

Recenzja pracy doktorskiej mgr Karoliny Koprowskiej ***Miejsce urodzenia jako kategoria badań kulturowych. Projekty tożsamościowe w polskiej i żydowskiej literaturze napisanej pod kierunkiem prof. Ryszarda Nycza***

Miejsce urodzenia to bardzo dojrzała rozprawa oparta na znakomitym pomysśle. Zestawienie doświadczeń migracyjnych Żydów pochodzenia polskiego oraz Polaków pochodzenia wiejskiego przypomina list z opowiadanie Edgara Poe – kluczowy dla rozwiązania zagadki, ale trudny do znalezienia, ponieważ leżący na widoku. Temat spopularyzowany przez doktorantkę to właśnie zjawisko zakryte swoją naocznością, a zarazem kluczowe (albo przynajmniej doniosłe) dla zrozumienia niemożliwości osiągnięcia emancypacji przez Żydów polskich i przez mieszkańców wsi.

Bliskość doświadczenia żydowskiego i chłopskiego doktorantka ujmuje w perspektywie złamanej symetrii. Autorka zasadniczo koncentruje się na kategorii „miejsca urodzenia”, zaznaczając, że chodzi nie o dosłownie pojętą lokalizację¹, lecz o specyficzną i złożoną, a przy tym w znacznym stopniu niejawną² dialektykę determinacji wynikającej z pochodzenia i transgresji związanej z nowoczesną – wymuszoną bądź wybieraną – mobilnością społeczną, z procesami awansu, emancypacji i migracji. Przy takim ujęciu, jak zaznacza autorka, istotne jest

¹ „Podejmując problem tożsamości orientowanej przestrzennie, koncentruję się na miejscu urodzenia, przy czym zawieszam jego banalność i oczywistość, a zmierzam do ustanowienia go możliwą kategorią analityczną. Takie podejście oznacza, że w niewielkim stopniu będę je traktować jako przedmiot reprezentacji, interesuje mnie natomiast jego potencjał badawczy i operacyjny, jaki może posłużyć nie tyle do uchwycenia momentów zetknięć geografii, literatury i biografii, ile do opisu dynamicznego i relacyjnego pola kulturowego, w którym miejsce urodzenia staje się ośrodkiem tworzenia relacji sytuujących jednostkę w ramach konkretnej konfiguracji geopolitycznych, społecznych czy kulturowych zależności” (MU 6).

² „Miejsce urodzenia, jak sądzę, może być dobrym przykładem takiej figury swojskości, której transparentność jest pozorna. Zakreślając bowiem horyzont tego, co bliskie, jednostkowe i intymne – zatem skojarzone przede wszystkim z indywidualnymi doświadczeniami i osobistymi relacjami – wpisuje nas zarazem w zbiorową geografę, historię i topologię społeczną. Konotując to, co oswojone, zakorzenione i statyczne, maskuje jednocześnie współzależność z rozmaitymi poruszeniami i zerwaniami w obrębie struktury społeczno-politycznej, a także inherentne dla niej mechanizmy różnicowania, wykluczania i (nie)przynależności” (MU 6).

dostrzeżenie tego, co ukryte w miejscu urodzenia, a więc złożonych wpływów i ograniczeń, odziedziczonych zobowiązań i przekonań oraz nabytych (wypracowanych przez jednostkę czy grupę) pragnień przełamania determinizmów związanych z pochodzeniem.

Przedmiotem analizy autorka czyni rozmaite konceptualizacje miejsca urodzenia, w których kluczowe znaczenie ma proces wychodzenia z owego miejsca i powracania do niego. Wybrawszy dwie trajektorie, autorka wyraźnie zaznacza symetrie i asymetrie losu żydowskiego i chłopskiego. Wskazuje więc, że pomimo wielu punktów zbieżnych (poznawcze wyobcowanie miejsca urodzenia, migracja, asymilacja) zestawienie obejmuje z jednej strony kategorię etniczno-narodową (Żydzi), z drugiej zaś kategorię społeczno-klasową (chłopi). Do tej asymetrii doktorantka dodaje zasadniczą różnicę „fabularną”, odnoszącą się do egzystencji badanych społeczności oraz do porządku samego wywodu doktorskiego. Autorka bada mianowicie zasadniczo praktyki „wytworzenie lokalności” w literaturze żydowskiej oraz „wykraczanie poza pochodzenie” w literaturze nurtu chłopskiego. Oba te kierunki – „do” i „od” miejsca urodzenia – pozwalają autorce odsłonić i omówić wielość sposobów rozumienia „miejsca urodzenia” oraz wielość praktyk projektowania tożsamości. Kwestia ta ma kluczowe znaczenie, ponieważ „[...] **miejsce urodzenia**, uchylając kwestię domowości i zadomowienia (w znaczeniu: pozytywnego wariantu bycia w świecie), może być postrzegane przede wszystkim jako **figura tożsamościowa**, która określa **tryby definiowania siebie w sytuacji uwikłania** w inherentne – bo przypisane jednostce w akcie urodzenia – kody identyfikacyjne, takie jak płeć, pochodzenie społeczne, narodowość czy wyznanie. Zawarta w tej części analiza tożsamościowego wymiaru miejsca urodzenia skupia się na **dwóch kwestiach**: po pierwsze – **statusu miejsca urodzenia** jako kategorii przestrzennej, relacyjnej, genealogicznej i autobiograficznej/ autotematycznej, a po drugie – **procesu konstytuowania się podmiotu** w relacji do miejsca urodzenia, obejmującego perspektywy zamieszkiwania, urodzenia i po-chodzenia” (MU 18; wytłuszczenia moje).

Powyższy cytat pozwala zorientować się nie tylko w złożoności problematyki, lecz także w naukowej docieklivości mgr Koprowskiej. Czytelnik jej pracy wielokrotnie przekonuje się, że autorka dochowuje wierności przede wszystkim kryteriom spójności i kompletności, dbając, by poszczególne części wynikały z siebie lub komplementarnie się łączyły oraz o to, by w analizie osiągnąć swoisty stan

wyczerpania tematu. Są to istotne zalety wyводу, jako że podwójna fabuła badana przez autorkę wymagała połączenia sumienności z empatią, bezstronności z zaangażowaniem, obiektywizmu z osądem. Obie historie nie należą przecież do budujących: wytwarzanie lokalności przez Żydów toczyło się w warunkach wrogości, a zakończyło Zagładą; migracja chłopów wynikała najczęściej z biedy, a kończyła się (również najczęściej) asymilacją dyktowaną przez kulturę miejsko-inteligencką.

Do powyższych walorów dodać należy niezwykłą kompetencję lingwistyczną – znajomość języków jidysz i hebrajskiego. W części II, zatytułowanej „Żydowskie miejsce urodzenia”, autorka omawia kulturę Żydów polskich przed Zagładą i po niej. Okres pierwszy, zasadniczo międzywojenny, obejmuje wielość rozmaitych praktyk wytwarzania lokalności³ (towarzystwa krajoznawcze, czasopisma, wycieczki, działalność kronikarska) zmierzających do zadomowienia się w diasporze, a więc przełamania dualizmu „ziemia obiecana – ziemia tymczasowa”⁴ w celu „zachowania odrębności kulturowej i językowej przy jednoczesnej identyfikacji z przestrzenią lokalną i z zamieszkującą ją społecznością” (MU 75). Bez znajomości jidysz i hebrajskiego przebadanie tych materiałów byłoby niemożliwe (bądź możliwe w skromniejszym stopniu i z drugiej lub trzeciej ręki). Podkreślam znaczenie owej kompetencji, ponieważ rozdział poświęcony osuwaniu diasporycznego miejsca urodzenia zasługuje na osobne wyróżnienie: większość z nas (historyków literatury polskiej XX wieku) napotykała rozmaite informacje o krajoznawczej aktywności środowisk Żydów polskich, jednakże dopiero gęsta mikrosynteza sporządzona przez mgr Koprowską pozwala zorientować się w tradycjach, kontekstach, uzasadnieniach i formach tej działalności. Podobnie odkrywczą jest omawiana w tej części „perspektywa gościa nieposłusznego”, który „nie czeka na zaproszenie do grupy dominującej, ale z zajmowanej przez siebie pozycji mniejszościowej podejmuje się negocjowania warunków własnego społeczno-politycznego uczestnictwa” (MU 74). Nieposłuszny gość – jego taktyki doktorantka omawia między innymi na przykładzie

³ „Podążając tropem Czernichowskiej metafory *tawnit nof-moladeto*, przedmiotem prowadzonej w tym rozdziale analizy czynię strategię wytwarzania żydowskiego miejsca urodzenia w kontekście doświadczenia diasporycznego czy też – precyzując – mechanizmy, za sprawą których przestrzeń diasporę, postrzegana jako obca, nabiera cech swojskości i zostaje zaadaptowana do znanych wzorów rodzimości” (MU 65).

⁴ „Na konceptualizację miejsca urodzenia w kulturze żydowskiej wpływa konstytutywna dla niej dychotomia między mitem utraconej ojczyzny, „ziemi obiecanej” a „galutem”, czyli tymczasowym wygnaniem, diasporą. Hebrajskie określenie *galut* lub *gola* opisuje kondycję społeczności pozbawionej swojej ojczyzny – zarówno w wymiarze fizycznym (zamieszkiwania poza obszarem ziemi Izraela), jak i duchowym (poczucia wyobcowania powodowanego utratą religijno-polityczno-etnicznego centrum świata żydowskiego)” (MU 69).

twórczości Racheli Korn⁵ - dąży do stworzenia żydowskiego miejsca w obrębie polskiej przestrzeni, łącząc żydowską tożsamość lokalną z koncepcją żydowskiej tożsamości transnarodowej.

Omawianym przez autorkę międzywojennym praktykom wytwarzania lokalności mogła jeszcze towarzyszyć nadzieja na wypracowanie nowej tożsamości i nowych reguł polsko-żydowskiego współżycia. Kres tym działaniom i nadziejom przynosi Zagłada. Do przeanalizowania pohołokaustowych praktyk stosowanych wobec miejsca urodzenia autorka proponuje kategorię „oikocyd”, przez co rozumie całkowite wyniszczenie przestrzeni udomowionej pod względem terytorialnym, środowiskowym oraz emocjonalnym (MU 146). A skoro zagładzie uległy materialność, krajobrazowość oraz wszelkie formy aktywności mogące stanowić podstawę budowania relacji przynależności, wobec tego – jak przekonująco, choć zarazem przygnębiająco stwierdza autorka w konkluzji tej partii rozważań – „dla [...] literackich ujęć oikocydu Zagłady wyznacza moment graniczny i paradygmatyczny, który uwydatniając niesamowitość miejsca urodzenia i udosławiając metaforyczny splot <kolebka grobem>, neguje możliwość przywrócenia <domu>” (MU 223).

Można oczywiście pytać, czy w historii alternatywnej, historii wolnej od Zagłady, Polacy i Żydzi wypracowaliby inny model koegzystencji czerpiący z żydowskich praktyk wytwarzania lokalności (albo przynajmniej pozwalający na takie praktyki). Autorka zechce sama rozważyć, czy warto odpowiadać na moje pytanie, jednakże wydaje się ono zasadne w kontekście nasilających się u schyłku lat 30. polskich praktyk wytwarzania lokalności, czyli sygnalizowania, że Polska ma tylko jednego gospodarza i jedną „poprawną” tożsamość, która nie dopuszcza ani asymilacji, ani koegzystencji różnych narodowości. Mówiąc inaczej, zanim nadeszła Zagłada, Polska stała się miejscem nie do życia i nie do zamieszkania dla Żydów. U schyłku okresu międzywojennego do rozmaitych codziennych szykan wobec Żydów i do fizycznych napaści doszły realne zmiany w prawie (*numerus nullus* i *numerus clausus*), które w 1938 roku zamieniły Polskę w państwo segregacji rasowej. Inaczej

⁵ „W swojej wizji [Rachel Korn] podąża za zasadą integracji – zakłada legitymizowanie żydowskości diasporycznego krajobrazu i jednocześnie postuluje językową oraz kulturową autonomię. Współdzielenie okolicy, które wymaga od Żydów przyswojenia panujących w nim reguł społecznych, nie miało więc wyeliminować ich odrębności, ale pozwoliłoby kształtować własną tożsamość lokalną” (89-90).

formulując pytanie: czy żydowska koncepcja lokalności mogłaby przetrwać w społeczeństwie, którego jedną z podstaw tożsamościowych stał się antysemityzm?

Stawiam to pytanie, choć zdaję sobie sprawę, że należy ono do rozważań z zakresu „what if?”. Bez trudu zatem pogodzę się z brakiem odpowiedzi. Ważniejsza dla mnie jest związana z tym zagadnieniem inna kwestia – kultury dominującej i dominującego afektu. W części III, poświęconej chłopskim miejscom urodzenia, autorka słusznie pisze, że tożsamość chłopską określał w Polsce Ludowej wstyd (do kategorii tej jeszcze powrócę). W kontekście powyższego spostrzeżenia należałoby zapytać, jaki afekt dominował w relacjach polsko-żydowskich. Czy autorka zgodziłaby się z tezą, że afektem takim była nienawiść, która w latach 30. przepoczwarzała się we wstręt/ odrazę. Jeśli tak, to czy taktyki wytwarzania lokalności Żydów polskich uwzględniały owe afekty? Być może boga nienawiści po to się stwarza, aby nie dało się go przebłagać (w polskiej historii nawet krew przelewana wspólnie przez Żydów i Polaków nie wystarczyła dla wytworzenia dobrych zasad współżycia). I być może szczepionka na wirusa wstrętu działa dopiero kilkadziesiąt lat po podaniu, a ponadto potrzebuje wsparcia ze strony prawa (dowodzą tego historie wstrętu wobec kobiet, odrazy wobec homoseksualistów czy nienawiści-wstrętu wobec „czarnych”). Jednakże kultura nie liczy się z pragmatycznymi ograniczeniami. Dowód na to znajduję w samym doktoracie – w części dotyczącej tożsamości chłopskich. W jednej z partii autorka przekonująco omawia rozmaite praktyki subwersywne oparte na wielopiętrowej parafrazie „pańskich/ szlacheckich/ miejskich” obrazów chłopskości; w parafrazie tej literatura chłopska przedstawia „ludzi ze wsi” zgodnie z optyką miejską, ale czyni to powielając negatywne stereotypy wytwarzane na swój temat przez kulturę wyższą. *Awans* Redlińskiego czy *Majdan* i *Pióropusz* Pilota stanowią dobre przykłady owej poetyki – sięgającej do tradycji sowizdrzalstwa, a polegającej na konfrontowaniu kultury pańskiej z jej własnymi uprzedzeniami i uroszczeniami. Komizm w tych dziełach należących do nurtu chłopskiego jest gorzki, raczej groteskowy niż odwetowy, ale cel wydaje się jasny: chodzi mianowicie o to, by nie upierając się przy zachowaniu integralnej tożsamości własnej i godząc się na jej komiczne przedstawienie, naruszyć przynależny kulturze dominującej automatyzm wytwarzania hierarchii społecznych i związane z tym prawo do decydowania, kto i w jakim zakresie powinien się zmienić. Byłby to swoisty „kamp chłopski” (określenie moje), czyli taktyka polegająca na wciągnięciu strony dominującej w strefę komizmu i względności, w krąg karnawału, który za cenę śmiechu z chłopów podważy

absolutyzm osądu pańskiego. Autorka uwzględnia „chłopski kamp”, natomiast nie pisze nic o kampie żydowskim (choć wiemy, że społeczności żydowskie w Warszawie czy Łodzi często po taki typ komizmu sięgały). Pozwalam więc sobie zapytać, czy autorka w swoich poszukiwaniach natrafiła na taką lub podobną taktykę tożsamościową.

Jeśli nie – co jest przecież możliwe – to pozwolę sobie dodać do powyższej kwestii kolejne pytanie (lub sugestię). Jeśli taktyki wytwarzania lokalności zasadniczo mieściły się w rejestrze powagi (byłoby to zrozumiałe dla utrzymania decorum i dla osiągnięcia poważania ze strony polskiej), to działania te, rozgrywające się w otoczeniu narastającej nienawiści/ odrazy ze strony polskiej można chyba rozpatrywać jako mimikrę drugiego stopnia. W ramach tej mimikry grupa podporządkowana stosuje praktyki kulturowe, które podkreślają tożsamość własną, stanowiąc jednocześnie funkcjonalne i instytucjonalne upodobnienie do kultury dominującej. Dla uwyrażnienia różnicy (przedstawiam ją w trybie spekulatywnym): mimikra pierwszego stopnia opiera się na zacieraniu tożsamości własnej poprzez naśladownictwo kultury dominującej w zakresie habitusu (co prowadzi do efektu niezamierzonej parodii), natomiast w mimikrze drugiego stopnia – tak, jak ją konceptuję – społeczność podporządkowana zaznacza własną odrębność poprzez wykorzystanie praktyk i instytucji rzekomo należących do kultury dominującej (co prowadzi do zamierzonego efektu rywalizacji, ponieważ odsłania nieswoiste właściwości instytucji).

Sięgnąłem po kategorię mimikry, ponieważ autorka ciekawie stosuje ją zwłaszcza w partii poświęconej literaturze chłopskiej.⁶ Partia ta składa się z dwóch obszernych części: „Okrzesywanie z chłopskości, czyli afektywne doświadczenie awansu społecznego z perspektywy pisarzy pochłopskich” (ss. 224-298) oraz „Ojcowizna i matczyzna. Narracyjne praktyki (nie)przynależności do miejsca urodzenia” (ss. 299-355). W pierwszej z nich autorka: wyjaśnia kategorię „pochłopskości”, omawia wstyd chłopskiego ciała i chłopskiego pochodzenia oraz problematykę defamiliaryzacji miejsca urodzenia (na przykładzie m. in. *Pałacu Myśliwskiego* oraz *Majdanu Pilota*); w partii drugiej („Ojcowizna i matczyzna”) doktorantka przechodzi od trybu problemowego do szczegółowej lektury czterech

⁶ Zob. konkluzje partii „Okrzesywanie z chłopskości”: „Podmiot przemieszczony, z jednej strony, odnosi się nieuchronnie do kontekstów ramujących jego umiejscowienie (jak np. genealogicznych, politycznych, społeczno-kulturowych), a z drugiej – za pomocą subwersywnego potencjału mimikry szuka sposobów ich negocjowania, sprawdza możliwości i warunki transcendowania swojego uwikłania” (MU 298)

dziel (Nowak, *Podróż do miejsca urodzenia*; Myśliwski, *Nagi sad*; Oryszyn, *Najada*; Pilot, *Pióropusz*), przyjmując dla tekstów wspólną perspektywę ambiwalentnego (nie)przynależenia. Zarówno układ problemowy części pierwszej, jak i cztery interpretacje z części drugiej są przekonujące: autorka starannie komponuje swój wywód, wytrącając pojęcia z ich definicyjnego bezwładu, w czym dostrzec można wartościową ekwiwalencję – bohaterowie omawianych powieści to „ludzie poruszeni”, do czego autorka dostosowuje swoiste poruszenie terminologiczne (pochłopskość, matczyzna, przy-wiązanie, nie-zakorzenie).⁷ Ponadto doktorantka pilnuje odpowiedniości między ruchami ciał, tekstów i afektów, łącząc rozważania z zakresu historii i poetyki ze stanami afektywnymi (wstyd, wstręt, melancholia). Autorka przekonująco prowadzi swój wywód, omawiając powojenny awans „ze wsi do miasta” jako proces wielorako nieoczywisty: pisarze retrospektywnie odkrywają wstyd, jaki został „zadany” chłopskiemu miejscu urodzenia i odsłaniają brak trwałej i wartościowej tożsamości nowej. Powyższe streszczenie tylko w przybliżeniu oddaje gęstość wywodu, jako że – inaczej niż w moim pospiesznym uogólnieniu – autorka traktuje teksty literackie jako zróżnicowane przypadki „podmiotowości poruszonej”.⁸

W partii podsumowującej doktorantka przypomina kluczowe dla całej pracy „założenie o paradygmatycznym i formotwórczym znaczeniu okresu tużpowojennego jako następstwa II wojny światowej oraz Zagłady – tak w odniesieniu do losów żydowskich, jak i przemian polskiej wsi i chłopskich migracji” (358). Założenie to pozwoliło wychwycić zadanie, przed jakim stanęła powojenna zdyslokowana społeczność – zadanie „reorientowania statusu miejsca urodzenia i pochodzenia (a przede wszystkim rewizja jego wyobrażenia jako stabilnego i niezmiennego centrum stałych wartości)” (358). Zestawienie losów żydowskich i chłopskich pozwoliło

⁷ Są to działania świadome, wynikające z wypracowanej metodologii – zob. np.: „Narracje o awansie zdają sprawę ze złożonego i uwikłanego w różne dyskursy o chłopskości procesu wypracowywania „wychodźczej” podmiotowości w stanie poruszenia. Awans społeczny stanowi jeden z wariantów powojennych przemieszczeń, które wpływają na szczególną kondycję powojennego społeczeństwa polskiego jako (trwale) przesiedlonego i dyslokowanego” (MU 227).

⁸ „Zapisy tożsamościowych zmagania, analizowane przez pryzmat doświadczenia nieswojności, pozwalają wyłonić różne sposoby myślenia o tożsamości kształtowanej w odniesieniu do aporii nie-przynależności do miejsca urodzenia: 1) jako apologii przynależności i zdomowienia w lokalności, oswajającej i stabilizującej to, co przygodne i traumatyzujące, rytualnie odnawianej za sprawą powtórzenia mitów początku (*Podróż do miejsca urodzenia*); 2) jako integracji przez do-świadczenie, pozwalającej na dialogowanie (lecz nie scalanie) z sobą tego, co w losie heterogeniczne czy sprzeczne (*Nagi sad*), 3) jako przygodnej i niezakorzenionej, nie wiąże się ona bowiem z topograficznie rozumianą lokalnością, lecz z wynikającym z urodzenia na wsi umiejscowieniem kulturowym, społecznym i genderowym (*Najada*); 4) jako wyrastającej z twórczej konfrontacji, dopuszczającej różne głosy i stanowiska oraz otwierającej przestrzeń dla negocjowania głosu mniejszościowego (*Pióropusz*)” (354).

„prześledzić dwa dominujące tryby rozumienia <poruszonego> miejsca urodzenia, podlegającego tużpowojennym procesom migracyjnym. Pierwszy z nich wskazuje na (post)okocydalny status rodzinnej okolicy jako niesamowitej, negującej tym samym możliwość ponownego zakorzenienia, drugi zaś wiąże się z ujęciem chłopskiego pochodzenia jako piętna i defamiliaryzacją wiejskiego miejsca urodzenia” (358).

Symetryczna budowa rozprawy pozwoliła dotrzymać warunków porównania losów podwójnego bohatera zbiorowego. Pomysł wyjściowy był śmiały i odkrywczy, wywód zaś jest spójny i przekonujący. „Rozmowę” z takim doktoratem chciałoby się przedłużyć, więc do wcześniejszych pytań pozwolę sobie dodać jeszcze kilka.

Przede wszystkim wydaje mi się, że obie części podpowiadają sobie nawzajem pewne tropy i rozwiązania, które w trakcie wyvodu nie zostały podjęte. Do uprzednio wskazanego „kampu” (wychwyconego przez doktorantkę w odniesieniu do prozy pochłopskiej, nie uwzględnionego w odniesieniu do kultury Żydów polskich) dodać można problem instytucjonalizacji kultury. W części „Żydowskie miejsce urodzenia” autorka porusza się po obszarze szerszym niż literatura fikcyjna, a nawet szerszym niż literatura w ogóle – analizuje instytucje kulturalne oraz publicystykę i piśmiennictwo niefikcyjne. Chciałbym więc zapytać, czy doktorantka uznała przebadanie instytucji kultury chłopskiej za zadanie nadmierne, czy za zbędne. Przypuszczam, że to pierwsze, jako że w grę wchodziły (nawet jeśli weźmiemy pod uwagę wyłącznie lata 50 i 60 XX w.) zarówno domy kultury na wsi, jak i rozmaite instytucje kulturalne zakładane w miastach (wydawnictwa, czasopisma, inicjatywy rozwojowe i dokumentalistyczne). Jest przy tym zrozumiałe, że państwo socjalistyczne - dążąc do instrumentalnego włączenia kultury chłopskiej w zunifikowaną całość - nie przyznawało owym instytucjom nadmiernej autonomii. Jednakże już pierwsze pamiętniki chłopskie (dwie serie *Pamiętników chłopów* z roku 1935 i 1936) mówiły otwartym tekstem o znaczeniu instytucji lokalnych; dowodziły one również procesu nabywania samowiedzy – socjalnej, kulturowej, politycznej – oraz związanego z tym wysiłku „uznania się w podmiotowości swojej”, a więc właśnie przezwyciężenia wstydu zadawanego wsi przez miasto, rozpoznania znaczenia lokalności i przetworzenia wsi do takiej postaci, aby awans nie wiązał się wyłącznie z migracją do miasta. Jeszcze większe znaczenie kulturze lokalnej przypisują pamiętniki wydawane po wojnie. Np. obszerna kolekcja *Problemy trzech pokoleń. Wybór fragmentów pamiętników z konkursu „Łączy nas ziemia”* (red. B. Gołębiowski, H. Krzywdzianka, J. Socha, Związek Młodzieży Wiejskiej, Warszawa 1984) świadczyła, że właśnie w

latach 60. i 70. wiejskie instytucje kulturalne odgrywały coraz większą rolę w wytwarzaniu własnej wersji nowoczesności łączącej sferę technologiczną ze sferą wolności osobistych. Na prawach nieco ryzykownego skrótu można powiedzieć, że reforma rolna była dla mężczyzn, elektryfikacja - dla kobiet. Założenie prądu w domach wydłużało dzień i dawało kobietom czas m. in. na wspólne spotkania, z których (to kolejna prawidłowość genderowa) bardzo często wyłaniały się inicjatywy założenia świetlicy, koła gospodyń wiejskich czy zespołu tanecznego. Krótko mówiąc, chciałbym zapytać, czy nie byłoby warto sięgnąć jeszcze raz do tekstów (fikcyjnych i pamiętnikarskich) z lat 60 i 70 – tym razem z hipotezą mówiącą, że powojenne unowocześnienie wsi było genderowo zróżnicowane.

Zwracam uwagę na skrzyżowanie modernizacji z tożsamością genderową, ponieważ w omawianej przez doktorantkę prozie sama modernizacja technologiczna ma (wbrew poszukiwanej przez autorkę ambiwalencji) raczej jednoznaczną wymowę: Nowak uważał ją za zewnętrzną wobec kultury wiejskiej, Myśliwski – za rozkładową dla tejże kultury, Redliński – za narzędzie delokalizacji wsi i wykorzenienia wiejskich migrantów.

Nawet jednak oddzielenie genderu od modernizacji nakazuje zapytać, czy uogólnienia dotyczące awansu formułowane przez doktorantkę mają charakter obowiązujący dla całej społeczności wiejskiej, czy jednak raczej dla jej części męskiej. Z dzieł omawianych w rozprawie wyłania się obraz wiejskiej społeczności autarkicznie patriarchalnej, monopolistycznie męskiej, samobójczo homospołecznej. Nowak, Pilot, Kawalec, Myśliwski, Redliński – to ważni pisarze nurtu chłopskiego. Bez trudu można by do nich dodać jeszcze kilku lub nawet kilkunastu – wszystkich płci męskiej. Czy poza Zytą Oryszyn nie znajdziemy żadnej innej pisarki – autorki powieści wiejskiej? Czy w latach 60 i 70 nie powstał żaden inny tekst (pamiętnikarski lub prozatorski mniejszego formatu) napisany przez kobietę? Pytam o to, ponieważ niedawno wydane książki *Nic się nie działo* (2022) Tomasza Markiewki oraz *Chłopki* (2023) Joanny Kuciel-Frydryszak świadczą, że wspomnień istniało całkiem sporo i że w kobiecym pisaniu wiejskim powojenne miejsce urodzenia było inaczej zagospodarowywane i kontestowane niż w pisaniu męskim. Różnice dotyczą niemal wszystkiego - pozycji społecznej na wsi, miejsce w rodzinie, udziału w modernizacji czy dominujących afektów.

Ostatnie pytania wiążą się już nie z genderem, lecz właśnie z afektami. Pisze autorka: „W proponowanej tu analizie zamierzam uchwycić główne dominanty

przemieszczenia ze wsi do miasta jako formatywnego dla <wychodźców> doświadczenia i prześledzić kluczowy dla niego proces wyobcowywania [...]. Jednocześnie podstawową kategorią własnej analizy czynię afekt wstydu, który pozwala uchwycić to, co niewypowiedziane, niewidoczne czy nieprzepracowane w polskiej kulturze. Narracje o awansie odczytuję zatem jako wariant narracji o wstydzie” (228). Z rozpoznaniem tym – wszechstronnie uzasadnionym na przykładzie prozy Kawalca, Nowaka i Pilota – trudno się nie zgodzić. Przy zasadniczej zgodzie zapytałbym jednak, czy w grę wchodził tylko wstyd. Jeśli weźmiemy pod uwagę oczywiste i ogromne zapóźnienie wsi (brak perspektyw awansu edukacyjnego i zawodowego), wstyd może występować jako naczelna pobudka wyprowadzki. Wydaje się jednak, że w latach 70. kultura dominująca, jakby nie ceniąc siły przyciągania emitowanej przez szkoły i fabryki, dołączyła do pokus cywilizacyjnych inną jeszcze ścieżkę kulturowego awansu. Niezbyt precyzyjnie nazwałbym ją „paternalistycznym przejęciem”. Dostrzec je można porównując serial *Daleko od szosy* (reż. Zbigniew Chmielewski, 1976) oraz filmy *Człowiek z marmuru* (Wajda, 1976) i *Tańczący jastrząb* (Królikiewicz, 1977). Każde z tych dzieł (posłużę się znacznym skrótem) mówiło coś na temat „wychodzenia z pochodzenia”: serial przekonywał, że edukacja już nie wystarcza (w gruncie rzeczy nagrodą za zdobyte wykształcenie, ale i warunkiem osiedlenia w mieście, okazywało się małżeństwo z miejską inteligentką), *Tańczący jastrząb* ukazywał podwójną obcość (względem opuszczonej wsi i względem nie dającego się zamieszkać miasta). Wajda przechwycił te wątki i w mistrzowskim (choć paternalistycznym) pomysłe włączył je w szerszą historię: przedstawił mianowicie historię awansu jednego z setek tysięcy młodych ludzi przybywających ze wsi na budowę wielkoprzemysłową; w biografii tej praca i edukacja okazują się wartościami zinstrumentalizowanymi przez władzę, zaś prawdziwym zwieńczeniem awansu okazuje się dołączenie do ludzi poczuwających się do odpowiedzialności za dobro wspólne. Grupa ta ma charakter nieformalnej elity, ale warunkiem wstępu do niej nie jest pochodzenie czy wykształcenie, lecz rodzaj zobowiązania (poświęcenia) wobec zbiorowości. Wajda – podobnie jak Królikiewicz i Chmielewski – ukazywał zatem brak drogi powrotnej na wieś i niewystarczalność awansu miejskiego jako ewentualnego zwieńczenia drogi życiowej. *Człowieka z marmuru* odróżniało jednak od pozostałych dzieł wskazanie możliwości wypracowania wspólnej kultury, transcendującej kultury wiejską i miejską. Z powyższych uwag chciałbym wyciągnąć dwa pytania: 1) czy obrazy wsi pojawiające się

w polskiej kulturze masowej lat 70. dodają coś do rozważań zawartych w rozprawie?
2) czy w omawianej przez doktorantkę literaturze znaleźć można wątek kultury wspólnej, w której emancypacja klas ludowych nie kończy się na drobnomieszczańskim modelu życia i wykracza poza istniejące podziały?⁹

Wszystkie powyższe uwagi i pytania były odpowiedzią na arcyciekawą rozprawę, więc konkluzja mojej recenzji jest przewidywalna: stwierdzam, że rozprawa doktorska mgr Karoliny Koprowskiej *Miejsce urodzenia jako kategoria badań kulturowych. Projekty tożsamościowe w polskiej i żydowskiej literaturze* napisana pod kierunkiem prof. Ryszarda Nycza spełnia z naddatkiem wymogi stawiane pracy doktorskiej. Wnoszę o dopuszczenie autorki do publicznej obrony, a ponadto wnioskuję o opublikowanie rozprawy.

Z poważaniem

- Przemysław Czapliński



⁹ W pracy kategoria transgresji odgrywa istotną rolę – zob. np.: „Kategoria miejsca urodzenia, skupiając w sobie tożsamościowe napięcia między deterministycznym zakorzeniem a emancypacyjną transgresją, ma szansę stać się również narzędziem analizy (lub przeczytania na nowo) narracji lokalnych, regionalnych czy zaklasyfikowanych do literatury „małych ojczyzn”. Strategia ich lektury polegałaby na niuansowaniu i ukontekstowaniu, umożliwiającym uchwycenie heterogenicznego charakteru miejsca urodzenia i różnych form jego doświadczania” (362).