

PAIŃÓW PIŁA

TRZY LEGENDY

o JAKUBIE

SZELI

RYSZARD JAMKA

MARGINESY

COPYRIGHT © BY Ryszard Jamka

COPYRIGHT © BY Wydawnictwo Marginesy, Warszawa 2023

PUBLISHED BY ARRANGEMENT WITH Beata Stasińska Literary Agency

Pierwszej czytelnicy, Mamie

Prolog

*Legenda, to skarb i siła, siła często potężniejsza,
niż historia, niż rzeczywistość.*

~ STANISŁAW WITKIEWICZ¹

Do Smarżowej nie trafiłem od razu. Pokonując kręte i górzyste drogi, rodzinną wieś Jakuba Szeli minąłem niepostrzeżenie, aż znalazłem się w położonych w malowniczej dolinie Siedliskach-Boguszu, gdzie kościół, cmentarz i ruiny dworu – materialne dowody pańskiej przeszłości – jako pierwsze opowiedziały mi historię rabacji. Uporczywy magnes kultury szlachecko-inteligenckiej natychmiast dał o sobie znać.

Potężna neogotycka świątynia z 1912 roku dominuje w pejzażu tej liczącej prawie tysiąc mieszkańców podkarpackiej wsi. Jej architektem był Jan Sas-Zubrzycki, który monumentalne bryły w stylu nadwiślańskim umieszczał niemal seryjnie zarówno w prowincjonalnej, jak i wielkomiejskiej Galicji. Nie tylko kubaturą, ale także okazałością wnętrza bazylika może konkurować ze swymi odpowiednikami ze znacznie większych miejscowości. W końcu jej wielobarwne secesyjne witraże wyszły ze słynnego krakowskiego zakładu Stanisława Gabriela Żeleńskiego, brata „Boya”, a zaprojektował je Stefan Matejko, bratanek Jana. Imponujący budynek to symbol zgodnego współdziałania miejscowej inteligencji i chłopów – jego hojnych fundatorów. O tragicznych wydarzeniach sprzed lat przypomina jedynie umieszczony przed

wejściem rys historyczny, w którym pod datą 1846 roku kaligraficznym pismem skrupulatnie odnotowano: „20 lutego – rabacja w parafii pod wodzą Jakuba Szeli ze Smarżowej”.

Więcej informacji dostarcza znajdujący się po przeciwnej stronie ulicy cmentarz parafialny. Tak jak nad całością wsi dominuje kościół, tak nad cmentarzem góruje murowana kaplica grobowa, wystawiona w 1860 roku przez Ludwikę z Boguszów Gorayską ku pamięci pomordowanych członków jej rodziny oraz oficjalistów dworskich. Lakoniczny napis na ścianie kaplicy zawiera jedynie nazwiska, choć i tak zgodę na jego brzmienie musiał wyrazić biskup tarnowski Józef Alojzy Pukałski². Rana była jeszcze bardzo świeża... Tuż obok znajduje się znacznie skromniejsza kamienna mogiła, którą ówczesna właścicielka Siedlisk-Bogusza sprawiła swojemu bratankowi Włodzimierzowi. Do metalowego krzyża z postacią Chrystusa dołożyła rozwidlającą się u góry pałkę symbolizującą wedle legendy widły – narzędzie zbrodni dokonanej na czternastolatku. O demokratycznym charakterze śmierci przypomina jeden z wielu nagrobków w pobliżu, z wyrytym na nim nazwiskiem Szela.

Mój dłuższy pobyt na cmentarzu przykuł uwagę miejscowego grabarza, który zagadnął mnie, czy przyjechałem na odbywający się tego dnia pogrzeb. Gdy usłyszał o celu mojej wizyty, wyprostował się i porozumiewawczo spojrzał: „Ten Szela?”. Następnie nieproszony skierował mnie do miejsca, gdzie zgodnie z wieścią gminną stać miała Szelowa chałupa. Wpierw jednak podążyłem w przeciwną stronę, w kierunku Gorzejowej, ku zboczowi porośniętego lasem wzgórza, ukrywającego pozostałości rodowej siedziby Boguszów – jedyne w wsi miejsca pamiętającego rabację. Murowany dwór, a właściwie dwa z drugiej połowy XVIII i początku XIX wieku, to typowy przykład polskiej szkoły ochrony zabytków. Upadek tutejszej rolniczej spółdzielni produkcyjnej oraz wysunięcie roszczeń reprivatyzacyjnych szybko doprowadziły budynki do ruiny, która pomimo wpisania ich do rejestru zabytków wciąż postępuje. Fragmentów dachu i ścian wewnętrznych, znanych



Oskarżenie utrwalone w żelazie. Grób Włodzimierza Bogusza z charakterystyczną patką przymocowaną do krzyża, wrzesień 2020



Sporu reprivatyzacyjnego nie przeżył... XIX-wieczny dwór Bogusów
w Siedliskach-Boguszu, wrzesień 2020

mi ze zdjęć sprzed kilku lat, nie udało się już odnaleźć. Gorzko skomentowała ten stan rzeczy rzeszowska delegatura Najwyższej Izby Kontroli: „toczące się postępowanie reprivatyzacyjne nie zwalnia od konieczności dbania o zabytek”³. Niestety, skład maszyn rolniczych i sprzętu oraz złożona na europaletach cegła na sprzedaż nie wróżą niczego dobrego.

Zamknąłem oczy i wyobraziłem sobie chmarę chłopów podążających w mroźny poranek 20 lutego 1846 roku stromym wąwozem ku dworowi. Wśród nich był Jakub Szela z synem. Wedle opisu niechętnego im Adama Bogusza, który oparł się na relacji swojej ciotki Ludwiki – siostry i córki pomordowanych dziedziców – pamiętnego dnia chłopci z krzykiem otoczyli dwór i zaczęli się do niego dobijać. „Przestraszeni domownicy [...] i służba wzięły się do ratowania dziadka Stanisława, 86-letniego starca, który będąc chory, leżał tego dnia w łóżku.

Z trudnością ubrali go i wyprowadzili na strych domu, gdzie go ukryli, przyrzucając słomą, a sami zbiegli na dół. Rozhukana tłuszczka wpadła tymczasem do domu, zaczęła przeszukiwać wszystkie kąty i dotarła na strych, gdzie odkryli dziadka. Tam syn Szeli, urlopnik Staszek, mając strzelbę nabitą, zmierzył się i wypalił do dziadka, lecz strzał chybił. [...] pochwycili go oprawcy, wywlekli na dziedziniec, gdzie na poręczy siedział Jakób Szela i ujrawszy, odezwał się z drwinkami do niego: «Jak się masz, Stasiu? Już mnie więcej do aresztu wsadzać ani pieniędzy za Wisłę Polakom wozić nie będziesz, bo przyszła twoja godzina». Poczem skinął ręką, dając znak chłopom [...]»⁴. Charakterystyczne, że Szela wydaje polecenia, lecz sam nie uczestniczy w mordowaniu i szabrowaniu. Nonszalancko siedzi na poręczy i przygląda się, jak wyrównywane są rachunki krzywd.

Dalej Adam Bogusz opisuje śmierć wspomnianego młodzieńczego Włodzimierza Bogusza, którego chłopak kredensowy ukrył w wychodku, lecz gdy miejsce to zaczęła zalewać upuszczana z beczek okowita, przeniesiono go do piwnicy i przysypano ziemniakami. Nie minęło parę godzin i w wyniku zdrady swojego niedosłego wybawiciela Włodzimierz został zamęczony. Zdradzono również Tytusa Bogusza, który ukrywał się na strychu domu, a chłopci, nie mogąc go odszukać, kłuli sufit „widłami, przebili mu wnętrzności, rozdarli płótno, a przez ten otwór zleciał nieborak na kamienną posadzkę, połamano nogi i tam go dobili”. „Straszny był widok na dziedzińcu siedliskim. Leżały tam ciała pozabijanych: dziadka Stanisława, sędziego Kality, ekonoma Jana Stradomskiego i jego siostrzeńca, 18-letniego także, Jana Stradomskiego, Tytusa i Włodzimierza Boguszów, a cały dom zrabowany, zniszczony, drzwi, okna, nawet i podłogi powyrywane. Krzyk był okropny, a widok serce rozdzierający. Temu wszystkiemu przypatrywał się spokojnie siedzący na dziedzińcu Jakób Szela i wydawał synowi Staszekowi rozkazy, który przywodził bandzie. Do dwóch dziewcząt Pietrzyszczanek, sierót, wychowanek dworu, które głośno zawodziły, płacząc i narzekając, co się z nimi teraz stanie, odezwał się



Jeszcze stoi. Dwór Boguszów w 1959 roku

stary Szela w te słowa: «Czego tak zawodzicie i boicie się, wam się nic nie stanie, Bogusików nie macie czego żałować, oni zginąć muszą, a my się podzielimy tem, co ich było, i lepiej nam będzie»⁵.

Dalszą drogę pokonywałem już niczym chłopci w pamiętnym 1846 roku, którzy po rozbiciu dworu w Siedliskach skierowali się ku Smarzowej, bo tak do 1999 roku nazywała się ta wieś. W tamtejszym dworze nie oszczędzili sparaliżowanego Nikodema Bogusza. „Stanisław Dziedzic [...] zadał mu cios szablą w głowę, od którego tenże spadł z fotela i wykrwawił się na śmierć, jak zwierzę rzeźne”⁶. Powtórzenie ćwiczenia z wyobraźni było tutaj trudniejsze, albowiem milczący świadek wypadków z 1846 roku został rozebrany po drugiej wojnie światowej i dzisiaj obejrzeć można jedynie późniejszy drewniany dwór z końca XIX wieku.

Dziedzicem Smarzowej był Wiktor Bogusz, zwany Wiktorynem. Poniósł on śmierć feralnego lutego jako jeden z pierwszych w okolicy. Rankiem wyjechał z Siedlisk, by odwiedzić swoich dwóch małych synowców do Rzemienia. Zatrzymani przez chłopów kilka kilometrów dalej, zostali uwięzieni w karczmie w Kamienicy Dolnej, gdzie poturbowany Wiktoryn oczekiwał na przyjazd władz austriackich. Wcześniej pojawił się tam jednak Szela, który miał wówczas wykrzyzczyć swą osławioną kwestię: „Jeszcze żyjesz, Wiktorcu, zawsze mi

groziłeś kryminałem, lecz teraz na ciebie kolej przysła, a ja choć kilka godzin przeżyć cię muszę; chłopcy do roboty”⁷. Następnie relacje są rozbieżne. Według tej szlacheckiej, pochodzącej od Ludwika z Boguszów Gorayskiej, Szela jako pierwszy miał ugodzić Wiktoryna szyną żelazną, czego w śledztwie nie potwierdzili chłopci, a za nimi badający te wypadki Austriacy⁸. W opinii oddelegowanego do tej sprawy Georga Doerfla, nowo powołanego burmistrza pobliskiego Pilzna, „wobec wielkiej ilości podejrzanych nie da się ustalić z całą pewnością, kto zadał Wiktorowi Boguszowi śmiertelną ranę; jako najbardziej prawdopodobne wydaje się, że Walenty Rozenbalski ze Strzegocic przebił go widłami, a następnie dzieła dokończył jego brat Jakub, uderzając go w głowę żelazną sztangą. W szynku był obecny Jakub Szela ze Smarżowy, nawołując chłopów, aby go zabili”⁹. Bilans rabacji w parafii siedliskiej był wyjątkowo krwawy – życie straciły 23 osoby, w tym 7 dziedziców (5 z rodu Boguszów), 5 dzierżawców i 11 oficjalistów¹⁰.

Po obejrzeniu wszystkich wehikułów czasu z Siedlisk-Bogusza i Smarżowej pozostało mi odnaleźć ten najtrudniejszy do zlokalizowania – włości Szeli. Wskazówki grabarza okazały się jednak zbyt skomplikowane dla mieszczucha, a „druga kapliczka za mostem”, w obliczu mnogości przydrożnych przybytków – nie do odnalezienia. Moim pierwszym przewodnikiem został więc mężczyzna w średnim wieku pracujący z synem w polu: „Ja to nie pamiętam, dawno to było” – odrzekł, jakby chodziło o wydarzenia sprzed kilkudziesięciu lat, a nie z połowy XIX wieku. Następnie skierował mnie do swojej starszej sąsiadki. Ta osiemdziesięcioletnia, spracowana kobieta okazała się – przynajmniej według jej własnych słów – ostatnią powierniczką pamięci o Jakubie Szeli. Wszyscy pozostali pomarli, a wiedzieli znacznie więcej niż ona i chętnie dzielili się wiedzą z odwiedzającymi wieś badaczami i ciekawskimi. Bezbłędnie jednak wskazała mi pole, które miało należeć do Szeli, i opowiedziała związaną z jego użytkownikiem legendę, pojawiającą się także w chłopskich przekazach z lat pięćdziesiątych XX wieku.

Historia ta miała świadczyć o wielkiej wiedzy i sprycie Szeli, który jako plenipotent, czyli przedstawiciel gminy, prowadził z Boguszami batalię prawną o zakres wymiaru pańszczyzny oraz wspólne dla całej wsi grunty. Trwający co najmniej dwadzieścia sześć lat spór obfitował w wybiegi prawne, zastraszenia i kary cielesne, stosowane oczywiście przez szlachtę. Szykanowany na wszelkie sposoby Szela był na co dzień ostrożny i dlatego wodę ze studni zawsze najpierw podawał psu. Obawy o życie okazały się zasadne, bo pewnego razu zwierzę padło otrute. Zmyślny Szela kazał więc zbudować drugą studnię powyżej tej pierwszej, bo doskonale zdawał sobie sprawę, że skażona woda pozostanie jedynie poniżej. Jak utrzymywała moja rozmówczyni, wielokrotnie korzystała z tego ujęcia i nigdy nic złego jej nie spotkało. W tej opowieści, oprócz elementu fantastycznego, uderzała bliskość i namacalność zdarzeń sprzed prawie dwustu lat. Dlatego starszy, nieżyjący brat kobiety, gdy chodził z krowami na pobliskie pole, choć nie należało ono już od dawna do pierwotnego użytkownika, mówił zawsze, że idzie na „Szelowe”.

Słynna rola znajduje się rzeczywiście w pobliżu murowanej kapliczki Matki Boskiej z 1932 roku, po lewej stronie od starej, drewnianej chałupy pomalowanej na żółto. Wśród krzewów i sosen starałem się dojrzeć obniżenie terenu, wyznaczające miejsce, gdzie stał dom Szeli. To, co zobaczyłem, porównałem z zachowanym zdjęciem domu sprzed drugiej wojny światowej i wskazówkami z internetu. Na próżno. Pozostało jedynie zawierzyć legendzie.

Upiór żąda miejsca przy stole

[...] *ja Szela!!*
Przyszedłem tu do Wesela,
bo byłem ich ojcom kat,
a dzisiaj ja jestem swat!!

~ STANISŁAW WYSPIAŃSKI, *Wesele*,
akt II, scena 15, w. 785–788

Upiór Szeli powrócił. Uśpiony w pierwszych dwóch dekadach XXI wieku, w ostatnich latach ożył i stale pojawia się w debacie publicznej, prowokując do innego spojrzenia na historię Polski.

Jego głos był szczególnie dobrze słyszalny podczas spektaklu Pawła Demirskiego *W imię Jakuba S.*, w reżyserii Moniki Strzępki, gdy znad zwałów rozkrajanego mięsa pokrzykiwał na polską klasę średnią, przystawiając jej lustro do twarzy i wypominając zapomniane korzenie chłopskie (Teatr Dramatyczny im. Gustawa Holoubka w Warszawie, premiera 2011). Twórcy sztuki skonfrontowali warszawską publiczność ze skrzętnie pomijaną przeszłością, zadali pytanie o nieobecność w kalendarzu świąt narodowych rocznicy zniesienia pańszczyzny oraz porównali dzisiejszą neoliberalną rzeczywistość (z pętającymi młodych kredytami hipotecznymi) do dawnych stosunków poddańczych. Nie



Wiwisekcja polskich trzewi, czyli spektakl Moniki Strzępki i Pawła Demirskiego
W imię Jakuba S. (2011). W roli Szeli Krzysztof Dracz

wszystkim takie ujęcie przypadło do gustu: „Stawianie znaku równości między pańszczyzną a współczesnym systemem bankowym jest nadużyciem. Nikt nikogo do brania kredytów nie zmusza”¹. Dla większości recenzentów jednak przesłanie duetu teatralnego było ożywcze i prowokujące: „Strzępka i Demirski wskazują na to, że figura i mit Szeli są nie tylko aktualne, ale i nieusuwalne”². Kolejne lata debaty publicznej miały przyznać temu pogładowi rację.

W tym samym roku ukazała się równie głośna płyta *Gore. Pieśni buntu i niedoli XVI–XX wieku* formacji R.U.T.A. – połączenia muzyków polskiej sceny folkowej (Kapela ze Wsi Warszawa) i punkowej (m.in. Dezerter, Lao Che, Moskwa, Post Regiment) – na której znalazły się tradycyjne antyfeudalne pieśni chłopskie we współczesnym brzmieniu. Inspiracją do powstania takich utworów jak *Z batogami na panów* były zasłyszane na wsi, lecz dotychczas pomijane przez muzyków folkowych pieśni buntu chłopskiego. Dostępne relacje były jednak niewystarczające, wydanie płyty poprzedziła więc dwuletnia kwerenda biblioteczna, która z zapisów etnograficznych pozwoliła wydobyć zapomniane utwory. W jednym z nich – *Pieśni o Jakubie Szeli* – w imieniu bohatera chłopskiego wypowiadają się jego pobratymcy: „Oj, niedługo się skończy nasze mordowanie / jak Jakubek z chłopami zrobi szlachcie pranie / Oj, kończy się nam, kończy nasze mordowanie / oj, bo Szela Jakubek robi szlachcie pranie”. Groźby te uznali za całkiem realne w sierpniu 2011 roku radni Prawa i Sprawiedliwości z Płocka, którzy określając działalność zespołu jako „antypolską” i najwyraźniej utożsamiając się ze szlachtą, zażądali odwołania koncertu³.

Zainteresowanie Szelą nabrzmiewało także w internecie, gdzie stał się on częstym obiektem debat i popkulturowym fenomenem. Na przykład w październiku 2016 roku na Facebooku, przy okazji angażujących opinię publiczną sporów związanych z reprivatyzacją, postanowił przypomnieć się swoim dawnym znajomym. W akcji „Wyślij pocztówkę z Jakubem Szelą do Związku Szlachty Polskiej” zachęcał potomków dawnych dziedziców do poskromienia swoich apetytów



Nowy Che Guevara? Koszulka firmy Lewacka Szmata

restytucyjnych. Jest on także bohaterem niezliczonych memów i powiedzeń. Klasycznym już tekstem komentującym bezduszne wypowiedzi „znanych i lubianych” o klasie ludowej stało się „Jakub Szela mi się w kieszeni otwiera”. Ze świata wirtualnego Szela trafił także pod strzechy, gdzie – niczym już trochę zapomniany Che Guevara – groźnie uśmiecha się z koszulek, kubków i toreb płóciennych sprzedawanych przez firmę Lewacka Szmata.

W 2017 roku Szela znalazł się ponownie na deskach teatralnych. W Teatrze Śląskim im. Stanisława Wyspiańskiego w Katowicach Michał Kmiecik przypomniał obrazoburcze *Słowo o Jakóbie Szeli* oparte na tytułowym poemacie i *Rzeczy gromadzkiej* przedwojennego poety rewolucjonisty Brunona Jasieńskiego. Ten heroiczny obraz smarzowskiego chłopca ostatni raz widniał na afiszach w latach siedemdziesiątych XX wieku. Powrót był więc znamienity.

Niegasnącym zainteresowaniem Szela cieszył się zawsze w swoich rodzinnych stronach. W XXI wieku krajanie próbowali przede wszystkim zgłębić jego duszę i dociec prawdy o wydarzeniach z 1846 roku⁴. Prowokowało do tego występowanie lokalnej, odmiennej od obowiązującej, opowieści o rabacji. Sprzeczność między nimi stanowiła także inspirację dla pochodzącego z Dębicy Radka Raka, nagrodzonego w 2020 roku Nagrodą Literacką Nike za *Baśń o węzowym sercu albo wtóre słowo o Jakóbie Szeli*: „Moi przodkowie byli chłopami. To, co słyszałem w szkole o Szeli, o rabacji, to była narracja kogoś innego. Czułem, że to nie jest opowieść mojej rodziny, to nie jest głos moich przodków. Pomyślałem, że dam głos tym ludziom, którzy go nie mieli. Czyli właśnie chłopom”⁵. W realizacji tego postulatu napotkał trudności, gdyż większość materiału źródłowego, na którym się opierał, pochodziła od niechętnej Szeli szlachty. Nie przyjął jednak jej wersji wydarzeń i stworzył odmienny obraz głównego bohatera, który nie wpisywał się w żadną z dotychczasowych narracji. Tym samym, jak stwierdził krytyk literacki Przemysław Czapliński, „powstał Szela, od którego niewiele możemy dostać, ale który niewiele (z naszych

przeświadczeń) zabierze. Okrutny, ale nieszkodliwy. Niby niczyj, ale dla każdego”⁶. Szela symetrysta.

Jedna z najważniejszych nagród literackich, głośne sztuki teatralne i album muzyczny, a także szerszy fenomen popkulturowy niezbitcie oznaczają powrót Szeli do debaty publicznej ostatnich lat. Tak jak w pamiętnym *Weselu* Wyspiańskiego z przełomu wieków, tak i dzisiaj nawiedza nas i żąda swego udziału w narodowych godach.

1.1. BIAŁE PLAMY

Obecne zainteresowanie Szelą badacze ochrzcili wręcz jako „modę”⁷. Sami zresztą, jak zobaczymy dalej, do jej powstania się przyczynili. Co się stało, że w ciągu ostatniego dziesięciolecia Szela ponownie nas nawiedził? Jak wszedł do popkultury i dlaczego tak chętnie odwołują się do niego współcześni pisarze, artyści i naukowcy? I co najważniejsze, czego od nas chce?

Pierwsza hipoteza związana jest z szerszym zjawiskiem w polskiej humanistyce, a zwłaszcza w historiografii. Otóż ta po 1989 roku zaniedbała tematykę chłopską. Silnie eksploatowana w PRL, kojarzyła się z ideologicznym podejściem i trybutem składanym władzy. Zainteresowanie większości badaczy w III RP skierowane zostało więc ku klasom dominującym, czyli głównie szlachcie. Opisywano jej zwyczaje, ubiór, ideologię, wojny i dysputy, a nie zajmowano się pańszczyzną, uprawą roli czy obyczajowością wsi. Emblematyczne są tutaj dwa akademickie podręczniki historii nowożytnej autorstwa Mariusza Markiewicza i Urszuli Augustyniak, w których – jak pisze Michał Rauszer – „o chłopach mamy odpowiednio 6 stron na 750 i 4 na 1000”⁸. Kulturoznawca nie zauważył jednak, że chłopci pojawiają się w nich nie tylko w podrozdziałach im przypisanych, ale także wtedy, gdy mówi się o wyżywieniu, mieszkalnictwie czy produkcji rolnej wszystkich mieszkańców ziem polskich. Nie osłabia to jednak jego podstawowego argumentu – podręczniki te pisane

były jednoznacznie z perspektywy szlacheckiej, a chłopci pojawiają się w nich incydentalnie.

Ta jednowymiarowość dostrzeżona została także na gruncie antropologii czy socjologii. Michał Łuczewski, autor monografii o kształtowaniu się polskości w prawdopodobnie najdłuższej badanej wsi na świecie – Żmiącej, o swoim zainteresowaniu prowincją opowiadał tak: „Ten temat długo nie był popularny wśród polskich badaczy. Gdy pod koniec lat 90. zaczynałem studiować socjologię na Uniwersytecie Warszawskim, wszyscy zajmowali się nowoczesnością, technologiami, dyskursami i postmodernizmem, a nikt nie badał polskiej prowincji. Na najlepszym uniwersytecie w kraju socjologią wsi zajmowała się jedynie Izabella Bukraba-Rylska, która trafiła do Instytutu Socjologii z zewnątrz – była polonistką. Badaliśmy wszystko inne, ale nie to, co jest istotą polskiego społeczeństwa. Pamiętam, jak zdziwieni byli mieszkańcy Żmiącej w powiecie limanowskim, gdy w 2002 roku rozpocząłem w tej wsi badania socjologiczne. Myśleli z początku, że jestem dziennikarzem, wysłannikiem Unii Europejskiej albo świadkiem Jehowy, bo trudno im było zrozumieć, że socjolog może prowadzić u nich jakieś badania”⁹.

Środowiskiem, na które spadła wyjątkowo ostra krytyka za monotematyczność badań, byli przede wszystkim historycy. Na przykład filozof Andrzej Leder w 2017 roku w sposób bezpardonowy beszał ich i jednocześnie wzywał do piór: „[...] nie tych zajmujących się historią polityczną «narodu szlacheckiego», wraz z jego sejmami, powstaniem i podziemnymi państwami, ale przede wszystkim badaczy historii społecznej. Nieobawiających się pokazania tego, jak kultura hegemoniczna, przepojona katolicyzmem kultura szlachty, ziemiaństwa i dużej części inteligencji, była w permanentnym konflikcie z potężnym nurtem emancypacji. Potrzebna więc byłaby też praca historyków zajmujących się przemianami mentalności i kultury, wrażliwych na ten właśnie konflikt i gotowych ślady tego konfliktu w artefaktach kulturowych odczytywać”. Nie licząc na wiele, udzielał sam sobie

odpowiedzi, gdy przywoływał znawcę stosunków szlachecko-chłopskich na XIX-wiecznych ziemiach zabranych, którego prace burzyły obraz zgodnych relacji na wsi: „Jak wielu takich historyków jest dzisiaj w Polsce? Nic dziwnego, że pracę za nich wykonuje Francuz, Daniel Beauvois”¹⁰. W krytyce tej Leder poszedł za daleko, gdyż nie zauważył między innymi nielicznych naukowców zajmujących się w III RP historią chłopów¹¹. Jego słowa trafnie oddawały jednak społeczne oczekiwania wobec historyków, których badania poświęcone ludowi nie znajdowały szerszego oddźwięku w opinii publicznej¹².

Nie zaskakuje więc, że aktem erekcyjnym nowego nurtu humanistyki – chłopskości, w którego centrum stoi intencja przenicowania dotychczasowego sposobu pisania o przeszłości i jej dziedzictwie, nie została praca historyka. W 2011 roku kulturoznawca Jan Sowa w *Fantomowym ciele króla* przedstawił dzieje Rzeczypospolitej Obojga Narodów z perspektywy postkolonialnej, porównując szlachecką gospodarkę na Kresach Wschodnich do działalności kolonialnych latyfundystów w Ameryce Południowej¹³. Trzy lata później Andrzej Leder opublikował wielce wpływową *Prześnioną rewolucję*, w przekonujący sposób opisując zachodzącą w Polsce w latach 1939–1956 tytułową rewolucję, która została „prześniona” przez Polaków, gdyż dokonała się obcymi rękami (okupantów i rodzimych komunistów). Jednocześnie miała ona być spełnieniem ich okrutnych pragnień, czyli chęci zajęcia miejsca w strukturze ekonomiczno-społecznej przynależnego dotychczas elitom wywodzącym się z ziemiaństwa i Żydom. Konsekwencje tej nieuświadomionej genezy polskiej klasy średniej kładą się „cieniem na jej dzisiejszej samoświadomości i poczuciu tożsamości”¹⁴. Książki Sowy i Ledera wzbudziły wiele kontrowersji i polemik, ale – co istotne – stały się dla następnych badaczy inspiracją do odmiennego spojrzenia na przeszłość Rzeczypospolitej.

Kolejne lata przyniosły więc mnogość inicjatyw polemizujących z jednowymiarowym obrazem polskich dziejów. Początkowo dyskutowano przede wszystkim na łamach czasopism naukowych oraz „Gazety

Wyborczej”, „Polityki” i „Krytyki Politycznej”, ale z czasem debata zaczęła zataczać coraz szersze kręgi. Ważną inicjatywą budującą środowisko był na przykład cykl seminariów i konferencji organizowany od 2018 roku przez Strefę WolnoSłową i Przemysława Wielgosza z polskiej edycji „Le Monde diplomatique” pod tytułem „Ludowa Historia Polski”. Dwa lata później w serii wydawniczej o tym samym tytule i pod redakcją Wielgosza opublikowano książkę Michała Rauszera *Bękarty pańszczyzny* dotyczącą chłopskiego oporu wobec pańskiej przemocy¹⁵. Rozpoczęła ona sztafetę kolejnych pozycji o podobnej tematyce, gdyż wkrótce potem ukazała się *Ludowa historia Polski* historyka i socjologa Adama Leszczyńskiego – synteza dziejów Rzeczypospolitej pisana z perspektywy „dolnych 90 procent”. Autora interesowała w niej przede wszystkim historia redystrybucji nadwyżki ekonomicznej tworzonej przez warstwy ludowe, mitologia panowania i niewoli, które uzasadniały jej przejmowanie przez elity, oraz mechanizmy oporu i buntu wobec tych praktyk¹⁶. Inne ujęcie zaproponował następnie antropolog Kacper Pobłocki, który w *Chamstwie* skupił się głównie na przemocy wobec chłopów, uwypuklając w nim kwestie płciowe i rolę patriarchy jako ideologii spajającej szlachtę i bogatszych gospodarzy w „sojuzsu ojców”¹⁷. Książki te sprzedały się w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy, uzyskały nominacje do Nagrody Literackiej Nike (dzieła Leszczyńskiego i Pobłockiego) oraz pociągnęły za sobą lawinę kolejnych publikacji mniej czy bardziej utożsamiających się z nowo powstałym nurtem¹⁸. Tym samym wyznaczyły nowy okres pisania ludowej historii Polski, nazywany niekiedy „zwrotem ludowym”. Temat podejmowany początkowo przez garstkę entuzjastów oraz lewicowo-liberalne redakcje znalazł się w głównym nurcie debaty publicznej.

1.2. WYPARTE KORZENIE

Oprócz chęci wypełnienia białych plam historii przedstawicielom nurtu chłopskości przyświeca także drugie, równie ważne założenie

badawcze. Brzmi ono następująco: „Myśmy wszystko zapomnieli, mego dziadka piłą rżnęli”. Współcześnie wypowiada te słowa jednak nie inteligent szlacheckiego rodowodu (Pan Młody z *Wesela*), lecz potomek pańszczyźnianych chłopów, który zapomniał o swym pochodzeniu, doznanych, ale również i zadawanych krzywdach. A że dziewięćdziesiąt procent Polaków ma korzenie chłopskie, doświadczenie to jest powszechne¹⁹. Szczególnie istotne jest ono dla powstałej w III RP klasy średniej, która tak skutecznie wyparła się swojego pochodzenia, że dziś usiłuje je odnaleźć w szlacheckich genealogiach, buduje sobie twory dworkopodobne, a w nich wiesza na ścianach karabele, trofea myśliwskie i portrety przodków.

Zapomniane pochodzenie chłopskie ma mieć – w opinii badaczy chłopskości – szczególną i formacyjną rolę w kształtowaniu polskiej mentalności, a więc społecznych wyobrażeń, postaw czy upodobań. Grzegorz Grochowski wymienia jako przykład takiego spadku „retorykę «zgody» i skłonność do eufemizowania i tabuizowania rzeczywistych podziałów”²⁰. Intuicję tę potwierdzają wzmiankowane już badania w Żmiącej, której mieszkańcy długo starali się ukryć przed badaczem-inteligentem rozdzierający ich konflikt wewnętrzny o powojenną partyzantkę²¹. Cecha ta zdaje się jednak nie przynależać wyłącznie do spuścizny chłopskiej, gdyż to w ideologii szlachty wytworzył się całkowicie fikcyjny mit równości (szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie), który w obliczu wielkich różnic w statusie ekonomicznym, a w efekcie stosunków klienckich pomiędzy magnaterią a drobnicą szlachecką, nijak nie przystawał do rzeczywistości. W związku z tym stan szlachecki dzielił się na posiadającą największy areał ziemi i piastującą najwyższe urzędy magnaterię, ziemiaństwo folwarczne poniżej i znacznie uboższą szlachtę zagrodową oraz – na samym dole – gołotę, czyli szlachtę bez ziemi. Analogiczny podział spotkać można było na wsi, gdzie najważniejszą pozycję zajmowali bogaci kmiecie, na których polach pracowali zagrodnicy (posiadający spłachetek ziemi i własną chałupę) oraz chałupnicy (jedynie

właściciele domu). Najniżej w stratyfikacji wsi znajdowali się komornicy, całkowicie zależni od majątnych gospodarzy, gdyż nie mieli nawet własnego dachu nad głową. Tabuizowanie rzeczywistych podziałów zarówno wśród szlachty, jak i chłopów można interpretować – za Michelelem Foucaultem – w kategorii władzy i kontroli najbogatszych przedstawicieli stanu nad resztą społeczności.

Kolejną cechą polskiej mentalności, wskazywaną przez badaczy chłopstwa, a wywodzącą się z wiejskiego pochodzenia większości naszych rodaków, miałyby być „powszechna formuła religijności, o charakterze obrzędowo-kolektywnym, zdominowana przez relacje hierarchiczne i «pastoralny» autorytet kościelnych instytucji”²². Grochowski wskazuje tutaj przede wszystkim na współczesne formy kultu (folklor kalwaryjski) czerpiące z ludowej pobożności. Przejawów „postchłopskiej mentalności” szuka również w parcelowaniu i prywatyzowaniu przestrzeni publicznej, intensywnie zmieniających krajobraz i funkcjonalność polskich miast (m.in. grodzenie trawników i osiedli)²³. Także tu można wyrazić wątpliwość, odwołując się do architektury polskiej wsi, w której rzadkością były zwarte zabudowania domostw, jak na przykład te budowane przez Rzeszowiaków w okolicach Łańcuta i Przeworska²⁴. Zazwyczaj poszczególne elementy zagrody ustawiane były w znacznej odległości od siebie, bez pełniącego funkcje ochronne płotu. Bezpieczeństwo we wsi utrzymywane było dzięki wąskiej i dobrze znającej się wspólnotcie, a przejawy kradzieży surowo karano i piętnowano, co udatnie ukazał w *Pióropuszu* pisarz nurtu chłopskiego Marian Pilot²⁵. Jednocześnie przywiązanie do własności ziemi i jej rozgraniczanie było na wsi bardzo istotne, co widać choćby w pamięci o „Szelowym” w Smarżowej.

Następnym ważnym wątkiem debat dotyczących chłopstwa jest poddaństwo i jego długie trwanie skutkujące „relacją folwarczną”, odnajdywaną w dzisiejszych stosunkach pracy. Popularyzatorem takiego myślenia jest Andrzej Leder, który w swej *Prześlionej rewolucji* zauważa: „Recydywę tego rodzaju mentalności folwarcznej w dzisiejszej

Polsce często można zaobserwować w stosunku kadry zarządzającej do pracowników w firmach i korporacjach. Poczucie, że nie mamy do czynienia ze stronami umowy dokonującymi ekwiwalentnej wymiany pracy na pieniądze, lecz raczej z «zarządcami» folwarku i podległymi im wyrobnikami, którym z niewiadomych przyczyn trzeba płacić i – na dodatek – okazywać szacunek, jest bardzo częstym doświadczeniem pracujących w warunkach polskiego kapitalizmu²⁶. Nie wchodząc w szczegóły proponowanej koncepcji, warto zaznaczyć, że w sposób niedostateczny uwzględniła ona konsekwencje podziału XVI-wiecznej Europy na linię Łaby na część folwarczno-pańszczyźnianą i część o względnej wolności osobistej chłopów. Czy o mentalności folwarcznej można mówić także w przypadku kapitalistycznych państw Europy Zachodniej, gdzie z przymusem darmowej pracy pożegnano się znacznie wcześniej? W końcu to stamtąd wywodzą się korporacje stosujące piętnowane praktyki. Niezależnie od historycznej nieprecyzyjności tego pojęcia trudno nie zauważyć, jak często w Polsce relacje pracodawca–pracownik określane są kategoriami dawno pogrzebanych stosunków feudalnych. O pańszczyźnie w pracy dowiadujemy się więc nieustannie nie tylko z anonimowych wypowiedzi w internecie, lecz także z prasy czy telewizji.

Dlatego cenną próbą analizy długiego trwania poddaństwa w Polsce jest film dokumentalny Piotra Brożka pod znamienym tytułem *Niepamięć* (2015), w którym dwoje bohaterów, odpowiednio o pochodzeniu chłopskim i arystokratycznym, dyskutuje o współczesnych konsekwencjach swoich korzeni. Dokument wyprodukowany został przez Stowarzyszenie Folkowisko, głęboko zaangażowane w nurt chłopskości i „przepracowywanie” zapomnianej przeszłości, i postawił tezę o istotności pochodzenia społecznego we współczesnej Polsce, która – podobnie jak działania formacji R.U.T.A. – napotkała opór. Na premierze w Warszawie widzowie zarzucili twórcom obrazu stroniczość, a „o tym, że ludzie dzielą się ze względu na szlacheckie lub nieszlacheckie pochodzenie, dowiedzieli się od komunistów”²⁷. Słowa

te dobitnie potwierdzają obserwację Ledera o „prześnionej rewolucji”, skutkującej między innymi wyparciem pamięci o własnym chłopskim pochodzeniu.

Próbę przypomnienia Polakom ich korzeni podjął także w 2014 roku Daniel Rycharski, który z okazji nieobchodzonej szerzej rocznicy zniesienia pańszczyzny w Królestwie Polskim stworzył dwie instalacje artystyczne: *Pomnik chłopca* i *Bramę na 150. rocznicę zniesienia pańszczyzny*. Inspiracją do powstania tego pierwszego był projekt Albrechta Dürera upamiętniający XVI-wieczną niemiecką wojnę chłopską: „łamał [on – R.J.] zasadę *decorum*, bo umieszczał na górze chłopca, ale też jego antypomnikowość wyrażała się poprzez drwinę z materiałów pomnikowych, a więc podejmowała temat trwałości pamięci”²⁸. Wątki te odnajdujemy w *Pomniku chłopca*, czyli metalowej przyczepie rolniczej z przytwierdzoną do niej realistyczną postacią frasobliwego gospodarza. Początkowo figura ta miała nosić – co znamienne – imię Jakuba Szeli, lecz w toku prac zaczęła uosabiać jakąkolwiek krzywdę chłopską – od pańszczyzny aż po ustawę ograniczającą obrót ziemią rolną.

Podobną grę z widzem podjął artysta we wspomnianej bramie, której „prowincjonalna metaloplastyka, żywe kolory, właściwe dla sztuki ludowej, oraz forma bramy triumfalnej zaczerpnięta z wysokiego porządku architektury reprezentacyjnej” stanowią „hybrydę charakterystyczną dla polskiej kultury, z jej praktyką dokonywania swobodnych interpretacji i adaptowania uniwersalnych wzorów do lokalnych wyobrażeń”²⁹. Co ciekawe, obie prace nie zostały zaprezentowane jedynie wielkomięjskiej publiczności, bo zanim trafiły na festiwale i wystawy sztuki, przedstawiano je w rodzinnej wsi artysty – Kurówku koło Sierpca, w której Rycharski mieszka i pracuje. Następnie *Pomnik chłopca* w asyście strażników ochotników wyruszył w przywodzącą na myśl peregrynację świętego obrazu podróż po okolicznych wsiach. Tam wywoływał poruszenie i zaciekawienie, a jego przyjazd często był okazją do zrobienia uroczystego zdjęcia, jak w przypadku urzędniczek gminy w Gozdowie, które z tego powodu

nawet przerwały swoją pracę³⁰. Dzieła Rycharskiego wpisują się w nurt przypominania (a może wypominania?) Polakom ich wypartej tożsamości, choć odmiennego kontekstu nabierają w zależności od tego, czy prezentowane są w mieście, czy też na wsi. W tym pierwszym bardziej uwierają i oskarżają, w tej drugiej napawają dumą i inicjują zainteresowanie przeszłością, tak jak w przypadku sołtysa Kurówka, który postanowił zgłębić historię zniesienia pańszczyzny w jego wsi³¹.

Cechą charakterystyczną dyskusji wokół chłopskości jest jej polifoniczność. Jak zauważa Małgorzata Litwinowicz-Drożdziel, o debacie tej należy mówić jako o „konstelacji” różnych dzieł niebędących w stosunku do siebie w izolacji: „Działania społeczne przeplatają się z pracą badawczą, zaproszenia do składania propozycji wystąpień konferencyjnych przypominają teksty z książeczek dołączonych do płyt, interpretatorzy tekstów literackich słowami deklarują swoje zaangażowanie w prze-powiadanie historii Polski”³². Mnogość środków wyrazu może budzić zawrót głowy, a sceptyków skłaniać do twierdzenia, że skoro chłopskość jest wszędzie i wszystkim, to jest niczym. Z takimi wątpliwościami optymistycznie rozprawia się cytowana badaczka: „Postać uczonego, który staje się dramaturgiem powstającego spektaklu, sylwetka badacza, który pisze wstęp (bo tak chyba należy powiedzieć) do punkfolkowej płyty, profesorka pracująca jako kuratorka wystawy sztuki – to nie są figury pomieszania i nie-dość-wykształconego profesjonalizmu, tylko figury pokory wobec ograniczeń dyskursu i uznania (chciałoby się powiedzieć: wreszcie!) tego, że język sztuki, literatury, muzyki, teatru i wszelkich działań performatywnych jest istotny w pracowaniu źródeł współczesnej tożsamości Polaków”³³.

1.3. REPUBLIKA INTELIGENCKA

Amnezja polskiego społeczeństwa co do swojego wiejskiego pochodzenia nie jest zjawiskiem przypadkowym. Jak piszą Rafał Smoczyński

i Tomasz Zarycki, odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku oznaczało powstanie „republiki inteligenckiej”, w której władzę objęła ta warstwa społeczna. To ona w XIX-wiecznych walkach o rząd dusz odniosła zwycięstwo nad ziemiaństwem i arystokracją, a jej sukces przypieczętowały wywłaszczenia rewolucji październikowej oraz pozostawienie poza granicami odrodzonej Polski gigantycznych majątków dawnej elity. Oprócz utraty materialnych podstaw bytu oczywistym ciosem było także formalne zniesienie w konstytucji marcowej z 1921 roku tytułów i wynikających z nich przywilejów. W artykule 96 zapisano: „Rzeczpospolita Polska nie uznaje przywilejów rodowych ani stanowych, jak również żadnych herbów, tytułów rodowych i innych, z wyjątkiem naukowych, urzędowych i zawodowych”³⁴. Mimo to rola historycznej warstwy wyższej pozostała kluczowa, gdyż „polegała na legitymizowaniu statusu inteligencji jako nowej dominującej elity narodowej oraz na identyfikowaniu ciągłości II, a następnie III Rzeczypospolitej z przedrozbiorową Rzeczpospolitą Obojga Narodów”³⁵. Dlatego ziemiaństwo i arystokracja zostali po 1918 roku inkorporowani do inteligencji, w której objęli rolę wewnętrznej subelity. Doszło tym samym do paradoksalnej sytuacji, ponieważ dotychczas konkurujące ze sobą obozy połączyły się w jeden, a zwycięski przejął część ideałów ziemiańskich, demokratyzując je i uniwersalizując. Relację pomiędzy nimi Smoczyński i Zarycki – za Émile’em Durkheimem – nazwali totemem inteligenckim: „Wokół takiego totemu, rozumianego jako kluczowy symbol ciągłości historycznej polskich elit, nie tylko uformowała się współczesna tożsamość inteligencka, ale także [...] współczesna polska tożsamość obywatelska”³⁶.

Jednym z przykładów przejmowania i upowszechniania tradycji szlacheckiej przez inteligencję jest *Trylogia* Henryka Sienkiewicza, która odbiegając daleko od realiów epoki, stworzyła wyidealizowaną opowieść o Rzeczypospolitej Obojga Narodów i rządzącym nią stanie³⁷. Na książkach tych wychowały się pokolenia Polaków i należy to rozumieć dosłownie, gdyż miały one ogromny wpływ na wytworzenie

wśród chłopów świadomości narodowej³⁸. Popularność *Trylogii* przekraczała zresztą wszystkie granice klasowe, gdyż była ona także stałą pozycją w domach arystokratycznych, gdzie również wzmocniała polskość. Na przykład Józef Czapski, wywodzący się z rodziny kosmopolitycznej, tak opisywał jej wspólną lekturę: „Jakże wyraźnie widzę jego [ojca – R.J.] twarz w białym świetle lampy spirytusowej, profil o dużym orlim nosie [...]. Głowa odchylona w tył, oparta o bardzo pochyłe «plecy» skórzanego zielonego fotela, łyzy, które starał się ukryć, a które mu się sączyły na skraju zewnętrznym oka, gdy tylko scena była wzruszająca. Jeszcze słyszę jego zakłopotane chrząkanie, kiedy nagle wjeżdżał w jakiś ustęp według niego dla dzieci nieodpowiedni. (*Trylogia* miała wszystkie takie ustępy starannie obramione ołówkiem). Po tylu latach, w pałacy upała na granicy perskiej czuję jeszcze rozkosz tej wieczornej półgodziny i obawę, że szybko się skończy, że każą nam iść spać”³⁹. W II RP *Trylogia* jako podstawowy budulec polskości weszła do kanonu lektur szkolnych i tam mimo krótkiego okresu krytyki stalinowskiej znajduje się do dzisiaj.

Fundamentem „republiki inteligenckiej” jest obowiązująca wciąż tożsamość obywatelska czerpiąca z etosu szlacheckiego. Jak twierdzą Smoczyński i Zarycki, w II RP doszło do powszechnej nobilitacji wszystkich jej mieszkańców, „rozumianej jako symboliczne rozszerzenie stanu szlacheckiego”⁴⁰. Była to realizacja oświeceniowych postulatów głoszonych już od Sejmu Czteroletniego i modyfikowanych w XIX wieku przez postępowych publicystów szlacheckich, takich jak Maurycy Mochnacki czy Joachim Lelewel⁴¹. Wierzyli oni w konieczność włączenia do narodu polskiego – pojęcia dotychczas przypisywanego tylko szlachcie – także chłopów⁴². Połączenie sił miało być jedynym sposobem na zrzucenie zaborczego jarzma, a kolejne klęski powstań, w większości odwołujących się do siły zbrojnej szlachty, tylko te tezy potwierdzały. Sprawa nie była jednak wcale oczywista, bo z jednej strony propozycje te spotykały się z krytyką konserwatywnego ziemiaństwa, a z drugiej sami chłopci długo nie chcieli zostać

Polakami, jak w przypadku Galicji, gdzie nazywali siebie „cysorskimi” i z polskością reprezentowaną przez szlachtę w większości się nie utożsamiali.

W 1918 roku włościanie zostali włączeni w kategorię narodu i symbolicznie uszlachceni, czy tego chcieli, czy nie, a jednym z tego przejawów „jest objęcie wszystkich [polskich – R.J.] obywateli prawem do posługiwania się tytułem «pana/pani»”⁴³. Jeszcze w XIX wieku zarezerwowany był on prawie wyłącznie dla ziemiaństwa i inteligencji, które tak zwracały się do siebie nawzajem i oczekiwały tego od innych⁴⁴. Na wsi podstawowy zwrot grzecznościowy stanowiło natomiast „wy” używane wraz z liczbą mnogą czasownika (*pluralis maiestaticus*), a do tytułu „pan” uprawniał jedynie awans społeczny, jak w przypadku nauczycieli pochodzenia chłopskiego⁴⁵. Z czasem wraz ze zmianą modelu obywatelstwa i przyjęciem w obręb narodu wszystkich warstw społecznych upoważniony do posługiwania się dotychczasową formą elitarną został każdy pełnoletni obywatel⁴⁶. Tym samym dzisiejszy zwrot grzecznościowy oderwał się od wyznacznika pochodzenia, a złączył się z obywatelstwem, co udowadnia fakt, że przynależał on chłopom uświadomionym narodowo jeszcze przed 1918 rokiem. I tak do czujących się Polakami mieszkańców Świątnik Górnych, rzemieślniczej wsi pod Krakowem utrzymującej z pobliskim miastem szerokie kontakty, w latach osiemdziesiątych XIX wieku miastowi zwracali się nie per „ty”, lecz per „pan”⁴⁷. Reguła ta nie obowiązywała już jednak kilka kilometrów dalej, w niespolonizowanych wsiach. Powszechna nobilitacja miała tam dopiero nastąpić.

Model obywatelstwa polskiego zasadniczo różni się od tego znanego z Zachodu, gdzie uniwersalizowano przede wszystkim ideały mieszczańskie przeciwstawione arystokratycznemu i monarchicznemu, czego najlepszym przykładem jest Francja. W Polsce idealnym obywatelem jest nie mieszczanin (a tym bardziej chłop) o historycznie słabej pozycji, lecz inteligent, który w dwudziestoleciu międzywojennym stworzył zręby państwa i jego ideologię – z silnym komponentem szlacheckim.

Jak uważają Smoczyński i Zarycki, przejął on od szlachty opozycję „pan–cham”, sięgającą swymi korzeniami biblijnej historii o przekleństwie Chama, która miała uzasadniać podział ludzkości na ludzi wolnych i poddanych. W następstwie dychotomia ta stała się w Polsce „normatywną osią i punktem odniesienia dla moralnych ocen, implikujących stopień doskonałości w urzeczywistnianiu obywatelskich ideałów”⁴⁸. „Pan” jest obywatelem, „cham” (czyli pogardliwie chłop) został z tej kategorii wyłączony. Dlatego ilekroć chcemy zdyskredytować kompetencje drugiego człowieka, mówimy o wystającej mu słomie z butów lub obrzucamy inną inwektywą związaną ze wsią. Od „chama”, poprzez „buraka”, aż do „słoika” – wszystko to, co związane z plebejskością czy wsią, w języku polskim kojarzone jest z prymitywizmem i zacofaniem⁴⁹.

Stąd też w literaturze ukuto pojęcie „chamofobii”, czyli pogardy dla osób z klas niższych, którą cechować ma się duża część elit w Polsce. Sztandarowym tego przykładem jest artykuł Anny Szulc *Najazd Hunów*, opublikowany w „Newsweeku” w 2016 roku, a dotyczący osób wypoczywających nad Morzem Bałtyckim⁵⁰. W opinii Pawła Wiktora Rysia w tekście tym autorka połączyła „brak kultury wczasowiczów z ich niskim statusem ekonomiczno-społecznym”, piętnując niewłaściwe postawy urlopowiczów, a w rzeczywistości dając upust swojemu elitaryzmowi i paternalizmowi⁵¹. Zarzuty chamofobii cyklicznie pojawiają się w dyskusjach na łamach mediów lewicowych opisujących liberalną, krytyczną wobec „rozdawnictwa” publicznego, interpretację polityczną programu socjalnego rządów PiS „Rodzina 500+”. Lustrzanym odbiciem chamofobii jest zaś folkloryzacja, polegająca na sprowadzaniu wsi do skansenu wartości prymarnych, z których – niezależnie od pochodzenia społecznego – czerpać może każdy. Strój, gwara, budownictwo stają się elementem disneylandyzacji wsi, na której w karczmach można napić się jak „za Żyda” (choć przecież go nie ma) czy wydoić krowę (czego ręcznie już się prawie nie robi). Myślenie takie niedalekie jest od protekcjonalizmu i wpisuje się w długą

tradycję chłopomanii. Tym samym, mimo zgoła odmiennych intencji, bliskie jest chamofobii⁵².

I tu dochodzimy do kluczowego wniosku autorów *Totemu inteligentkiego*, którzy twierdzą, że przekroczenie podziału „pan – cham” nie jest możliwe, gdyż to „fundamentalna rama normatywna funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego”. Krytyka osób nadużywających pańskiej retoryki będzie „*de facto* zawsze zdemaskowaniem ich jako ukrytych «chamów», czyli uznaniem ich za osoby niespełniające wzorców obywatelskości”⁵³. Piętnowanie chamofobii będzie niczym innym jak chamofobią ukrytą pod płaszczkiem dobrych intencji. Analogicznie wszystkie działania artystyczne, publicystyczne i naukowe toczące się wokół chłopskości – od płyty R. U. T. Y. z pieśniami antyfeudalnymi po *Prześnioną rewolucję* Ledera i artykuły publicystyczne Jakuba Majmurka – wzywające polską klasę średnią do uznania i przepracowania swoich chłopskich korzeni, rozumiane są przez socjologów jako element „inteligentkiej stylizacji” – folkloryzację⁵⁴. Gdy więc Piotr Kozak na łamach „Krytyki Politycznej” wzywa do wypłaty odszkodowań za pańszczyznę, nie różni się wiele od Pana Młodego z *Wesela* nakładającego na siebie chłopską sukmanę⁵⁵. Podobnie rzecz się ma z muzykami R. U. T. Y. wydobywającymi z bibliotek zapomniane pieśni czy z „wieśniaczką” kręcącą film dokumentalny o spuściznie poddaństwa – wypowiedzi te z zasady przynależne są do oręża kulturowego klasy wyższej⁵⁶. Wzmiankowani socjolodzy interpretują więc chłopskość jako fanaberię intelektualistów, którzy występują jako swoiści „terapeuci” klasy średniej, jednocześnie zapominając o swoim szlachecko-inteligentkim uwikłaniu. Przemawiają zatem z pozycji „pana” przypominającego dorobkiewiczom o ich pochodzeniu, czyli faktycznie wypominając im „chamskie” pochodzenie i nie dość dobrze zinternalizowany inteligentcki habitus, stroniący przecież od ostentacji i częstokroć bagatelizujący istotność własnego pochodzenia społecznego.

Rację mają Smoczyński i Zarycki, gdy dostrzegają paradoks inteligentckiej krytyki chamofobii. Trudno także nie zauważyć, że debaty

dotyczące chłopskości odbywają się przede wszystkim na łamach kilku lewicowo-liberalnych mediów i ograniczone są do tego samego inteligentnego środowiska akademicko-artystycznego. Twierdzenie takie nie odbiera jednak doniosłości dyskusji toczącej się w XXI-wiecznej Polsce, której symboliczny początek wyznacza się na 2011 rok, gdy nastąpiło „spiętrzenie” różnych inicjatyw chłopskości⁵⁷. Debata ta zatacza coraz szersze kręgi i zaczyna wychodzić poza wąską grupę lewicowo-liberalnych intelektualistów, czego efektem jest między innymi wejście Szeli do popkultury czy sukces wydawniczy książek spod znaku „ludowej historii Polski”. Skwitowanie tego fenomenu rzekomą chłopomanią jest nader niewystarczające. Pozwala bagatelizować każdą zmianę społeczną i impregnuje władztwo „republiki inteligentkiej”.

To, co w istocie dzieje się obecnie w Polsce, ma znacznie głębsze podłoże – prześlone rewolucje, i ta z lat 1939–1956, i ta wyznaczona przez Smoczyńskiego i Zaryckiego u progu niepodległości, dają o sobie znać. To one dopuściły do głosu inteligentów wywodzących się ze wsi, którzy czują się teraz w obowiązku przywrócić pamięć o chłopach, kulturze i historii wsi. W ich imieniu negocjują polski model obywatelstwa, który – włączając w kategorię narodu chłopów w 1918 roku – nie uwzględnił ich dorobku i tożsamości. Obserwujemy więc dzisiaj inteligentkie próby obalenia „republiki inteligentkiej” i ustanowienia w jej miejsce nowego projektu obywatelskiego, którego kamieniem węgielnym jest opisanie i uznanie ludowej historii Polski.

1.4. BOHATER TO TWÓJ OREŹ!

Jakub Szela trafił na sztandary inteligentów wypełniających białe plamy historiografii oraz walczących z amnezją klasy średniej. Znalazł się tam, gdyż współczesne elity przyswoiły sobie lekcję z powstawania narodów w XIX wieku. Świadomość narodową zbudowano wówczas między innymi na podstawie intencjonalnie tworzonych wizerunków bohaterów. Trafnie opisał ten fenomen Nikodem Bończa-Tomaszewski,

który zauważył, że „Polska przełomu XIX i XX wieku to prawdziwy kraj bohaterów”⁵⁸. Nastąpił wówczas „szał rocznicowy” i z nim ustalili się obowiązujący do dziś panteon herosów, który zasiedlili głównie pisarze, władcy i – symbolicznie – ważne wydarzenia historyczne, reprezentowane przez poszczególne jednostki. Tak więc bitwę pod Grunwaldem symbolizował Władysław Jagiełło, wojny z imperium osmańskim – Jan III Sobieski, insurekcję kościuszkowską – jej naczelnik, a powstanie styczniowe – Romuald Traugutt. Poświęcano im obchody rocznicowe, wydawano broszury, sypano kopce i budowano pomniki. Główną rolę w upamiętnianiu bohaterów odegrała inteligencja, której działalność polegała na – jak określił to Eric Hobsbawm – „wymyślaniu tradycji”⁵⁹. Proces ten nastąpił w XIX wieku i miał na celu legitymizację nowoczesnego państwa znajdującego swoje dziejowe uzasadnienie w odwiecznie istniejącej tradycji. Ponieważ ta, w wyniku procesów nowoczesności takich jak industrializacja czy migracja do miast, została przerwana, należało ją na nowo wynaleźć. Jej twórcami stali się więc intelektualiści, którzy za pośrednictwem „dostępnych środków «przemocy symbolicznej» [...] skolonizowali świadomość mas”⁶⁰.

Brak państwowości nie powstrzymał polskich inteligentów od tych praktyk. Bohaterowie narodowi mieli stworzyć z chłopów Polaków i umacniać polskość pod zaborami. Stąd też na przełomie XIX i XX wieku obserwujemy tak dużą obecność herosów w przestrzeni publicznej, w książkach i w prasie. W samych okolicach niewielkich Siedlisk-Bogusza postawiono w 1910 roku aż dwa pomniki upamiętniające pięćsetną rocznicę bitwy pod Grunwaldem. Trudno nie dopatrywać się w tym intencji unarodowienia krnąbrnych chłopów, którzy jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej podnieśli kosy i widły przeciw – jak to ujmowali – „Polakom”.

Ukształtowany na przełomie XIX i XX wieku i obowiązujący do dziś panteon narodowy był wyjątkowo ubogi pod względem reprezentacji całości społeczeństwa polskiego. Przytłaczająca większość obecnych w nim osób to męczycyźni pochodzenia szlacheckiego. Ze wsi pochodził

jedynie kreowany na bohatera insurekcji kościuszkowskiej kosynier Wojciech Bartos Głowacki. Mieszczan reprezentować miał z kolei inny uczestnik powstania 1794 roku – szewc Jan Kiliński, a nad całością jedności narodowej czuwał niedoszły reformator chłopski Tadeusz Kościuszko – szlachcic z pochodzenia. Narzucani przez inteligentów bohaterowie nie odpowiadali jednak rzeczywistym odczuciom wsi, albowiem w dużej części zachodniej Galicji królowała pamięć o kim innym – o Jakubie Szeli. To właśnie ona – ta autentyczna oraz ciągła obecność w ludzkich umysłach – czyniła z niego idealnego kandydata na burzyciela „republiki inteligenckiej”. W ten sposób posłużył się nim najpierw ruch ludowy, a po drugiej wojnie światowej – komuniści, przeciwstawiając się utrwalonemu przez szlachtę negatywnemu obrazowi przywódcy chłopów.

Tych pierwszych prób rozbicia panteonu bohaterów narodowych dotyczy ta książka. Sięgnięcie w przeszłość pozwoli jednocześnie ocenić szansę współczesnych inteligentów, pomnych doświadczeń budowania narodu sprzed ponad stu lat i posługujących się figurą Szeli, na negocjację polskiego modelu obywatelstwa. Upiora nie wpuszczono do izby weselnej Włodzimierza Tetmajera w 1900 roku, lecz współcześnie raz jeszcze żąda on udziału przy biesiadnym stole. Tym razem na innych warunkach.

* * *

Jednym z filarów powstałej w 1918 roku „republiki inteligenckiej” jest historiografia. Alians inteligencji z ziemiaństwem oznaczał utrwalenie w niej elitarnego paradygmatu badań, czego efektem jest powszechna dzisiaj interpretacja działalności Jakuba Szeli, w której z jednego z licznych lokalnych przywódców chłopskich przeistoczył się on w krwawego dowódcę całej rabacji, a także degenerata obciążonego wieloma wcześniejszymi niegodziwościami. Tę czarną legendę stworzyła i utrwaliła w literaturze pięknej, sztukach plastycznych, a następnie także

w historiografii drugiej połowy XIX i początkach XX wieku wroga Szeli szlachta. W wyniku tej narracji przyjął on na siebie ciężar odpowiedzialności za rabację, uspokajając ziemiańskie sumienia i przywracając „zgodne współistnienie” z chłopami. Proces jej powstawania opisuje rozdział trzeci tej książki, poprzedzony wprowadzeniem do epoki i krótką biografią Szeli, niezbędnymi do zrozumienia otaczających go mitów, w rozdziale drugim. Wszak z jego *curriculum vitae* wyciągano i interpretowano to, co komu było wygodne, często je uzupełniając.

Zgodnie z newtonowską trzecią zasadą dynamiki akcja wywołuje reakcję, więc niezgoda na tak jednostronnie pisaną historię przyszła bardzo szybko. Chłopi uznali działania Szeli za kluczowe dla zniesienia pańszczyzny w Galicji w 1848 roku i stworzyli wybielającą go legendę (opisaną w rozdziale czwartym). Tę z racji ich powszechnej niepiśmienności, a więc wykluczenia z kultury polskiej, odnajdujemy w pieśniach i przyśpiewkach ludowych z terenu dawnych zaborów austriackiego i rosyjskiego, a także we wspomnieniach inteligentkich pamiętnikarzy pochodzenia chłopskiego. Biała legenda weszła jednak do szerszego dyskursu dopiero za sprawą ruchu ludowego, który w początkach swojej działalności sceptycznie odnosił się do Szeli i jego potencjału politycznej mobilizacji wsi, lecz w wyniku radykalizacji w latach trzydziestych XX wieku zaczął go gloryfikować w artykułach publicystycznych, pracach naukowych i działalności oświatowej. Co istotne, była to pierwsza próba negocjacji polskiego modelu obywatelstwa opartego na powszechnym uszlachceniu.

Kolejną podjęli komuniści po drugiej wojnie światowej. Wpisując Szelę w materialistyczne pojmowanie dziejów, stworzyli z niego bohatera walki klas. Dzięki czerwonej legendzie jego nazwisko trafiło na tabliczki z nazwami ulic i – w innej szacie niż dotychczas – do podręczników szkolnych i akademickich. Był to wynik wzmożonych debat publicystycznych w setną rocznicę rabacji, gdy po raz pierwszy w historii podjęły ze sobą dialog wszystkie trzy legendy. Wraz z końcem pluralizmu i ustanowieniem Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej

debatę publiczną zdominowała jednak wyłącznie czerwona legenda ugruntowana przez wydawane w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych XX wieku prace naukowe. Szela był także inspiracją wyjątkowych pod wieloma względami socjologicznych badań terenowych z 1950 roku, w których trakcie warszawscy studenci pod przewodnictwem Stanisława Ossowskiego i Stefana Nowakowskiego wyruszyli w jego rodzinne okolice z pytaniem o pamięć o rabacji. Przez moment wydawało się, że marksistom uda się rozbić kanon narodowych bohaterów, lecz spadek po „republice inteligenckiej” okazał się zbyt silny. Chwilowy triumf komunistycznej narracji opisuje rozdział piąty tej książki, a dotychczas niewykorzystane badania terenowe – rozdział szósty.

Rozdział następny przybliży z kolei kondycję wszystkich trzech legend od 1956 roku – daty kluczowej dla schyłku legendy czerwonej – aż do współczesności. Dla dopełnienia wywodu zadałem także pytanie o podobieństwo Szeli do Robin Hooda i innych ludowych bohaterów. Książkę wieńczy epilog, w którym podsumowuję dotychczasowe próby negocjacji polskiego modelu obywatelstwa opartego na paradygmacie szlachecko-inteligenckim. Na przykładzie legend narosłych wokół Szeli udowadniam, jak silna jest dominacja tego paradygmatu także dzisiaj. Uznanie owego faktu to warunek konieczny skutecznego wypełnienia białych plam naszej historii.

Czytelnik, który dotrwał do tego momentu, może być zaskoczony. Nie trzyma w rękach klasycznej biografii rekonstruującej życiorys Szeli na podstawie źródeł i stawiającej w nowym świetle jego poczynania. Taka książka już powstała⁶¹ i o ile stanowi dla mnie ważny punkt odniesienia, o tyle przedmiotem moich zainteresowań jest raczej nie to, jak było, a więc jaka jest tak zwana prawda historyczna o Szeli⁶², ale to, co o nim pisano, śpiewano i mówiono, a może i myślano. A idąc o krok dalej: co mówi to o społeczeństwie ówczesnym i dzisiejszym. Bliska jest mi bowiem uwaga Stanisława Ossowskiego poprzedzająca opublikowaną w 1919 roku prekursorską książkę socjologa Stefana Czarnowskiego, analizującą na przykładzie świętego

Patryka społeczne uwarunkowania powstawania kultu bohaterów narodowych: „[...] sprawa realności samego bohatera nie jest ważna z punktu widzenia podstawowych zagadnień książki Czarnowskiego: ważne są tutaj nie dzieje Patryka jako postaci historycznej, lecz dzieje Patryka w legendzie. I gdyby okazało się, że św. Patryk nigdy nie istniał, jak to przypuszczali niektórzy historycy, pozostałe rozdziały książki [które nie dotyczą hipotez jego istnienia – R.J.] i jej wnioski końcowe nie straciłyby na znaczeniu”⁶³. Z mojej perspektywy Szela również mógłby nie istnieć. Ważne, że żył w umysłach potomnych.

Powyższa konstatacja możliwa jest dzięki konceptualnemu rozdzieleniu historii i pamięci zbiorowej – historii rozumianej jako rządząca się swoimi regułami dyscyplina naukowa i pamięci zbiorowej definiowanej najogólniej jako zbiór „wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości”⁶⁴. Rozróżnienia tych dwóch pojęć dokonał już w latach dwudziestych XX wieku francuski socjolog Maurice Halbwachs, uczeń Durkheima. Zauważył on, że na pamięć indywidualną wpływ mają czynniki społeczno-kulturowe (ramy pamięci), a w jej przekazywaniu bardzo istotną funkcję pełnią grupy pierwotne, takie jak szkoła, rodzina, praca czy sąsiedzi⁶⁵. Stąd w odniesieniu do pamięci partykularnego człowieka możemy mówić o pamięci zbiorowej. Późniejsze badania empiryczne potwierdziły tę kapitalną obserwację. Jak udowodnili psycholodzy, umysł ludzki nie rejestruje wydarzeń niczym kamera przemysłowa, która wiernie zapisuje wszystko, co widzi. Dlatego to, co pamiętamy, jest amalgamatem tego, czego doświadczyliśmy, o czym marzyliśmy, lub tego, czego dowiedzieliśmy się od innych. Możliwe nawet jest uznanie czyjejs własnej pamięci za swoją⁶⁶. Jak tłumaczy to jedna z najważniejszych polskich badaczek pamięci, Barbara Szacka: „w procesie zapamiętywania, porządkowania i przywoływania pamiętanych treści wykorzystywana jest ogólna

wiedza o zależnościach przyczynowo-skutkowych oraz o relacjach międzyludzkich zdobyta dzięki obserwacji własnego otoczenia społeczno-kulturowego⁶⁷. Świetnie ilustruje to przywoływany przez nią eksperyment Frederica Bartletta z lat trzydziestych ubiegłego wieku, który polegał na czytaniu jego uczestnikom baśni indiańskiej *Wojna duchów*. Badani mieli zapamiętać ją w całości, a następnie powtórzyć, co ze względu na jej długość było niewykonalne po pierwszym wysłuchaniu. Dostosowywali więc jej treść „do własnych standardów kulturowych, aby stała się zrozumiała w świetle ich własnych doświadczeń – w rezultacie treść zapamiętywanej przez nich historii znacznie różniła się od oryginału”⁶⁸.

Pełnoprawny użytek z obserwacji poczynionych przez Halbwachsa zaczęto czynić dopiero od końca lat sześćdziesiątych, a szczególnie lat osiemdziesiątych XX wieku, gdy jego poglądy upowszechniły się za oceanem i tym samym weszły w naukowy krwiobieg⁶⁹. Amerykanie odkryli wówczas także innych francuskich badaczy pamięci, w tym między innymi Pierre'a Norę, twórcę niezwykle wpływowego pojęcia „miejsce pamięci”⁷⁰. W swoim słynnym eseju *Między pamięcią a historią: Les lieux de Mémoire* odnotował on, że ze względu na przyspieszenie historii spowodowane między innymi przez industrializację, demokratyzację i powstanie kultury masowej zanikła kultura wiejska, czyli „kluczowa przechowalnia pamięci zbiorowej”⁷¹. W efekcie przestał istnieć międzypokoleniowy pas transmisyjny, a pamięć zaczęto tworzyć – najczęściej przy udziale państwa – w sposób odgórny i scentralizowany. Dziś odnajdujemy ją więc w miejscach pamięci (*lieux de Mémoire*) rodzących się „z poczucia, że nie istnieje spontaniczna pamięć, że musimy umyślnie tworzyć archiwa, utrzymywać rocznice, organizować obchody, wygłaszać mowy pochwalne i uwierzytelniać rachunki, ponieważ wszystkie te działania przestały sprawiać wrażenie naturalnych”⁷². Miejscem pamięci może być więc wszystko, co zatrzymuje czas, blokuje proces zapominania i ma „zdolność metamorfozy, nieustannego odradzania swego znaczenia i nieprzewidywalną ilość

rozgałęzień”, a więc postaci historyczne, rocznice, traktaty, muzea, pomniki czy archiwa⁷³.

Dla Nory konsekwencją zaniku tradycyjnie przekazywanej pamięci, podobnie jak u Halbwachsa, jest przeciwstawienie pamięci historii. Według niego pojęcia te przestały być synonimiczne, tak jak w języku francuskim, a stały się odrębnymi kategoriami, tak jak w języku niemieckim, gdzie *Historie* stanowi przeżywaną historię, a *Geschichte* sformalizowaną operację umysłową czyniącą ją zrozumiałą⁷⁴. Pamięć „nieustannie ewoluuje, jest otwarta na dialektykę pamiętania i zapominania, nieświadoma swej sukcesywnej deformacji, podatna na manipulację i zawłaszczenie, może trwać w uśpieniu i co jakiś czas się budzić. Z drugiej strony historia jest zawsze problematyczną i niepełną rekonstrukcją tego, czego już nie ma”⁷⁵. Rozgraniczenie tych dwu pojęć pozwoliło badaczom, w tym także historykom dotychczas ujmującym pamięć jako nieinteresującą, bo zdeformowaną historię niezgodną z przekazywaną przez nich wiedzą, poddać analizie. Pamięć uznano więc za ważny element procesów historycznych⁷⁶.

Wykorzystując osiągnięcia socjologów i historyków zajmujących się pamięcią zbiorową, przyjrę się tej, która powstała wokół Szeli. Będę jej szukał przede wszystkim w szeroko rozumianych tekstach kultury (literaturze, sztukach pięknych, artykułach prasowych, pieśniach, przyspiewkach, ale także w filmie czy wywiadach socjologicznych), które najlepiej odbijają wyobrażenia społeczności o swojej historii⁷⁷. Natomiast nie będę – o czym już była mowa – zbytnio trudził się rekonstrukcją przeszłości Szeli. Nie oznacza to jednak, że prace historyków zajmujących się tym nie będą dla mnie ważnym punktem odniesienia. Po pierwsze, pamięć zawsze karmi się historią, wykorzystuje ją na użytek terażniejszości, nie można jej więc analizować w oderwaniu od historiografii. Po drugie, badacze piszący o Szeli mieli kluczowe znaczenie w tworzeniu jego legend. Stanowi to dla historyka, któremu na studiach wpajano klasyczny podział na źródła oraz opracowania i wobec tych pierwszych inną czujność, istotne zamazanie tej granicy.

Często więc w tej książce prace historyczne stają się źródłami – tworzą lub powielają legendy. W tym zakresie moje badania wpisują się w historię historiografii, która według Nory jest „najbardziej uchwytym znakiem rozdziału historii i pamięci”, gdyż „to, że studiujemy historiografię [...], że odtwarzamy mity i interpretacje, oznacza, że nie identyfikujemy się już bezwarunkowo z ich dziedzictwem”⁷⁸.

W analizie pamięci zbiorowej powstałej wokół Szeli posługuję się pojęciem legendy mającym swoje długie tradycje w języku polskim w opisie narracji tworzonych wokół postaci historycznych. W odniesieniu do Szeli spopularyzował je historyk literatury z Uniwersytetu Jagiellońskiego – Franciszek Ziejka, który definiował legendę jako tworzony w odpowiedzi na oczekiwania odbiorców i nie zawsze zatem zgodny z prawdą historyczną „sposób istnienia przeszłości w teraźniejszości”⁷⁹. Legenda jest więc częścią składową pamięci zbiorowej, a od mitu odróżnia ją wychylenie się w przeszłość, gdyż mit – będący wzorem przyszłości dla danej grupy społecznej – wychylony jest ku jutru. Opisywana przez Ziejkę legenda chłopów polskich obrócona jest jednak jednocześnie w obie strony, gdyż stanowi „dziedzictwo historyczne stanu chłopskiego”, które miało stać się „główną przesłanką w ich walce o prawa obywatelskie”⁸⁰. Oba pojęcia przenikają się więc wzajemnie, a ich cechą wspólną jest odpowiadanie na potrzeby współczesności.

Przez długi czas mit był postrzegany inaczej w naukach historycznych uznających go jedynie za opowieść zmyśloną i fałszywą, i taką, z którą należało bezwzględnie walczyć⁸¹. Wraz z oddzieleniem historii od pamięci badacze przeszłości zaczęli jednak coraz częściej niuansować swoje podejście do mitów, czyniąc je przedmiotem swoich zainteresowań naukowych. Pogodzili się nawet z ich obecnością w uprawianej dyscyplinie, co widać szczególnie dobrze w artykule wybitnego metodologa badań Jerzego Topolskiego pod znamienym tytułem *Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi*. Mity są dla niego mówiącymi coś o świecie „sformułowaniami, które uzyskały w sposób

żywiolowy, bądź którym nadano (przez siły społeczne, polityczne czy inne) status prawd faktograficznych czy symbolicznych nie weryfikowanych, «unieruchomionych», w mniejszym czy większym stopniu zsakralizowanych⁸². Umieszcza je w ciągu, w którym na jednym końcu są „stwierdzenia powstałe w wyniku stosowania metod naukowych i uznane przez naukę za prawdziwe”, a na drugim „zdeformowany obraz rzeczywistości”⁸³. Jak jednak zauważa, nie każda wiedza naukowa – sfalsyfikowana w toku badań – jest mitem. Mitem jedynie jest ta, która „unieruchomiła” się, zamieniła w niepodważalny dogmat. W artykule tym, zgodnie z jego tytułem, Topolski zdaje sobie sprawę, że mity są nieodłączną cechą nauki i nie ma prac historycznych wolnych od nich; różny jest jedynie stopień ich obecności. Jednocześnie nie porzuca on nadziei na ich wyplenienie, postulując wdrażanie procesu znanego prawnikom jako *due diligence*, czyli należyta staranność, w tym przypadku, przy uprawianiu historii, tak aby w miarę możliwości unikać mitologizacji przeszłości.

Topolski rozróżnia cztery źródła mitów: psychologię twórczości naukowej, ideologię, manipulację i cenzurę⁸⁴. To pierwsze wynika z naturalnego przywiązania do własnych dokonań i z niechęci do ich dezawuowania. Drugie ma swoją genezę w dyrektywach metodologicznych, takich jak materializm historyczny, choć – jak zauważa autor – przyczyną powstania mitu nie jest tutaj sama dyrektywa obligująca do stawiania badaniom pewnego zestawu pytań, ale raczej mylenie jej z wnioskami. Manipulacja i cenzura z kolei związane są najczęściej z podporządkowywaniem nauki władzy (państwu, Kościołowi, partii politycznej). W związku z tym istnieją trzy rodzaje mitów w historiografii. Mity głębokie tkwią w świadomości historyków jako „przeświadczenia czy nastawienia świadomościowe sterujące m.in. badaniem i konstruowaniem tekstu”⁸⁵. Ich przykładem jest mit rewolucji, który jest przesadnym „przeświadczeniem o istnieniu w przeszłości pewnych faktów mających siłę łamania procesu historycznego”⁸⁶. Drugim typem są mity ideologiczne związane ze światopoglądem badacza,

wiarą lub „zbiorem przedstawień i sądów mających charakter teorii o różnym stopniu weryfikowalności”⁸⁷. Ostatnia kategoria, mity faktograficzne, są zaś „utrzymującymi się w narracji historycznej ustaleniemi dotyczącymi faktów czy powiązań między nimi”, powstałymi poprzez intencjonalne (bądź nie) zafałszowanie obrazu⁸⁸.

Tak rozumianych mitów odnajdziemy w legendach o Szeli wiele. We wszystkich z nich pojawiają się mity ideologiczne, w których światopogląd badaczy wpłynął na stworzenie konkretnego obrazu Szeli na użytek danej społeczności. Ujawnimy też sporo bezrefleksyjnie powielanych mitów głębokich oraz faktograficznych. Rozróżnienie Topolskiego jest przydatne przy analizie mitologizacji historii wychodzącej spod pióra naukowców. Należy jednak pamiętać, iż choć historycy mieli ważny udział w tworzeniu legend o Szeli, nie tylko oni przyczynili się do ich powstania. Dlatego pojęcie mitu rozumiem szerzej. Niniejsza książka nie pretenduje jednak do stworzenia kolejnej definicji legend czy mitów. Raczej rysuje płynne granice poruszania się po tym zagadnieniu, dla którego określenie kluczowe jest zrozumienie, że mity i legendy zaludniają naszą pamięć zbiorową i tym samym wspierają jej dwie podstawowe funkcje, identyfikowane przez Barbarę Szacką jako określanie tożsamości grupowej i legitymizowanie istniejącego porządku społeczno-politycznego. Według tej badaczki funkcja tożsamościowa pamięci zbiorowej buduje świadomość wspólnej przeszłości, przekazuje wartości i wzory zachowań (stąd postaci w panteonie narodowym są jednoznaczne moralnie: albo dobre, albo złe) oraz tworzy język grupy, która w ten sposób może odróżnić swoich od obcych⁸⁹. Z kolei funkcja legitymizacyjna nie służy jedynie uznaniu istnienia danej zbiorowości, ale „także jej struktury społecznej dominacji i form władzy politycznej”⁹⁰. Wspólnota celów mitów i legend odnajdywanych w pamięci zbiorowej, mimo odmienności między tymi pojęciami i mnogości definicji, prowadzi mnie – zgodnie ze wskazaniami Ziejki – do łącznego ich ujmowania.