

- Nora P., 1978, *Mémoire collective*, w: J. Le Goff (red.), *La nouvelle histoire*, Retz, Paris.
- Nora P., 1997, *Tout concourt aujourd'hui au souvenir obsédant de Vichy*, „Le Monde”, 1 października.
- Ozouf M., 1986, *L'hier et l'aujourd'hui*, w: *La mémoire des Français*, CNRS, Paris.
- Paxton R. E., 1974, *La France de Vichy*, Seuil, Paris.
- Politiques..., 1988, *Politiques de l'oubli*, „Le Genre Humain”, nr 18.
- Pourquoi..., 1999, *Pourquoi se souvenir: Forum international „Mémoire et histoire”*, UNESCO 25 mars 1998, La Sorbonne 26 mars 1998, Grasset, Paris.
- Proces Papon, 1997, *Sondaż BVA, zrealizowany dla „Express”*, 5–6 września.
- Prost A., 1986, *D'une guerre mondiale à l'autre*, w: *La mémoire des Français*, CNRS, Paris.
- Ricoeur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.
- Rousso H., 1986, *Cet obscur objet du souvenir*, w: *La mémoire des Français*, CNRS, Paris.
- Rousso H., 1998, *La hantise du passé*, Textuel, Paris.
- Rousso H., 1990, *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Editions du Seuil, Paris.
- Rupp-Eisenreich B., 1997, *Culture et mémoire: réminiscences et symétries*, „Diogene”, nr 180, październik–listopad.
- Stril-Rever S., 1999, *Le refoulé de l'histoire*, Ramsay, Paris.
- Świda-Ziemia H., 2001, *Krótkowzroczność „kulturalnych”*, „Gazeta Wyborcza”, 9 sierpnia.
- Thelen D., 1989, *Memory and American History*, „The Journal of American History”, t. 75, nr 4.
- Todorow T., 1995, *Les Abus de la mémoire*, Arlea, Paris.
- Tokarska-Bakir J., 2001, *Obsesja niewinności*, „Gazeta Wyborcza”, 12 stycznia.
- Wieviorka A., 1992, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Plon, Paris.
- Wiesel E., 1999, przedmowa w: *Pourquoi se souvenir: Forum international „Mémoire et histoire”*, UNESCO 25 mars 1998, La Sorbonne 26 mars 1998, Grasset, Paris.
- Zaleski M., 1996, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, IBL, Warszawa.
- Zumthor P., 1988, *L'oubli et la tradition*, w: *Politiques de l'oubli*, „Le Genre Humain”, nr 18.
- Żakowski J., 2001, *Rewanż pamięci*, „Gazeta Wyborcza”, 25 maja.

THE SOCIAL FRAMEWORK OF "NON-MEMORY"

S u m m a r y

Following Halbwach's view on social frames of memory, the authors bring up the idea of social conditioning of collective "non-memory". As they point out, the silence of the French regarding the French anti-Semitic policies during World War II and the persistent denial by the Poles of the strength of the anti-Semitic attitudes in their country before 1939, reveal the same psychological tendencies to idealize and idolize their collective national decency. This subconscious desire of the majority of citizens and the conscious manipulation of social non-memory by some leaders may be a dangerous source of repetition of past tragedies in the new conditions of coexistence of different national and ethnic groups and are incompatible with the construction of an intranational, multicultural European community.

ELŻBIETA HAŁAS
Katolicki Uniwersytet Lubelski

SYMBOLE PUBLICZNE A POLSKA TOŻSAMOŚĆ ZMIANA I NIEJEDNOZNACZNOŚĆ W KALENDARZU ŚWIAT PAŃSTWOWYCH III RZECZYPOSPOLITEJ*

TRANSFORMACJA SYMBOLICZNA

Chociaż nie ustaje liberalna krytyka takich sposobów kształtowania porządku społecznego i myślenia o życiu społecznym, w których jako realnie istniejącą określa się jakąś postać wspólnoty, to można zauważyć dowartościowanie tego, co zbiorowe. Zainteresowanie zagadnieniem tożsamości zbiorowej jest tego najlepszym przykładem. Trzy jej odmiany, również w obecnym kontekście historycznym, pozostają na pierwszym planie, także w interesującym nas tu przypadku Polski: tożsamość narodowa, tożsamość państwowa i tożsamość ruchu społecznego. Zwykle to naród i jego tożsamość znajdowały się w centrum dyskusji socjologów polskich, którzy przyjmują, za Florianem Znanieckim, kulturalistyczne pojmowanie wyobrażonej, a więc symbolicznie konstruowanej, narodowej wspólnoty wartości. Otóż, jak zostanie to dalej przedstawione, także tożsamość państwowa jest niezwykle ważnym przejawem polskiej tożsamości zbiorowej. Co więcej, to ona właśnie po znaczącym przełomie ustrojowym roku 1989 jest przedmiotem rywalizujących definicji i polityk (Hałas 1999a). W dłuższym trwaniu historycznym polską tożsamość zbiorową można także ukazywać poprzez tożsamość ruchów społecznych – przede wszystkim ruchów niepodległościowych, a także ruchów robotniczych i chłopskich, które były częścią procesów historycznych w nowożytnej Europie. Polska, w przeciwieństwie do krajów objętych reformacją, nie była obszarem działania ruchów religijnych na wielką skalę. Wszakże ruch niepodległościowy, a także część ruchów robotniczych i chłopskich odwoływały się do katolickiej kultury religijnej. Także mobilizacja ruchu „Solidarność” w 1980 r. była możliwa dzięki użyciu repertuaru symboli i rytuałów rebelii odwołujących się do tego dziedzictwa historycznego i identyfikacji polskości z katolicyzmem (Kubik 1994, s. 252 i nast.).

* Tekst napisany w toku realizacji projektu badawczego „Symbolizacja – zachowanie zbiorowe – zmiana społeczna”, finansowanego przez Fundację na Rzecz Nauki Polskiej w ramach programu „Subsydia dla uczonych”.

Spośród trzech określeń, które można odnieść do podjętego tu zagadnienia, a mianowicie: „kultura polityczna”, „pamięć zbiorowa” i „polityka symbolizacji”, to trzecie najlepiej oddaje perspektywę, w której dokonują analizy polskiej tożsamości zbiorowej¹. Przede wszystkim historycy, skwapliwie zajmujący po upadku komunizmu nowy teren badawczy, określają go jako „ziemię obiecaną pamięci zbiorowej” (Brossat 1990). Niejednokrotnie przy tym czynią z pamięci zbiorowej niemal hipostazę, jak gdyby pamięć mogła być samoistnie działającą siłą społeczno-kulturową. Jest to założenie zwodnicze, bo to nie tylko przeszłość i jej pamięć określają teraźniejszość, lecz teraźniejszość czyni użytek z przeszłości, kreując pamięć, a raczej, by uniknąć hipostazy, robią to aktorzy rozgrywającego się społecznego dramatu zmiany. „Wielka” zmiana społeczna, jak zwykle się określać epokowy charakter upadku komunizmu, odsłania – by użyć organicystycznej metafory – budowę i funkcjonowanie organizmu społecznego. Ujawnia procesy symbolizacji uważane za oczywiste, niemal niedostrzegalne w okresach zbiorowego *status quo*. Wielka zmiana społeczna dostarcza mocnych argumentów dla konstruktywistycznego podejścia do rzeczywistości społecznej. Trawestując tytuł dzieła Petera Bergera i Thomasa Luckmanna *Społeczne konstruowanie rzeczywistości* (1983) – mamy do czynienia z symbolicznym konstruowaniem rzeczywistości społecznej. Trzeba przy tym pamiętać, że symboli nie należy fetyszyzować, chociaż zdarza się, że tak właśnie funkcjonują w doświadczeniu społecznym. Symbole nie są jak „rzeczy”, nawet gdy są ucieleśnione w obiektach materialnych. Ich znaczenie jako symboli wynika z użycia ich w działaniu, w dyskursie, w praktyce, rytuale czy ceremonii.

Zmiany użycia symboli są wynikiem rywalizacji i konfliktu o kontrolę nad konstruowaniem rzeczywistości społecznej – rywalizacji o jej znaczenie. Jak słusznie zauważyli Jurij Łotman i Borys Uspienski, w okresach radykalnych zmian społecznych widoczny jest zdecydowany wzrost semiotyczności zachowań (Łotman, Uspienski 1975, s. 178, 184). Formą walki społecznej w sferze kultury jest właśnie polityka pamięci i zapominania różnych aspektów zbiorowego doświadczenia historycznego realizowana za pomocą symbolizmu społecznego.

Tożsamość – złożony kompleks symboliczny – zarówno w przypadku tożsamości jednostkowej, jak i w przypadku tożsamości zbiorowej, jest konstruktem. Idąc za dokonaną przez Leszka Kołakowskiego (1995) analizą analogii między tożsamością indywidualną i zbiorową, można powiedzieć, że tożsamość zbiorowa jest w istocie wielością tożsamości – tożsamości sytuacyjnych i tożsamości ról w dramacie historycznym. Składają się też na nią, podobnie jak w tożsamości biograficznej jednostki, bardziej trwałe znaczenia historyczne. W obszarze publicznym kalendarz świąt stanowi, tak w społeczeństwach pierwotnych, jak w społeczeństwach ponowoczesnych, istotny szkielet tożsamości. Wielkie zmiany, czego paradygmatycznego przykładu dostarcza Wielka Rewolu-

¹ Wolę posługiwać się terminem „polityka symbolizacji” aniżeli terminem „kultura polityczna”. Ten drugi bowiem ma w języku polskim konotację wartościującą.

cja Francuska, wymagające nowych określeń tożsamości zbiorowej i za ich pomocą koordynacji zachowań zbiorowych, dokonują się przy użyciu tego narzędzia symbolicznego. Kalendarz świąt publicznych ucieleśnia pamięć społeczną przekazywaną przez rytuały spoglądania wstecz (Connerton 1989, s. 3, 35). Jego transformacja w Polsce po 1989 r. i jego niejednoznaczność zostaną tutaj dokładniej przedstawione.

Konkludując te wstępne rozważania należy podkreślić, że analiza zmian kalendarza świąt publicznych miała ukazać, jaką funkcję pełni konstruowanie symboli publicznych dla tożsamości zbiorowej państwa-narodu. Doprowadziła ona do stwierdzenia, że ruchowi „Solidarność” nie udało się określić historyczności. „Solidarność” nie objęła kontroli nad historycznością przez obiektywizację symboliczną swoich dokonań. Konstrukcja jej tożsamości odwoływała się do odzyskiwanej pamięci przeszłości i dialektyki utopii socjalistycznej oraz realnego socjalizmu, a nie do historycznej przyszłości. Zanim przejdziemy do analizy różnych polityk symbolizacyjnych w okresie PRL, „Solidarności” i III Rzeczypospolitej, trzeba najpierw omówić podstawowe koncepcje odnoszące się do „pracy” symboli na rzecz tożsamości państwa.

SYMBOLIZM SPOŁECZNY – PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA

Chociaż badanie związków między symbolami i społeczeństwem ma bogatą tradycję², to nadal za mało wiemy, jak formy społeczne kształtują życie społeczne i na odwrót. Termin „symbolizm” został, co prawda, na trwałe wpisany do słownika socjologicznego w Europie przez Émile’a Durkheima i jego uczniów, a w Stanach Zjednoczonych przez George’a H. Meada i przedstawicieli interakcjonizmu symbolicznego. Współcześnie koncepcje Pierre’a Bourdieuu dostarczają kolejnej syntezy i integracji co najmniej tych dwóch tradycji teoretycznych³. Jednak nie oznacza to, że istnieje zadowalająca teoria symbolizmu społecznego i można wskazać szereg powodów tego stanu rzeczy. Głównym wydaje się to, co Boudon i Bourricaud (1982, s. 547) określają jako rozdarcie tej teorii w dwóch odmiennych kierunkach. Z jednej strony symbol utożsamia się z tym, co wyimaginowane, odbiegające od zasady rzeczywistości, z drugiej zaś sprowadza się symbol do roli poznawczego kodu w kulturze⁴. Zbyt wiele także zajmowano się treściami – znaczeniami – zamiast formami symbolicznymi (Duncan 1968, s. 7) i ich funkcjami. Pod tym względem dzieło Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* zachowuje aktualność, choć właśnie teza, że społeczeństwo jest w istocie symboliczne, wciąż czeka na szczegółowe opracowanie (Heiskala 1997, s. 306 i nast.).

Funkcjonalne spojrzenie na symbolizm społeczny jako integralną część ustanowionych stosunków społecznych doprowadziło do badań nad polityką symbolizacji, ponieważ relacja władzy jest symbolicznie

² Zob. prace G. H. Meada, K. Burke’a, R. M. MacIvera, H. Duncana.

³ Szerzej na ten temat: zob. Hałas 1999b.

⁴ O tych i innych przeszkodach stojących na drodze rozwoju socjologii symbolicznej zob. Hałas 1998.

kluczowa, jeśli nie jest wręcz tak, że władza występuje we wszelkich typach stosunków społecznych. Jak wyraził to Abner Cohen (1976), *homo symbolicus* jest jednocześnie *homo politicus* – jest człowiekiem dwuwymiarowym. Stąd płynie propozycja systematycznego badania zależności wzajemnych między stosunkami władzy a działaniami symbolicznymi w społeczeństwie.

Charakteryzując szkicowo problemy teorii symbolizmu społecznego, czy socjologii symbolicznej, trzeba tutaj zwrócić szczególną uwagę na orientację pragmatyczną jako najbardziej współmierną z perspektywą socjologiczną, zasadzającą się na teorii działania społecznego. Oznacza to badanie nie symboli, lecz działań symbolizacyjnych – użycia symbolizmu. Tutaj też socjologia spotyka się z historią. Badanie polityki symbolizacji wkracza bowiem na teren rywalizacji o, jak mówi Alain Touraine (1981, s. 31), określanie znaczenia historyczności. Przedstawione tu analizy wpisują się w tradycje badań nad symboliczną kreatywnością i nad symbolicznymi aspektami władzy (Edelman 1985). Publiczne ceremonie i rytuały stanowią przejaw sprawowania władzy. Poprzez tworzenie tych form kulturowych dokonuje się symboliczna kreacja rzeczywistości społecznej i definiowanie obiektów działań politycznych. Władza, czy autorytet, jest przede wszystkim widoczna przez jej symbolizm i ceremoniał (Cohen 1976, s. 78; Kertzer 1988). Polityka wymaga mistyfikacji za pomocą rozmaitych znaczeniowych ram kulturowych (Geertz 1983, s. 143).

Na koniec tych wstępnych rozważań należy dokładniej określić sposób rozumienia symbolizmu⁵. Przez symbole trzeba rozumieć zjawiska obiektywne, zbiorowe, obserwowalne i sprawdzalne, wskazujące wzory działań normatywnych, różnych od utylitarnych czy technicznych, którymi manipuluje się w walce o władzę; zarazem ekspresywne i instrumentalne. Są to obiekty – nośniki symboliczne; czyny – symbolizm behawioralny; pojęcia i formacje lingwistyczne – symbolizm dyskursywny, które w sposób wieloznaczny wskazują znaczenia, wywołują sentymenty, składają do działania (Cohen 1976, s. 23). Symbolizm⁶, w swych zmiennych historycznie przejawach jest środkiem upowszechniania konformizmu w społeczeństwie (Whitehead 1985, s. 1, 74), podstawą instytucjonalizacji działań.

Ten zarys problematyki symbolizmu społecznego pozwala więc określić założenia przedstawianej tu analizy. Odnosi się ona do zmiany ustrojowej w wymiarze symbolicznym, który uważam za konstytutywny. Jeśli bowiem społeczeństwo jest zjawiskiem symbolicznym, to podobnie

⁵ „Zjawiska symbolizacji, tj. przedmioty posiadające zasadniczy charakter symbolów oznaczających inne przedmioty lub czynności (gesty, mowa, znaki, pismo) oraz czynności determinujące tego rodzaju przedmioty jako symbole, tworzące je, kojarzące, posługujące się nimi dla wyrażenia innych przedmiotów lub czynności. Jak wiadomo, najważniejszy dział tych zjawisk – mowa – jest przedmiotem najdawniejszej i najwyższej rozwiniętej grupy nauk humanistycznych” (Znaniński 1988, s. 195).

⁶ Za Znanińskim przyjmuję względną autonomię czynności symbolizacji wobec czynności społecznych i postulat badania wzajemnej interakcji systemu społecznego i systemu symbolicznego, a nie pierwszorzędność któregoś z nich. Współcześnie podobne stanowisko zajmuje Pierre Bourdieu.

narzędziem zmian jest użycie symbolizmu. Analiza dotyczyć będzie zmian kalendarza świąt państwowych w okresie PRL i III Rzeczypospolitej oraz ich funkcji dla kształtowania tożsamości zbiorowej. Po pierwsze więc, chociaż treści znaczeniowe projektowane na daty upamiętnianych wydarzeń nie mogą zostać pominięte, to celem analizy jest przede wszystkim odsłonięcie strategii symbolizacyjnych i funkcji, które są pełnione przez ustanowienie i celebrowanie nowego kalendarza świąt publicznych. Po drugie, ustanowienie i celebrowanie kalendarza świąt, będące formą działania symbolicznego, zostanie ukazane jako ekspresja relacji władzy między głównymi kolektywnymi aktorami zmian: ugrupowaniami solidarnościowymi i postkomunistycznymi. Jest to funkcjonalne i pragmatyczne podejście do kalendarza świąt publicznych jako użycia znaczeń wydarzeń historycznych w kontekście zmiany ustrojowej.

SYMBOLICZNE REPREZENTOWANIE ZBIOROWOŚCI

W procesie budowania teorii socjologicznej nie da się pominąć badania symbolizacji. Symbole wytwarzają integrację społeczną, podtrzymują porządek relacji społecznych, którego zasady określają role utrzymujące pozycje społeczne w wymiarze horyzontalnym – zróżnicowania na osi swoi-obcy, w wymiarze wertykalnym zaś zróżnicowania na osi wyższości i niższości w hierarchii społecznej. Kłasyfikowanie (Bourdieu), typizowanie (Schütz) jest podstawą tworzenia z konkretnych indywiduów uczestników życia społecznego. Społeczeństwo nie jest jednak tylko sumą jednostek ani nawet zespołem relacji między nimi i ich społecznymi tożsamościami. Społeczeństwo stanowi system grup i zinstytucjonalizowanych relacji międzygrupowych. Jak zauważa Alfred Schütz, społeczeństwo przejawia się w symbolizmie. Zbiorowości społeczne i zinstytucjonalizowane relacje nie leżą bowiem w zasięgu codziennego doświadczenia człowieka. Są to dostępne symbolicznie konstrukty myślenia zdroworozsądkowego (Schütz 1962, s. 353–356). Nawiązując do Erica Voeglina, Schütz analizuje, jak organizacje społeczne i polityczne dane są w doświadczeniu. Stwierdza, że im bardziej relacje społeczne są ustabilizowane i zinstytucjonalizowane w obrębie organizacji, tym bardziej są dostrzegalne ich symbole.

Schütz zatem, podobnie jak inni przedstawiciele różnych odmian strukturalnego konstruktywizmu, analizuje zobiektywizowany kulturowo sposób istnienia społeczności. Obiektywizacja zbiorowości dokonuje się przez praktyki symboliczne i jej symboliczną reprezentację (Bourdieu 1991, s. 249–250), Tworzą one jej tożsamość zbiorową. Każda grupa, nie tylko pierwotna, jest jakąś wspólnotą – posiada wspólne wartości i system komunikacji. Rzeczywistość wspólnoty jest wyrażana i wyróżniana symbolicznie. Zbiorowość, wspólnota nie będąc materialną całością, wydzielana jest jako całość za pomocą granic symbolicznych. Metafora „granic” odnosi się do wszystkiego, co pojawia się jako kontrast zastępujący swoje przeciwieństwo – przeciwstawienie temu, co nie jest daną grupą (Cohen 1985, s. 98, 115). „Granica odsyła do maski przedstawianej przez wspólnotę zewnętrznemu światu; jest to jej publiczny wizerunek” – jak mówi Cohen (tamże, s. 74).

Cechy obiektywnej jedności są zatem nadawane zbiorowościom za pomocą symbolizacji, poczynając od ich nazwy, przez symbole władzy grupowej, po wszelkie symboliczne sugestie wartości zbiorowych, w tym ciągłości istnienia zbiorowości (Znaniński 1988, s. 311, 321). Odpowiednikiem biografii indywidualnej jest więc historia społeczna grupy. Podobnie, zarówno indywidualna biografia, jak i zbiorowa historia społeczna, jest wynikiem selektywnego konstruowania przeszłości. Należy podkreślić, że sposób odwoływania się do przeszłości przez jednostkę lub grupę jest przede wszystkim wskaźnikiem sytuacji, w której dokonuje się owo charakterystyczne odniesienie do przeszłości.

Wszystkie powyższe konstatacje odnoszą się także do socjologicznego ujęcia państwa jako społeczności politycznej, której szczególnego aspektu dotyczy przedstawiona tu analiza. Państwo w socjologicznym znaczeniu nie jest systemem prawnopolitycznym, lecz grupą społeczną. Jest to pewna tożsamość zbiorowa czy wartość społeczna, przedmiot i podmiot działań społecznych podejmowanych przez jednostki i grupy (Znaniński 1988, s. 236). Uprzedmiotowienie, obiektywizacja państwa dokonuje się przez użycie symbolizmu: terytorium, nazwa, emblematy, gmachy, pomniki itd. symbolizują grupę państwową, która potwierdza swoje istnienie w rytuałach. Szczególną wspólną wartością jest przeszłość grupy państwowej – społeczności politycznej.

SYMBOLICZNA POLITYKA PAŃSTWA WOBEC PRZESZŁOŚCI

Państwo, a zwłaszcza europejskie państwo–naród czy państwo narodowe⁷, jest formacją historyczną. Także symbolizacja jego tożsamości wyłoniła się historycznie. Odwołuję się tu do znanego studium Erica Hobsbawma *Mass-Producing Traditions: Europe 1870–1914*. Wykazał on, że lata 1870–1914 były okresem nowoczesnych „wynałazków” symbolicznych – wynajdywania tradycji, instytucjonalizacji symboli i praktyk symbolicznych: stolic, flag, hymnów, wreszcie świąt państwowych⁸. Były one instrumentem utrzymania posłuszeństwa, lojalności, współpracy jednostek, legitymizacji nowoczesnego państwa w doświadczeniu obywateli. Problemy te bowiem od czasu rewolucji francuskiej stawały się niezwykle ważne wraz z rozwojem ruchów masowych podważających dotychczasowy porządek społeczny, a zwłaszcza boską legitymizację władzy państwowej przez króla i Kościół (Hobsbawm 1983b, s. 265).

Posługiwano się różnymi metodami utrwalania więzi i lojalności. Hobsbawm stwierdza, że „wynajdywanie «politycznych» tradycji było bardziej świadome i zamierzone, ponieważ było podejmowane przez

⁷ Na temat tych różnic terminologicznych i różnych tradycji w pojmowaniu państwa–narodu: anglosaskiej oraz teutońskiej, to jest formalnoprawnej i organicznej, zob. Kubiak 1999.

⁸ Pierwszym zdaje się hymn brytyjski z 1740 r., a pierwszą flagą narodową flaga francuska.

instytucje kierujące się zamiarami politycznymi⁹. Wynałazki symboliczne pomagały definiować ludzi jako obywateli – określały ich obywatelską egzystencję. Wśród nich ważne miejsce zajęły nowe święta publiczne. Paradygmatycznym wzorcem pozostawał dla nich kalendarz rewolucyjny z 1789 r. – jako próba nowego określenia czasu społecznego i ram pamięci zbiorowej (Baczko 1984, s. 37–83).

Reforma kalendarza wyrażała rewolucyjną postawę wobec czasu. Rewolucję francuską charakteryzowało przekonanie o nadejściu nowej Ery Wolności. Wzmoczona aktywność ideologiczna i symbolizacyjna były tego przejawem. Reforma kalendarza była interpretowana jako imperatyw historyczny. Instytucjonalizować miała nieodwracalność zmian historycznych. Wśród charakterystycznych cech wynajdywanych tradycji¹⁰ należy zwrócić szczególną uwagę na ich funkcjonalny związek z teraźniejszością – odpowiedź na nową sytuację przez odniesienie do sytuacji dawniejszej.

Pierre Nora określa wynałazki symboliczne jako „miejsca pamięci” (*les lieux de mémoire*). Traktuje je jako grę pamięci i historii, będącej zawsze problematyczną rekonstrukcją (Nora 1984, s. XXXIV–XXXV). Słusznie Iwona Irvin-Zarecka zauważa nie tylko teoretyczną, ale także społeczną i polityczną ważność badań nad pamięcią zbiorową. Należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że sposoby opracowania przeszłości komunistycznej mogą być ważnym czynnikiem przyszłości krajów byłego bloku sowieckiego (Irvin-Zarecka 1994, s. 20). Jest to swoiste laboratorium przyciągające badaczy kierujących coraz bardziej uwagę ku transformacji symbolicznej, w tym pisanej na nowo historii (Hedetoft 1998; Stråth 2000). Problemów tych nie wyczerpuje koncentrowanie uwagi na pamięci odzyskiwanej – skradzionej, negowanej (Le Goff 1999, s. 7). Konieczne jest badanie strategii posługiwania się pamięcią zbiorową i jej symboliczną obiektywizacją. Pomocna będzie tu przedstawiana przez Jana Kubika (1994) analiza strategii symbolizacyjnych w okresie PRL. Wykazał on, że już w latach siedemdziesiątych pragmatyzacja komunistycznej polityki wymagała symbolicznych niejednoznaczności w dyskursie i rytuale. Z jednej strony widoczne były odwołania do ideologii komunistycznej, z drugiej zaś tworzone nowe hybrydy, jak „patriotyzm socjalistyczny”. Inną strategią symbolizacyjną propagandy PRL było oscylowanie między ciągłością a nieciągłością symboli kulturowych i historii Polski.

W okresie stalinizmu użyto rytuałów nieciągłości – rewolucyjnego przerwania tradycji narodowej i wprowadzenia nowej tradycji komunizmu (usunięcie z godła Polski korony; usunięcie świąt 3 Maja i 11 Listopada, wprowadzenie rocznicy rewolucji bolszewickiej i in.). W tym okresie system symboliczny komunizmu odrzucał wszelkie poznanie nieideologiczne. W okresach zaś względnej stabilności funkcjonowała niejednoznaczność ciągłości i nieciągłości. Dominującą strate-

⁹ W roku śmierci Bismarcka (1898) aż 470 gmin zdecydowało wybudować „kolumnę Bismarcka” (Hobsbawm 1983b, s. 264).

¹⁰ Eric Hobsbawm (1983a) wyróżnił trzy typy „wynajdywanych tradycji”: symbolizujące spójność społeczną, członkostwo w grupie o charakterze rzeczywistym lub sztucznej wspólnoty; legitymizujące instytucje, statusy czy relacje autorytetu; socjalizujące, przekazujące wierzenia, systemy wartości, zasady zachowania.

gią Kościoła hierarchicznego i opozycji była natomiast destrukcja hybryd symbolicznych poprzez rekonstruowanie obszaru publicznego niezależnie od państwa, reinwencję odmiennych tradycji i innych symboli aniżeli oficjalne komunistyczne symbole państwowe. Szczególną funkcję pełniły święta 3 Maja i 11 Listopada. Podważały one mitologię rządzącej elity i jej hegemonię w polityce (Kubik 1994, s. 250). Wyjątkowo doniosłą funkcję pod tym względem spełniła wizyta papieża Polaka w 1979 r. Nominalnie identyczne zasady – patriotyzm czy demokracja uzyskiwały przy tym zupełnie odmienne interpretacje, wywodzone były z odmiennych tradycji i mitologii.

Kubik, rozwijając koncepcję Hobsbawma, wyróżnił trzy strategie posługiwania się tradycją: zachowanie, odrzucenie i przemodelowanie. Wykazał przy tym przewagę używania przez Kościół i opozycję strategii zachowania symboli, podczas gdy państwo komunistyczne stosowało przede wszystkim strategie odrzucenia lub przemodelowania. Strategia zachowania opiera się na zasadzie ciągłości. Odrzucenie opiera się na zasadzie nieciągłości – kompletnym zastąpieniu dotychczasowych tradycji, symboli i rytuałów nowymi. Przemodelowanie polega na wprowadzaniu różnych nowych form symbolicznych. Przedstawiona przez Kubika typologia strategii posługiwania się tradycją przez władze komunistyczne z jednej strony i Kościół hierarchiczny oraz opozycję z drugiej stanowi dogodny punkt wyjścia do analizy polityki symbolizacji stosowanej w III Rzeczypospolitej. Trzeba bowiem brać pod uwagę trwałość ram kulturowych i ich odnawialne znaczenie dla polityki.

KALENDARZ ŚWIĄT PAŃSTWOWYCH III RZECZYPOSPOLITEJ JAKO WYZNACZNIK SYMBOLICZNEJ KONTROLI HISTORYCZNOŚCI

Wśród symboli publicznych te, które legitymizuje państwo, można uznać za symbole o największej mocy. Państwo ma bowiem władzę symboliczną. Wśród symboli publicznych wyróżnione miejsce zajmuje kalendarz świąt państwowych. Ich moc wynika z legitymizacji przez państwo, ale też leży w samej ich strukturze i funkcji symbolicznej. Są to w istocie symbole kondensujące wiele znaczeń pochodzących z wielu narracji tworzących mit państwa–narodu¹¹. Moc tego rodzaju symboli wynika z szerokiego zakresu ich cyklicznej aktywizacji, to znaczy odtworzenia znaczeń i ich interpretowania rokrocznie w rozbudowanych rytuałach, w użyciu symbolicznych obiektów, w dyskursach potwierdzanych autorytetem władzy państwowej.

Przełom ustrojowy w 1989 r. w sferze symboliki publicznej znalazł wyraz w zmianie kalendarza świąt państwowych¹². Zmiana ta oparta była wszakże na konserwatywnej polityce symbolizacji, polegającej na re-

¹¹ Na temat mitycznych elementów świadomości politycznej zob. Szacka 1985.

¹² Zajmuję się tylko świętami państwowymi (5), które tworzą zbiór nie pokrywający się z dniami świątecznymi ustawowo wolnymi od pracy (12 oprócz niedziel), częściowo (2 z nich) przecinający się ze świętami kościelnymi, które z kolei częściowo tylko (10 spośród 20) należą do dni ustawowo wolnych od pracy.

stauracji, przywróceniu świąt usuniętych przez komunistów. Nieobecność innowacji symbolicznych spowodowała, że nie powstały nowe rysy tożsamości III Rzeczypospolitej, własne, swoiste w zestawieniu z tożsamością II Rzeczypospolitej, a także tożsamością PRL. Analiza kalendarza świąt państwowych III Rzeczypospolitej będącego rezultatem symbolicznych strategii, i szerzej – polityki symbolizacji, wymaga zatem choćby pobieżnej analizy sposobu używania symboli w konstruowaniu tożsamości PRL, a następnie jej dekonstruowaniu przez ruch „Solidarność”. Przede wszystkim zaś wymaga analizy funkcji symbolicznych kalendarza świąt publicznych PRL i „Solidarności”. W ten sposób można ukazać różne polityki symbolizacyjne, będące działaniami w obrębie politycznej gry historycznej, jako gry symbolizacji, można także dokonać oceny skuteczności tych polityk.

Strategie symbolizacyjne PRL

Konstrukcja kalendarza świąt publicznych PRL odsłania charakterystyczne dla tego państwa komunistycznego strategie symbolizacyjne uwzględniające dotychczasowy kontekst historyczny i mentalność zbiorową Polaków. Po pierwsze, zastosowano inwencje czy wynalazki symboliczne pozwalające rewolucyjnie tworzyć od nowa własną tradycję, to znaczy nową genealogię i nowy kanon tożsamości zbiorowej, którą najlepiej określa triada: państwo–naród–lud. Po drugie, w celu zamanifestowania odmienności nowej tożsamości państwa wyznaczano nieprzekraczalne granice między znaczeniami starymi i nowymi polegające na odrzuceniu symboli tożsamościowych II Rzeczypospolitej. Autorytaryzm ideologiczny objawiał się w niedopuszczaniu do przekraczania tych granic i dotkliwych sankcjach wobec takich prób. Po trzecie, należy zwrócić szczególną uwagę na praktyki przemodelowywania dotychczasowej tradycji i symboli, posługiwanie się, mówiąc językiem postmodernistów, „gatunkami zmaconymi” (Geertz 1983, s. 19 i nast.) i tworzenie hybrydalnych form symbolicznych. Można powiedzieć, że PRL charakteryzowała specyficzna symboliczna „plastyczność”.

Pierwszy wynalazek symboliczny będący realizacją symbolicznej strategii innowacyjnej komunistów to ustanowienie na mocy dekretu Krajowej Rady Narodowej z 8 maja 1945 r. Narodowego Święta Zwycięstwa i Wolności¹³. Proklamowano świętem państwowym dzień 9 Maja „jako dzień zakończenia działań wojennych”. W latach 1945–1946 to święto było dniem wolnym od pracy (Rogowska 1987, s. 295). Krótko też święto 9 maja kandydowało na Święto Wojska Polskiego¹⁴. Rocznica ta (na Zachodzie święcona 8 maja) straciła wkrótce status święta państwowego, podobnie jak przedwojenne święto 3 Maja, obchodzone jeszcze w pierwszym, przejściowym okresie PRL. 3 i 9 maja zostały sprowadzone do

¹³ Przymiotnik „narodowy” w obu nazwach symulował narodową tożsamość państwa komunistycznego.

¹⁴ W 1946 r. min. Michał Rola-Żymierski polecił jednostkom Wojska Polskiego obchodzić dzień 9 Maja jako Święto Żołnierza Polskiego (Rogowska 1987, s. 300).

statusu historycznych dat rocznicowych, upamiętnienia wydarzeń 1791 r. i 1945 r., aby nadać tym bardziej pierwszorzędne znaczenie robotniczemu świętu 1 Maja, dla którego były konkurentami. Narodowe Święto Zwycięstwa i Wolności było wszakże funkcjonalną inwencją symboliczną, początkowo ułatwiającą identyfikację obywateli z nowym państwem; obiektywizującą i uwznioślającą zbiorowe doświadczenie wyjścia z traumy wojennej. Jednak wraz z nieuniknionym rozpadem koalicji zachodnich aliantów z ZSRR okazało się, że święto to nie może dalej służyć jako podstawa tożsamości zbiorowej z powodu swych odniesień politycznych.

Tożsamościowym symbolem nowego państwa uczyniono Narodowe Święto Odrodzenia Polski¹⁵. Wprowadzone zostało Ustawą z dnia 22 lipca 1945 r. i obchodzono je odtąd co roku 22 lipca, w rocznicę ogłoszenia Manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego w 1944 r., który był aktem symbolicznym legitymizującym nowy ustrój. Komunistyczny PKWN proklamował „po wsze czasy” (kontrola historyczności) odrodzenie „niepodległego”, „demokratycznego” „państwa polskiego”. Dawał w ten sposób obiektywizację symboliczną tworzonej historii i przypisywał sobie status suwerennej władzy Narodu Polskiego. Samozwańczy reprezentant poprzez swą politykę tworzył następnie tożsamość zbiorową społeczeństwa, które miał reprezentować.

Kolejne dwa święta w kalendarzu PRL zostały ustanowione w okresie stalinizmu. 26 kwietnia 1950 r. (Dz. U. 1950 Nr 19, poz. 151) wprowadzono 1 Maja w sześćdziesiątą rocznicę pierwszego obchodu święta proletariatu „jako wyraz umocnienia się władzy ludowej”, „dla zadokumentowania osiągnięć i zwycięstw klasy robotniczej, przodującej siły Narodu, budującego socjalizm”.

1 Maja w okresie PRL było świętem centralizmu władzy. W jego masowych i spektakularnych obchodach na przestrzeni lat jest widoczna zmiana formy i stylistyki zachowań zbiorowych – od sztywnej rytualizacji świeckiej procesji przed trybunami, na których zasiadała władza, po stopniowe wprowadzanie elementów przedwojennych form obchodów w postaci festynów i wieców ułatwiających za pośrednictwem mikrostruktur rodziny, sąsiedztwa, zakładu pracy identyfikację ze „społeczeństwem” reprezentowanym przez „władzę”. Tak więc stopniowo symbolicznie wytwarzano tożsamość zbiorową nie istniejącego wcześniej państwa–narodu–ludu. Rok 1989 zaznacza się symbolicznie definitywnym odstąpieniem od pochodów „świata pracy”. Po raz pierwszy wówczas w PRL nie zorganizowano oficjalnej defilady pierwszomajowej.

Należy wymienić jeszcze jedno święto, chociaż nie miało ono charakteru święta powszechnego i nie było dniem wolnym od pracy. Chodzi o Dzień Wojska Polskiego, który zasługuje na szczególną uwagę ze względu na znaczenie instytucji wojska w nowoczesnym państwie, a w szczególności jego znaczenie symboliczne jako gwaranta suwerenności i niepodległości, a także jako instytucji socjalizacyjnej. Święto Dnia Wojska Polskiego obchodzone było 12 października dla upamiętnienia bitwy pod Lenino „w uznaniu dla bohaterstwa ludowego Wojska Pol-

¹⁵ Była to symboliczna „kalka” święta 11 Listopada jako święta odrodzenia niepodległego państwa po pierwszej wojnie światowej.

skiego, które na szlaku bitewnym od Lenino, poprzez Warszawę aż do Berlina zwycięsko walczyło z najeźdźcą hitlerowskim u boku sławnej Armii Radzieckiej i przyczyniło się do wyzwolenia Ojczyzny i jej odrodzenia”. Poprzez wprowadzenie tego święta dokonano symbolicznej ekskluzji – wykluczenia poza granice symboliczne systemu komunistycznego – istnienia i czynu Armii Polskiej na Zachodzie.

Rocznica rewolucji październikowej, z powodu różnic kalendarza gregoriańskiego i juliańskiego obchodzona 7 listopada, jako innowacja symboliczna nie pełniła w PRL funkcji tożsamościotwórczej. Pozostawała świętem partyjnym i mało skutecznym narzędziem socjalizacyjnym w instytucjach edukacyjnych. Jego internacjonalizm z jednej strony i rosyjska geneza z drugiej („czerwony carat”) stały na przeszkodzie asymilacji czy choćby możliwości symbolicznego przemodelowania i dostosowania do tych nośników znaczeń, które tworzyły nową tożsamość państwa–narodu–ludu.

Strategia odrzucenia jako wyraz polityki symbolizacji PRL objęła święto państwowe okresu II Rzeczypospolitej – 11 Listopada. Święto to należy uznać za rdzeń tożsamości II Rzeczypospolitej. Upamiętniało rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 r., po ponad 120 latach zaborów. Święto to zostało całkowicie wyeliminowane przez komunistów poza granice symboliczne systemu. Stało się świętem opozycji i jej rytuałów rebelii. Natomiast święto 3 Maja stało się przedmiotem strategii symbolicznego przemodelowywania przez propagandę PRL – plastycznego łączenia starych i nowych znaczeń.

Wśród zasobów symbolicznych święto 3 Maja zajmuje bardzo ważne miejsce. 3 maja 1781 r. jest bowiem datą znaczącą początek nowoczesnego konstytucjonalizmu i reform demokratycznych. Stanowi ona fundament polskiego symbolizmu politycznego kształtującego tożsamość państwa. Konstytucja marcowa z 1921 r. także nawiązywała do tradycji Konstytucji 3 maja, dając podstawę tożsamości państwa. Od początku Konstytucja 3 maja była symbolem świadomie konstruowanym, dającym początek propagandzie politycznej w Polsce (Zahorski 1987, s. 98–108). Pierwotna warstwa semantyczna tego symbolu niesie konotacje obywatelskie i demokratyczne. W stulecie Konstytucji – 3 maja 1881 r. – Liga Polska zainaugurowała upamiętnianie tej rocznicy jako „przejaw polityki aktywnej” swego ruchu (Wapiński 1988, s. 45). Dała ona genezę temu świętu państwowemu II Rzeczypospolitej. W 1919 r., kiedy 3 Maja stało się świętem państwowym II Rzeczypospolitej, symbolizowało już ciągłość państwa–narodu. Polityka aktywna ruchu Narodowej Demokracji nałożyła na ten symbol nacjonalistyczną warstwę znaczeniową, a Kościół konotację religijną (święto Matki Boskiej Królowej Polski). Święto to, zniesione przez komunistów, zyskało następnie w PRL konotację święta opozycji. W ramach polityki symbolizacyjnej „Solidarności” obchodzono święto 3 Maja, które delegitymizowało reżim, i powstrzymywano się od 1981 r. od obchodów paradygmatycznego dla PRL święta 1 Maja. Jednakże święto 3 Maja było wcześniej przez komunistów symbolicznie modyfikowane. Użytki symboliczne z tego święta komuniści zaczęli robić już zaraz po wojnie. Od 1949 r. 3 maja, w nawiązaniu do warstwy symbolicznej Konstytucji doby Oświecenia, zaczynały się obchody Dni

Oświaty, Książki i Prasy będące formą symbolicznego przemodelowania dawnego święta. Po wprowadzeniu stanu wojennego w 1982 r. uczyniono z 3 Maja oficjalne święto Stronnictwa Demokratycznego, pozostającego w sojuszu z PZPR. W ten sposób, czyniąc użytek z frazeologii nacjonalistycznej, ponownie legitymizowano władzę komunistyczną. 1 Maja i 3 Maja wówczas już współwystępują w PRL (Zawadzki 1990, s. 352), będąc nośnikami populistycznej kultury politycznej Polski: socjalistycznej i nacjonalistycznej.

Polityka symboliczna ruchu „Solidarność”

Różnie oceniając sam fakt, badacze są zgodni, że „Solidarność” prowadziła przede wszystkim politykę symboliczną (Kowalski 1990, s. 112 i nast.; Ost 1990). Działania „Solidarności” były wręcz przesymbolizowane¹⁶. Umożliwiała to rytualizację, za pomocą której koordynowano działania zbiorowe ruchu o charakterze *non violence* – ruchu symbolicznego. To ostatnie określenie wydaje się bardziej adekwatne aniżeli „rewolucja ceremonialna” (Kubik 1994, s. 248), chociaż „Solidarność” używała ceremonii czy rytuałów odrzucających symbole i wartości *status quo*, które legitymizowały dotychczasowy komunistyczny porządek polityczny. Wytwarzała symbole potwierdzające wartości alternatywne, legitymizujące alternatywny porządek społeczny – antykomunistyczne społeczeństwo: My – nie oni. Przesymbolizowanie działania „Solidarności” poddawano krytyce z punktu widzenia polityki realnej (Staniszki 1989, s. 111 i nast.), także odwołując się do motywów tożsamościowych. Już w piśmiennictwie „Solidarności” pojawiała się krytyka narodowo-religijnej symboliki rytuałów wywołującej obawę przed generowaniem endecko-katolickiego nurtu w życiu publicznym (Kowalski 1981). Wówczas odwoływano się jednak do jedynego języka odpowiedniego dla tworzenia tożsamości zbiorowej ruchu – języka symboli i mitów religijnych oraz narodowych, to jest do dostępnego repertuaru instrumentów symbolicznych. „Solidarność” bowiem miała za zadanie, jak słusznie zdiagnozował Ubik, odnowić nie tylko kulturę polityczną, ale kulturę polską jako całość – tożsamość zbiorową i etyczne podstawy społeczeństwa, co wyraził Józef Tischner w *Etyce „Solidarności”*.

Polityka symbolizacji „Solidarności” była jednak w przeważającej mierze polityką restauracji symboli, a w szczególności symbolem czyniła niepodległą II Rzeczpospolitą. Jak zostanie ukazane dalej, ta konserwatywna, restauracyjna, symbolizacyjna działalność utrwalała się w symbolice III Rzeczypospolitej, a w szczególności w jej kalendarzu świąt państwowych; także w rytuałach, którym towarzyszą liturgiczne i paraliturgiczne akty, charakterystyczne dla polskiej odmiany religii obywatelskiej. „Solidarność” restaurowała więc święta 11 Listopada i 3 Maja. Wobec świąt PRL zastosowano swoisty bierny opór. Samoograniczająca się rewolucja ruchu „Solidarności” nie eliminowała ich bezpośrednio, lecz

¹⁶ Na temat symboliki „Solidarności” zob. wnikliwe badania Wojciecha Modzelewskiego (1989) oparte na analizie prasy ruchu z lat 1980–1981.

przez zaniechanie i niepamięć. Jedynie 1 Maja – paradygmatyczne święto robotnicze wymagało przemodelowania. Naturalnie „Solidarność”, będąca ruchem robotniczym, nie mogła odrzucić symbolicznych konotacji wywodzących się z genezy tej rocznicowej daty – masakry strajkujących robotników w Chicago w 1890 r. – symbolu walki o prawa pracownicze, obywatelskie i ludzkie. 1 Maja wówczas funkcjonowało jednak jednocześnie jako symbol święta władzy komunistycznej. W 1981 r. „Solidarność” nie zorganizowała więc własnych obchodów. Stwierdzano wszakże, że (Mazowiecki 1981) symbol ten pozostaje nadal aktualnym symbolem uniwersalnych wartości demokratycznych obecnych w tradycji walk robotniczych. „Solidarność” według tej koncepcji miała przywrócić „prawdziwe znaczenie” temu symbolowi (Modzelewski 1989, s. 249). Jednocześnie zaproponowano nierozdzielność 1 i 3 Maja, a więc z symbolu podtrzymującego władzę państwową miał on się stać na powrót symbolem ruchu emancypacyjnego i nie przeciwstawnego symbolowi narodowemu święta 3 Maja. Dawne znaczenie komunistyczne nie zostało jednak usunięte i niejednoznaczność widoczna jest w nowym kontekście. 1 Maja, symbol ukształtowany w PRL i ukonstytuowany jako święto państwowe w czasach stalinizmu, pozostaje kłopotliwym świętem w kalendarzu III Rzeczypospolitej. Pojawia się problem, jaki sens może mieć ten symbol i jakie znaczenie w społeczeństwie ponowoczesnym, w którym zanika znaczenie wielkoprzemysłowej klasy robotniczej.

„Solidarność” w swej polityce symbolizacji odwołała się, oprócz restauracji symboli, także w pewnej mierze do innowacji symbolicznych, budując wówczas skutecznie tożsamość ruchu i mobilizując uczestnictwo w nim. Ten innowacyjny projekt symbolizacyjny należy uważać za niedokończony. Polityka symbolizacji zapoczątkowana w czasie szesnastu miesięcy działania „Solidarności” od sierpnia 1980 r. do grudnia 1981 r. nazywana była „eksplozją pamięci zbiorowej” (Baczko 1994, s. 193). Nie jest to w pełni adekwatne określenie. Polityka ta bowiem nie ograniczała się tylko do walki o „przywrócenie skonfiskowanej przeszłości”.

„Solidarność”, co prawda, odwoływała się do przeszłych aktów protestu (Modzelewski 1989, s. 233), z lat 1956, 1968, 1970, 1976, których kulminacją był sierpień 1980 r. Ich kondensację symboliczną dawały pomniki wznoszone przez „Solidarność” (gdański i poznański) (Strzelecki 1981).

Seria komemoracji symbolicznych miała prowadzić przede wszystkim do wytworzenia własnego mitu „Solidarności” jako nośnika tożsamości zbiorowej. 17 grudnia 1980 r. upamiętniono robotnicze protesty na Wybrzeżu w 1970 r.; 25 czerwca 1981 r. obchodzono dwudziestą piątą rocznicę wypadków poznańskich w 1956 r.; 28 czerwca 1981 r. obchodzono uroczyste pięćdziesiątą rocznicę wydarzeń w Ursusie i Radomiu w 1976 r. Wydarzenia 1956, 1970 i 1976 r. stanowiły genezę „Solidarności”. 14 sierpnia 1981 r. obchodzono pierwszą rocznicę strajku w Stoczni im. Lenina pod hasłem „nikt nie odbierze nam Sierpnia 1980 r.”

Jest szczególnie znaczące, że Sierpień 1980 nie zapisał się symbolicznie w kalendarium III Rzeczypospolitej. Chociaż „Solidarność” wytwarzała własną symbolikę (Modzelewski 1989, s. 230), to pozostaje ona w drugim obiegu, poza główną sceną publiczną, nie zyskując pełnej

legitymizacji i nie nadając tożsamości państwu. Dopiero w dwudziestą rocznicę Sierpnia, w 2000 r., pojawiły się głosy domagające się właściwej polityki symbolizacji, funkcjonalnej zarówno dla wewnętrznej sceny politycznej, jak i dla sceny międzynarodowej, na której symboliczna ranga „Solidarności” ustąpiła miejsca „aksamitnej” rewolucji praskiej i berlińskiemu murowi (Kurski 2000).

Antypolityka symbolizacji III Rzeczypospolitej

III Rzeczypospolita w przeciwieństwie do strategii symbolizacyjnych PRL i strategii konstruowania tożsamości ruchu „Solidarność” nie zastosowała strategii innowacji symbolicznych. Posługiwała się jedynie strategią restauracji symboli II Rzeczypospolitej i odrzucenia symboli PRL, w efekcie prowadzącą do niejednoznaczności własnej tożsamości.

Obowiązujący obecnie kalendarz świąt państwowych tworzonego w latach 1989, 1990, 1992. Charakterystyczną strategią polityki symbolizacji wstępnego okresu transformacji, jako okresu przejściowego, była restauracja – odnowienie symbolu funkcjonującego przez wiele dekad jako opozycyjny, a nie odrzucenie ani innowacja symboliczna. Dokonano inkluzji – włączenia Święta Niepodległości 11 Listopada. Tę pierwszą zmianę 15 lutego 1989 r. wprowadził odpowiednią ustawą jeszcze Sejm PRL, podczas toczących się od 6 lutego do 5 kwietnia przy Okrągłym Stole negocjacji między komunistyczną władzą a wybraną reprezentacją opozycji. Zmiany tej dokonano jeszcze przed decyzją Sądu Wojewódzkiego w Warszawie (17 kwietnia 1989 r.) o powtórnej legalizacji NSZZ „Solidarność” i przed ukazaniem się (8 maja 1989 r.) pierwszego legalnego dziennika opozycji – „Gazety Wyborczej”. W ten sposób dotychczasowe rytuały rebelii, jakimi były od stanu wojennego i jeszcze wcześniej w okresie PRL różnego rodzaju demonstracyjne gesty patriotyzmu i opozycji wobec systemu (m.in. msze za Ojczyznę), zostały uznane za część legalnego porządku publicznego i stały się rytuałami legitymizacji zmiany ustrojowej jako transformacji symbolicznej.

6 kwietnia 1990 r. za kadencji tzw. Sejmu kontraktowego i rządów Tadeusza Mazowieckiego zniesiono konstytuujące tożsamość komunistycznego państwa Święto Odrodzenia Polski 22 lipca (Dz.U. z 1990, nr 25, poz. 159) i przywrócono Święto Narodowe 3 Maja. Wcześniej, 29 stycznia tego roku rozwiązano PZPR i powołano postkomunistyczną formację polityczną – Socjaldemokrację Rzeczypospolitej Polskiej (SdRP).

Dopiero w 1992 r. zniesiono komunistyczne święto Wojska Polskiego. 30 lipca 1992 r. Sejm I kadencji za rządów Hanny Suchockiej ustanowił 15 sierpnia Świętem Wojska Polskiego. Ze względu na jego specyfikę – fakt, że zostało ono wprowadzone w dniu ważnego święta kościelnego (Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny), będącego jednocześnie ważną datą rocznicową tzw. cudu nad Wisłą w wojnie z bolszewikami w 1920 r. – pełni ono ważną funkcję identyfikacyjną. Szczegółowej interpretacji wymaga bardziej złożony wzór znaczeniowy składający się na tożsamość państwa-narodu zawierającą elementy mitu politycznego zogniskowane wokół współtwórcy państwa polskiego – marszałka Józefa Piłsudskiego,

Naczelnego Wodza II Rzeczypospolitej, który także w III Rzeczypospolitej pozostaje doniosłą publiczną figurą symboliczną. Należy wszakże podkreślić, że obchodzone 15 sierpnia święto jest kolejnym przykładem politycznej manipulacji czasem i pamięcią zbiorową, polegającej na kompensacyjnej funkcji odzyskiwanej pamięci II Rzeczypospolitej, i pozostawiania bez symbolicznej obiektywizacji doświadczeń pokoleń okresu PRL. Jednocześnie nadal obowiązują ustawa i dekret z okresu PRL ustanawiające święta 9 Maja i 1 Maja. 9 Maja nie jest formalnie zniesione, odnosząc pamięć zbiorową do końca drugiej wojny światowej i walki z totalitaryzmem w nieadekwatny sposób – wyłącznie jako walki z hitleryzmem i faszyzmem, podczas gdy koniec wojny z Niemcami był zarazem początkiem zniewolenia komunistycznego. Nie jest to święto publiczne w kalendarzu dni wolnych od pracy. Jednakże pozostawienie tego dnia rocznicowego w kalendarzu III Rzeczypospolitej warto jest odnotowania jako świadectwo symbolicznej niejednoznaczności jej tożsamości. Święto Zwycięstwa pozostaje reliktem PRL.

Święta 1 Maja nie zniesiono ani nie nadano mu nowego umotywowania. Wokół niego toczy się walka symboliczna przybierająca co roku postać socjodramy ulicznej – wzajemnej degradacji zwolenników i przeciwników („solidaruchów” i „komuchów”). Wraz z 9 Maja należy do pozostałości czy „odpadków” historii w semiosferze. W tym miejscu warto podkreślić, że polityka symboliczna wobec pamięci przeszłości, także jej niejednoznaczność, odzwierciedla układ sił politycznych pokomunistycznych i posolidarnościowych w teraźniejszej sytuacji.

Reasumując, obecnie w Polsce obowiązuje święto 1 Maja¹⁷, 3 Maja, które jest jednocześnie świętem kościelnym – Matki Bożej Królowej Polski, 15 Sierpnia i 11 Listopada. Dwa święta kościelne (maryjne) i państwowe zarazem określają szczególną tożsamość polskiego państwa-narodu i szczególnej odmiany jego religii obywatelskiej¹⁸, tworzonej przy udziale Kościoła Rzymskokatolickiego.

Politykę symbolizacyjną PRL można bez wahania określić jako przymoc symboliczną w warunkach programowania i limitowania oficjalnie przekazywanych znaczeń w komunikacji publicznej, a przede wszystkim kontrolowania i wykluczania znaczeń przez cenzurę i represyjne działania Urzędu Bezpieczeństwa. PRL dzięki swemu kanonowi i genealogii symboli otrzymywała wszak jednoznaczną tożsamość państwa-narodu-ludu. Przez odrzucenie symboli II Rzeczypospolitej, w wyraźnym oddzielających tożsamość państwa granicach symbolicznych, użyto jednocześnie strategii przemodelowywania znaczeń, aby symulować ciągłość tożsamości państwa-narodu. Strategia symbolicznej „plastyczności” PRL po 1989 r. umożliwiła transformację PZPR w Socjaldemokrację Rzeczypospolitej Polskiej i ciągłość jej tożsamości poprzez różnicę¹⁹. Próby legitymizowania SdRP i SLD poprzez uczestnictwo ich przedstawicieli w publicznych

¹⁷ „Chryścianizowane” było jeszcze w okresie PRL jako święto św. Józefa robotnika.

¹⁸ Relacje państwo-Kościół, także w wymiarze konwergencji rytuałów publicznych, wymagają dokładniejszej analizy.

¹⁹ Tożsamość postkomunistycznej formacji Sojuszu Lewicy Demokratycznej, którego rdzeń stanowi SdRP, wymaga osobnego studium.

rytuałach religijnych i parareligijne treści dyskursu nie są niczym nowym w historycznej perspektywie strategii komunistycznych okresu PRL.

Symboliczne inwencje w budowaniu tożsamości zbiorowej PRL: państwa–narodu–ludu, ułatwiające identyfikację z nim szerokich „mas pracujących”, zostały zlekceważone w okresie liberalnej transformacji po 1989 r. Święta państwowe okresu PRL były krótkimi narracjami odsyłającymi do „wielkiej” ideologicznej narracji rewolucji proletariackiej i rytualnymi przedstawieniami odsyłającymi do dramatu dziejów zmierzających do epoki komunizmu – utopii egalitaryzmu. Zapośredniczała je narracja emancypacji narodu. Ten typ tożsamości zbiorowej państwa–narodu–ludu nie jest łatwy do zdekonstruowania i dlatego też zwykle usunięcie tych symboli identyfikacyjnych pozostawiło pustą przestrzeń – swoistą próżnię po symbolicznej mobilizacji tożsamości zbiorowej PRL, która mogła wypełniać różne odmiany symboli populistycznej i nacjonalistycznej mobilizacji, odwołującej się do doświadczenia, problemów i wartości „zwykłych ludzi” i dobra mas narodu.

Dotychczasowa głównie restauracyjna polityka symboliczna nie była zdolna nadać własnej tożsamości III Rzeczypospolitej jako państwu–narodowi. Pod tym względem PRL, zarówno dzięki swej strategii innowacji, jak i przemodelowywania znaczeń, była bardziej zwartym konstruktorem tożsamości zbiorowej²⁰. III Rzeczypospolita pozostaje bez wyróżników symbolicznych swej odrębnej tożsamości. Jeśli ideologia integracyjna Unii Europejskiej i ideologia globalizacyjna, a także empiryczne dowody zmian w kierunku światowego społeczeństwa informacyjnego, dostarczają argumentów za schyłkiem państwa–narodu, to polityka symbolizacyjna czy raczej antypolityka symbolizacyjna III Rzeczypospolitej jest współmierna z tymi założeniami. Pojawia się jednak wątpliwość, czy dekonstruowanie państwa–narodu i odstąpienie od podtrzymujących go modernistycznych form symbolicznych jego uwznioślenia (Lyotard 1998, s. 54 i nast.) nie jest przedwcześnie. Nowy konstrukt – społeczeństwo obywatelskie, bez dawniejszych całości identyfikacyjnych: państwa, narodu, a także Kościoła, nie jest w stanie dostarczyć znaczeń do konstruowania tożsamości zbiorowej²¹.

Znamienny jest fakt, że żadne z wydarzeń historycznych znaczących kolejne etapy zmagania z komunizmem, w tym najistotniejszy dla tego stulecia przełom „Solidarności”, w wyniku którego nastąpiła zmiana konfiguracji politycznej w Europie i świecie, na przykład dzień podpisania tzw. Porozumień Gdańskich, nie zobiektywizowało się symbolicznie w kalendarzu publicznym. „Solidarność” w ten sposób temporalnie i symbolicznie nie zobiektywizowała się i nie nadaje tożsamości państwu²². Chodzi tu o ruch społeczny „Solidarność”, a nie o formację

²⁰ PRL symulowało ciągłość polskiej tożsamości państwowej przez nawiązanie do konstytucji marcowej.

²¹ Pojawiają się nawet głosy podważające potrzebę identyfikacji obywatelskiej w społeczeństwie ponowoczesnym, w którym obywatelstwo (citizenship) miałoby już być tylko reliktem Oświecenia (Wexler 1990, s. 164 i nast.).

²² Także Konstytucja III Rzeczypospolitej z jej preambułą to potwierdza. W przeciwieństwie do poprzednich konstytucji wyrażających panowanie nad dokonującymi się zmianami historycznymi żaden zapis nie potwierdził panowania „Solidarności” jako czynnika dziejowego.

partykularnie monopolizujące jej kapitał symboliczny, jak postsolidarnościowa Akcja Wyborcza „Solidarność”.

Brak święta „Solidarności” można uznać za symboliczny finał procesu samoograniczającej się rewolucji – tego procesu, który doprowadził w końcu do ograniczenia symbolicznego określania historii przez ten ruch. Postkomunizm i jego niejednoznaczność manifestuje się zwłaszcza w wymiarze symbolicznym, między innymi w niejednoznacznościach kalendarza znaczących, tożsamościotwórczych wydarzeń historycznych. W oficjalnym kalendarzu świąt państwowych nie znalazły się upamiętnienia zmagania z komunizmem, których „Solidarność” roku 1980 była skondensowanym symbolem. Trudno za takie symboliczne uwznioślenie uznać datę 15 sierpnia – przywołując zwycięskie zmaganie z bolszewizmem 1920 r., będące tylko nostalgicznym odniesieniem do II Rzeczypospolitej. Święto to zresztą stanowi zarzewie konfliktu symbolicznego o ważkich konsekwencjach dla polityki międzynarodowej, antagonizuje bowiem Polaków i Rosjan.

Na koniec trzeba zwrócić uwagę na deficyt funkcji socjalizacyjnej obecnego kalendarium świąt państwowych. Nieobjęcie nim powstania „Solidarności” i obalenia komunizmu nie sprzyja międzypokoleniowej transmisji pamięci zbiorowej i identyfikacji młodego pokolenia z nowym państwem. Nie sprzyja także socjalizacji do społeczeństwa obywatelskiego, ról obywatelskich, do demokracji, której wartości także potrzebują symbolizacji, a których nośnikiem był mit „Solidarności”. Tożsamość państwa–narodu III Rzeczypospolitej w odniesieniu do tożsamości PRL pozostaje niedookreślona i niejednoznaczna.

BIBLIOGRAFIA

- Baczko B., 1984, *Le calendrier républicain. Décreter l'éternité*, w: P. Nora (red.), *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*, Gallimard, Paris.
- Berger P. L., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Boudon R., Bourricaud F. (red.), 1982, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bourdieu P., 1991, *Language and Symbolic Power*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brossat A. i in., 1990, *Introduction*, w: A. Brossat i in. (red.), *A l'Est. La mémoire retrouvée*, Éditions la Découverte, Paris.
- Cohen A., 1976, *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, University of California Press, Berkeley.
- Cohen A. P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London.
- Connerton P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Duncan H. D., 1968, *Symbols in Society*, Oxford University Press, New York.
- Edelman M., 1985, *The Symbolic Uses of Politics*, University of Illinois Press, Urbana, Ill.

- Geertz C., 1983, *Local Knowledge*, Basic Books, New York.
- Halas E., 1998, W kierunku socjologii procesów symbolicznych, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Halas E., 1999a, Transformacja w wyobraźni zbiorowej, w: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków.
- Halas E., 1999b, Polityka symbolizacji w ujęciu Pierre'a Bourdieu a interakcjonizm symboliczny, „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Hedetoft U. (red.), 1998, *Political Symbols, Symbolic Politics. European Identities in Transformation*, Aldershot, Brookfield USA.
- Heiskala R., 1997, *Society as Semiosis. Neostructuralist Theory of Culture and Society*, University of Helsinki, Helsinki.
- Hobsbawm E., 1983a, Introduction: Inventing Traditions, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm E., 1983b, Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914, w: E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Irvin-Zarecka I., 1994, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Kertzer D. I., 1988, *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven.
- Kołakowski L., 1995, O tożsamości zbiorowej, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Kraków.
- Kowalski S., 1981, Polski syndrom, „Tygodnik Solidarność”, nr 15.
- Kowalski S., 1990, Krytyka solidarnościowego rozumienia. Studium z socjologii myślenia potocznego, Wydawnictwo PEN, Warszawa.
- Kubiak H., 1999, Przyczynek do sporu o naturę i przyszłość narodu-państwa, w: E. Nowicka, M. Chałubiński (red.), *Idee a urządzanie świata społecznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kubik J., 1994, *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: the Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*, The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Kurski J., 2000, Dzień Jedności. Wywiad z Bogdanem Borusewiczem, „Gazeta Wyborcza” nr 180, z dn. 3 sierpnia.
- Le Goff J., 1990, Préface, w: A. Brossat i in., *Al'Est. La mémoire retrouvée*, Éditions la Découverte, Paris.
- Lyotard J. F., 1998, Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm? tłum. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków.
- Lotman J., Uspienski B., 1975, O semiotycznym mechanizmie kultury, w: E. Janus, M. R. Mayenowa (red.), *Semiotyka kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Mazowiecki T., 1981, Pierwszy i Trzeci, „Tygodnik Solidarność”, nr 5, z dn. 1 maja.
- Modzelewski W., 1989, Symbolika „Solidarności”, w: P. Marciniak, W. Modzelewski (red.), *Studia nad ruchami społecznymi*, Instytut Socjologii UW, Warszawa.
- Nora P. (red.), 1984, *Les lieux de mémoire*, t. 1: *La République*, Gallimard, Paris.
- Ost D., 1990, *Solidarity and the Politics of Antipolitics: Opposition and Reform in Poland Since 1968*, Temple University Press, Philadelphia.
- Rogowska B., 1987, Funkcje polityczne obchodów Święta Zwycięstwa w Polsce w latach 1945-1949, w: R. Gelles, M.S. Wolański (red.), *Studia historyczne i politologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

- Schütz A., 1962, *Symbol and Society*, w: A. Schütz, *The Problem of Social Reality. Collected Papers*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.
- Staniszki J., 1989, *Ontologia socjalizmu*, Wydawnictwo In Plus, Warszawa.
- Stráth B. (red.), 2000, *Myth and Memory in the Construction of Community. Historical Patterns in Europe and Beyond*, Presses Interuniversitaires Européennes, Brussel.
- Strzelecki J., 1981, Pamięć i przyszłość, „Tygodnik Solidarność”, nr 14, z dn. 3 lipca.
- Szacka B., 1985, Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych, w: E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki (red.), *O społeczeństwie i teorii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Touraine A., 1981, *The Voice and the Eye. An Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wapiński R., 1988, *Roman Dmowski*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Wexler P., 1990, *Citizenship in the Semiotic Society*, w: B. S. Turner (red.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Sage, London.
- Whitehead A. N., 1985, *Symbolism. Its Meaning and Effect*, Fordham University Press, New York.
- Zahorski A., 1987, Początki nowoczesnej propagandy politycznej w Polsce. O ustanowieniu i upadku Konstytucji polskiej 3-go Maja, w: *Kultura polska a kultura europejska*, PWN, Warszawa.
- Zawadzki P., 1990, *Le 1^{er} ou le 3 Mai? Un chassé-croisé commémoratif*, w: A. Brossat i in., *Al'Est. La mémoire retrouvée*, Éditions la Découverte, Paris.
- Znaniecki F., 1988, *Wstęp do socjologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

PUBLIC SYMBOLS AND POLISH IDENTITY
CHANGE AND AMBIGUITY OF MEANING IN THE STATE HOLIDAYS
CALENDAR OF THE THIRD REPUBLIC OF POLAND

Summary

During periods of radical social change the growth of semiotic behavior is clearly noticeable. The following analysis deals with the political system change in Poland in its symbolic dimension. Symbolic construction of state identity is analysed as well as the symbolic politics of the state toward the past. The analysis deals with the changes in the public holidays calendar in Poland: the communist symbolic strategies, symbolic politics of the "Solidarity" movement and the anti-politics of symbolization in the third Republic of Poland. It discusses problems of the symbolic struggle for the meaning of history.