

PRZEMYSŁAW CZAPLIŃSKI

Instytut Filologii Polskiej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

AWARIA CMENTARZA

Słowa kluczowe: kultura pogrzebowa, cmentarz narcystyczny, cmentarz histeryczny, cmentarz nieczysty

Keywords: funeral culture, narcissistic cemetery, hysterical cemetery, impure cemetery

Niniejszy tekst ma dwie tezy. Pierwsza, nader oczywista, mówi, że cmentarz jako czasoprzestrzeń polskiej kultury żałobnej nie ulega zmianom; w polskim imaginariu – które będę badał na podstawie literatury ostatniego ćwierćwiecza – wyobrażenia dotyczące cmentarza zachowują stabilność bez względu na pokolenie, płeć czy światopogląd pisarza. Teza druga mówi, że w polskiej kulturze zachowania żałobne wydostały się poza obszar cmentarza. Zachowania te potraktować można jako postulaty zgłaszane w sprawie poszerzenia cmentarza – włączenia w jego przestrzeń tych symboli i form, które wcześniej były wykluczane.

W związku z powyższymi tezami rozważę w swoim tekście: społeczne uporządkowanie cmentarza, znaczenie zachowań żałobnych inicjowanych w przestrzeni publicznej oraz kulturowe konsekwencje poszerzenia cmentarza.

Hetero i homo

Cmentarz jest wyidealizowaną przestrzenią społeczną: jego uporządkowanie wyraża nie tylko szacunek dla zmarłych, lecz także ukryty plan doskonałej równości. Nigdzie indziej społeczeństwo nie przydziela z taką precyzją identycznych kwater i nie godzi się na taką identyczność oznakowania. Nigdzie indziej zachowania społeczne nie są tak ściśle odgraniczone od zachowań codziennych, tak wyraźnie skodyfikowane i tak rygorystycznie przez wszystkich przestrzegane.

Z tego względu – idąc za propozycją Michela Foucaulta – można potraktować cmentarz jako heterotopię¹. W ujęciu francuskiego filozofa heterotopia

¹ Michel Foucault, „Inne przestrzenie”, trans. Agnieszka Rejniak-Majewska, *Teksty Drugie*, no. 6 (2005): 27-37.

to miejsce, które reprezentuje i zarazem odwraca zwykłą przestrzeń. W odróżnieniu od utopii, które są przestrzeniami nierzeczywistymi, heterotopie istnieją realnie – funkcjonując jednak „poza obrębem wszystkich miejsc”. Istnieją zatem z dala od normalnego życia, w jakimś „gdzie indziej”, służąc zlokalizowaniu i zatrzymaniu „inności”. Ich ogólną nazwę można w związku z tym rozumieć jako „inne miejsce” i „miejsce inności”.

Dla wszystkich – historycznych i strukturalnych – odmian heterotopii² wspólną właściwością jest szczególne zdyscyplinowane uwolnienie różnicy, jej ochronne pochwylenie. Heterotopia jest przy tym przestrzenią dwuznaczną, która może chronić różnicę przed światem zewnętrznym (muzeum, ogród) bądź służyć ochronie świata zewnętrznego przed różnicą (więzienie, szpital zakaźny).

Dostęp do tej przestrzeni uzyskujemy na podstawie specjalnych uprawnień bądź dzięki znajomości szczególnych kodów.

Polski cmentarz oglądany z perspektywy względem niego zewnętrznej można uznać właśnie za „inne miejsce” i „miejsce inności”. Jest on bowiem przestrzenią, którą żywi odstąpili zmarłym i którą uporządkowali wedle innych zasad niż przestrzeń własnego życia. Odmienność tych zasad polega na rygorystycznym poszanowaniu asymetrii przywilejów i obowiązków: zmarłym przyznaje się miejsce tak, jakby żyli nadal, a zarazem niczego się od nich nie żąda. W przestrzeni cmentarnej godzimy się na zawieszenie zasady nieskończonej ekwiwalencji, gwarantującej wymianę trudu na produkt, pracy na zysk, pytania na odpowiedź, a także szacunku świadczonego na szacunek otrzymany. Cmentarz tak postrzegany jawi się nie tylko jako przestrzeń nieustannych inwestycji, które nigdy się nie zwrócą, jako że zmarli nie odpowiedzą na nasze słowa, lecz także jako jedyna przestrzeń, w której zaakceptowaliśmy przewagę straty nad zyskiem i nicości nad życiem. W tym wyraża się heterotopiczność cmentarza – porządkuje go radykalne poszanowanie różnicy między zmarłymi i żywymi, a zarazem pochwylenie owej różnicy w sieć identyczności.

Kiedy jednak odwrócimy perspektywę i spojrzymy na przestrzeń zewnętrzną od strony cmentarza, okaże się, że istnieje między tymi obszarami zastanawiająca

² Mogą istnieć heterotopie kryzysu (szkoła z internatem, podróż poślubna, szpital, dom starców), które współcześnie zanikają na rzecz heterotopii dewiacji (sanatorium, szpital psychiatryczny, więzienie); po wtóre, mogą istnieć miejsca, którym społeczeństwo narzuca równoczesną jedność i zmienność funkcji (cmentarz – do XVIII wieku lokowany w centrum miasta, od wieku XIX coraz konsekwentniej przesuwany na obrzeża); po trzecie, heterotopie mogą komasować różnice gdzie indziej niemożliwe do pojednania (teatr, kino, ogród); po czwarte, istnieją heterotopie czasu, które albo akumulują wieczność (biblioteka, muzeum), albo organizują się wokół momentalności (jarmark); po piąte, istnieją heterotopie, w których wykonuje się czynności gdzie indziej zakazane (jak czynności puryfikacyjne w saunie, uprawianie seksu w motelach dla kochanków); po szóste, możliwe są heterotopie iluzji oraz kompensacji: rolą pierwszych jest podkreślanie iluzoryczności wszelkiej innej przestrzeni (dom publiczny), rolą drugich – ustanawianie doskonałych porządków i doskonałych podziałów (kolonie purytańskie w Ameryce Północnej XVII wieku, kolonie jezuickie w Ameryce Południowej).

zbieżność: cmentarz jest spełnioną projekcją społecznego uporządkowania żywych. Na cmentarz, mówiąc inaczej, trafiają tylko te zwłoki, które społeczeństwo uznaje za przynależne do wspólnoty zmarłych tolerowanej przez żywych. Pod tym względem jest on homotopią, czyli przestrzenią narażoną na maksymalne upodobnienie do przestrzeni żywych. Nie ma na cmentarzu tych zmarłych, których żywi nie chcą mieć wśród siebie.

Sądzę, że właśnie to przytrafiło się kulturze polskiej: cmentarz kształtowany przez żywych przemienił się z przestrzeni inności w przestrzeń identyczności.

Cmentarz narcystyczny

Nie podejmuję się sporządzenia pełnego opisu procesu, w ramach którego polski cmentarz po II wojnie światowej stawał się coraz pełniej przestrzenią wewnętrzną identyczności, która powiela – reprodukuje i podtrzymuje – społeczne niezróżnicowanie istniejące na zewnątrz. Interesują mnie konsekwencje owego procesu, dlatego poprzestane w tym miejscu jedynie na skromnym udokumentowaniu jego faktyczności.

Pamiętając, że wszelkie zjawiska, o których piszę, rozgrywają się w imaginarium społecznym, w grach narracji i dyskursów, pozwolę sobie przytoczyć kilka zaledwie fragmentów, wskazujących na oswojenie cmentarza związane z podobieństwem społecznego uporządkowania:

Cmentarze są jak stop-klatka. Całe dnie latasz, miotasz się, szamoczesz po mieście. Załatwiasz, dzwonicz i umawiasz. Aż wreszcie budzisz się rano i postanawiasz przejść przez bramę nekropolii. **Miasta równoległego.**

Od razu ciszej [...]. W ręce znicz, kwiaty, zazwyczaj chryzantemy lub wieniec ze sztucznych róż. I jeszcze zestaw polerowaczki: szczotka, ludwik, butelka i szmatka. [...]

Na cmentarzu istnieją [...] wewnętrzne przepisy, że śmieci składujemy przy bramie, że dbamy o sąsiednie groby, że nie stawiamy zniczy bezpośrednio na płycie i że zakupy robimy według funeral code [...] tu się spieszyć nie należy. Raczej chłonąć znaczenie poszczególnych sylab życiowych. [...] Całe to trwanie w stop-klatce jest jak łączenie: znaczeń, ludzi, chwil, myśli. W nim widzimy dopiero trud życia³.

Przestrzeń funeralna, jak widać, jest zagospodarowana, uporządkowana, oznakowana i oswojona. Polak wie, w które dni roku można, a w które należy iść na grób, wie, jak się po cmentarzu poruszać, jak oporządzić grób, jakie kwiaty i jakie świece na nim postawić, jak mówić do zmarłych. Zna reguły milczenia, zmienne kody stroju, zasady szacunku świadczonych grobom bliskich i osobom, które stoją przy sąsiednich kwaterach. Rytuał stanowi tu trwałą strukturę, która zapewnia porządek i smutną wzniosłość; wewnętrzne luzy obrzędu

³ Sylwia Chutnik, *Cwaniary* (Warszawa: Świat Książki, 2012), 11, 15-16. Podkreślenia moje – P.Cz.

pozwalają zarazem na skromną inwencję indywidualną i na intymne formy oswojenia smutnych okoliczności. Rzecz można, że Polacy dokonali familiaryzacji śmierci.

Właśnie dlatego bohater opowiadania Janusza Rudnickiego *Na wyciągu* wybrał się na wierzchołek Śnieżki w dzień Zaduszny:

Chcę na górę, Zmarłym Wszystkim świecę zapalić. Wziąłem gromnicę z pierwszej mojej komunii, dużą, półmetrową, żeby widać ją było ze szczytu z daleka, aż po czeskiej stronie, żeby wiedzieli tam, że **Polak z martwymi za pan brat**, konie może z nimi kraść⁴.

Jak poprzedni fragment akcentował równoległość obu przestrzeni – redukując różnice jedynie do tempa życia, do pośpiechu obowiązującego w mieście i spokoju dostępnego na cmentarzu – tak Rudnicki, w trybie autoironicznym, przyznaje Polakom zdolność do uniwersalnego komunikowania się ze zmarłymi.

Kiedy jednak zapytamy, gdzie i komu zapalane są świeczki, odpowiedzi zaczną się mocno różnić:

Raz w roku ogniami zaznaczamy miejsca, gdzie zakopaliśmy swoich zmarłych, żeby trwali na wieki, by można było do nich przyjść, by można było ich odnaleźć. Nikt lepiej od nich nie zaświadcza o naszym istnieniu. [...] światłami zaznaczamy miejsca, by czarny, pusty, bezludny i bezkresny kosmos wiedział, że toczymy z nim walkę, walkę z jego nicością, z jego obojętnością. Po to palą się te ognie. O zmierzchu wszyscy odchodzą, wsiadają do aut, do autobusów i wracają do siebie. Zostają puste, rozświetlone cmentarze. To jest jeden z najbardziej przejmujących widoków, jakie można zobaczyć w Polsce⁵.

Patetyczna wizja Zaduszek jako walki z obojętnym kosmosem snuta przez Stasiuka znajduje swoje umocowanie w obrazie obozowisk, które na jeden dzień w roku żywi zakładają broniąc się przed nicością. Żywi istnieją dzięki przodkom, więc odwiedzanie grobów jest umacnianiem swojej egzystencji poprzez potwierdzanie paradoksalnej więzi z umarłymi.

Jednakże pisarz poszerza swoją obserwację i wspomina o cmentarzach leżących nieco dalej:

[...] okolica pełna jest cmentarzy. Są łemkowskie – tylko one pozostały po wysiedlonych w latach czterdziestych wsiach. Są wojenne austro-węgierskie – pamiątka po pierwszej wojnie światowej i jednej z najkrwawszych bitew tamtego czasu, bitwie gorlickiej. W najbliższej okolicy, w odległości nie większej niż siedem, osiem kilometrów mam tych cmentarzy chyba z dziesięć. [...] Niektóre leżą na pustkowiach, w wyludnionych dolinach, które kiedyś były wsiami. [...] Czasami tu i ówdzie pali się już lampka. Ktoś przyszedł, ktoś odwiedził, ale zniknął, jakby sam był duchem. [...] No więc wizytuję martwą armię i odwiedzam dawnych mieszkańców nieistniejących wsi. Czasami zastaje mnie zmierzch i wracam już po ciemku. To tu, to tam palą się

⁴ Janusz Rudnicki, „Na wyciągu”, in idem, *Śmierć czeskiego psa* (Warszawa: Wyd. W.A.B., 2009), 44.

⁵ Andrzej Stasiuk, *Fado* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2006), 113-114.

pojedyncze płomyki. W zupełnej ciemności wyglądają jak błędne ognie wiodące podróżnych na manowce i zatracenie⁶.

Autor *Fado* przypuszczalnie chciał podkreślić podobieństwo między cmentarzami katolickimi i innowierczymi. Jednakże zamiast podobieństwa wykopał różnice: cmentarze katolickie są rozświetlone – na obcych płomyki ledwo się tlą; cmentarze katolickie to pola bitwy wydanej nicości, te obce zaś to miejsca postępującego i pleniącego się nieistnienia; te pierwsze są obszarami zbiorowo potwierdzonej woli nieśmiertelności, te drugie nielicznych żywych wydają na zatracenie. Stasiuk odsłonił zatem kluczowe aspekty cmentarza narcystycznego – przestrzeni wyidealizowanej i opartej na projekcie doskonałej równości. Problem polega na tym, że biletem wstępu do owej przestrzeni równości jest identyczność.

Kształtowanie przestrzeni cmentarnej jako projekcji społecznych uporządkowań i wykluczeń pociąga za sobą podwójny problem. Chodzi o zmarłych nieobecnych na cmentarzu i zmarłych obecnych poza cmentarzem.

Nie-wkluczeni

Historia sprawiła – posłużę się takim skrótem – że na katolickich cmentarzach nie znajdziemy wcale lub znajdziemy niewystarczającą reprezentację Żydów, Romów, Ukraińców, Rosjan, Białorusinów, Litwinów, prawosławnych, luteran i rozmaitych innych mniejszości. Za życia było ich więcej wśród Polaków, po śmierci jest ich mniej wśród polskich grobów.

Ale ta dysproporcja sięga głębiej. Nawet jeśli weźmiemy pod uwagę istniejące cmentarze ewangelickie czy żydowskie, będziemy musieli przyznać, że polska powojenna kultura funeralna nie wykształciła form upamiętniania obcych zmarłych.

Wręcz przeciwnie: przez wiele lat po wojnie robiono bardzo wiele, by obce trupy pozostały tam, gdzie padły – przy drodze, w lesie, na łące, w rzece. W roku 1970 Henryk Grynberg opisał swoją wyprawę do wsi Dobre; chciał odnaleźć miejsce, w którym zakopano zwłoki ojca zamordowanego przez jednego z mieszkańców:

[...] Nie chciałem nikogo spotkać, chciałem tylko pójść i popatrzeć na miejsce, gdzie mój ojciec był pochowany. Płaskie miejsce, nie oznaczone. Przyrzekłem sobie, że położę ten kamień. Nie ozdobny, nie nakrapiany, nie marmur, który by z pewnością ukradli, ale zwyczajny polny kamień, zupełnie biały. I wielki. Tak wielki, że nikt go nie ruszy. Na kamieniu będzie napis: „Tu zginął i leży pochowany Abramek, syn Sziji, mój ojciec i dziadek moich dzieci – niech zani mieszkańcy tych wsi będą dla jego pamięci łaskawi”⁷.

⁶ Ibidem, 114-115.

⁷ Henryk Grynberg, „Ojczyzna”, in idem, *Ojczyzna* (Warszawa: Wyd. W.A.B., 1999), 233.

Grynberg przybywa zatem do wsi, w której się wychował i w której w trakcie wojny ktoś zabił jego ojca. Znajduje miejsce pochówku, ale jest to miejsce nie-cmentarne – pospolite, bez oznakowania, wymagające prośby o szacunek i pamięć skierowanej do mieszkańców. Prośby o zachowania odświeżne w przestrzeni codziennej.

Pisarz jest jednak świadomy, że samo przypomnienie o zbrodni dokonanej przez kogoś ze wsi obudzi fizyczną lub symboliczną wrogość. Kiedy kilka dni później wraca na to samo miejsce, dostrzega znak owej wrogości:

Zeszliśmy w bok. Zaledwie kilkanaście kroków od drogi. Był to mały czworokąt na porośniętym trawą miejscu po dawnej gliniance, obok zaoranego pola. Czworokąt o trawie wyższej i odmiennego koloru. Na środku tego czworokąta, na samym środku, leżały grube strąki ludzkiego kału⁸.

Opowiadanie Grynberga nie przedstawia jednak – wbrew pozorom – wykluczenia żydowskiego grobu z pamięci. Wydarzenia w *Ojczyźnie/ojczyźnie* (jest zrozumiałe, że pisarz zaplanował dwuznaczność tego miejscownika) są przykładem praktyk połowicznego wyłączenia: symboliczne zachowania wykluczające są niepełne, lecz ich powtarzalność prowadzi do paradoksalnego utrzymywania grobu w obrębie wspólnej przestrzeni, na granicy włączenia. W rezultacie grób istnieje w stanie seminkluzy – wykluczenia, które włącza, i włączenia, które wyklucza.

Właśnie ta praktyka sytuująca grób Żyda na płynnej granicy między „wspólnym” i „obcym” pozwala odnieść *Ojczyznę* do wielu innych zjawisk polskiej kultury cmentarnej. W porządku rosnącym można by wskazać na nie-wkluczone – nie w pełni uznane, nie włączone do społecznej pamięci – małe cmentarze (łemkowskie, żydowskie, ewangelickie, prawosławne), a także rozległe pola wokół obozów koncentracyjnych, tereny dawnych gett, piwnice kamienic miejskich przepełnione zwłokami... Wyobraźnia społeczna napotyka tu na zjawiska graniczne: setki tysięcy zdematerializowanych ciał, które nie spoczęły w grobach, nie zostały umieszczone na cmentarzach i nie doczekały się form upamiętnienia; ciała nierozpoznawalne; ciała sprofanowane; ciała niczyje. Ich włączenie do praktyk upamiętniających wymagałoby przemiany przestrzeni życia w cmentarz, na którym żywi zamieniliby się w strażników cudzych grobów. Z kolei wykluczenie granicznych śmierci z praktyk pamiętania byłoby równoznaczne z wyrzuceniem poza nawias kultury żałobnej wszystkich, których nie sposób przenieść na cmentarz. W tej sytuacji pozostaje jedynie ruch ku upamiętnieniu bądź wykluczeniu napotykający niemożliwość realizacji. Nie można upamiętnić czegoś, co podważa wspólną pamięć, nie można wykluczyć czegoś, co nie istnieje. Dlatego Jerzy Ficowski rozpoczął tomik poetycki *Odczytanie popiołów* (1979) od wiersza:

nie zdołałem ocalić
ani jednego życia

⁸ Ibidem, 235.

nie umiałem zatrzymać
ani jednej kuli

więc krążę po cmentarzach
których nie ma
szukam słów
których nie ma
biegnę⁹.

Niestniejącym cmentarzom i brakującym słowom towarzyszy tu pośpiech, jakby nieistnienie i brak pogłębiały się z każdą chwilą zwłoki. Zobowiązanie podejmowane przez Ficowskiego ma charakter syzyfowy: trzeba szukać słów, których nie ma, więc trzeba mówić o niemożności mówienia, tworząc swoisty cmentarz ze słów, które nigdy nie dotkną ciał.

Gdyby słowa miały zastąpić formy upamiętniania, wszyscy musieliby stać się poetami. Ich wiersze musiałyby zadośćuczynić niedopełnionej żałobie obejmującej ciała zdematerializowane i niegodnie pochowane, nieistniejące cmentarze i sprofanowane groby, pola popiołów przesiewane w poszukiwaniu złota, ciała skrycie pomordowanych, ciała nigdy nie odnalezione. Wypowiadanie niepoliczalnej mnogości nieobecnych, a także samej nieobecności zaznacza się w całej polskiej literaturze po Zagładzie, ale szczególne nasilenie tego zobowiązania nastąpiło w połowie lat 80. Z każdym rokiem przybywało wówczas książek. Ale im więcej było tekstów – od *Weisera Dawidka* Pawła Huellego, *Umschlagplatzu* Jarosława Marka Rymkiewicza, *Kadiszu* Henryka Grynberga, *Zagłady* Piotra Szewca (wszystkie z lat 1987–1988), poprzez *Kamień graniczny* Piotra Matywieckiego (1995), *Tworki* Marka Bieńczyka (1999), *Sąsiadów* Jana Tomasa Grossa (2000), *Pensjonat* Piotra Pazińskiego (2009) – tym wyrazistsza stawała się dysproporcja między odkrywanym bezmiarem nieobecności i stabilną strukturą kultury żałobnej, która owej nieobecności nie chce uwzględnić. Właśnie ten rozróżnienie doprowadził do awarii cmentarza.

Awaria życia

Co dzieje się, gdy następuje awaria cmentarza? Mówiąc najprościej, żywi stają się niezupełnie żywi, zmarli – nie do końca martwi, a komunikacja żałobna – mniej komunikatywna.

Zacznijmy od żywych. Słabną oni w swojej obecności, przemieniają się w widma, przybierają postać fantomową, ponieważ jakąś część poczucia własnej żywotności zawdzięczamy przodkom. Nasi zmarli utwierdzają nas w istnieniu, potwierdzając naszą przynależność do społeczeństwa. Ten, kto nie znajduje takiego świadectwa, żyje w stanie zawieszenia między oboma światami:

⁹ Jerzy Ficowski, *Odczytanie popiołów* (Sejny: Pogranicze, 2003), 9.

Pani Maria jest prawdziwą Kobiętą Nieżywą. Zafiksowaną na przeszłości, ignorującą doznania codzienne. Trwanie, oczekiwanie, spanie i budzenie się w poczuciu już-nieistnienia. Nie ma sensu, bo się go nie zaprasza, nie wyczekuje, nie tworzy. Punktu zaczepienia nie ma nawet na cmentarzu w postaci grobów bliskich. Pani Maria nie jest żadną Wdową Cmentarną. Rodzina nie była pochowana, męża nie było wcale. Gdzie tu chodzić na Wszystkich Świętych? Jaką religię wykorzystać, żeby móc zapalić znicze i czyścić płytę z liści. Wreszcie: co robić, jak przecze-kać do końca?¹⁰.

Pani Maria, bohaterka jednego z opowiadań należących do cyklu narracyjnego *Kieszonkowy atlas kobiet* Sylwii Chutnik, jest córką Żydówki. Jej matka zginęła po klęsce Powstania Warszawskiego – od ciosu kolbą karabinu zadanego przez własowca; matka zasłoniła córkę i zginęła, lecz w pewnym sensie umarły wtedy obie, jako że po śmierci matki pani Maria nie jest już w stanie uwierzyć w życie. Przeżyła i zobaczyła coś – oprócz śmierci matki i rzezi ludności cywilnej, także zbiorowy gwałt na kilkudziesięciu kobietach dokonany przez własowców – czego nie może powierzyć społecznej pamięci:

Można spróbować rozglądać się uważnie po swoim mieście. Co chwila tablica, kwiaty, znicze. Zastrzelono, zginęło, pomordowano, zabito. Nie ma tylko „zgwałcono”, ale o tym się nie pamięta. To takie fizjologiczne, nieczyste. Jak załatwianie się. [...] Gwałt to podwinięta sukienka, rozerwane majtki, gwałtowne ruchy. I ofiara często ma szansę przeżyć. Więc to się nie liczy w skali wojennej¹¹.

Nie ma więc takich form upamiętnienia, które pozwalałyby włączyć do wspólnego obrzędu to, co jest społecznie postrzegane jako obrzydliwe. Zamordowany Żyd, zgwałcona kobieta nie należą do symbolicznego systemu artykulacji pamięci. Dlatego pani Maria żyje pół-życiem – ponieważ nie ma takich znaków, którymi mogłaby wyrazić swoje doświadczenie i poprzez które mogłaby wejść do wspólnoty pamięci. Awaria jej życia wynika ze społecznego modelu upamiętniania.

Pani Maria jest odpadem owego modelu. Odpadem, który nie próbuje zakwestionować podziału na śmierci wartościowe i śmierci śmieciowe. W naszej kulturze ostatniego okresu cmentarne odpady potrafią się zbuntować.

Cmentarz histeryczny

Pozwolę sobie powtórzyć: społeczeństwo tworzy cmentarz tak, jak chciałoby ustanawiać więzi między żywymi. Przemiana więzi między żywymi powinna odkształcić uporządkowanie cmentarza, a poszerzenie listy cmentarnej obecności powinno zmienić więzi między żywymi. W polskiej kulturze przemiana więzi między żywymi ze względu na zmarłych, przemiana żałobnej kultury ekskluzywnej

¹⁰ Sylwia Chutnik, *Kieszonkowy atlas kobiet* (Kraków: Wyd. Ha!art, 2009), 119.

¹¹ Ibidem, 94.

w inkluzyjną zaczęła dokonywać się w czasach Solidarności. Jej kontury i należące do niej moralne konsekwencje pojawiły się w eseju Jana Józefa Lipskiego *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy*¹², w monograficznym zeszycie miesięcznika „Znak” poświęconym triadzie „Antysemityzm, patriotyzm, chrześcijaństwo” (1983, nr 2-3), w eseju Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto*¹³, a także w nader ważnym, choć skutecznie zapomnianym „Liście pasterskim Episkopatu Polski z okazji 25 rocznicy soborowej Deklaracji *Nostra aetate*”, odczytanym we wszystkich parafiach w styczniu 1991 roku. W liście tym padły kluczowe słowa dla relacji polsko-żydowskich:

Mimo tak licznych heroicznych przykładów pomocy ze strony chrześcijan Polaków byli i tacy, którzy pozostali obojętni na tę niepojętą tragedię. Szczególnie boleję nad tymi spośród katolików, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do śmierci Żydów. Pozostaną oni na zawsze wyrzutem sumienia także w wymiarze społecznym. Choćby tylko jeden chrześcijanin mógł pomóc, a nie podał pomocnej ręki Żydowi w czasie zagrożenia lub przyczynił się do jego śmierci, każe to nam prosić nasze Siostry i Bracia Żydów o przebaczenie¹⁴.

Mimo tych działań i słów nie doszło do zmiany form upamiętniania i żywa tradycja żałobna nadal nie obejmuje niegdyś wykluczonych. Dlatego awaria cmentarza trwa, a jej skutki rozprzestrzeniają się coraz dalej.

Pierwszą konsekwencją omawianej awarii cmentarza było osłabienia życia żywych, którzy nie mają dostępu do społecznych form godnego upamiętnienia swoich zmarłych. Skutkiem drugim – może najbardziej zaskakującym – jest kryzys obrzędowej autarkii.

Oznacza to, że niewystarczająca w polskiej kulturze lat ostatnich okazuje się ekonomia żałoby, która pozwalała na uzyskanie koniecznej porcji uznania w zamian za aktywne upamiętnianie zmarłych. Zamknięty krąg cyrkulacji uznania, ograniczony do wymiany znaków identyczności, przestaje wystarczać, ponieważ wspólnota kulturowa zaczyna podejrzewać, że prawdziwi zmarli mogą być gdzie indziej. Albo – co już samo w sobie podważa symboliczną autarkię – nabiera przeczcucia, że poza cmentarzem śmierć może być równie znacząca.

Zgodnie z tym odczuciem następuje wyprowadzenie śmierci poza obręb cmentarza. Członkowie wspólnoty żałobnej sądzą, że nadszedł czas, gdy trzeba wystawić polską śmierć poza cmentarzem. Ekspozycja wśród swoich zamienia się w ekshibicję dla obcych:

Mój kraj przywykły do łomotu, do dziejowego wpierdolu, do krwiodawstwa, jak kania dżdżu wygląda masakry, czuwania, oplakiwania i funebriów. A niech nas, kurwa, zabiją, żeby zapamiętali!

¹² Jan Józef Lipski, *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy. (Uwagi o megalomanii narodowej i ksenofobii Polaków)* (Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1981), 73.

¹³ Jan Błoński, „Biedni Polacy patrzą na getto”, *Tygodnik Powszechny*, no. 2 (1987): 9-10.

¹⁴ *Więź*, no. 4 (1991): 86.

[...] A niech nas spalą w piwnicach miasta, żeby smród wsiąkł w mury na wieki. I niech nas zapomną w kanałach, żebyśmy gnili i gnili i żeby potem musieli pić, pić i pić tę trupa wodę. Niech zapomną, ale tak, żeby pamiętali. Żeby pamiętali nadpsutych, nadjedzonych i zaschniętych. Żeby im rzygi podchodziły, gdy spróbują zapomnieć. Jakby Żydom zazdrościli ich ognia, bo zawsze zazdrościli wszystkiego. Niemcom mercedesa, Żydom pieniędzy i że są tacy sławni, bo się sprytnie dali spalić. [...] Żyję wśród cmentarzy¹⁵.

Mówiąc inaczej: polscy uczestnicy autarkicznej kultury cmentarnej tak ściśle pielęgnują zamkniętość, ponieważ uważają śmierć własnych przodków za symbolicznie donioślejszą od śmierci cudzej. Właśnie dlatego niszczone są nagrobki żołnierzy radzieckich i niemieckich, właśnie dlatego od czasu do czasu przewracane są macewy na nielicznych cmentarzach żydowskich, właśnie dlatego trupa Miłosza nie chciano wpuścić na Skałkę. Jednakże to poczucie wyższej wartości przodków „naszych” od „cudzych” zmusza do ustawicznego penetrowania przestrzeni pozacmentarnej w lęklwym poszukiwaniu konkurentów.

Trzeba więc – jak pisze Andrzej Stasiuk – na powrót wyjść poza cmentarz z trupami, aby pokazać je światu i potwierdzić zgrozę polskiej śmierci. Owa ekspozycja zmienia się jednak w ekshibicję, ponieważ przemiana śmierci w znaczenia, a znaczeń w doniosłość może nastąpić tylko poprzez uświęcenie tej właściwości śmierci, która miała charakter obcy. Przedstawienie musi odbyć się na oczach wszystkich, aby śmierć zadana nabrała powszechnej widzialności i stała się dowodem ciągłości polskiego męczeństwa. W tym sensie autarkiczna kultura cmentarna wymusiła nie tylko wyprowadzenie poza cmentarz spektaklu polskiej śmierci, lecz także usceniczyła go zgodnie z wymogami horroru. Nadać zmarłemu godność – która stanie się gwarantem samowystarczalnego sensu zamkniętego na polskich cmentarzach – można bowiem tylko od strony dotknięcia obrzydliwych aspektów śmierci.

Wytwórcy doniosłości polskiej śmierci są uplątani w spektakl naśladowczy; świadomi, że stosunek do trupa nie wynika z uniwersalnej wartości polskiego umierania, muszą pokazać światu swoje poświęcenie. Muszą odegrać spektakl zaangażowania, czyli wykreować kult w chwili, gdy ciało jeszcze nie ostygło. W ten sposób narzucają postronnym obserwatorom postawę pełnego zgrozy szacunku, stworzą bowiem dowód, że trup przez innych oglądany jest wcieloną narodową świętością. Dlatego Joanna Bator w powieści *Ciemno, prawie noc* (2012) przedstawiła scenę, w której tłum ludzi zgromadzonych na miejskim rynku, czekających na przyniesienie trumny ze zwłokami lokalnego proroka, rzuca się na trupa, rozszarpuje go na strzępy i pożera. Groteskowość owej sceny nie uderza w katolików, ponieważ transowe przejście od nekrofilii do nekrofilii wciąga wszystkich – nie tylko tłum wierzących, lecz także studentów, liberalną młodzież i postępową dziennikarkę. Ci, którzy nie wierzą, widząc cudzy trans, zaczynają

¹⁵ Andrzej Stasiuk, *Dziennik pisany później* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010), 138.

naśladować obce zachowania, aby przekonać się, „co wrogom tak smakuje”¹⁶. Zwłoki męczennika rozszarpane przez ogarnięty ekstazą tłum zamieniają się w relikwie, zapewniając wszystkim bezpośredni dostęp do żywej świętości. Więcej nawet: akt nekrofagii pozwala wprowadzić cząstkę świętości do wnętrza własnego ciała i nosić ją od tej pory w sobie jak amulet, który przrósł do skóry. Świętość – ustanowiona poprzez profanujące wywyższenie – odsłoniła zarazem swój związek z obrzydliwością.

Ani cmentarz, ani kościół, ani obrzędy katolickie nie dawałyby takiej szansy na bezpośrednie wytwarzanie świętości śmierci i sprawowanie kontroli nad jej społeczną dystrybucją. Zarazem jednak aby owo odzyskanie obrzydliwej świętości mogło nastąpić, społeczność katolicka musiała wyprowadzić ją poza ramy wszelkiej oficjalności i rozpętać dionizyjskie święto. Paradoksalnie okazuje się więc, że w naszej autarkii żałobnej, tak starannie wypracowanej przez polską kulturę, brakowało miejsca nie tylko dla obcych trupów, lecz także dla obrzydliwości w trupach „własnych”. Teraz i one mogą wejść w strefę śmierci, zaś umierający mogą mieć nadzieję, że mimo nieczystości własnego ciała nie zostaną wymazani ze wspólnoty pamięci.

Awaria trupów

Zawistne porównanie cmentarne powoduje, że zabieganie o ważność polskiej śmierci przenosi się do przestrzeni pozacmentarnej. W przestrzeni tej – wytworzonej, a nie gotowej – toczy się rozgrywka symboliczna, której stawką jest wypracowanie nowych, nie mieszczących się w dotychczasowej kulturze żałobnej, form upamiętniania zmarłych. A ponieważ w procesie tym chodzi o wchłonięcie nieczystości śmierci i uświęcenie obrzydliwości zachowań pochówkowych, więc reguły komponowania przestrzeni publicznej podpowiada estetyka horroru.

Poszerzenie kultury żałobnej wytwarza jednak pewien skutek uboczny: w przestrzeni pozacmentarnej, w której nastąpić ma nobilitacja nieczystych aspektów polskich zachowań żałobnych, napotkać można inne formy nieczystości.

Pierwszą z nich, jak pamiętamy z wcześniejszych rozważań, było niejasne położenie miejsca pochówku ojca Grynberga – nie dające się ani włączyć do wspólnego cmentarza, ani też z niego wyłączyć. Drugą, na przykład, może być piwnica, do której podczas II wojny własowcy wrzucili ciała zgwałconych kobiet. Trzecią mogą być nieistniejące cmentarze dla milionów pomordowanych...

Jeśli żywi, którzy nie mogą pochować swoich zmarłych, żyją nieżyciem, to zmarli, którzy nie zostali pochowani, są nieumarli. Owe pół-trupy do tej pory postrzegano jako ciała obce próbujące bezzasadnie wdrzeć się do przestrzeni

¹⁶ Joanna Bator, *Ciemno, prawie noc* (Warszawa: Wyd. W.A.B., 2012), 459.

swojskiej. Aby podkreślić ich obcość, ich nieprzynależność, ich gorszość, bezczeszczone groby cmentarne bądź profanowano miejsca znajdujące się poza cmentarzami. Osiągnięta autarkia przyniosła jednak efekt odwrotny do zamierzonego: poprzez nobilitację zachowań ekstatycznych i nieoficjalnych chciano poszerzyć polski cmentarz i polską kulturę funeralną; jednakże samo wyjście poza cmentarz, samo przeniesienie aktu ustanawiania świętości zmarłych w przestrzeń miejską sprawiło, że przywołano zmarłych obcych.

Jeśli tak, to wszyscy zmarli, których wcześniej nie dopuszczano do wspólnej pamięci, nie pochowano, nie opatriono imionami, nie opłakano, nie uwzględniono w praktykach corocznych, mają prawo powrócić. W ten sposób poszerzenie polskiej kultury żałobnej – poszerzenie dokonujące się w literaturze – doprowadziło do nadania obcym trupom samodzielności:

– Wyłazą [spod ziemi] tylko ci, o których nikt nie pamięta, ci, co nie mają rodzin, nikt nie zaduma się nad ich grobem. [...] Polacy [tzn. polscy umarli] są napasieni zniczami, kwiatami, modlitwami, wspominkami. Jeśli nawet komuś mało, bo go coś dręczy, to i tak chce uciekać z cmentarza jak najdalej od tych wszystkich apeli poległych, uroczystych mszy, przemówień, akademii, salw armatnich. Jak szukasz katolików [leżących w grobach], to wielu ich nie znajdziesz¹⁷.

To słowa Żyda, który odpowiada polskiemu glazurnikowi na pytanie, dlaczego w pierwszej dekadzie XXI wieku w Warszawie Żydzi wstają z martwych. Ich zmartwychwstanie wynika stąd, że nigdy do końca nie byli martwi – ponieważ nie zostali pochowani, upamiętnieni, opłakani. Powieść Ostachowicza zamienia „współwinę” Polaków-obojętnych świadków Zagłady we współwinę Polaków-obojętnych członków społeczności żałobnej. Autor zmaterializował polskie koszmary, pozwalając Żydom powrócić między żywych. Ale nadał owemu powrotowi szczególną postać.

Wcześniej omawiane formy awarii cmentarza objawiały się kryzysem życia i zwątpieniem w wystarczalność dotychczasowego modelu upamiętniania. Skutek omawiany teraz, nazwany przeze mnie awarią trupów, polega na zwątpieniu w martwość zmarłego, na zakwestionowaniu faktyczności śmierci. Trudno oprzeć się wrażeniu, że wszystko w polskiej kulturze utrzymywało nieopłakanych umarłych przy życiu, zamieniając ich w nieumarłych. W oczekiwaniu na zemstę bądź sprawiedliwość, na godny pochówek bądź zbiorowe przeprosiny, na ostateczne wyjaśnienie bądź ostateczny sąd, pohołokaustowi Żydzi zamieszkiwali podziemia polskiej kultury żałobnej jako nieumarli.

Ich ciała, podważając wszystko, co śmierć powinna sobą znaczyć, okazały się kwintesencją nieusuwalnej nieczystości śmierci: ciała rozproszone po wszystkich skrawkach ziemi, nieoznakowane groby, hańbiąca dla Polaków niesolidarność wobec umierających, chciwe zagarnięcie mienia po zmarłych, wymazanie

¹⁷ Igor Ostachowicz, *Noc żywych Żydów* (Warszawa: Wyd. W.A.B., 2012), 203.

z pamięci zbiorowej. Dlatego żydowski trup stał się w polskiej kulturze paradygmatycznym trupem odrażającym; treści obrzydliwe z nim związane projektowano na te trupy i te aspekty śmierci, które chciano wykluczyć ze wspólnoty żałobnej. Pomysł Igora Ostachowicza sfabularyzowany w powieści *Noc żywych Żydów* – pomysł bezczelnie i genialnie prosty – okazał się tak skuteczny, ponieważ polegał na wskrzeszeniu żydowskich zmarłych jako uosobienia owej nieczystości. Autor rozegrał „kwestię żydowską” w sferze afektów, a nie faktów. Skonfrontował swoich bohaterów nie ze wzniosłością moralnego osądu, lecz z obrzydliwością żydowskiego trupa. Jeśli Żydzi mają zostać wreszcie pogrzebani, muszą zostać przyjęci do polskiej kultury żałobnej razem z całą odrażającą nieczystością.

Cmentarz nieczysty

Wniosek, jaki wynika z powyższych rozważań, brzmi: przyczyną awarii cmentarza w polskiej kulturze żałobnej była czystość. Konsekwentnie pielęgnowany system higieny śmierci prowadził bowiem do stopniowego wykluczania wszystkiego, co nieczyste: kiedy wyeliminowano obce trupy – żydowskie, romskie, niemieckie, rosyjskie i inne – system symboliczny eliminował dalej wszelkie składniki nieczystości, usuwając poza nawias pamięci hańbę gwałtu, niedopełnienie obowiązków grzebalnych, nieistniejące ciała, zbezczeszczone groby, życie zbudowane na gruzach gett.

Odkrycie źródła awarii wywołało szczególne pożądanie nieczystości. Polska kultura żałobna – przynajmniej w sferze imaginatywnej, w dzikich pomysłach literackich – znajduje się w stanie przyspieszonego rewindykowania wstępu. Kolejne akty odzyskiwania obejmują rozmaite nieczystości śmierci. Aby ta absorpcja mogła się dopełnić, konieczne okazało się uwzględnienie ciał leżących w strefie granicznej – ciał zgwałconych kobiet, ciał ludności cywilnej nie biorącej udziału w walkach, ciał seksualnie nienormatywnych (jak „Zośka” z oddziału Parasol). Ekstensja cmentarza wymaga również nobilitacji nieoficjalnych – ekshibicjonistycznych, ekstatycznych – zachowań upamiętniających, które wykraczają poza polską kulturę żałobną.

Kiedy jednak owo poszerzenie następuje, a można odnieść wrażenie, że właśnie to opisuje i proponuje literatura polska, okazuje się, że zagarnia ono nieczystość symbolizowaną przez żydowską śmierć i żydowskiego trupa. Im bardziej polska kultura żałobna otwiera się zatem na nieczystości własne, tym pełniej otwiera cmentarz na trupy żydowskie, a im pełniej otwiera się na trupy żydowskie, tym jaśniej widzi ogrom symbolicznego zadania, które powinno określić polskie życie zbiorowe. Odkrywanym skutkiem poszerzenia cmentarza okazuje się konieczność podjęcia żałoby, której nigdy nie będzie można przerwać, na ziemi, której nigdy nie da się oczyścić.

Oto i nasza alternatywa: albo cmentarz nie ulegnie zmianie i fantazmaty czystości będą odbierać sens każdej śmierci, albo uda się naprawić awarię cmentarza, poszerzając go o pierwiastki wcześniej wykluczone, i wówczas spotkamy się na cmentarzu nieczystym. Ten cmentarz rozciąga się już jednak na całą przestrzeń życia.

Cemetery breakdown

S u m m a r y

The article discusses the breakdown of Polish cemetery culture based on the literature of the last quarter century. The cause of the “breakdown” is a model of narcissistic cemetery formed after World War II; it mainly includes the dead worthy of commemoration, or the Poles who died acceptable death, and it excludes the ethnic strangers and unworthy form of death. However, the actions taken after 1989 for the sanctification of the dead Jews proved that death with dignity may also exist outside the narcissistic cemetery. In response, the Polish funerary community creates hysterical cemetery. In this cemetery, the society incorporates odious aspects of death into the mourning culture. The “abominable” content gives the basis for the establishment of the impure cemetery, which may include the death of the excluded, but is extended to the entire living space.