? Pośród kogo i czego? W odniesieniu do jakiego obszaru znaczeń? Co łączy nas? Jak silna i w jakim stopniu konieczna jest nasza więź?

Te pytania programują odpowiedzi, w których muszą znaleźć się formuły: *m y, o n i, o b c y, j a*. Muszą też oscylować wokół pewników, że faktycznie jest wiedza wspólna i ona jednoczy, że jest jakaś całość *n a s z a i i c h*, że są zauważalne składniki tej tożsamości. Mamy więc obszar znanej układanki znaczonej puzzlami koniecznie uporządkowanymi, dobrze dopasowanymi, składającymi się na całość: krew (pochodzenie), mitologia grupy, terytorium, religia, język *etc.* Etniczność – jak chce Eriksen – jest gwarantem tożsamości kulturowej, gdyż

kładzie akcent na relacje społeczne między jednostkami, które potwierdzają ich kulturową odrębność, integrują, dają poczucie tożsamości i solidarności¹²⁵. Uznanie wagi „ethnosu” pozwala rozważać tożsamość grupową i jednostkową (wtedy to jest ściśle zespolone) w odniesieniu do wyznaczników, które kształtują – jak chce Geertz – pierwotny charakter więzi wspólnoty: więź krwi, powinowactwo rasowe, język, przynależność do określonego terytorium, religia, obyczaje¹²⁶. Etniczność wyznacza i klasyfikuje osobę w jej tożsamości pochodzeniowej i środowiskowej¹²⁷, odnosząc się do jej potrzeby poczucia wspólnoty, trwałości i przekraczania własnej indywidualności¹²⁸. Pozwala zdefiniować choćby najmniejszy wspólny mianownik tożsamościowy.

To całościowe myślenie jest potrzebne, buduje więź i wiedzę zbiorowości, zakorzenia nas jako prawdziwie naszych. Właściwie należałoby napisać, że konstruuje dopiero nas jako nas. Ale ta pewna wiedza kulturowo wdrożona okazuje się również mechanizmem zwodniczym i nierzadko samodemaskującym się. Co dzieje się wtedy, gdy do głosu dochodzą pęknięcia w naszym wizerunku siebie i innych, gdy zauważalne są luki nie tylko efektów myśli, ale samego trybu myślenia, dochodzenia do siebie, nas *etc*? Nie zawsze My jest spójne, nie zawsze daje się odnaleźć, choćby i nasze myślenie bardzo ku temu dążyło, kiedy nie można już potwierdzić czy sfalsyfikować, gdyż nas nie ma. Albo jeszcze inaczej, kiedy nie można w ogóle doświadczyć siebie czy nas jako pewnych, wyodrębnionych, znaczących. Tropy przestają znaczyć, a zaczynają być jedynie widzialną konstrukcją nadbudowaną nad nieokreślonymi doświadczeniami, które już tylko machinalnie chcemy wiązać na mocy konwencji w znaczenie krwi czy własności te-

¹²⁵ T. Eriksen: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London 1993, s. 12.

¹²⁶ C. Geertz: *The Interpretation of Culture*. New York 1973, s. 261–263.

¹²⁷ J. Barth: *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston 1969, s. 13.

¹²⁸ E. Shils: *Naród, narodowość i nacjonalizm, a społeczeństwo obywatelskie*. Przeł. K. Kwaśniewski. „Sprawy Narodowościowe” 1996, nr 5(1), s. 23.

rytorium. Ale gdy konwencja kulturowa nie jest już tak trwa-
ła i uznana za bezapelacyjnie zasadną, by trwać przy niej – to
co wtedy? **Jest powtarzanie i siła serii, ale tak długo, jak
jest to potrzebne. A gdy potrzeba się wyczerpuje, gdy kon-
wencja się demaskuje, gdy niemoc tożsamości dochodzi
do głosu?** Nie można prosto stwierdzić, że wtedy to następu-
ją kryzysy, rozpady, zmiany identyfikacyjne. Wszak naprowa-
dzenie na pustkę tylko boleśnie odsłania nic. Nic jest ostat-
nim słowem, do którego zaufanie mają antropologia, filozofia,
socjologia czy psychologia. Musi być coś! Nic jest po stro-
nie anty, braku, zaprzeczenia, dewastacji, destrukcji. Ale nic
może być naturalnym stanem tożsamościowym przypadłym
w udziale społecznościom. Ma autonomiczną jakość. Co wtedy
jest z Nami? Jaka przypada nam w udziale przypadłość n a s
jako nie-n a s?

Tematem, który nas interesuje, jest przestrzeń mentalna
budująca tożsamościowy wizerunek Gliwic. To różne tropy bu-
dujące obraz miasta, tworzone przez ludzi wiązanych z, wobec,
obok Gliwic, zawsze, dawniej i dziś. To wreszcie różne sfery,
które pozwalają dotrzeć do tego, czy czasoprzestrzeń jest dziś
w stanie konstruować spójnych n a s?

Czas

Czy czasowe doświadczanie spaja tożsamość?

Moglibyśmy [...] pójść śladami Bergsona, który tak
mocno podkreślał, że czas buduje i wzbogaca. Każdy
moment do naszego Ja dodaje coś nowego. [...]. Może

więc trzeba pójść inną, Heideggerowską drogą i uznać, że nasze istnienie zanurzone jest raczej w przeszłości i w przyszłości, ku której nieustannie wybiegamy, aniżeli w teraźniejszości. [...]. Można [...] pójść za Lévinasem, który trosce przeciwstawiał egoizm szczęśliwości, rozkoszowanie się będące wycofaniem się Ja w siebie [...]. Moja historia jest ściśle związana z pamięcią, z tą dialektyką przypominania i zapominania. [...]. Czy mogę zatem dokonać integracji z tym, co było, czy mogę odnaleźć w przeszłości zarys projektu mej własnej sobowości? Pojawia się napięcie między tym, co Ja traktuje jako swoją przeszłość, a tą ingerencją sił z zewnątrz, wdzierających się w tok mojej historii¹²⁹.

Pokłady pamięci, ukryte struktury, zapominanie bierne i aktywne, powtarzanie i przypominanie, głębia i powierzchnia, nadmiar i niedostatek pamięci, narracje pamięci – liczne określenia sformułowane po to, aby rozjaśnić mętną czasowość¹³⁰. Ważne są przeszłość i przyszłość – one nadają charakter całości, a teraźniejszość nie ma wagi osobliwej prócz tej, iż wypełnia się retencjami i protencjami. Albo odwrotnie – istotna jest teraźniejszość ocalająca to, co aktualne, chwilowe w szczęśliwym egoizmie. Wzmocnienie przychodzi ze strony kultury wdrażającej myślenie o czasie liniowym i kołowym, abstrakcyjnym i empirycznym, świeckim i religijnym, złączonym z przestrzenią i od niej odrębnym, a tym samym podsuwa mi określone rozumienie chwili, trwania, losu, konieczności, punktu czasoprzestrzeni¹³¹.

Tożsamość jest świadomościowym doświadczeniem w czasie. Odczucia tożsamościowe dzięki czasowi zyskują status określonej, trwającej tożsamości. Tak samo jednak przez pęknięcia dyskontynuacje czasowe zyskują status niepewnej tożsamości/nie-tożsamości, zdolnej pomyśleć o sobie jedynie w odniesieniu do nieskończonej liczby drobnych i niescalających

¹²⁹ B. Skarga: *Tożsamość Ja i pamięć*. „Znak” 1995, nr 5, s. 6–17.

¹³⁰ P. Ricoeur: *Pamięć – zapomnienie...*, s. 22–43.

¹³¹ *Czas w kulturze*. Red. A. Zajackowski. Warszawa 1988.

odczuć, poczuć identyfikacyjnych. To, w jaki sposób jestem, i w jaki jesteśmy, rozpisane jest za pomocą określeń: „raz”, „nieraz”, „raz na zawsze”, „wielokrotnie”, „sporadycznie”, „często”, „zawsze”, „nigdy”, „zwykle”, „nagle”, „kiedyś”, „pewnego czasu”, „cały czas”, „nieustannie”, „wiecznie” *etc.* **Czas nasycza tożsamościowe doświadczenia z jednej strony tym, co tworzy trwałość, stabilność, z drugiej zaś tym, co umacnia doznania przypadkowości.** Pozwala budować historie siebie, ale i je burzyć. To ważna świadomościowa podpora dla tożsamości – zawsze można wesprzeć nadwątlone doświadczenia przez umieszczenie ich wzdłuż osi, na kole, w sieci punktów, gdzie coś jest bliższe bądź dalsze, starsze lub młodsze, minione lub aktualne, powtarzalne lub sporadyczne *etc.*

Puzzle gliwickie 1

Pamięć zbiorowa konstruowanej historii nas

Gliwice historyczne

- 1260 – nadanie praw miejskich
- do 1532 – panowanie Piastów
- 1532 – 1740 – w obrębie państwa Habsburgów
- 1741 – 1870 – pod władzą królów pruskich
- 1871 – 1918 – w obrębie II Rzeszy Niemieckiej
- 1918 – 1945 – okres Republiki Weimarskiej i III Rzeszy
- od 1945 – w obrębie państwa polskiego

Obszar dzisiejszych Wielkich Gliwic, jak i całej bliższej i dalszej okolicy, jawi się nam jako teren intensywnej akcji kolonizacyjnej przynajmniej od połowy XIII wieku¹³².

¹³² *Historia Gliwic*. Red. J. Drabina. Gliwice 1995, s. 30.

Zajęcie Górnego Śląska przez Armię Czerwoną spowodowało, że na tym terenie pozostawała ludność niemiecka i polska oraz tzw. warstwa pośrednia o nieskrystalizowanej świadomości narodowej. Władze polskie nie miały wypracowanej koncepcji, jak rozwiązać sprawy narodowościowe na tym terenie. Przyjęto ogólnie, że osoby posiadające I i II kategorie volkslisty to Niemcy, a III i IV – to Polacy. Wychodzono z założenia, że Polska ma być państwem narodowym i należy Niemców z kraju odsunąć¹³³.

W sierpniu 1945 roku na obszarze powiatu gliwickiego, bytomskiego i wydzielonego miasta Zabrze wszczęto akcję mającą na celu [...] oczyszczenie tych powiatów z elementu niemieckiego. [...] Do dnia 20 X 1945 r. wydano 2827 przepustek na indywidualny wyjazd do Niemiec, a 1442 Niemców wysiedlono przymusowo. Ogółem z całego powiatu wysiedlono za Odrę 4269 osób, a do wysiedlenia wg danych z końca 1945 pozostało jeszcze ok. 3 tys. Zweryfikowanych zostało i uznanych za Polaków 20 033 byłych obywateli III Rzeszy [...]. Komisje Weryfikacyjne odrzuciły 489 wniosków. Do końca roku 1945 zweryfikowano ogółem 26 930 byłych obywateli III Rzeszy, a Komisje Weryfikacyjne odrzuciły 730 wniosków.

Akcję weryfikacyjną w rejonie gliwickim zakończono na początku 1946 r. Objęła ona łącznie 103 460 osób dorosłych. W Gliwicach złożono 55 314 wniosków o przyznanie obywatelstwa polskiego. Pozytywnie załatwiono 53 710. W sumie łącznie z nieletnimi, w których imieniu występowały rodzice, zweryfikowano ok. 77 000 osób. Ponadto według szacunkowych danych za granicami kraju, w tym w obozach jenieckich i łagrach w ZSRR, do końca 1946 przebywało jeszcze 8400 mieszkańców miasta. Wielu Niemcom przydzielono tymczasowe obywatelstwo polskie¹³⁴.

Na miejsce [wysiedlonych] przybywali polscy osadnicy z Zagłębia Dąbrowskiego, Polski centralnej i z Kresów. W ciągu 1945 r. na terenie Gliwic Państwowy Urząd Repatriacyjny osiedlił 34 795 osób, z czego 28 058 stanowili repatrianci i 11 737 przesiedleńcy. Wśród nich najwięcej pochodziło z Ukrainy (45,15%)¹³⁵.

¹³³ Z. Woźniczka: *Gliwice (1946–1945). Trudne wrastanie w nową rzeczywistość*. W: „Rocznik Muzeum w Gliwicach”. Red. G. Przybył, D. Reclaw, J. Jenczewska-Pajka. T. 14, s. 242.

¹³⁴ Ibidem, s. 243–244.

¹³⁵ Ibidem, s. 245.

A Politechnika Śląska i przemysł gliwicki jakimi siłami był dźwigany? Czy nie lwowskimi? A Lwów? Czy nie był zawsze miastem wielonarodowym?¹³⁶

Przypadek tożsamościowy zbiorowości gliwickich jest wystrzony. Dzieje się tak za sprawą pamięci komasującej krzywdy, poczucie cierpienia, niesprawiedliwości, braku zadośćuczynienia, niemożności rozwiązania zadowalającego wszystkie strony. Pamięć budowana na wyodrębnionych punktach czasoprzestrzennych jest zawsze instrumentalizowana – na użytek zarówno doraźnych celów, jak i celów długotrwałych – choćby wiary w swoją jako jedynie słuszną wizję historii. Różnie wydobywane są tym samym mocą pamięci indywidualnych i zbiorowych aspekty ekonomiczne, polityczne, trudności kulturowego komunikowania. Jednak niezależnie od tego, po której stronie swojego i obcego nastąpi lokalizacja naszego – zbiorowa pamięć będzie formowana przez podobne doświadczenie **zmiany**. Gliwickie, polskie, niemieckie, śląskie, lwowskie, wielonarodowe – każde przywołuje identyczne doświadczenie pamięci: zmianę. To **przyzwyczajanie do zmiany** władających, do **przemieszczania się granic** tego, co obce politycznie czy kulturowo, do **następstw niekompatybilnych systemów szkolnictwa**, wojskowości, administrowania, gospodarowania czy organizowania pracy. To wreszcie **oswojenie z podległością administracyjną** wobec różnych władców: piastowskich, czeskich, węgierskich, austriackich, pruskich, niemieckich, polskich. To wreszcie **konieczność zajęcia określonego stanowiska** względem zmienności politycznej, ekonomicznej – trzeba określić się jednoznacznie pochodzenie, religijnie, politycznie, ekonomicznie *etc.* To **wypracowanie umiejętności adaptacyjnych**. To dalej pragmatyczna potrzeba **zdefiniowania siebie przez uznany za dominujący charakter miasta**: handlowego, narodowego (śląskiego, polskiego, niemieckiego, niczyjego, wielonarodowego), przemy-

¹³⁶ K. Karwaat: *Ten przeklęty Śląsk*. Katowice 1996, s. 77.

słowego, pogranicznego, europejskiego, ważnego strategicznie do celów politycznych. To także **skazanie na nieustanne pochłonięcie przeszłością** z różnie rozłożonymi akcentami ważności – w nadziei, że może uda się **znaleźć uzasadnienie** własnych działań, decyzji, deklaracji. By potwierdzić, zakorzenić w pewnościowe „od zawsze”. To **pochłonięcie sprawami tożsamościowymi** – wszak trzeba umieć określić granice swojskości i to zwłaszcza tam, gdzie istnieje potencjalna groźba jej zakwestionowania.

Przestrzeń

Przestrzeń wiąże. Rodzaj ukształtowania przestrzeni architektonicznej, geograficznej wyznacza sposoby formowania przestrzeni społecznej. Zakłada określone dystanse interpersonalne, określone sposoby poruszania się w przestrzeni, postrzegania odległości, rozumienia bliskości i dalekości¹³⁷. Wiąże na poziomie zachowań, myślenia. Poruszam się „miejsko” – patrząc pod nogi, opuszczając wzrok, nie zauważając niczego ponad wysokość pierwszego piętra, a więc powyżej witryn sklepowych; bądź „wiejsko” – jestem otwarty na nawiązywanie kontaktów, nie unikam wzroku innych, spoglądam na rozległą przestrzeń nieprzecinaną gęstymi zabudowaniami. Zgodnie z rytmem bycia w mieście o układzie promienistym czy na planie szachownicy przyzwyczajam się do swojego i obcego układu. Zgodnie z rozplanowaniem dróg ukuwam pojęcie chaosu bądź porządku zabudowy. Wykształcam ściśle określone

¹³⁷ Por. E.T. Hall: *Poza kulturą*. Przeł. E. Gózdziak. Warszawa, 1984.

kanony bycia w wiosce założonej na planie ulicówki bądź koła *etc.* Rozumiem rozkład na to, co centralne, i na to, co peryferyjne – zgodnie z tym, w czym jestem. Albo wiele miast usytuowanych blisko siebie, albo jedno miasto oblepione osadami. Różne nawyki. Różne poczucie cywilizacyjności. Albo zwyczajność obecności gmachów użyteczności publicznej (banki, szkoły, urzędy, hotele), albo nadzwyczajność nagromadzenia efektów cywilizacyjnych. To odmienne zakorzenienia i przyzwyczajenia. Albo zwykłość usytuowania na granicy handlowej, mentalnej, politycznej. Albo zwykłość zamknięcia tego, co moje, i oddzielenia od tego, co radykalnie odmienne i usytuowane gdzie indziej.

Puzzle gliwickie 2

Kontekst przestrzenny Gliwic

Położenie geograficzne sprzyjać musiało rozwojowi miasta. Rozłożona na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych miejscowość miała z tego już tytułu dogodne warunki do rozwoju. Stary szlak handlowy wschód – zachód, łączący m.in. Kraków z Wrocławiem, przebiegał także przez Gliwice. Ale przez tę miejscowość wiodło inne prastare połączenie, wiążące północ Europy z południem¹³⁸.

Pod koniec XVIII wieku władze pruskie, zainteresowane rozwojem przemysłu ciężkiego w związku z prowadzoną polityką militarną, zwróciły uwagę na Gliwice. [...] zadecydowało położenie geograficzne, bliskość złóż węgla i rud żelaza oraz chłonny rynek pracy. [...]. Dalszy rozwój gospodarczy regionu przyspieszyło oddanie do użytku w 1846 roku połączenia kolejowego z Gliwic przez Wrocław do Berlina. W siedem lat później ruszyła Fabryka Drutu i Gwoździ [...]. Górnictwo węglowe rozpoczęło się w rejonie Gliwic dopiero na początku XX wieku [...]¹³⁹.

¹³⁸ *Historia Gliwic...*, s. 25.

¹³⁹ M. G a b z d y l: *Gliwice wczoraj. Gleiwitz gestern*. Gliwice 1998, s. 10.

Pod koniec 1898 r. uruchomiono pierwszą linię tramwaju elektrycznego w mieście¹⁴⁰.

Eduard Teuchert [...] od 1854 do 1874 r. był burmistrzem Gliwic. Dla miasta wznosił liczne budowle: synagogę, królewski gmach sądowy, katolicki dom sierot, miejski szpital, nowy cmentarz. Rozbudował ponadto szkoły podstawowe i stworzył szkołę zawodową¹⁴¹.

W okresie międzywojennym, mimo kryzysu lat 1929–1933, Gliwice, jako miasto rozwijały się na skalę wcześniej nieznaną. Inwestycje tego okresu, takie jak budowa portu lotniczego, modernizacja i przebudowa węzła kolejowego czy podjęta w latach trzydziestych budowa Kanału Gliwickiego, zmieniały wizerunek miasta¹⁴².

29 czerwca 1928 roku „Haus Oberschlesien” był gotów. [...]. Ogółem hotel miał 110 pokoi gościnnych, 21 łazienek, wiele pokoi klubowych, gabinety i sale zgromadzeń. Szczególne wrażenie na gościach robiła sala balowa na pierwszym piętrze. Ściany do wysokości na dwóch metrach wyłożono – podobnie jak w wielu innych pomieszczeniach – boazerią z orzecha kaukaskiego¹⁴³.

Budynek teatru powstał w 1880 roku i służył początkowo wielu celom. W tym samym gmachu znajdowała się kawiarnia „Victoria”, basen, łaźnia oraz, oczywiście, sala teatralna¹⁴⁴.

Gliwickie doświadczenia cywilizacyjności okazują się skomplikowane w tym zakresie. Co było odczuciem prowincjonalności gospodarczej dla Niemca przybyłego w XIX wieku z Frank-

¹⁴⁰ *Historia Gliwic...*, s. 271.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 268–269.

¹⁴² M. G a b z d y l: *Gliwice...*, s. 12.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 14–15.

¹⁴⁴ *Ibidem*, s. 19.

furtu nad Menem, było poczuciem cywilizacyjności w wydaniu ekonomicznym dla Polaka przybyłego po 1945 roku z dawnych Kresów Wschodnich czy innych części Polski. Różne też było doświadczenie bycia w centrum bądź na prowincji kulturowej. Dla jednych była to eksploatowana i zapuszczona przez Niemców Polska, którą należało poddać po 1945 roku mechanizmowi edukacji w duchu polskość. Dla innych było to centrum z prężnie działającym systemem szkolnictwa, z dobrą infrastrukturą techniczną, której nadawała kształt niemiecka inteligencja. Różnie kształtowało się tym samym poczucie wyższości względem obszaru i ludzi – po każdej ze stron da się prześledzić podobne mechanizmy poczucia własnej wartości, a co najciekawsze to fakt ich występowania: jednoczesny i opozycyjny. Przedstawione animozje wzmacniane były odmiennym wartościowaniem tego, co określano jako dobrze i źle zagospodarowaną przestrzeń miasta. Różne było poczucie poprawnego sfunkcjonalizowania gmachów, ulic, zakładów pracy. Różne było doświadczenie tego, co uważano za czyste, porządne. Przesunięcia w tym zakresie na planie codziennych kontaktów powodowały niezrozumienie. Dla tak niejednorodnej wspólnoty (właściwie mówienie o wspólnocie jest nadużyciem) inne było postrzeganie wartości pracy, sposobu jej organizowania, podejścia do obowiązku, religijności, wierności własnej kulturze, lojalności politycznej, czystości narodowej i religijnej *etc.* Niekompatybilne przyzwyczajenia w tym zakresie przyczyniły się do odmiennego widzenia urzędzonej podług niemieckiego porządku organizacji miejskiej z właściwym sobie rozplanowaniem przestrzennym. Nie chodzi tylko o doświadczenie bycia w zgeometryzowanej przestrzeni architektonicznej, z takim a nie innym przywiązaniem do czystości, ale przede wszystkim o sposób kształtowania przestrzeni społecznej. To przecież inne dystanse interpersonalne, inne relacje międzyludzkie. O ile słowiańskość zawsze będzie przesiedlonym kojarzyła się z wylewnością, programową bezpośredniością, o tyle niemieckość będzie odbierana jako emocjonalność budowana na dystansie, kładącym zachowywać duży margines dla prywat-

ności na poziomie zachowania, deklaracji werbalnych. Te odmiennie sposoby wyrażania będą z czasem konstytuować wiedzę pewną i trwałą popartą potocznymi kontaktami międzyludzkimi. Wiedza ta przełoży się na oczywistość radykalnie odmiennych wzorów: wylewnej szczerości i chłodnej racjonalności. To owocuje prostym przełożeniem zarówno na to, co bliskie i przyjazne, jak i na to, co obce i wrogie. To różne nawyki myślowe i zachowaniowe. To wreszcie różne rzeczywistości mentalne.

Gra

Gra wyraźnie dynamizuje doświadczenia tożsamościowe.

To gra jest rozgrywana lub się rozgrywa – nie decyduje o tym żaden grający podmiot. Gra jest procesem ruchu jako takim¹⁴⁵.

Tożsamość wymyka się kontroli i zmusza do przyjęcia postawy gracza. A to niesie z sobą konieczność uczestnictwa w wielu różnych grach, dowolnie wymieszanych. Zmusza też do wykonywania określonych posunięć wolnych i bezwolnych jednocześnie. **Jest się w grze, jest się granym, ale i jest się graczem rozgrywającym coś według siebie/nie-siebie.** Gry stają się jednymi z wielu, prostymi łamigłówkami skazanymi na seryjność. Reguły ich są ostentacyjnie doraźne. Dla-

¹⁴⁵ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993.

tego nie wydają się dość silne, by w miarę całościowo i pewnie uzasadnić rozpad „ja” i „my”. Unicestwione bowiem zostają rozdzielania na to, co dawnym „ja”, „my” i obecnym „ja”, „my”. Tożsamość jest rozbita. **Wkrada się już tylko i n e, jako doświadczenie niepomiernie innego siebie i innego nas.** Nie ma prawdziwej tożsamości i nie ma nawet nadziei na jej odkrycie. W grach rozbitcie polega na tym, iż prawe może stać się lewym, wewnętrzne – zewnętrznym, ważne – zwykłym detalem, gdyż nie ma granicy między tymi „nie-sferami”. Takie przenikanie wielokrotnie kwestionuje tożsamość. Reguły każdej gry są chwilowe i nie są w stanie uporządkować bezkresu kombinacji. Tożsamość tonie zarówno w kreacjach indywidualnych i zbiorowych posunięć, jak i destrukcjach niesionych przez gry tożsamościowe.

Puzzle gliwickie 3

Gliwickie gry zbiorowe

Piątą rocznicę plebiscytu, którego wyniki przesądziły o przynależności Gliwic do Rzeszy, Niemcy postanowili uczcić filmem propagandowym. [...] Oko kamery przeniosło na taśmę dymiące kominy, zakłady przemysłowe, w których pracowali szczęśliwi robotnicy, Górę Świętej Anny, śląskie stroje i obyczaje. Dokument zatytułowano *Land unter Kreutz*. [...] Gliwice po raz pierwszy pojawiły się w [Polskiej Kronice Filmowej – A.K.] już w 1945 r. – pokazano wtedy zniszczenia wojenne: ulice w ruinie, zdewastowany Dom Górnośląski [...], kominy, ciężki przemysł i nic więcej. Nawet gdy na Politechnice Śląskiej kręcono relacje z inauguracji roku akademickiego to zawsze na Wydziale Górnictwa¹⁴⁶.

¹⁴⁶ E. R ó ż a ń s k a: *Głowa Hitlera*. „Gazeta Wyborcza. Magazynek Śląski” z 8 września 2000, s. 15.

Bezsprzecznie najstarszym [1794] pomnikiem w mieście jest stojący na rynku Neptun [...]. 2 września 1874 odsłonięto pomnik „Germanii”. Był on praktycznie pomniejszoną kopią pomnika, jaki odsłonięto [...] nad brzegiem Renu, w Niederwald [...]. Oddzielną grupą dawnych pomników były te poświęcone żołnierzom i ich wybitnym dowódcom. Przykładem może być pomnik feldmarszałka Keitha [...]. Pomnik poświęcono i odsłonięto 8 lipca 1913 roku, w stulecie utworzenia stacjonującego w Gliwicach 22 pułku Keitha. [...]. Innym żołnierskim pomnikiem była naturalnej wielkości konna figura ułana 22 pułku znajdująca się na Promenadzie. Odsłonięto ją 13 czerwca 1926 roku. [...]. Najbardziej chyba znanym pomnikiem jest fontanna z trzema tańczącymi faunami przy „Haus Oberschlesien”. [...]. Z początkiem lat trzydziestych zachodnią stroną Reichspräsidentenplatz ozdobił pomnik górnika. [...]. Pomnik ten, jak wiele innych, zniknął z krajobrazu miasta wraz z nadejściem nowej władzy¹⁴⁷.

To „wygrywanie siebie” w społeczności gliwickiej, polskiej, niemieckiej, śląskiej, wschodniej przebiegało odmiennie. Jednym potrzebne było oparcie w nowym, obcym miejscu. Taki los przypadł w udziale społeczności repatriantów z terenów wschodnich. **Szukać oparcia mogli w konsolidacji własnych sił, w zwartości własnej grupy, w konfrontacji z obcością, której nie rozumieli.** Podział na polskie i niemieckie nałożył się na podział śląskie = polskie i śląskie = niemieckie. Pozostawało w tej świadomości też Dawne – wytęsknione, lwowskie, co jest przedmiotem nostalgii ubranym w mit polskości. I to Dawne w Nowych warunkach należało jakoś odradzać na tych ziemiach „nieszczęśliwie” doświadczonych obecnością niemiecką.

Innym przybyłym z terenów Polski centralnej czy Zagłębia Dąbrowskiego potrzebny był zwłaszcza spokój pod auspicjami dobrobytu ekonomicznego, politycznego, społecznego. Nic tak bardzo nie wzmacniało grupy, jak poczucie awansu cywilizacyjnego, który był zwyczajnie dany. Nic bardziej nie zakorze-

¹⁴⁷ M. Gabzdyl: *Gliwice...*, s. 21–22.

niało, jak poczucie jedynie ekonomicznej więzi z miejscem – choć w wielu wypadkach przerodziło się to w poczucie silniejszej więzi. Nic tak bardzo nie było obce, jak odmienność śląskości w wydaniu niemieckim, polskim, śląskim, „nijakim”...

Inne było doświadczenie tych, którzy byli wysiedlani, więzieni, którym przypadło w udziale wysiedlenie rodziny lub przynajmniej bolesny proces weryfikacyjny każący budować swe określenie jako niemieckość. Ich zwyczajność, naturalność w postrzeganiu niemieckości na ziemiach śląskich była konfrontowana z obcością polską, sowiecką, wschodnią. Ich poczucie krzywdy, poczucie bycia przegranym w wojnie kazały trzymać na dystans dominującą nową obcość. Pozostało doznanie cierpienia z powodu jednoznacznej oceny pozbawiającej ich własnego miejsca, udziału w kształtowaniu rzeczywistości śląskiej.

Inną, najbardziej chyba doświadczoną, grupą byli Ślązacy, którzy doznali moralnego okaleczenia w wyniku procesu weryfikacyjnego i którzy zmuszeni zostali do jednoznacznej deklaracji narodowościowej, choć bliskie im było doświadczenie bycia przede wszystkim Ślązakami. Ci pozostali obcy zarówno dla Niemców, jak i dla Polaków. Ich konsolidacja opierała się w głównej mierze na niechęci wobec tych, którzy zbyt prosto i łatwo, a tym samym powierzchownie, podchodzą do deklaracji narodowych.

Nigdzie tak jak na Śląsku nie wybuchła z taką siłą cała niemoc procedur politycznych mających na celu przeprowadzenie odgórnej identyfikacji narodowej. Tutaj zbyt wiele gier rozgrywano pod auspicjami politycznymi, ekonomicznymi, narodowymi. Swojskość wielokrotnie była kwestionowana przez programy i innych, przez własne wybory, przez różne obrazy Śląska i Gliwic, które zostały lansowane i które utrwaliły się w świadomości zbiorowej. Obrazy te znoszą się i wykluczają, nie dają też całościowych rozwiązań współcześnie. Każdy ma inne doświadczenia, inną historię, inne gry, którym ufa i w których uczestniczy. Każdy też ma inne miasto. Istnieje wiele wersji Gliwic.

Tożsamość w ruchu (dys)lokacji

W tożsamości ważna jest sieć znaczeń, miejsc, relacji, którą buduje się z wielkim pietyzmem w nadziei na to, iż można siebie umiejscowić, oswoić, zrozumieć. Tworzona sieć jest wyrazem potrzeby bezpieczeństwa. **Lokuje się coś, by nie było zawieszono w próżni.** Kreuje się całe otoczenie, aby nadać jednostkowej tożsamości sens i stworzyć pozory jej obecności – takiej rzeczywistej, rozpiętej pośród rzeczywistych relacji i znaczeń. To myślenie, które zakorzenia jednostkę, dając jej określony i namacalny wymiar. A więc raczej terytorium niż nic, raczej religia niż nic... *etc.* **Waga dookreślenia przez miejsce każe ufać, iż tożsamość jest pewnym, określonym i prostym do uchwycenia bytem.** To wszystko wiedzie ku pewności, iż można swobodnie nakreślić coś w rodzaju mapy tożsamościowej. Pewność ta budowana jest na pewnikach: jest mapa; są precyzyjnie naniesione identyfikacyjne punkty – wyznaczniki, które orientują; są ściśle określone relacje między nimi; jest pewne „ja” – ułokowane, dookreślone podobieństwami i różnicami.

Tożsamościowa wiara w skuteczność umiejscowienia zwykle załamuje się nagle. Właściwie w samej lokacji są tendencje dyslokujące. Okazuje się, iż punkty orientujące, którym się ufało, panują przemieszczone i nie tak pewne. Odslaniają się wtedy puste miejsca, zamiany pól, rozedrganie elementów, pęknięcia. A może odsloni się sama nieobecność pewnych wyznaczników siebie. **Nieobecność odslania się w resztkach obecności przez domniemania, unieważnienia, destrukcje, zamazania.** To prowadzi ku konstatacji, iż wszelkie trwałe lokalizacje są potoczną wiedzą wyraźnie nadwątloną i bez realnego odniesienia, gdzie nic nie jest uprawomocnio-

ne, a chaotyczny ruch zdarzeń jedynie zwiastuje nadejście bliżej nieokreślonego przyszłego porządku. Wyrażna dyslokacja... Nie wiadomo tego, czym jestem i w ramach czego, ale nie ma również pewności w wiedzy o tym, czym nie jestem.

Puzzle gliwickie 4

Krew to zawsze krew

Polskość, niemieckość, śląskość to najczęściej przywoływane w odniesieniu do Gliwic wytrychy. Narodowość staje się udziałem każdorazowo stereotypowych i nieco pogłębionych analiz. To zbyt proste, by wiecznie rozprawiać o podziałach na Niemca, Polaka, jeszcze w to wszystko przyoblekając Ślązaka raz dookreślonego przez polskość, raz przez niemieckość. Ale to jednocześnie ważna cegiełka budująca wyobrazeniowy obraz z granicą, sferą bliską i obcą. Mamy motywy piastowskie, mamy motywy powstańcze, mamy Wehrmacht, mamy mieszczaństwo niemieckie, mamy migrację wschodnią *etc.* – mamy różne fragmenty. Znane, powszechnie eksploatowane. Zestawiane z sobą kontrastowo, zamiennie, kompatybilnie – co zależy od opcji świadomościowej autora. Ufamy tym obrazom n a s walczących o polskość Śląska, n a s – uzbrojonych w cywilizacyjną niemieckość, i c h – odpowiednio koniecznie opozycyjnych. Czerń i biel. Brak półcieni w wizerunku zbiorowości. Od zawsze ważne jest, by swoi pielęgnowali swojskość, najprościej przez pochodzenie, przez czystość, przez rasowość, przez narodowość. To pewny wyznacznik krwi – jednoczącej w ciągi, wykluczającej, obsesyjnie wiążącej, mitycznej. Nie do zaprzeczenia, nie do podszycia. Albo, albo. Albo z tej krwi, albo z żadnej.

Rozwijana mitologia pochodzeniowa jest wielokrotnie kwestionowana przez doświadczenia, które pokazują, że wiara

w mityczną jedność zawodzi. Jest też równie często falsyfikowana naukowo, społecznie. Ale to nie umniejsza jej znaczenia. Jej siła polega właśnie na odwrotnie proporcjonalnym stosunku do oficjalnej wykładni nagłaśniającej jej nieskuteczność. Trwa. Nie w biologicznych, organizacyjnych, antropologicznych, filozoficznych stanowiskach, ale w wyobrażeniach choćby i długo nieaktualizowanych. W kluczowych jednak momentach – gdy te uznane i skuteczne sposoby określania zdarzeń, innych, siebie zawodzą – ona okazuje się niezwykle skuteczna – właśnie na mocy jej absurdałnej odporności na empirię. Tłumaczy świat, nie podlega dyskusji, nie grozi doraźnością. Nie należy jej lekceważyć w Gliwicach, w Berlinie, w Tunisie, w Sydney. Odcień wielokulturowych miast o zróżnicowanych doświadczeniach historycznych z pewnością osłabia jej występowanie, ale nie osłabia jej znaczenia. Zwykle i tak ostrość podziału „my – oni” dochodzi do głosu. To, co akurat w przypadku Gliwic pozwala dobrze rokować, to fakt, że niejednołitość historyczna, różność wzorców zachowaniowych i myślowych, które stały się udziałem miasta, stwarza dziwną przypadłość mentalną: niedookreślenie siebie i innych. Brak wyrazistości tożsamościowej, niemoc identyfikacyjna wyraźnie osłabiają siłę wyobrazeniowej wartości pochodzeniowej granicy. Niejasność podziałów według tylko czystości pochodzeniowej obnaża ją wyraziście. Wielość małżeństw mieszanych, wielość migracyjna, niejasność początku czystości krwi – wszak zawsze czystość ma – jak się okazuje – mętny początek znaczony w kulturze europejskiej chociażby wędrowną krewką plemion. Pamiętajmy jednak, że nieokreśloność siebie, niemożność jednoznacznej orientacji narodowościowej nie niweluje siły wyobrażeń, stereotypów, uoczywistnień na poziomie zachowaniowym i mentalnym.

Zrozumienie tego umożliwia uznanie za „naturalne” powtarzających się haseł – wytrychów, które są lansowane i zapominane nieustannie; które raz okazują się gorszące, raz uoczywistnione; które się znoszą; ale i paradoksalnie uzupełniają; które pojawiają się z a w s z e j e d n o c z e ś n i e: „Śląsk dla Ślą-

zaków”; „Śląsk od zawsze był niemiecki”; „Śląsk od zawsze dążył do macierzy”; „Śląsk jest wielokulturowy”; „Na Śląsku jest się albo Polakiem, albo Niemcem”; „Ślązak nie jest ani polski, ani proniemiecki – jest prośląski” *etc.*

Spotkanie

Spotkanie odsłania wiele tropów.

[...] w relacji między mną a innym, między mną a drugim człowiekiem, związek nie polega na symetrii bytów należących do świata [...]. Związek zupełnie inny, niż synteza: bliskość, twarzą w twarz, społeczność (*société*)¹⁴⁸.

Oto **spotykam** kogoś. Widzę go tak, jak chcę go widzieć i jak on chce, by go widziano. Jakoś nieporadnie ustalam jego tożsamość z tego, co mi daje, i z tego, co jestem w stanie ogarnąć. Pomocne są mi zawsze czytelne obrazy podsuwane przez innych. Z nimi mogę łatwiej poznać, zrozumieć, odczuć. One mnie prowadzą i zwodzą. **Spotykam innych, potwierdzam siebie, odnajduję siebie, gubię siebie, ale przede wszystkim tworzę siebie zmiennego.** Trudno to wszystko porozdzielać na moją tożsamość, twoją tożsamość, naszą tożsamość. Chociaż poszukuje się form upraszczających obraz... Wszak silna staje się pokusa, by wreszcie oswoić i utrwalić tożsamościowe *status quo*, by okiełznać „rozpasane i nieobliczalne” **To.**

¹⁴⁸ E. Lévinas: *O Bogu...*, s. 224–225.

Czasem może nawet się wydawać, iż wiem, kogo spotykam, rozpoznaję go i siebie po znaczących śladach, dochodzę do siebie umiającego spotykać i poznawać innych, a przez to potwierdzonego siebie. Ale zaraz trwała forma okazuje się niepewna. To tylko indywidualne, ulotne spotkania. Na gruncie jednostkowych doświadczeń tożsamościowych niewiele można na trwałe ustalić. **Indywidualność częściej spotyka niepewność niż pewny porządek.** Dlatego można co najwyżej mówić o spotkaniach tożsamościowych przez ich strzępy. Strzępy – znanego, pewnego, zrozumiałego, potwierdzonego, oswojonego, niebezpiecznego, różniącego, nieobliczalnego i przypadkowego.

Puzzle gliwickie 5

Gliwickie spotkania

Wymiana lokalna odbywała się na targach tygodniowych, które w Gliwicach w XVI–XVII wieku odbywały się w poniedziałki, zaś w połowie XVIII wieku dwa razy w tygodniu [...], na które przyjeżdżali kupcy i handlarze z sąsiednich miast, ale także krajów sąsiednich, Polski, Czech i Niemiec¹⁴⁹.

Gliwice były jedynym miastem na niemieckim Górnym Śląsku posiadającym lotnisko, a przez to połączenie z międzynarodowym ruchem powietrznym [...]. 2 marca 1925 roku odbył się pierwszy, próbny lot na trasie Gliwice–Lipsk. W maju tegoż roku otwarto regularną linię Gliwice–Wrocław–Berlin. Przełom lat 1926–1927 to rozpoczęcie lotów Gliwice–Wiedeń. Sensacją lata roku 1931 był przylot na Śląsk sterowca „Graf Zeppelin”¹⁵⁰.

¹⁴⁹ *Historia Gliwic...*, s. 130–131.

¹⁵⁰ M. G a b z d y l: *Gliwice...*, s. 25–26.

Po pożarze synagogi na Wilhelmplatz kilkakrotnie tamtędy przechodził, okna były rozbite, mury i metalowa kopuła okopcone dymem. [...] Ludzie przechodzili obok pospiesznie i lękliwie, przeważnie drugą stroną ulicy, jakby bliska odległość wiązała ich z winą, z którą nie chcieli mieć nic wspólnego¹⁵¹.

Każde spotkanie wytwarza, potwierdza, ale i zarazem falsyfikuje wizerunki Obcego. Doraźne zdarzenia nie nakładają się na obrazy, które konstytuują pamięć. Nie znaczy to jednak, że ją prosto modyfikują. Ich siła jest w trwałości. Ale mimo to i tak na poziomie wyobrażeń niejednokrotnie się znoszą, wprowadzając zakłopotanie poznawcze i emocjonalne. Rozmazują naszą wiedzę o innych i o sobie. I tak było i jest w Gliwicach. Tych Gliwicach mentalnych. Kto się z kim spotykał? Polak z Niemcem, Rosjaninem, Żydem? Niemcy z Polakami, Rosjanami, Żydami? A może – lwowianie, gliwiczanie, frankfurtczy-cy, kielczanie *etc.*? Czy raczej Ślązacy, Mazowszanie, Bawarczy-cy *etc.*? Albo mieszczanie, chłopci, robotnicy, arystokraci? Spotkanie uaktywnia różne obszary wiedzy odnoszonej do różnych mentalnych granic: regionu, państwa, narodu, miasta, wsi. Wyraziste w spotkaniach obrazy łagodzone są codziennym doświadczeniem konkretnych ludzi. Akcent przenosi się na konkretne osoby, realnie uwikłane w przestrzeń społeczną. Ktoś jest raczej Jerzym, sklepikarzem, niż Polakiem. Raczej żołnierzem lub cywilem niż nosicielem cech narodowościowych. Raczej katolikiem niż protestantem. Ważne jest to, że wielokrotne spotkania aktywizują te różne obszary znaczeń, co nie ułatwia ich czytelności. Dlatego Gliwice wprowadzają tu zmaćnienie w każdym detalu. Na gruncie jednostkowych zda-rzeń dochodzą do głosu te wszystkie wprowadzone za sprawą gliwickiej przestrzeni porządki: narodowości, państwowości, ekonomiczności, religii, sąsiedztwa.

¹⁵¹ H. Biemek: *Pierwsza Polka*. Przeł. M. Przybyłowska. Warszawa 1983, s. 139.

Obecne/nieobecne

Doznania obecności i nieobecności są zagmatwane.

[...] czysta różnica, która konstytuuje obecność dla siebie żywej obecności, wprowadza do niej jednak źródłowo wszelką rzeczywistość, którą, jak sądzono, można z niej wykluczyć. Żywa obecność tryska na gruncie swej nie-tożsamości ze sobą oraz możliwości retencjonalnego śladu. Zawsze już jest śladem. Ślad ten nie daje się pojąć na gruncie prostoty tego, co obecne, którego życie byłoby wewnętrzne sobie. Siebie [soi] żywej obecności jest pierwotnie śladem¹⁵².

Kiedy spotykam, to odkrywam, iż dostrzegam coś, doświadczam kogoś, uczestniczę w działaniach. Wszystko staje się takie namacalne, ja sam staję się obecny, świat jest identyfikowalny. **Doświadczam mocy siebie przez to, że Jest – jest coś, jest moje „ja” i „my”.** To jest.

Ale to, co ma być przepelnione, musi pęcznieć. A w spotkaniowym rytmie doświadczeń wszystko pęcznieje za sprawą doznania nieobecności. **Wtedy „ja” traci dawnego siebie, gdy dochodzi do głosu doznanie nieobecnego.** Może się to różnie potoczyć. Na przykład od odkrycia, iż wszystko jest nieokreślone, iluzoryczne, kiedy coś nagle przestaje w naszych oczach rysować się jako znaczące. Kiedy w spotkaniach zaprzestaję ufać metaforom budowanym wokół pojęcia istoty i obecności, wtedy doświadczam braku. Wszystko staje się blache, gdyż brakuje już istotowej obecności. Nieobecność wpierv musi być odczuwana jako brak – czegoś, o czym umiem prosto

¹⁵² J. Derrida: *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997, s. 143.

pomyśleć i co tak dobrze zdążyło się uobecnić w mych doświadczeniach. Odczuwam brak drogi ku rzeczywistości. Nagle jednak porzucam myśl o moim wykorzenieniu jako o czymś nieobecnym i określonym przez brak. Stopniowo odkrycie o braku przeradza się w doznanie, iż nikt i nic niczego nie skrywa, nie podtrzymuje, gdyż nikogo i niczego nie ma. To być może już **wiedza o tym, że niczego nie brakuje i nigdy nie brakowało, gdyż tego zwyczajnie nie ma od zawsze i nigdy nie było. Nie ma nie tylko dróg do mojego „ja”, ale nie ma „ja”**.

Bliskie staje się to doświadczeniu nicości, które Hegel wiązał z lękiem w obliczu poczucia, że świat staje się płynny, kiedy podmiot unicestwia się we wrażeniu niekończącego się upadku albo zawrotu głowy¹⁵³. A zdecydowanie najpełniej przypomina Sartrowską nicość jako neantyzowanie się bytu¹⁵⁴. To właśnie przekroczenie przez świadomość własnego bytu wiąże się z odrzuceniem stanu, w którym się aktualnie jest i powziętą decyzją, aby nie być tym, czym się jest. Odczuwane jest ono właśnie w doświadczeniu nieobecności.

Tożsamościowa strategia spotkań zasadza się na chwilowych zawieranych i zrywanych paktach z Nieobecnym i Obecny. W spotkaniach są pewne szczególne punkty boleśnie odsłaniające kruchość tożsamościową. To właśnie za ich sprawą nie mogę radykalnie doświadczyć innego siebie, innych nas – zagrożonych, zakwestionowanych, zniszczonych, utraconych. Tylko tak intensywnie **mogę doznać zagubienia, gdy me dawne rozpoznawalne przez innych ślady nagle przestają do mnie prowadzić**.

Spotkania zniekształcają obraz i go przywracają, nieustannie wnoszą pomniki jakiejś sfery siebie i je burzą. W spotkaniach tożsamość odnajduje utarte drogi do siebie, ale też za ich

¹⁵³ Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. Warszawa 1963. T. 1.

¹⁵⁴ Zob. J.P. Sartre: *Problem bytu i nicości*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 2001.

pośrednictwem nie najprościej uczy się porzucać wiarę w jakiegokolwiek szlaki podróży wiodące ku czemukolwiek czy komukolwiek. To właśnie w spotkaniach, które są wyzwaniem, konfrontacją, współlistnieniem, tożsamościowe „ja” wabione jest wiarą w uobecnienie trwałego zapotrzebowania na zbiorową pewność. Wtedy już krok do myślenia, iż indywidualne spotkanie jest uzasadnione całościowo przez zbiorowe „my” w sposób pewny i trwały. To jednak podszyta lękiem chwilo-wa chęć wpisania się w zbiorowe nadzieje na spotkania utrwalające wymarzony porządek rzeczy. W gruncie rzeczy, to tylko lokalne odczucia tego, czym mogłaby być nasza tożsamość. Nie znaczy to jednak, iż nie można wokół tych lokalności wzniecić małej czy dużej wojny. Można, nawet trzeba walczyć o to, co chwilowo dobrze rokuje o trwałości, co gwarantuje dobry stabilny obraz wymarzonego siebie. Ale na gruncie chwilowych doświadczeń to w niczym nie zmienia grozy indywidualnych spotkań, postrzępionych lokalną niemocą i zbiorową trwałą nadzieją.

Puzzle gliwickie 6

Gliwickie obecne i nieobecne

Błąd interpretacyjny każdej zlokalizowanej kulturowo tożsamości polega na tym, że zapomina się o uniwersalnym wymiarze i zindywidualizowanych uwikłaniach. Tak jak problemem ogólnych rozważań nad tożsamością jest nieodnoszenie do kultury. Oczywiście, to efekt aspektowości naukowej, niemniej sam problem pozostaje.

Gdzie tkwi problem w odniesieniu do Gliwic?

Nie ma tylko Gliwiczan. Tak jak nie ma tylko Polaków, Ślązaków, Niemców *etc.* To jedne z dookreśleń. W codzienności dochodzą też do głosu inne ważne dla budowanych tożsamo-

ści doświadczenia: jest się konkretną jednostką (konkretne X budowane wokół doraźnych zdarzeń), jest się człowiekiem (wymiar tego, co ludzkie i znamienne w ogóle dla doświadczenia siebie), jest się Każdym (powielony wymiar człowieczeństwa), nie jest się (niemożność wyodrębnienia kulturowego czy indywidualnego siebie) *etc.* Problem polega tu na tym, iż to wszystko pozostaje zmieszane. Sztuczne konstrukcje teoretyczne – bo taka ich rola – próbują wyodrębnić określone komponenty i nadać im naczelną funkcję. Tożsamościowo jednak – na gruncie konkretnego kulturowego – to niewiele wnosi.

Chcąc przez to opisywać istotne punkty na gliwickiej mapie tożsamościowej, trzeba zwrócić uwagę na jednoczesną **obecność** wszystkich przesłanek. W Gliwicach widoczna jest wielokrotnie **nieobecność** takiej koherentnej tożsamości osadzonej śląsko, polsko, niemiecko, o której zwykło się pisać. Zwycięża nie tylko wymiar globalny, ale zwykła nieokreśloność w wymiarze uniwersalnym. Jednak skomplikowane w tym zakresie każe jednocześnie odnieść tę przypadłość do uzasadnienia kulturowego: jest bezpiecznie i słusznie w przypadku różnorodności kulturowej akcentować swą niemoc określenia. To taki nieustanny ruch przyporządkowujący uniwersalne kontekstualnemu i *vice versa* – nierozstrzygający jednak o podstawie = zasadzie jednego z nich.

W gliwickim opisie tożsamościowym nie może być rozwiązania co do wymiaru jednoznacznego tożsamości. Nie znaczy to jednak, że nie pojawia się owo rozwiązanie w odniesieniu do celów instrumentalnych. Gdy spojrzy się na wszystkie uwikłania tożsamości gliwickiej, odsłania się jednoczesna nieobecność i obecność lwowska, warszawska, gliwicka, frankfurcka, śląska, polska, niemiecka.

Swoje jest „swoim”, a obce „obcym”

„Swoje” i „obce” orientuje tożsamościowo.

Człowiek nie pozostaje w tym samym stosunku do świata, co podmiot do przedmiotu, oko do obrazu czy nawet aktor do scenicznej dekoracji. Człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla: świat stanowi część człowieka, jest jego wymiarem, w miarę jak zmienia się świat zmienia się również egzystencja (in-der Welt-sein)¹⁵⁵.

Inwentarz reakcji na uporczywą obecność obcych znaleźć można w każdym katalogu sposobów radzenia sobie ze zjawiskiem „oślizgłości”. Większość pozycji w takim katalogu stanowią metody unieszkodliwiania „oślizgłego” przez pozabawienie go jego „oślizgłości” (to znaczy zastąpienie wieloznaczności jednoznacznością)¹⁵⁶.

Doświadczenia tożsamościowe – właśnie dlatego, że są za każdym razem inne, niepewne, lokalne – zmuszone są szukać siebie w wyimaginowanej pewności zbiorowych pomysłów i oczekiwań.

Moje indywidualne doświadczenie tożsamości wiedzione zostaje nawykami myślowymi. Widzę w innych to, co zwykle mnie obchodzić, interesować, co w swej obcości mnie poraziło czy zachwyciło. Widzę też zawsze przez pryzmat tego, czym w danej chwili jestem. Tego, czym są mi bliskie w danej chwili obrazy, sytuacje. Oczywiście staje się myślenie wokół tego, co

¹⁵⁵ M. Kundera: *Sztuka powieści*. Warszawa 1991, s. 35–36.

¹⁵⁶ Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 96–97.

powszechnie uznane. Widzę siebie i innych nieustannie podejmujących grę zbiorowymi nawykami myślowymi – w nich, wobec nich, z nimi. Dopuszczam ich przetworzenia ze strony innych i swojej. Odkrywam, iż **tylko w pęknięciach, dyskontynuacjach, widzę wyrazistą indywidualność tego, co inne i własne**. Uderza mnie czyjaś jednostkowa tożsamość, gdy obcość zbiorowego uproszczonego obrazu zostaje spotęgowana obcością jednorazową, nagłą i nieokreśloną. Trudno w spotkaniach uciec od prezentacji siebie i recepcji siebie w konfrontacji z nimi.

W tożsamościowych doświadczeniach **ważne są te próby odkrycia zasady delimitacyjnej, oswojenia, rozszyfrowania, zademonstrowania jedynie słusznej wizji siebie i innych**. Jeszcze ważniejsze są praktyki służące trzymaniu się tej zasady w naszym tożsamościowo oswajanym świecie.

Jest ciemna i jasna strona księżyca. A właściwie jest jasna i ciemna strona tego, czym jest dla nas i co o nim wiemy. Tak i z tożsamością sprawa wygląda podobnie. Jest ta bliska, znana i widoczna strona tożsamości konstytuująca obszar pewnej wiedzy. Jest też ciemna strony (nie)wiedzy – zakryta, znacząca chaosem, niemocą wyrażenia, nieoswojeniem poznawczym i emocjonalnym siebie jako Siebie. Jednak to jasna strona wiedzy tożsamościowej jest czytelna, gdyż jest znana i wypromowana. Mieści ona wszelkie pomysły na sprawne uchwycenie tożsamości człowieka. Tu plasują się idee szeroko promowane, na mocy których tożsamość jest jednym i nie jest drugim, jest wiedziona tymi i nie innymi zasadami. Ta jasna strona tożsamości jest potrzebna i jednostkowemu, i zbiorowemu myśleniu. Daje zaczepienie, niesie ulgę, rozstrzyga wątpliwości, wyodrębnia, rozdziela, uprawomocnia. Ale ta jasna strona staje się niezwykle niebezpieczna, gdyż nazbyt mocno przywiązuje siebie do Siebie. Grozi to utratą dystansu do siebie i zapomnieniem, iż to, co jest jedynie promowane, nie daje się prosto przełożyć na to, co faktycznie jest. Ta demonstracyjna tożsamość jest potrzebna, jednak nie może być wymiennie traktowana z tożsamością jako taką. To tylko jeden z jej licznych aspek-

tów. Trudno przecież zakładać, iż *public relations* to wszystko. Ale ta demonstracyjna tożsamość staje się niezwykle intrygująca, gdyż mieści w sobie manifestacje, pretensje, ambicje, promocje – wszystko, co tak łatwo uchwytnie dla myślenia tożsamościowego.

Czterema głównymi źródłami wpływu grupy są: 1) współuczestniczenie w procesie podejmowania decyzji; 2) publiczne zaangażowanie się w zalecany kierunek działania; 3) społeczne poparcie ze strony innych członków grupy oraz 4) standardy normatywne (normy społeczne), które określają, jakie zachowanie jest właściwe¹⁵⁷.

Jawię się sobie i innym głównie wobec sztafażu zbiorowych pomysłów na to, czym jestem i czym powinienem być w zbiorowości. Nie jestem jednak tożsamy z tymi pomysłami, tak jak indywidualne spotkanie z „obcym” wymyka się tej identyczności. W spotkaniach więc objawiają się jedynie nieobliczalne indywidualne tożsamości, bezwzględnie chwilowe. Raz po raz wpasowują się w globalne rozwiązania, aby łatwiej je można było zrozumieć i określić. Jakkolwiek by nie promować pewnego wizerunku, to i tak w końcu odsłoni się w indywidualnych spotkaniach tożsamościowych jedno – **niepewność**. Różne lęki – choćby o to, czy tym razem określi się coś jako regularne, znane, oswojone; czy tym razem ktoś potwierdzi swe zadomowienie w szerszym kontekście sytuacyjnym i objawi się jako znany nam, taki sam jak wszyscy ci, których spotyka się w danej czasoprzestrzeni.

¹⁵⁷ P. Zimbardo, F.L. Ruch: *Psychologia i życie*. Przeł. J. Radzicki. Warszawa 1994, s. 576.

Puzzle gliwickie 7

Gliwickie „swoje” i „obce”

Życie kulturalne [w latach 1871–1918] w mieście płynęło dwoma nurtami, niemieckim i polskim. Każda ze stron tworzyła własne placówki społeczno-oświatowe¹⁵⁸.

W roku 1888 liczba mieszkańców Gliwic wynosiła 15 077 osób, w tym ponad 9000 katolików, około 3500 protestantów i ponad 1800 Żydów. [...]

W roku 1936 Gliwice liczyły 116 279 mieszkańców, w tym: katolików – 99 020, protestantów – 14 319, Żydów – 1603, niemiecko-chrześcijańskich – 427, starokatolików – 446, członków wolnych wyznań – 394, niewierzących – 25. [...]

W roku 1945 zmieniła się sytuacja wyznaniowa w Gliwicach. Kościoły ewangelicko-unijny i staroluterański zostały podporządkowane polskiej organizacji kościelnej [...]. Reaktywowana w 1941 r. starokatolicka gmina wyznaniowa zanikła całkowicie w 1945 r. [...]. Po 1945 r. nie było też już w Gliwicach wyznawców niemieckiego Kościoła Narodowego.

Wskutek emigracji reszty ludności żydowskiej w 1945 r. przestała również przejściowo istnieć gliwicka gmina żydowska. Wraz z repatriantami ze Wschodu przybyły natomiast do Gliwic inne społeczności wyznaniowe, a między innymi wyznawcy prawosławia, katolicy obrządku ormiańskiego oraz członkowie Kościoła bizantyjsko-ukraińskiego [...]¹⁵⁹.

Dziś brakuje dobrych Obcych – zwłaszcza w Gliwicach. Po wojenny okres (czy jeszcze jest po-wojennym?) zmienił wyrazistość i czytelność „obcych”. Dawne kryteria tożsamościowe wyznaczające granice delimitacyjne między niemieckimi ideami terytorium czy państwowości a przywiązaniem polskim

¹⁵⁸ *Historia Gliwic...*, s. 283.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 387–388; 525.

do języka czy narodu przestały ważyć w sposób jednoznaczny. Nie wystarczą. Są nieustannie obecne, ale wprzęgnięte w inne realia polityczne, gospodarcze, globalne. Poza tym aktualnie łączą się też z przywiązaniem wszystkich dawnych i obcych do już „swojego” terytorium. Niemniej taka sytuacja nie niweluje napięć tożsamościowych, które raz po raz dochodzą do głosu. Pojawiają się ze strony niejako „na nowo” konstytuujących się struktur organizacyjnych – czerpiących siłę z myślenia o zbiorowej jednoznaczności, która oparta jest na powtórzeniu i skostnieniu. Hasła: „Śląsk piastowski”, „Śląsk niemiecki”, „Śląsk dla nas” – to tylko echa postaw roszczeniowych nie tyle uzasadnionych kulturowo, ile lansowanych za pomocą zawsze czytelnej (choć w wypadku Gliwic zwodniczej) opozycji my : o ni. To natychmiastowe reakcje na niemoc określenia, zawsze pod ręką. Potem zwykle opadają na planie codziennych kontaktów. To, co jednak utrwalone w Gliwicach werbalnie, nie zawsze znajduje swą czytelność na poziomie zachowań, stylów myślenia. Nie ma dawnych obcych i nas. A to nas w Gliwicach jest coraz mniej określone. Gliwiczanom przydaje się dzisiejsza niewyraźność kontekstu, zwłaszcza ta uzbrojona w siłę ekonomiczną. Taki wizerunek ekonomicznych Gliwic nadaje podobny status gliwiczantom – rozmazuje ich narodowościowo, religijnie. Za to hierarchizuje ekonomicznie – ale w końcu to było nieustanną przypadłością Gliwic jako miasta handlowego. Paradoksalnie jednak może nie usypiać tożsamości, a pracować na jej usztywnienie, gdyż formuje zauważalny brak podstawy jednoczącej, wiążącej, pewnej. W miejsce pustki i niemocy kulturowej identyfikacji odsłaniana nieobecność wspólnej podstawy grozi konfliktami, które łatwo się wznieca, zonglując opozycją my : o ni. Właśnie dlatego, że współcześnie nie wiadomo już, co ona znaczy i kogo oznacza.

Wiedza tożsamościowa jest ułudą

Tożsamość wypełniona jest różnymi strzępami wiedzy o tym, czym jest i czym być powinna. Wypełniona, znaczy, że pełna w amorfii, jak gdyby bez naczynia, które może się wypełniać, dopełniać i przepelniać. Wiedza ta to właściwie różne fragmenty różnych porządków wiedzy. Wiedza o tym, czym jest tożsamość, wpływa i zanika, ale jest obecna. Jest ona próbą oswojenia doświadczeń tożsamościowych – doraźnych i wymykających się kontroli. Ma spajać i porządkować, ustalać choćby w strzępach, wybiórczo, różnorodnie. Wiedza ta pełna jest ułudy, gdyż głównym zadaniem jej jest uchwycenie tego, czym nieuchwytna tożsamość jest. **A że przepaść ogromna dzieli ontologię doświadczenia spjanego chaosem i epistemologię niewiedzącą jak ogarnąć to nieobliczalne – jedynym ratunkiem jest ułuda.** Ułuda – jakby rozsądny produkt, zezwalający objąć, uchwycić, okiełznać, uprzedmiotowić, osądzić, odgraniczyć i oswoić tożsamość. Pełni funkcje terapeutyczne i organizacyjne. Ułuda tożsamościowa to wiedza stereotypowa o „swoich” i „obcych”, to znajomość reguł i kryteriów delimitacyjnych rozstrzygających niejednoznaczności kulturowe, to uwewnętrzzona oczywistość relacji wyznaczających właściwe miejsce w porządku społecznym. To jak gdyby „bloki” sprawnej terapeutycznie i pewnej organizacyjnie wiedzy, która przepelnia doświadczenie tożsamościowe. Doświadczenie może być modyfikowane przez tę wiedzę, nawet wiedzione jej wizją pewnego siebie. Ułuda, bo taka jej rola, ma wszak zwodzić.

Puzzle gliwickie 8

Gliwicka wiedza

[...] na Śląsku kulturę niemiecką wysoko się ceniło i nie utożsamiało z hitleryzmem¹⁶⁰.

Valeska Wondraczek nauczyła się więc najpierw alfabetu po niemiecku, a „Ojcie nasz” po polsku i nawet dziś jeszcze zdarzało się, że „Zdrowaś Mario” łatwiej jej przychodziło po polsku, a swoich westchnień do Boga nie mogła sobie wyobrazić w innym języku, jak tylko: *mój ty bosze kochany...*¹⁶¹

Matula poszła do kościoła i zamówiła mszę za wolny Górny Śląsk, a ojciec był zrozpaczony, gdyż głosował przeciwko Korfantemu, i powiedział, że w niedzielę pójdzie ze mną na dworzec i wsiądzie po prostu do jakiegoś pociągu [...] ¹⁶².

U krewnych i znajomych Valeska zarejestrowała następujące zmiany nazwisk: Wondraczek na Wondrak, Krsyczek na Kreis, Cempulik na Stempel [...], Kowalski na Koval, Schmittkowski na Schmitt [...] ¹⁶³.

Zawodzi wszystko w odniesieniu do Śląska. Każda wiedza... Ale prawdą jest też, że i wszystko pozostaje. Wiadomo, że nie na wiele się zdają na Śląsku wszystkie znane powszechnie i powielane rozgraniczenia tożsamościowe, ale i wiadomo, że pozostają zawsze „pod ręką”, wszak to uobecniona i podatna na instrumentalizację wiedza. W Gliwicach nie sposób spotkać wyrazistej całości wzorów zachowania czy myślenia, które

¹⁶⁰ K. Karwat: *Ten przeklęty...*, s. 83.

¹⁶¹ H. Bienek: *Pierwsza Polska...*, s. 113.

¹⁶² Ibidem, s. 360.

¹⁶³ Ibidem, s. 135.

tworzyłyby „kulturę śląską”, „kulturę polską” czy „kulturę niemiecką”, za to z pewnością da się odnaleźć myślenie o wadze takich konkretnych całości. Żonglerka pojęciami nie na wiele się zdaje w Gliwicach. Kto był Ślązakiem w XIX wieku? Kto był Ślązakiem w pierwszej połowie wieku XX? Od jakiego momentu liczyć to znaczące zasiedzenie – od ilu pokoleń? Wszak Śląsk to ruch migracji. W różnych czasach, w różnych momentach. Które okrzepnięcie uznać za właściwą formę kultury śląskiej? Czy to napływowe migracje polskich rolników do kopalń śląskich, a najlepiej trzecie pokolenie tych osadników? Czy może to kolejne pokolenia niemieckich przemysłowców? Czy w ogóle ma sens szukanie tej właściwej formy kultury jako stanu? Ale Śląsk odsłania jakąś stałość w tej migracji. **Jest coś, co zostaje. Nie wyczerpuje się całkowicie w ruchu.**

Pewność

Indywidualna tożsamość, a tym bardziej zbiorowa może być w sposób szczególny wyczulona na wiarę w obecność lub odkrycie jakiejś zasady rządzącej zjawiskami.

[...] wszyscy pragnęliśmy zamknąć krąg naszego życia, mieć przekonanie, iż krąg się domyka, linia trafia na linię, spotyka się z początkiem, chcielibyśmy uzupełnić je innymi egzystencjami, mamy ochotę sądzić, niezależnie od tego, czy ożywia nas rozum, wola czy marzenie, iż nasza przyszłość sama w sobie coś znaczy [...]. Jak

tedy przywołać, jak spowodować, by ten ktoś, kto zamknął ów krąg w fałszywym przekonaniu, iż zostawia go za sobą, że raz na zawsze go pojął, odczuł owe drgnienia świata w sobie¹⁶⁴.

Pragnienie odnalezienia bądź ustanowienia zasady staje się wyzwaniem. Dzieje się tak za sprawą wcześniej wspomnianej chęci panowania, ogarniania czegoś, co nie tylko nie jest uporządkowane, ale i odsłania nasze nieuporządkowanie jako brak, niemoc. **Nic bardziej nie sprzyja trendom scallającym niż groźba obnażenia naszych działań, których jedyną mocną stroną jest chęć ogarnięcia wszystkiego.** Troska o to, by przywrócić porządek, ratuje wizerunek nas jako pewnych i określonych. Dlatego tak użyteczne w terapii rozlicznych „chorób tożsamościowych” okazują się wzmożone zakusy na ustalenie jedynie pewnej zasady działania, w myśl której można by skutecznie egzekwować, pewnie odkrywać czy trafnie przewidywać.

Zbiorowa skonsolidowana promocja wizerunku pewnego „my”, zdolnego poskromić nijakie „ja” – to efekt niezwykle częsty w kulturze. Są jednak i sytuacje inne – umiejętne wprzęgnięcie silnego „ja” w służbę na rzecz budowania sformalizowanego „my”. Wszelkie trendy preferujące myślenie o zbiorowości roztaczają – jak się wydaje – władzę nad jednostkowymi tożsamościami zbyt lub niedostatecznie wyrazistymi. Działania takie bywają szczególnie wzmacniane doświadczeniami historycznymi całych zbiorowości. To myślenie lansuje co najwyżej jednostkę zależną całkowicie od zbiorowości, jedynie z niewielkim marginesem indywidualnych rozwiązań. Fundamentem, na którym wspierane są tak widziane indywidualne doświadczenia tożsamościowe, są uznane kategorie czasoprzestrzeni, doświadczeń historycznych dających uzasadnienie językowe, obyczajowe, religijne czy pochodzeniowe.

¹⁶⁴ C. Fuentes: *Zmiana skóry*. Przeł. M. Kaniowa, A. Nowak, J. Ortega. Poznań 1994, s. 58.

Trudno jednak o proste relacje w stylu mikro- i makrokosmosu. Tylko w bardzo prostych planach sytuujących indywidualną tożsamość w jakiejś całości kulturowej to przełożenie jest ukazywane jako jednoznaczne i sprowadzone do relacji cząstki = jednostki odbijającej całość. Wszystko w indywidualnych tożsamościach jest rozedrgane. Raz zauważalne staje się poczucie ciągłości, stałości, a raz to wszystko, co stałe, zostaje ostentacyjnie zniesione. Wszystko nieustannie jest rozbijane.

I tak w doświadczenie tożsamościowe wkrada się w końcu doznanie niemocy, a nawet szoku, z powodu braku skutecznej zasady.

Otto Cone, historyk sztuki i biograf Picabii, opowiadał jej – [...] – o »najbardziej niebezpiecznym ze wszystkich kłamstw, jakimi karmi się nas za naszego życia«, którym jest, według niego, idea continuum. »Jeżeli ktokolwiek będzie usiłował ci wmówić, że ta najpiękniejsza i najbardziej zła z planet jest jednak jednorodna, że składa się z możliwych do pogodzenia elementów, że ostatecznie to wszystko pięknie się sumuje, dzwoń wówczas do krawca szyjącego kaftany bezpieczeństwa. [...] świat składa się z elementów nie do pogodzenia«¹⁶⁵.

Odkrywa się przypadkowość w obrębie zasady dotychczas działającej po naszej myśli. Można z tym sobie różnie poradzić. Na przykład narzucić sobie większą dyscyplinę myślową, aby **unieważnić to niepokojące odkrycie**. Taka postawa zwykle rokuje nadzieję na przeprowadzenie odważnej ofensywy, aby jeszcze skuteczniej walczyć o jedność i czytelność. Może jednak stać się inaczej dzięki **przyjęciu postawy uznającej własną nieokreśloność** i borykającej się z problemami umiętnego współżycia z wieloznacznością.

¹⁶⁵ S. Rushdie: *Szatańskie wersety*. [EEC], s. 312.

Puzzle gliwickie 9

Pewnościowy i niepewnościowy kontekst Gliwic

[...] my tu, na tym przeklętym Śląsku, musimy mieć się na baczności. Nigdy nie wiadomo, czy znowu nie przyjdą tacy, którzy „odwróca kuszulę na drugą stronę” i powiedzą, że jestem Szwab. Albo Polak – bo to nigdy nie wiadomo, co się komu podoba¹⁶⁶.

Zrozumiałe są na Śląsku tendencje dookreślające. Oczywiście jednak jest pokusa, by wreszcie już rozstrzygnąć, „kto jest kim”. Ale daleko bardziej zrozumiałe są na Śląsku tendencje dyslokujące. W Gliwicach bardziej niż gdzie indziej jest to dostrzegalne. Zbyt dużo przesunąć „zbiorowych”, zbyt wiele zdarzeń zawikłanych w obopólne poczucie winy i wstydu – by można było tej niemocy identyfikacyjnej nie potraktować pierwszorzędnie.

Czy należy ufać współczesnemu dążeniu, iż gliwickie „dziś” formuje aktualną i sprawną tożsamość zbiorową opartą na więzi z miejscem, z celami wyznaczonymi ekonomicznie? Odpowiedź mogłaby brzmieć: **Tak** – jeżeli mamy na uwadze aspekt lokalnej wspólnoty powiązanej na użytek miasta Gliwice, **nie** zaś – jeżeli mamy na uwadze pewnik kulturowy partypamięcią kulturową, utożsamieniem się z własną historią, językiem, ziemią, religią, obyczajowością, pochodzeniem, państwowością *etc.* Oczywiście nie ma pewników ani do **tak**, ani do **nie**. Pozostają nam różne tropy naprowadzające na tożsamość gliwicką, które w żadnej mierze nie dają rozwiązań, co nie znaczy, że nie wzbudzają nadziei. W obliczu niemocy sądenia wydaje się jednak, że obecne tutaj Gliwic powoli niweluje do niedawna usilnie powracające tam i ich, które to określenia wyznaczały horyzont świadomościowy pokoleń

¹⁶⁶ K. Karwat: *Ten przeklęty...*, s. 15.

powojennych. Dobrze czy źle dla tożsamości, ale trzeba przyznać, że myślenie o tutaj i teraz zwycięża – choćby i te pojęcia w niewielkim stopniu pozostawały dookreślone znaczeniowo.

Zbigniew Kadłubek

VII

W poszukiwaniu śląskiego szmaragdu



O uobecnieniu

Każdy ukochany przedmiot jest ośrodkiem jakiegoś raję.

Novalis: *Kwietny pył* 51¹⁶⁷

Czy zarliwie oddający się jakiejs linijce Szekspira nie są, dosłownie, Szekspirem?

J.L. Borges: *Nowa refutacja czasu*¹⁶⁸

Jeśli zapytałby mnie ktoś, czy Śląsk jest rzeczywiście śmietnikiem, to odpowiedziałbym, że jest. Wystarczy wyjść na zewnątrz i rozejrzeć się dookoła. Nie tylko w Zabrze, Chorzowie, Czerwionce. Podobnie smutny widok roztoczyłyby przed nami niektóre dzielnice Katowic. Kiedy pięknieją polskie miasta, Górny Śląsk jest dość szary, brzydki wciąż, niepiękniejący. „Jeśli nie będziecie mieli kopalń, nie będziecie mieli nic” – rzekł mi ktoś złośliwy. „Nieprawda – odparłem – będziemy mieli jeszcze hałdy, te monstrualne śmietniki, jakich się już prawie nie widuje w Europie”. Z mojej odpowiedzi, w której i coś z ironii było, i coś z rozpaczę, nie byłem zadowolony. Po chwili więc dodałem jeszcze: „I będziemy mieli poezję”.

¹⁶⁷ Novalis: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*. Wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Prokopik. Warszawa 1984, s. 102.

¹⁶⁸ J.L. Borges: *Nowa refutacja czasu*. W: Idem: *Dalsze dociekania*. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. Warszawa 1999, s. 262.

Kiedy ten człowiek odszedł, przypomniały mi się słowa van Gogha, które napisał w jakimś liście, że „jeśli będziemy nadal brać rzeczy od dobrej strony, to znaczy mając na względzie ludzi, a nie sprawy materialne, wydaje [...] się zupełnie możliwe, że trudności materialne zmaleją. Człowiek rośnie bowiem w burzy”¹⁶⁹. Może w tej burzy zmian, z którymi, co rozumiałe, trudno się niejednemu Ślązakowi pogodzić, Ślązacy rosną? Może ponownie Śląsk – ten Górny Śląsk, czyli czarny Śląsk – jako kraj materii, czynu, daleki od metafizyki, w obliczu zmian postindustrialnych znowu będzie ziemią poetów? Tu się zaczyna moja krótka medytacja o uobecnieniu.

„I będziemy mieli poezję” – rzekłem wtedy temu człowiekowi. Mówiąc te słowa – pomyśli ktoś – nie wiedziałem, co robię. Wiedziałem jednak. Mówiąc bowiem, myślałem o dawnej poezji i dawnych poetach, o których nikt nie pamięta, których łacińskie wiersze czyta garstka fachowców, których siedemnastowieczne albo wcześniejsze, szesnastowieczne tomiki pokryte kurzem niezauważalnie zjadają mikroby. Dlatego chcę przywołać z dalekiej przeszłości obecność zmarłych przed wielu laty śląskich poetów. Chcę ich przywołać po imieniu.

Czynię tak, bo „rozmawiać z ludźmi [...] innych wieków jest to niemal to samo, co podróżować”¹⁷⁰ – jak napisał Kartezjusz. Czynię tak, bo pragnę obcować z tym światem, który przeminał, spotkać się z tym poetą, który umarł, ale którego słowa zostały, wierząc, iż słowa są od przemijania potężniejsze, bo Logos zwyciężył śmierć. Czynię tak, bo dzieło sztuki, również dzieło sztuki słowa, jest uobecnieniem i aktem uobecniającym tego, który je stworzył, i tego, do kogo jest adresowane, tego, kto podziwia, czyta, słucha. Jest czymś w rodzaju *essentia agens*, czynnej i sprawczej siły istnienia, tym, co nasze bycie powiększa i rozszerza.

¹⁶⁹ V. Gogh van: *Listy do brata*. Przeł. J. Guze, M. Chełkowski. Warszawa 1997, s. 384. Wydaje się, że van Gogh znał myśl Furiusza z Antium.

¹⁷⁰ Kartezjusz: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Przeł. T. Boy-Zeleński. Warszawa 1980, s. 32.

Uobecnienie, które jest silnym węzłem łączącym świat ducha i świat dusz już nieżyjących poetów z egzystencją człowieka na ziemi, tych dusz z Pól Elizejskich – *manes ex Elysio*, bo nie zapominajmy, że Śląsk przez całe wieki nazywano „Elysium” – jest praktycznym przejawem dążeń estetycznych mających na celu przypomnienie dawnej literatury. W śląskość – nie da się zaprzeczyć – wpisany jest wyraźny wymiar praktyczności wszelkich poczynań. Nie wiadomo, czy jest to przekleństwo, czy błogosławieństwo dla Ślązaków. Zapewne po trosze i to, i to. **Dlatego uobecnienie to niemal namacalny pożytek płynący z przypominania starych śląskich poetów.**

Ważne jest nie to, że w jakiejś bibliotece znajduje się rękopis lub stary druk, którego autorem jest któryś z dawno zmarłych pisarzy, i my – po wielu latach zapomnienia – przywracamy jego dzieło światu. Sprawą wielkiej wagi – w moim przekonaniu – jest sposób, w jaki ów rękopis, starodruk, tekst zwiększa świadomość naszego istnienia; naszego trwania, powiększonego o dziedzictwo dawnych wieków. Uobecnienie, ułatwiając samopoznanie człowieka jako jednostki wybranej do dzielnego, odważnego bycia pośród świata, przyczynia się do spokojniejszego traktowania własnej egzystencji narażonej na zwątpienie wobec przeciwności losu. Owo greckie wołanie z Delf rozchodzące się na cały świat i aż po schyłek czasów aktualne: „gnothi seaton” – „poznaj samego siebie”, realizuje się doskonale właśnie w fackie uobecnienia, który do naszego poznania nas samych dokłada doświadczenia przodków, w tym naszym przypadku przodków-poetów, związanych z ziemią, po której chodzimy. Bycie człowieka, nasze bycie, staje się wołaniem od przeszłości ku przyszłości, jest ustami Zapomnianego. Jednak – pamiętajmy – **Zapomniane nie oznacza nieistniejącego.** Uobecnienie dzieje się zawsze, gdy tekst uobecnia osobę autora we współczesności, uobecniając jednocześnie nas w przeszłości. Te wiersze łacińskie, niemieckie i polskie dawnych śląskich poetów, ten śmietnik, o którym pisano, że jest li tylko kupą zapisanego papieru, nic niewartą z punktu widzenia literaturoznawcy, uobecniają tych dawnych poetów w dniu

dzisiejszym, jednocześnie uobecniając nas na przykład w wieku XVII. Oni, poeci dawni, są z nami przez fakt uobecnienia, starzy ślącscy poeci są tutaj. I oto okazuje się, że dzięki owym „nędznym wierszom”, bo pisany w niezrozumiałym łacińskim języku, zyskujemy na czasie i na byciu. Zatem mamy coś z tego, że przypominamy dawnych autorów, że ich uobecniamy: zyskujemy na powrót czas dawno miniony; i o ten czas jesteśmy bogatsi.

Zwolennicy subiektywizmu estetycznego głoszą, iż wartość estetyczna zależy od podmiotu poznającego. Uobecnienie jest taką formą poznania, w której spotykają się dwa podmioty (my i dawni poeci) wspólnie i nawzajem poznający siebie, a także wypowiadający ocenę przedmiotu (np. łacińskiego wiersza) niejako jednym głosem. Jest to być może zbieżne z koncepcją subiektywizmu publiczno-aktualnego, który „traktuje ocenę jako wyraz przeżyć członków określonej grupy społecznej, doznawanych w momencie wypowiedzania oceny”¹⁷¹. Przy czym trzeba dodać, że tę grupę społeczną ze wspomnianej definicji stanowią osoby żyjące realnie, czyli obecne, i żyjące w tekstach, czyli uobecnione.

Tajemnicę spotkania, naszego spotkania z nimi i ich z nami, tę tajemnicę wspólnoty, trudno przeniknąć. Istnieje atoli definicja uobecnienia. Jej autorem jest Martin Buber. Pisał on tak: „W sferze międzyludzkiej urzeczywistnienie zasady osiąga swój punkt szczytowy w procesie, który nazywam uobecnieniem. Jego cząstkowy moment można znaleźć wszędzie tam, gdzie ludzie obcuja ze sobą, ale w swej pełnej, esencjalnej postaci pojawia się on rzadko. Opiera się na zdolności, którą w jakiś sposób posiada każdy, i którą można nazwać realną fantazją; mam tu na myśli **zdolność oglądania oczyma duszy** istniejącej w danym momencie, chociaż niedoświadczonej zmysłowo rzeczywistości. W odniesieniu do obcowania międzyludzkiego realna fantazja oznacza, że wyobrażam sobie to, co myśli, przeżywa czy czuje inny człowiek, i to nie jako oderwaną

¹⁷¹ T. Pa w ł o w s k i: *Wartości estetyczne*. Warszawa 1987, s. 16.

treść, lecz właśnie w rzeczywistości drugiego człowieka, to znaczy jako jego proces życiowy”¹⁷².

Pisarz francuski André Malraux wpadł kiedyś na pomysł, aby kilku współczesnych mu pisarzy wypowiedziało się na temat klasyków literatury, dawnych i coraz rzadziej czytanych autorów. „Prosiłem – zanotował Malraux – współautorów *Obrazu*, aby mówili o tym, co im jest najbliższe. Dzięki temu *Obraz* różnił się radykalnie od wszystkiego, co było przedtem. Zakładając, że sztuki nie obchodzi nic poza talentem i nicością, autorzy tej książki mieli jeden tylko cel: ożywić, pogłębić lub odmienić uczucia do dawnych pisarzy, a tym samym – tych pisarzy uobecnić”¹⁷³.

Inny pisarz i myśliciel francuski, Albert Camus, zanotował w swoim dzienniku (bodajże pod datą: luty 1939 r.), że „podobnie jak śmierć pisarza podnosi znaczenie jego dzieła, tak śmierć jednostki przydaje ceny jej obecności wśród nas. Tak oto przeszłość jest całkowicie stworzona przez śmierć, która zaludnia ją iluzjami”¹⁷⁴.

Śmierć stwarza przeszłość, przemijanie stwarza dzieje. Jednak uobecnienie kogoś, kto odszedł, i stał się prochem, jest chwalebny i zwycięskim sztandarem. Estetyka uobecnienia, o której tu mówię, zakłada przypomnienie i ponowną obecność dzieła sztuki słowa. **Ponowna obecność oznacza paruzję**, jak gdyby ponowne zstąpienie dawnych wartości i wprowadzenie ich w obieg naszego czasu. Paruzja, od czasownika greckiego „pareimi”, w zgodzie ze swoim źródłosłowem oznacza „bycie przy kimś”, po grecku „para” i „eimi”. W naszym wypadku zaś paruzja oznaczałaby **bycie przy nas dawno zmarłych i zapomnianych autorów**. Bycie przy nas poetów. Bycie obecnym przez fakt naszego odczytania tekstu jako jedy-

¹⁷² M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 136.

¹⁷³ A. Malraux: *Przemijanie a literatura*. Przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa 1982, s. 8.

¹⁷⁴ A. Camus: *Notatniki 1935–1959*. Wybór, przekład i objaśnienia J. Guze. Warszawa 1994, s. 56.

nej materialnej podstawy kontaktu z przeszłością. **Uobecnienie jest przeciwstawieniem się temu, co było.** Czas przestaje być nieprzewyciężonym wrogiem, staje się sojusznikiem naszego spotkania z pisarzami dawnych wieków. Więcej: czas użycza nam gościny, my i oni – spotykamy się razem w nim – w czasie.

Uobecnienie opiera się także na takiej kategorii bycia, którą jest gościnność. Albowiem uobecnienie jest rozgoszczeniem się tych dawnych pisarzy w dniu dzisiejszym za naszą sprawą. I odwrotnie, jest naszym sposobem rozgoszczenia się w przeszłości, na przykład w wieku XVII.

Niemiecki filozof antypozytywistycznego przełomu, Wilhelm Dilthey, mówił, nie pamiętam już gdzie, o uobecnieniu w sensie „całej przeszłości ludzkiej”. Nie chcemy uobecniać „całej przeszłości ludzkiej”, lecz tę jej część, która związana jest z dawnym Śląskiem. Chcemy, żeby dawne, zapoznane teksty poetów, które ktoś mógłby uważać ze zbędny śmietnik nic nieznaczących słów, były dzisiaj światłem i potwierdzeniem naszej tożsamości i wierności. Pisarka przeciwna zakorzenieniu, Marguerite Yourcenar, w wywiadzie z Matthieu Galeyem powiedziała: „[...] kiedy mówimy o umiłowaniu przeszłości, trzeba zawsze pamiętać, że jest to umiłowanie życia; **życie tkwi zawsze o wiele bardziej w przeszłości niż w terażniejszości**”¹⁷⁵. Są to trudne słowa, ale jak nie wierzyć autorce *Pamiętników Hadriana* i *Kamienia filozoficznego*. W uobecnieniu więc życie doznaje afirmacji i wzmocnienia, i uwznioślenia.

I jeszcze jeden Francuz, Maurice Barrès (1862–1923), pochodzący z Lotaryngii, z małego miasteczka Charmes-sur-Moselle w Wogezach. Jego właśnie zdecydowaną przeciwniczką była przed chwilą wspomniana Yourcenar. Mógłbym się spotkać z zarzutem, że Barrès głosił podobne hasła, dotyczące wspólnoty z przodkami, na przykład w książce pt. *Powieść energii narodowej* (*Le Romas de l'énergie nationale*). W książce tej bowiem

¹⁷⁵ M. Galey: *Rozmowy z Marguerite Yourcenar*. Przeł. K. Dołatowska. Gdańsk 1996, s. 31.

afirmował Barrès, zdaniem niektórych, nieco irracjonalną solidarność człowieka z rodziną, rodem, ziemią, z której pochodzi, religią i narodem. A tego, kto sprzeciwia się okazywaniu czci przodkom i swojemu narodowi, nazywał Barrès wyrzutkiem. W dziele Barrès'a indywidualizm i solidarność z miejscem urodzenia przerodziły się w zbyt patetyczny regionalizm. W innej, wcześniejszej powieści *Kult mojego ja* (*Le culte du moi*) Barrès stwierdził, że „pierwszą troską człowieka, który chce żyć, jest otoczyć się wysokim murem”. Nie tak jest z pewnością w odniesieniu do uobecnienia. Tutaj nie ma miejsca na odtrącanie. Uobecnienie wielojęzycznej rzeszy śląskich poetów, bo przecież wieloma się językami posługiwali, o czym pięknie pisał noblista Günter Grass w książce *Spotkanie w Telgte* (*Das Treffen in Telgte*), gwarantuje starośląską gościnność i tolerancję. Nie mury wysokie, lecz otwarte bramy – o takim Śląsku szepczą dawne dzieje. Czy wolno mylić nacjonalizm z regionalizmem? Maria Rakowska, tłumaczka jego powieści pt. *Pod Pikielhaubą*, napisała we wstępie: „Barrès ostatniej doby zaznacza wyraźniej jeszcze swe tendencje regjonalistyczne. Chce być strażnikiem bastionów Wschodu, których synem uczyniły go losy, wyraźnym przedstawicielem gatunku, z którego powstał. Wsłuchuje się w wskazówki, których udzielają mu zmarli, gdyż potrzebna mu reguła życia”¹⁷⁶. Autor przedmowy do innej jego powieści, do *Wyrwanych z gruntu ojczystego* (*Les Déracinés*), pisał podobnie: „W poglądach Barrès'a dużo jest jednostronności, tezy, które rozwija, grzeszą doktryneryzmem, zbyt nieraz zacieśnia on pojęcie ojczyzny do cnót tradycyjnych danej części danego kraju i granic jednej prowincji, nie mniej w wywodach jego sporo jest rzeczy zdrowych i płodnych [...]”¹⁷⁷. W Polsce początków XIX wieku musiały pomysły francuskiego pisarza i członka Akademii Francuskiej budzić spore zdzi-

¹⁷⁶ M. Barrès: *Pod Pikielhaubą*. Przeł. M. Rakowska. Warszawa 1906, s. 9.

¹⁷⁷ M. Barrès: *Wyrwani z gruntu ojczystego*. Przekład wolny J.P., przedmowa W. Jabłonowski. Warszawa 1904, s. 9.

wienie: region ważniejszy niż kraj? Gorzej, że budzą zdziwienie, a nawet wielu konfundują także dzisiaj.

W naszym dzisiejszym odosobnieniu, w naszym zapominaniu o byciu, czymś zbawiennym jest uobecnienie kogoś z Zaświatów. To nam przydaje godności. Czymś pięknym jest spotkać kogoś sprzed trzystu lub czterystu lat. Inaczej patrzymy na swój czas i swoje życie. Zstępuje w nas za sprawą przypomnienia trosk i zwykłych codziennych trudów dawno zmarłych poetów wielki spokój.

Nie wolno nam niczego zapomnieć. Szczególnie wtedy, gdy wzmaga się pokusa zniechęcenia i porzucenia przestrzeni tożsamości. Gdy pytanie: kim się jest, zastępuje się pytaniem: ile się ma. Gdy poezja – ta bardzo dawna i ta nowsza – jest śmietnikiem, a jest nim tylko dlatego, że jedyna jej wina wynika z tego, że jest to poezja ze Śląska. Nie wolno zapomnieć o czasie, który minął, bo czas to ludzie, bo czas to my – jak pisał cesarski poeta uwieńczony, wybitny śląski poeta metafizyczny i historyk – Marcin Hanke¹⁷⁸ (1633–1709):

Tempora sunt Homines: Homines sibi Tempora formant¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Por. artykuł: Z. Kadłubek: *Homo et tempus Martina Hankego (1633–1709). Kilka uwag o śląskim historyku i poecie nowołacińskim*. „Termins” 2002, z. 2, s. 63–71.

¹⁷⁹ M. Hankius: *Poematum liber ad Patrem Johannem Hankium Theologum Vratislaviensem*. Francofurti ad Viadram 1684. Wiersz XI pt. *Ut Homines, sic Tempora*. [Czasy to ludzie: ludzie kształtują dla siebie czasy].

Szmaragd Europy

In nova surgentem maioraque viribus ausum nec
per inaccessos metuentem vadere saltus ducite
Pierides.

M. Manilius: *Astronomica* 3, 1–3¹⁸⁰

Podróż w przestrzeni, w czasie i podróż w tekście. Przestrzeń, w którą wchodzę, jest dla mnie, lub do niedawna jeszcze była, przestrzenią nieznaną, nową, tajemniczą, jakby z baśni. W przestrzeni tej można zabiłdźić, jak wszędzie tam, gdzie jesteemy po raz pierwszy, jednak idąc, przypominam sobie jakieś kontury, zarysy budynków, skądś pamiętam światła i cienie, rozpoznaję twarze, słyszę znajome głosy, przypominam sobie zapachy. Doznaję „kosmowitalnego odczucia jedności”, które znałem tylko z lektury Maxa Schelera. Jest ta moja podróż być może irracjonalną ucieczką wbrew sobie, ucieczką Odyseusza od arcyboskiej Kirke. „O Kirke, dotrzymaj danej mi obietnicy i odeślij do domu”¹⁸¹.

W połowie lutego 1991 roku w Letmathe, małym miasteczku w Westfalii, kwitły żonkile. Frau Eleonora Pohl mieszkała

¹⁸⁰ Marcus Manilius: *Astronomica*. Lipsiae 1915, s. 73. [W nowe przestrzenie i sprawy większej wagi prowadźcie, Pierydy, śmiałka i nie kaźcie strwożonemu biłdźić po manowcach].

¹⁸¹ Homer: *Odyseja*. Przeł. J. Parandowski. Warszawa 1989, s. 146. W greckim oryginale wiersze 483–484a wg wydania: *Homeri Odyssea*. Edidit: G. Dindorf. Lipsiae 1836, s. 165.

na drugim piętrze familoka, jakich tysiące budowano w latach sześćdziesiątych XIX wieku w najbardziej uprzemysłowionym regionie ówczesnych Niemiec. Frau Pohl miała osiemdziesiąt cztery lata i kłopoty z chodzeniem po bolesnym upadku, którego skutkiem było złamanie kości miednicy. Ponieważ gospodyni, u której mieszkałem, dobrze знаła ową staruszkę i wiedziała, że lekarz zalecił jej małe, nieforsowne, lecz regularne spacery, poprosiła mnie, abym zechciał towarzyszyć Frau Pohl w jej przechadzkach.

Codziennie, wyjąwszy niedziele i poniedziałki, o godzinie 13.30 spacerowałem z Frau Pohl pod ramię, tą samą drogą, o tej samej porze, spotykając listonosza mniej więcej w tym samym miejscu, pozdrawiając wszystkich, którzy pozdrawiali starszą panią. Słońce świeciło pięknie, a gdy wiał nieco chłodny wiatr od Morza Północnego, Frau Pohl pocieszała siebie, albo raczej mnie, że jest zimno, lecz zdrowo. Dla mnie było i tak ciepło, bo w lutym leży u nas zazwyczaj jeszcze śnieg.

W pewien piątek Frau Pohl nie czekała na mnie na dole. Czasem pomagałem jej założyć prochowiec lub zamknąć na klucz drzwi. Byłem więc do tego przyzwyczajony. Wszedłem na klatkę. Tam buchnął na mnie niedzielny i swojski zapach. Zapach tak intensywny i tak nieoczekiwany, że byłem nie tyle zdziwiony, ile odurzony. Drzwi do mieszkania Frau Pohl były uchylone. Czekwała na mnie. Przepraszała za spóźnienie. Skinęła głową w kierunku stołu, gdzie leżały dwa duże rozbite już tłuczkiem do mięsa płaty wołowiny, a następnie w kierunku kuchennego pieca na węgiel, na którym stała brytfanna. Krótko podsumowała fakt opóźnienia spaceru: „Schlesische Rouladen”. Błysk porozumienia przemknął między nami i zapachem śląskich rolad. Frau Pohl przestała być dla mnie Niemką z Breslau/Wrocławia. Zdałem sobie wówczas sprawę, że mamy coś wspólnego, nie tylko rolady.

Frau Pohl była wrocławianką i protestantką, co podkreślała setki razy. Od dziesiątego roku życia zarabiała, roznosząc gazety. Teraz żyła samotnie. Czasem odwiedzał ją wnuk. Do spacerów przygotowywała się od wczesnego rana. Czesła

drżącą ręką siwe włosy. Na jej ręce załśnił czasem duży staromodny pierścień z zielonym kamieniem. I wierzę, że to był szmaragd, bo wierzyć się godzi Pliniuszowi, że od szmaragdów nic zieleńszego („nihil omnino viridius”).

Frau Pohl nie mówiła nigdy o wojnie, o wypędzeniu. Te czasy nie istniały. Nie oskarżała nikogo. Nigdy chyba do końca nie uwierzyła, że już nie mieszka we Wrocławiu, na Śląsku. Frau Pohl gościła już wtedy być może. U kresu jej drogi było spokojne rozumienie świata i Śląska, dziwna troska i cicha miłość, której nie można z czystym sumieniem podsumować słowem „nostalgia”. Gdyby Frau Pohl pisała wiersze, może napisałaby jak polski poeta emigracyjny pochodzący z Wołynia, Bogdan Czaykowski:

Urodziłem się tam.

Nie wybierałem miejsca.

Chętnie bym się urodził po prostu w trawie.

Trawy rosną wszędzie¹⁸².

Ale w Frau Pohl nie było nic z buntu. Zdawała się wiedzieć więcej, jak gdyby dostała od historii specjalną przepustkę do spokoju i szczęścia poza czasem i poza przestrzenią. Bo kiedy dla Czaykowskiego nie było już Wołynia jego dzieciństwa, dla Frau Pohl Wrocław młodości był, jest i będzie. I trawy na Wołyniu, i szmaragd na palcu Frau Pohl – to zieleń. Na zielonej bujności także polega zagadkowa moc Śląska, który wchłania, a jednak się nie zmienia; to właśnie zagadka „Elysium”, jak nazywano Śląsk, zagadka Krainy Cieni.

Najwybitniejszy śląski pisarz polskojęzyczny okresu renesansu, Jan Licinius z Namysłowa, pisał w 1597 roku:

Jam to tymi swymi oczyma widział, że na wielu miejscach [...], co się też, jeśli pamiętam, w Opolu na Śląsku

¹⁸² B. Czaykowski: *Trzciny czcione*. Londyn 1957, s. 10. Wiersz pt. *Bunt wierszem*.

zachowuje, że [...] Rzymianie z Luterany, jako zowią, jeden a tenże kościół mają, jedną krzciłnicę, jedną katedrę, jeden ołtarz. A wiecie to dobrze, że nie większa o wiele rzeczy między nimi zgoda, niż między psem a kotem, jako przypowieść¹⁸³.

Ów dawny, stary Śląsk to kraj tolerancji i gościnności, o tym pragnę przekonywać, czegokolwiek byśmy nie przeczytali w powojennych (szczególnie w tych świeżo powojennych!) podręcznikach historii. Tutaj zawsze kieruję się myślą, że „trzeba [...] odnosić się z pewną nieufnością do książek i wywodów zbyt czystych”¹⁸⁴, a takimi często są książki i publikacje dotyczące Śląska sprzed nawet kilku lat.

Ślązaków jako Europejczyków, członków europejskiej rodziny, przedstawia apostrofa z *Pieśni o Rabie*, traktująca o bitwie z Turkami o miasto Győr (Raab) na Węgrzech w 1598 roku, którą Daniel Fiebig pod koniec XVIII stulecia włączył do swego zbioru¹⁸⁵. Autorem utworu był najprawdopodobniej jakiś Ślązak.

Słyszcież wierni narodowie,
Niemcy, Włoszy i Czechowie,
Węgrzy, Ślązacy, Polacy,
Morawianie i Słowacy.

Z wymienionych grup etnicznych sześć tworzy obecnie własne państwa, a siedem posiada status narodu. Jedynie Śląza-

¹⁸³ Cytuję za: J. Zarembe: *Piśmiennictwo ewangelickie na Śląsku (do roku 1800)*. W: *Udział ewangelików śląskich w polskim życiu kulturalnym*. Red. T. Wojak. Warszawa 1974, s. 28.

¹⁸⁴ P. Valery: *Wstęp do metody Leonarda da Vinci*. Przeł. A. Frybesowa. W: *Idem: Estetyka słowa*. Warszawa 1971, s. 37.

¹⁸⁵ J. Malicki: *Echa wojen tureckich na Śląsku. Pieśń o Rabie*. W: *Idem: Laury, togi, pastorały. Szkice o kulturze literackiej renesansowego Śląska*. Katowice 1983, s. 143. Fragment *Pieśni o Rabie* wg wydania J. Malickiego w tejże książce, s. 148.

cy, otwarci i podatni na wpływy – co jest cnotą raczej ze wszech miar europejską, a nie grzechem – stoją poza nawiasem tych grup. Zresztą to do końca nie jest prawdą, gdyż Ślązacy w Republice Czeskiej posiadają swoisty status odrębności, podobnie jak Morawianie.

Spotkanie Frau Pohl miało w sobie, i miało dla mnie, coś uniwersalnego oraz ponadczasowego w myśleniu o Śląsku, coś, czego nie odważę się dzisiaj nazwać. Było to dla mnie spotkanie przełomowe; już wtedy Śląsk zaczął być dla mnie nowy. Nie przeczuwałem, że nas, Ślązaków albo mieszkańców Śląska, tyle łączy. Bez względu na to, jakim mówimy językiem, czy jesteśmy z Górnego czy Dolnego Śląska, czy jesteśmy hansami czy cesarokami, gorolami czy hadziajami tudzież kreuzokami (krojczokami), czy pochodzimy spod Opola, czy spod Katowic, bez względu na to, po której stronie okopu pod Górą Świętej Anny spotkali się nasi dziadkowie i pradziadkowie w czasie powstań śląskich *etc.*

Przenieśmy się jeszcze raz do Wrocławia. We Wrocławiu 10 lipca 1639 roku urodził się poeta Henryk Mühlplfort, syn Henryka, kupca. Żeby krótko przypomnieć sylwetkę tego śląskiego patrioty. W ósmym roku życia stracił Mühlplfort ojca. Został oddany na naukę do pewnego malarza, a następnie aptekarza. Od 1651 roku uczył się w łacińskiej szkole miejskiej, w Gimnazjum św. Marii Magdaleny, a po pięciu latach wstąpił do Gimnazjum św. Elżbiety, sławnego Elisabethanum. Wiosną 1657 roku rozpoczął studia na uniwersytecie w Lipsku wyposażony w cztery stypendia, jedno wrocławskiej Rady Miejskiej i trzy – Cechu Kupieckiego. Chciał zostać lekarzem. Został jednak ostatecznie prawnikiem. W 1659 roku poślubił wdowę Marię Zofię Berlich. Po służbie u baronowej Anny Magdaleny von Lüttichau mógł wreszcie wrócić na Śląsk. Wrocławska Rada Miejska powierzyła mu urząd rejestratora *ab archivo*. Pisał wiersze okolicznościowe po łacinie i niemiecku. W zbiorze łacińskich wierszy *Poemata*, wydanych w 1686 roku we Wrocławiu sumptem księgarza Jana Jerzego Stecka, a wydrukowanych we Frankfurcie nad Menem pięć lat po jego śmierci, moż-

na znaleźć w części zawierającej utwory funeralne utwór na pogrzeb księcia Jerzego Wilhelma. Książę Jerzy Wilhelm, władca księstw legnickiego, brzeskiego i wołowskiego, zmarł po ciężkiej chorobie w 1675 roku. Był ostatnim z Piastowiczów panujących na Śląsku. Wiersz żałobny zatytułowany *Silesia pullata in luctuosissimo Funere Celsissimi ac Illustrissimi Principis ac Domini Dominorum Georgii Wilhelmi Ducis Silesiorum Lignicensis, Bregensis et Wolaviensis, Principis, ex Regia Piastaea stirpe postremi* (Śląsk w żałobie z powodu smutnego pogrzebu najwyższego i najznakomitszego Księcia i Pana Panów Jerzego Wilhelma, władcy Księstw Śląskich Legnickiego, Brzeskiego i Wołowskiego, z domu królewskiego Piastów potomka ostatniego) to blisko 300 wersów pisanych cholijambem. Oto pierwszych jedenaście wersów tego utworu:

- Adsperge Busta tristium ruinarum,
 Undante fletu, lacrumis cruentatis,
 Et rumpe pectus, ungue faucians Vultum,
 Pulsansque sedes astricas quiritatu,
 5 Quicunque Fatis ingemis pius nostris.
 Ego illa Slesis, Flos decusque Terrarum,
 Ocellus Orbis, & Smaragdus Europae,
 Provinciarum amussitata Regina,
 Nunc languet, vix Spiritus anhelantes
 10 Duco, misella, derelicta, calcata,
 Cadaverosa Mortis a cicatrice.¹⁸⁶

[Stos pogrzebowy smutnych szczątków zroś
 płaczem wylewnym, żałobnymi łzami.
 I serce rozdzieraj, i rań twarz paznokciem,
 uderzając w nieba przestrzeń krzykiem,
 ty, który nad mym losem pobożnie westchniesz.
 Ja, którym jest dla Ślązaków kwiatem i ozdobą krajów,

¹⁸⁶ *Heinrici Mühlpforti poemata. Neudr. der Ausgabe Breslau und Frankfurt am Main 1686.* Hrsg. und eingeleitet von L. Claren und J. Huber. Frankfurt/Main 1991.

okiem świata i szmaragdem Europy,
prowincyj prawdziwą królową,
oto jam jest chora, ledwo oddychające duchy prowadzę,
ja nieszczęśliwa, opuszczona, poniżona,
podobna do trupa przez tę śmiertelną ranę.]

Wiersz, spełniając *decorum* gatunkowe epicedium, chwali zmarłego, jego ród i sprzymierzeńców. Poeta porównuje księcia Jerzego Wilhelma z polskimi władcami i przodkami piastowskimi. Nazywa go przecież między innymi w wersie 35 *Silesia pullata* „blaskiem dzielnych Jagiellonów” („Ardor fortium Jagellonum”). I czyniąc liczne wzmianki na temat historii Lechitów, sam siebie stawia w obszarze *Orbis Poloniae*, czyli „świata polskiego”. Nie dziwi ten fakt, jeśli zbadamy inne dzieła nie tylko Mühlpforta, lecz także innych śląskich poetów siedemnastowiecznych piszących po łacinie, niemiecku lub po polsku. Wszyscy ci poeci lub pisarze, zazwyczaj protestanczy, mieli swój stosunek i do Cesarstwa (dworu wiedeńskiego bądź praskiego), i do Rzeczypospolitej, sami jak gdyby będąc „ludźmi środka”, co wyrażało się uporczywym stawianiem za nazwiskiem dopisku „Silesius”. Nie wolno atoli przeceniać tego ciekawego zjawiska, albowiem nie miało ono nic wspólnego z pojmowaniem Rzeczypospolitej w sensie politycznym, jak próbuje przekonywać w swoim szkicu Edmund Kotarski, wskazując na gdańskiego uczonego Jana Heweliusza¹⁸⁷. *Civis Orbis Poloniae* (obywatel polskiego świata), tak się określał sławny astronom, nie implikuje bynajmniej, że czuł się Polakiem. Myślę, że chodzi tu raczej o poczucie wspólnoty kulturowej lub nawet językowej. Na przykład mieszkańcy Liechtensteinu, alpejskiego księstwa, jakkolwiek mogą o sobie rzec, iż są *cives Orbis Germaniae* (obywatelami świata niemieckiego, bodaj w sensie językowym, *deutscher Sprachraum*), nie są przecież Niemcami ani Austriakami, ani Szwajcarami niemieckojęzycznymi. Wywód Kotarskie-

¹⁸⁷ E. K o t a r s k i: *Dziedzictwo i tradycja. Szkice o literaturze staropolskiej*. Gdańsk 1990, s. 365.

go może być uzasadniony jedynie w świetle polityki, ale jest chyba bezpodstawny w ujęciu historycznoliterackim. Jednakże pamiętajmy o uwadze Einara Haugena, amerykańskiego lingwisty pochodzenia norweskiego, że „samopoczucie narodowe jest zawsze gorsze tam, gdzie – tak jak w Szwajcarii, Belgii, Jugosławii [byłej – Z.K.], Kanadzie i wielu innych krajach – funkcjonuje więcej niż jeden język oficjalny”¹⁸⁸.

Ja jednak chciałbym wrócić do łacińskiego wiersza Mühlpforta i w przytoczonym fragmencie barokowego tekstu zwrócić uwagę na jedną z metafor. Mühlpfort każe Śląskowi w trenie mówić. Śląsk jako *dramatis persona* zali się przed światem po stracie swego syna. Zabieg retoryczny zwany „sermocinatio” lub prozopopeia, w którym ojczyzna przemawia, znamy z Cycerona i jego pierwszej mowy *In Catilinam*. Metafora, która szczególnie uwodzi, która zatrzymuje szczególnie uwagę to „Smaragdus Europae” – szmaragd Europy. Pomijam fakt, iż Mühlpfort jest poetą opętanym przez kamienie szlachetne (albo przez egzotyczne nazwy kamieni): na przykład w tymże trenie *Silesia pullata* pojawiają się beryl (w. 17) i perła (w. 18), a w utworze pt. *Otium caniculare sive in antrum Horti [...] Crusiani (Kanikuła albo na grocie w ogrodzie Kruzjusza)* są kryształ, chryzolity, jaspisy, szafiry, topazy, ametysty, beryle czy onyksy. Wracam jednak do szmaragdu: Śląsk – szmaragd. Co ewokuje ta metafora? Być może jest to jedynie przejaw kunsztu w twórczości barokowego poety. Być może chodzi o wykwintność, o *le style précieux*. Ale metafora ta nie daje mi spokoju. Prześladuje mnie szmaragdowa zieleń.

Szmaragd jest jednym z najcenniejszych i najdroższych kamieni na ziemi. Legenda powiada, iż szmaragd jest klejnotem, który odpadł z czoła Lucyfera po tym, jak Pan Bóg wyrzucił go z Raju. Szmaragdy ponoć zdobyły świętego Graala. Inna rzecz, że da się szmaragd, jego piękno i tajemnicę metafory Mühlpforta, sprowadzić do chemicznego wzoru $Al_2Be_3(Si_6O_{18})$, tu-

¹⁸⁸ E. Haugen: *Dialekt, język, naród*. Przeł. K. Biskupski. W: *Język i społeczeństwo*. Wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński. Warszawa 1980, s. 181.

dzień do wyjaśnienia, iż szmaragd to zielona odmiana berylu, a dokładniej – krzemian pierwiastków glinu i berylu. Zielony kolor zaś to kwestia domieszki chromu lub wanadu. Okazuje się, że żaden szmaragd nie jest zielony, lecz że jego kryształy mają kolor niebieski i żółty, dzięki zaś zjawisku pleochroizmu szmaragd jawi się jako zielony kamień. Można się upierać, że kolor żółty i niebieski kryształów szmaragdu i Śląsk mają ze sobą coś wspólnego. Wystarczy popatrzeć na żółto-niebieskie herby górnośląskich miast. Ale to wszystko mało. W czasach Mühlpforta szmaragdy należały do rzadkości. Wprawdzie od 1537 roku zaczęto je sprowadzać z Kolumbii, ale wciąż było ich niewiele. Od Hiszpanów nabywali je za wielkie pieniądze władcy Imperium Otomańskiego. Czyżby zatem Śląsk jako szmaragd miałby być w Europie i dla Europy czymś wyjątkowym? Czymś jedynym? Chociaż wiadomo, że Mühlpfort był śląskim patriotą, co zresztą umiejętnie manifestował podczas studiów w Lipsku, nie podejrzewajmy go o szowinizm. Wiadomo, że szmaragdy mają liczne skazy, domieszki i zanieczyszczenia (kalcyt, piryt, mika). Zawierają kropelki cieczy, pęcherzyki gazu i mikrokryształki różnych innych minerałów (tzw. inkluzje trójfazowe). Szmaragdy bez tych domieszek są zazwyczaj falsyfikatami, kamieniami syntetycznymi.

Nie ma idealnych, to znaczy czystych szmaragdów. I tutaj widzę pewne światło, za którym podążę. O wartości szmaragdu stanowi jego niejednorodność, i poligeniczność. Może to chciał przekazać poeta. Może chciał powiedzieć, iż różnorodność, wielość to wartość: Śląsk jako europejski kamień drogocenny, w którym pełno jest innych minerałów. Nie ma Śląska bez „domieszek”. To, że jest on drogi jak szmaragd, stało się za sprawą jego dziwnej i tragicznej historii. Szmaragd jest bardzo twardym minerałem (ok. 8 w skali Mohsa). I nie decyduje o tym jakiś jeden z jego składników, ale wszystkie jednocześnie. Śląsk – szmaragd zyskuje na wartości i „twardości”, gdy przybywa mu „domieszek”. Tak chyba wolno rozumieć metaforę Mühlpforta.

Być może i zielony kamień, który lśnił w pierścieniu Frau Pohl, był szmaragdem. Nie jest to konieczne. Wystarczy, że

Frau Pohl, która nie czytała Mühlpforta, wiedziała, że Śląsk jest szmaragdem Europy. Było to dla niej jasne.

„Chętnie bym się urodził po prostu w trawie”, powtarzam za Czaykowskim, gdzieś na antypodach, wśród zieleni bujnej, może zieleńszej od szmaragdu, lecz „trawy rosną wszędzie”, a szmaragdy są rzadkie, dlatego wolę Śląsk niż „trawę”. „Oto jest dziwny świat”¹⁸⁹, „Śląsk jak z baśni: pociągający ludzie zanurzeni w rytuałach pracy i walki, gospodarni i romantyczni, dumni i naturalni, czarny kraj szybów i hałd węglowych, w którym przechowano jednak w sposób doskonały pryncypialne wartości stanowiące o rodzinie, ojczyźnie i sensie życia”¹⁹⁰. Właśnie taki, również stary, Śląsk, który – według niektórych – pomału przestaje istnieć, wyczarowuje po mistrzowsku Kutz na przykład w *Perle w koronie* z 1972 roku. Tu znowu Śląsk jest klejnotem. Stary, ale czyż nie bliski, nasz i – chociaż stary – to nowy? W zieleni tkwi przecież siła odradzania i nadziei.

Ktoś powie, że wielokulturowy i zgodny Śląsk, o którym tu mówię, to idylliczna kraina, to mit i nic więcej. Pamiętajmy jednak, że wiele pokoleń przed nami tym mitem żyło i trochę świadomie, a trochę nie, mit ten tworzyło. Nie warto mu przeczyć. A mity? Mity się raz na tysiąc lat spełniają. Świadczy o tym choćby niedawno obchodzona 50. rocznica państwa Izrael. Mity można przetwarzać na czołgi, ale także na plantacje cytryn, choć nie jest to łatwe. Ufam Mühlpfortowi, a jeszcze bardziej Frau Pohl, która, niczym mądra Kirke Odyseusza, nauczyła mnie, jak cenić klejnot i gdzie go szukać.

W ostatnim zdaniu życzę nowemu Śląskowi, żeby nie przestał być stary, czyli bogaty w różność, bo przestanie być szmaragdem, będzie tylko nic nie wartym zielonym kamieniem. Przestanie być szmaragdem, który – jak się wierzy – przynosi szczęście w miłości.

¹⁸⁹ B. Czaykowski: *Trzciny...*, s. 5. Wiersz pt. *Kluczyci*.

¹⁹⁰ G. Stachówna: *Domek z kopalnią w tle. O śląskich filmach Kazimierza Kutza*. „NaGłos” 1994, nr 15/16, s. 279.

Szmaragd Europy – ciąg dalszy

Dawniejszych dzieł, rozkoszy seksualnej, języka pisanego i sztuki wciąż trzeba bronić – i nie można między nimi robić różnicy.

Pascal Quignard: *Błędne cienie*¹⁹¹

Można by przypuszczać, iż tekst niniejszy to zwykły *remake*, bo o metaforze ze szmaragdem i szmaragdowym Śląsku już pisałem siedem lat temu. Ale mnie nie chodzi o lekką zmianę fasonu dawnych rozważań. Chciałbym pewne kwestie postawić w zupełnie innym świetle. Jest tu coś – nie przeczę – z poetyki palinodii.

Muszę też wyznać, że nie poważyłbym się na to, by pisać „drugi odcinek szmaragdu”, gdybym nie miał wiary – jak ci średniowieczni mnisi z Pragi – że szmaragd wspomaga retora, służy wymowności, *facundiam parat*, jak twierdzili. Więcej: jak się wyraził Mikołaj z Liry (dzisiejsze La-Neuve-Lyre w Normandii), późnośredniowieczny egzegeta franciszkański, „szmaragd daje przemówieniu/tekstowi słowa, które przekonują” („dat verba pesruasiva in oratione”).

„Auf alles zu hören, was uns etwas sagt [...]”¹⁹², powtarzał często Hans-Georg Gadamer. „Tego wszystkiego, co do nas

¹⁹¹ P. Quignard: *Błędne cienie*. Przeł. T. Komendant. Warszawa 2004, s. 129.

¹⁹² „Auf alles zu hören, was uns etwas sagt, und es uns gesagt sein zu lassen, darin liegt der hohe Anspruch, der an jeden Menschen gestellt ist. Sich

mówi, nasłuchiwać [...]”. Nie uważam, że wszystko to, co do nas mówi, trzeba rozumieć. O nie! Rozumienie jako rozumienie donikąd nie prowadzi. Może nawet trzeba przełamać opór hermeneutycznej myśli Gadamera i zaprzeczyć, iżby „rozumienie było częścią realizacji sensu”¹⁹³, zrywając w ten sposób ze świadomością historyczną, która zakłada podwalinę hermeneutyki. Nasłuchiwać, nie znaczy rozumieć, patrzeć, nie znaczy rozumieć. Ale i nasłuchiwać, i patrzeć, znaczy przyjmować.

Przyjmowanie jest doświadczeniem życia. To doświadczenie nie ogranicza w żaden sposób wolności indywidualnej, nie produkuje żadnego powszechnego i wspólnego rozumienia, które zagraża wolności i tyranizuje jednostkę. Trzeba się mocno natrudzić, żeby nie rozumieć. Żeby jak Hiob, ten najbliższy prawdy w tłumie filozofów, zawołać: „**To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem**” (Hi 42, 3). Bez wszelkiej prawomocności, bez tablic prawa, bez pieczęci i władzy orzec, że coś jest cudowne. Zadanie bezspornie niełatwe.

Rozumienie uwalnia od odpowiedzialności egzystencjalnej. Rozumienie obiektywizuje. Co dzieje się z człowiekiem, gdy się go zmusza, by za wszelką cenę rozumiał? Oddała się od własnej egzystencji. Może taki człowiek o swoim życiu powiedzieć, jak Robert Walser: „[...] ein nicht recht passender Anzug”¹⁹⁴ – niewłaściwie dobrany garnitur. Gdzie indziej, w powieści sprzed stu lat, mówi Walser: „[...] ich will nur leben” – chcę tylko żyć (powieść *Geschwister Tanner* z 1907 roku). Tylko żyć.

Chciałem tylko żyć, gdy znalazłem w dość nudnym tekście Heinricha Mühlpforta z Wrocławia metaforę, w której Śląsk

für sich selbst daran zu erinnern ist eines jeden eigenste Sache. Es für alle und für alle überzeugend zu tun ist die Aufgabe der Philosophie”. H.-G. Gadamer: *Die Aufgabe der Philosophie*. In: I d e m: *Das Erbe Europas. Beiträge*. Frankfurt/Main 1990, s. 173.

¹⁹³ I d e m: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Ba-ran. Warszawa 2004, s. 240.

¹⁹⁴ R. Walser: *Der Gehülfe*. Frankfurt/Main 2003, s. 23.

jest **szmaragdem Europy**. Słowa jak pieszczota! Cieszyła mnie ta metafora z łacińskiego wiersza na śmierć ostatniego księcia z rodu Piastów jak niewiele rzeczy na tym świecie. Rozpoznawałem w niej moją przestrzeń i moją tęsknotę. Ale wielu chciało wiedzieć, jak ją rozumieć, co ona znaczy, czy na pewno znajduje się w łacińskim tekście wrocławskiego poety „smaragdus Europae”. Niektórzy mówili, że tej metafory wcale tam nie ma. Inni powtarzali (nawet w mediach), że Mühlfort, siedemnastowieczny poeta żyjący z pisania wierszy na różne okazje (jak śluby i pogrzeby głównie), jest poetą nieprzychylnym dla Polaków. Wiele niedorzeczności mógłbym wymienić, ale nie po to piszę, żeby prezentować ten cały niepotrzebny katalog. Moje zadanie jest inne.

Nie wiem, co znaczy, że Mühlfort zobaczył nagle w Śląsku szmaragd. Być może nic to nie znaczy. Być może sytuacja metryczna łacińskiego tekstu wymogła na poecie te dwa słowa: „smaragdus” + „Europae”. Wszyscy przekonani, że $2 \times 2 = 4$, są też głęboko przeświadczeni o tym, że **podobnie musi być z metaforą ze szmaragdem**. Powinien być do niej łatwy dostęp niczym do iloczynu liczb 2 i 2. A ta metafora to podstęp. Nie ma tu nic.

Czyż nie jest tak, iż zaplątani w srogie i szatańskie obiektywizacje nie chcemy, żeby zwyczajnie istniała Bogu piękno winna metafora, żeby istniała bez uzasadnienia, **żeby po prostu była przyjemność wypowiedzenia bądź przeczytania słów: SILESIA SMARAGDUS EUROPAE – ŚLĄSK [JEST] SZMARAGDEM EUROPY? Dlaczego potrzebna jest gwarancja?** „Lud żyje i oddycha [...] przekonaniem, że to, co jest królewsko uwiarygodnione, znaczy więcej niż to, co nie jest królewsko uwiarygodnione”¹⁹⁵, powiada Kierkegaard. I ma rację duński myśliciel, albowiem wszyscy pragną przekonania, że coś ma wartość, a to przekonanie musi przyjść do nich z zewnątrz, z gazet, z telewizji, z dziennika ustaw, z reklam,

¹⁹⁵ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne. Chwila*. Przeł. K. Toeplitz. Warszawa 1988, s. 205.

z książek, z radia, a nie z nich samych. Chcą zostać przekonani. Bo nie rozpoznają siebie nawzajem – i siebie samych jako samych siebie bez tego, co przychodzi z zewnątrz. Przekonują. Siłą się wzajemnie przekonują. Gwałcą, perswadują, że oto są i że oto są, kim są. Że oni to oni. (Tak to forma z życiem wiedzy bój zacięty *ad saecula saeculorum*, powiedziałyby może Georg Simmel).

Tak samo jest z metaforą ze szmaragdem. Musi uzyskać prąwomocność. Ta nieoficjalna i zapomniana metafora musi mieć poparcie i akceptację społeczną, polityczną, narodową, etniczną, naukową, książkową *etc.* Metafora ze szmaragdem ma charakter nielegalny, gdyż niepokoi i nadto zachwyca. Niebezpieczna metafora z zielonym kamieniem.

A co takiego niepoprawnego było w tym moim pierwszym eseju o szmaragdzie Europy? Wtedy, siedem lat temu, pisałem, że szmaragd jest jednym z najcenniejszych kamieni. Mówiłem, że piękno szmaragdu można sprowadzić do chemicznego wzoru $Al_2Be_3(Si_6O_{18})$. Głosiłem tezę, iż szmaragd potrzebuje, by być piękny, różnych domieszek (kalcyt, piryt, mika, kropelki cieczy, mikrokryształy różnych minerałów. Chemicy i fizycy mogą to potwierdzić, mówią o inkluzjach trójfazowych). Przypominałem wtedy, że Śląsk potrzebuje domieszek, by być piękny i by być dobrym miejscem do życia. Byłem głęboko przeświadczony, iż Śląsk, jak ów szmaragd, potrzebuje do swego istnienia zanieczyszczeń, domieszek, skaz. Utrzymywałem, że szmaragd bez domieszek jest fałszywym szmaragdem, podróbką. Upajałem się myślą, iż nie ma czystych szmaragdów, niejednorodność decyduje o tym, że szmaragd ma wartość, że szmaragd jest jednym z najtwardszych minerałów (ok. 8 w skali Mohsa). Ta myśl dla mnie, ta idea szmaragdowości dla mnie „mieszkańca” miała znaczenie olbrzymie.

Pisałem też o pewnym ważnym spotkaniu w małym miasteczku w Westfalii. Chodziło o Frau Eleonorę Pohl, wrocławiankę z pochodzenia. O jej szmaragdowy pierścień, który przywołał metaforę ze szmaragdem wrocławianina Mühlpforta. **Analizowałem wtedy fenomen więzi Ślązaków rozpo-**

znających się po tajemniczych znakach – ponad językami, państwami, granicami, tradycjami, poza czasem i poza geografią.

O tak, Frau Pohl przebywa już z pewnością w wielkim szczęściu w jakimś śląskim dystrykcie nieba. Ale teraz jeszcze raz jej dziękuję, że tyle się wtedy nauczyłem w tym westfalskim miasteczku i że nosiła na zwiędłej ręce staruszki piękny pierścień ze szmaragdem.

Nigdy nie przypuszczałem, że jej szmaragd, szmaragd Frau Pohl, stanie się szmaragdem Europy, szmaragdem z metafory Mühlpforta, moim szmaragdem, moją nadzieją i nadzieją wielu ludzi, w których ta metafora działała cuda. A te cuda były ważniejsze od rozumienia. Ta metafora była „mocą wiodącą naprzód”, jak wyraził się o nadziei Pseudo-Dionizy Areopagita w *Hierarchiach kościelnych*¹⁹⁶.

Są dowody, że metafora ze szmaragdem była ważna dla Ślązaków. Pierwszy rozdział książki pt. *Ciągle tonę i chwytam Jezusa*, która jest zapisem rozmowy ks. arcybiskupa Damiana Zimonia z ks. prof. Jerzym Szymikiem i Aliną Petrową-Wasilewicz, nosi tytuł *Smaragd w koronie*. Książd prof. Szymik zadaje takie oto pytanie ks. arcybiskupowi:

Kiedyś zachwyił się Książd Arcybiskup metaforą Henryka Mühlpforta, siedemnastowiecznego wrocławskiego poety, który porównał Śląsk do szmaragdu. Szmaragd jest kamieniem szlachetnym, który jest tym twardszy, trwalszy i piękniejszy, im większą ilość składników w sobie zawiera. Taki też jest Śląsk. Jego wielokulturowość, złożona historia, miejsce na mapie Europy tworzą jego bogactwo. Czy tę „szmaragdowość” Śląska widzi Książd Arcybiskup w swojej biografii, w korzeniach, w życiu człowieka, chrześcijanina, księdza, biskupa?¹⁹⁷

¹⁹⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita: *Pisma teologiczne*. Przeł. M. Dielska. Kraków 2005, s. 204.

¹⁹⁷ *Ciągle tonę i chwytam Jezusa. Z abpelem Damianem Zimoniem rozmawiają A. Petrowa-Wasilewicz i ks. J. Szymik*. K: *vice* 2002, s. 7–8.

I ks. arcybiskup Damian Zimoń odpowiada w ten sposób (przycytnam fragment tej odpowiedzi):

Gdy człowiek jest już starszy, dokonuje refleksji nad swoim życiem, powołaniem, małą Ojczyzną. Już wiele porównań i metafor odnoszono do Śląska, ale ta wydaje mi się niezwykle prawdziwa. [...] różnorodność, składa się na nasz świat, na naszą tożsamość, niepowtarzalność, „szmaragdowość”¹⁹⁸.

Szmaragdowość! To nowe słowo odślania to wszystko, czego doświadczamy na Górnym Śląsku, a nie umieliśmy tego pięknie nazwać. W szmaragdowości nie chodzi już nawet o Śląsk. Nie jesteśmy aż tak naiwni! W szmaragdowości chodzi o ducha i cały świat, a nie tylko o te pagórki i doliny nad Odrą, choćby były najśliczniejsze, a nostalgia najsilniejsza. W szmaragdowości chodzi o wieczność. O Boga. Dopiero teraz zrozumiałem.

W tym kamieniu jest zaklęta informacja o wieczności, jakiś przekaz, który ma koić tęsknoty. Święty Augustyn, ekspert od spraw wieczności, ale i znawca tajemnic szmaragdu, pisał o tym w jednym z pism:

Prudentia terram circumit, quae habet [...] lapidem prasinum, id est vitam aeternam, quae viriditate lapidis prasini significatur, propter vigorem, qui non arefcit¹⁹⁹.

Ten kraj, który ma szmaragdowy kamień, otacza zewsząd roztropność, szmaragdowy kamień – to znaczy życie wieczne, które symbolizuje zieloność szmaragdu, ze względu na życie, które [już więcej] nie ginie.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 9.

¹⁹⁹ Aurelius Augustinus: *De genesis contra Manicheos*. PL 34, col. 173–220.

Vigor, qui non arescit. Życie, które już nie ginie. Smaragd symbolizuje życie! I teraz, kiedy wracamy po lekturze urywka z traktatu św. Augustyna do metafory Mühlpforta, wiemy już, że Śląsk to życie. Nasze życie przekraczające uwikłania i niedogodności, a nawet cierpienie. **Jasno widzimy, że szmaragdowość to nie tylko mała ojczyzna, to wielka ojczyzna świata i nieba.**

Smaragd, greckie „σμάραγδος”, hebrajskie „bareqet”, znaczyl dla ludzi bardzo dużo od dawna. (Tutaj posłużę się trochę materiałem, jaki zgromadziła Hana Šedinová z Pragi, która jest wybitną znawczynią problematyki znaczenia minerałów w antyku grecko-rzymskim i w średniowieczu²⁰⁰).

Wierzmy, że **szmaragd leczy**. Teofrast i Pliniusz Starszy twierdzili, iż szmaragd leczy oczy ze względu na swoją barwę. Nawet jest w stanie uleczyć ślepotę. Podobnie pisali o szmaragdzie autorzy średniowieczni: Arnold z Saksonii, Marobudus Redonensis i inni. Marobudus, który był biskupem Rennes, zmarł w opactwie St. Aubin w Angers w 1123 roku. Był znany z tego, że napisał *Księgę kamieni (Liber lapidum)*. Według niego, szmaragdy zaćmiewają swoją zieloną barwą wszystkie inne kamienie i każdy odcień zieloności roślin. „Występują one licznie na niezamieszkałych pustyniach, gdzie z powodu panującego zimna żyją jedynie gryfy utożsamiane z demonami, które zazdroszcząc ludziom ich wiary chrześcijańskiej, próbują im ją odebrać”²⁰¹.

Dobry jest szmaragd na krwawienia i gorączkę. Namiętności zbyt duszy i pożądlivość ciała łagodzi szmaragd. Pomaga leczyć epilepsję. Przeciwno jadam i ukąszeniom należy stosować szmaragd. Ale jad to nie tylko zmije i robactwo – to wszelkie zło, jakie może przyjść na człowieka. Jeszcze w XVII wieku Ludovicus ab Alcasar (1554–1613) daje przepis na miksturę ze szmaragdu jako *antidotum* na ukąszenie żmii.

²⁰⁰ Por. artykuł: H. Šedinová: *Smaragd*. „Listy Filologicke” 1997, č 3–4, s. 225–250.

²⁰¹ G. Henderson: *Wczesne średniowiecze*. Przeł. P. Paszkiewicz. Warszawa 1987, s. 119.

Znane są też magiczne siły szmaragdu. Dzięki szmaragdowi można pozyskać bogactwo: „Smaragdus opes augmentat [...]” – Pomnaża zasobność szmaragd – pisał Iohannes a S. Geminiano (ok. 1300) w dziele pt. *Summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima*. Dobry jest szmaragd na wszelkie nawałnice, burze i pioruny. Szmaragd wzmacnia pamięć. Niektórzy posługiwali się szmaragdem podczas wywoływania duchów. Wieszczenie i proroctwa, a także wizje przyszłości eschatologicznej – w tym także przydaje się szmaragd. Piotr Berchorius mówi wprost: „Iuvat hominem divinare, id est de futuris rebus scilicet paradisi et inferni cogitare” – [Szmaragd] sprawia, że człowiek przepowiada i ma wizję rzeczy przyszłych, to znaczy raj oraz piekła.

Mnogość znaczeń i potęga symboliki szmaragdu wy-daje się niewyczerpana. Pomysłowość ludzi do posłużenia się szmaragdem budzi podziw. Zielony kamień pozostaje atoli tajemniczy. A metafora „Silesia smaragdus Europae” – Śląsk szmaragdem Europy istnieje nienaruszona, a dzięki temu zachowuje swoją dumną siłę. **Porusza ustawicznie wyobraźnię. Oby poruszała właśnie wyobraźnię!**

I kończąc: Kiedy zastanawiałem się, jak dowieść tym, którzy wciąż są gotowi wierzyć w rachunek $2 \times 2 = 4$, że kiedyś, na dawnym Śląsku istniała mocna świadomość „szmaragdowości”, przypomniałem sobie nagle, że było miasto, które swą nazwę wywodzi od szmaragdu bądź od cudnej zieloności tego kamienia. Miasto to nazywało się „Prasia Elysiorum Silesiae”, czyli dzisiejsza Zielona Góra. Marny to może dowód. Zdaję sobie z tego w pełni sprawę. Ale dowiódł ktoś, że istnieją Zaświaty?

Sowa w ruinach

Ach, pani nie wie, przecież ja też jestem Karamazow!

Fiodor Dostojewski: *Bracia Karamazow*²⁰²

Moja namiętność usycha w archiwach. Moja namiętność przestaje być namiętnością, gdy otwieram książkę. Moja namiętność zawsze miała na imię Śląsk, czyli życie. Ale mędrcy radzą mi moją namiętność porzucić. Jak każdą namiętność. Gdy ćwiczę się w porzucaniu mojej namiętności, opędzam się od obrazów sentymentalnych, tryumfalnych, czarno-białych i lśniących niebiańsko obrazów. Opędzam się od obrazów jak św. Hieronim od snów o nagich dziewczętach rzymskich, gdy zdarzało mu się przysnąć z wyczerpania na Syryjskiej Pustyni. Próbuję obrazy wymazać z pamięci, próbuję wrzucić je gdzieś w pustkę. I to się udaje. Na chwilę. Na dłużej niż chwilę.

Wtedy jeszcze moje usta brzęczą jak pszczoła słowami psalmu:

Moje serce wysycha spalone jak trawa,
Zapominam nawet o spożyciu chleba.
Od głosu mojego lęku,
Moje kości przywarły do skóry²⁰³.

²⁰² F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*. Przeł. A. Pomorski. Kraków 2004, s. 252.

²⁰³ Ten i kolejne cytaty to słowa psalmu 102, wersety od 5 do 8.

Nie muszę zaciskać pięści. Nie nienawidzę. Nie mam zamiaru pamiętać za wszelką cenę. Zostaję sam z moimi obrazami.

Jestem podobny do kawki na pustyni,
Stałem się jak sowa w ruinach.
Czuwam i jestem jak ptak
Samotny na dachu.

A obrazy... Gdy wraca żołnierz po przegranej wojnie, gdy wraca żołnierz do ruin. Co myśli wtedy taki żołnierz, który nie porzucił tarczy i który ma dwadzieścia cztery lata? Co myśli żołnierz, który w swoim kraju ukrywa się przez kilka lat w rozwalonej stodole, nocami pędząc dzieci – z dala od państwa, które przegrało wojnę, a w państwie, które wojnę wygrało? Co myśli żołnierz, który zwycięsko maszerował przez Ukrainę, zdobywając 80 km płaskiej ziemi Wschodu na dzień? Co myśli żołnierz, który miał być niewolnikiem, zanim stał się żołnierzem, ale któremu udało się zbiec z dalekiego Eckernförde nad Zatoką Kilońską? Udało mu się uciec nocą z komórki głupawego „bauera” szlezwickiego i przejechać niemal całą Europę bez żadnych dokumentów. Żeby wrócić do domu i żeby pójść na wojnę. Żeby stać się z niewolnika panem. Co myśli żołnierz, który daje chłopcom leningradzkim pomarańcze i gorzką czekoladę, gdy oni chcą chleba i kartofli? Co myśli taki żołnierz?

Co myśli żołnierz, który przegrał sam wojnę? Sam przegrał, bo płaci kontrybucję. Płaci w hucie swoją pracą kontrybucję. Jakby sam rozpętał II wojnę światową. Jakby chciał zagarnąć pół świata. Ten niebieskooki chłopiec z Ornontowic. Co myśli taki żołnierz, który kochał Ukrainkę, tę Nataszę, która mu dawała „muzyczeńku” i ratowała życie, ukrywała przed partyzantami? Natasza była najważniejszą kobietą w jego naszpikowanej odłamkami głowie. Uczył ją niemieckiego, ale najważniejsze słowa musiała umieć po śląsku. Jorg był nauczycielem Nataszy. Ona też go uczyła, przymykając migdały oczu: „Ja tebe lublu”. Pamiętał niemal każde warzywo po ukraińsku i tak je

nazywał w swoim ogródku. Czy tęskni taki żołnierz za tą Ukrainką czarnooką, gdy już jest u siebie, w ruinach?

Czuwam i jestem jak ptak
Samotny na dachu.

Taki żołnierz może śpiewać psalm 102. Ale taki żołnierz nie jest Dawidem. Kto go usłyszy? Bóg nie! Bo Bóg jest z tymi, którzy wygrywają wojny. Chrześcijański Bóg jest od jakiegoś czasu Bogiem państw, Bogiem bogatych, sytych, poprawnych, jasno zdeklarowanych etnicznie. Taki Bóg-komisarz Unii Europejskiej. To nie jest Bóg Ewangelii.

Kto pamięta tego żołnierza, który z odłamkiem w głowie i bez części ręki, leżał w szpitalu w Wiedniu i cieszył się, że ma ciepły koc i nie słyszy dźwięków? Ze szpitala pisze listy do dziewczyn. Kilka do Hyjdl. Przyszłej żony, matki najstarszej córki Trauty, spłodzonej na przepustce. Ma też krzyż za waleczność, bo wyciągnął z okopu pół żywego kapitana. Wrocławianina. Kogoś ważnego, „vona”, nie byle jakiego „vona”, przemysłowca z Breslau. Innym kilkunastu kolegom ucięło głowy i rozerwało brzuchy. Od tego czasu nie robiło na nim wrażenia rozszarpane na kawałki ludzkie ciało.

Taki żołnierz powie: „Stałem się jak sowa w ruinach”? Nie. On buduje dom. Mały domek, prawie bez zaprawy murowany, na wyrównanej hałdzie. Koledzy z Niemiec – między innymi kilku esesmanów, teraz działaczy CDU – zapraszają go do NRF. Nie chce.

Zmienia imiona dzieci z tych obcych na obce. Ma dylemat, czy należy chrzczyć na nowo, gdy ktoś traci imię. Urzędnik mówiący polszczyzną, która mu przypomina śpiewność głosu jego Ukrainki, każe, to znaczy, że tak musi być. „Befehl ist Befehl!” Tego nauczonego go w młodości. Nie umie myśleć inaczej. Jest jak jest, jak mówi poeta.

I pracuje dalej w hucie. Jest tylko robotnikiem niewykwalifikowanym. Nie dostaje propozycji szkoleń i kursów. Jest tylko pomocnikiem spawacza. Nie ma palców zresztą. Wojenne

kalectwo dawało się we znaki. Był w sanatorium w Jastarni kilka razy. Tam myślał o tym pierwszym spotkaniu z morzem. Tamto morze to było Nordsee.

Czy taki żołnierz nienawidzi? Wiem, że nienawidził jedynie Hiszpanów i Chorwatów. Całym sercem. Z całą prostotą i dzikością. Za okrucieństwa w białoruskich wioskach. Nie mógł im tego zapomnieć, co tam zrobili ludziom. Umiał i on być okrutny, ale to on, a nie kto inny, nauczył mnie nazw drzew, rozpoznawania ziół, hodowania kwiatów, odróżniania zbóż i zapachów pór roku. Słońcem i jedzeniem umiał się cieszyć jak niewielu ludzi potrafi.

Czy taki żołnierz, który sam przegrał wojnę, płacze? Nikt tego nie widzi. Czasem płacze gdzieś blisko radia. Słucha niemieckich stacji. Ale one są dość skutecznie zagłuszane. Najlepiej słyhać Wiedeń. Ten Wiedeń czystego szpitalnego łóżka i porożcinanej ręki. Szczęśliwy Wiedeń!

Idą inne czasy. Żołnierz przegranej bogatej armii w zwycięskim biednym kraju otrzymuje rentę inwalidzką. Przegrana armia łoży na niego. Dają mu grosze. Może kupić leki. I specjalną rękawicę – bez części palców. Ci sami żołnierze, z którymi ramię w ramię szedł ten nasz żołnierz, mieszkający jednak w przegranym państwie, otrzymują kilka tysięcy procent razy więcej renty. On mimo wszystko kocha tamto przegrane państwo, nie dlatego, żeby kochał się w państwach, ale dlatego, że kocha się w swojej młodości, zostawionej w okopach i wypoczonej w mundur, który, płacząc, spalił w lesie w Stanowicach.

Taki żołnierz nie udaje sowy pohukującej nad zgłiszczami. Taki żołnierz woli odebrać sobie życie. I robi to. Gdy ułamek z granatu, który kolegom rozerwał głowy wtedy, tam w okopie, jemu dopiero teraz chce rozsadzić czaszkę. Po czasie zadziałał tamten radziecki granat. Żołnierz odchodzi. Taki żołnierz odchodzi, bo on sam przegrał wojnę. Został sam jak zakrwawiony, wiszący palec, który odcięli mu wiedeńscy lekarze w eleganckich białych kitlach. Bez żalu. Oswojony ze śmiercią. Nie umiejący się pogodzić, że go nazywano Polakiem. Nie umiał być Niemcem. Zdradzał go akcent. Twardy. Jakby holender-

ski. Mówił o sobie „Oberschlesier”. Mówił mi: „Pamiyntej, że Breslau to tyż je Ślonsk”. Nie przeczytał ani jednej książki o historii, filozofii, tożsamości, uobecnieniu, różnicy, fenomenologii. Był największym filozofem egzystencjalnym, z jakim miałem się zaszczyt zetknąć. Może chciał wyjechać z Górnego Śląska. Był taki moment. Zawahał się. „Walter pojechał do Fuldy, Hanek pojechał do Duisburga, Truda łostała w Kassel”. Może żałował, że nie został zaraz po wojnie w Lipsku, jak jego teść Robert. Przynajmniej radio mówiłoby po niemiecku bez tego idiotycznego austriackiego zaciągania.

Czy mogę go zapomnieć? Taki obraz z takim żołnierzem zapomnieć? Czy mogę mówić o codzienności, gdy mówię o takim niecodziennym żołnierzu? I wielu takich żołnierzy maszeruje jeszcze gdzieś tam. Bez słowa. Ci wciśnięci między potęgi żołnierze, którzy samotnie przegrali i samotnie odeszli. Widzieli okrucieństwo tak n a d l u d z k i e, że nikt go nie opisał i nie opisz. Ani nie zrozumie. A oni hodowali zaraz po wojnie gołębie. Wypuszczali je w dalekie loty. Jak Noe, który czekał na ptaka niosącego zieloną gałązkę nadziei. Uwielbiali patrzeć w niebo. Wiedzieli, że ich gołębie lecą z Holandii nad c a ł y m i Niemcami. Ich codzienność to milczenie i patrzenie w niebo. To śląskie milczenie. Ta przekłeta apofatyczna rodzina gnieźdząca się po ruinach. Jak sowy.

Ale trzeba być mężczyzną przecież i trzeba sobie powiedzieć: będę zdrow; ty i wy wszyscy dlatego, że macie jeszcze całe życie przed sobą; ja dlatego, że mnie właśnie śmierć czeka²⁰⁴.

²⁰⁴ Platon: *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Kęty 2002, s. 67. [XL E 91]

Laudatio „Finis Silesiae”

Więź ukryta [jest] mocniejsza od widzialnej.
Heraklit: *Fragment 54* [H. Diels]

Tir'd with all these, for restful death I cry...
W. Shakespeare: *Sonet 66*

Niemal ślubowałem, że nie napiszę już niczego o Śląsku przez najbliższe lata. Postanowiłem, że względu na serce i tym podobne sprawy, że z tym koniec, gdy tu nagle ukazał się *Finis Silesiae*. Od razu zrozumiałem, że ta książka, śląski traktat kosmologiczny, zasługuje na pochwałę. To co spisałem poniżej, to jednak nie jest klasyczna laudacja, choć sporo tutaj retoryki, która mnie chroni przed niektórymi emocjami. To jest raczej hymn na cześć odwagi Henryka Wańka, jego wrażliwości oraz tego, co uruchomił Waniek we mnie – i w wielu czytelnikach.

„Zdjęcie zostało zrobione na skraju wioski, która od zawsze nazywała się Oberschwedeldorf. Obecnie Szalejów Górny. Po klonie ani śladu. Wzdłuż drogi rosną już inne drzewa”²⁰⁵. Takiego zdania po polsku jeszcze nikt nie napisał o Śląsku. Te słowa są kryształem. Nie ma tu tej fałszywej nuty, która brzmi prawie we wszystkim, co dotąd czytałem o Śląsku (po polsku i po czesku). Nigdy jeszcze ból utraty, czyli *Heimweh*, tęsknota za nazwami – i nadzieja – nie spotkały się ze sobą w tak dra-

²⁰⁵ H. Waniek: *Finis Silesiae*. Wrocław 2003, s. 12.

matyczny sposób. Dopiero teraz, właśnie tutaj, na tej oto łące, wczesnym latem, pomiędzy XX i XXI wiekiem, pod Oberschwedeldorf... „Po klonie ani śladu. Wzdłuż drogi rosną już inne drzewa”?

Po lekturze książki Henryka Wańka (Co mówię? To nie lektura, to przejmujące spotkanie i przypomnienie, walka, zaciśnięta pięść, łzy) mam zawrót głowy. I dziwne wrażenie, że cała dotychczasowa literatura o Śląsku (przede wszystkim ta po polsku) to pośmiewisko. To straszne, ale tak myślę. Nic innego, o hańbo, jak historia najróżniejszych łatwych karier: literackich, naukowych, politycznych. Najczęściej jednak karier politycznych, bo te naukowe też były (i są, niestety) takie.

Finis znaczy po łacinie koniec i początek. Ale także ojczyznę i szczyt, choć mało kto o tym pamięta. Bo jakże inaczej. Trzeba więc uważać, przysłuchiwać się słowom i przyglądać drzewom. „Po klonie ani śladu”?

Uwaga. Ona zaprowadziła mnie na trop „Klose-Scholz-Waniek”. Zresztą to był także mój trop. Tylko że ja przechadzałem się dotychczas po Śląsku wieku XVII. Nie miałem zdjęć ani albumów, trochę słów łacińskich i niemieckich. Ale to ten sam Śląsk. Nie mam wątpliwości. Wstąpiłem na szlak Wańka. Pojechałem w Góry Sowie. Podczas czytania *Finis Silesiae*.

Jestem w powiecie dzierzoniowskim. Reichenbach, Langenbielau, Peterswaldau. Czysta muzyka. To szlachetne, że ks. Jan Dzierżoń, sławny pszczelarz, doczekał się miasta nazwanego swoim nazwiskiem. Ale tkwi tu pewne niebezpieczeństwo: jakieś odrealnienie, krzywda na słowie Reichenbach, sprawiedliwość niesprawiedliwa. Tę „śląską muzykę słów” słaWił Horst Bienek: „Trzeba kochać te nazwy, tę mowę, ten kraj, aby móc zrozumieć ludzi, którzy tu żyją”²⁰⁶.

Jestem w Reichenbach. Na pięknej, dwieście lat chyba starej bramie tablica: „990–1990. W tysięczną rocznicę przyłącze-

²⁰⁶ H. B i e n e k: *Opis pewnej prowincji (Fragmenty)*. „NaGłos” 1994, nr 15/16, s. 111. Bienek pisał wprawdzie o nazwach górnośląskich, ale to się odnosi do całego Śląska.

nia Śląska do Polski”. Portal zabytkowy i z napisem, kto go ufundował – polska tablica łamie bezceremonialnie *decorum*. Jeśli już trzeba wieszać takie napisy, to może lepiej na murach wzniesionych polskimi rękami? W przeciwnym razie aż zionie fałszem. Komuś tu zabrakło wstydu i wyobraźni. A także bez wątpienia poczucia humoru. Inna rzecz, że tkwi w tym napisie pewna egzotyka, na którą wcześniej nie zwróciłem uwagi. Dlaczego trzeba mówić o „przyłączaniu”? To brzmi mniej więcej tak, jak równoważnik: „Afrykę przyłączyć do Ameryki Południowej”. Śląsk tu, Polska tam, istnieją obok, choć tworzą obecnie jeden organizm państwowy. Przecież taka świadomość istnieje. Lepiej chyba mówić o wcieleniu...

Wyżej: Eulengebirge, Hexenstein, Eulenfloss. A tam niżej: Nimptsch, Reichenbach, Gnadenfrei. Z powodu tej tak zwanej sprawiedliwości dziejowej czy historycznej nazwy te znikły. Ale ja tam jestem dzięki Wańkowi. Te nazwy też tam są. Sprawiedliwość historyczna przetoczyła się przez cały Śląsk jak ogromne nieme zwierzę przyzwolenia na okrucieństwo. I na barbarzyństwo nie mniejsze niż te z nazistowskich obozów zagłady. Wojna trzydziestoletnia (1618–1648) – wydaje mi się – nie przyniosła tak bestialskich scen. Polska odzyskiwała Śląsk – nie znała go, ale odzyskiwała. Brała w objęcia tego obcego, tuląc, miażdżyła. Racje historyczne to żadne racje – ludzkie racje coś znaczą.

Po dawnych nazwach miast, wsi, potoków i wzgórz ani śladu? Tak i nie. Waniek w uporczywym i odważnym mnemizmie wskrzesił w *Finis Silesiae* pewne nazwy i myśli, które wydawały się dawno umarłe. Polacy dokonali na Śląsku, po II wojnie, ludobójstwa kulturowego i onomastycznego na nieznaną w historii kultury skalę. Bezkarna rzeź na nazwach – i wszystkim, co miało nazwy, a więc nazwiskach i imionach, płytach nagrobnych, była częścią wielkiej polskiej batalii o polskość. Był to typowy romantyczny zryw. Z szablą na znienawidzone niemieckie nazwy potoków! Była to wielka wojna raczej z duchami niż żywymi (choć żywym też się oberwało). I wydawała się wygrana. Jak Śląsk długi i szeroki – same spacyfikowane

nazwy. Ale słyszał kto, żeby kiedykolwiek jakiś śmiertelnik pokonał ducha?

Bo przecież żyją na Śląsku Ślązacy. Kim są? Sami nie wiedzą. Narodem? Mogliby nim być, ale – po pierwsze – sami muszą dokonać potężnych przewartościowań, a po drugie Polacy – jak się okazuje – muszą im na to pozwolić. Ślązacy muszą wyjść poza siebie, przekroczyć siebie, żeby stworzyć naród. To jest możliwe, ale obecna kondycja duchowa nie wróży niczego pomyślnego w tej materii. Ślązak musi wyjść poza strukturę państwa, języka, mentalności; oznacza to zerwanie z potulnością i „folkowym odgrywaniem” śląskości, nad którą się unosi zapach krupnioków i goryczki chmielowej. Ślązacy stworzą naród, gdy stworzą swoje istnienie. W przeciwnym razie ich tożsamość będzie tylko pięknie wyhaftowanym sztandarem, który powiewa w dni wielkich świąt. Ślązak musi żyć ku swej prawdzie, identyfikując się z całych sił z sobą jako człowiekiem wolnym, którego nikt nie skrzywdził, który nic nie utracił. Który wreszcie widzi na horyzoncie przeszłych dni dostojną postać niezależności od tego, co przeszłe. Łzawym substytutem śląskiej *integritas* nie ma sensu się zadowalać. Konformizm swojskości podczas biesiady, gdy gra „blassorkiestra” – to nie narodowość. Śląska narodowość może się jedynie ukształtować w stanie największej uwagi i gotowości na wojnę z romantycznymi wyobrażeniami o tym, co śląskie. Obecna śląskość – i jest to ta śląskość, o którą się walczy jako o narodowość – została stworzona w dużej mierze przez wyobrażenia Polaków o Ślązakach. To tylko polskie lustro. Nie ma więc na czym budować. Ślązak oblekł się w strój przykrojony na polską miarę. A nie o to chodzi, lecz o moc egzystencji. Nie ma tu miejsca na przyzwolenie i sprzeciw. Śląskość dzisiaj musi być cichą nawałnicą odślaniającą to, co indywidualne. Ta nawałnica zmiecie osad iluzji.

Autokracja jednostki jest spychana w śląskości z rynku ważnych wydarzeń (i zdrad) gdzieś w odległe i wstydlive zaułki. W śląskości wszystko dzieje się na rzecz i dla *quasi*-wspólnoty, która zadowala się udawaną radością z „bycia razem”.

Tłum tłamsi pojedynczego, tłamsi tego, kto idzie sam. Z tego tłumnego śląskiego „bycia razem” nigdy nie płynęła i nie płynie żadna siła. Jak u Niemców. Ślązacy najczęściej są razem z obawy. Na stadności się kończy. „Herdentier” – śląskie zwierzę stadne – drży na pastwisku i pozwala się pastwić nad sobą. Czy nie jest tak, że Ślązakom jest z tym wygodnie? Śląskie przywiązanie do materii nie pozwala wychynąć – za dużo można by stracić.

„Po klonie ani śladu. Wzdłuż drogi rosną już inne drzewa”? Waniek przemierzył z Paulem Scholzem, bohaterem *Finis Silesiae* Sudety, ten śląski Parnas. Czy spotkali wielkiego samotnika, ducha tych gór i tej ziemi, zwanego Rübészahl? Czego on im naopowiadał? A Rübészahl, jak wiadomo, styka się często i z Apollonem, i z dziewięcioma Muzami. Muzy pamiętają więcej niż bogowie, więcej niż historycy chcieliby, by pamiętali ludzie. To Rübészahl szeptał Wańkowi do ucha. Podpowiedział mu całą książkę. Johann Karl August Musäus, gdy pisał swoje śląskie legendy w XVIII wieku, nie miał tak dobrych stosunków z duchem Sudetów, jak Waniek. Może dlatego, że był z odległej i nieco obcej Sudetom Jenty. Może dlatego, że Rübészahl w ostatnich latach zdecydował się objawić więcej niż dotąd? Tego nie wiemy. Waniek też nam tego raczej nie zdradzi. Dobrze, że chociaż książka powstała! Chwalebny czyn Wańka!

Dlaczego Krzysztof Karwat zatytułował swoją recenzję książki Wańka *Śląsk w sarkofagu* („Tygodnik Powszechny” 2003, nr 24)? Choć bardzo szanuję tego autora, nie umiem się zgodzić z wizją, jaką proponuje. Karwat napisał: „Z zachwytu i zdziwienia, że coś, co tętniło życiem, może nagle umrzeć, powstała ta piękna, choć smutna książka”. Książka nie jest smutna, narracja natknęła się na okrutne czasy faszystów. Tylko i aż tyle. Tak naprawdę nic nie umarło. Traktat Wańka ma charakter dynamiczny – sarkofag jest tu nie na miejscu. Oczywiście, można go tak odczytywać: na wszystkim postawić krzyżyk i napawając się słowem „finis”, gorzko się uśmiechnąć. Ale odradzam nostalgję podczas lektury. Ta książka to bomba

wrzuciona do zachwaszczonych ogródków tak zwanych badaczy literackiego Śląska. Karwat Dolny Śląsk oddziela – jak wolno mi sądzić – od Śląska Górnego. To nie jest dobry zabieg. Jak widać, bohaterowie książki Wańka dość łatwo przemierzają się przez te niby nieprzekraczalne granice mentalne i przestrzenne. Śląsk stanowił całość, istniały pewne różnice, ale jak mogły nie istnieć w tak dużym kraju? Kraju zwartym geograficznie i historycznie spójnym, tożsamym w sensie kulturowym. Waniek cudownie to wyczuł. Paul Scholz jest z Gleiwitz. Znakomicie i jak u siebie czuje się w Breslau oraz na Wzgórzach Kaczawskich (Katzbachgebirge). Tutaj Waniek – wreszcie ktoś! – przekroczył te przekłete (zawsze polityczne, czyli narzucone) granice śląskie! Ten posiekany Śląsk u Wańka to całość. Waniek odczytał śląski palimpsest z pozacieranymi celowo i z wielką nienawiścią nazwami. Uratował arcydzieło, wyniósł z pożaru (właściwie kotłowni) drogocenną i starą księgę.

Waniek z kilku kadrów ułożył mozaikę. Wielki z niego mistrz. Całość – choć ułamki, drobiny mizerne – jest olśniewającym zjawiskiem. Ta książka nie mogła być zwartą powieścią – jak może chciałby Stefan Szymutko (czemu dał wyraz w rozmowie telefonicznej ze mną) – to może być tylko sylwa, czyli las. Las wspomnień, las odcieni zboża, zachodów słońca w Górach Sowich, szumu śląskich potoków. Nie chodziło Wańkowi o esej w takim stylu, jakie tworzył dotąd. Może zamierzał zresztą inaczej, ale nagle mu to wszystko, co zobaczył na zdjęciach Klo-sego i nosił w sercu, ożyło. Postaci zaczęły mówić, kochać, tęsknić.

Laudacje – tak przewiduje teoria tego gatunku retorycznego – nie muszą mieć żadnej podsumowującej myśli, istotnej konkluzji, przenikliwej intelektualnie pointy. Laudacje są na pokaz. Posłuchu się nie domagają. Ostatnia myśl, jaką tu chcę się podzielić, nie należy do mnie, lecz do Wańka. Ale nie pochodzi z *Finis Silesiae*. Jest zakończeniem jego eseju *Źródło próchna*. Oto ona: „W czterdziestym ósmym paragrafie chińskiej *Księgi zmian* powiada się: Miasta powstają i upadają,

ale źródła zawsze zostają w tym samym miejscu”²⁰⁷. „Po klonie ani śladu. Wzdłuż drogi rosą już inne drzewa”... Ale źródła biją nieprzerwanie i sycą świat odświeżenie. Woda wypływa, jej „koniec” podnosi wszystko do życia. Ustawiczny *finis*, ustawiczne *principium*. Snadź Śląsk to kraina płynąca...

²⁰⁷ I d e m: *Źródło próchna*. „NaGłos” 1994, nr15/16, s. 175.

Aleksandra Kunce

VIII

Myśleć Śląsk



Myśleć Śląsk

Myślenie jest przestrzenią, która nie daje się oswoić. Wy-
myka się granicom, ustanowionym przez nie samo, przekra-
cza ramy strukturalne powołane w naszym ujarzmianiu ma-
terii. Jest bezładem. Ale i są punkty orientujące, które nadają
charakter nie-obecnej rzeczy. Punkty koncentrują, rozszcze-
piają, deformują, transformują. Ale i uwypuklają, akcentują.
Wreszcie fragmentaryzują, marginalizują, rozsadzają tok²⁰⁸.
I dalej wyznaczają linię myśli lub może koło, może wielobok,
a może jedynie punkt. Punkty myśli, wyraźne przystanie w pro-
cesie osvajania świata, mogą stać się dla nas podporą, eg-
zotycznym ekstremum, przystankiem, istotą rzeczy – naj-
prawdziwszym centrum, ale i jarzmem, piętnem, stygma-
tem.

Co to znaczy: myśleć Śląsk? Pierwszy problematyczny pu-
łap to skomplikowanie historii, której mentalne oswojenie jest

²⁰⁸ O wspomnianym toku rozsadzania całości i liniowości pisali wielokrotnie Michel Foucault, Ronald Barthes, Gilles Deleuze, Jacques Derrida. Zob. m.in.: M. Foucault: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. Siemek. Warszawa 1977; M. Foucault: *Porządek inauguracyjny wygłoszony w College de France 2 grudnia 1970*. Przeł. M. Kozłowski. Gdańsk 2002; R. Barthes: *S/Z*. Przeł. M.P. Markowski, M. Gołębowska. Warszawa 1999; G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997; J. Derrida: *Pismo filozofii*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek. Warszawa 1992; J. Derrida: *O gramatologii*. Przeł. B. Ba-
nasiak. Warszawa 1999.

trudne dla uczestników areny kulturowej, a zwłaszcza areny politycznej. Śląsk to kraina rozpostarta na Śląsku Dolnym i Górnym, powiązana w dziejach dorobkiem kulturowym. Zwykle akcentuje się zmienność politycznej przynależności Śląska, wymieniając jednym tchem wpływy niemieckie, czeskie, polskie, austriackie, z głównym jednak naciskiem na polskość bądź niemieckość tradycji²⁰⁹. Gdyby przesunąć historycznie ów moment początku Śląska, to wskazuje się na fakt, że prawdopodobnie wchodził Śląsk w skład państwa Samona w VII wieku, potem Państwa Wielkomorawskiego (IX/X w.), w X wieku zaś – w skład państwowości czeskich Przemysłidów. W końcu X wieku ziemie te zostały włączone do państwa Mieszka I. Potem historia pełna była podbojów, podziałów, rozbicia, wytyczania granic księstw. W konsekwencji Śląsk znajdował się w rękach polskich, czeskich, habsburskich. W wyniku tak zwanych wojen śląskich po 1763 roku Górny Śląsk został rozparcelowany pomiędzy Prusy i Austrię. Na 1919 rok przypadał początek wojny polsko-czeskiej o Śląsk (w 1920 r. podział Śląska Cieszyńskiego). Dalej kluczowym punktem na mapie mentalnej były Powstania Śląskie (1919, 1920, 1921) i plebiscyt w 1921 roku²¹⁰. Wcześniej, co ważne, w pułapie mentalnej przestrzeni, istotny stał się uchwalony statut organiczny województwa śląskiego – tworzący tak zwaną autonomię śląską. Dalej warto zaakcentować podział Górnego Śląska przez Radę

²⁰⁹ To lawina tekstowa, m.in.: H K r a m a n: *Oberschlesien. Land der europäischen Mitte*. Dulmen/Westfalen 1981; P. G r e i n e r: *Plany i weduty miast Górnego Śląska do końca XVIII wieku*. Cz. 1. Katowice 2000; K. F u c h s: *Gestaltungskräfte in der Geschichte Oberschlesiens, Niederschlesiens und, Sudetenschlesiens*. Dortmund 2001; I d e m: *Schlesiens Industrie: eine historische Skizze*. München 1968; *80 lat Górnego Śląska w Polsce. Raport z sesji naukowej*. Red. A. Złoty. Szczepina 2002; *Górnoślązacy w XX wieku*. Red. i dobór fot. R. Budnik, S. Bieniasz, teksty S. Bieniasz, B. Szczech. Gliwice 1998.

²¹⁰ Ten punkt dziejów wyraźnie jest obudowany mitologią, stąd dla jednych to czas herosów, dla innych zaś to marginalne zdarzenie, któremu niepotrzebnie przydano znaczenia. Zob. na temat waloryzacji narracji historycznych: A. K u n c e: *O śląskim oknie pamięci*. W: E a d e m: *Tożsamość i postmodernizm*. Warszawa 2003.

Ambasadorów (1921) i przejęcie jednej części Śląska przez Rzeczpospolitą Polską, drugiej zaś – przez Republikę Weimarską w 1922 roku. Granicznym doświadczeniem jest II wojna światowa, co wiąże się z udziałem Ślązaków z jednej strony w siłach zbrojnych niemieckich, z drugiej strony – w polskim wojsku. Wreszcie zakończenie wojny i wkroczenie wojsk sowieckich w 1945 roku – fala terroru, rabunek mienia, ludobójstwo, masowe wywózki do łagrów, tworzenie obozów dla ludności śląskiej. W końcu traktat jałtański fundujący granicę na Odrze i Nysie Łużyckiej, w wyniku którego Śląsk Dolny i Górny Śląsk znalazł się w państwie polskim. Wiąże się to z falą wypędzeń śląskich Niemców, przesiedleniami ludności polskiej z terenów wschodnich na ziemie odzyskane. I dalej z rozmachem migracyjnym, przetasowaniem ludności, projektami unifikacyjnymi wymazującymi oblicze dawnej wielokulturowości.

Śląsk jawi się jako *locum* europejskie. Znajdując się w różnych strefach wpływów, jego udziałem był ferment myślowy i pewne rozmycie procesów tożsamościowych. Podobne rozmycie stało się udziałem różnych regionów europejskich. Ale udziałem Śląska stało się też dążenie do krystalizacji tożsamości, gdyż trudno na Śląsku nie zauważyć siły świadomego lokowania siebie w przestrzeni mentalnej.

Ostatecznie powstaje w wyniku natłoku historycznych zdażeń jedno kluczowe dla antropologii pytanie: Czy istnieje coś takiego, jak odrębne kulturowe *locum*? Za „tak” przemawia kulturowe terytorium, które wypracowało własną odrębność, jakość zbudowaną na mieszaninie wielokulturowej, ale które też powołało coś, co wymyka się przynależności *stricte* narodowej, a co wiąże się z poczuciem śląskości właśnie. Rozpiętej jako polskość, niemieckość, śląskość. Ubranej w oswojenie wielokulturowości jako stanu oczywistego, który wiązał się z sąsiedztwem religijnym, językowym, obyczajowym, mentalnym. Ale jest i cały ciąg argumentów na „nie”. Było to terytorium, które zostało co prawda wyodrębnione, ale swoją świetność przeżyło i zakończyło wraz z zabiciem, wysiedleniem sporej części ludności. Skoro wywózki pochłonęły część ludności ślą-

skiej – klasyfikującej siebie lub zaklasyfikowanej w oczach administratorów politycznych jako niemiecką – to w jakiejś mierze nastąpiło to, o czym Henryk Waniek wspomina w ważnym dla dyskusji obrazie literackim *Finis Silesiae*²¹¹. Odszedł Śląsk – wraz z nim odszedł klimat wielokulturowości. Pozostała oczywiście zminimalizowana śląska niemieckość, ale zamknięta w enklawie kulturowej, względnie rozproszona; unicestwiona została inteligencja śląska jako inteligencja w głównej mierze niemiecka. Pozostała wyraźna sfera polskości Śląska; problem w tym, że została zamieniona w jedyny podmiot dziejów. Uzbrojona w folklor i ludowy wizerunek.

W analizach kulturowych, literaturoznawczych po 1989 roku śląskie *locum* jawi się jako tekstowość otwarta, różnorodna. Wytaczanie pola odwołań wyraźnie układa się w dwa nurty, stąd Śląsk eseistyczny zostaje rozpięty między humanistycznymi tekstami i nazwiskami: Johanna Schefflera, Andreasa Gryphiusa, Friedricha von Logau, Gustawa Freytaga, Arnolda Zweiga, Augusta Scholtisa, Josepha von Eichendorffa, Heinza Piontka, Horsta Bienka, Horsta Eckerta „Janoscha”, Henryka Wańka a nazwiskami kojarzonymi z polską wizją Śląska: Walentego Rozdzieńskiego, Adama Gdaczusza, Józefa Lompy, Juliusza Lignonia, Pawła Stelmacha, Karola Miarki, Norberta Bonczyka, Konstantego Damrota, Gustawa Morcinka, Wilhelma Szewczyka. Dodatkowo wzmocniony jest folklorystyczną tekstowością, która – wygrywana przez lata przez polityczną propagandę – prze stała się jawić po 1989 roku jako jedyna.

Problem rozpiętości przestrzeni tekstowej prowadzi do niemocy poznawczej, która odsłaniana jest przy próbach określania tego, czym jest Śląsk i śląskość. Przekłada się to prosto na wagę i banał dyskusji. Mam w pamięci nurt opracowań, które starają się docenić skomplikowanie śląskiej myśli.²¹² Mam w pa-

²¹¹ H. Waniek: *Finis Silesiae...*

²¹² Zob. m.in.: ibidem; *Górnoślązacy w XX wieku...*; E. Jaworski, E. Kossowska: *Antropologia i hermeneutyka. O tekstach Józefa Ligęzy*. Katowice 1994; A. Nawarecki: *Halda...*; H. Waniek: *Finis Silesiae...*; S. Szymutko: *Nagrobek ciotki Cili*. Katowice 2001.

mięci jednak przede wszystkim natłok obrazów, które starają się temu skomplikowaniu zaradzić przez uproszenie i schematyzację. Zbyt wiele jest tych utartych szlaków w myśleniu o Śląsku, które oswajają poznawczo przedmiot i jednocześnie go unicestwiają. Dlatego spośród istotnych tekstów kultury wybieram jeden drobiazg. Posłużę się pewnym obrazem, który jako *exemplum* wprowadzić może w wagę problemu. Oto on.

21 czerwca 2002 roku w Galerii Kronika w Bytomiu miał miejsce *performance* Jerzego Beresia *Przepowiednie*²¹³. Artysta ustawił na środku sali stół, w centralnym miejscu usytuował wódkę, koncentrycznie wokół butelki porostawiał kieliszki, przyniósł gałęzie, przyniósł sznur, przyniósł farby, zaopatrzył się w kolosalną i nader widoczną bryłę węgla, która miała zwieńczyć dzieło. Wszak nie ma sztuki bez efektu, bez namacalnych dowodów działań artystycznych – taka jest przynajmniej wykładnia Beresia. Spośród rzeczy, które przyniósł Bereś, istotne jest nagie ciało, którym wkroczył w przestrzeń sali pomiędzy widzów. I rozpoczął się rytuał. Cieleśność odślonięta ma swoją ważną funkcję w odzieraniu widza z jego maski, burzenia granicy widz – aktor. Cieleśność po pierwszym zdziwieniu staje się naturalna, jedyna i konstytuuje już otwartą na myślenie i na sztukę wyobraźnię widza. Szokowanie oczyszcza późniejszą percepcję. A rzecz przedstawiała się tak. Artysta zataczał kręgi chodząc wokół stołu, z zawiązanym u szyi sznurem. W ten sznur, z każdym okrążeniem, zatykał gałęzie z zielonymi liśćmi, które znaczyły kolejne węzły, kolejne lata życia. Z każdym też okrążeniem wypijał wódkę i malował na ciele znaki. Ta kaligrafia ciała jest symptomatyczna. Nie były to tylko liczby zwiastujące następstwo dekad życia artysty, indywidualnego losu, ale i litery. Litery, które stopniowo układały się, a raczej powinno się napisać, odsłaniały właściwy wymiar słowa. Ostatecznie powstał zapis: piętno.

²¹³ J. Bereś: *Przepowiednie – performance. Nie ma sztuki bez dzieła*. Performance, 21 czerwca 2002 roku w Bytomiu, Galeria Kronika i Bytomskie Centrum Kultury.

Innym malunkiem, również ważnym symbolicznie, było namalowanie biało-czerwonych pasów czy biało-czerwonej flagi na penisie. Ale jeszcze symbolika, która tu się pojawiła, dodatkowo została wzmocniona. Otóż artysta nie tylko wypisał słowo „piętno” na torsie, ale zrealizował to pozawerbalne piętno odciśnięte na ciele biało-czerwone pasy na bryle węgla. Dodajmy – węgla specjalnie na tę okazję przyniesionego, wyłuskanego, czystego i właściwie sztucznego przez swój klarowny kształt i rozmiar. To węgiel estetyczny, który z odcisniętym biało-czerwonym piętnem, dodatkowo wzmocniony podpisami niektórych widzów, uległ profanacji czy, jak kto woli, wyniesieniu. Który został wzmocniony wspólnym pićm wódki, biesiadą dokonaną nad losem, ludzkim losem, śląskim losem. To węgiel, który jednak na pewno zaświadczał – jako dzieło wyraziste w Bytomiu. Który też zapowiadał to, co przyszłe – jako to, co ma nastąpić, co jest problematyczne dla danego interioru kulturowego. Wszak to grunt sztuki, która jest przepowiednią.

To niebezpieczna gra. Może zostać jednoznacznie zdyskredytowana. Albo też zbyt apologetycznie uwznioślona jako działanie estetyczne jako takie. A myślę, że rzecz idzie o co innego. Dla mnie śladem, który chcę podjąć, jest to piętno, piętno odcisnięte na Śląsku, śląskości. To piętno przydane w opisach, uruchamiane w wyobrażeniach. Wreszcie to piętno pozawerbalne, które odczuwane jest w codzienności kulturowej. **Piętno narodowe, piętno społeczne, piętno gospodarcze, piętno badawcze.** Które ciąży i które zasłania. Nad którym bolejemy i wspólnie biesiadujemy. Do którego dokładamy własne doświadczenie. Które jednak razi obecnością i zbyt łatwą czytelnością. To piętno istotne. I dlatego ten wyłuskany przez Beresia problem mnie zaintrygował.

Zastanawiam się nad tym, co to znaczy: myśleć Śląsk. Od razu przywołuję wszelkie porządki socjologiczne, historyczne, etnograficzne, literaturoznawcze, językoznawcze, przez których pryzmat Śląsk jest klasyfikowany celnie, pewnie, jednoznacznie. Zadziwia mnie precyzja. Pasja, z jaką dowodzi się jedno-

wymiarowości, mnie niepokoi i zastanawia. Sądzę, że ilekroć Śląsk jest ujmowany jednoznacznie, jest obezwładniany w swej wymowie, pochwytywany w schemat, który przylega do naszych złudzeń, manipulacyjnych planów, natomiast rozmija się z tym świadectwem czasoprzestrzeni. Śląsk to przestrzeń utkana z różnorodnych myśli, z odmiennych systemów postrzegania świata, z zachowań niezjednoczonych w klarownym wzorcu kulturowym, z przedmiotów nader wyeksponowanych i z rzeczy skrytych w ich nieatrakcyjnej wymowie politycznej, z nastrojów, z rozerwanych porządków pamięci, z sideł losu i przypadku, z prawdy odsłanianej, a nie jedynie stale obecnej. Taka czasoprzestrzeń obca jest wymowie prostego wzorca. Za to ujarzmiana jest mentalnie przez prosty klucz do czytania śląskiego świata, przez to piętno, jakim „ufa” dyskurs, który neguje różnicę. Oczywiście, można by to stwierdzić nie tylko o śląskiej przestrzeni, ale i o innych regionach europejskich, które graniczność skazywała na podobne doświadczenia. Problem w tym, że każdy z regionów podobnie naznaczonych jakoś specyficznie buduje swoje oblicze przez tę europejskość. Stąd **śląska wykładnia jest specyficzną konstrukcją stałych doświadczeń europejskich**. Powtarza z jednej strony ścieżki tożsamości człowieka jako takiego, z drugiej zaś wytycza specyfikę właśnie kontekstualną. W przypadku Śląska szczególnie mocno moim zdaniem zaznaczyła się postawa, którą można by na użytek wstępnych rozważań ująć w słowach „**określona nieokreśloność**”. I ten rys śląskiego borykania się z nieoznaczonością trzeba byłoby odsłonić – przede wszystkim przez demaskowanie pułapów obcości. Przydanie obcości rozgrywa się na wielu pułapach.

Co jest obce Śląskowi? Myślę, że obce jest sprowadzanie Śląska do ludowości i jego folklorystycznego oblicza. Obce jest myślenie o ludzie śląskim o proveniencji wiejskiej, o orientacji robotniczej, która choć zaznaczona i właśnie piętnem przypisana, nie jest jedyna i nie jest symptomatyczna. Warto upomnieć się o mieszczaństwo, o arystokrację. O inteligencję ślą-

ską. Obcy jest bowiem, choć czytelny politycznie, wizerunek nieinteligentnego Śląska, bo niby czemu nie wiązać inteligencji niemieckiej ze Śląskiem, tak jak łączy się polską inteligencją z tą przestrzenią. Obcy jest wizerunek jednoznacznie narodowego Śląska. Wszelkie obrazy udowadniające polskość czy niemieckość wydają mi się raczej sprawozdaniem z politycznej racji stanu, a nie z wglębnia się w tkankę śląskości. Śląsk jest przestrzenią, której siła, a może raczej bezsilność (stąd w historii pada zwykle łupem, bo to atrakcyjny kęs) tkwi w zmieszaniu narodowym, w niekoherencji²¹⁴. Stąd Śląsk unicestwienia „ethnos”. Trochę brzmi to paradoksalnie, gdyż w momentach napięć społecznych, kryzysów ekonomicznych, wojen to narodowe myślenie jest przywoływane. Ale dzieje się tak nie dlatego, że narodowość jest nieodzownym wyznacznikiem kultury śląskiej, ale że to łatwy wytrych. Kiedy trzeba poradzić sobie z przestrzenią nader skomplikowaną poznawczo, bo uwikłaną w wiele nieprzystających porządków, to zwykle ufa się najprostszym rozwiązaniom i poszukuje się zbyt łatwych kluczy. Ufa się temu piętnu. Stereotyp zawsze jest najprostszy, co nie znaczy, że powinien być ustawicznie powtarzany w opracowaniach naukowych.

W tej strefie obcości czy może raczej mroków śląskich rażąca jest myślenie o kulturze śląskiej jako czymś zastanym, trwającym, stałym czymś, co powstało w jakimś określonym momencie, dalej w sposób trwały i statyczny bytuje, i jedynie jest wystawione na chaos transformacji. **Wszelka opowieść o śląskiej kulturze, która miałaby być okrzeplą formą po latach tych wydzielonych historycznie górniczych migracji, jest chybioną historią.** Dlaczego jedne migracje mają pracować na obraz śląskiej kultury, a inne nie? Może należy uznać, że każde z fal napływu ludzi budują jedynie jakieś przestrzenie. Ale nie ma czegoś takiego jak stała forma, która po-

²¹⁴ Zob. na temat zamieszkiwania Śląska i wędrówki ludów od Wenedów (Wenetów), niemocy wskazania pierwszego pierwiastka narodowego: J. R o s t r o p o w i c z: *Skąd szli Słowianie?*..., s. 8.

wstała i która trwa, z której jedni uczestnicy są wyłączeni, a drudzy uznani za moderatorów.

Według mnie, kultura śląska jest czasoprzestrzenią rozpiętą przez wielość narodową, wyznaniową, warstwową, cywilizacyjną. To rozległa czasowość i brzemienista wielością pamięć historyczna. Pełna pęknięć, napięć, zgrzytów. Jeżeli już szukać jakiegoś spójnego ogniwa, które usprawiedliwia mówienie o kulturze śląskiej, to należało moim zdaniem wskazać na **ruch i cywilizacyjność**. Oczywiście, nie wątpię, że coś takiego, jak kultura śląska, istnieje, ale nie zakładam jakiejś stabilnej i czytelnej formy dla tego bytowania. Atrakcyjna dla sąsiadów przestrzeń – atrakcyjna geograficznie i gospodarczo – konstytuuje otwarcie na zmianę i inność, której się doświadcza w spotkaniach. Dalej – konstytuuje doświadczenie ruchu. Ruch to działania, ruch to myślenie zespolone z odczuciem świata jako rozproszenia, chaosu. Można by stwierdzić, że to kultura postmodernistyczna w doświadczeniu. Podmiotem jest nie tyle porządek społeczny, terytorium, czas, ludzie, rzeczy, ile sam ruch, który tę przestrzeń kształtuje, który orientuje ludzi, unosi rzeczy. To ruch, który rozmywa i uwypukla nieustannie śląskość. Jeśli gdzieś kulturowo tak myślany Śląsk ciąży, to ciąży ku Europie. Jest w Europie²¹⁵. Powtarza europejskie doświadczenia zmiany, otwarcia, cywilizacyjnego uczestnictwa. Tylko myślenie o „ethnosie” europejskim jest możliwe. Inne **próby zamykające Śląsk w geografii niemieckiej czy polskiej są zafałszowaniem**. Rozumiem potrzebę takiej wykładni śląskości, aby legitymizować swój patriotyzm, ale nie rozumiem takiej „prawdy terenu” (jak powiedzieliby modernistyczni antropolodzy) czy mapy praktyk kulturowych (jak mogliby to określić postmoderniści). Dlatego Śląsk to ruch i europejska cywilizacyjność.

Zastanowić się warto jeszcze z innej strony nad tą śląską epistemologią. Chcę więc powtórzyć pytanie o to, co znaczy:

²¹⁵ Zob. na temat myślenia o europejskości Śląska: E. Jaworski, E. Kossowska: *Antropologia i hermeneutyka...*

myśleć Śląsk. Tym razem, mając w pamięci ów *performance* Beresia, zamierzam skupić się na zasygnalizowaniu pewnych wątków, które konstytuują śląskość jako kontekst mentalny. Są to wątki rozpostarte w poprzek narodowych opisów. Próbuja dotykać śląskości jako różnych i nieprzystających do siebie stylów myślenia, różnych praktyk kulturowych, różnych mitologii. To epistemologia, która ocala wielkościowe myślenie o niekoherentnym Śląsku.

Trop pierwszy: piętno. Śląski namysł, jak wskazywałam na początku, jest w jakimś sensie naznaczony piętnem: piętnem historii – fundującej niejednorodną przynależność państwową, i piętnem teoretycznej wykładni – nierzadko ciężącej w stronę jednolitego obrazu rzeczy. Przygnieciony ciężarem stereotypu, miałością pomysłów na sprowadzanie Śląska do tak zwanej ludowości, względnie martyrologii. Odejmuje się mu właściwy wymiar, który nie daje się utożsamić z folklorystyczną i narodową opowieścią o Śląsku. Stąd celem powinno być wskazanie nie tylko na mitologiczną wykładnię rzeczy, ale na atrybuty śląskiego stylu myślenia. Chodzi o to, by oswoić owe stygmaty, przez które obcość Śląska jest wzmacniana. Różne są wymiary piętnowania. To piętno jednoznaczności, transformujące śląską wielość w prosto uchwytny szablon. To piętno politycznej historii, piętno gospodarcze, piętno społeczne deprecjonujące wielowymiarowość, piętno politycznej klarowności, piętno językowe uznające chociażby gwarę za sztandarowy wyznacznik śląskości, piętno symboliczne układające się w stereotypowy wizerunek ludowości. Piętno przydane i podtrzymywane. Piętno, które maskuje prawdę, zakrywa ruch i cywilizacyjność. Demonstruje jedynie stygmat.

Drugi ważki trop mentalny: tęsknota. Śląsk obecnie jest w dużej mierze tęsknotą za tym, co było: dawnym domem, dawną przestrzenią, dawnymi ludźmi, dawną świętością, dawnym azylem. Azyl jest utopijny, przywołuje, a raczej powołuje czasy spokoju i trwania, które nie tyle są stanem, ile jedynie punktem w natłoku zdarzeń. Czy były kiedyś złote czasy Śląska?

Ale azylowość i tęsknota pozostają. Azylowość wydaje się coraz bardziej znakowa, coraz mniej realna. To lokowanie siebie w jakiejś dawności naprowadza na nieobecność. To tęsknota za nieobecnym Śląskiem. Teraźniejszość odbierana jest jako luka, pęknięcie. Wskazuje na niemożność uobecnienia tradycji europejskiego domu, gdzie bycie z innymi wyznaczało horyzonty myślenia o sobie, o innych, o świecie. To poczucie utraty Buberowskiego „królestwa pomiędzy”²¹⁶. Ciągłe nieoswojone. To tęsknota za granicą mentalną dzielącą świat na to, co swoje, na to, co inne, ale i jednoczącą z innością. W jakim wymiarze jest się Ślązakiem, nie-Ślązakiem, Europejczykiem, Polakiem, Niemcem? Czy w ogóle jest się kimś dookreślonym przez czynniki etniczne, polityczne? Czy bycie we wspólnocie, w czasoprzestrzeni jest wystarczającym powodem by utożsamić siebie z całością? **Namysł śląski utrwała tę niemoc i uwrażliwia na wszelkie napięcia w doświadczeniach tożsamości. Wprowadza inność w swojskość:** w swój obraz siebie, w swoje doświadczenia siebie, w swoje działania, w swoją wiedzę o świecie *etc.*

Trzeci trop mentalny: *d y s t a n s*. Śląski namysł wskazuje na działanie zdystansowane, spowolnione, zastygłe, unieruchomione, wyrwane. **Postawa oglądającego innych, świat, siebie jest zasadniczym doświadczeniem tożsamości w tej czasoprzestrzeni kulturowej.** *D y s t a n s*, jako postawa mentalna, jest kluczem do zrozumienia śląskości. Zachowywanie oddalenia względem działań innych, własnych poczynań, powolne i ostrożne angażowanie się w rzeczy doczesne, swoiste naznaczenie jakąś nieufnością, chciałoby się powiedzieć postmodernistyczną ironią – na Śląsku bardziej niż gdzie indziej wyczuwa się sceptycyzm wobec lansowanych słowników, promowanych zachowań, gdyż wszystko jest podszyte wiedzą o ulotności i tymczasowości zdarzeń, uznaniem niemocy człowieka. Towarzyszy temu przekonanie, iż oficjalna wykładnia prze-

²¹⁶ M. Buber: *Problem człowieka*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 130.

strzeni kulturowej jest jedynie chwilowa i promowana na użytek takich, a nie innych instytucji. **Nic na Śląsku bardziej nie rozspaja tego samego niż historia, przestrzeń, konwencje myślowe i zachowaniowe.** Pozornie naprowadzają – jak można mniemać – na spójny obraz siebie, ale gdy się im uważniej przyjrzeć, rozmontowują go, pokazując cały dramat niedookreśleń historycznych, genealogicznych, przestrzennych. Odślaniają sam mechanizm zacierania, zamazywania, który naprowadza na brak czegoś podstawowego, źródłowego, uprzedniego, co na mocy swej pewności byłoby gwarancją tożsamości.

To kolejny wyznacznik mentalny: **nieobecność.** To naprowadzenie na pierwotny brak (programową nieobecność) jest znamienne. Dlatego na Śląsku tej kulturowej produkcji różnic nie towarzyszy zabójcze tempo czy ekspansywny i ekstatyczny charakter zmian – a tego przecież można by się spodziewać po szaleńczej różnorodności kulturowej. **Działania na Śląsku są poważne,** surowe, ponure, skupione, jakby nieobecne w miejscu, w którym się odbywają. Zawsze jakoś uprzednie, gdzie indziej określone, co innego odślaniające. I obowiązkowo spowolnione, bierne, zastygłe. To dobra konwencja kultury maski. Maskuje się nieobecność pewnej zasady, podstaw, źródła, gdyż ma się świadomość wagi idei jedności i tego samego dla różnych działań społecznych. Na Śląsku jest jakaś nostalgia za pewną i dobrą jednością, jakaś smutna świadomość utraty przejrzystości. To doświadczenie jest jednak wzmocnione wiedzą o niemocach programowej unifikacji czy pewności. Na Śląsku to **bycie sobą jest zawsze brane w nawias,** gdyż od razu przywołuje całą niemoc tego samego.

Jak układa się dalej śląska siatka mentalna?

Epistemologię śląską wyznaczają doświadczenia pęknięć, nieciągłości, które sięją chaos w planie kulturowym. To całym **nie radosna wiedza o braku ciągłości i roli przypadku.** Owo zakorzenienie, przywiązanie, hiperbolizacja lokalno-

ści są pochodną tego obsesyjnego dążenia do stałości w świecie, który jest niestały. To dążenie do stałości, której nie ma w kulturze, którą ruch unicestwia. Ta chęć utrzymania wyimaginowanego *status quo* często jest ciężarem w obliczu zmian polityczno-gospodarczych, ale jest również wartością, jeśli przyjmujemy ogląd humanistyczny. To chęć przekroczenia jakiejś doczesności i ułudy. Stąd też taka rola religii na Śląsku, a raczej jej składowej – wiary, gdyż to ona pozwala przekroczyć ową doczesność. Unieważnić zmienność i materialność. To taki wyznacznik duchowy, który nadaje śląskiemu stylowi myślenia inny kierunek, nie tylko skupiony wokół rzeczy, które się czci, pielęgnuje, szanuje, tworzy, unowocześnia, gromadzi, pomnaża. Wreszcie inne składowe śląskiego namysłu, jak: *peryferyjność*, która jest – jak się wydaje – poza pochodem ambicjonalnym, karierowiczowskim. Idzie ona w parze z *dumą*, która każe trwać przy swoim, zamykać się na obcość, zachowywać dystans. No i *powaga*, która sytuuje się w poprzek idei ludycznej. Na Śląsku – jak można sądzić – zabawa jest podszyta tym trudnym doświadczeniem historii, tym ważnym doświadczeniem ulotności. To powaga, która konstytuuje całą sferę kultury wyznaczonej swoistą czasoprzestrzenią, kodami mentalnymi, emocjami, zapachami. Są one tyle wyodrębnione, ile ulotne. Dają się ująć w jakieś wzory zachowań, typy postaw, kanony mentalne, ale tylko po to, by w planie zindywidualizowanym temu zaprzeczyć. **Śląsk wymyka się opisom. Jest kulturową różnicą.** Nie daje się wtłoczyć w rolę przestrzeni gospodarczej, historycznej, folklorystycznej atrakcji. Śląskość mentalna kryje w sobie te napięcia. Można, jak się wydaje, jedynie wskazywać na jakieś punkty uwikłań myśli. Pozostaje przeświadczenie o wyrazistości namysłu śląskiego w takim samym stopniu, w jakim pozostaje z nami nieufność w spójność jakiegoś wzoru myślenia.

Ważne jest jednak, by podkreślić, że śląski namysł charakteryzuje się preferencją myślenia ontologicznego. To prymat myślenia o tym, **co jest: co istnieje i co jest doświadczane.** To

chęć zgłębiania porządku świata niemal w czystej postaci²¹⁷. Próba dążenia do bycia blisko rzeczy, blisko poczucia, że świat jest i to jest w ściśle określony sposób. Czy jednak można sądzić, że namysł śląski nie jest przywiązany do epatowania się epistemologicznymi łamigłówkami? Czy nie koncentruje się na procesach dochodzenia do rzeczy, mechanizmach wyjaśniania czy zaciemniania wiedzy? Wydaje się, że na Śląsku „słowa”, „gesty”, „systemy budowania gmachów wiedzy” są zawsze brane w nawias. Kryje się za tym nieufność i wiedza o możliwościach wręcz Heideggerowskiego zakrycia rzeczy, zasłonięcia prawdy Obecnej²¹⁸. Na Śląsku, jak sądzę, w sposób szczególny jest się skazanym na doświadczanie bytu, siły tego, co jest i co nie powinno zostać zakryte gąszczem czczej mowy, błahych czynów, instytucjonalnego walca. Jest to podyktowane zbyt długotrwałą obecnością śląskości w kontekście globalnej areny propagandy politycznej, ekonomicznej, kulturowej. Nie należy dookreślać, gdyż chce się ocalić coś. Należy milczeć, należy znakowo naprowadzać, nie należy wyrokować. Ta nieufność do języka, którym da się manipulować, odsłania **przepaść między ontologią i epistemologią śląską. Pierwszej się ufa, na drugą mimowolnie się przystaje, choć podejrzliwie. Śląskość odnajduje swój wymiar w świecie przedmiotów.** To one zakorzeniają, nie zwodzą, bo zaświadcniają o nieprostej historii, obnażają wieloletnie mechanizmy programowego zapomnienia. Poznać świat to odnaleźć realność rzeczy, umiejscowić się, trwać przy tym, co uchwytne. To odnaleźć związek między własnymi doświadczeniami a porządkiem rzeczy i uznać jego jednoczesną banalność, konieczność i przypadkowość. Wreszcie to wypracować nabożne skupienie na świecie szczegółów. Tu znowu natrafiam na Heideggerowską tęsknotę do właściwego usytuowania śląskości w wymiarze: człowiek–ziemia–niebo–bogowie²¹⁹.

²¹⁷ Por. A. Nawarecki: *Hałda...*

²¹⁸ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994.

²¹⁹ Zob. M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki. Warszawa 1977.

Chcę nadmienić, że namysł śląski jest zbyt świadomy samego siebie, zbyt nieufny wobec własnych potencjalnych możliwości obróbki epistemologicznej. To namysł, który właściwie dąży do swego krytycznego unieważnienia, na rzecz sprowadzenia siebie do świata rzeczy. Na rzecz utożsamienia. Osłania się mentalna śląska tęsknota za tym, **co jest. Śląsk to tęsknota.**

Śląsk to siła myśli opartej na detalu, myśli wręcz presokratejskiej, chcącej uchwycić każdy drobiazg, uznać jego rzeczywistą wagę, a przynajmniej jego potencjalną moc wywierania wpływu na układ przedmiotów, zachowań, ludzi, wydarzeń *etc.* To **misterna tkanka** utkana z konkretności historycznego, gospodarczego, religijnego, obyczajowego, językowego, urbanistycznego, artystycznego, pochodzeniowego *etc.* Problem w tym, że **całości tej tkaniny nie da się objąć**, ustalić, ująć w jakiś namacalny wzór kultury. Ci, którzy tak czynią, szykują nowe niewidzialne szaty cesarza, próbują wszak lansować coś, czego nie ma. Przed takimi zakusami różnych zręcznych krojczych ostrzega Śląsk. Są jedynie tropy, są style myślenia, jest nadmiar zachowań, wartości, myśli skupionych wokół rzeczy. Nie ma jednej sztancy. I to jest wielki problem do analizy. Znów muszę przywołać nabożny ślad milczenia. Niejako wbrew temu tekstowi. Ale przecież epistemologia jest nałogiem...

Na Śląsku być i myśleć jest tym samym, gdyż myśleć, znaczy być. To niewątpliwie ślad Heideggerowskiego zakorzenionego humanizmu z surowo ciosaną ławą i drogą leśną w tle²²⁰, ale to przede wszystkim plan tragicznego bytowania przepelnionego trwogą. Związane jest to z tęsknotą za porządkiem, który dałoby się podtrzymywać niejako wbrew chaosowi zdarzeń, wobec realnej sytuacji nazbyt tragicznej. Śląska w planie nie mitycznym, ale rzeczywistym doświadcza się jedynie przez **docenienie religijnego namysłu i bytowania**. Poczucie ciężenia ku śmierci, szczególnie akcentowane na obszarach spoufalenia z fatum bezwzględnej historii, koresponduje – jak można sądzić – z poczuciem ulotności tego, co do-

²²⁰ M. Heidegger: *Polna droga*. „Colloquia Communia” 1983, nr 4–5.

czesne. Trwoga ta jest swoistym piętnem, którym jest się naznaczonym na Śląsku. Nie daje się wymazać. W tym sensie nawet **tożsamość, która wydaje się dość wyraźna, okazuje się „brana w nawias”, w zgodzie z fenomenologiczną drogą. Śląsk jest w tym, że okazuje się nieuchwytny, ale w tej niemocy uchwycenia jest właśnie śląskość. I ten paradoks jest mi bliski. Śląsk to ruch i cywilizacyjność, które zmagają piętno jednoznaczności. Unieważniają brzemień sztancy epistemologicznej – którą to wyłuskał Bereś – a która stawia na ostrzu noża bolący problem śląskiego myślenia.**

Myśleć Śląsk, znaczy podjąć ów stygmat, aby móc go przekroczyć, aby zburzyć nazbyt proste wykładnie rzeczy. W imię nieuchwytności. Pamiętając, że ta nieuchwytność jest symptomatyczna, gdyż Śląsk to „określona nieokreśloność”.

Grabież codzienności

Codziennosc jest tym, co powtarza się co dnia „od zawsze”. Zyskuje wymiar powtórzenia i oswojenia. Choć powtórzenie, jak pisze Gilles Deleuze²²¹, przynosi za każdym razem „różne”, to należy dodać – odnosząc to do przestrzeni codziennej – że to powtarzane „inne” jest **obliczalne**, wyobrażalne, spodziewane, dopuszczone i oswojone w możliwości. To rutyna, która jest normalna, banalna, **niezauważalna**. Ale która jednocześnie może zaciekawiać, wytrącać z równowagi, stawiać na baczność, **odslaniać pęknięcia** w powracających niuansach zdarzeń. Wytrącone z tej niezauważalności jest przecież egzystencjalne doświadczenie codzienności Jeana-Paula Sartre’a²²² czy skupienie nad jej szczelinami Jolanty Brach-Czajny²²³. By jednak codzienność nie stała się spektaklem, trzeba powrócić. Istotny jest antropologiczny ruch powrotu do normalnego toku, aby codzienność dalej była codzienna. Zgoda na **mechanizm ulegania powtórzeniu**, czerpania siły z nawyku i trwania pozostaje codziennym przedmiotem antropologii. Problem kulturowy pojawia się, gdy świat codzienny zostaje wywrócony, by stać się niechcianym **obcym złem**, **notorycznie obcym**, zastępującym codzienność. To świat wojny, konfliktów,

²²¹ G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matu-szewski. Warszawa 1997.

²²² J.P. Sartre: *Mdłości*. Przeł. J. Trznadel. Warszawa 1974.

²²³ J. Brach-Czajna: *Szczeliny istnienia*. Warszawa 1992.

niewoli, reżimu. O ile nie rodzi euforycznej aprobaty, chęci poprawnego przystosowania, to uruchamia mechanizm przetrwania. To „inne” nie jest jednak inną codziennością, ale powtarzaną co dnia utratą. Moglibyśmy stwierdzić, że to **codziennie przeżywana niecodzienna utrata**. I to ją chciałabym poddać oglądowi w górnośląskiej przestrzeni powojennej po 1945 roku.

Mam jednak kłopot z takim mówieniem o codzienności śląskiej z uwagi na liczne problemy.

Rzeczywistość lat powojennych na Górnym Śląsku to różne codzienności. Gdy termin życia codziennego zechcemy rozumieć nie jako tylko to, co się wydarzało w geograficznie określonej przestrzeni, ale jako mentalne *locum* określone przez oswojenie, banalność, powtórzenie, własność to napotykamy **dużo nieprzystających do siebie światów codziennych**. Codzienności wysiedlonych, więzionych, tych którzy uciekli i tych, którzy zostali, przyjechali są nieprzystające. Nie żyli w jednej przestrzeni przeżywania. Może po latach to oswojenie zaistniało, tworząc coś na kształt wspólnie doświadczanej rutyny dnia, ale to też wielce nadwerężone uogólnienie. Dlatego ograniczę się jedynie do pytania o pewną **codziennosc śląską jako ocalałą na ziemiach po latach represji, ale i ciężącą mentalnie do oderwanej części siebie, tej wysiedlonej śląskości**.

Dla mnie takim ogniskiem skupiającym i rozszczepiającym problemy z mówieniem o Śląsku jest pewne doświadczenie z dzieciństwa. W latach siedemdziesiątych minionego już wieku od czasu do czasu dane mi bywało odwiedzać pewien dom w Rudzie Śląskiej i spotykać się z pewną siedemdziesięcioletnią kobietą. Tak naprawdę wskazanie akurat na tę lokalizację nie jest istotne, bo nie wiem, kiedy i skąd tam przybyła. Wiem jednak, że ukształtowało ją śląskie miasto. Ale to źródło zatarło się w pamięci. I pozostaje pytanie – jakie? Choć z innej strony w perspektywie śląskiej to nie jest ważne pytanie ze względu na bliskość urbanizacyjnych centrów. To zaś, co jest istotowe, to niewiedza, która się w tym zdarzeniu odsłoniła

i która zamazuje, i zasłania. Celowo. Naprowadza na istotny rys. **Niewiedza jest ważnym punktem wiedzy o Śląsku.** Tak więc nieokreślone bliżej pozostaje to, co tę kobietę kształtowało niegdyś i jakim trafem została rzucona w tę przestrzeń. Była w każdym razie w niej neutralna, swoja. Kobieta ta naturalnie egzystowała na obrzeżach społecznego świata. Zamieszkiwała sztucznie wykrojoną przestrzeń jednego pokoju z kuchnią bez toalety i to w domu, który nie był familokiem, a kamienicą, i gdzie pozostali mieszkańcy mieli toalety w mieszkaniach wieloizbowych, choć i tak okrojonych po socjalistycznym rozdzieleniu przestrzeni mieszkalnej. Było to dla niej **mało** względem tego, co niegdyś miała. Każdy jej ruch zdradzał inne obycie przestrzeni. I było to dla niej **za dużo**, jak na ascezę, która jej przypadła po wojnie w udziale i którą sobie też narzuciła. Ćwiczyła się w redukcji potrzeb w klasycznej sytuacji przetrwania, ale i wyciszenia, unicestwiania. Ona bytowała w tym domu w czymś, co było **schowkiem** wśród innych. Dla mnie, jako dziecka, była tam od zawsze. Uboża. Milcząca. Dumna. Nieprzystępna. Ciekawa. Nikt nie wypytywał o nią, niewielu do niej było dopuszczanych, nielicznych zapraszała. Jak gdyby jej nie było. Właściwie **jej nie było w takim społecznym wymiarze.** Istniała dla sąsiadów, którzy niewiele wiedzieli, ale utrzymywali tę ciszę – tak potrzebną jej istnieniu. Istniała dla tych nielicznych bardziej wtajemniczonych w jej historię, którzy ją odwiedzali. Miała nazwisko, nie pamiętam go, bo nie miało znaczenia, było fałszywe, nie spolszczone, ale całkowicie przetransformowane, w jakichś okolicznościach, o których śmiem przypuszczać, że były dramatyczne, zostało jej przydane, by uniknąć wysiedlenia. O co sama zresztą zabiegała. Fałszywe nazwisko, fałszywe papiery, fałszywe pochodzenie, fałszywa historia deklaracji narodowościowej. Cały system administracyjnej fikcji zbudowany wokół niej. Zakrywał ją. Ocalał. **Fikcja – po to, by zostać u siebie.** Jak się to udało? Nie wiem. „Jedynka” bądź „dwójka” w czasie II wojny światowej, mowa o kwalifikacji do grupy

narodowościowej²²⁴, jednoznacznie kwalifikowała do opuszczenia kraju. Jak to się stało, że **rzeczywistość jej nie zakwalifikowała** – pozostaje okryte dla mnie niewiedzą. A jednak coś wiedziano o jej śląskiej niewłaściwie zorientowanej opcji narodowościowej po 1945 roku, skoro to *locum* było takim schowkiem pośród innych. Ale jednocześnie nie była osobą współpracującą z władzą socjalistyczną, bo nie byłaby odbierana wśród tych nielicznych jako swoja, ale nie byłaby tak naznaczona przez ubóstwo i margines działań, na który została zepchnięta. A jednak ktoś kiedyś jej pomógł i usadowił w domu, gdzie inni byli przyjaźni i rozumieci, bo byli dotknięci takim śląskim losem. Ale nikt nie był w takiej sytuacji jak ona. Właściwie bez środków do życia. **Podjezana Ślązaczka**. Niemka. Po wojnie dzięki resztkom niezgrabionego bogactwa materialnego: serwisom stołowym, biżuterii, obrazom zdołała sobie przez jakiś czas organizować żywność. Potem chyba dostawała jakieś pieniądze – bo przecież miała tę nową tożsamość rozpisaną na dokument – ale niewielkie, stąd, jak sięgam pamięcią, wszyscy jej pomagali, żywili. Wegetowała. Została u siebie na Śląsku. Nie było jej. Bez rodziny. Bez kontaktu z nią. Rozproszonej i zabitej. Bez kontekstu, który by ją lokalizował i zakorzeniał. **Czy bardziej pasowała do tego świata, który został wysiedlony? Nie wiem. Czy bardziej pasowała do tego, co zostało i rozproszyło się? Nie wiem. Nie pasowała. Była w tej codzienności, której już nie było. Codzienności zagrabionej.**

Kiedy Waniek opisuje śląski koniec²²⁵ jako odejście jakiejś rzeczywistości i tworzących ją ludzi dookreślonych przez niemieckość, czyni jedynie preludium do tego, co się stało potem. Kobieta, którą przywołałam, wypełnia poniekąd dalsze losy bohaterów jego opisu. Ona sobą transformuje koniec w śląskie doświadczenia powojenne i to nie „tam”²²⁶, ale „tu”

²²⁴ K. Karwat: *Ten przeklęty Śląsk...*, s. 9.

²²⁵ H. Waniek: *Finis Silesiae...*

²²⁶ To „tam” zostało opisane w książce Ewalda Stefana Pollocka: *Śląskie tragedie*. Żyrowa 2002.

na Śląsku – u siebie, ale gdzie indziej. Wypełnia dalej pustką *locum* mentalne, które jest obecne i namacalne. Pieczętuje i stanowi o rysie śląskiego doświadczenia i dlatego da się poprzez nią wskazać na rytm zdarzeń, który tworzył rzeczywistość społeczną lat powojennych. Kobieta ta była upostaciowaniem programowego mechanizmu grabieży śląskiej codzienności przez falę represji z wysyłkami, wysiedleniami, grabieżami, spychaniem obcej i podejrzanej etnicznie ludności na margines nowych działań społecznych. **Grabież rozumiem jako odarcie rytmu codziennego właśnie z oswojenia, banalności, własności, uruchomienia procedur maskowania własnej codzienności jako codziennych powracających nawyków mentalnych i zachowaniowych.** W tym sensie jej rzeczywistość społeczna była nie tyle codzienna, ile niecodzienna, skonstruowana w warunkach kryzysowych, spektakularnie nastawiona na przetrwanie, czasem w letargu czekająca końca czasu nijakiego.

Nie znaczy to, że cała śląska rzeczywistość społeczna jednoznacznie była definiowana tym wymiarem. Łatwo można przywołać cały sztafaż rzeczy przyjaznych powracających we wspomnieniach: podwórka, ogródki, gołębie, meble *etc.* Problem jednak w tym, czy te zwykłe porządki, zwykłe porządkowanie myśli, które odczuwane było przez licznych jako normalność, jest w stanie wykluczyć doznanie obcości i grabieży powojennej rzeczywistości. Tak, jak i rzeczywistość obozów koncentracyjnych w Jaworznie czy Świętochłowicach Zgodzie²²⁷ nie jest w stanie ustąpić miejsca gołębiom, królikom, ogródkom. Te porządki uzupełniają się, maskują wzajemnie, zastępują, najczęściej jednak współtworzą siebie. Cały **pochód rzeczy kojarzonych z beztróską i normalnością istnieje, jest politycznie hołubiony i politycznie deprecjonowany, i bierze udział w procederze maskowania, przemilczenia, zagłuszania.** Problem tamtych lat polega na tym, że istnieje we-

²²⁷ *Obóz pracy w Świętochłowicach w 1945 roku.* Oprac. A. Dziurok. Warszawa 2002.

dług mnie zderzenie różnych światów i że troska o króliki jest taką rozpaczliwą formą utrzymania, ocalenia resztki własności. Ale jest jednocześnie często odzierana z kontekstu, w którym istniała, i odsyła do utraconej codzienności. W tym wypadku śląska codzienność została **rozszczepiona**, rozerwana. Sprowadzona do formy szczątkowej. Zderzona z nowym przez migracje. Zmieniona. Politycznie eksploatowana. Codzienny dzień często pozbawiał tej codzienności i był zdominowany przez zabiegi, aby nie wyszło na jaw to, co niebezpiecznie śląskie, aby przetrwać w nadziei na zmianę, na zakończenie. Pierwsze lata powojenne owocują mentalnym poczuciem utraty codzienności. Ta grabież codzienności była krańcowo doświadczana przez kobietę, którą tu przywołałam, ale to myślenie o grabieży moglibyśmy rozszerzyć na to, co wymazane z pamięci wokół Śląska. Śląsk jako mieszczańskość, Śląsk jako niepolskość, Śląsk jako nieokreśloność, Śląsk jako europejskość, Śląsk jako określona cywilizacyjność zakorzeniona w projektach architektonicznych, urbanizacyjnych – to przestrzenie zagrabione w świadomości potocznej. **Ta utrata mentalnej możliwości oglądu Śląska jest stratą.**

Kobieta, którą przywołałam, była taką utratą. Skupieni wokół niej jej pomagali. Pomagając, usilnie kurczowo chcieli zatrzymać namiastkę tamtej dawnej tożsamości. Pomagali jej, pomagali sobie. Ale też zacierali ślady prowadzące w utraconą przestrzeń kulturową. Dla bezpieczeństwa, dla ratowania resztek, ale i z konformizmu. Stąd **tylko zerwanych pamięci narracyjnych na Śląsku.** W opowieściach jest obecna wspomnieniowa nostalgia, ale niuanse są celowo zamazane, sensory już utracone. Przekaz ocalały obejmuje ogólny dramatyzm minionych wydarzeń, ale zaciera w toku programowanej politycznie historii wiele konkretów. I nie jest to tylko utrata wyrazistości charakterystyczna dla każdej pamięci jako takiej. To zerwanie rozdziera śląskie *locum*, czyni przepaść między tym, co miałyby trwać. Unicestwia całość. **Trwanie jest przetrwane zbiorową programowaną niewiedzą, która w końcu okazała się skuteczna.** Cięży wdrożona w myśleniu ba-

dawczym idea ciągłości i stałości. Ten powracający wątek: śledzenia zmian w obrębie trwania kultury śląskiej jako jakiejś całości, która jest kontynuacją siebie – jest podejrzany. Trudno o tym wyrokować mimo pęknięć historycznych, represji, wysiedleń, wywózek, morderstw. Przerazająca w śląskich statystykach i w każdych statystykach jest zbyt żmudna i trudna policzalność. Ogromne liczby ubrane są w cały proceder nieczytelności, błędu, często nieprzystawalności rzeczy, włączony w ideologiczną wykładnię, ale i szczątkową niemoc ogarnięcia w rachowaniu tego, co było zliczane doraźnie, w różnych przestrzeniach. Pozostają w pamięci liczby, ale one się zlewają i znaczą zwyczajnie ogrom. Oczywiście, unicestwienia, zmiany, kryzysy, migracje trafiają się kulturze jako takiej, która mimo historii stając się inną, zachowuje własne oblicze. W tym śląskim jednak przypadku szczątkowość tego, co zostało, sposób, w jaki zostało uformowane, odarta z własnej tożsamości, z tego, co programowo usunięte i wyrzucone na margines historii codziennej, jest horrendalna. Częsta zamiana mentalna śląskiej rzeczywistości na ludowo lansowaną papkę jako śląski obraz jest typowym odzieraniem z historii i z szerokości Śląska jako mentalnego *locum*. Trudno o stałość i ciągłość kultury śląskiej po 1945 roku, po tych różnych doświadczeniach końca. **Jest kultura, ale w jakiej mierze jest ona reprezentatywna dla kultury Śląska jako takiej?** W jaki sposób zachowuje ciągłość względem wcześniejszych doświadczeń? Aspektowo istnieje i pokrywa się z jakimś nurtem tradycji, ale czy zachowuje istotę? Nie wiem. **Zbyt wiele wykluczeń. Niewątpliwie, takie mentalne śląskie *locum* istnieje,** rodzi więź kulturową, ale jest dużo pojemniejsze niż to, co zostało na terenach Górnego Śląska po falach represji. Jest pełne tym, co zostało zgrabione, czyli pełne pustych miejsc, niezliczonych nieobecności. Dopiero wskazując na tę pustkę, na to rozproszenie, odsłania się śląski wymiar. Pustka uwydatnia grabież codzienności, która się dokonała i która, moim zdaniem, świadczy o specyfice tego *locum*.

Wizje śląskości powinny być – o ile są zgodne z „antropologiczną prawdą terenu” – zawieszane w tej granicy rozłam i zerwania, które pamięć śląska odsłania i zasłania jednocześnie. Niewiedza jest symptomatyczna, ale w końcu może przywieść koniec, odcięcie się od rzeczy. Kobiętę w moich wspomnieniach otacza duże pole niewiedzy. **To niewiedza, która była umacniana i na którą ja również pracowałam. Tak niewiele wiem.** Zbierając dziś te drobiny, odnotowuję i zapisuję na nowo jedynie skrawki doświadczeń, które przez wszystkie zatarcia uniemożliwiają odtworzenie mapy mentalnego utraconego Śląska. Naprowadzają one, ale nie wyjaśniają. I w tym sensie odsłaniają niemoc interpretatorów rzeczywistości śląskiej. Te drobiny bywają różne. Dla mnie wymowne jest to, że nie widywałam w tej przestrzeni mieszkania owej kobiety **żadnych zdjęć**. Zwyczajnie były ukryte, a inne zniszczone. Pod koniec życia spalone zostały przez nią wszystkie. Wymazano ostatni namacalny ślad prowadzący w przeszłość. Nie tylko przeszłość spektakularną, która portretowała wydarzenia ważne i przełomowe, ale i przeszłość codzienną. **Dostał mi się pusty album**, który ma ponad sto lat. Dlaczego przekazuje się komuś pusty album u schyłku życia? Jeśli odrzucić by pewną manierą metafizyczną, choć nie można jej odrzucić, to pozostaje zawsze utylitaryzm, można wykorzystać uszanowany album. Nigdy jednak nie ośmieliłam się go wypełnić. Jest namacalnym zerwaniem. Album nigdy nie jest pusty, nosił ślady tych wszystkich zdjęć, które kiedykolwiek, gdziekolwiek i w jakichkolwiek okolicznościach go wypełniały. Jednak okoliczności lat siedemdziesiątych XX wieku niczego nie wypełniły. Dla tej kobiety album ten pustoszał wcześniej, od lat czterdziestych. Znikał. Został pustym miejscem. Po czymś, co było wyraziste. Ale **to taka nieobecność przedmiotu, która odsyła do doświadczenia. Nastąpiło pęknięcie.** Miejsca wyblakłe w tym albumie i miejsca intensywne kolorystycznie początkowo były rozdzielone. W wyniku długotrwałego niezapełniania albumu nowym obrazem świata znikają różniące odcienie, całość blaknie. Różnica staje się mniej wyra-

zista. I to jest powód do trudów interpretacji zdarzeń śląskich. Różnica niknie, przerwane *continuum* zachowuje pamięć o pożądanej trwałości, której nie sposób wypełnić faktem codziennym, pełnym. Są **strzępy, które mogą być układane w różne, często ideologicznie zabarwione wizje Śląska.**

Źle jest, jeśli w tych wizjach, które są udziałem nas wszystkich, nie ma choć śladu tej pustki, nieobecności, które mogą naprowadzać na **smak Śląska.** Taką przestrzenią, która może przywieść ocalenie z impasu badawczego, jest dla mnie śledzenie rzeczy. Chodzi o rekwizyty śląskie, które metafizycznie zostały **odarte z kontekstu**, z rytmu życia. Ale które też były ubierane w nowy kontekst. Codziennosc lat powojennych to **mnóstwo pozostawionych przedmiotów**, które zmieniają właścicieli, które są opuszczone, sprzedawane, grabione, wymieniane na żywność, ale i ukrywane, i pieczołowicie przechowywane. Niby to **normalny proceder kultury wojny i łupu**, w tym sensie Śląsk powtarza mechanizm europejski, ale jednak to **proceder specyficzny, gdyż skala tego opuszczenia i porzucenia pozwala wyrokować o jakimś kulturowym końcu.** To dramatyczny, ale ważny antropologicznie wątek do zbadania. Bo rozsypuje się świat rzeczy, na nowo zagospodarowany przez nowych osiedleńców. Choć to świat rzeczy ocalały i w nowych warunkach służący dalej ludności śląskiej pozostawionej na ziemiach Górnego Śląska. Rekwizyty przecież ciągle trwają i budują mitologizowane wspomnienia z dzieciństwa wielu osób. Powracają zapamiętane meble, tak jak powracają zapamiętane zapachy, zapamiętane zachowania, słowa, gesty, postawy życiowe. To namiastka wymowna, ale sprawnie odarta w propagandzie politycznej z kontekstu całości, do której przynależała, i ubrana w spędowo-festynową atmosferę socjalistyczną oraz wizję deprecjonowanej skutecznie i w końcu już niegroźnej ludycznej śląskości. Rzeczy jednak, te wyłuskane detale, pozwalają skupić namysł, powrócić do myślenia pokornego, które niweluje głos nazbyt obecnej wykładni tej czasoprzestrzeni. Odnajdywane zakorzenie przez rzeczy, umiejscowienie, wręcz Heideggerowskie

pytanie o bycie zlokalizowane „tu i teraz”²²⁸ ma wagę w podejmowaniu (nie)obecnego Śląska.

Wśród tych drobin warto odnotować jeszcze jedno zdarzenie przywołanej przeze mnie zindywidualizowanej historii, tym razem nie z materii przedmiotów, a praktyk społecznych. Kobieta, którą opisałam, czasem wydawała się funkcjonować sprawnie. Wiem, że wyraźnie ożywała się ona podczas wizyt trzech osób – bliskich, niekoniecznie emocjonalnie, ale bliskich przez znajomość tamtej codzienności, tamtego świata. Przyjeżdżała do niej kobieta, o której nie wiem nic. Jedynie rozumiałam, że ona rozumie sytuację i że przyjazny uśmiech czyni mnie dziecko pięcio-, siedmio-, dziewięcioletnie ważną osobą, która też rozumie, bo w tym uczestniczy – choćby i drugoplanowo. Odwiedzała ją i druga osoba, z którą to ja przychodziłam i która zarazem tłumaczyła moje wizyty w jej przestrzeni mieszkalnej. Pilnująca, by stałość spotkań podtrzymywała ten rytuał przywoływania utraconej codzienności tworzonej pośród starego i nowego. I trzecia postać ważna to proboszcz, ksiądz prałat, który wślawił się tłumaczeniem *Księgi Koholeta* w *Biblii Tysiąclecia*, który bywał, podtrzymywał, łączył z tym, co było, i na pewno uczestniczył w wydarzeniach, które naznaczyły tę kobietę i połączyły losy tych ludzi. Gdy się spotykali, to nie było święto, żadna tam niecodzienność, to był ich zwyczajny rytm, którym zarzucali powtarzający się dzień. Wtedy żyli. Nie rozumiałam, co mówili w tych momentach, kiedy naprawdę mówili, nie mogłam, byłam już tym pokoleniem powojennym, którego nie zaznajamiano z niemieckim nie tylko programowo, ale również z obawy. Nie rozumiałam, ale jednak rozumiałam całość sytuacji. W końcu coś mówili też po polsku, którego się wyuczylili. Jednak w przypadku tej kobiety, o której mowa i której pamięć mnie naznaczyła, język wyuczony po 1945 roku był elementarny, obliczony na przetrwanie. Nie umożliwiał zakorzenienia w obcym świecie. Ale w końcu trzydzieści pięć lat przeżyła w peerelowskiej rzeczywisto-

²²⁸M. Heidegger: *Bycie i czas...*

ści. Świat codziennej propagandy to świat sprawny i skuteczny, w nim powtórzenie jest siłą, stąd łatwo to deprecjonowanie przerodzić w lansowanie i akceptację. Jej się nie udzieliło, choć innym tak.

Uobecniona po wojnie wulgaryzacja i hiperbolizacja ludyczności, jako reprezentatywnego stanu dla tak zwanej kultury śląskiej, musiała się zakorzenić w peerelowskiej codzienności. Była potrzebna. **Wysiedlała mentalnie**. Stąd tak ważne są te wszystkie obecne próby opisywania tego mechanizmu zacierania, maskowania, przemieszczania, w którym powracają eksploatowane kulturowo wzory. Czynione jest to nie tyle po to, by pławić się w martyrologii. Choć zapewne psychologicznie ten moment jest potrzebny. Ale czynione z troski o wskazanie na kontekst śląskiej codzienności, który trzeba odtwarzać, konstruować na nowo za pośrednictwem starego, za pośrednictwem tego, co przemilczane, nieobecne, bytujące w cieniu. Co przykryte złowrogą ciszą. To bolesny proces, gdyż często wśród samych nosicieli tej śląskości dominuje wdrożone, jak się okazuje skutecznie, bierne przywiązanie do tej nijakiej śląskości. Dlatego taka **waga odsłonięcia tego rozdzwięku między lansowaną ludowością a właściwym obliczem śląskiej kultury, w której istniał nurt ludowy, mieszczański, intelektualny**. Dlatego tak ciężko przebiegają dysputy o Śląsku. Bo nie idzie w nich o istotę rzeczy, ale o siłę władzy ideologii. Śląsk jest we władzy ideologii, uprawianej przez wszystkie strony zderzenia. I to jest jakieś *continuum* zdarzeń, ale chyba nie o to idzie jedynie w namyśle nad rzeczywistością mentalną.

Kobietę, do której się w tym opisie raz po raz odwołuję, spotykałam już u schyłku jej życia w rzeczywistości dla niej ciągle mentalnie powojennej. W obliczu groźby, strachu, w tym schowku. To był *Ersatz*. Zamiast życia. Jej nie było, co znaczy, że nie było tej codzienności śląskiej, którą sobą uosabiała. Ja doświadczałam, uczestnicząc, jedynie naskórkowo jako dziecko w losie tej kobiety, w agonii pewnego *continuum*. Ale i uczestniczyłam w pewnej obecności, w jakimś sensie jednak kontynuacji,

bo chodziło przecież o **uobecnienie** pustki w czymś, co nadal istniało, choć w jakiejś trudnej do ogarnięcia i zakorzenienia formule zdarzeń. W tym to porządku społecznym kobieta ta wybrała optykę usuwania tego, co razi, odstaje, nie przystaje, nijak jest tożsame czy analogiczne względem tego, co nastąpiło. Dla interpretatorów może to było to samo, które ciągle przywołuje podobne doświadczenia w newralgicznych przestrzeniach kulturowych. Dla niej tej ciągłości nie było. **Obrót rzeczy kazał zaprzeczyć własnej tożsamości, przynajmniej ją zniwelować. Nie zabiegała nawet o przekaz mitologizujący własne dzieciństwo, młodość.** To, co docierało, to były raptem strzępy wiedzy, które trafiały się przypadkiem, czasem z zebrania o tę informację lub czytane przez rozumienie sytuacji, którą tworzyła i w której zostawiała jakieś ślady. Na tę niewiedzę ja również zapracowałam, w jakimś sensie na niewiedzę o Śląsku również.

Zamiana wiedzy na rozumienie z jednej strony jest dobrym hermeneutycznym zabiegiem, który może ocalać w świecie rozproszonym, z drugiej strony rodzi poczucie niedosytu i świadomości, że jest koniecznością przez niemoc i nieprecyzyjność opisów faktów. Bez względu na wszelkie próby, jakże ważne, rozjaśniania, wywabiania plam, zliczania, odkrywania, przegrupowywania dokumentów, obawiam się, że **Śląsk metaforyczny wciąż pozostanie Śląskiem bardziej konkretnym.** Pozostaje się zatroszczyć, by metafora jednak naprowadzała na śląski konkret, uobecniała śląskie doświadczenia, a nie służyła jedynie uprawomocnieniu narosłej iluzji.

Dotknięcie węgla

Jak przebić się przez opowieści o węglu? Węgiel jest przysłonięty. Otoczony szczelnie przez kordon opowieści o wyrobionych chodnikach, tajemnicy, skarbnikach, etosie pracy, propagandzie sukcesu, karcie przetargowej w sporach ekonomicznych i politycznych, duchowej głębi, bogactwie, które bryluje i wabi, o ubóstwie, które naznacza, czy *sacrum*, które zamyka albo ocala przed swobodą wykładni. Węgiel jest zawłaszczony, rozparcelowany na różne przestrzenie chemiczne, geograficzne, mitologiczne, gospodarcze, społeczne, polityczne. Tworzą one śląską ramę, ciężkie rusztowanie Śląska, które trudno rozmontować. A właśnie to, w moim mniemaniu, strzępienie tej ramy, przetwarzanie sztabkowej węglowej konstrukcji i mitologii jest dziś aktem tworzenia Śląska.

Jak dobrze byłoby móc swobodnie pomyśleć o węglu, swobodnie pomyśleć o Śląsku, bez tego ciężaru, walki o każde słowo, każdy wolny gest. Ale mam świadomość, że to niemożliwe. Dlatego tej przestrzeni trzeba lekkości, by uwolnić to miejsce od dookreślenia, które przydają inni i które pokornie podtrzymujemy my sami. To konieczność dla świata, który i tak jest powagą, i tak jest dystansem wobec rzeczy, i tak jest obsesją trwania, spoglądaniem w głąb, porządkowaniem tego, co pod i na ziemi, spoglądaniem pokornym w stronę nieba. Myśli są tu kontrolowane i przyziemne. Kiedy pisarz i dyplomata Carlos Fuentes przemierzał przestrzenie Meksyku, swego ukochanego i kolonialnie doświadczonego dziedzictwa, napisał,

że zwierciadłem, w którym ta kultura się odbija, które wybrzmiewa w czynach, myślach, schematach społecznym, jest niebo²²⁹. I to go krzepiło, i pozwalało swobodnie przerzucać pomost między greckim zwierciadłem wody. Gdyby Fuentes znał Śląsk, to, oczywiście w tym wielkim uproszczeniu, musiałby napisać, że tu zwierciadłem jest ziemia, mimo obecności ognia, bez względu na patrzenie w niebo. Czy byłoby to dla niego pocieszeniem, które odczuwa ktoś patrzący na zraniony świat, szukający impulsu do odrodzenia? Nie wiem. Wiem, że węgiel tu mocuje myśli i czyny nazbyt mocno. Dlatego dotknięcie Śląska wiedzie przez dotknięcie węgla.

Trzymam się tego pojęcia dotknięcia, gdyż uzmysławia różnicę w doświadczaniu świata, komasuje zwodniczość i pewność wiedzy. Ma różne konotacje, wśród nich tę kolosalną, o której św. Jan od Krzyża pisał:

O rękę miłą, o czułe dotknięcie,
Co dajesz przedsmak życia wiecznego²³⁰.

To boskie dotknięcie, które może przenikać duszę, być łagodnym tchnieniem, może wstrząsnąć górą i skruszyć skałę, bywa srogie i łagodne. Nie ma ciężaru, ani materii, wolne od formy, kształtu, objętości, przypadłości. To dotknięcie niepojęte. Ale to dotknięcie w swej niepojętej wszechmocy naprowadza na jednoczesność rzeczy, właśnie nieprzeniknioną. Dotyka naszych pomyślanych krańców i je przekracza. Może być też dotknięciem losu, przypadku, przeznaczenia. Tym, co dotyka nas, naznacza, hołubi i piętnuje, wreszcie porusza, uzmysławia bierność. Na Śląsku w taki sposób jesteśmy dotknięci węglem. I na ten nieobliczalny, wymykający się nam ruch trzeba zwrócić uwagę, bo naprowadza już na zwyczajne, ludzkie zwymiarowane dotknięcie, które ma i kształt, i ciężar, formę,

²²⁹ C. Fuentes: *Zmiana skóry...*

²³⁰ Św. Jan od Krzyża: *Śpiew duszy pogrążonej w głębokim zjednoczeniu z Bogiem*. W: *Idem: Żywy płomień miłości*. Przeł. B. Smyrak. Kraków 2003.

przypadłość. Tu też ta jednoczesność i niewspółmierność. Dotyk bywa hańbiący, może być dotykiem tego, co jest nietykalne, co nas degraduje. Jest też dotykiem próby, dotykiem niedowierzającego, który chce namacalnego dowodu, by niemożliwe sprowadzić do pojmowalnego zdarzenia. Albo zwyczajnie jest dotykiem pragmatyka, obsesją empirysty. Wreszcie może przemieniać. Jest gestem miłosierdzia, jest gestem unicestwienia. Uzmysławia, że granica nie jest prostą linią rozdzierającą czyste i brudne, prawdziwe i fałszywe. Jest dotykiem bliźniego, dotykiem trędowatego, dotykiem zmarłego. Kulturowy trakt mnoży nieprzejrzystość dotknięcia, pokazując wąski przesmyk między zakazami i nakazami sakralnymi, seksualnymi, pożywieniowymi. Paleta dotknięcia otwiera świat ludzkiego doświadczenia. Jest dotyk ciała, nieba, ziemi, dotyk myśli, dotyk rzeczy, dotyk plasujący się w poprzek pewnościowego poznania, dotyk ocalający przed zakusami abstrakcji. Dotknięcie nie pozwala uwolnić się od bliskości rzeczy, które są pod ręką, są w zasięgu dłoni, które można dotknąć. To dotknięcie jest w jakiejś mierze łączone ze smakiem, o którym żydowski filozof Emmanuel Lévinas pisał, że jest naszym doświadczeniem, że rzeczy nam bliskie mają smak. Byłoby więc w rozwinięciu Tischnerowskim smakowaniem świata, smakowaniem życia²³¹. Ale i jeszcze może mieć to zakotwiczenie konkretniejsze w pochyleniu się nad drobiazgiem, zatrzymaniu się przy codziennym krzątaństwie, o którym pisała Jolanta Brach-Czaina²³². Aby w tej przestrzeni codziennej i banalnej każdy detal pozwalał dotknąć szczelin istnienia.

Ale dotknięcie ma i swe odniesienie do intelektualnej postaci. Idzie o dotknięcie tego, jak się rzeczy mają, nawet jeśli ich natura jest całkowicie nieprzejrzysta, chodzi o dotykanie natury zdarzeń, rytmu życia, dotykanie przez pojęcia tak, by nie tworzyć zamkniętej procedury wykładni – by rzeczy do-

²³¹ E. Lévinas: *O Bogu...*; J. Tischner: *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris 1990.

²³² J. Brach-Czaina: *Szczeliny istnienia...*

tknąć słowem, by ich nie zawłaszczyć. Jednak, jak wiadomo, to samo intelektualne dotknięcie może razić, może zniszczyć przedmiot, może wtłoczyć w schemat wiedzy, być jak rażenie piorunem.

Dotknięcie – bez względu na to, czy jest empirycznym gestem, czy metaforycznym intelektualnym ujęciem rzeczy – nie traci zmysłowości, jest gestem pochylenia się nad formą. Jest utrzymywaniem się w bliskości rzeczy. W geście tym zatrzymujemy się na obrysie bryły. Odkrywamy cielesność. Potwierdzamy, że coś jest, choćbyśmy dotykali jedynie oczekiwań i obrazów. Jest to pragnienie namacalności. Ale to też pragnienie zagęszczania przestrzeni, aby uzmysłowić sobie to, co dotknięte być nie może. Zmierza ku czemuś wymykającemu się, oddalonemu, odległemu. Przybliża, ale przede wszystkim oddala, radykalizuje obietnicę. Dotknięcie jest między zmyśleniem a ciałem. Jest w punkcie, który koncentruje i rozszcza-pia. Oddala od czegoś jeszcze – od nadmiernej mityzacji rzeczy, która już wynaturzyła pamięć, a może i unieważniła konkret. Dotknięcie pozwala doświadczyć ostrości, nieklarowności, nieuładzenia rzeczy. Pozwala zburzyć narośla wiedzy, nasze przyzwyczajenia przez jedno rozdzierające zdarzenie. Novalis pisał, że dotknięcie duchowe przypomina dotknięcie czarodziejskiej różdżki²³³. I choć kojarzyło mu się to dalej bajkowo, co podkreślał, to w niczym nie osłabia to mocy, którą dotknięcie uruchamia. Dotknięcie rzeczy ma siłę rażenia, przynajmniej w potencji. Eksponuje i wytwarza jednocześnie przedmiot, ale i podmiot, dotyka nas, przepoczwarza.

I kłopot wielki z dotknięciem węgla na Śląsku. Choć nie mam wątpliwości co do tego, że jesteśmy tym węglem rażeni, że Śląsk jako czasoprzestrzeń jest tym węglem dookreślona w nadmiarze, i że jesteśmy skazani na mocowanie się z intelektualnym dotknięciem węgla. Bo tu jego obecność przekroczyła ramy

²³³ Novalis: *Fragmety, czyli zadania myślowe*. W: Idem: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmety*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 228.

naturalności. Na Śląsku mowa o tym, że każda cząsteczka organiczna oparta jest na atomach węgla, albo – jak się wydaje – w ogóle nie dotyczy tego śląskiego węgla, albo właśnie mówi aż za dużo. Węgiel tu nie tylko zwyczajnie, biologicznie przenika życie, ale przenika świat mentalny. Lecz trzeba pochylić się na nowo nad życiem opartym na węglu, nad jego powszechnością we wszechświecie, nad dyskursem astrofizycznym, który w moim mniemaniu krzepi w podjęciu Śląska, gdyż wyswobadza myślenie, który po prostu ufa sandom kosmicznym, szuka aminokwasów, nukleotydów, baz łączących DNA w pyłe kosmicznym, asteroidach, meteorach, kometach, na Tytanie (księżycu Saturna) czy Europie (księżycu Jowisza). Bo ta fascynacja węglem, powszechność naturalna, życie, rozrost pozwalają inaczej rozumieć natłok węgla na Śląsku. Węgiel jest tu w dwójnasób. Na Śląsku jesteśmy przykuci do ziemi, do głębi, ubrudzeni węglem, pielęgnujący go niczym strażnicy płomienia. Żyjemy w cieniu jego niebezpieczeństwa, ogrzewamy się jego ogniem, widzimy jego ulotność i hołubimy trwanie, lokujemy się w bliskości złoza. Uderza nas jego narzucająca się obecność. Mimo że dotknięcie w doświadczeniu coraz bardziej rzadkie. A dotknięcie węgla przez opowieści możliwe naskórkowo. Śledząc te wszystkie odpryski, ekstremalne działania, które węgiel prowokuje, w imię którego coś się czyni, scalenia prostych obrazów, które przylegają jak druga skóra, dotyka nas, że węgiel zalega pamięć, uskrzydla Śląsk i go grzebie, ciągnie do ziemi. Tu wszystkie opowieści o końcu mają dobre podłoże.

Węgiel jest ciałem, konkretem, formą. A zmysłowy kształt rzeczy nigdy nie jest pewnością. Cieleśność sensów tego pomyslanego i doświadczanego węgla, tak jak i Śląska, jest targana niepokojem. Węgiel to śląski stygmat. Ciało dotykalne przez wszystkich niebezpiecznie zastępuje Śląsk, zasłania inne wymiary. Karmią się nim opowieści swoje i obce. Bywa ubóstwione, wyniesione na ołtarz, ubrane w szlachetną postać, błyszczący, bryluje, jak brylować może obrobiony diament. Postać brylantu to wabiący mit. Węgiel tu staje się wyeksponowany, staje się tym istotowym ciałem, które przemienia, wią-

że człowieka, jest prawdą, otwiera na objawienie. Blisko mu w tej ekspozycji do tego, że „staje się ciałem”. Ale to ubóstwienie, które wyznacza duchowość Śląska, nie jest jedynym rysem węgla. Węgiel w tej olbrzymiej opowieści dotyka ekstremów, krańców możliwego, wzniosłości, której nie da się przedstawić, ale i pospolitości przedstawienia, odmalowania rzeczy. Węgiel jest monstualny, jednoczy potworność, zachwyty, brzydotę, piękno, ogrom, detal. Jest trudny do opisania jako monolit, kruszy się jego bryła, przetwarza jego postać. Nie ma wyjścia z tej zmysłowości węgla, bo jesteśmy wplątani w gali-matias kulturowych obrazów, które węgiel uruchamia.

Dla mnie ten natłok obrazów, ale na ostrzu noża, odsłonił się dziesięć lat temu, gdy w określonych okolicznościach pracowałam przez miesiąc w pewnej spółce węglowej, w dziale ekspedycji węgla. Nie znaczy to wcale, że węgiel był dla mnie niedostępny, gdyż od zawsze jestem na Śląsku, ale że nigdy nie dotknęła mnie taka siła i niewspółmierność obrazów. Budynek, w którym pracowałam, był ulokowany poza obrębem właściwej kopalni, poza murem, w ustronnym szarym miejscu. Wchodziło się tam przez *Ersatz* ogrodu. Było to na tyle daleko, by oddzielić się od węgla, by go nie widzieć, ale i na tyle blisko, by produkować czyste, sterylne sterty papierów, które są konieczne, by węgiel sprzedawać, transportować – faktury, certyfikaty jakości, listy przewozowe, raporty, rozliczenia dobowe i inne, cenniki, klasy węgla, kursy walut. Praca ta skupiona wokół węgla nie wymagała dotknięcia bryły, widywania go. Wręcz przeciwnie, ludzie, z którymi pracowałam, skrupulatnie odcinali się od węgla, ograniczali komunikację z tym, co było za murem. Mnie jednak brakowało tej jedności z przedmiotem opisu, pewnie dlatego, że to miejsce dla mnie było tymczasowe, dystans był naturalnym oglądem.

Jak antropolog w terenie doświadczałam praktyk ludzi, aby segregować węgiel, by z właściwą powagą go obchodzić, by go nie dotykać, ale i nie skalać się, ale jednocześnie by utrzymać się w jego bliskości. Z uwagi na niego ten pragmatyczny świat działał. Mnie jednak coraz bardziej brakowało węgla

w węglowej przestrzeni. Brakowało mi uzgodnienia. Rodziło się we mnie podejrzenie, czy jest ten świat prawdziwego węgla za tym murem, czy te pociągi, na które produkujemy listy przewozowe, faktycznie jadą. I nie wchodzę teraz w to rozwinięcie detektywistyczne, o którym głośno było kilka lat później, czyli o aferach węglowych, o tym, że pociągi jeździły i nie jeździły w strony różne. Zakładam, że ten przestępczy czas mnie nie dotyczył. Dla mnie to był zwyczajny dyskomfort separowania się od węgla, który wykracza poza przepisy BHP i organizację pracy, ale który dotyka separacji mentalnej. Węgiel był za murem, tam obowiązywały przepustki. Do mojego miejsca pracy wchodziło się tak jakoś niezobowiązująco. Był tylko jeden moment w czasie pracy, który dawał przedsmak rejonu, gdzie jest węgiel. Z biura schodziło się w dół prawie do piwnic, gdzie były odrapane ściany, gdzie panował mrok i przez ciężkie drzwi, z którymi zawsze był kłopot przy otwieraniu, wychodziło się na nasyp, wyrastający tuż za nimi. Ten nasyp był niewidoczny z okna budynku. Przekraczając próg drzwi, już trzeba było rozpocząć wchodzenie po prowizorycznych drewnianych schodkach, by wspiać się na górę porośniętą trawą i krzakami. Na szczycie był mur, który przesłaniał wszystko. Widoczne pozostawało tylko niebo. W tym murze była brama, potężna, stalowa, jakby istniały zakusy na jej sforsowanie. W bramie rysowała się szczelina, podobna do szczeliny na listy, która widnieje w drzwiach zwyczajnych. Przez nią wkładano listy przewozowe i parę innych dokumentów, a po drugiej stronie lustra nie wpadały one po prostu do jakiejś skrzynki, tylko wyłapywała je ludzka ręka. Nigdy nie udało mi się zobaczyć całej dłoni po drugiej stronie drzwi. Czasem widziałam jej fragment. Nie mówiąc już o człowieku w całości. Sytuacja była mechaniczna. W bramie wprawiony był zamek, a zatem i klucze; można było otworzyć. Ale nikt tego nie robił, zgodnie z rozdziałem prac według przepisów BHP. Co dziwne, kiedy ja zjawiałam się tam o określonej porze, ta ręka, która więcej wiedziała o węglu, już tam była. Wszystko było ustalone. Nigdy nie przychodziłam wcześniej, bo dokumenty mi były od-

dawane do przekazania w określonej porze, a tamta ręka wiedziała, że ma tam być. Wieki zorganizowania europejskiej zurbanizowanej przestrzeni zrobiły swoje. Milcząca umowa działała bez zarzutu. Nosila w sobie godność, funkcjonalizm, ale i przekleństwo bycia w trybach, które z biegiem czasu nas zastępują, unieważniają. Czasem próbowałam sytuację zindywidualizować, ubrać w słowo, czasem nie. Ręce dostawców i odbiorców dokumentów się zmieniały. Nie zmieniał się bieg zdarzeń.

Ta wędrówka do bramy, dotykanie krańców świata, dawało luksus pokornego bycia przy przestrzeni niedostępnej, która nie może zostać zagarnięta, oswojona, pozostaje obca, choć jest tak blisko, za murem. Mentalnie cały tamten świat został rozpostarty. Nie-wyrażanie, nie-przegadanie, nie-pokonanie odległości w imię nic nieznaczącego poznania było ruchem, który ocalał człowieka. Porządkował świat węgla. Zawieszenie jest idealnym dotknięciem natury rzeczy. Nie było żadnego powodu, dla którego miałabym znosić hierarchie sensów nawarstwione wokół węgla. Nie uczyniłabym najmniejszego gestu, by dokonać rewolty tego miejsca. Ale to miejsce skamlało o rewoltę. Było doskonałe w swym końcu. Bo demaskowało, że doskonałość nie jest uładzona, że powaga, funkcje, rozdziały, trwanie, pokora są pęknięte, czasem małpują same siebie, są naznaczone pustką. Ze podszyte są jedynie mitem stałości i świetności cywilizacji. Ubrane w absurd. Węgiel z całą siłą uobecnił się jako drogocenny kamień i jako przekleństwo. Tyle wywyższał, ile hańbił. Ale właśnie dopiero zmieszanie jest w stanie wydobyć jego wagę. Drogocenna jest niewspółmierność.

Wszystkie działania ludzkie, które tam miały swoje miejsce, wszystkie role, które były powtarzane, całe bogactwo i degradacja komunikacji międzyludzkiej przywoływały jednocześnie całą cielesność sensów, które były węglem i Śląskiem. Było tam wszystko. Uświęcony kamień, kamień węgielny, grunt, przyczyna rzeczy, Śląska przyczyna. Ale i rekwizyt, wydłubany, wy czyszczony. Ale i naturalna śląska sceneria zdarzeń. Śląskie

umocowanie, podtrzymujące Śląsk, drogocenne źródło, życiodajne, ale i piętno. Węgiel przetworzony, dotykalny, gromadzony, transportowany, otoczony kopalnią, handlem, polityką. Ale i węgiel banalnie prosty, bliski życia, wykorzystywany na co dzień, dotykany, palony, ogrzewający miejsce, dematerializujący się, za którego sprawą jest ogień, dym, sadza. Wszystkie ważne punkty, które uruchamia obecnościowa metafizyka. Ale i ten węgiel usuwany z pola codzienności, coraz mniej obecny w bezpośrednim kontakcie, mniej dotykalny, obecny w wielkich gmachach, kombinatach, pośrednio docierający. Zarezerwowany dla enklaw, coraz bardziej dzielący, dotykający sfery biedy, zbieractwa, walki o przeżycie. To był węgiel ofiarny, złożony w ofierze kontrastów śląskich. Ciało węgielne, które się tam objawiło, już było zepchnięte z piedestału, odcięte od całości, przełamane. Węgiel, który miał jaśnieć na firmamencie, być obietnicą rzeczy banalnych i ostatecznych, już nie jaśniał, zachowywał jedynie mityczną pamięć w uwznioślających obrazach i strzępach doświadczeń. Zapadał się w siebie i pochłaniał sensory. Wraz z nim umykał Śląsk, jego wielowymiarowość. Sensy kropla po kropli wylewały się. Objawił się tam węgiel, który pochłania nierównomiernie i obrzydliwości, i potworności, i doniosłość Śląska. Który zamykał coraz bardziej możliwe doświadczenie. Węgiel stawał się skupiskiem obciążeń, miazgi, brylujących myśli. Zatrata jednak jest potrzebna, nie można już odzyskać dawnego Śląska. Nic nie jest bardziej właściwe naszemu starymu światu, naszemu starymu Śląskowi niż to ciało węgielne, ale też nic nie staje się tak obce.

Dlatego to przebywanie na granicy, przy tej bramie odrapanej, potężnej, było jedynie możliwym dla mnie dotknięciem przestrzeni, którą wokół węgla wytworzono, przestrzeni rzeczy i ludzi. Ta praca w ekspedycji odsłoniła głębię i pustkę cielesnych sensów, którymi wypełniamy węgiel. Paradoksalnie, dotknąć węgla mogłam, tylko go nie dotykając. Kiedy ja doświadczyłam tej pracy wokół węgla, ten świat był już w potrzasku. Rok potem przestał istnieć budynek, brama została rozgrabiona, mury częściowo zostały rozebrane. Oddalenie od

tej sytuacji, oprócz nostalgii, rodzi we mnie wciąż pogłębiającą pokorę wobec miejsca. Przy tej bramie na ostrzu noża postawione w nagłości były śląskie podziały, śląskie myślenie wynoszące węgiel na piedestał i uznające jego piętno, komasujące wzniosłość i pospolicłość, przywołujące radość z tej konieczności, ale i poczucie skazania na to, co dane. Węgiel nie jest daną obecnością.

Ale to bliskie i dalekie mocowanie się z węglem dziś na powrót ważne. Bo dotknięcie pozwala stworzyć stary i nowy jednocześnie obraz Śląska, między mistycyzmem a konkretem. By mózół nie przygniótł Śląska, ale i by jaskrawa mitologia nie wywabiła go z brudu. By nie wykrwawić ciała do końca. Węgiel jako rana, trud, warunek istnienia jest niebezpiecznym ciężarem, który budując mitologię, utrudnia lekkość, ale nie zamyka do niej dostępu. I na powrót potrzebne dotknięcie, które nie zawłaszcza, które ocala konkretne doświadczenie, które przemyka między różnymi obrazami, nie jest przez nie zniewolone. Dotknięcie węgla, prawie jak tchnienie życia, ożywia, dynamizuje myślenie o węglu i o Śląsku. Wiedzie przez zatrąę i obietnicę przyszłości. Węgiel i czerń zaciemniając – chronią przed bielą, wydobywają obrys postaci, zachowań, wydobywają życie na Śląsku, nie zamykają na tym, co powierzchowne, powierzchowne. Dlatego podejmowany ten węgiel teoretyczny to gest odkopywania Śląska z narzuconych nawarstwień wiedzy. Gest tworzenia Śląska. Każę pamiętać, że Śląsk to miejsce nie tylko przestrzenne, ale i przestronne.

Jest takie zdanie, napisane przez filozofa francuskiego Jana-Luca Nancy na użytek zupełnie inny, bo dotyczące analizy cielesności, ciała, całości. Autor napisał, że „ciało jest pewnością oszołomioną – w rozprysku”²³⁴. Trudno się od tych słów uwolnić w myśleniu o węglu. Dotknięcie dziś węgla i Śląska pokazuje, że to pewność dawnych obrazów, strategii, scenariuszy kulturowych i politycznych, z jednej strony została całkowicie roztrzaskana, ale z drugiej – wciąż pozostaje nadętą

²³⁴ J.-L. Nancy: *Corpus*. Przeł. M. Kwietniewska. Gdańsk 2002, s. 8.

formą, która pewnie rządzi tą przestrzenią i dzieli ją. To, co dziś mnie uderza, to oszołomienie, w której to ciało węgielne i śląska cielesność się znajdują. Oszołomienie może prowadzić do różnego obrotu spraw; potrzeba tu dobrych okoliczności i właściwych planów, by ten rozprysk dawnych mitologii, dawnych granic, dawnych procedur identyfikacyjnych, dawnych rekwizytów, okazał się kreatywny, uwalniający. Coś z tymi strzępami Śląska, już nieprosto obecnego węgla, trzeba zrobić. By stworzyć na powrót siebie u siebie, ale w sposób lekki, atrakcyjny, a zarazem wyrazisty.

Świat śląski pozostaje oszołomiony w swej pewności. W rozprysku. I jest to nadzieja na przestronność myśli.

Posłowie

Książka *Mysleć Śląsk* może wywołać – przynajmniej w krainie jej autorów – spore zainteresowanie, ożywczy ferment, a może nawet ostrą dyskusję. Głosy jej autorów są oryginalne, ich tezy nowatorskie, wiedza niepospolita. A jednak podstawowym źródłem siły zdaje się więź ze Śląskiem; głęboka więź i wielka fascynacja, afirmacja spleciona z bólem. Nie zdziwiłbym się wcale, gdyby autorzy tak „dramatycznej” książki doczekali się wkrótce awansu na śląski Parnas, zajmując miejsce obok najgłośniejszych pasjonatów – senatora Kutza i senator Simonides, biskupa Nossola i księdza Szymika, redaktorów Karwata i Smolorza, profesorów-polonistów Miodka i Szymutki, i oczywiście artystów – Wańka, Gembalskiego, Skrzeka, Kłyka, Piekorz czy Kuczoka (a Kuczok to ich rówieśnik, i jak podejrzewam, także kolega z uniwersyteckiej sali). Autorzy *Mysleć Śląsk* pasują do tej plejady „gwiazd”, ale zarazem są inni! Kadłubek i Kunce nie są przecież politykami, artystami ani ludźmi mediów – wywodzą się z uniwersytetu, lecz wcale nie przypominają swoich uczonych poprzedników. W odróżnieniu od większości śląskoznawców nie zajmują się zawodowo historią ani socjologią, ani etnografią, językoznawstwem czy historią sztuki. Nie mogą zatem wejść w główny nurt badań nad dziejami Śląska, specyfiką i zmianami obyczajów, wierzeń, języka czy zabytków, a raczej wchodzą weń po swojemu, jakby z boku. Kim zatem są autorzy?

Aleksandra Kunce jest kulturoznawcą, ściślej – teoretykiem kultury, o wybitnie teoretycznym temperamencie. Kiedy zajmowała się problemem tożsamości (*Tożsamość i postmodernizm*, Katowice 2003), to spierała się o metodę i budowała abstrakcyjne modele. Kiedy zaś dotknęła kulturowych konkre-
tów, to szukała ich niemal na końcu świata, pisała bowiem eseje o japońskich drzeworytach, amerykańskich serialach telewizyjnych, afrykańskich reportażach Kapuścińskiego czy o lozańskich wykładach Mickiewicza. Jakże daleko odbiegła od śląskiego matecznika! Ten dystans widać także po autorytetach przywoływanych w jej tekstach, a zwłaszcza w przypisach (także w *Mysleć Śląsk*), gdzie wyraźnie dominują nazwiska uczonych amerykańskich, ale przede wszystkim filozofów francuskich (Deleuze, Derrida, Barthes, Baudrillard, Foucault itd.). Najchętniej zatem sięga Kunce po „kwiat” ekscentrycznej lewicy z lewej strony Sekwany, co do realiów i atmosfery nad Rawą pasuje jak przysłowiowy „kwiatek do kożucha” – tak przynajmniej się zdaje. Dokonany tu wybór mistrzów nie powinien jednak dziwić, bo Kunce jest zdeklarowaną postmodernistką. Podobny radykalizm spotkać można bodaj tylko u jej rówieśników redagujących „FA-art”, ale trzeba pamiętać, że to ludzie „skądinąd”, nomadzi zbłąkani w okolice Katowic, wyznający brak nie tylko śląskich, ale jakichkolwiek korzeni, na dodatek programowo wrodsy wobec wszelkiej „korzenności”, ideologii „małych ojczyzn” itp. Tymczasem Kunce, choć nie mniej ponowoczesna od kolegów, nie podziela ich programowej nieufności wobec spraw „korzennych”. I pewnie dlatego nie publikuje w postmodernistycznym „FA-arcie”, lecz w regionalnym, tradycyjnie redagowanym „Śląsku”. Ale ogłaszane tam teksty (które trafiły też do niniejszej książki) bynajmniej nie są tradycyjne. Bo kiedy Kunce zabrała się w końcu za temat śląski, to niezmiennie pozostała wierna „postmodernistycznej” estetyce, a czasem nawet manierze!

Na początku niech wystarczą dwa przykłady „ponowoczesnego” postępowania z twardymi tematami ojczystej ziemi. Kiedy zajęła się historią Gliwic i analizowała topografię tego

miasta (dotykając raz po raz jego realiów), to zrobiła to bardzo pieczołowicie – z przysłowiową śląską porządnością. Ale mimo badawczej dyscypliny, precyzyjnego ustalania faktów, dat, a nawet danych statystycznych jej analiza gliwickiego mikro-kosmosu nie przypomina uczonego traktatu ani erudycyjnej opowieści. Bo autorka konstruuje tutaj jakąś własną grę, „układankę”, której charakter najlepiej zdradza wielce wymowny, ludycznie brzmiący tytuł: *Puzzle gliwickie*.

Kolejny przykład tej postawy to szkic *O śląskim oknie pamięci*, gdzie efektem dociekań nad tożsamością Ślązaków jest podział na trzy wyraźne typy („głośno” manifestujących polskość, niemieckość, śląskość) oraz raczej pośrednie i niezdecydowane rodzaje bardziej „cichej” samoświadomości. Autorka umieszcza owe wzorce mentalne na osi czasu, stawiając pytanie o ludzkie zachowania w przełomowych momentach historycznych (w czasie powstań, plebiscytu, wojny, okupacji, stanu wojennego itp.). Wydawać by się mogło, że konstruuje modele, które z powodzeniem można wpisać w tabele i diagramy. Tymczasem jest zupełnie inaczej, wręcz na odwrót, bo nie chodzi o ogólne opisanie doświadczeń Górnoślązaków, ale o opis szczególny, dokonany z określonego „punktu zaczepienia”. I Kunce najdosłowniej wskazuje ów punkt orientacji, ba, pokazuje go w swojej książce! Jest to ilustracja umieszczona między kolumnami tekstu – reprodukcja pewnej grafiki z cyklu „Okno” Jana Szmatlocha, wiernie przedstawiająca typowe okno z familoka. Na Śląsk nie powinniśmy zatem patrzeć przez abstrakcyjne wykresy i schematy, a raczej przez pryzmat dzieła sztuki. Ale dodajmy, że wizja artysty odsyła do zwyczajnego spojrzenia przez szybę, zza firanki, pewnie z łokciami na parapecie (bo na nim leży poduszka). To jakby wizja wizji, bo Kunce chce uchwycić spojrzenie z „wewnątrz” – z wnętrza domu, ze środka mieszkania, pokoju, spojrzenie spod powiek, a nawet jeszcze głębsze, z mentalnego wnętrza jednostki, spod pokładów pamięci.

Gra? Na pewno gra i to bardzo wyrafinowana! Lecz nie dla zabawy, nie dla retorycznego efektu, ale dla odkrywania no-

wych, świeżych, nie zafałszowanych stanowisk obserwacyjnych. Tak, żeby Śląsk poddany intelektualnej analizie można było równocześnie zobaczyć, żeby uwzględnić doświadczenie zmysłowe, żeby opisywany obiekt miał zapach, a nawet smak! Wszak jeden z esejów odpowiada na pytanie: *Jak smakuje dom?*

Niemniej ekscentrycznym znawcą Śląska wydaje się drugi autor w tym tomie – Zbigniew Kadłubek. Jego intelektualny rodowód i temperament można uznać za zaprzeczenie cech (po)nowoczesnej koleżanki. Trudno o figurę bardziej staroświecką i nobliwą niż filolog klasyczny! A Kadłubek jest takim właśnie znawcą dawności, niebawym erudytą, sypiącym jak z rękawa cytataми (często w oryginale) z Platona i Plotyna, a także z Furiusza z Antium. A w drugiej kieszeni ma bezmiar mądrości zaczerpniętych od niemieckich miłośników antyku – Goethego, Hölderlina, Nietzschego, Manna, Heideggera itd. I znowu wypada zapytać, czy ta romantyczno-germanistyczna kompetencja, podobnie jak łacina i greka (oraz dodatkowe lekcje sanskrytu i hebrajskiego) rzeczywiście były mu potrzebne (i pomocne) do wrywkowego przeglądu spisu mieszkańców Katowic pierwszej połowy XX wieku? Czy bez tej imponującej wiedzy nie mógłby się pochylić nad losem siedemnastowiecznego organisty z Głubczyc? I z tych względów wolno przypuszczać, że śródziemnomorska wyobraźnia i erudycja Kadłubka też zdają się „kwiatkiem do kożucha”, szczególnie wtedy, gdy poznający podmiot kręci się w okolicach przykopalnianych, wśród „hołd i zabioków”.

Z ostentacyjną przesadą, czasem wręcz ironicznie zarysowałem portrety obojga autorów książki. Chciałem bowiem pokazać, jak dalece ta malownicza para nie pasuje do stereotypowego, zgrzebnego obrazu Śląska i śląskoznawców. On – intelektualny dandys „snobistycznie” zapatrzony w ruiny Rzymu i kamienie Akropolu, ona – „snobistycznie” inaczej: nowoczesna, przebojowa intelektualistka, zła kniona egzotyki i modnych nowinek. Jakże odstają od świata familoków, krupnioków i fuzbalu! Są europejscy, światowi, co zresztą nie przeszkadza im, a chyba nawet pomaga, w gestach transgresyjnych – w do-

cieraniu do marginesu, zatrzymania się w „antrju” albo dostrzeżenia na podwórku wstydlivych „chlywików”. Także w dostrzeganiu mrocznych ludzkich losów, choćby tej dotkliwie milczącej, zagadkowej staruszki z Rudy Śląskiej, którą opisuje Kunce, czy tytułowej *Sowy w ruinach* – bohatera szkicu Kadłubka.

W tych „wysokich” i „niskich” gestach autorzy *Mysleć Śląsk* konsekwentnie ignorują trywialno-plebejski wizerunek Śląska, skutecznie upowszechniony w czasach PRL-u. Zrywając z mentalnym horyzontem poczciwych „hajerów” i malowniczych „elwrów”, Kadłubek wywołuje z cienia górnośląską inteligencję, przeważnie niemieckojęzyczną (ale też mówiącą po polsku, np. przedwojenny kler, bardzo gruntownie wyedukowany). Tu normą była przecież wielojęzyczność, znajomość tradycji antycznej i Biblii (zasługa protestantów), wysoka kultura muzyczna, wreszcie spoufalenie z nowoczesną techniką. Eksponując sylwetki tak wybitnych, subtelnie wykształconych i obytych w świecie katowiczian, jak ks. Przywara czy prof. Latacz, stara się Kadłubek rewidować obiegowy wizerunek Ślązaka – nieśmiałego „autochtona” symbolicznie zamkniętego z „ptokami w laubce” pod hałdą. A przecież nawet ów stereotypowy „starzyk” z propagandowej piosenki (napisanej bodaj w Sosnowcu) – z fajeczką, gołębiami (ewentualnie z kanarkiem) – zdradzał europejskie nawyki: otwartość, ciekawość, marzycielstwo, ekscentryczne hobby, a często znajomość odległych zakątków świata (np. dzięki służbie w Afrika Korps, co jest tematem wielu śląskich anegdot). Malarstwo Ociepki czy Wróbla ilustruje tę barwność wyobraźni i jej duchowe bogactwo, a często zaplecze w kulturze wysokiej – niemal dosłownie.

Spółeczność śląska – co mocno akcentuje Kadłubek – była o wiele bardziej „europejska” od zbiorowości Polaków, co zdaje się dość oczywiste, choć często zapomniane. Ale Kadłubek skłonny jest sądzić, że pod tym względem Ślązacy górowali także nad Niemcami (choć wobec nich nie posiadali już cywilizacyjnej przewagi). Bo Śląsk jest głęboko, wręcz modelowo, wielokulturowy (tak jak Brabancja czy Alzacja). Tak wielo-

kulturowy jak Europa w swojej mozaikowej strukturze! I z tej właśnie racji jawi się jej środkiem i niemal esencją: „Trudno zrozumieć europejskość bez śląskości i śląskość bez europejskości”. Jeśli mnie słuch nie myli, autor tej jakże śmiałej tezy nie zawahał się nawet sparafrazować retorycznych figur z niezapomnianej polskiej katechezy Jana Pawła II („Czy można zrozumieć człowieka bez Chrystusa?”).

To mocna teza książki, którą – co znamienne – równie konsekwentnie, choć nieco inaczej, forsuje również Aleksandra Kunce. I dla niej o europejskości Śląska rozstrzyga wieloetniczność, wielokulturowość i otwartość, ale docenia również miejski charakter regionu, jego związki z pierwszą fazą przemysłowienia. Kunce potrafi czytać i cenić znaki industrializacji, świetnie rozumie, że chorzowski czy zabrzański „familok” nie jest tylko obiegową figurą peryferii, ale także dobitnym śladem cywilizacyjnego procesu, z jego technologią i nowoczesnym projektem społecznym. Poświadcza uderzającą europejskość właśnie.

Ale ów jakże mocno akcentowany śląski (czyli europejski) pluralizm widać jeszcze dobitniej, jeśli cofniemy się w przeszłość. Wszak dawny Śląsk rozbrzmiewał, oprócz języka czeskiego, polskiego czy niemieckiego, także łaciną. Toteż łacińska w wielkiej mierze była jego literatura! („Dawny Śląsk był krainą poetów!”). Ta świetność łacińskiej poezji śląskiej miała swój złoty wiek w burzliwych czasach kontrreformacji. To bardzo ważne przypomnienie, może najważniejsza, najbardziej osobista teza Zbigniewa Kadłubka. Nie mówi tego wprost, ale jakby dawał do zrozumienia, iż dlatego jest biegły w łacinie – bo urodził się na Śląsku. Gdyby zapytać go, który język jest najważniejszy w dziejach Śląska, to niechybnie wskazałby na łacinę. Z wewnętrznego przekonania i dla zasady, dla porządku. Bo jeśli Śląsk jest szczególnie i modelowo europejski, a Europę integruje łacina, to jaki inny mógłby dominować w historii Śląska? Więc łaciński jest ów „szmaragd Europy”!

Wybitnym latynistą jest ulubieniec Kadłubka, Andreas Gryphius, ale dodajmy, że ten barokowy poeta posługiwał się bie-

gle jeszcze wieloma innymi, bodaj jedenastoma językami. Największą karierę zrobiły jednak jego wiersze niemieckie, które uchodzą za fundament barokowej literatury niemieckojęzycznej; ale czy sukces odniesiony w tym właśnie języku nie był zjawiskiem dość przygodnym, a nawet przypadkowym? Owszem, Gryphius uchodzi za Niemca, ale skoro jego syn mógł być polonofilem, to znaczy, że kwestia narodowa nie była wówczas tak oczywista jak przynależność Gryphiusa (i jego syna) do kultury Śląska! To samo można powiedzieć o Opitzu, Aniele Ślązaku, Jakubie Boehme. Największa w wieku XVII szkoła poetycka, a zarazem mistyczna wyrasta przecież ze Śląska. Impuls idzie z tej ziemi i nieba, z niepowtarzalnej mnogości kultur. (Dodam od siebie, że podobnie oczywisty i zarazem tajemniczy jest późniejszy wysyp kilkunastu noblistów z nauk ścisłych – objaw „cywilizacyjności”, o której często mówi Kunce – i dzisiejsza eksplozja talentów muzycznych, czyniąca ze Śląska światowe zagłębienie kompozytorów).

Kadłubek ogłasza zatem raz po raz wielkość, wręcz cudowność takiego Śląska. Jakiego? Idealnego, wymarzonego, pozahistorycznego i ponadnarodowego, apolitycznego, a nawet mistycznego. Bez państwa, granic, urzędowego języka! (Bez – albo wbrew). Śląska – jako holistycznej wspólnoty (komunii) tych wszystkich ludzi w dziejach Europy, którzy uważali się za Ślązaków. Lecz czy taki Śląsk – wedle Kadłubka – kiedykolwiek istniał? Czy jest w ogóle możliwy? Przecież to utopia, iluzja!

I w tym momencie nadzwyczaj skutecznej pomocy tezie Kadłubka udziela Kunce. Jej postmodernistyczny warsztat – kazuza paradoksów, inwersji i aporii – pasuje jak ulał do widmowo-bajecznego wizerunku Śląska. Do zmiennego terytorium, kalejdoskopowej historii, etnicznej mieszanki i językowej wieży Babel, jaką jawi się Śląsk! Dokładny, spokojny opis jednego śląskiego miejsca (np. Gliwic) albo biografii przywołuje przecież zamieć znaków i symboli z różnych szuflad! Podobnie postępuje Kadłubek, gdy mówi o „śląskiej tożsamości jako drodze” (słyszę tu inspirację Paula Riceoura). Trzeba przyznać, że dalej i śmieiej pod tym względem postępuje Kun-

ce, przedstawiając model tożsamości (szczególnie stosowny do Śląska) oparty na ruchu, zmianie, różnicy, przenikaniu, zatarciu, umykaniu, a nawet niezdecydowaniu. To całkowite odwrócenie i zaprzeczenie tradycyjnej koncepcji tożsamości, bazującej na tym, co trwałe, stałe, niezmiennie, źródłowe. I – powtarzam – ten ekscentryczny sposób myślenia okazuje się nieoczekiwanie użyteczny i przekonujący. Ale pod warunkiem, że badacz wyzwoli się z nostalgii za „własnym”, „utraconym”, „prawdziwym”, „odwiecznym” Śląskiem (np. krainą „mojego dzieciństwa”), co wcale nie jest łatwe, bo jak wiem z autopsji, siła mityzacji jest wielka.

„Żadnej syntezy, zawsze różnorodność” – tą frazą Gotovaca zgodnie karmią się Kadłubek i Kunce. To teza tej książki. Bo *Myśleć Śląsk* jest takim różnorodnym, różnokierunkowym, różnodyscyplinarnym, różnostylowym, a nadto podwojonym (dwugłosowym, czteroocznym, czterousznym, obupłciowym) poznawaniem fenomenu Śląska. Zdobywaniem go myślą, „wmyślaniami” się weń, traktowaniem jako intrygującego intelektualnie problemu. Doskonale oddaje to tytuł, chociaż nie jest poprawny językowo (dodam: książka nie jest też „poprawna politycznie”). Ale ten lapsus, skaza w polszczyźnie, brzmiąca z francuska czy z niemiecka, konstrukcja biernikowa nie da się łatwo zastąpić synonimem na przykład „Myślenie o Śląsku” albo „Śląskim myśleniem”. Obu autorom idzie bowiem o zatarcie różnicy między podmiotem a przedmiotem. Tyleż myślimy o Śląsku, co nasza myśl i my sami wyłaniamy się z niego, jesteśmy jego częścią, jakby sami wymyśleni przez Śląsk. Wiadać, że Kunce i Kadłubek rozumują po Heideggerowsku, więc zgodnie z jego projektem, miejsce dotychczasowej filozofii zajmuje „myślenie o myśleniu”. W bardziej tradycyjnym, nieco staroświeckim stylu (tj. sprzed Heideggera) taka książka mogłaby nosić tytuł: *Filozofia Śląska*. Bo Kadłubek i Kunce rzeczywiście filozofują (p)o Śląsku, choć unikają filozoficznego dystansu, abstrakcyjności, uogólnionego sądu i władzy metafizyka. Filozofię (Śląska) pojmują jako doświadczenie tyleż intelektualne, co egzystencjalne. A związek z egzystencją obej-

muje poczucie jednostkowości, ale też kruchości, skończoności istnienia; tu jest miejsce na lęk i ból. Niech zatem nikogo nie zdziwi, że wedle Kadłubka „tożsamość Ślązaków to rana”, a Kunce tak często i chętnie mówi o „piętnie” i „stygmacie”. Nic dziwnego, że tak wielkie wrażenie wywarł na niej bytomski happening Jerzego Beresia, inscenizujący tożsamość, w którym nagi artysta z bryłą węgla namalował na swoim przyrodzeniu narodowe barwy polskie. Drastycznie wygrał kontrast kamiennej bryły i bezbronnego ciała, na którego najbardziej delikatnej części kładzie się znak imitujący obrzezanie. W tym sugestywnym przedstawieniu znaki przynależności do narodu i terytorium (krainy węgla) – jakże boleśnie dotykają skóry! To awangardowe wydarzenie pomagać ma zrozumieniu kwestii absolutnie elementarnych i namacalnych. Najlepszy to przykład, jak śmiało skojarzeniami karmi się wyobraźnia Kunce, jak ruchliwa i odważna jest jej myśl. Wszak stawką jest myślenie Śląska!

Trzeba zatem podkreślić, że choć oboje autorzy książki uprawiają apologię Śląska bliską idealizacji i uświęcenia (szczytowym głosem tryumfu jest chyba wspaniała *Szmaragd Europy* Kadłubka) to niemal jednocześnie przeżywają go boleśnie. Ową stronę „doloryczną” widać tym mocniej, im bardziej osobiste są ich teksty, im konkretniejsi są bohaterowie, a gatunek bliższy eseju (*Sowa w ruinach* albo *Grabież codzienności* – jakże to przejmujące i efektowne tytuły!). Piętno autorskiego stylu zawsze jest czytelne, ale w tych bardziej intymnych tekstach – szczególnie. Bo każde z pary autorów ma swój styl. Kadłubek jest bardziej gwałtowny i efektowny w sądach, w dobitnych, rwanych zdaniach, czasem aforystycznie zamkniętych i donośnych, niekiedy emocjonalnych, na granicy „histerycznej” pasji. W ruchu ręki Aleksandry Kunce nie ma tego nerwowego napięcia (może dlatego, że bliższa jest socjologii, a Kadłubek historiografii). Jej język jest bardziej specjalistyczny, scjentystyczny, więcej tu terminologii, ale potrafi grać retardacją, ciągnie swoje „glissanda” – niby monotonne i pedantyczne, a jednak skupione, pełne „przyczajonego” napięcia. Zawsze

charakterystycznie zrytmizowane. Prawdziwe mistrzostwo osiąga w *Jak smakuje dom?*, budując tutaj niekończące się wyliczanki, fenomenologiczne litanie, wymieniając szeregi domowych sprzętów, wędrując wśród rzeczy przez kosmos domu, choćby przez kuchnię dramatycznie rozpiętą na linii „kołkasto-li-byfyju-brołtbiksy-romy-kochtisza”. Mam wrażenie, że Aleksandra Kunce wchodzi tu w dialog z tekstem tak wybitnym jak *Krząctwo* Jolanty Brach-Czajny). Kadłubek też sięga po enumeracje, ale woli grać serią nazwisk, tytułów, lakonicznych biogramów, co brzmi jak apel poległych czy raczej zapomnianych.

Nawet wtedy, gdy rejestrują fakty i daty, pozostają „traumatologami” czy „wiktymologami” Śląska. Ale – co bardzo ważne – są wolni od „resentymentu”. Nie oskarżają, nie szukają sprawców cierpień, nie pragną odwetu. Pewnie dlatego, że nie „zniżają się” do poziomu polityki (choć nie sądzę, żeby zapomnieli, kto, kiedy i jak tutaj rządził). U Kunce polityki rzeczywistość się nie czuje, natomiast Kadłubek raz po raz ostentacyjnie się od niej separuje. Ale czyni to podejrzanie głośno, jakby chciał zakrzyczeć podejrzenie, że polityka nie całkiem jest mu obojętna. Bo głosząc apolityczne przywiązanie do Śląska, mimowolnie zdradza sympatię do koncepcji Europy jako wspólnoty regionów, a nie narodów. Narody zaś skłonny jest podejrzewać o romantyczno-nacjonalistyczną przemoc. Nie byłoby w tym nic zdrożnego, gdyby nie fakt, że ta idealizacja przypomina polsko-romantyczne umiłowanie pozbawionej państwa ojczyzny (a wobec romantycznego tonu Kadłubek zdaje się sceptyczny). Jeżeli to zauważą czytelnicy, wtedy książka – jak się rzekło – może objawić swą „niepoprawność”. Ale w tym momencie warto przypomnieć deklarację autora, iż Śląsk, który kocha, jest „mistyczny”. Nie jest to całkiem jasne wyznanie i chyba całkiem jasne być nie może (co oczywiście musi wywołać pytania). Pewnie idzie też Kadłubkowi o uwznioślenie obiektu miłości i samego uczucia, bo ta miłość też jest (czy chce być) jakoś „mistyczna” (odcienie śląskich uczuć Aleksan-

dry Kunce nieoznaczone żadnym epitetem pozostają tajemnicze inaczej, bezprzymiotnikowo).

Tak czy inaczej miłość nie bierze się z nienawiści, a śląska дума (chyba rzadkie zjawisko) też zdaje się czystą i szlachetną afirmacją.

Książka jest manifestem starej miłości do Śląska i nowego o nim myślenia. A może ta miłość jest młoda a myślenie stare? Boję się kończyć gładkim i jednoznacznym podsumowaniem, bo myślenie obojga jest nadzwyczaj ruchliwe. Może są tak giętycy i bystrzy właśnie dlatego, że działają we dwójkę? Dialogowe podwojenie punktów widzenia i wygranie wszelkich różnic bardzo wzbogaca, ubarwia i ożywia tę książkę. Tenor i sopran, a może baryton i alt? W każdym razie nie tylko pięknie brzmi, ale też pięknie myśli ten śląski duet.

Katowice–Warszawa, 1 czerwca 2005

Aleksander Nawarecki

Indeks osobowy

A

Aleutner Tobiasz (właśc. Tobiasz Aleuthner) 36, 55
Alkajos 129
Andrzejewski Jerzy 47
Angelus Silesius (Johannes Schef-
fler) 36, 38, 145, 277
Apelles von Löwenstern Mathäus
53
Arconatus Hieronim 36
Ariosto Ludovico 36
Arnold z Saksonii 215
Arystarch z Samotrake 37
Arystoteles 130
Augustyn, św. (właśc. Aurelius Au-
gustinus) 46, 214, 215

B

Bachelard Gaston 92, 143
Bahlcke Joachim 75
Balthasar Hans Urs, von 48
Banasiak Bogdan 172, 231, 247
Bańka Józef 24
Baran Bogdan 162, 210, 244
Barrès Maurice (właśc. Auguste-
-Maurice Barrès) 196, 197
Barteczko Andrzej 31

Barth John 152
Barth Karl 48
Barthes Roland 231, 272
Baudrillard Jean 272
Bauer Gerhard 21
Bauman Zygmunt 65, 176
Bał Aleksandra 63
Bellmer Hans 45
Bellow Saul 45
Benedyktowicz Danuta 90, 95, 101
Benedyktowicz Zbigniew 90, 95,
101
Berchorius Petrus 216
Berent Waclaw 94
Bereś Jerzy 235, 236, 279
Bereska Henryk 47
Bergman Hjalmar 46
Bergson Henri 153
Berkeley George 64
Berlich Maria Sophie 203
Bernstein R. 9
Besch Lutz 46
Białas Irena 97
Bielas Leon 144
Bienek Horst 171, 182, 223
Bieniasz Stanisław 66, 232
Bischoff Gustav 47

Biskupski K. 206
Blänsdorf Jürgen 134
Blache Paul Vidal, de la 9
Bloch Ernst 132
Błoński Jan 92
Bogalecki Piotr 98
Bojda Wioletta 63
Bomers Karl-Jost 53
Bonczyk Norbert, ks. 234
Böhme (Boehme) Jakob 35, 145, 277
Börne Ludwig 129
Borges Jorge Luis 191
Brach-Czaina Jolanta 247, 261, 280
Brentano Clemens 46
Broda Jan 57, 58
Brogowski Leszek 143
Buber Martin 96, 194, 195, 241
Buchowski Michał 90
Budnik Rafał 66, 232
Budzyński Józef 25, 55
Burbianka Marta 26
Burska Ewa 27
Burszta Wojciech Józef 90

C

Calagius Andreas (Kalaga) 26, 36, 37
Camus Albert 133, 195
Castoriadis Cornelius 1
Cervantes Saavedra Miguel, de 36
Chełkowski Maciej 192
Chełstowski Bogdan 136
Chlebowski Bronisław 19
Chowaniec E. 71
Chudak Henryk 92
Cirlić D.J. 15
Claren Lutz 204
Clifford James 65, 121
Comte August 29

Cunitz Maria (Maria Cunitia) zob.
Kunitz Maria
Cunrad (Cunradi) Johann 30
Curtius Ernst Robert 17
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 206
Cysarz Herbert 24
Czarnecka Mirosława 32
Czaykowski Bogdan 201, 208
Czepko Daniel (Daniel Czepko von
Reigersfeld) 37, 38, 145
Czerski Alexander 47
Czyżewski Lech 45

D

Damrot Konstanty 234
Dedekind Friedrich 54
Deleuze Gilles 65, 231, 247, 272
Derrida Jacques 16, 172, 231, 272
Dindorf Wilhelm 199
Diemer Hermann 46
Dilthey Wilhelm 196
Dobijanka Olga 24
Doktór Jan 195
Dolatowska Krystyna 196
Dostojewski Fiodor 217
Drabina Jacek 70, 155
Dyon Adam 57
Dzielska Maria 213
Dzierżoń Jan, ks. 223
Dziurok Adam 251
Dzurak Ewa 121

E

Ebnet Karl-Heinz 17
Eichendorff Joseph, von 234
Eniusz z Rudie (Quintus Ennius) 134
Eriksen Thomas 151, 152
Eska Donata 13
Exner Balthasar z Jeleniej Góry 36

F

Ferdynand I Habsburg, cesarz 52
Fiebig Daniel 202
Figal Günter 137
Frankenberg Abraham, von 145
Frencelius von Friedental Salomon 52
Frybesowa Aleksandra 202
Fokczynski Alfred 47
Fokczynski Rudolf 47
Foucault Michel 231, 272
Freytag Gustaw 234
Fuchs Konrad 66, 232
Fuentes Carlos 184, 259, 260
Furiusz z Antium (Aulus Furius Antias) 134, 274

G

Gabzdyl Marek 159, 164, 170
Gdacjusz Adam 234
Gadacz Tadeusz 114
Gadamer Hans-Georg 162, 209, 210
Gajek Konrad 32
Galey Matthieu 196
Garber Klaus 36
Geertz Clifford 121, 152
Gembalski Julian 271
Geliusz (Aulus Gellius) 134
Gerlich Hanna 101
Głogowski Tomasz 82
Głowiński Michał 206
Goethe Johann Wolfgang, von 274
Gogh Vincent, van 192
Gołębiewska Maria 231
Gondek Elżbieta 19
Göppert-Mayer Maria 43
Gotovac Vlado 15, 278
Gózdziak Elżbieta 158
Grass Günter 197

Greiner Piotr 66, 72, 77, 232
Gsteiger Manfred 21
Guattari Felix 65
Guitton Jean 25
Guze Joanna 192, 195
Gryphius Christian (syn Andreasa Gryphiusa) 33
Gryphius Andreas 32, 35, 38, 39, 234, 276

H

Habermas Jürgen 98
Hall Edward 158
Hallmann Christian 39
Hanke Martin 56, 198
Härtling Peter 137
Haugen Einar 206
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 114, 173
Heidegger Martin 16, 48, 90, 91, 94, 101, 105, 108, 124, 154, 244, 245, 256, 274, 278
Henderson George 215
Heraklit z Efezu 16, 222
Herrmann-Neisse Max 139
Heska-Kwaśniewicz Krystyna 25, 71
Hess Jan (Johannes) 56
Heweliusz Jan (właśc. Johannes Hewelke) 32, 205
Hieronim ze Strydonu w Dalmacji, św. 217
Hochleitner Janusz 26, 27
Hölderlin Friedrich 90, 101, 102, 274
Hoffmann Alfred 45
Homer 49, 50, 51, 134, 199
Hopp Grete Dora 46
Houston James 8
Huber J. 204

Hugo Hermann SJ 54
 Hurley Robert 65
 Husserl Edmund 48, 100

I

Ioannes a S. Geminiano 216
 Ioannes Langus Silesius (właśc. Johann Lang z Freistadt w Księstwie Cieszyńskim) 20
 Iwaskiewicz Jarosław 47

J

Jabłonowski Władysław 197
 Jaeger Werner 50
 Jan Paweł II, papież 276
 Jan Kazimierz, król polski 30
 Jan III Sobieski, król polski 32
 Jan od Krzyża, św. 260
 Janosch (właśc. Horst Eckert) 143–147, 234
 Japola Józef 119
 Jarosz Adam 29
 Jaworski Eugeniusz 234, 239
 Jerzy Wilhelm, książę brzeski 54, 204
 Jenczewska-Pajka J. 156
 Jesch Laura (właśc. Laura Jeschonnek) 46
 Joyce James 139
 Jünger Ernst 47

K

Kaczmarek Robert 72, 77
 Kadłubiec K. Daniel 64
 Kadłubek Zbigniew 36, 82, 135, 198
 Kafka Franz 47
 Kalaga Wojciech 66
 Kałaj Daniel 32
 Kaldenbach Krzysztof 30

Kaniowa Maria 184
 Kapuściński Ryszard 272
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 192
 Karwat Krzysztof 70, 157, 182, 186, 226, 227, 250
 Kasperski Edward 33
 Kierkegaard Søren Aabye 211
 Kinner von Scherffenstein Martin 52
 Kisiel Marian 82
 Klimke Wolfgang 47
 Kłoskowska Antonina 68
 Kłyk Józef 271
 Kocowski Bronisław 26
 Kochanowski Jan 32, 36, 37, 54
 Kosowska Ewa 234
 Köler Krzysztof (Colerus) 37
 Komendant Tadeusz 209
 Komeński Jan Amos (Comenius) 37
 Koppen Erwin 21
 Korfanty Wojciech 182
 Kosowska Ewa 234, 239
 Kot Stanisław 19
 Kotarski Edmund 32, 205, 206
 Kowalska Małgorzata 64, 114, 173
 Kowalski Piotr 64
 Kozłowski Michał 231
 Kraman Hans 66, 232
 Kromer Marcin 54
 Krzemieniowa Krystyna 25
 Kuhlmann Quirinus 38, 145
 Kuczok Wojciech 271
 Kunce Aleksandra 65, 232
 Kundera Milan 176
 Kunitz Maria 30
 Kutz Kazimierz 208, 271
 Kwaśniewski Krzysztof 152
 Kwietniewska Małgorzata 268

L

Landman Adam 173
Lane Helen R. 65
Latacz Joachim 45, 49–51, 275
Leonardo da Vinci 202
Leszczyński Jan 64
Lévinas Emanuel 100, 114, 154, 169, 261
Ley David 8
Licinius Jan z Namysłowa 201
Ligeża Józef 99
Ligoń Juliusz 71, 234
Lipa-Kuczyńska Maria 97
Lipok-Bierwiaczonek Maria 68, 74, 79
Lippmann Walter 62
Lipszyc Adam 13
Lisiecka Sława 90, 91
Logau Friedrich, von 38, 234
Lohenstein Daniel Kacper, von 39
Lompa Józef 29, 234
Lope de Vega y Carpio Félix 36
Lubos Arno 35
Ludovicus ab Alcasar 215
Lubina-Cipińska Danuta 67
Lüttichau Anna Magdalena, von 203
Luter Marcin (właśc. Luther Martin) 52, 56

M

MacIntyre Alasdair 136
Malicki Jan 18, 19, 25, 26, 71, 202
Malraux André 23, 195
Maniliusz (Marcus Manilius, autor poematu dydaktycznego pt. *Astronomica*) 199
Mann Tomasz (Thomas) 55, 274
Márai Sándor 137
Marcel Gabriel 13, 14

Marcus George E. 121
Markowski Michał Paweł 231
Marobudus Redonenis 215
Masłoń Sławomir 63
Matuszewski Krzysztof 231, 247
Melanchton Filip (właśc. Philipp Melanchthon, czyli Philipp Schwartz-erd) 52, 57
Merleau-Ponty Maurice 64
Miarka Karol 234
Michalski Krzysztof 66, 244
Michałowska Teresa 28
Mickiewicz Adam 38, 272
Migasiński Jacek 64, 66
Mikołaj z Liry (franciszkański teolog biblijny nazywany *doctor planus et utilis*) 209
Mikulski Tadeusz 19
Miodek Jan 271
Mistrz Eckhart (Meister Eckhart) 145
Misorny Michał 75
Moiban Ambroży (Ambrosius) 56
Morawski Kazimierz 134
Morcinek Gustaw 234
Mörrike Eduard 46
Mrozek Wanda 68, 97
Mühlpfort Heinrich 39, 203–208, 210–215
Musäus Johann Karl August (1735–1787) 17, 18, 226

N

Naganowska Irena 137
Nałkowska Zofia 47
Nancy Jean-Luc 268
Nawarecki Aleksander 82, 234, 244
Nawrocki Tadeusz 68, 74, 79

- Nietzsche Friedrich 50, 94, 125, 133, 134, 135, 274
Nossol Alfons, arcybiskup 271
Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 191, 262
Nowak Andrzej 184
- O**
Ocieczek Renarda 27
Ociepka Teofil 275
Ogrodziński Wincenty 31
Ong Walter Jackson 119
Opitz Martin 35–38, 57, 277
Oporyn Johann 20
Ortega José (tłumacz na polski Carlota Fuentes) 184
Ortega y Gasset José 27
Owidiusz (właśc. Publius Ovidius Naso) 131
- P**
Parandowski Jan 199
Parnicki Teodor 135, 136
Pastorius Joachim (ab Hirtenberg) 30
Paszkiwicz Piotr 215
Pawłowski Tadeusz 194
Peikert Berta (Przywara) 48
Petrowa-Wasilewicz Alina 213
Piekorz Magdalena 271
Pieniążek Paweł 231
Piontek Heinz 234
Pistorius Szymon 30
Platon 221, 274
Pliniusz Starszy (Caius Plinius Secundus) 201, 215
Plotyn 274
Pollock Ewald Stefan 250
Pollucius Samuel 30
Pomian Krzysztof 244
Pomorski Adam 217
Popiołek Kazimierz 75
Popowski Waclaw Jan 65
Prokopiuk Jerzy 191, 262
Proust Marcel 136
Przybył G. 156
Przybyłowska Maria 171
Przywara Erich, ks. 45, 48, 49, 275
Przywara Maciej 48
Pseudo-Dionizy Areopagita 213
- Q**
Quignard Pascal 209
- R**
Radzicki Józef 178
Rahner Karl SJ 48
Rakowska Maria 197
Reclaw D. 156
Reszke Robert 96, 241
Ricoeur Paul 66, 136, 154, 277
Rilke Rainer Maria 147
Robinson Harvey James 43
Rohrmann Christian 30
Ronsard Pierre 36
Rorty Richard 65
Rostropowicz Joanna 70, 238
Rott Dariusz 31
Rożdzieński Walenty 27, 234
Różańska Elżbieta 163
Różewicz Tadeusz 23, 47
Ruch Floyd L. 178
Rüdiger Horst 21
Rudnicki Adolf 47
Rudolf II Habsburg, cesarz 57
Rushdie Salman 185
Rybicka Zofia 75

S

Samuels Marwym S. 8
Seneka (właśc. Lucius Annaeus Seneca Minor) 38
Sartre Jean Paul 173, 247
Sauer O. Carl 8, 9
Seen Mark 65
Schede Paul (Paulus Melissus) 32
Scheffler Johannes zob. Angelus Si-lesius
Scheller Max 48, 199
Scherffer von Scherffenstein Wenzel (Wacław) 37, 52–54
Schiller Fryderyk (właśc. Friedrich von Schiller) 46
Schlechta Karl 133
Schmeling Manfred 17
Scholtis August 234
Schoneus Andrzej 30
Shils Edward 152
Šedinová Hana 215
Siemek Andrzej 231
Siemek Marek Jan 244
Simmel Georg 212
Simonides Dorota 101, 271
Skarga Barbara 29, 154
Skop Jan Karol 30
Skrzek Józef 271
Skwarczyńska Stefania 24, 27
Sławek Tadeusz 66, 98
Słowacki Juliusz 38
Smolka Stanisław 24
Smyrak Bernard 260
Słomczyński Maciej 139
Sobol-Jurczykowski Andrzej 191
Sommer Łukasz 13
Spalding Keith 129
Stachówna Grażyna 208
Steck Johannes Georg 203

Stelmach Paweł 234
Strabon z Amazei w Poncie 142
Sukiennicka Wanda 25
Swoboda J. 70
Szczech Bernard 66, 232
Szekspir William (właśc. Shakespeare) 222
Szewczyk Wilhelm 234
Szmatoch Jan 61–63, 84, 273
Szramek Emil, ks. 141
Szczepański Marek Stanisław 68, 74, 79
Szulkierz A. 71
Szwejkowska Helena 26
Szymik Jerzy, ks. 213, 271
Szymutko Stefan 135, 144, 227, 234, 271
Szyrocki Marian 32, 36

Ś

Środa Magdalena 136

T

Tacyt (właśc. Publius Cornelius Tacitus) 141
Taine Hipolit 9
Tasso Torquatto 36
Tatarkiewicz Anna 23, 92, 195
Teofrast z Eresos 215
Teichert Eduard 160
Tischner Józef 100, 244, 261
Titz Jan Piotr z Legnicy 37
Toeplitz Karol 211
Tokarska Anna 29
Tramer Maciej 63
Trznadel Jacek 247
Tscherning Andreas 37
Tyler Steven 121

V

Valéry Paul Ambroise 202

Vondel Joost, van den 38

WWacker von Wackenfels Jan Ma-
teusz 32

Walser Robert 210

Wanatowicz Maria Wanda 73, 76

Waniek Henryk 222–228, 234, 250,
271

Węgierski Andrzej 55

Witkiewicz Stanisław Ignacy (Wit-
kacy) 47

Wittgenstein Ludwig 13, 14

Witwicki Władysław 221

Wojak Tadeusz, ks. 58, 202

Wolicki Krzysztof 244

Worowska Teresa 137

Woźniczka Zygmunt 156

Wódz Jacek 67, 75, 77

Wódz Kazimiera 68, 78

Wróbel Paweł 275

YYourcenar Marguerite (właśc. Mar-
guerite Cleenewerck de Crayen-
cour) 196**Z**

Zajączkowski Andrzej 154

Zamoyski Jan 54

Zaremba Jan 30, 202

Ziegler K. 141

Zimbardo Philip G. 178

Zimoń Damian, arcybiskup 213,
214

Złoty Andrzej 66, 232

Zweig Arnold 234

Ż

Żeleński (Boy) Tadeusz 192

Żygulski Zdzisław 32

Żywirska Maria 99

Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek

Think Silesia

S u m m a r y

Thinking Silesia is a selection of essays which focus on the issue of Silesia and the phenomenon of Silesian identity. The authors look at Silesia, its cultural memory, intellectual traditions, local autonomy, and material history, from many points of view which vary from historical, sociological, and cultural studies to personal existential experience. This interdisciplinary, comparative research provides the reader with a study of diverse aspects of the past and present of Silesia, its multicultural character as well as its ambiguous image in the cultural landscape of Poland.

Aleksandra Kunce
Zbigniew Kadłubek

Denkend Schlesien

Zusammenfassung

Das Buch ist eine Auswahl von Essays, die sich mit dem Thema Schlesiens und mit dem Phänomen der schlesischen Wesensart befassen. Seine Verfasser Aleksandra Kunce und Zbigniew Kadłubek versuchen, sich auf humanistische Kenntnisse und existentielle Erfahrung stützend, die Ansichten über Schlesien und über Schlesier im breiten Spektrum der Kultur und Literatur auszulegen, indem sie sich auf humanistische Kenntnisse und existentielle Erfahrungen stützen.

Die Verfasser ergründen Schlesien in anthropologischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Kontexten. Interdisziplinärer und komparatistischer Charakter der Untersuchungen ermöglichte ihnen, die Vielfältigkeit der schlesischen Lebensart und Kultur sowie das mehrkulturelle Ausmaß und vieldeutige Bild des heutigen Schlesiens, welches in theoretischen wissenschaftlichen Monografien häufig vermieden wird, zu zeigen. Hierdurch wird den Lesern ein sehr spezifisches Bild Schlesiens vermittelt.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Erörterung stehen die Themen: schlesische Identität, Kulturraum, Gedächtniserzählung, intellektuelle Tradition Schlesiens, lokale Eigentümlichkeit und Kultur der Gegenstände. Aleksandra Kunce und Zbigniew Kadłubek veranschaulichen das ganze Ausmaß der jahrhundertealten schlesischen Tradition und geben Einblick in die in dem Land steckende Leistungsfähigkeit.

BUŚ

Na okładce
wykorzystano pocztówkę z Gleiwitz z 1940 roku, widok Wilhelmstrasse

Redaktor
Barbara Konopka

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Luiza Przełożny

Copyright © 2007 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1594-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 300 + 50 egz. Ark. druk. 18,5 + wklejka
Ark. wyd. 15,0. Przekazano do łamania w grudniu 2006 r.
Podpisano do druku w maju 2007 r. Papier offset. kl. III, 80 g
Cena 25 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek





Aleksandra Kunce urodziła się 20 października 1971 roku w Rudzie Śląskiej. Jest absolwentką kulturoznawstwa. Obecnie adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Zajmuje się problematyką antropologii i filozofii kultury. Autorka książki *Tożsamość i postmodernizm* (Warszawa 2003), redaktor czasopisma naukowego „Anthropos?”. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego i The International Cultural Research Network.



Zbigniew Kadłubek urodził się 22 stycznia 1970 roku w Rybniku. Absolwent filologii klasycznej. Jest adiunktem w Katedrze Literatury Porównawczej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Przewodzi badania komparatystyczne z pogranicza literaturoznawstwa, teologii i filozofii. Opublikował dwie książki: *Rajska radość. Św. Piotr Damiani* (Katowice 2005) i *Św. Piotr Damiani* (Kraków 2006). Jest członkiem katowickiego oddziału PAN, a także Verein für Geschichte Schlesiens e. V.

Myślenie o Śląsku jest niełatwe. Niełatwe przede wszystkim dlatego, że nawykowo wolimy zjawiska jednoznaczne, proste, nieskomplikowane, a Śląsk jest złożony, obolały, doświadczony, wykorzystany, poplątany, niepewny, niejasny [...].

Teksty obojga Autorów pokazują tę wielokulturowość i historyczne powikłania. Być może książka dzięki połączeniu wątku historycznego i kulturowego będzie mogła stać się lekturą...

nr inw.: BG - 359728



BG N 286/2486