

DANUTA SOSNOWSKA  
Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej  
Uniwersytet Warszawski

## MILCZĄCE CMENTARZE PRAGI

**Słowa kluczowe:** literatura czeska, Praga, Europa Środkowa, cmentarz, mitologia narodowa

Stary Cmentarz Żydowski (*starý židovský hřbitov*<sup>1</sup>) w Pradze to najstarsza z zachowanych i jedna z najślynniejszych nekropoli związanych z kulturą hebrajską. Późnogotyckie, renesansowe, barokowe, rokokowe pomniki dokumentują rozwój żydowskiej dekoracji nagrobnej. Cmentarz założony w pierwszej połowie XV wieku (a niektórzy twierdzą, że nawet w wieku XIV) pozostawał czynny niemal do końca lat 80. XVIII wieku, a wobec permanentnego braku miejsca ludzi chowano tam wielowarstwowo<sup>2</sup>. Jak w darwinowskiej batalii stare nagrobki walczą o istnienie z nowszymi i walkę tę przegrywają. Wraz z pobliską synagogą Staro-Nową (najstarszą w Europie Środkowej) nekropolia tworzy pozostałość po Żydowskim mieście, w większości wyburzonym podczas *asanace*<sup>3</sup>. Ocalały jeszcze dwie pobliskie świątynie, Klausowa i Pinkasa, trochę wąskich

---

<sup>1</sup> W pracy *Cmentarze. Słynne nekropolie Europy* tylko ten cmentarz opisano, innych czeskich nekropoli autor nie wspomina. Nazwę „stary cmentarz żydowski” upowszechniono w XVIII wieku, gdy reformy Józefa II zakazały grzebania zmarłych na obszarze zamieszkanym. Od roku 1787 Żydów chowano na wyznaczonej im części cmentarza epidemicznego w dawnej wsi Olszany. Tam pochowano m.in. Franza Kafkę. Por. C. Jöckle, *Cmentarze. Słynne nekropolie Europy*, Warszawa 2000, s. 154.

<sup>2</sup> Religia żydowska wymaga bezwzględnej nienaruszalności grobu. Nawet jeśli nie pozostał po nim ślad, miejsca nie można ponownie wykorzystywać. Podobnie jest w kulturze muzułmańskiej. Powiększanie cmentarza żydowskiego w Pradze generowało więc ogromne koszty i było ograniczane przez plany urbanistyczne miasta. Dlatego zaczęto nadsypywać ziemię grzebiąc ciała w kolejnych warstwach, czasem aż 12. Starych nagrobków wiara nie pozwalała usuwać, toteż płaski kirkut zmienił się w obszar pofałdowany i pagórkowaty.

<sup>3</sup> *Asanace* (asenizacja) rozpoczęta w 1893 roku miała przekształcić Pragę w nowoczesną metropolię. Wyburzano budynki nawet o dużej historycznej wartości. Na powierzchni Żydowskiego miasta powstały szerokie, eleganckie ulice, w tym zabudowana wspaniałymi, secesyjnymi kamienicami Paryska – ukłon w stronę Haussmanna.

i krętych uliczek pobudzających wyobraźnię przybyszów spragnionych klimatu magicznego miasta<sup>4</sup>.

Ich uwagę tradycyjnie przykuwa grób rabbiego Löwe (zm. 1609), powiązany ze słynną praską legendą o Golemie, którego rabbi miał ulepić z gliny i ożywić za pomocą czterech żywiołów. Fascynowała ona wiele pokoleń twórców, nie tylko żydowskiego pochodzenia, i podsycala sławę Pragi metafizycznej. W latach 40. XIX wieku powstało przynajmniej 5 wariantów historii Golema, a był to początek sławy opowieści<sup>5</sup>. Co ciekawe, wówczas też magię legend związanych z żydowskim cmentarzem próbowano wykorzystać jako czynnik integrujący odmienne narowo, kulturowo i religijnie społeczności, żyjące w Pradze. Pasjonatem historii Golema był Franz Klutschak (1814-1886), jedyny pisarz nieżydowskiego pochodzenia wśród tych, którzy w latach 40. XIX wieku kolekcjonowali i opracowywali opowieści o żydowskim cmentarzu<sup>6</sup>. Klutschak, austriacki dziennikarz, piszący po czesku i niemiecku, zafascynowany ideą wielokulturowej *Bohemii*, był wydawcą gazet głównie dla niemieckiej społeczności żyjącej w Pradze, ale okresowo redagował też ważne czeskie pisma, takie jak: „Česká včela” czy „Pražské noviny”. Czuł się człowiekiem raczej miejsca niż narodowej identyfikacji, jednakże czasy rozkwitu nacjonalizmów zmieniały marzenia o wielokulturowości w mrzonkę. Krótkotrwały okazał się entuzjazm dla proczeskiej asymilacji emancypującej się wówczas inteligencji żydowskiej, który ostygł po 1848 roku, a Klutschak, po ówczesnych wydarzeniach, zamienił czechofilizm na stanowisko niemieckiego liberała. Jednakże pozostał w historii literatury środkowoeuropejskiej jako współodkrywca i pasjonat legend cmentarza żydowskiego, przekonany, że niemal każdy tamtejszy nagrobek uraczy słuchacza niezwykłą opowieścią<sup>7</sup>. „Ukoronowaniem” sławy, jaką cieszy się *židovský hřbitov* jest wydana niedawno książka Umberto Eco *Cmentarz w Pradze*, której tytuł sugeruje, że miejsce żydowskiego pochówku jest reprezentantem praskich cmentarzy w ogóle.

Nic bardziej mylnego. Nekropolie Pragi to także czeskie cmentarze, które odegrały istotną rolę zwłaszcza w wieku XIX, kiedy ich semiotyka wpisywała się w proces budowania narodowej tożsamości czeskiego społeczeństwa. Odkryty wówczas potencjał patriotycznego przekazu cmentarza czynił z niego tekst

<sup>4</sup> Magię Żydowskiego miasta oddał Angelo Maria Ripellino w głośnej w swoim czasie książce *Praga magiczna*, przeł. H. Kralowa, Warszawa 1997, s. 150-192.

<sup>5</sup> *A Comparative History of Literatures in European Languages. History of the Literary Cultures of East-Central Europe: junctures and disjunctures in the 19th and 20th centuries*, Amsterdam-Philadelphia 2004, vol. IV, s. 302.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 304.

<sup>7</sup> Do legendy Golema wielokrotnie wracała współczesna badaczka teorii literatury i pisarka, Daniela Hodrová, traktując Golema jako personifikację miejsca, tj. ożywienie w nim ducha żydowskiego getta. Por. *Místa s tajemstvím (kapitoly z literární topologie)*, Praha 1994; eadem, *Román zaslvěcení*, Praha 1993; eadem, *Citlivé město. Eseje z mytopoetiky*, Praha 2006.

ideowy<sup>8</sup>, z czego skwapliwie skorzystały społeczności słowiańskie w Europie Środkowej. Zjawisko miało jednak szerszy wymiar, bo wówczas w całej Europie i w Ameryce na nekropole spojrzano innym okiem.

Michel Vovelle zwraca uwagę, że po roku 1870 zmienił się stosunek do funeralnej przestrzeni. Wcześniejsze „[...] miejsce zesłania zmarłych, usuniętych z pola widzenia żywych”<sup>9</sup> w wyniku rozwoju miejskich aglomeracji zostało wchłonięte w proces urbanizacyjny. Mieszczańskie społeczeństwo końca XIX wieku „[...] nie czuło już potrzeby wypędzania zmarłych wplecionych w miejskie mury [...]”<sup>10</sup>. Paniczny strach, jaki uprzednio budził cmentarz, został rozwiany przez naukę, a „[...] miasto umarłych okazuje się spokojną, kojąca imitacją prawdziwego miasta [...]”<sup>11</sup>.

Zmianę stosunku do cmentarza, dyktowaną dziewiętnastowiecznym wzrostem wiedzy<sup>12</sup>, podsyciała wcześniejsza odmiana nastrojów filozoficznych. Początkowo wiek XVIII lansował formułę *vitae meditatio*, a nie *mortis meditatio*<sup>13</sup>, ale w połowie stulecia, na fali preromantycznego sentymentalizmu, uaktywniły się nastroje melancholii, potrzeby wzniosłości i zadumy. Modny wówczas ogród krajobrazowy zyskiwał emocjonalne walory dzięki pobliskiej obecności cmentarza, grobu czy żałobnego pomnika. Swoją rolę odegrał też gotycyzm, który przecież nie mógł obejść się bez krypty<sup>14</sup>. Z początkiem XIX stulecia do gry wkroczył jeszcze jeden czynnik:

[...] patriotyczna interpretacja motywu grobów w literaturze i sztuce. Dostrzec to można przede wszystkim w tych krajach, które na początku XIX wieku utraciły swoją niepodległość lub też niepodległość ta uległa zagrożeniu<sup>15</sup>.

Groby bohaterów uczą heroicznej cnoty umierania za ojczyznę lub służenia jej swą pracą. Zaś groby jako archeologiczne „starożytności” przypominają historię

<sup>8</sup> Jacek Kolbuszewski pisze, że „cmentarz jako księga”, „jako tekst” wprowadzał w uniwersalną tematykę egzystencji, ale też stawał się lekcją historii. „To «tekstologiczne» pojmowanie cmentarzy w romantycznej kulturze XIX wieku utrwaliło się bardzo mocno” – pisze i cytuje jednego z XIX-wiecznych kaznodziejów – „cmentarze i groby, mieszkania zmarłych, są to akademie publiczne i szkoły sławne, gdzie uczą prawdziwej filozofii, to jest wzgardy świata”. J. Kolbuszewski, *Cmentarze*, Wrocław 1996, s. 29 (por. też s. 28, 30, 37).

<sup>9</sup> M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab, M. Sawiczewska-Lorkowska, D. Senczyszyn, Gdańsk 2004, s. 604.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s.605.

<sup>12</sup> Philippe Ariès przytacza szereg eksperymentów naukowych, jakie wykonano w wieku XIX, dowodzących, że bliskość cmentarza nie zagraża ludzkiemu zdrowiu. Idem, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 529.

<sup>13</sup> P. Krakowski, *Zagadnienie śmierci w sztuce XIX wieku*, w: *Śmierć, przestrzeń, czas, tożsamość w Europie Środkowej około 1900. Materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 8-10 grudnia 1996 roku*, red. naukowa K. Grodziska, J. Purchla, Kraków 2002, s. 11.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>15</sup> Ibidem.

z wyraźnym nakazem odrodzenia zapomnianych światów, zgodnie z zasadą „musi umrzeć, co ma żyć”. Popularność nastrojów osjanicznych ożywiała zainteresowania prehistorią, jednakże, pisze Piotr Krakowski, „[...] wyraźnie o zabarwieniu patriotyczno politycznym”<sup>16</sup>. Wierzono w słusność Lamartinowskiej dewizy, że „to popioły zmarłych stworzyły ojczyznę”<sup>17</sup>. I tak w jedno zespały się: mitologia, archeologia, historia i polityka, co uwidaczniają krakowskie kopce: Krakusa, Wandy i Kościuszki, każdy na swój sposób przekazujący zakonspirowane polityczno-patriotyczne sensy<sup>18</sup>. W efekcie, jak pisze Stefan Nicieja,

Kult zmarłych Polaków osiągnął swe apogeum na ziemiach polskich w XIX wieku [...]. Groby i miejsca spoczynku prominentnych przedstawicieli narodu nabrały szczególnego znaczenia patriotycznego. Miały stanowić swoiste kotwice pamięci świadczące o czasach chwały i sławy unicestwionego państwa i przywoływać jako wzorce biografie tych, którzy tworzyli wielkość Rzeczypospolitej [...]<sup>19</sup>.

Aleje zasłużonych stawały się szkołą pogładowych lekcji historii, nabierając

[...] charakteru panteonów tworzonych na wzór francuskiego wzorca i maksymy wyrytej na portyku Kościoła św. Genowefy [...] – „Wielkim ludziom wdzięczna Ojczyzna”<sup>20</sup>.

Te tendencje przyjmą się także u naszych południowych sąsiadów, choć zostaną przez nich zaadaptowane na ich własny sposób.

Pozostaniemy jeszcze na chwilę przy szerokiej europejskiej perspektywie, by zobaczyć, jak na tym tle wyglądała specyfika czeskich, a konkretnie praskich cmentarzy. Spośród dwu tendencji, które poczynając od XVIII wieku konkurowały ze sobą w Europie: cmentarza planowanego na wzór angielskiego parku oraz cmentarza jako „małego kamiennego miasta”<sup>21</sup>, szala przewagi na europejskim kontynencie zaczyna przechylać się na rzecz drugiej propozycji. Promieniujący z Włoch wzór *campo santo* współgra z nikłą wrażliwością Francuzów na uroki dzikiej, naturalnej przyrody. W konsekwencji na kontynencie w XIX wieku dojrzeła tendencja, by tworzyć „miasta umarłych” jako rodzaj utopii miasta doskonałego, gdzie logiczny układ cmentarnych alei odwzorowywał projekty miejskich traktów komunikacyjnych, a monumentalne grobowce i skromniejsze pomniki przemawiały do prywatnej, ale też do publicznej pamięci<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> S. Nicieja, *Cmentarze – panteony wybitnych Polaków*, w: *Sztuka cmentarna*, pod red. O. Czer-ner, I. Juskiewicz, Wrocław 1975, s. 107.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ph. Ariès, op. cit., s. 523. Por. cały fragment *Rural cemetery. Cmentarz zabudowany*, s. 520-525.

<sup>22</sup> Tak w przypadku *Rural cemetery*, jak *cmentarza-miasta* w XIX wieku podkreślano, że są to instytucje stwarzające „poczucie ciągłości historycznej, wspólnoty korzeni społecznych”. Cyt. za: Ph. Ariès, op. cit., s. 521.

W przypadku praskich cmentarzy rzecz wyglądała nieco inaczej. Jak pisze Marie Benešová, edykt Józefa II, zakazujący grzebania zmarłych na przykościelnych cmentarzach, został wydany w 1787 roku, ale upłynęło blisko sto lat, nim zaczęto go respektować, tzn. stare cmentarze zamknięto i pomyślano o organizacji nowych przestrzeni funeralnych. W tzw. międzyczasie jako miejsce pochówku służyły dawne cmentarze epidemiczne, rozszerzane pod dyktando bieżących potrzeb, a nie architektonicznych planów. Kształt nekropolii był, pisze autorka, dziełem geometrów, nie artystów<sup>23</sup>. Zmiana nadeszła wraz z planami założenia cmentarza narodowego na Wyszehradzie.

W latach 60. XIX wieku rozwój czeskiej świadomości narodowej (podsycany europejskimi trendami nobilitacji nekropolii) zaowocował myślą stworzenia miejsca spoczynku dla wybitnych postaci narodu czeskiego. Poddało ją Towarzystwo Svatobor, utworzone w roku 1862, by wspierać pisarzy czeskich oraz chronić ich pośmiertną pamięć. Kierując się hasłem sformułowanym przez Františka Palackiego *Pomáhej! Osvěćuj! Pamatuj!*<sup>24</sup>, postanowiono zorganizować cmentarz narodowy. Początkowo diskutowany wybór lokalizacji padł na Wyszehrad, dawną siedzibę książęcą i królewską<sup>25</sup>. Ślady historii legitymizowały narodowe aspiracje Czechów, a wiele legend związanych z Wyszehradem ożywiało pamięć narodową. Wyszehrad, kojarzony z mityczną księżniczką Libuszą, która patrząc z jego wzgórz proroczym wzrokiem, dojrzała wspaniałą Pragę, odsyłał też do pierwiastka „męskiego” legendarnych władców Kroka i Przemysła Oracza. Z miejscem wiązano symbolikę „wiecznej skały” opierającej się niszczycielskiemu naporowi wód. Jak pisze Vladimír Macura, Wyszehrad wytracił współcześnie alegoryczny potencjał i przestał funkcjonować jako symbol samodzielny, ale zachował jednorodny zakres wcześniejszej emblematyki: tron, złoty stolec, korona, siedlisko królów, „grób”, urna – to ważniejsze z kojarzonych z nim znaczeń<sup>26</sup>. Podobnie więc, jak w przypadku krakowskich kopców, mit spletał się z historią, archeologia z przyszłością, a wertykalna oś wyszehradzkich wzgórz przypominała o podziemnym porządku, łączącym się z życiem, światłem i przyszłością. Jeszcze zanim na cmentarzu wzniesiono Wyszehradzki Panteon (*Slavín*), pochowano tam w roku

<sup>23</sup> Wyjątkiem był cmentarz zaprojektowany przez Antonína Barvitiusa na smichovskich Malvazinkach w Pradze: „jeden projekt cmentarza w całości będący pracą znanego architekta tego okresu”. M. Benešová, *Funerální architektura v tvorbě českých architektů druhé poloviny 19. století*, w: *Fenomén smrti v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 20. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 9.-11. března 2000*, k wydání připravily H. Lorenzová a T. Petrasová, Praha 2001, s. 92.

<sup>24</sup> „Pomagaj! Osvěćuj! Pamatuj!”. V. Liška, *Slavín. Zpráva o rekonstrukci*, Praha 2006, s. 300.

<sup>25</sup> Znajduje się tam kilka najstarszych praskich zabytków: m.in. wybudowana na początku X wieku romańska rotunda, która miała powstać z inicjatywy władcy i duchowego patrona Czech św. Waclawa.

<sup>26</sup> V. Macura, *Obraz Prahy v české obrozenské kultuře*, w: *Město v české kultuře 19. století*, Praha 1983, s. 159.

1861 Václava Hanke, rzekomego odkrywcę, a prawdopodobnie współautora dwu najślynniejszych apokryfów w czeskiej literaturze, które, choć były falsyfikatami, uczyły odradzający się naród dumy z własnej historii i miłości do kraju. A robiły to tak skutecznie, że późniejsze udowodnienie literackiego fałszerstwa zmieniło się w wielką batalię narodową. Wyszehradzkie umiejscowienie grobu zasłużonego patrioty było kolejnym powodem, by właśnie tam grzebać ludzi, którym czeska społeczność winna była pamięć.

Wizję wyszehradzkiej nekropolii stworzył najbardziej produktywny projektant cmentarnej architektury w Czechach w 2 połowie XIX wieku, Antonín Barvitiusz oraz kontynuator jego prac Antonín Wiehl. Na modłę włoskiego *campo santo* (Barvitiusz przebywał na stypendium we Włoszech, gdzie zafascynował się renesansem) powstały neorenesansowe arkady, a punktem centralnym struktury przestrzennej stał się narodowy panteon *Slavín* wzniesiony w latach 1889-1893. W 1894 roku budowlę ozdobiły trzy monumentalne rzeźby autorstwa Josefa Maudera: jedna przedstawiała ojczyznę bolejącą, a jej przesłanie mówiło, iż „prochy swych wielkich synów, cierpiąc ojczyzna ziemi zwraca”, druga figura reprezentowała ojczyznę radosną, która „czyny synów swych, radując się, na wieki głosi”. Szczytową figurą był Uskrzydłony Geniusz (w niektórych tekstach pisze się o Geniuszu Ojczyzny): kobieca postać, której dynamizm wynikał z układu ciała, z zakutego w kamieniu ruchu rozwianych szat i energetyki skrzydeł gotowych poderwać się do lotu. Uskrzydłony Geniusz składał na kamiennym sarkofagu liść palmowy, wykonany z połączanej miedzi, a napis wyryty poniżej głosił: „Choć umarli, lecz wciąż mówią”<sup>27</sup>.

Wszystko więc było gotowe, by – podobnie jako to się działo na Zachodzie oraz w Europie Środkowej, w tym na sąsiedzkich ziemiach polskich – głosić i podtrzymywać sławę tych, którzy służyli Ojczyźnie. Czy jednak faktycznie mieliśmy do czynienia z procesami paralelnymi? Można mieć pewne wątpliwości, dotyczące nie tyle dziewiętnastowiecznych manifestacji pogrzebowych i wypracowywanego przy tej okazji kodu patriotycznego, ile funkcjonowania samego cmentarza jako przestrzeni pamięci należnej Wielkim, a także cmentarza jako instytucji publicznej, która pamięć tę stale ożywia. Spójrzmy jednak najpierw na ceremoniał pogrzebowy i rysujące się przy tej okazji odmienności czeskiej

<sup>27</sup> W czeskim panteonie nie chowano polityków, a wyłącznie ludzi kultury: pisarzy, rzeźbiarzy, malarzy, muzyków, śpiewaków. Wiele nazwisk nie nie powie Polakowi, część jest zapomniana nawet przez Czechów. Nie podnoszono jednak kwestii, by weryfikować skład zasłużonych. Jediną postacią o uniwersalnym znaczeniu, która znalazła tam spoczynek, jest malarz Alfons Mucha. Dla Czechów, a także znawców architektury, sztuki czy literatury czeskiej znaczenie będą mieć także nazwiska: J. Gočár (architekt), J.V. Myslbek (rzeźbiarz), L. Šaloun (rzeźbiarz), J. Vrchlický (pisarz), J. Zeyer (pisarz). Poza panteonem, lecz na cmentarzu wyszehradzkim, spoczęli artyści o światowej sławie: kompozytorzy A. Dvořák i B. Smetana, pisarz K. Čapek, jak i postaci ważne głównie dla czeskiej kultury, np. pisarze B. Němcová oraz J. Neruda.

kultury. Waga przywiązywana do uroczystego pochówku publicznych postaci wpiły się w ówczesne ogólnoeuropejskie tendencje, ale w Czechach radykalnie wzmacniano zbiorowy wymiar wydarzenia. Rodzina niewiele miała do powiedzenia, bowiem, jak pisze Luboš Velek, absorbcja życia i śmierci osób zasłużonych do sfery społecznej była charakterystyczną cechą wieku XIX<sup>28</sup>. Potęgował ją fakt, że w Monarchii Habsburskiej brakowało okazji do legalnego manifestowania narodowych uczuć, toteż pogrzeby należało maksymalnie pożytkować dla szerzenia narodowej ideologii<sup>29</sup>.

Stawały się okazją do „zwarcia szeregów” i policzenia sił. Ich opisy, przedstawione przez Raka, polski odbiorca może uznać za dość egzotyczne z uwagi na radosny nastrój, jaki towarzyszył obrzędowi, oraz buchalterską skrupulatność, by przy tej okazji porachować patriotów biorących udział w manifestacji, podkreślić tendencję wzrostu ich zastępów<sup>30</sup>, odnotować liczbę złożonych wieńców<sup>31</sup>. Wielogodzinne uroczystości pogrzebowe (pogrzeb Palackiego trwał ponad 7 godzin)<sup>32</sup> oraz dbałość o emocjonalny scenariusz sprawiały, że publiczności udzielał się nastrój hysterii, prowadzący czasem do scen gorszących. Do takich doszło podczas pogrzebu Palackiego, co o tyle znaczące, że w tym przypadku nikt, przynajmniej w chwili pochówku, nie miał wątpliwości, iż żegna się „ojca narodu”<sup>33</sup>. Potrzeba posiadania osobistej pamiątki z wydarzenia sprawiła, że już podczas przemarszu konduktu ulicami Pragi wieńce dla zmarłego bez żenady podskubywano, a do scen prawdziwie przykrych doszło na cmentarzu, gdy kwiaty stały się obiektem rywalizacji i szarpaniny o kęsek pamiątkowej zieleni<sup>34</sup>. Zakłócenie powagi uroczystości pogrzebowych nie było w tamtych czasach niczym nadzwyczajnym, zważywszy narodowe nastroje buzujące w regionie Europy Środkowej. Bijatyki i znieważanie przeciwników na cmentarzach nie stanowiły rzadkości. W tym jednak przypadku chodziło o szarpaninę ludzi, których nie dzieliły poglądy polityczne, ale rywalizacja o pamiątkę po zmarłym<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> L. Velek, *Stáří, smrt a pohřeb politických vůdců*, w: *Fenomén smrti...*, s. 298.

<sup>29</sup> J. Rak, *Pohřeb jako národní manifestace*, w: *Fenomén smrti...*, s. 57.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 58, 59, 60.

<sup>31</sup> L. Velek, op. cit., s. 305, 307.

<sup>32</sup> J. Štaif, *Smrt a druhý život Františka Palackého: Sondy do marginálních skutečností let 1876-1926*, w: *Fenomén smrti...*, s. 271.

<sup>33</sup> W XIX wieku czeskie społeczeństwo przeżyło gwałtowny rozpad politycznej jedności, a w konsekwencji upadek publicznych autorytetów. „Wódz narodu” łatwo zmieniał się w przywódcę zaledwie politycznego, zaciekle atakowanego przez przeciwników. Niemal nikt nie umiał w porę zamknąć politycznej kariery i choć na początku był „ojcem opatrnościowym”, kończył nierzadko w atmosferze kompromitacji, nawet osądzeń o zdradę. Nie pozbawiało go to prawa do uroczystego pogrzebu i patriotycznej manifestacji z tej okazji. L. Velek, op. cit., s. 299, 300, 305-306.

<sup>34</sup> Por. J. Štaif, op. cit., s. 271.

<sup>35</sup> Czasem pogrzeb stawał się okazją do chwilowego pojednania zwaśnionych stron, np. Niemców i Czechów, jednak koncyliacyjny nastrój szybko zastępowała polityczna rywalizacja. L. Velek, op. cit., s. 307-308.

Niezależnie od świętowania pogrzebów przez Czechów, cmentarz jako miejsce pochówku nie wytwarzał wyrazistej formuły kultywowania właśnie tam pamięci zmarłego. Kultura czeska pod tym względem pozostała raczej oświeceniowa, a nie romantyczna, aczkolwiek narodowa celebra pochówku zasłużonych, tak bliska Czechom, była efektem romantycznych nastrojów epoki. Na Wyszehradzie wzniesiono narodowy panteon, bo tak nakazywały ówczesne tendencje kultury europejskiej i własne interesy narodowe, jednakże przestrzeń nekropolii nie generowała stylów zachowania, nakazujących tam podtrzymywać pośmiertną pamięć zmarłego. Odbiega to wyraźnie od nastrojów panujących w Europie, gdzie w XIX wieku upowszechnił się zwyczaj odwiedzania cmentarzy i osobistego, a zarazem upublicznianego kultywowania czci zmarłych – i tych z kręgu rodzinnego, i osób publicznych<sup>36</sup>. W Polsce zwyczaj utrzymuje się do dziś, choć gdzie indziej od dawna osłabł. Na ziemiach czeskich nawet w XIX wieku prezentował się niewyrażnie. Znane mi teksty nie wskazują czeskiego cmentarza jako miejsca, gdzie pamięć zmarłego odnawia się przez kultywowane tam gesty symboliczne. Hołd oddawano mu, zwracając się raczej ku sferze żywych: poczynając od decyzji, by wydatki na okazałe pomniki zastępować stypendiami<sup>37</sup>, poprzez nawyk, by energią cmentarnej pamięci przekierowywać ku miejscom „żyjącym”, czyli nadawać imię zmarłego szkołom, stowarzyszeniom, chórom etc., a skończywszy na upamiętnieniu miejsc jego życia i pracy. Popularne było wykupienie, zwykle za społeczne fundusze, domu czy mieszkania zasłużonego i przekształcenie ich w muzeum, czy też finansowanie publikacji poświęconej jego myśli i intelektualnemu wkładowi w kulturę. Cmentarz pełnił w tym kontekście rolę upodrzedzoną: zapalane tam świece i ludzka obecność nie były doniosłym kulturowo elementem społecznej pamięci<sup>38</sup>. Trochę ironizując – nikt nie zadawał sobie trudu, by po śmierci zmarłego tropić ślady jego życia pośmiertnego w miejscu wiecznego spoczynku.

Czy można wysnuć stąd wnioski, że czeskie cmentarze spełniały swą publiczną rolę głównie w chwili pogrzebnego obrzędu, potem zaś ich funkcja traciła wyrazistość? Coś jest na rzeczy, a ambiwalencję w czeskim stosunku do cmentarza ujawniała nawet kultura ludowa. Alexandra Navrátilová pisze o doskonale nam znanym zwyczaju odwiedzania cmentarza w dwa pierwsze dni listopada: na Wszystkich Świętych i w Dzień Zaduszny, a także o wizytach oddawanych na Wielkanoc,

<sup>36</sup> Philippe Ariès pisze o rozwijającym we Francji w XIX wieku kulcie zmarłych i kulcie grobu. Potrzeba odwiedzania mogił sprawiła, że projekt zamknięcia jednego z paryskich cmentarzy wywołał w roku 1868 oburzenie i protesty. Ani wtedy, ani później lud nie chciał oddalonych od miasta nekropolii, do których dowoziłaby specjalna kolej, a ogromne przestrzenie cmentarza łączyłaby wewnętrzna komunikacja. Chciał mieć swoich zmarłych blisko, na odległość niedzielnej przechadzki. Ph. Ariès, op. cit., s. 528-531.

<sup>37</sup> L. Velek, op. cit., s. 304.

<sup>38</sup> Aczkolwiek zdarzało się, że cmentarz stawał się miejscem politycznych manifestacji, czasem spontanicznych, jak w przypadku prób protestów przy grobie Jana Palacha. Odbierano je jednak raczej negatywnie, jako przejaw upolitycznienia, zawłaszczeń czy biurokratycznej maniery.



Boże Narodzenie, w rocznicę śmierci czy narodzin zmarłego. Jednakże zwyczaj ten, a i troskę o groby nierazdy dyktowała obawa, „co ludzie powiedzą”<sup>39</sup>, jeśli żywi okażą się obojętni wobec swych zmarłych. Ten strach nie okazywał się zresztą zbyt silny, skoro do końca XIX wieku zwłaszcza wiejskie cmentarze, generalnie skromniejsze niż miejskie, pozostawały w większości zaniedbane. Nikogo nie gorszyło, jeśli grabarz – wręcz niechętny cmentarnym wizytom i próbom dbania o groby – „[...] wysiewał [na cmentarzu – D.S.] koniczynę i warzywa, trawę kosił dla swego dobytku, wypasał kozy i wypuszczał kury”<sup>40</sup>. Zwyczaj ozdabiania grobów kwiatami przyjął się na ziemiach czeskich, pisze autorka, dopiero w okresie międzywojnia. Do tego czasu groby okładano darnią, często nie było na nich nawet prostego drewnianego krzyża, rzadko dla ozdoby wysadzano barwinek czy rozmaryn. Gdy przed pierwszą wojną światową powszechniejsze stało się ukwiecanie mogił, dbano, by kwiaty były „ekonomiczne”: długo kwitły i nie wymagały wielkiego starania<sup>41</sup>.

Cmentarze miejskie miały bogatszą postać, bo finansowe wzmocnienie czeskiego mieszczaństwa skłaniało do naśladowania arystokracji i demonstrowania znaczenia m.in. za pomocą wystawniejszych grobowców i pomników. W dbałości tej więcej było jednak parady i próżności niż melancholijnej zadumy, jaką w Europie w XIX wieku kojarzono z upowszechnieniem zwyczaju odwiedzania cmentarzy i dbania o groby. Co więcej, miała tu nastąpić zmiana niekorzystna w porównaniu z XVIII wiekiem: wtedy mniej dbano o wystawę, a bardziej o refleksję i pobożne myśli. Sto lat później ludzie rzadko podążali na cmentarz, by się tam modlić czy dumać nad przemijalnością świata, częściej dla płochej zabawy czy rywalizacji, kto przyniesie więcej kwiatów lub świeczek<sup>42</sup>.

To – powiedzmy – „obyczajowe” zaniedbanie cmentarza nie osłabiało jego roli w sferze czeskich wierzeń, przesądów, czy wreszcie w literaturze. Navrátilová przytacza rozliczne przykłady ludowych nakazów, zakazów, zabobonów, wynikłych z wiary w magiczną moc „świętego pola” i wszystkiego, co z nim związane<sup>43</sup>. Choć do początku XX wieku cmentarze czeskie pozostawały generalnie zaniedbane i mogły wydawać się opustoszałe, to zarazem literatura, tak fabularna, jak i pamiętnikarska, świadczyła o tym, że owe miejsca budziły szacunek, obawę i respekt. Można rzec, że to literatura czeska oddawała im cześć należną, choć niekoniecznie dbano o to w praktyce<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> A. Navrátilová, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 290.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 279-280.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 290.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 280-286.

<sup>44</sup> Autorka przytacza fragment z ogromnej (12 tomów!) epopei powieściowej Josefa Holečka *Naši* (1898-1930) ukazującej panoramę życia Czechów w połowie XIX wieku. Choć dzieło pisarza uznaje się za osiągnięcie czeskiego realizmu, „cmentarna” scena w jego powieści wydaje się

Przenieśmy się do czasów współczesnych. Przytoczę symboliczną scenę, która oddaje wrażenia z wizyty na czeskim cmentarzu znanej francuskiej feministki, Hélène Cixous. W osobistym i emocjonalnie napisanym wyznaniu<sup>45</sup> opowiada ona o wyprawie do Pragi, podjętej w latach 50. XX wieku, gdy po śmierci Stalina polityczny mróz nieco zelżał i wyjazd stał się w ogóle możliwy. Główny, a praktycznie jedyny cel pisarki stanowiła pielgrzymka na grób Franza Kafki. Gdy z przyjaciółmi dotarła do żydowskiej części ogromnego kompleksu cmentarnego na Olszanych, okazało się, że jest on zamknięty. Wyznanie autorki staje się opisem „kafkowskiego” krążenia wokół cmentarnych murów, samochodu pochwyconego w przestrzeń życia, z której w żaden sposób nie można włamać się do obszaru śmierci. W końcu grupa poszukiwaczy znajduje cmentarną furtę, także zakutą ciężkim łańcuchem, dość jednak uchyloną, by uparty pielgrzym przecisnął się przez szparę – udaje się! Cixous ma poczucie, że dotarła do ziemi obiecanej<sup>46</sup>. Cmentarz jest cichy i pusty, i ostatecznie nawet grób Kafki nie da francuskiej autorce poczucia, że osiągnęła cel, bo gdzie właściwie jest Kafka? Na pewno nie tu, nie w tej grzebalnej przestrzeni, którą z takim trudem osiągnięto! Konfrontacja z grobem Kafki nie jest doświadczeniem „obcowania z...”, lecz doświadczeniem umykającej obecności. Wydawca książki, interpretując emocjonalny tekst autorki, pisze, że Praga jest dla niej ziemią obiecaną, do której nigdy nie można dotrzeć, że ostatecznie nie ma jednej Pragi, lecz istnieje wiele Prag, ale żadna z ich znaczeniowych warstw nie zostanie pochwycona w procesie hermeneutycznego zrozumienia<sup>47</sup>. Refleksje Cixous to jej osobiste wrażenia, których nie należy przeceniać jako obserwacji kulturowej. Czyż jednak nie jest warte zastanowienia, że właśnie praski cmentarz wywołał podobne refleksje?

I czyż nie jest warte zastanowienia, że trylogia współczesnej czeskiej pisarki zatytułowana *Trýznivé město*<sup>48</sup> (*Dręczące miasto*), której jedną z części będą omawiała pod kątem zawartej tam tematyki cmentarza, została uznana przez czeskiego krytyka za najdziwniejszy, najbardziej groteskowy, ale i najsmutniejszy tekst w czeskiej literaturze współczesnej<sup>49</sup>? Daniela Hodrová, autorka *Dręczącego*

---

mocno wyidealizowana. Ilustruje raczej, jak cmentarz należało traktować, niż jak go traktowano. A. Navrátilová, op. cit., s. 286.

<sup>45</sup> *Architecture and Revolution. Contemporary perspectives on Central and Eastern Europe*, ed. by N. Leach, London and New York 1999, s. 228-233.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 228.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>48</sup> D. Hodrová, *Trýznivé město*, Praha 1999. Na trylogię złożyły się części, które ukazywały się niezależnie: *Podobojí* (1991), *Kukly* (1991), *Théta* (1992). Omawiana przeze mnie część pierwsza została przełożona na język polski przez Leszka Engelkinga i wydana pod tytułem *Pod dwiema postaciami*, Łódź 2001.

<sup>49</sup> Z. Koźmín, *Proměny české prózy*, w: idem, *Studie a kritiky*, Praha 1995, s. 346. Uwaga Koźmina odnosiła się do przewrotnej idei nieśmiertelności rozwijanej przez Hodrovą – jej wizja świata podziemnego jest tak natarczywa, że wchłania świat nadziemny, okazujący się zaledwie

*miasta*, to nie tylko pisarka, ale też teoretyk literatury zajmujący się formalną strukturą współczesnych tekstów literackich, problematyką czasoprzestrzeni, szczególnie zaś poetyką miejsca.

Jeśli więc w pierwszej części jej tryptyku cmentarz stanowi kluczową formę przestrzenną, to mamy do czynienia z wyborem artystki, ale jednocześnie możemy spodziewać się, że stoi za nim naukowa samoświadomość badaczki problematyki spacji. Cmentarz w powieści Hodrovej ma moc szczególną: stamtąd szerzy się do świata żywych

[...] ta przewlekła choroba, przy której rozpada się tkanka snów i przędziwo nadziei, słabnie wola czynu i wszystkie członki, a zwłaszcza myśli opanowuje śmiertelna obojętność<sup>50</sup>.

Królestwo zmarłych to baza ontologicznego modelu rzeczywistości, ale też – co dla mnie ważniejsze – właśnie na olszańskim *campo santo* padają trudne pytania o czeską kulturę i postawy Czechów wobec historii. Jana Vrbová, w obszernym artykule na temat koncepcji przestrzeni m.in. w trylogii Hodrovej, topiki cmentarza nie poddaje jednak uważniejszej lekturze. Stwierdza podział świata między żywych i umarłych egzystujących na Cmentarzu Olszańskim oddzielonym murem od świata „przedolszańskiego”<sup>51</sup> i przechodzi do analizy innych topografii. A przecież obie przestrzenie są tak zespolone, że wydawałoby się, iż nie sposób ich rozdzielić! Dla przykładu, dom, którego semiotyka interesuje Vrbová, stoi naprzeciwko cmentarza połączony z nim niewidzialnymi więzami, sięgając „swymi korzeniami na drugą stronę ulicy, za mur cmentarny”<sup>52</sup>.

Co ciekawe, w teoretycznoliterackich pracach Hodrovej cmentarz jako przestrzeń czeskiej kultury i literatury również znalazł się na zmarginalizowanej pozycji<sup>53</sup>. Najwięcej uwagi badaczka poświęca mu w monografii *Citlivé město (eseje*

---

„cienką warstwą tej podziemnej, olszańskiej rzeczywistości” (ibidem). Sądzę, że uwadze krytyka można nadać szersze znaczenie.

<sup>50</sup> D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, przeł. i posłowiem opatrzył L. Engelking, Łódź 2001, s.101.

<sup>51</sup> J. Vrbová, *Koncepty prostoru v romaných trilogiích Daniely Hodrové a Jiřího Kratochvíla*, „Tvar” 2001, nr 2-3, s. 11.

<sup>52</sup> J. Vrbová, op. cit., s. 15. Cytat z Hodrovej w przekładzie L. Engelkinga, *Pod dwiema postaciami*, s. 55.

<sup>53</sup> W pracy *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie*, red. D. Hodrová a kolektiv autorů, Praha 1997, cmentarz jest tylko okazjonalnie wspomniany. Nie występuje wśród kulturowo doniosłych toposów miejsc w zbiorowym dziele *...na okraji chaosu... Poetika literárního díla 20. století*, red. D. Hodrová a kol., Praha 2001; W pracy własnej badaczki *Místa s tajemstvím (kapitoly z literární topologie)*, Praha 1994 pojawia się przy okazji analizy twórczości K.H. Máchy romantyczna symbolika ziemi jako grobu i kolebki (s. 42) i więzienia jako grobu, rozwinięta symbolika związana z ideą *vanitas*, metafora „łona grobu” (s. 45) czy wreszcie podróży ku śmierci (s. 46), ale cmentarz jako „miejsce tajemnicze” i obdarzone szczególną mocą nie występuje. Nie zajmuje się nim badaczka w monografii *Powieść wtajemniczenia (Román zasněžení, Jinočany 1993)*, w której podejmuje m.in. zagadnienie miejsc związanych z ezoteryką.

z *mytopoetiki*), gdzie komentuje także własne utwory literackie. Uznaje Cmentarz Olszański za alegorię podziemnego miasta<sup>54</sup> ujawniającą nikłą różnicę dwu światów<sup>55</sup>, sędzę jednak, że czytelnik ma prawo odczytać z tego toposu dużo więcej.

Idźmy śladem myśli pisarki: skoro dzieło to etap poznawania świata i forma organizacji chaosu, w wyniku czego powstaje ład, jednakże tylko jako jeden z możliwych porządków<sup>56</sup>, uznajmy cmentarz za zasadniczy czynnik tego uporządkowania. „Zagięcie” czasoprzestrzeni powoduje przenikalność świata umarłych i żywych, choć po ostatnich zostały tylko materialne<sup>57</sup> ślady – jak uporczywy odór cebuli w mieszkaniu pomordowanych lub wywiezionych Żydów, które zajęli Niemcy. Powieściowa przestrzeń nie poddaje się ostatecznym podziałom, bo zawsze jest zwrócona częściowo do życia, a częściowo ku śmierci. Dzieje się tak, gdyż samo rozgraniczenie dwu stanów, istnienia i nieistnienia, nie jest ostateczne. Na ich granicy przebywają duszyczki, podlegające nieskończonemu metamorfozom, zagrożone przejściem (pascha, pesach) z jednego stanu skupienia w inny<sup>58</sup>. Umarli żyją pośród nas swoim dawnym, zwyczajnym życiem<sup>59</sup>, choć dziwnie uproszczonym, „ograniczonym do tego, co było w nim najbardziej podstawowe, i to coś po śmierci ciągle w kółko się powtarza”<sup>60</sup>. Metaforą ich egzystencji staje się upiorna karuzela, której obroty bez wychnienia odtwarzają sceny minionego życia<sup>61</sup>.

Świat przedstawiony Hodrovej uwikłany jest w wiele odniesień religijnych i filozoficznych, które z konieczności pomijam. Skupmy się na konkretnie samej nekropolii – na Cmentarzu Olszańskim pogrzebano ponad 2 miliony ludzi, jest największy w Pradze, zdaje się, że w całych Czechach. Spoczęli tam wybitni czescy artyści, pisarze, politycy, żołnierze walczący podczas I wojny światowej o państwo czechosłowackie, w części żydowskiej pochowano Franza Kafkę. Cmentarz to wspaniały pomnik *art nouveau*.

Właśnie postaci historyczne, pogrzebane na Olszanach (Karla Havlíčka Borovskiego, Josefa Jungmanna, Karla Sabinę, Jana Palacha) Hodrová wmiesza

<sup>54</sup> D. Hodrová, *Citlivé město. Eseje z mytopoetiki*, Praha 2006, s. 325.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 327.

<sup>56</sup> D. Hodrová, *Model skutečnosti a model díla, w: ...na okraji chaosu...*

<sup>57</sup> Materialne, nie oznacza istniejące dosłownie. Hodrová jest zwolenniczką kreatywnej teorii *mimesis*: dzieło nie odtwarza rzeczywistości, lecz dzięki czynnikowi imaginacji odsłania jej ukryty ład.

<sup>58</sup> D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, s. 34.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem. Odtwarzane są nie tylko wydarzenia doniosłe prywatnie. Jak pisze Anna Car, „Najważniejsze momenty historyczne znajdują swoje odbicie w wydarzeniach, rozgrywających się powtórnie na cmentarzu, tworząc obraz współczesnych czasów. Są również przypomnieniem o tym, że wielkie przedsięwzięcia historyczne kończyły się dla Czech klęską, okazywały się nierealne i złudne. Wszystko to sprawia, że cmentarz w *Podobojí* staje się polityczną alegorią” (A. Car, *O prozie Danieli Hodrovej*, Kraków 2003, s. 32).

w tłum bohaterów swej opowieści. Ale miesza tam także osobistości, które wieczny spoczynek znalazły gdzie indziej (František Palacký, Jan Kollár, Pavel Josef Šafařík). I tak Cmentarz Olszański staje się niczym chata w *Weselu* Wyspiańskiego miejscem narodowego spotkania i dramatycznej narodowej dyskusji. Formuła Wyspiańskiego „musi umrzeć, co ma żyć” kontynuowała romantyczne myślenie o życiodajnej sile prochów, ale w powieści *Hodrovej* ci, co jeszcze żyją, niewiele różnią się od umarłych, a ci, co umarli, na próżno rwą się do życia. Jest to jeszcze bardziej dramatyczny zapis duchowego obumierania, niż ten, który polski artysta wyraził oskarżeniem „żeby im się chciało chcieć”. Nie zamierzam czynić zbyt daleko posuniętych analogii między „chocholim tańcem” w dramacie Wyspiańskiego a słabnięciem woli i zanikiem sił życiowych, jaki promieniuje z Cmentarza Olszańskiego *Hodrovej*, skąd płyną miazmaty „śmiertelnej obojętności”. Rzetelna robota komparatystyczna wymagałaby innego typu analizy. Tu idzie tylko o wskazanie ideowego kontekstu, bo problem atrofii społecznej woli to ważne zagadnienie wielu kultur słowiańskich.

Wśród mieszkalców Cmentarza Olszańskiego jest Karel Sabina (1813-1877), jeden z niewielu czeskich romantyków, ponoć nieślubny syn polskiego szlachcica, związany z radykalnym ruchem demokratycznym, a także środowiskami polskich spiskowców. Za rewolucyjną działalność zasądzono mu w 1849 roku karę śmierci, zmienioną potem na 18 lat więzienia. Wyszedł po 8 latach na fali amnestii w 1857 roku. Więzienie złamało Sabinę, który został rządowym konfidentem. Gdy sprawa wyszła na jaw, opozycyjne środowiska osłupiały, a czeska opinia publiczna bezwzględnie potępiła donosiciela. Stał się dla Czechów synonimem zdrajcy, a jego biografia po dziś dzień budzi emocje.

U *Hodrovej* Sabina też jest zdrajcą, ale prowokuje współczucie, a jego los oskarża czeskie społeczeństwo. Z jego obroną wystąpi pan Turek, Żyd, podczas okupacji ukrywający się na Cmentarzu Olszańskim, gdzie zginie w wyniku donosu dozorczy domu. Właśnie on, ofiara gorliwości i konformizmu „prawdziwego Czecha”, wydaje osąd powtarzanego w czeskiej historii zapалу patriotycznego „oddzielania ziarna od plew”. Czyniąc aluzję do biografii Sabiny, całe życie borykającego się z biedą, opuszczonego w więzieniu, pan Turek mówi: „No, masz to swoje odrodzenie: dali mu zdychać z głodu, a jak sprzedał swoją skórę, to zgodnie wydali wyrok”<sup>62</sup>. Scena samosądu dokonanego na Sabinie przez tłum umarłych jest tym bardziej przejmująca, że znajduje paralelę w rzeczywistych samosądach na Niemcach po wyzwoleniu w 1945 roku: pan Köck (rodowity Czech, jak mówi pisarka) катуje panią Vinklerową – on, wiolonczelista, elegant, co jeszcze niedawno „całował rączki” i kłaniał się Niemce, brutalnie wali ją po głowie drewnianą deską. „Cmentarny” Sabina, świadom emocji przeobrażania się tchórzostwa w tanią odwagę, dziwi się wspaniałomyślności tych, co chcą mu odpuścić

<sup>62</sup> D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, s. 67.

winy, choć padli ofiarą konfidentów. Ale wie, że „tamci”, którzy nigdy nie ryzykowali, nigdy mu też nie wybaczą. W powieści Hodrovej Sabina nosi kapelusz w szarym, mysim kolorze, sygnalizującym zdrajców (takiej barwy płaszcz ma też złowrogi dozorca domu), ale to ten drugi jest zdrajcą faktycznym, choć kara go ominie. Zawsze na fali, szanowany i ceniony, choć ma na sumieniu czyny straszne, to on wydaje i torturuje ludzi, „oddziela ziarna od plew”, zgodnie z tym, jak akurat miałą młyny historii.

W scenie samosądu na Sabinie, o której wspominałam, autorka czyni aluzję do powieści pisarza-konfidenta *Oživené hroby* (1870)<sup>63</sup>: w jej wizji „ożywione groby” osaczają zdrajcę, niczym piłkę podzucają jego ciało i przerzucają poza mur cmentarny<sup>64</sup>. Tam „pośmiertna” egzystencja Sabiny już nie jest możliwa. Cmentarz został „oczyszczony”, jednakże zostajemy z przeświadczeniem, że odrodzenie nie nastąpiło i nastąpić nie może: ani odrodzenie w wymiarze metafizycznym, ani odrodzenie narodowe Czechów, o którym z taką dumą mówi czeska historia. Kultura czeska, owszem, powstała, naród czeski też, ale to, co zwiastuje samo słowo „odrodzenie”, nie urzeczywistniło się.

Jestem narodem – czytamy – Mieszkam w domu naprzeciw Cmentarza Olszańskiego, w mieszkaniach po Żydach i Niemcach. Żywi oddają w nim miejsce umarłym [...]. A może jestem tylko ptakiem Komornikiem, który śpi głową w dół, albo myszą Komornicą, która ociera się o nogi z wdzięczności za okruszki<sup>65</sup>.

Te słowa brzmią jak oskarżenie. Podobnie jak złowieszczą wizja „pachołków morowych” – to oni przywozili zwłoki zmarłych, gdy w początkach istnienia Cmentarza Olszańskiego chowano tam ofiary straszliwej zarazy dziesiątkującej Pragę. I to oni, w kolejnych wcieleniach i powrotach, powtarzają się w historii, zawsze będąc zwiastunami śmierci, fizycznej i duchowej. Jak dozorca domu winny rozstrzelania pana Turka, wytropionego na cmentarzu w wyniku jego donosu, jak czescy tajniacy, ukradkiem chowający ciało studenta Jana Palacha, ofiary politycznego samospalenia. I tak bez końca, w wiecznych obrotach upiornej karuzeli.

<sup>63</sup> W twórczości Sabiny występowało wiele romantycznych atrybutów, w tym wątek cmentarza, grobu. W roku 1837 ukazał się *Hrobník (Grabarz)*, uważany za powieść gotycką, w której cmentarz i grób funkcjonują zgodnie z frenetyczną poetyką. Inaczej cmentarną symbolikę Sabina wykorzystał w późniejszej powieści *Oživené hroby (Ożywione groby)* – „grób” to cela więźniów politycznych. Sabina przekazał przeżycia z własnego pobytu w więzieniu, stwarzając wnikliwą analizę ideowego załamania, wynikającego z samotności i obojętności społeczeństwa. Komentując naiwne nadzieje więźniów na powszechny pęd do wolności, który przyniesie rewolucję i wolność uwięzionym, Sabina komentuje: „Tego się spodziewali biedacy! Nie dziwcie się osamotnionym. Mają swoją logikę, a ta jest inna niż logika rzeczywistego świata” (K. Sabina, *Oživené hroby*, Praha 1953, s. 21). Tłumaczenie cytatu moje – D.S. Sposób wykorzystania przez Hodrovą metafory „ożywionych grobów” nacechowany jest gorzką ironią.

<sup>64</sup> D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, s. 71.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 84.

Ci, co wiodą cmentarną egzystencję, mają szansę, podobnie jak mamy ją w życiu, by zmądrzeć, dojrzeć, doznać oświecenia, ale – jak pisze Hodrová – więcej jest takich, co wolą chować głowy w swoich krecich mogiłach<sup>66</sup>. Toteż jedyna konsolidacja w królestwie zmarłych to konsolidacja obojętnych, którzy nie chcą się niczym interesować. W tym właśnie sensie między post-życiem, toczonym za cmentarnym murem, a niby-życiem realnego świata nie ma różnicy: wszystko naznaczone jest niedobytowaniem.

Dziwić może fakt, że cmentarz, wcale często pojawiający się w ważnych tekstach czeskiej literatury<sup>67</sup>, a zarazem w postaci realnych nekropolii, zwłaszcza praskich, będący istotnym miejscem kulturowej przeszłości Czechów, jest w naukowej refleksji tej społeczności toposem jakoś upodrzednionym. Liczba prac poświęconych praskim cmentarzom<sup>68</sup> pozostaje wyraźnie skromniejsza w porównaniu z opracowaniami warszawskich Powązek czy innych ważnych dla polskiej tradycji miejsc wiecznego spoczynku. Przeglądając czeskie książki, w których moglibyśmy spodziewać się uwag na temat kulturowego znaczenia praskich nekropolii, nierzadko zostajemy zawiedzeni. Co jest tego przyczyną? Czy tylko cenzura spowodowała, że w zbiorze artykułów na temat miasta w czeskiej kulturze XIX wieku nie ma ani słowa o cmentarzu wyszehradzkim i o tamtejszym panteonie? W tekście, zawartym w tym zbiorze, a poświęconym znaczeniu miejskich pomników w XIX wieku, Slavín nie został nawet wspomniany<sup>69</sup>, nazwisko twórcy tamtejszego pomnika „wyparowało” z obszernego opracowania historii sztuki czeskiej, choć są nazwiska architektów – projektantów wyszehradzkiego cmentarza, aczkolwiek i w tym przypadku właśnie to ich dzieło wymienione zostaje „mimoходом”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>67</sup> Dla przykładu, w twórczości ugrupowania tzw. „majowców” (ich almanach ukazywał się w latach 1858-1862), czujących się realistami, ale dokonujących też opóźnionej recepcji wątków romantycznych, motyw cmentarza i grobu był ważnym elementem ich światopoglądu. W swoim tomiku poetyckim *Hřbitovní kvítí* (*Kwiaty cmentarne*, 1858) Jan Neruda, najważniejsza postać ugrupowania, zarazem jeden z największych czeskich pisarzy XIX wieku, wykorzystywał cmentarną symbolikę dla wprowadzenia nastrojów i diagnoz społecznych dalekich od idyllicznej konwencji biedermeieru, która tak silnie odcisnęła się na czeskiej estetyce.

<sup>68</sup> Por. *Naše hroby: stručné životopisy spisovatelů a umělců českých, jichž těla na hřbitovech pražských odpočívají*, sestavil J. Ježek, Praha 1881; B. Nechvátal, *Průvodce vyšehradským hřbitovem*, Praha 1981; A. Vanoušek, *Olšanské umění, jeho tvůrci a doba*, Praha 2000; P. Kovařík, *Klíč k pražským hřbitovům*, Praha 2001; J. Fritsch, *Banka zapomenutých osudů aneb Olšanské střípky*, Praha 2003; V. Potoček, *Vyšehradský hřbitov – Slavín*, Praha 2003, 2005, V. Liška, *Slavín: Zpráva o rekonstrukci*, Praha 2006; V. Potoček, *Vyšehradský hřbitov*, Praha 2008, P. Bedrniček, *Vyšehradský hřbitov*, Praha 2008; M. Szabo, *Pražské hřbitovy. Olšanské hřbitovy*, Praha, t. I-II 2010, t. III 2011.

<sup>69</sup> Por. P. Wittlich, *Pomník a město*, w: *Město v české kultuře 19. století*, Praha 1983. Autor pisze, że wiek XIX nazywano „stuleciem pomników”, ale tak ważnemu pomnikowi ówczesnej czeskiej kultury nie poświęca uwagi (ibidem, s. 267).

<sup>70</sup> *Encyklopedie českého výtvarného umění*, zpracoval E. Poche a kol., Praha 1975, s. 52, 566.

W czeskich albumach pokazujących „złotą Pragę” częściej zobaczymy cmentarz żydowski, niż własne, narodowe cmentarze Czechów<sup>71</sup>. Album pokazujący zdjęcia starej Pragi ma część prezentującą wyszehradzką część miasta, ale ani jednego fotograficznego dokumentu, który pokazywałaby organizowany wtedy cmentarz narodowy<sup>72</sup>. Ani jednej wzmianki na ten temat w artykule o Pradze na dziewiętnastowiecznej fotografii<sup>73</sup>. Na polskich planach miejskich cmentarz jest łatwo odnajdywalny, bo oznacza się go specjalnym znakiem topograficznym, na mapach czeskich nie różni się od parku czy innych miejskich terenów zielonych. Takie przykłady, świadczące o tym, że cmentarz czeski staje się „ślepą plamką”, można mnożyć.

Więc może emocjonalny opis francuskiej feministki, pielgrzymującej do grobu Kafki, był nie tylko prywatną metaforyzacją tej podróży? Gdzie są umarli, pytała Cixous? Może ich w istocie na „świętym polu” nie ma? Polska pogoń za życiem pośmiertnym naszych bohaterów każe tropić ich ślady pośród ścieżek cmentarnego królestwa. Każe nam, jak w przypadku czci okazywanej Papiieżowi, zmieniać w rodzaj nagrobków tablice z nazwami ulic Jana Pawła II. Polski cmentarz wlewa się do żyjącej przestrzeni miejskiej, czeski cmentarz pozostaje pokornie za przymkniętymi bramami, które czasem, z rzadka, zaskrzypią.

---

<sup>71</sup> Fotografię nagrobka Slavín wraz z krótką wzmianką na jego temat znajdziemy w przełożonym na język polski albumie *Praga w sercu Europy*, opr. B. Mráz, fotografie P. Štecha, P. Vácha, przeł. L. Kuciński, Warszawa 1985. Ani dla pomnika, ani dla wyszehradzkiego cmentarza nie znalazło się miejsce w albumie *Naše Praha* (Praha 2001), opatrzonym wielojęzycznym komentarzem, którego fotograf I. Král uwiecznił tylko praski cmentarz żydowski. Większe zainteresowanie cmentarzem wyszehradzkim okazali twórcy wydanego w czasach komunistycznych albumu *Praha* (Praha 1983), gdzie znalazła się krótka wzmianka na temat wyszehradzkiej nekropolii jako pamiątki narodowej oraz kilka fotografii nagrobków pogrzebanych tam słynnych twórców (sam Slavín pominięto). W wydanym po niemiecku albumie *Praga caput regni* (Praha 1991) brak wzmianek na temat narodowego cmentarza i jego pomnika. W przełożonym na polski albumie *Praga. Najpiękniejsze miejsca i zabytki* (Warszawa 2004, tytuł oryginału *Skvosty Prahy*) znajduje się rozdział *Miejsce wiecznego snu zasłużonych (Wyszehrad)*, ale jest to raczej opis turystycznej trasy pokazujący historyczny charakter przestrzeni, a nie nekropolię. Sam Panteon oraz – jak piszą autorzy – „najsłynniejszy cmentarz” czeskiej Republiki to tylko fragment rozdziału, choć i tak to najbardziej wyczerpująca albumowa informacja, jaką znalazłam. Jednakże stary cmentarz żydowski został w albumie opisany w sposób bardziej szczegółowy.

<sup>72</sup> P. Scheufler, *Praha 1848-1914: čtení nad dobovými fotografiemi*, Praha 1986. Wspomina się w dwu zdaniach powstanie narodowej nekropolii, ale brak choćby jednej fotografii, która by to dokumentowała.

<sup>73</sup> Por. P. Scheufler, *Fotografie jako dokument pražského života*, w: *Město v české kultuře 19. století*, s. 255-266.



### **Silent Prague Cemeteries**

**Keywords:** Czech literature, Prague, Central Europe, cemetery, national mythology

#### **S u m m a r y**

The article discusses the semiotics of Prague cemeteries as well as their role in Czech culture against the backdrop of the cultural role of cemeteries in Central Europe. Prague cemeteries are silent as their presence in the memory and life of Czechs is much less noticeable than one would have assumed it should be as resulting from the 19<sup>th</sup> century patriotic concepts which accompanied the establishment of national cemetery, the magnificence of funeral ceremonies of the time and the significance of necropolises cultural heritage. The Czech way of commemorating the dead personages of cultural merit is naming after them public institutions rather than visiting the graveyard and perceiving the cemetery as an institution of memorialising national history. The reflection on the cultural role of Prague cemeteries is more often present in Czech literary works than in scientific studies on Czech culture. This peculiar indifference is characteristic of Czech mentality, even though the determining factors to create Prague cemetery did not distinguish Czechs from the nations of Central Europe – national revival and national mythology together with the change in perceiving the cemetery in the urban organism.