

W OBRONIE REDUTY ORDONA. HISTORIA I MIT

MARCIN NAPIÓRKOWSKI

ORDON: HISTORIA I MIT

Tragiczna historia Juliana Konstantego Ordona – człowieka, który przeżył własną bohaterską śmierć – jest już jako „złudzenie narodowe” dostatecznie zdemaskowana, by można ją było spokojnie przytoczyć bez pokusy nieustannego odbrązawiania. Rozbieżności między historią a mitem, między prozaicznymi faktami a wzniosłymi sensami zostały już w literaturze przedmiotu szczegółowo opracowane¹. Niezwykle „pośmiertne” dzieje Reduty i jej dowódcy wydają się zatem idealnym punktem wyjścia do podjęcia rozważań nad skomplikowanymi relacjami między historią i mitem *sine ira et studio*. Niczego nie trzeba tu już udowadniać – można tylko podziwiać i zastanawiać się. Zobaczmy zatem, w jaki sposób „prawda historyczna” i „wyobraźnia mityczna” splatają się w przypadku Reduty Ordona, a następnie zadajmy pytanie o wzajemne relacje między tymi dwoma komponentami. Interesująca nas przestrzeń semantyczna rozciąga się między historyczną (lecz pozbawioną znaczenia) redutą 54 a słynną Redutą

¹ Pierwsze próby „demaskacji” mitu pochodzą już z początku XX w. (Vide: K. Bartoszewicz, *Legenda o Ordonie*, „Tygodnik Ilustrowany”, 1912, nr 46, s. 955–956; nr 47, s. 986; nr 48, s. 1005). Jedną z najbardziej znanych wersji demaskatorskich jest rozdział z *Siedmiu polskich grzechów głównych* Zbigniewa Żałuskiego (Warszawa 1963, s. 61–67). Z punktu widzenia przecięcia antropologii i faktograficznej historii demaskacji mitu dokonuje Ludwik Stomma. (Vide: id., *Polskie złudzenia narodowe*, Poznań 2006, s. 84–88). Eseistyczna analiza mitu literackiego zestawionego z faktami vide: S. Sandler, *Reduta Ordona w życiu i poezji*, Warszawa 1998. Zagadnienie przedstawia krótko opublikowany niedawno artykuł: M. Karpińska, *Reduta Ordona: o pomyłkach, mitach i manipulacjach*, „Mówią wieki”, 2012, nr 2, s. 20–24. Z kolei za kanoniczną wersję mityczną uznać można np. Stanisława Szenica, *Ani triumf, ani zgon* (Warszawa 1981), gdzie czytamy m.in., że najpierw „tylko reduta nr 54 odpowiadała na strzały Moskali” (s. 375), następnie zaś „dopiero wybuch reduty Ordona przekonał wszystkich, że wała toczy się i że bez rozkazu należy pełnić swoją powinność” (s. 376). w

Orдона, będącą miejscem pamięci – jednym z kluczowych punktów odniesienia polskiej wyobraźni.

Zestawienie „prawdy” o wydarzeniu z jego – często od niej odległym – funkcjonowaniem w świadomości historycznej nie jest naturalnie nowatorskim pomysłem. Zazwyczaj jednak analizie poddawano przepływ inspiracji w jedną stronę, jak czyni to Jerzy Topolski, ukazujący wpływ badań historyków i ustalonej przez nich prawdy na obraz (zmitologizowanej) świadomości historycznej. Topolski podkreśla więc, że „rzeczywista rola danego wydarzenia historycznego w procesie dziejowym jest pewnym faktem obiektywnym, a dążenie do wskazania na tę rolę jest szukaniem pewnej prawdy, która w całym swym skomplikowaniu ma charakter prawdy absolutnej. Tak zatem to, co funkcjonuje w świadomości społecznej, jest zmieniającym się obrazem, pewną wizją będącą funkcją pracy badawczej historyków oraz wszystkich mechanizmów warunkujących zarówno badanie historyczne, jak i preferencje dla takich czy innych ujęć, akcentów, takiej czy innej selekcji. Istnieje zatem ścisły związek między wynikami badań danego wydarzenia i jego roli a kształtem, w jaki przyobleka się ot wydarzenie w świadomości ludzkiej, a zatem w jaki sposób wpływa ono czy może wpływać na ludzkie postawy”².

Być może jednak warto się zająć także relacją odwrotną, w ramach której zmitologizowana wersja wydarzenia funkcjonująca w zbiorowej pamięci motywuje pracę historyków, wpływając w jakiś sposób na odkrywaną przez nich „prawdę absolutną” o „rzeczywistej roli danego wydarzenia w procesie dziejowym”. Odwracając ideę Haydena White’a, który badał „fikcjonalność przedstawień opartych na faktach”, postaram się pokazać, że w przypadku Reduty Orдона mamy do czynienia – przynajmniej w pewnym stopniu – z (wtórną) faktycznością przedstawień opartych na literackiej fikcji³.

* * *

Na początek przedstawmy pokrótce najważniejsze elementy tej skomplikowanej mozaiki. 6 września 1831 roku powstańcy bronili Warszawy przed nadciągającymi wojskami rosyjskimi między innymi z wykorzystaniem szeregu rozmieszczonych na przedmieściach fortyfikacji umożliwiających prowadzenie ostrzału artyleryjskiego. Znajdowała się wśród nich także interesująca nas reduta

² J. Topolski, *Rola historyczna powstania listopadowego. Refleksje metodologiczne*, [w:] *Powstanie listopadowe a problem świadomości historycznej*, red. L. Trzeciakowski, Poznań 1983, s. 9.

³ Cf. H. White, *Fikcjonalność przedstawień opartych na faktach*, przeł. D. Kołodziejczyk [w:] id., *Proza historyczna*, Kraków 2009.

nr 54, która przeszła do historii jako Reduta Ordona⁴. Stała się słynna nie ze względu na wyjątkowo skuteczny ostrzał i dzielną obronę⁵, lecz z powodu eksplozji – już po zdobyciu umocnień przez Rosjan – w wyniku której zginęło wielu napastników. Z punktu widzenia dobrze poinformowanego Ludwika Mierosławskiego wybuch był przede wszystkim skutkiem panującego na polu bitwy chaosu: „wtem podłożony ogień do szafkowej prochowni wyrzuca razem zwyciężonych i zwycięzców w powietrze”⁶ – nikt nie wie, co właściwie się stało i za czyją sprawą. Mamy więc, jak to się zdarza w ferworze walki, fakt pozbawiony początkowo jednoznacznej interpretacji

Niemal natychmiast zrodziła się legenda, zgodnie z którą eksplozja stanowiła efekt heroicznego poświęcenia obrońców. W „Kurierze Polskim” ukazała się notatka, która wkrótce miała stać się załącznikiem jednego z najlepiej utrwalonych mitów narodowych: „Do szczególniejszych poświęceń w dniu 6 września, w czasie ataku, należy czyn Konstantego Ordona, podporucznika artylerii, który po mężnym oporze baterii w 54 lunecie, utraciwszy podwładnych, takową wraz z sobą i dwoma batalionami piechoty nieprzyjacielskiej na powietrze wysadził. Taki czyn jest godzien żołnierza polskiego”⁷.

Wiadomość o bohaterskim czynie Ordona, za pośrednictwem naocznego świadka Stefana Garczyńskiego, trafia w niedługim czasie do Adama Mickiewicza⁸. Świadek okazał się jednak w tym przypadku bardziej „świadkiem mitu” niż „świadkiem historii” (rzecz dobrze znana badaczom *oral history*) i jego opowieść (mimo iż faktycznie w chwili wybuchu znajdował się wśród obrońców Warszawy) była raczej streszczeniem rodzącej się legendy niż własnych doświadczeń. Rezultat spotkania Garczyńskiego z wieszczem znamy wszyscy:

[...] Wywija, grozi wrogom, trzyma palną świecę,
Biorą go – zginął – o nie – skoczył w dół – do lochów!
„Dobrze – rzecze Jenerał – nie odda im prochów”.
Tu blask – dym – chwila cicho – i huk jak stu gromów.
Zaćmiło się powietrze od ziemi wyłomów,

⁴ Szczegółowy opis reducy (wraz z ilustracją) *vide*: T. Strzeżek, *Obrona Warszawy 6–7 września 1831 roku*, Olsztyn 1996, s. 46–48. Szczegóły zdobycia reducy *vide*: *ibid.*, s. 60–63.

⁵ Wiele relacji podkreśla wręcz nieudolną i apatyczną obronę, całkowicie przeciwstawną Mickiewiczowskiej wersji heroicznej. *Vide*: W. Dąbrowski, *Zmierzch i agonja Powstania Listopadowego*, [w:] *Powstanie Listopadowe 1830–1831. Dzieje wewnętrzne. Militaria. Europa wobec powstania*, red. W. Zajewski, Warszawa 1980, s. 310.

⁶ L. Mierosławski, *Bitwa Warszawska w dniu 6 i 7 września 1831*, Poznań 1888, t. 1, s. 73.

⁷ Cyt. za: L. Stomma, *op.cit.*, s. 85.

⁸ O spotkaniu Garczyńskiego z Mickiewiczem *vide*: S. Sandler, *op.cit.*, s. 30–49.

Harmaty podskoczyły i jak wystrzelone
 Toczyły się na kołach – lonty zapalone
 Nie trafiły do swoich panew. I dym wionął
 Prosto ku nam; i w gęstej chmurze nas ochłoniął.
 I nie było nic widać prócz granatów blasku [...]⁹.

Niestety, jak to często bywa, fakty okazały się znacznie mniej poetyckie od mitu. Eksplozja, jak twierdzą historycy, nie była „rezultatem heroicznego czynu ppor. Orдона, ale raczej następstwem ścisłego wypełnienia przez niego instrukcji gen. Bema, nakazującej spalenie prochów w chwili opuszczenia szańca przez Garnizon”¹⁰ lub nawet, jak głosi jeszcze jedna z wersji, całkowitym przypadkiem¹¹. W dodatku – wbrew entuzjastycznemu sprawozdaniu „Kuriera Polskiego” – Ordon wcale nie „utracił podwładnych” przed wysadzeniem reduty – wybuch kosztował nie tylko życie napastników, lecz także wielu obrońców. Jak gdyby tego było mało, Ordon być może nie tylko nie dowodził „swoją” redutą (był jedynie dowódcą prowadzącej stamtąd ostrzał artylerii¹²), lecz także... nie on wysadził ją w powietrze! (Wedle Mierosławskiego dokonał tego niejaki porucznik Nowosielski¹³). Wszystkie te „winy” Orдона ustępują jednak wobec zarzutu najpoważniejszego – wbrew legendzie – przeżył on wybuch reduty i trafił do rosyjskiej niewoli.

Jeśli zatem rzetelnie całą rzecz podsumować, nic właściwie (poza samym faktem eksplozji) nie zgadza się z Mickiewiczowską wizją. Mamy do czynienia nie z heroicznym samobójstwem, lecz zaledwie z wypełnieniem rozkazu, w dodatku niezbyt fortunnym. Wiele wskazuje wszak na to, że obrońcy nie zdążyli zbiec z reduty, gdyż „ten, któremu Ordon polecił zapalenie prochów, uczynił to o jakąś minutę, może pół minuty za wcześniej i z tego powodu nie tylko ci, «co się wdarli», ale i ta część obrońców reduty, która się spóźniła z jej opuszczeniem, stała się ofiarą wybuchu”¹⁴. Sam Ordon nie tylko nie był głównym

⁹ Wszystkie cytaty z *Reduty Orдона* podaję za: A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1949, s. 481.

¹⁰ *Vide*: T. Strzeżek, *op.cit.*, s. 62.

¹¹ Według wersji rosyjskiego generała Aleksandra Puzyrewskiego jeden z oficerów „pomimo nalegania żołnierzy [rosyjskich – przyp. M.N.] poddać się nie chciał, a wtedy jeden z nich strzelił do niego i skład wyleciał w powietrze” (A. Puzyrewski, *Woja polsko-ruska 1831 r.*, Warszawa 1899, s. 431). *Vide* także: W. Dąbrowski, *op.cit.*, s. 310.

¹² *Vide*: K. Bartoszewicz, *Legenda o Ordonie*, cz. 3 „Tygodnik Ilustrowany”, 1912, nr 48 s. 1005.

¹³ L. Mierosławski, *op.cit.*, przypis na s. 74. *Vide* także: K. Bartoszewicz, *Legenda o Ordonie*, cz. 3..., s. 1005.

¹⁴ K. Bartoszewicz, *Legenda o Ordonie*, cz. 1, „Tygodnik Ilustrowany”, 1912, nr 46, s. 956. W tym samym tekście autor relacjonuje, iż: „Takie wysadzenie reduty, według Orдона,

bohaterem, lecz nawet nie stał się główną ofiarą wybuchu. W słynnej, wielokrotnie przedrukowywanej osobistej relacji bohater kwituje całe wydarzenie smutną konstatacją: „nie wiedziałem, jaki skutek zrobi eksplozja; nie miałem zamiaru ani siebie, ani swoich kanonierów w powietrze wysadzić”¹⁵. Wreszcie, kończąc konfrontowanie mitu z faktami, należy podkreślić, że wybuch okazał się ostatecznie nieznaczącym epizodem, pozbawionym większego wpływu na przebieg bitwy¹⁶...

A jednak mit stał się w tym przypadku silniejszy od prawdy – w zbiorowej pamięci wizja poety utrwaliła się bardziej niż sprawozdania naocznych świadków, a nawet, co zakrawa już na ironię, samego Ordona. Brzemienne w skutki spotkanie Garczyńskiego z Mickiewiczem przypadło na czas niezwykle intensywnego kształtowania się zrębów polskiego imaginarium pamięci – wynajdywania nowych mitów i tradycji, do których, w szczególnej sytuacji pozbawienia państwowości, mogłyby się odwoływać nowoczesna wspólnota narodowa¹⁷. Na emigracji powstał wówczas prawdziwy „przemysł pamięci”¹⁸, obejmujący ikonografię¹⁹, pieśni oraz piśmiennictwo faktograficzne i literaturę²⁰. Kluczowy element nowo powstającego imaginarium stanowił kult bohaterów²¹. Przypadek Ordona nie był tu zresztą osamotniony – większym jeszcze powodzeniem cieszyły się opowieści o losach Emilii Plater czy generała Sowińskiego. We wszystkich przypadkach można wskazać konkretne dzieła literackie i tomy biograficzne konstytuujące wzorcową narrację o czynie bohaterskim i leżące u źródeł późniejszego kultu.

było prostym przepisaniem obowiązkiem, który, o chwilę później spełniony, nie byłby wywołał katastrofy”.

¹⁵ Słynny rękopis Ordona złożony w Ossolineum opublikowany drukiem jako: K. Ordon, *Reduta Ordona przez niego samego opisana we Florencji, we wrześniu 1880*, „Gazeta Narodowa”, [Lwów] 1882, nr 226, s. 6–11.

¹⁶ Eksplozja, jak podają raporty rosyjskich dowódców, jedynie nieco nastraszyła atakujących: „Ta eksplozja, którą z początku wzięto za minę, sprawiła wprawdzie przestrasz, lecz później okazało się, że była przypadkową”. (Cyt. za: T. Strzeżek, op.cit., s. 63).

¹⁷ Na temat dziewiętnastowiecznych procesów „wynajdywania tradycji” vide m.in. P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, przeł. M. Godyń, Kraków 2008.

¹⁸ Przy czym w sytuacji niedostępności praktyk instytucjonalnych sztuka wydaje się tu przejmować rolę nowoczesnej techniki w kształtowaniu ponadjednostkowych ram pamięci i „historycznym konstytuowaniu historyczności”. Vide: B. Stiegler, *La technique et le temps*, 1: *La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, zwłaszcza: cz. 3, rozdz. 3.

¹⁹ Vide: I. Tessaro-Kosimowa, *Ikonografia powstania listopadowego*, [w:] J. Skowronek, I. Tessaro-Kosimowa, *Warszawa w powstaniu listopadowym*, Warszawa 1980, s. 239–285.

²⁰ Vide: H. Żaliński, *Stracone szanse*, Warszawa 1982, s. 67–93 (rozdz. *Powstanie listopadowe w piśmiennictwie emigracyjnym*).

²¹ *Ibid.*, s. 75.

Ironia losu sprawiła, że Ordon trafił wkrótce na obczyznę, gdzie miał możliwość spotkania twarzą w twarz z autorem swej legendy. Co czuć mógł niedoszły bohater, stając przed Mickiewiczem? Literacka wizja Sławomira Mrożka (*Śmierć porucznika*), zgodnie z którą Ordon spędził resztę życia przytłoczony własnym mitem, jest niezwykle nęcąca, lecz zapewne nieco przesadzona. Choć faktycznie, gdziekolwiek się Ordon pojawił, poetycka legenda zawsze go poprzedzała²². Fakt pozostawania przy życiu powodował zaś przykry dysonans... Mierosławski, który trzydzieści lat po pamiętnych wydarzeniach rozmawiał z Ordonem we Włoszech, twierdzi, że ten „wcale sobie nie umiał wytłumaczyć, jakim dziwem wygrzebał się żywym, a nawet zdrowym z tej straszliwej rozpaddliny”²³. W tym kontekście także samobójcza śmierć bohatera wydaje się fascynującym wątkiem do rozwinięcia w kolejny mit. Jednakowoż fakt, że nastąpiła, gdy Ordon miał już 77 lat, a więc ponad pół stulecia po niefortunnym ocaleniu, każe wątpić, że jej bezpośrednią przyczyną były szykany ze strony nazbyt gorliwych wyznawców Mickiewiczowskiej wersji wydarzeń²⁴.

Wydaje się, że nie ma nic prostszego niż oddzielić historię od mitu w oparciu o przytoczone tu streszczenie „sprawy Ordona”. Kryterium demarkacji byłyby tu fikcyjność wydarzeń opisywanych przez mit przeciwstawiona prawdziwości historii. Nawet jednak w sytuacji, w której jest to kryterium w miarę pewne (wszystko wskazuje na to, że Ordon faktycznie „przeżył swoją śmierć”), okazuje się zasmucająco nieużyteczne (w sensie pragmatycznym). Oto bowiem, by oddzielić ziarno prawdy od mitycznych plew, musimy praktycznie zrezygnować z zajmowania się wszystkim tym, co w dziejach Ordona interesujące. Na dobrą sprawę cała „historia” reduty 54 sprowadza się wszak do nieudolnej obrony i bezsensownej eksplozji. Więcej nawet: oddzielając wydarzenia fikcyjne od prawdziwych, powinniśmy (by zachować konsekwencję) odmówić fikcji prawa wpływu na rzeczywistość. Tymczasem rzeczywisty wybuch w reducie 54 nie miał na historię absolutnie żadnego wpływu (nie zdecydował nawet o losach bitwy), podczas gdy „fikcyjna” śmierć Ordona i dokonana piórem Mickiewicza apoteoza stały się ważnym punktem odniesienia wielu całkiem rzeczywistych

²² Vide: K. Bartoszewicz, op.cit., cz. 1, s. 955–956.; S. Sandler, op.cit., s. 89–129.

²³ L. Mierosławski, op.cit., przypis na s. 74.

²⁴ Taką wersję wydarzeń sugeruje delikatnie Ludwik Stomma, który swą demaskatorską relację o życiu Ordona kończy słowami: „Juliusz Konstanty Ordon popełnił wreszcie samobójstwo. Strzał z pistoletu w głowę to wprawdzie nie to, co eksplozja reduty, ale jednak doszłusował w końcu do legendy. Doprawdy, nie pozostawiono mu wyboru” (L. Stomma, op.cit., s. 88). W takich sytuacjach trzeba jednak uważać, by jednego mitu („pomnikowego”) nie zastąpić innym – nadto konsekwentnym „odbrązawianiem”, które samo szybko przemienia się w antylegendę, polegającą na prostym powtórzeniu mitu z konsekwentnym „zmianianiem znaku” przed każdym wyrażeniem.

wydarzeń, świąt i miejsc. Bez „mitu Ordona” nie byłoby ceremonialnego pogrzebu i wspaniałego grobowca na cmentarzu Łyczakowskim, kolejnych dzieł literackich (*Szyzofowe prace* Żeromskiego ze słynną sceną recytacji!), a zapewne także współczesnego pomnika Reduty Ordona, nazwanej tak stacji kolejowej czy intrygujących opinię publiczną poszukiwań „rzeczywistego” miejsca Reduty.

Jak zatem ująć relację między anonimową redutą 54 a słynną Redutą Ordona, między historią a mitem, żeby z historii nie uczynić kolejnego mitu, a z „prawdy historycznej” fetysza, któremu na klęczkach oddaje się część? Niezbędna wydaje się tu krytyczna analiza samego źródła przeciwstawienia między dwiema redutami, a więc prawdziwościowego kryterium demarkacyjnego kluczowego dla dyskursu historii²⁵.

Aby lepiej zrozumieć prawdziwościowe kryterium demarkacyjne, spróbujmy uważniej przyjrzeć się jego genezie. Historia i mity są zazwyczaj przeciwstawiane w sposób radykalny²⁶. W ramach klasycznej Platońskiej opozycji między *mythos* a *logos* historia sytuowana jest po stronie tego drugiego – słowa uporządkowanego, wyjaśniającego, poddanego kontroli rozumu. Czynią tak historycy, poszukujący „prawdy” wydarzeń przeciw „wyobrażeniom”, czy wręcz „urojeniom” mitu. W tym sensie krytyka źródeł, leżąca u podstaw nowoczesnej tożsamości historii jako nauki, może być rozumiana jako kolejna forma rozwijającego się od helleńskiej starożytności „odmitologizowania świata”²⁷.

Także badacze mitów podtrzymywali ustanowione przez historyków przeciwstawienie, dobrowolnie zrzekając się prawa do studiów nad historią. Jaskrawym przykładem może być stanowisko dwóch kluczowych dwudziestowiecznych mitologów: Claude’a Lévi-Straussa i Mircei Eliadego. Lévi-Strauss podkreśla,

²⁵ O wyrzeczeniu się fikcji jako elemencie konstytutywnym historii *vide* np. K. Pomian, *Historia i fikcja*, [w:] id., *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin 2006. Współczesna historiografia (szczególnie spod znaku narratywizmu) coraz częściej zdaje sobie jednak sprawę z arbitralności i fałszywości podziału na „absolutną prawdę” oraz „mit”, zaś samo „wykluczenie fikcji” sproblematyzowane zostaje jako element reglamentacji dyskursu naukowego i rozpoznane jako produkt określonej rzeczywistości politycznej i społecznej. *Vide* m.in. G.G. Iggers, *Użycia i nadużycia historii*, przeł. A. Pantuchowicz, [w:] *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Poznań 2006, s. 105–115.

²⁶ Proces „wykluczania mitu” jako źródłowy dla historii przedstawia m.in. Hayden White. *Vide* m.in. *Zdarzenie historyczne*, przeł. R. Borysławski [w:] id., *Proza historyczna*, Kraków 2010, s. 254: „Od czasów Herodota istnieją konwencje, zasady i procedury stanowiące, które zdarzenia można prawomocnie uznać za «historyczne», na jakiej podstawie i dzięki jakim dowodom zdarzenia można uznać za fakty [...]. W czasach nowożytnych [...] relacje historyczne należały [...] do grupy procesów dających się, opowiedzieć i stanowiły antytezę rodzajów narracji określonych jako «mity» i wszelkiego rodzaju fikcji”.

²⁷ *Vide*: M. Eliade, *Mity, sny, misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 146–169.

iż antropologia właściwie zajmuje się „społeczeństwami bez historii”, choć zarazem przyznaje, że nie bardzo wiadomo, gdzie można by takich społeczeństw szukać²⁸. W ten sposób stajemy wobec sprzeczności, w myśl której uznajemy, że antropologia ma swój „wymiar historyczny”, ale zarazem jej metody nie stosują się do badań nad historią²⁹. Także Eliade przeciwstawia sobie mit i historię. Na pozór jest to przeciwstawienie konsekwentne, dokonane w oparciu o dwie modalności odnoszenia się do czasu. Otóż historia buduje w swych narracjach nieodwracalny czas liniowy, oparty na zasadzie następstwa, podczas gdy podstawowym zadaniem mitu jest przywrócenie „czasu początku” wraz z jego cykliczną logiką wiecznego powrotu. Mimo pozornej jasności tego przeciwstawienia nietrudno zgodzić się z Eleazarem Mieleńskim, który – krytykując Eliadego – stwierdza, że „unicestwienie» czasu historycznego w micie jest tylko ubocznym wytworem określonego sposobu myślenia, a nie celem mitologii ani też bezpośrednim wyrażeniem lęku przed historią”³⁰.

Wydaje się zatem, że zarówno historycy, jak i antropologowie przeciwstawiają sobie historię i mit ze względu na ich treść, nie dostrzegając jak gdyby, że są to przede wszystkim dwie formy praktyk kulturowych. O ile prawdy zawarte w treści mitu i historii faktycznie wydają się prawdami innego rodzaju, o tyle pragnienie prawdy przenikające praktyki rytualne, i to kształtujące metody badawcze historii, wydaje się uderzająco podobne! W obydwu przypadkach, co postaramy się wykazać dalej, kluczowe znaczenie mają dokładność wykonania i powtarzalność procedur, odwołanie się do uznanych praktyk hermeneutycznych, kult autorytetów itd. Będę się zatem starał wskazać obszary, w których historycy, jako współcześni legitymizowani depozytariusze pamięci zbiorowej, działają podobnie jak kapłani czy opowiadacze mitów. Przypadek Reduty Ordon jest tu niezwykle wyrazisty (lecz bynajmniej nie odosobniony!) Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób historia może współcześnie pełnić role analogiczne do mitu, na przykładzie procesów wpisywania Reduty Ordon w przestrzeń miejską Warszawy.

²⁸ Vide: C. Lévi-Strauss, *Pojęcie archaizmu w etnologii*, [w:] id., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2009, s. 106–107.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Pole antropologii*, [w:] *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Warszawa 2001, s. 18–19.

³⁰ Vide: E. Mieleński, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 95.

TOPOGRAFIA MITYCZNA

Ujmując rzecz z punktu widzenia praktyk pamięci, trzeba już na wstępie powiedzieć, że „prawdziwy” Ordon wraz ze swoją historią musiał popaść w zapomnienie, by mógł narodzić się mit. Patrząc na współczesną mapę Warszawy, można dojść do wniosku, że w podobny sposób zniknąć musiała także... sama Reduta, która nosiła zbyt wiele śladów prozaicznych faktów, zbyt mało zaś – wzniosłego sensu. Dlatego właśnie, jak zobaczymy dalej, Reduta Ordon jako miejsce pamięci posiada specyficzny status. Świadomość jej istnienia zagwarantowana jest przez wtórne formy reprezentacji, lecz nie przez fizyczną obecność w przestrzeni miejskiej. Zapewne każdy warszawiak wie, że istnieje Reduta, wie także, gdzie (mniej więcej) się ona znajduje. Nikt jednak nigdy jej nie widział. Zarazem jednak, jak zobaczymy, nie przeszkadza to w żadnym razie w podjęciu prac naukowych nad dokładnym zlokalizowaniem „prawdziwej Reduty Ordon”. Oto sama esencja historii, która stała się mitem, czy też mitu, który stał się historią.

Podstawową rolę pełni w tym przypadku oczywiście reprezentacja literacka. Za akt założycielski należy uznać dzieło Mickiewicza. Jego topograficzny charakter sprawia, że można je czytać praktycznie jak podręcznikową mapkę przedstawiającą przebieg bitwy. *Reduta Ordon* nie lokalizuje jednak samego miejsca w obrębie przestrzeni miejskiej Warszawy, nawet zaś gdyby tego dokonała, byłaby to ówczesna przestrzeń miejska, w ramach której reduta nr 54 znajdowała się na przedpolu, poza właściwą tkanką miasta. Stąd też kolejne literackie reprezentacje odnoszą się do „tekstu założycielskiego”, poszukując jego przełożenia na „rzeczywistą” i współczesną miejską topografię³¹. Miron Białoszewski ukazuje Redutę w *Szumach zlepych ciągach*, zaś Ernest Bryll w wierszu *Stacja „Reduta Ordon”*. Obydwaj dostrzegają jednak przede wszystkim... pejzaż pozbawiony Reduty! Miejsce pamięci jest tu miejscem nieobecnym i znaczącym właśnie przez swoją nieobecność. Wiemy (za pośrednictwem literackiej reprezentacji), że słynna Reduta powinna się tu znajdować – jeśli nie ona sama, to przynajmniej jakiś obiekt jej upamiętnienia, pomnik, coś ważnego, a więc widocznego. Tymczasem wzrok dostrzega tylko „tory, tory, towarowe pociągi, stare rampy, żelaziwa, semafony, badyle”³². Fakty znów nie zgadzają się z sensami.

³¹ Dokładniejszego odtworzenia literackich wizji Reduty Ordon i problemu jej funkcjonowania jako miejsca pamięci dokonuje Dorota Siwicka. *Vide: ead., Warszawa, Reduta Ordon, „Teksty Drugie”, 2008, nr 4, s. 154–159.*

³² M. Białoszewski, *Szумы zlepy ciągi*, Warszawa 1989, s. 114.

Dwadzieścia lat temu Reduta to przede wszystkim stacja kolejowa. Dziś – popularne centrum handlowe. Bohaterską obronę Warszawy upamiętnia jedynie rozczarowujący obelisk z 1937 roku, niepozorny, ukryty w krzakach, ozdobiony zaledwie kilkoma wypalonymi zniczami. Żałośnie mały w cieniu potężnego sklepu ze sprzętem sportowym. W pierwszym odruchu miłośnicy historii z pewnością się oburzają. Chwila refleksji stawia nas jednak twarzą w twarz z niezwykłym paradoksem: oto wydaje nam się naturalna i oczywista konieczność upamiętnienia bohaterskiej samobójczej śmierci, a więc wydarzenia, które jak to ustaliliśmy wcześniej, właściwie nie miało miejsca!

Niepozorny obelisk, lecz także nazwa stacji kolejowej i centrum handlowego, to już i tak sporo reprezentacji, jak na zdarzenie, którego nie było... Wszystkie te znaki (poparte przytoczonymi literackimi reprezentacjami, lecz także treścią podręczników historii i języka polskiego) wskazują więc na jakieś miejsce pamięci, którego w rzeczywistości nie ma i być nie może, gdyż jakakolwiek próba bezpośredniego upamiętnienia Reduty Ordona musiałaby z konieczności stanowić zarazem demaskację mitycznego „kłamstwa” w świetle historycznej „prawdy”.

Ujmując rzecz semiotycznie: ilekroć odwołujemy się do „bohaterskiej śmierci Ordona”, mamy do czynienia z wydarzeniem historycznym, którego nie było, upamiętnionym za pomocą nieobecnego miejsca pamięci, na które wskazuje jednak wiele znaków drugiego stopnia, maskujących jego nieobecność. Kłasyk przykłąd Baudrillardowskiego *simulacrum*³³! Wszystkie „drogowskazy” kierujące nas ku nieobecnej Reducie Ordona okazują się „materiał wyobraźni”, z której fakt historyczny zostaje wytworzony wtórnie, przez retrospektywne praktyki pamięci organizujące przestrzeń miejską.

W jaki sposób teoria mitu mogłaby dostarczyć narzędzi do interpretacji tego topograficznego fenomenu? Otóż celebrowanie historii właściwie praktykom pamięci wpisuje się doskonale w podstawową tezę Eliadego, w myśl której świat wymaga od podmiotu hermeneutycznego gestu „nadania sensu” – ustanowienia go jako sensownej całości: „Aby móc żyć w świecie trzeba go ustanowić – żaden świat nie powstanie zaś w «chaosie» homogeniczności i względności przestrzeni świeckiej. Odkrycie lub wyprojektowanie punktu stałego, «centrum», jest podobne do stworzenia świata [...]”³⁴.

Takie punkty stałe istnieją zarówno w przestrzeni, w czasie, jak i w sferze wzorców osobowych. Być może interesujące perspektywy badawcze otworzyłoby przyjęcie, że historia funkcjonuje współcześnie na zasadzie analogicznej

³³ Vide: J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 10–12.

³⁴ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 16.

do „czasu mitycznego”? Mielibyśmy wówczas do czynienia z zespołem praktyk, instytucji i nośników ustanawiających przeszłość jako wartość³⁵. „Miejsca pamięci”, tak chętnie badane przez współczesnych przedstawicieli *cultural memory studies*, okazałyby się wówczas Eliadowskimi miejscami świętymi – *sferami sacrum*, zaś poczynania postaci historycznych nabrałyby rangi paradygmatycznych bohaterskich czynów. Obranie takiego punktu widzenia oznaczałoby jednak konieczność badania historii nie tylko od strony „faktów” i „wydarzeń”, lecz także od strony praktyk ich przypominania, a więc przyjęcie – nieco paradoksalnej na pozór – perspektywy, w myśl której wydarzenie historyczne jest ustanawiane retrospektywnie przez odnoszące się do niego praktyki pamięci.

Warto podkreślić, że w świetle rytualistycznej koncepcji mitu miejsce pamięci nie musi istnieć w żaden fizyczny sposób. Ustanawiane jest raczej przez szereg praktyk związanych z rytualnymi nakazami i zakazami, a więc właśnie przez owe znaki drugiego stopnia organizujące działania zamieszkujących daną przestrzeń ludzi. W świetle analizy mitologicznej nie ulega wątpliwości, że każda ludzka osada jest figurą kosmosu³⁶. Rozpoznanie takie wydaje się oczywiste, kiedy przyglądamy się schematowi wioski Omakarana analizowanej przez Bronisława Malinowskiego³⁷ czy klasycznej ilustracji ze *Smutku tropików* przedstawiającej podział wioski Bororo³⁸. Widzimy wyraźnie – i nie budzi to naszego sprzeciwu – że wierzenia co do przeszłości (mity) kształtują przestrzeń społeczeństw „pierwotnych”, przeciwstawiając sobie miejsca świeckie i święte, kobiece i męskie oraz nakładając na każdy rodzaj przestrzeni właściwe mu nakazy i zakazy.

Analiza mitologiczna uczy nas, że każde miasto jest miastem-kosmosem – ma swoje osie, wyznaczające poszczególne sfery i granice przeciwstawiające go chaosowi³⁹. Zarazem „każde zburzenie miasta stanowi regresję do stanu chaosu. Każde zwycięstwo nad agresorem stanowi powtórzenie przykładowego zwycięstwa Boga nad Smokiem (to znaczy nad Chaosem)”⁴⁰. Pomniki każdej walki z wrogiem – niezależnie od odniesienia do konkretnych „faktów historycznych” – odczytać zatem można także jako powtórzenie klasycznego toposu „ustanowienia porządku świata”

³⁵ Vide: M Eliade, *Mity, sny, misteria...*, s. 57–61.

³⁶ Ibid., s. 39.

³⁷ B. Malinowski, *Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, przeł. J. Chałasiński, A. Waligórski, Warszawa 1984, s. 154. Interesującą polemikę z interpretacją Malinowskiego przeprowadza C. Lévi-Strauss. Vide: id., *Czy istnieją organizacje dualistyczne?*, [w:] id., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2009.

³⁸ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1960, s. 259.

³⁹ Vide: M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 38–40.

⁴⁰ Ibid., s. 39.

Jak się wydaje, dotyczy to również miast współczesnych. Opisywany przez Eliadego topos walki z chaotycznym żywiołem z łatwością znajdziemy w Mickiewiczowskim opisie bohaterskiego czynu Orдона. Zapewne nie przypadkiem garstka dzielnych obrońców walczy tu z „nawałą”, „ławą błota”, „falami”. Wydaje się, że są to – przynajmniej do pewnego stopnia – piekielne legiony, bezosobowe i uosabiające żywioł chaosu poprzedzający akt stworzenia, a zatem powtórzenie doskonale znanego badaczom mitologii prasmoka-chaosu: żeńskiego i związanego z żywiołem wody bóstwa, które pokonane zostaje przez bohatera-mężczyznę, a jego śmierć daje początek kosmosowi⁴¹. Reduta przeciwstawia się wrogom (czy raczej wrogowi) w szeregu plastycznych obrazów wyrażonych w ramach klasycznej topiki organizującej walkę dobra ze złem: biel przeciw czerni, lecz także uporządkowane przeciw chaotycznemu, a nawet (gdybyśmy koniecznie chcieli odwołać się do głębokich archetypów mitycznych) męskie przeciw kobiecemu – reduta wszak „przeciw nim sterczy biała, wąska, zaostrzona”. Wszystkie te elementy, co należy podkreślić, stanowią dzieło poetyckiej wyobraźni Mickiewicza, sama reduta była bowiem, jak pouczają nas historycy, przysadzistą, ziemną konstrukcją, w niczym nieprzypominającą literackiej wizji...

REDUTA JAKO FIGURA IMAGINARIUM NARODOWEGO

Siła mitu Orдона wynika jednak przede wszystkim z faktu, że równolegle czerpie on z innego, równie archaicznego toposu – „ofiary założycielskiej”⁴², w ramach której spotykają się śmierć i życie, a więc... dzieło zniszczenia i dzieło stworzenia, które ostatecznie okazują się jednym! („On będzie Patron szanów! – Bo dzieło zniszczenia / W dobrej sprawie jest święte, Jak dzieło tworzenia”).

⁴¹ Ibid., s. 39: „Bóg musiał zwyciężyć i poćwiartować Smoka, ażeby mógł się ujawnić Kosmos. Z ciała Tiamat, potwora morskiego, Marduk uczynił świat. Jahwe stworzył uniwersum po zwycięstwie, jakie odniósł nad monstrum pierwotnym Rahab. Ale owo zwycięstwo Boga nad Światem trzeba dorocznie powtarzać w formie symbolicznej, co roku trzeba bowiem na nowo stwarzać świat. Tak samo z każdym zwycięstwem miasta nad tymi, którzy chcieli je zdobyć, powtarza się zwycięstwo Boga nad mocami ciemności, śmierci i chaosu”.

⁴² Vide: *ibid.*, s. 45: „Ofiara fundacyjna to w gruncie rzeczy nic innego, jak – często symboliczne – naśladowanie ofiary złożonej w praczasię, ofiary, której świat zawdzięcza swe istnienie. Mity o powstaniu świata wytworzone przez określony typ kultury wyjaśniają stworzenie świata aktem zabicia olbrzyma [...] Podług innych mitów za sprawą ofiarowania praistoty, jej substancji, powstał nie tylko kosmos, lecz także rośliny jadalne, rasy ludzkie i klasy społeczne. Jak wiadomo budowla (dom, świątynia, urządzenie techniczne itd.), o ile ma się zachować, powinna być ożywiona, to znaczy musi otrzymać życie i duszę. «Przeniesienie» duszy może się jednak odbyć tylko dzięki złożeniu krwawej ofiary”.

Motyw śmierci, która leży u źródeł życia, został doskonale opracowany przez mitologów badających kultury od serca Syberii aż po najmniejsze wysepki Polinezji. W toku badań nad zbieranym przez dziesięciolecia materiałem etnograficznym odkryto wiele możliwych wzorców celebracji, związanych z określonymi nośnikami i praktykami⁴³. Zestawienie tych rytuałów ze współczesnymi praktykami pamięci mogłoby wskazać na ich nowe, nierozpatrywane dotychczas elementy.

W przypadku mitu Ordona warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że sama reduta stała się za jego pośrednictwem kluczowym elementem imaginarium narodowego. Powtarzalną i łatwo rozpoznawalną metaforą, organizującą na przestrzeni dziesięcioleci społeczną świadomość przeszłości. Nie jest to przypadek, gdyż poezja romantyczna świadomie stawiała sobie za cel kształtowanie określonej wspólnoty pamięci⁴⁴ poprzez stworzenie nowego rodzaju folkloru, a więc właśnie zestawu prototypowych obrazów organizujących zbiorową wyobraźnię i pozwalających na wyrażanie nowych treści za pomocą starych obrazów⁴⁵. W tym kontekście Maria Janion, która nie przypadkiem redagowany przez siebie wybór poezji romantycznej zatytułowała właśnie *Reduta*, zauważa: „Poeci romantyczni wypracowali cały obowiązujący właściwie do dzisiaj repertuar gestów, zachowań i symbolów patriotycznych. Większość z nich odnosi się do umierania. Są to albo nakazy zachowań w obliczu śmierci czy to na polu bitwy, czy to na placu straceń, czy też na katordze, albo objawy kultu «bohaterów żałobnych» uwielbionych przede wszystkim za heroiczną śmierć, [...] albo wreszcie utwory-emblematy przygotowania na śmierć czy patriotycznej żałoby⁴⁶”.

Obraz reduty tworzy w zbiorowej wyobraźni skomplikowany topos, łączący w sobie obronę, przegraną i ofiarę dla przyszłości, która terazniejszą klęskę przemienia w przyszłe zwycięstwo. Wielu autorów podkreśla znaczenie tego typu obrazów organizujących pamięć zbiorową w interpretacji wydarzeń historycznych, zwracając uwagę, że topos reduty, stanowiący przetworzenie archaicznej ofiary założycielskiej, służył wielokrotnie jako swego rodzaju szablon interpretacyjny zarówno w literaturze pięknej, jak i historii (Wołodajowski, Westerplatte⁴⁷). Znaczenie reduty jako organizującego wyobraźnię obrazu staje

⁴³ Cf. M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 45.

⁴⁴ Vide: M. Janion, *Reduta. Romantyczna poezja niepodległościowa*, Kraków 1979, 16–18.

⁴⁵ Vide: P. Bogatyriew, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] id., *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1978.

⁴⁶ M. Janion, op.cit., s. 69.

⁴⁷ Przykłady te w swojej analizie „toposu reduty” przytacza Z. Załuski (op.cit., s. 70–75). Vide także: M. Janion, op.cit., s. 85–86. Radykalny przykład reduty jako symbolu organizu-

się szczególnie doniosłe wobec nieistnienia toposów konkurencyjnych. Brak chociażby w polskim imaginarium toposu dla pozytywnie wartościowanych negocjacji. Przeciwwstawiającej się wrogowi reducie nie odpowiada w zbiorowej wyobraźni żaden stół, przy którym mogłoby dojść do porozumienia. Tworzy to niezwykle silną, wykluczającą alternatywę między bohaterstwem (czy wręcz bohaterszczyzną) a kolaboracją⁴⁸, nie pozwalając na włączenie do zbiorowej pamięci ani *Teki Stańczyka*, ani Koła Poselskiego „Znak”, ani nawet, jak się wydaje, Okrągłego Stołu⁴⁹.

PRAKTYKOWANIE HISTORII JAKO PRAKTYKOWANIE MITU

Związek między praktyką historyków i mitem okazuje się jeszcze bardziej fascynujący, gdy przyjrzymy się współczesnym sporom wokół Reduty. Okazuje się bowiem, że owo nieobecne miejsce pamięci, na które wskazują znaki... najprawdopodobniej nie znajduje się wcale w miejscu, w którym dokonano się „rzeczywiste wydarzenie” leżące u źródeł mitu!

Historia współczesnej walki o zlokalizowanie Reduty ukazuje w czytelny sposób mitologizujący charakter pamięci. Kolejne znaki nie odnoszą się tu, jak chciałaby to widzieć historia, wprost do źródłowego wydarzenia, lecz odwołują do siebie nawzajem, składając się na kumulatywny proces, w którym mówiąc nieco hasłowo: pamięć upamiętnia samą siebie – współczesne praktyki pamięci upamiętniają praktyki dawne. Otóż Rosjanie, by uczcić dziesiątą rocznicę zdobycia Warszawy, wybudowali pomnik. Ze względów propagandowych został on zlokalizowany w pobliżu torów kolejowych, gdzie był doskonale widoczny dla wjeżdżających do miasta i spełniał ważną rolę przestrogi. Kiedy w 1937 roku odsłaniano obelisk upamiętniający Redutę Ordona, umieszczono go

jącego wyobraźnię aż po czasy współczesne stanowi książka A. Zwolińskiego, *Reduty polskie. Historyczny teatr faktu*, Radom 2002. Rozpoczyna się ona słowami: „Historia rozpięła już wiele ról na polskiej scenie dziejowej. Bohaterowie i zdrajcy, patrioci i kosmopolici, wodzowie, powstańcy, żołnierze, partyzanci, więźniowie i wolni, robotnicy, rzemieślnicy i chłopci – w różnym stopniu i na różne sposoby starali się «być Polakami», broniąc – we wskazanych przez czas i miejsce redutach – tego, co polskie, «nasze», «za co warto życie dać»” (s. 5). Być Polakiem oznacza tu zatem: postrzegać życie jako redutę, nieustanną walkę w obronie swej polskości. Świat zaś dzieli się w ramach takiego obrazu na bohaterów i zdrajców, patriotów i kosmopolitów itd.

⁴⁸ Ibid., s. 75.

⁴⁹ Na temat braku właściwych toposów dla utrwalenia w pamięci kulturowej postaw rozsądnego kompromisu *vide* eseje A. Romanowskiego zawarte w tomie *Wielkość i upadek „Tygodnika Powszechnego” oraz inne szkice*, Kraków 2011, zwłaszcza cz. 1: Kraków, Wilno, Znak.

w miejscu dawnego pomnika zaborców. Jest to zresztą w odniesieniu do miejsc pamięci, pomników i świąt częsta praktyka – kiedy już dana lokalizacja czy data stała się znacząca, łatwiej zmienić jej sens, niż całkowicie wykorzystać pamięć o istnieniu⁵⁰.

Zastanawia też napis na pamiątkowym głazie, sformułowany zarazem tak, by oddać sprawiedliwość faktom (a więc nie wspomina o męczeństwie samego Ordona), jak i mitowi – uczczona jest wszak nie anonimowa reduta nr 54, lecz znana z wiersza Mickiewicza Reduta Ordona⁵¹:

Tu dnia 6 września roku 1831 w walce z przemocą moskiewską
została wysadzona w powietrze Reduta Ordona.
Obrońcom Ojczyzny cześć!

To jednak nie koniec niezwyklej historii miejsca upamiętniającego mit, bowiem grupa historyków i miłośników fortyfikacji postanowiła odkryć prawdziwą lokalizację Reduty Ordona: „Prawdziwa reduta Ordona istniała na Ochocie tam, gdzie dziś jest ulica Na Bateryjce. Obecny szutrowy trakt biegnie niemal dokładnie w połowie dawnego fortu”⁵².

Co jednak znaczy w tym kontekście „prawdziwa reduta”, jeśli wiemy, że heroiczny czyn, dzięki któremu jest ona tak istotna, miał miejsce jedynie w wyobraźni poety? Ta wątpliwość w ogóle wydaje się nie przeszkadzać historykom i archeologom, którzy przystąpili do prac na materiale archiwalnym i wykopalisk w celu ustalenia faktów. Jak w świetle mitycznej interpretacji całego fenomenu Reduty rozumieć tego typu praktyki? Wydaje się interesujące potraktować je jako ożywiające mit „pragnienie prawdy” – głęboką potrzebę dotarcia do ukrytej rzeczywistości bardziej prawdziwej niż otaczający nas świat pozorów⁵³. Tak rozumiane badania nad ustaleniem rzeczywistego miejsca Reduty Ordona należałoby wpisać w ciąg kluczowych dla rozwoju archeologii i historii

⁵⁰ Na temat wybudowania rosyjskiego pomnika i jego znaczenia dla wyboru miejsca obecnego upamiętnienia *vide*: M. Karpowicz, *op.cit.*, s. 24.

⁵¹ Przejście od anonimowej „reduty 54” do „Reduty Ordona” może być zresztą uznane za najbardziej charakterystyczny element całego opisywanego tu procesu przejścia „od faktu do mitu”. Warto także podkreślić, że współcześnie możemy sięgać do „reduty 54” już jedynie ze świadomością jej szczególnego (literackiego) znaczenia. Zjawisko to dobrze ilustruje następujący fragment: „Ordon otrzymuje od dowódcy artylerii, generała Bema, rozkaz objęcia komendy w reducie oznaczonej numerem 54 – była to oficjalna nazwa sztabowa reduty, której później nie można było już inaczej nazywać, jak imieniem Ordona. Na razie była ona jeszcze w nomenklaturze sztabu, nie poezji”. (S. Sandler, *op.cit.*, s. 21–22).

⁵² I. Kraj, *Przesunąć redutę Ordona*, „Rzeczpospolita”, 31.01.2008, <http://www.rp.pl/artykul/88540.html>, data dostępu: 10.10.2011.

⁵³ *Vide*: J. Baudrillard, *op.cit.*, rozdz. *Historia. Scenariusz w stylu retro*, s. 57–64.

wypraw „w pogoni za mitem”, z których najsłynniejszą jest zapewne Schliemannowskie poszukiwanie Troi. Odnalezienie ziarnka prawdy w micie, a przez to wzajemne uprawomocnienie literatury i historii, byłoby tu źródłem motywacji dla pracy naukowej⁵⁴. W ramach tego rodzaju praktyk historia próbuje więc, często za pośrednictwem „nauk pomocniczych”, przepracować swymi metodami literacką legendę.

Warto zauważyć, że – wbrew pozorom – na płaszczyźnie praktyk nie zachodzi tu sprzeczność między historią a mitem. W *Aspektach mitu* znajdujemy sformułowaną wprost uwagę, że współczesna fascynacja historią z jej pragnieniem „dokładnego” i „pełnego” odtworzenia przeszłości przypomina praktyki reaktualizacji wydarzeń mitycznych: „Bo mimo że nie chodzi tu już ani o mity, ani o praktyki religijne, to jednak odnaleźć można następujący element wspólny: znaczenie, jakie posiada dokładne i pełne przypomnienie przeszłości. W społecznościach tradycyjnych jest to przypomnienie *wydarzeń mitycznych*, a we współczesnej kulturze zachodniej przypomnienie *wszystkiego, co wydarzyło się w Czasach Historycznych* [podkr. M.E.]”⁵⁵.

W tym kontekście „dokładność” i „pełnia” przypomnienia, na podstawie której historię zwykło się przeciwstawiać mitowi, stanowiłyby element ich fundamentalnego podobieństwa. Badacze kultur pierwotnych wskazują na charakterystyczne dla nich dążenie do „dokładności” o charakterze rytualnym, opartej na starannym powtórzeniu uświęconych formuł czy gestów. Najdrobniejsza zmiana unieważnia rytuał i postrzegana jest jako poważne wykroczenie przeciw zawartej w nim prawdzie⁵⁶. W ten sposób rytuał zapewnia ciągłość zbiorowej pamięci, a przez to i tożsamości. Wiele wskazuje na to, że wraz z rozwojem pisma rolę tę przejęła (różnie rozumiana) historiografia, konstytuująca dyskurs pamięci analogiczny do dawnej „koherencji rytualnej”. Gwarantem zawartej w nim prawdy była już nie dokładność powtórzenia, lecz właśnie rzetelność zastosowanych metod interpretacyjnych⁵⁷. Dostarczając „prawdy,

⁵⁴ W ten sposób narodziny nowoczesnej archeologii analizuje m.in. Ceram. *Vide*: id., *Bogowie, groby i uczeni. Powieść o archeologii*, przeł. J. Nowacki, Warszawa 1958.

⁵⁵ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 137.

⁵⁶ Dokładność rytualnego powtórzenia, w którym nie można dokonać najmniejszej nawet zmiany, stanowi kluczowy i rozpoznany przez wielu badaczy element kultur pierwotnych. *Vide* np. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, red. M.R. Mayenowa, Warszawa 1977 – przedstawiony tam model kultur opartych na wyrażaniu.

⁵⁷ Jest to podstawowa teza pracy Jana Assmanna, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa 2008. *Vide* także: J. Łotman, B. Uspienski, op.cit. – model kultur opartych na treści.

według której można żyć”⁵⁸, Schliemann okazuje się więc nowoczesnym odpowiednikiem Homera, a współcześni poszukiwacze Reduty Ordona, pozornie „obalając mit”, spełniają, paradoksalnie, tę samą funkcję, co powołujący go do życia Mickiewicz. W tym sensie fakt, że zmierza się dziś do dokładnego odtworzenia „rzeczywistej” lokalizacji Reduty, świadczy nie o słabości mitu, lecz właśnie o tym, iż zachował swoją aktualność – zdolność do oddziaływania na wyobraźnię i motywowania działań.

PODSUMOWANIE

Wydaje się, że nowoczesna praktyka historyczna zadaje pytania o charakterze „horyzontalnym” – odnoszące jedno wydarzenie do wydarzeń pozostałych – podczas gdy mit zawsze działa na płaszczyźnie wertrykalnej, zestawiając każde wydarzenie z prototypową wobec niego transcendencją⁵⁹. Analiza przypadku Reduty Ordona pokazuje jednak, że przeciwstawienie to nie jest tak oczywiste, jak by się mogło wydawać. Jakkolwiek szumnie mogłoby to zabrzmieć, metafizyczny sens Reduty Ordona pozostaje niemożliwy do oddzielenia od jej sensu historycznego. Pytania, które zadaje sobie klasycznie rozumiana historia („gdzie znajduje się Reduta Ordona?”, „czy Ordon naprawdę wysadził się w powietrze?”), wydają się w opisywanym przypadku nie wyczerpywać istoty zagadnienia. Analiza mitologiczna pozwala, jeśli nie zastąpić, to przynajmniej uzupełnić je innymi. Do czego współczesnemu człowiekowi potrzebna Reduta Ordona? Jaką rolę pełni w zbiorowej wyobraźni? Jakim rodzajem miejsca pamięci jest współcześnie (gdziekolwiek by się znajdowała)? O czym właściwie jest to pamięć? I dlaczego w ogóle upamiętniamy wydarzenie, które właściwie nie miało miejsca?

⁵⁸ Vide: M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 75.

⁵⁹ „W modelu historiografii tradycyjnej pytaniem organizującym badanie jest pytanie typu: co było? [...] W modelu historiografii wyjaśniającej natomiast pytaniem podstawowym inspirującym badanie jest pytanie typu: dlaczego tak było?” (J. Topolski, op.cit., s. 9). Żadne z tych pytań, w ramach nowoczesnego dyskursu historii, nie odnosi się jednak do jakkolwiek rozumianej transcendencji, a wyjaśnień poszukiwać należy w związkach jednych wydarzeń z innymi. Tymczasem mit odpowiada nie na pytanie „dlaczego”, lecz raczej „w jaki sposób” – „określa się swym sposobem bycia: daje się uchwycić jako mit jedynie wtedy, gdy objawia, że coś się w pełni objawiło, a owo objawienie jest zarazem twórcze i wzorcowe, ponieważ tworzy zarówno strukturę rzeczywistości, jak i postawę człowieka. Mit zawsze opowiada, że coś się rzeczywiście zdarzyło, że zdarzenie to miało miejsce w pełnym tego słowa znaczeniu [...] Sam fakt powiedzenia tego, co się zdarzyło, odsłania w jaki sposób ta egzystencja się urzeczywistniła (*i to «w jaki sposób» zajmuje miejsce dlaczego*) [podkr. M.N.]” (M. Eliade, *Mity, sny, misteria...*, s. 9).

Historię, podobnie jak mity, można by więc badać jako akt komunikacji, który nie byłby możliwy bez systemów znaków. Oznacza to, że „fakt historyczny” (podobnie jak Durkheimowski „fakt społeczny”) nie istnieje nigdy „sam w sobie”, lecz jedynie dla określonej grupy odbiorców, uobecniającej go za pośrednictwem konkretnych znaków, które same mają swoją materialną obecność. Innymi słowy: historia (podobnie jak mit) nie może być w pełni wyjaśniona jako fenomen dotyczący przeszłości. Jej korzenie znajdują się zawsze w teraźniejszości, gdzie jest opowiadana, inscenizowana, celebrowana, gdzie wyraża się w podziale przestrzeni, strukturze kalendarza czy systemie nazw własnych⁶⁰.

Tak jak system pokrewieństwa był „wpisany” w strukturę wioski Bororo, tak we współczesne miasta są wpisane „ich mity” – dzielnice, po których lepiej nie chodzić po zmierzchu, „miejsca uświęcone krwią poległych za wolność ojczyzny”, nigdy nieodbudowane ruiny czy ślady dawnej świetności. Zgodnie z logiką „myśli nieoswojonej” opisaną przez Claude’a Lévi-Straussa, współczesny mieszkaniec zachodniego miasta, tak samo jak Indianin Bororo, myśli i klasyfikuje za pomocą przedmiotów, które ma w zasięgu ręki. Poprzez złożone nierzadko systemy metafor i modeli wyobraźni używamy do opisu świata rzeczy, które są „dobre do myślenia”. Dlaczego więc nie przyjąć, że – przez analogię – pamiętamy za pomocą rzeczy, które są dobre do pamiętania? Materialne nośniki otaczające nas w teraźniejszości stanowią model do rozumienia i podtrzymywania historii: odczytujemy i zapisujemy przeszłość, spacerując ulicami noszącymi imiona określonych patronów, przystajemy na chwilę zadumy w cieniu pomników, nasz kalendarz cyklicznie reaktualizuje wybrane wydarzenia... Czy pamięć społeczeństw nie jest przekazywana w większym stopniu przez te „rozproszone” wzorce niż w toku studiowania szkolnych podręczników? „Praktyk” pamięci – a więc zwyczajny człowiek zamieszkujący współczesne miasto – to, w świetle terminologii Lévi-Straussa, *bricoleur*, czyli majsterkowicz budujący własne sensory i odczytania z dostępnych pod ręką elementów. Praca historyka tworzącego spójne, kanoniczne wersje przyszłości byłaby możliwa dopiero wtórnie, nadbudowana nad tymi codziennymi praktykami pamięci i stworzona z wygenerowanych przez nie motywów, na wzór działań Lévi-Straussowskiej figury *inżyniera*⁶¹.

Przypadek Reduty Ordon pokazuje wyraźnie, że mity to nie tylko określone fakty z „czasu początku”, lecz przede wszystkim sensory, jakie się im przypisuje. Ten komponent przez długi czas pozostawał w zmarginalizowany w badaniach

⁶⁰ Tego rodzaju analizę proponuje np. Paul Connerton (op.cit.), przedstawiając tworzenie historii przez pryzmat konkretnych praktyk i nośników.

⁶¹ Przynajmniej jeśli przyjmujemy przeciwstawienie *pamięci* i *historii*, jak rozumieją je np. P. Nora (vide: *Między pamięcią a historią*: Les Lieux de Mémoire, „Archiwum”, 2009, nr 2) czy K. Pomian (vide: op.cit., s. 49–68).

nad historią, nakierowanych bardzo wyraźnie na ustalanie faktów. Tymczasem jeśli chodzi o tę „dominantę hermeneutyczną”, a więc „poszukiwanie sensu”, historia nie tylko nie jest przeciwstawna mitom, lecz wydaje się na wskroś przeniknięta logiką mityczną. Jak zauważa Leszek Kołakowski: „Świadomość mityczna jest wszechobecna, chociaż najczęściej źle ujawniona. Jeśli obecna jest w każdym rozumieniu świata jako wyposażonego w wartości, obecna jest również w każdym rozumieniu historii jako sensownej. Rozumieć historię jako sensowną, albo rozumieć ją po prostu, to tyle co: umieć odnosić zdarzenia do tego, co jest bądź łaodem celowo związanym dziejów, bądź do tego, co, choćby nie było celem, jest niemniej powołaniem człowieka w dziejach”⁶².

Poprzez praktyki pamięci czynimy więc historię na powrót żywym mitem. Za jej pomocą orientujemy się w świecie, sięgając do wydarzeń przeszłych celem zinterpretowania i wartościowania teraźniejszości. Mówimy przecież „każdy ma swoje Westerplatte” czy „każdy ma swoje Waterloo”, uruchamiając historię jako model rozumienia świata⁶³. I nie jest bez znaczenia, czy myślimy o świecie obrazami redut, czy negocjacyjnych stołów.

Podjęcie tropu analogii pomiędzy mitami a historią pozwala badaczom pamięci zaczerpnąć z bogactwa metodologicznego opracowań dotyczących wzajemnej relacji między mitem a rytuałem, codziennością i „czasem początku”, między czasem świeckim a świętym. Jeśli przyjrzymy się historii na wzór mitów, dostrzeżemy niechybnie, że otaczający nas świat stanowi model dla rozumienia i pamiętania historii, ale zarazem pamięć i praktyki jej reaktualizacji wyznaczają ramy interpretacji świata. Zależność między materialną i obecną teraźniejszością a niematerialną, przypominaną przeszłością jest więc obustronna i nierozzerwalna, opiera się jednak nie na faktach, lecz raczej na nadawanych im sensach.

⁶² L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 36.

⁶³ *Vide*: *ibid.*, s. 39: „Dlatego każde moje wezwanie, każde roszczenie wobec historii, każde wartościowanie zdarzenia albo nie ma racji, albo ma rację w micie, tj. w człowieczeństwie wyprzedzającym historię. Dlatego również przez mit obecny w nas dzieje się to, co się dzieje, dlatego praktyczne nasze bycie w historii co chwila odnawia swoją energię z korzenia mitu. Dzięki niemu zdobywamy sobie prawo do nadawania sensu znaczeniom i prawo głosu za czymkolwiek lub przeciw czemukolwiek z tego, co się dzieje”.

