

Feministyczna perspektywa teorii postkolonialnej

„UWIKŁANE W PRZEMOC”. ŽENSKO PISMO – DYSKURS EMANCYPACYJNY I KRYTYCZNY Z PERSPEKTYWY TEORII POSTKOLONIALNEJ

BARBARA CZAPIK-LITYŃSKA¹
(Katowice)

Słowa kluczowe: postmodernizm, post-jugosłowiańska literatura chorwacka, kobieca literatura, postkolonialny dyskurs, tożsamość, nacjonalizm, dominacja, imperializm kulturowy, wojna, niepodległość, podmiot etyczny

Key words: postmodernism, post-Yugoslavian Croatian literature, women's writing, postcolonial discourse, identity, nationalism, domination, cultural imperialism, war, independence, ethic subject

Abstrakt: Barbara Czapik-Lityńska: „UWIKŁANE W PRZEMOC”. ŽENSKO PISMO – DYSKURS EMANCYPACYJNY I KRYTYCZNY Z PERSPEKTYWY TEORII POSTKOLONIALNEJ. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 165–177, ISSN 1733-163X. Artykuł omawia wybrane teksty jugosłowiańskiego i postjugosłowiańskiego *ženskog pisma* – postmodernistycznej literatury kobiecej. Wczesna twórczość spod znaku *écriture feminine*, odkrywała problematykę ciała oraz pozycję kobiety w świecie patriarchalnej kultury męskiego podmiotu. Emancypacyjne narracje tożsamościowe przekształciły się wkrótce w zakorzeniony w teoriach ponowoczesności (*Gender Studies, Queer Studies, Culural Criticism, Postcolonial Studies, Subaltern Studies*) emancypacyjny dyskurs krytyczny, interpretujący różne aspekty ucisku, represji, przemocy cielesnej i ideologicznej. Rozpad Jugosławii, wojna domowa, czystki etniczne, gwałty na kobietach – przyczyniły się do poszerzenia kulturowych narracji tożsamościowych o perspektywę refleksji postkolonialnej. Dzięki temu analiza przemocy obejmuje nowe zagadnienia, takie jak: totalitaryzm, nacjonalizm, manipulacje władzy w polityce i edukacji, manipulacje dyskursami kulturowymi, zbrodnie i ofiary wojenne. Poznawczy horyzont interpretacyjny uwzględnia nie tylko strategie kolonizowania i zniewalania świadomości przez totalitarny system sowietyzacji, ale także przez hegemonię Zachodniej Europy, dla której Bałkany i Europa Środkowo-Wschodnia były i pozostają obcym Innym. Pisarki przywracają pamięć historyczną, docierają do „białych plam”, domagają się nowego, odpowiedzialnego,

¹ Correspondence Address: Uniwersytet Śląski, Katowice, e-mail: czalit@ares.fils.us.edu.pl

niezależnego i etycznego podmiotu, zdolnego do oporu wobec ekspansywnego, dominującego rozumu kolonialnego.

Abstract: Barbara Czapik-Lityńska: "ENTANGLED IN VIOLENCE". *ŽENSKO PISMO - EMANCIPATORY AND CRITICAL DISCOURSE FROM THE POSTCOLONIAL PERSPECTIVE* „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 165-177, ISSN 1733-163X. The article describes chosen Yugoslavian and post-Yugoslavian texts *ženskog pisma* - women's postmodern literature. Early *écriture feminine* works revealed matters of woman's body and position in the patriarchal world of male culture. Emancipatory attitudinal narrations soon transformed into critical emancipatory discourse rooted in postmodern theories (*Gender Studies, Queer Studies, Cultural Criticism, Postcolonial Studies, Subaltern Studies*) interpreting various aspects of pressure, repression, bodily and ideological violence. The end of Yugoslavia, the civil war, the ethnic cleansings and the rapes on women resulted in the inclusion of the postcolonial perspective into the attitudinal cultural narrations. Owing to this, the analysis of violence encapsulates new issues such as: totalitarianism, nationalism, war crimes and victims. The cognitive interpretative horizon not only includes colonisation strategies and enslavement of the mentality by the totalitarian system of sovietisation but also the hegemony of Western Europe for which the Balkans and Central-East Europe have always been the Other. The authors bring back historical memory, reach the "white spots", call for a new, responsible, independent and ethical entity that would be able to stand up to the expansive and dominant colonial mind.

Ja zaś jestem niezależna. Dlatego,
w najściślejszym sensie tego słowa,
jestem postkolonialna.

Gayatri Chakravorty Spivak

Przedmiotem artykułu są wybrane aspekty dyskursu emancypacyjnego i krytycznego, reprezentatywne dla literatury kobiecej, zwanej w krajach byłej Jugosławii *žensko pismo*. Kategoria ta ma swoją historię i źródłowe kulturowe zakorzenienie, lecz przede wszystkim jest powiązana z postmodernistyczną literaturą końca XX wieku. Jest ściśle powiązana z ponowoczesnością, w znacznej mierze reprezentuje też jej epistemę. Podejmując próbę zinterpretowania ważniejszych zagadnień dyskursu krytycznego i emancypacyjnego *žensko pismo*, zwrócę uwagę nie tyle na osadzenie w tradycji i kanonie (co dla kontekstu teorii postkolonialnej byłoby również istotną kwestią), ile na problemy współczesne, na które pisarki żywo reagują, posiłkując się humanistyczną wiedzą współczesnych studiów kulturowych. Dzięki temu ich pisarstwo jest otwarte na procesy transformacyjne oraz na najnowsze teorie, zwłaszcza z kręgu *Cultural Studies, Gender Studies* czy *Postcolonial Studies*. W warunkach szczególnego narażenia na przemoc czy to kulturową, czy polityczną (nacjonalizmy, konflikty, walka o władzę rozpad Jugosławii i wojna domowa), teorie te umożliwiają budowanie interdyscyplinarnego dyskursu krytycznego, warunkującego niezależne opisy rzeczywistości kulturowej.

Žensko pismo inspirowane przez pewien czas *écriture feminine* wyróżnia się dużą wrażliwością na wszelkie uwikłania psychologiczne i społeczne kobiety, jej pozycję/funkcję w społeczeństwie i kulturze. Penetrując szerokie spektrum spraw (nie tylko) kobiecych, autorki zbliżyły się do krytyki feministycznej, dekonstrukcji etycznej, antropologii kulturowej, czy nowoczesnej socjologii zorientowanej na relacje między człowiekiem, kulturą a władzą. Z uwagi na wnikliwość i erudycję pisarek, ich twórczość można interpretować z różnych perspektyw teoretycznych, także z perspektywy teorii postkolonialnej. Jak przypomina Halina Janaszek-Ivaničková:

Pojęcie postkolonializmu odnosi się nie tylko do ludów skolonizowanych, ale także do krajów postkomunistycznych, w tym słowiańskich. (...) W wypadku Europy Środkowo-Wschodniej mamy zresztą do czynienia nie tyle ze zwykłą kolonizacją, ile jak pisze kanadyjski uczony Tótósy de Zepetnek z „kolonizacją przefiltrowaną”, która manifestuje się „wtórnie” za pośrednictwem znaczeń ideologicznych, politycznych, społecznych, kulturowych innych implantowanych i utrzymywanych przez siły zewnętrzne Związku Radzieckiego².

Kompleksy narażonych na przemoc rozmaicie rozumianej kolonizacji, rozumie kolonialnego i władzy znalazły przekonującą interpretację zwłaszcza w eseistyce.

Twórczość współczesnych pisarek słowiańskich podejmuje istotne dla teorii postkolonialnej zagadnienia tożsamości, nacjonalizmu, władzy i dominacji, strategii kolonizowania świadomości i języka³, semantyki słów-kluczy transformujących świadomość społeczną, kategorii innego/obcego. Najbardziej interesują mnie sposoby stratyfikacji problemów, dążenia do niezależności, do uwrażliwiania na panujące stereotypy, konfrontowane z rzeczywistą sytuacją człowieka i społeczeństwa, kultury narodu czy państwa. Literackie artykulacje oporu można określić za Haliną Janaszek-Ivaničkovą jako postkolonialny dyskurs emancypacyjny („Postcolonial Discourse of Emancipation”⁴). Ukształtowany w realiach patriarchalnej tradycji kulturowej,

² H. Janaszek-Ivaničková, *The Postmodern Status of Comparative Literature*, w: H. Janaszek-Ivaničková (red.) *The Horizons of Contemporary Slavic comparative Literature Studies*. Warszawa 2007, s. 12: „The concept of post-colonialism refers, however, not only to the colored peoples but also to post-communist countries, including the Slavic ones. (...) In the case of East-Central Europe, we are after all dealing not so much with ordinary colonization but, as the Canadian scholar Steven Tótósy de Zepetnek put it, with „filtered” colonization, which is manifested secondarily through ideological, political, social, cultural and other meanings implanted and maintained by the Soviet Union”. Zob. też Eadem, *O współczesnej komparatystyce literackiej*. Warszawa 1980 (II wydanie 1989).

³ Na udział teorii i literatury feministycznej bądź feminizującej „w rozkładaniu rosyjskiej retoryki imperialnej” zwracał uwagę Bogusław Bakula w *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*. (rozdział: *Dyskurs narodowy w literaturze oraz eseistyce Europy Środkowej i Wschodniej lat 1989–1999 (szkic wybranych zagadnień)*). Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych”, t. 31. Poznań 2000, ss. 107–163.

⁴ H. Janaszek-Ivaničková, op.cit., s. 12. Autorka następująco wyjaśnia zasadność pojęcia „postkolonialny dyskurs emancypacyjny”: „The driving force of the new emancipation discourse is feminism, which is a struggle for the emancipation of women from the network of symbols and prejudices imposed upon women in the patriarchal culture created by men, and post-colonialism,

zderzonej z komunizmem i postkomunizmem, ujawnia wiele kompleksów, które Maria Janion określa jako brzemień postkolonialne⁵. Ewa Kraskowska zwraca natomiast uwagę na antytotalitarny charakter literatury „walczącej z przemocą i zbrodniczością systemów sprawujących władzę nad zbiorowościami ludzi rozmaitych nacji”⁶.

Coraz częściej pojawia się przekonanie o niewystarczalności teorii postkolonialnej w tradycyjnym ujęciu, nie uwzględniającym Europy Środkowo-Wschodniej. W tym względzie pierwsze słowo należy do Clare Cavanagh⁷, której artykuł o polskiej literaturze drugiej połowy XX wieku, napisany z perspektywy krytyki postkolonialnej, spotkał się z dużym zainteresowaniem. Zarzuty ograniczania badań postkolonialnych do Pierwszego i Trzeciego Świata, pomijania bloku socjalistycznego, czyli Drugiego Świata, zainspirowały do refleksji nad obszarem kulturowo nam najbliższym, a pod wieloma względami zaniedbanym. Klasyk teorii postkolonialnej Edward Said jako „białą kolonię” postrzegał tylko Irlandię, pominął natomiast zagadnienie imperialnej przemocy Związku Radzieckiego.

Kompletny ogląd sygnalizowanej tytułem problematyki wymagałby dużo obszerniejszej publikacji, dlatego ograniczę się do wybranych aspektów dyskursu emancypacyjnego i krytycznego w twórczości Ugrešić i Drakulić⁸. Twórczość pisarek z kręgu *žensko pismo* prezentuje zarówno dyskurs opozycyjny, jak i uczestnictwo w zróżnicowanych dyskursach⁹. W tym sensie jest reprezentatywna i dla feminizmu, i dla studiów kulturowych, i dla postkolonializmu.

Ostatnie dziesięciolecia w literaturze narodów Jugosławii przebiegały pod znakiem postmodernizmu¹⁰. W jego ramach ukształtowały się różne modele pisarstwa,

which seeks to mentally liberate the colonized peoples from the traditions and language imposed by the colonizers”. („Siłą napędową nowego dyskursu emancypacyjnego jest feminizm będący walką o wyzwolenie kobiet spod siatki symboli i przesądów narzuconych kobietom w patriarchalnej kulturze stworzonej przez mężczyzn i postkolonializm dążący do mentalnego wyzwolenia się ludów skolonizowanych spod tradycji i języka narzuconego przez kolonizatorów”).

⁵ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków 2006, s. 322.

⁶ E. Kraskowska, *Dubravki Ugrešić filologia antytotalitarna: „Poznańskie Studia Polonistyczne”*. T. X (XXX): *Literatura i konflikty*. Red. P. Czapliński, Z. Przychodniak, P. Śliwiński. Poznań 2003, s. 111. Antytotalitarny dyskurs Ugrešić został przez Kraskowską określony jako filologia antytotalitarna. Pisarka chorwacka jest z wykształcenia filologiem, teoretykiem literatury, narzędziami filologicznymi posługuje się kompetentnie i sprawnie. Ewa Kraskowska trafnie rozpoznała i porównała teoretyczną świadomość pisarki do filologicznej metodologii Victora Klemperera.

⁷ C. Cavanagh, *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*. Tłum. T. Kunz. „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.

⁸ Por. K. A. Appiah, *Postmodernizm, postkolonializm. O różnicy w przedrostku*. Tłum. D. Kołodziejczyk. „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.

⁹ O postkolonializmie pisze się zarówno jako o dyskursie opozycyjnym wobec procesów globalizacyjnych, jak i o zbiorze współczesnych dyskursów kulturowych.

¹⁰ Postmodernizm przeszedł przez różne fazy rozwojowe. Późna twórczość przywoływanych przeze mnie pisarek różni się od postmodernizmu ludycznego (zob. H. Janaszek-Ivaničková i D. Fokkema (red.) *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*. Katowice 1995). Zwrot od *homo ludens* do *homo eticus*, od fikcji i gry estetycznej do faktów i dawania świadectwa

w których twórczość kobiet zajmuje bardzo ważne miejsce. Niektóre pisarki znany z tłumaczeń na język polski. Obok najbardziej cenionych książek Dubravki Ugrešić pojawiły się w Polsce interesujące teksty Slavenki Drakulić, Rujany Jeger, Vedrany Rudan. Zazwyczaj zalicza się je do nurtu feminizującego¹¹, co jest jedną z możliwych klasyfikacji, lecz niesie znaczne uproszczenia. Spośród wymienionych autorek tylko Drakulić jest zdeklarowaną feministką¹². Pisarki nawet nie do końca akceptują kategorię *žensko pismo*. W wywiadzie udzielonym polskim dziennikarkom Dubravka Ugrešić dzieli się swoimi wątpliwościami co do zasadności posługiwania się kategorią literatury kobiecej (*žensko pismo*):

Została ona (literatura kobieca) zaakceptowana przez media i męską część krytyki literackiej (...). Ale nie dało się uniknąć manipulacji z ich strony. Obecnie zatem mamy literaturę, literaturę kobiecą i literaturę dziecięcą. Jest więc główny nurt, bez żadnej określonej, nadanej tożsamości, i są getta¹³.

Wątpliwości te dzielają inne autorki, prezentowane w tomie wywiadów *Głośniej! Rozmowy z pisarkami*. W estetyce feministycznej, która podobnie do krytyki postkolonialnej, uczestniczy w różnych dyskursach studiów kulturowych „podkreśla się, że nie istnieje coś takiego jak esencja kobiecości czy kobieca natura, stąd kategoria sztuki kobiecej zostaje odrzucona jako nieuzasadniona¹⁴. Krytyce jednak trudno zrezygnować z pojęcia literatury kobiecej, stąd wielość ujęć i koncepcji interpretacyjnych¹⁵.

można interpretować jako zmianę w paradygmacie postmodernistycznym lub jako przejście do modelu refleksji postkolonialnej. „Niektórzy twierdzą, że to co różni literaturę postkolonialną od postmodernistycznej, to niezgoda na nieograniczoną grę relatywizmów” – D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny zamach stanu w literaturze*. „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2, s. 256.

¹¹ Zob. S. Slapšak, *Feminizm i pisarstwo kobiet na polu minowym: paradygmat jugosłowiański i postjugosłowiański w perspektywie synchronicznej i diachronicznej*. Tłum. E. Kraskowska, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje perspektyw*, t. II, E. Kraskowska (red.), *Feminizm*. Warszawa 2005 oraz A. Złatar, *Kto jest spadkobiercą literatury kobiecej?* Tłum. Jolanta Supińska-Biernacka, w: K. Pieniążek-Marković, G. Rem, B. Zieliński (red.), *Widzieć Chorwację*. Poznań 2005.

¹² Podobnie kształtuje się sytuacja pisarek w Polsce. Manuela Gretkowska, postrzegana jako feministka, również unika takiego zaszkladkowania.

¹³ A. Dorotkiewicz, A. Dziewit, *Głośniej! Rozmowy z pisarkami*. Warszawa 2006, s. 69. Pochodzący z wywiadu z Ugrešić cytata rozpoczyna tekst wstępu zatytułowanego *Wyjść z getta*.

¹⁴ M. Bokinić, *Estetyka, sztuka feminizm*, w: K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*. Kraków 2007, s. 217.

¹⁵ Por. E. Kraskowska, *O tak zwanej „kobiecości” jako konwencji literackiej*, w: G. Borkowska i L. Sikorska (red.), *Krytyka feministyczna. Siostra teorii historii literatury*. Warszawa 2000; E. Kraskowska, *Dyskurs feministyczny słowiańskiej literaturze, krytyce i teorii po roku 1989*, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989*, t. II *Feminizm*, op. cit.: M. Koch, *...kiedy dojrzejemy jako kultura.... Twórczość pisarek serbskich na początku XX wieku (kanon – genre – gender*. Wrocław 2007.

Poczucie przynależności do mniejszości¹⁶ przyjmuje różne oblicza¹⁷. Jednym z nich jest postawa oporu pisarek wobec literackiego szufladkowania/etykietowania. Obok kobiecej literatury krytycznej, zorientowanej dekonstrukcyjnie i emancypacyjnie, istnieje zróżnicowana produkcja literacka kobiet, w tym m.in. popularne pisarstwo kobiece dla kobiet (romanse, harlekiny), którego klisze literackiej struktury sparodiowały zresztą same pisarki¹⁸. Droga od literatury kobiecej użytkowej do literatury erudycyjnej i niezależnej, dojrzałej do deszyfrowania zniewalających mechanizmów społecznych i kulturowych była w Europie Słowian południowych szczególnie wyboista¹⁹. Jestem skłonna powtórzyć za Przemysławem Czaplińskim, „że to co po roku 1989 przytrafiło się polskiej prozie za sprawą kobiecego pisania, jest jednym z najważniejszych składników naszej literatury i naszej świadomości”²⁰. Opinię tę z całym przekonaniem odnoszę także do literatur południowosłowiańskich. Podmiot literacki *žensko pismo* – podobnie jak w innych literaturach – to kobieta „domagająca się prawa do negocjowania swojego miejsca w społeczeństwie, nie godząca się z dotychczasowym zestawem ról, kwestionująca prawne, ekonomiczne, obyczajowe i estetyczne reguły dystrybucji znaczeń”²¹, to kobieta rozumiejąca przemieszczenia znaczeń w kulturze i siłę ich oddziaływania na świadomość.

Pozostając zatem przy kategorii *žensko pismo* jako emancypacyjnego dyskursu krytycznego, postaram się pokrótce przedstawić wybrane problematyki, skłaniające do lektury w kluczu refleksji postkolonialnej. Jest ona możliwa dzięki przetartym już szlakom, czyli dzięki propozycjom Clare Cavanagh, Ewy Thompson, Haliny Janaszek-Ivaničkovej czy Marii Janion, które uwrażliwiają nas na „poczucie postkolonialnej przynależności” (Cavanagh) i „postkolonialne brzemię” (Janion) także w Europie Środkowo-Wschodniej. Pisarki tej części Europy dają świadectwo przynależenia do świata skolonizowanego przez system, władzę, politykę, tradycję, męski język kultury patriarchalnej, ideologiczne strategie konstruowania znaczeń. Penetrując meandry świadomości narodowej, nacjonalizmu, getta mniejszościowe,

¹⁶ Zob. M. Dąbrowski, *Problematyka mniejszości narodowo-etnicznych, kulturowych i seksualnych w literaturach słowiańskich*, w.: *Literatury słowiańskie pod roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. IV, M. Dąbrowski (red.) *Mniejszości*. Warszawa 2005.

¹⁷ Omawiając teksty założycielskie postkolonializmu oraz kluczowe pojęcia postawy metodologicznej, Michał Paweł Markowski zwrócił uwagę, że „postkolonializm oznacza także niezgodę na bierność wobec kulturowej przemocy, symbolizowanej przez nieistniejące już imperia.” – M.P. Markowski, *Postkolonializm*, w: A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*. Kraków 2006, s. 551. Postawę oporu wobec dominacji i przemocy symboli skolonizowanej świadomości kulturowej prezentuje również *žensko pismo*.

¹⁸ Przykładem literackiej parodii popularnych schematów kultury masowej może być powieść Dubravki Ugrešić *Stefcia Ćwiek w szponach życia (Patchwork story)*. Tłum. D.J. Ćirlić. Wołowiec 2002.

¹⁹ Por. M. Koch, *...kiedy dojrzejemy jako kultura...*, op. cit.

²⁰ P. Czapliński, *Kobieta i duch tożsamości*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”. T. X (XXX) *Literatura i konflikty*. Poznań 2003, s. 123–124.

²¹ *Ibidem*, s. 124.

dyskursy tożsamościowe, wartości, formy dyskursywnej dominacji, pokazują, że ich świat ponowoczesnej Europy Środkowo-Wschodniej to w gruncie rzeczy postkolonialne Bałkany czy postkolonialna Polska – kraje z dramatycznymi historiami nieustannie torpedowanych dążeń do niepodległości/niezależności, kraje tragicznie uwikłanych obywateli, narażonych na przemoc ze strony mocniejszych obcych, ale i mocniejszych swoich.

Wczesna twórczość Ugrešić, Drakulić, Ireny Vrkljan inspirowana jest tradycjami literatury autobiograficznej i doświadczeniami zbliżonymi do *écriture féminine*. Pokazuje świat kobiet, ekspresje cielesności, władzę ciała i natury. Wczesne narracje tożsamościowe ustępują w późniejszej twórczości strategiom dekonstrukcyjnym, zmierzającym do odkrywania kulturowych mechanizmów uwikłania w przemoc. Bohaterowie powieści *Stefcia Ćwiek w szponach życia* czy *Forsowanie powieści* wykazują szczególną podatność na wpływy kultury masowej, popularne stereotypy o szczęśliwym życiu, pożądanym wyglądzie, o miejscu kobiety i mężczyzny w społeczeństwie. Przemoc kulturowa jest w nich opisywana jako sieć znaków, przenoszących treści stereotypowe, trywialne i banalne, i w takiej postaci oddziałujące na świadomość bohaterów. Relacje między mężczyznami i kobietami są zdominowane przez zachowania podporządkowane stereotypom ról męskich i żeńskich, zaprojektowanych przez kulturę patriarchalną i kulturę współczesnych mass-mediów.

Świat przedstawiony wczesnej prozy postmodernistycznej to świat mentalnie skolonizowanej kobiety, poddającej się przemocy kultury popularnej. Świat przedstawiony późnej prozy to świat getta, etnicznych czystek, obozów, szaleństwa rozpadu, wydziedziczonego człowieka. Narracje późnego postmodernizmu opowiadają o zniewolonym świecie i ludziach nieświadomych mechanizmów zniewolenia.

Slavenkę Drakulić (absolwentkę literatury porównawczej i socjologii uniwersytetu zagrzebskiego) interesują wszelkie doświadczenia związane z ciałem, przed wszystkim z władzą ciała i transgresją. Temu zagadnieniu poświęca powieści *Mramorna koža* (Marmurowa skóra) oraz *Božanska glad* (Boski głód). Metafora kanibalistycznej miłości, prowadzącej do zbrodni odsyła do obsesji nienasylenia seksualnego, patologicznej władzy nad drugim, egocentrycznego zawłaszczania i posiadania (pochłaniania) innego. Wybór tematów (miłość cielesna, ciało i władza, kultura i władza, patologie ciała i władzy) wskazuje na penetracje specyficzne dla *écriture féminine*.

W późniejszej twórczości relacje międzyludzkie, także między mężczyzną i kobietą, ukazywane są w sytuacjach ekstremalnych: konfliktu, wojny, gwałtu, zbrodni. Powieść *Kao da me nema* (Jakby mnie nie było) prezentuje dramat młodej nauczycielki, anonimowej postaci (poznajemy tylko inicjał jej imienia), reprezentatywny dla losu kobiet uwikłanych w przemoc wojny jugosłowiańskiej. W świecie przedstawionym dominuje obraz odpodmiotowionego człowieka. O jeńcach i zakładnikach wojennego horroru narratorka powiada: „Pewnego dnia wszyscy zostaliśmy zredukowani do

najmniejszej możliwej miary, do nagiego istnienia”²². Kobieta jest przedstawiana jako ofiara: wojny i jugo-mężczyzn, czystek etnicznych, nacjonalizmu i władzy. Żołnierze są pokazywani jako narzędzia władzy, odpodmiotowione, bezwolne ciała:

Od chwili kiedy uzbrojenie mężczyźni pojawili się w ich wsi, każda z nich przestała być osobą. A teraz są czymś jeszcze mniejszym, teraz zostały sprowadzone do zbioru stworzeń płci żeńskiej, o tej samej krwi. I tylko krew jest ważna, czysta krew żołnierzy przeciwko nieczystej krwi kobiet. Ale i żołnierze nie są osobami, tylko że oni są tego mniej świadomi. (...) Dla S. jest oczywiste, że i oni są zakładnikami bez podmiotowości, bez twarzy. Ich ciała i ich wola także przypadają innemu – wojsku, przywódcy, nacji²³.

Kobieta w sytuacji wojennej to istota zdegradowana do pozycji rzeczy, to przedmiot używany do zaspokojenia potrzeb destrukcyjnych, manifestujących się sadyzmem, gwałtem i zbrodnią. W *Kulturze kłamstwa* Dubravka Ugrešić określa pozycję kobiety w męskiej wyobraźni jako „istoty niższej”²⁴ i podaje liczne przykłady rzutowania funkcjonujących w kulturze wyobrażeń na świat rzeczywisty.

Przemoc wojenna budzi najbardziej traumatyczne odczucia. Pisarki poświęcają ją wieloma głosami, wieloma świadectwami, starając się im nadać odpowiednią literacką formę. W pasji dopuszczania do głosu „podległych” – „subaltern” (anonimowe postacie, zgwałcone kobiety, niemi świadkowie) przypominają studia nad dominacją.

Subaltern Studies podkreślają, że skupiające władzę instytucje i jednostki (takie jak rząd, Kościół, wielcy przedsiębiorcy) kontrolują zdolność i możliwość opowiadania historii i ukazywania zachodzących w społeczeństwie wydarzeń, uciekając się nawet do tłumienia głosów protestujących, ubogich, rewolucjonistów, kobiet, chorych i niepełnosprawnych²⁵.

Głosy Drakulić i Ugrešić – ujawniające mechanizmy społecznego zła – podległy zresztą również procesom tłumienia, dyskwalifikacji i eliminacji. Kobiety-pisarki stanęły po stronie uciskanych: innych kobiet, mniejszości społecznych czy narodowych. Najpierw nazwane czarownicami, potem przymuszone do „dobrowolnej emigracji”. Jak pisze Andrea Zlata:

Nasza scena kulturalna – głównie patriarchalna, męska i homoerotyczna, bez względu na to, czy rzeczywiste postaci na tej scenie były rodzaju żeńskiego czy męskiego – nie mogła się doczekać ich „odejścia”. Co więcej, pomagała w inscenizacji tego „dobrowolnego” wycofania się. I tak od oczątku odbierała pisarki jako ciało obce, coś co nie należy i należeć

²² S. Drakulić, *Kao da me nema*. Split 1999, s. 31.

²³ Ibidem, s. 77, 78.

²⁴ D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*. Tłum. D.J. Ćirlić. Wrocław 1998, s. 153.

²⁵ A. D’Allea, *Metody i teorie historii sztuki*. Tłum. E. i J. Jedlińscy. Kraków 2008, s. 97; zob. też G. Prakash, *Subalterniści a krytyka kolonialna*. Tłum. P. Ambroży-Lis. „Literatura na Świecie” 2008, nr 1-2.

nie może do dominującego, męskiego, zadowolonego z siebie dyskursu chorwackiej literatury XIX i XX wieku²⁶.

W krajach postjugosłowiańskich, podobnie jak w Polsce:

po roku 1989 wyzwolone (samo-wyzwolone, zresztą) z patriotycznych ograniczeń kobiety-autorki zaczęły poszukiwać formuły pisania najbliższego ich doświadczeniu: społecznemu, psychologicznemu, cielesnemu²⁷.

Zaczęły poszukiwać wyjścia z męskiej bałkańskiej Europy, z opartych na zależnościach relacji rodzinnych, kulturowych, narodowych, politycznych, z męskiej zniewalającej wizji kobiety i kobiecości.

Wojna domowa pogłębiła i zaostrzyła refleksję nad złem, dyskursami władzy i panowania. Za przenikliwe analizy przemocy w języku kultury i polityki, przeprowadzone w *Kulturze kłamstwa*, Ugrešić została napiętnowana i wykluczona z chorwackiej wspólnoty. Podzieliła los wielu jugosłowiańskich emigrantów. Eseje pisane w latach 1991–1994 drukowane były najpierw w czasopismach europejskich, w formie książkowej ukazały się w 1995 roku w Holandii, w 1996 w Chorwacji. Przy tej okazji jeden z chorwackich dziennikarzy napisał, że „pasja, z jaką Dubravka Ugrešić stara się ukazać całemu światu prawdę, jest hańbiąca, chorobliwa, amoralna”²⁸. Cóż takiego uczyniła chorwacka pisarka? Zajęła się dekonstrukcją kulturowej przemocy tkwiącej w obsługującym kulturę języku chorwackim, serbskim czy serbskochorwackim. Szukając odpowiedzi na pytanie o przyczyny wojny i rozszalałego zła, zwróciła się ku mechanizmom zniewalania, tkwiącym w społecznych tradycjach językowych²⁹. Przemoc w języku wyprowadza, tak jak Derrida, „z kolonializmu cechującego każdy język odseparowany sztucznie lub naturalnie od innych. (...) W samym języku tkwią pierwiastki deformacji, destrukcji czy „szaleństwa”. Derrida wiąże je najściślej z absolutyzacją jednego języka, „języka ojczystego”, który poprzez skupienie się na zachowaniu swojej tożsamości i czystości traci zdolność do refleksji (ironii), tym samym zaś do otwarcia się na innego, do tolerancji itp.”³⁰. Język polityki jest szczególnie mocnym przykładem narzucania

²⁶ A. Zlatar, *Kto jest spadkobiercą literatury kobiecej*, op. cit., s. 273.

²⁷ I. Iwasiów, *Rewindykacje. Kobieta czytająca dzisiaj*. Kraków 2002, s. 21.

²⁸ *Nota od wydawcy*, w: D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*. Tłum. D.J. Ćirić. Wrocław 1998, s. 344.

²⁹ Porównując filologiczne zainteresowania językiem Klemperera i Ugrešić, Ewa Kraskowska (*Dubravki Ugrešić filologia antytotitarna*) pokazała, że literatura na różne sposoby walczy „z przemocą i zbrodniczością systemów sprawujących władzę nad zbiorowościami ludzi rozmaitych nacji, ras i wyznań”, op. cit., s. 111. Zwróciła też uwagę, że *Kultura kłamstwa* zgodnie z tytułem dekonstruuje „dyktaturę kłamstwa”, a *Amerykański fikcjonarz* „dyktaturę szczęścia”, s. 118.

³⁰ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*. Warszawa 2003, s. 280.

przemocy³¹. Traktuje o tym esej *Realizacja metafory*, w którym Ugrešić pokazuje jak w „tekście wojny” syntagma „czyste chorwackie powietrze” rozwija się w rzeczywistości w politykę „czyszczenia” i w czystki etniczne.

W esej *Kultura kłamstwa* stawia tezę, że zło współczesnej rzeczywistości ma za początek kłamstwo:

A ponieważ na tych przeklętych Bałkanach każde kłamstwo staje się w końcu prawdą, a każde wypowiedziane słowo – rzeczywistością, zaledwie kilka lat później dojdzie do **męskiej**, z psychoanalitycznego punktu widzenia – głęboko homoseksualnej wojny, wojenna strategia gwałtu zaś stanie się chlebem powszednim. Okrutnie gwałcić się będzie Bogu ducha winne kobiety, a ich ciała posłużą **mężczyznom** za medium³².

Zajmując się historią i współczesną eskalacją kłamstwa, Aleksander Koyré i Derrida zwracają uwagę na kłamstwo w ustroju totalitarnym, naznaczające myślenie i człowieka, a dodatkowo wzmocnione przez środki komunikacji masowej. Podobnie czyni Ugrešić:

Media wyrosłe ze zużytego, jugosłowiańskiego systemu i pielęgnujące te same, stare nawyki, **zalegalizowały kłamstwo**. Kłamstwo, będące kiedyś politycznym i dziennikarskim stylem bycia, przeobraziło się w **strategię wojenną** i jako takie zyskało **moralną akceptację**³³.

Analiza kłamstwa, jego strategii i oddziaływania na umysły ludzkie, zmierza do wykazania, że u podstaw radykalnego zła wojennego tkwi zniewolona świadomość człowieka. Proces zniewalania świadomości indywidualnej i społecznej w Jugosławii i po jej rozpadzie nazywa „procesem zidiocenia narodu”³⁴.

Ugrešić wydaje się myśleć podobnie do Derridy, kiedy ten powiada: „Każda kultura jest pierwotnie kolonialna. (...) Każda kultura ustanawia się przez jednoznaczne narzucenie jakiejś „polityki” języka. Panowanie, wiemy o tym, zaczyna się mocy nazywania, od narzucania i legitymizowania nazw”³⁵.

W podążaniu tropami przemocy pisarki ponawiają pytania o ich przyczyny, o genezę wojny i agresji. Odnajdują korzenie zła we własnej historii, w zakłamaney, zniewalanej świadomości, w skolonizowanej kulturze. Tom esejów *Kultura kłamstwa* Ugrešić rozpoczyna zapamiętanymi z dzieciństwa obrazami-wspomnieniami pierwszej książki – elementarza, który uczył życia i świata, braterstwa, jedności, dobra. „Porządkujący system Elementarza nie jest zbudowany na przeciwieństwach. W

³¹ Por. znakomite analizy języka obsługującego kulturę polityczną i nacjonalistyczną Ivana Čolovicia, *Polityka symboli*. Tłum. M. Pertyńska. Kraków 2001 oraz Idem, *Balkany – terror kultury*. Tłum. M. Pertyńska. Wołowiec 2007.

³² D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa...*, op. cit., s. 96.

³³ Ibidem, s. 98.

³⁴ Ibidem, s. 273.

³⁵ J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*. Tłum. A. Siemek. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11-12, s. 62.

świecie Elementarza nie istnieje zło. Istnieje tylko dobro, pozbawione opozycyjnego członu”³⁶. Elementarz ucząc dobra, projektując utopijny świat bez zła, separuje od myślenia o świecie prawdziwym, rzeczywistym, historycznym, pełnym konfliktów. Socjalistyczna Jugosławia była również projekcją utopijną, piękną narracją, skrywającą swe negatywy. Wyparto je ze świadomości społecznej tym łatwiej, że wizja trzeciej kultury, państwa wielonarodowego i wielokulturowego³⁷ wydawała się rekompensować niedostatki systemu politycznego.

Koniec bajki o braterstwie i jedności w Jugosławii dopowiada Slavenka Drakulić w tekście o przewrotnym tytule *Bratstvo i ubojstvo* (Braterstwo i morderstwo):

Nacjonalizm jaki pojawił się w byłym ZSRR, byłej Jugosławii i Czechosłowacji, jest konsekwencją tej bajki. A stało się tak z trzech powodów: komunistyczne państwo nigdy nie dopuściło do rozwoju społeczeństwa obywatelskiego; niwelowało etniczne, narodowe i religijne różnice, pozwalając jedynie na identyfikacje klasowe; w końcu komunistyczni przywódcy, by utrzymać się przy władzy dopuścili się manipulacji różnicami, by doprowadzić narody do konfliktu i wrogości. Nawet za cenę wojny³⁸.

Diagnoza jest nader prosta³⁹. Wojna jest wynikiem totalitarnych dążeń do utrzymania władzy za wszelką cenę oraz nikłej wiedzy o przeszłości. Drakulić stawia pytanie retoryczne:

Ile wiedziałam o nienawiści, wrogości, przelewach krwi, które przez całą historię rozdzielały narody Bałkanów? W jakim stopniu znałam własną historię? Czy mogłam ją znać, skoro w naszych czytankach, historia zaczynała się dopiero w 1941 roku⁴⁰.

Problemem zatem staje się fałszowanie wiedzy i historii, konfiskowanie pamięci. Ta ostatnia pojawia się jako powtarzalny element walki politycznej:

Walka polityczna to walka na terytorium zbiorowej pamięci – pisze Ugrešić – Wraz z rozpadem wielonarodowej Jugosławii zaczął się proces konfiskowania jugosłowiańskiej pamięci zbiorowej i zastępowanie jej pamięcią narodową. Wojna jedynie przyspieszyła ów proces i radykalizowała środki. (...) Pamięć (...) została dzisiaj zwrócona mniejszości. To

³⁶ D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, op. cit., s. 25.

³⁷ O mamiącej sile zmityzowanych fantazmatów i konsekwencjach dla poczucia tożsamości w słowiańskiej Europie pisze m.in. Maria Bobrownicka, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*. Kraków 1995 oraz Eadem, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*. Kraków 2006.

³⁸ S. Drakulić, *Bratstvo i ubojstvo (Braterstwo i zabójstwo)*, w: Eadem, *Kako smo preživjeli*. Split 2001, s. 112.

³⁹ Svetlana Slapšak niezbyt pochlebnie wyraża się o dziennikarskim stylu i „mądrości skolonizowanych” Slavenki Drakulić. Por. *Feminizm i pisanstvo kobiet na polu minowym: paradygmat jugosłowiański...*, op. cit., s. 157. W moim przekonaniu – krytyczna, emancypacyjna, radykalnie postkolonialna refleksja Drakulić i innych pisarek z kręgu *žensko pismo* to odzyskany głos kobiecego podmiotu

i etyczny dyskurs mądrościowy, znamieny dla ponowoczesności.

⁴⁰ S. Drakulić, *Bratstvo i ubojstvo*, op. cit., s. 110.

na jej konto odebrano ją większości, tej, dla której twór zwany Jugosławią z biegiem czasu stał się codziennym życiem⁴¹.

Pamięć większości, pamięć mniejszości to dwa osobne terytoria, które weszły w konflikt interesów. W ich zasięgu pozostają zagadnienia tożsamości i nacjonalizmu, które wymagają osobnych omówień. W tym miejscu przypomnę za Ewą M. Thompson, iż:

badacze zachodni patrzą czasem nieprzychylnym okiem na poczucie postkolonialnej przynależności narodowej, rodzącej się w Azji, Afryce a na koniec (choć to nie mniej ważne) w Europie Środkowej i Wschodniej, sugerując, że budowanie tożsamości opartej na narodowości to rodzaj wstydlivej choroby, której ofiara winna się pozbyć możliwie najszybciej, chyba że posiada odpowiednią armię i wystarczającą siłę przekonywania, by bronić swej sprawy w świecie⁴².

Kolonizowani nie są równoprawni ani w zakresie praw, ani w zakresie pamięci.

Konfiskaty pamięci zmieniają się. Pozostają fantazmaty, mity, stereotypy. Wyparta ze świadomości prawdziwa historia zależności i przemocy, powraca w rozpoznaniu, że Europa skonstruowała „swoją” tożsamość i „swoją” pamięć tak, że Bałkany stały się „obcym” Innym. „**Inni** oraz **granica** to dwa pojęcia, wokół których Europa zbudowała swoją tożsamość”⁴³ – twierdzi Ugrešić i przekonująco wyjaśnia swój punkt widzenia:

Europa odczytywała przypadek bałkański poprzez swoje sztywne, dawno już przyswojone stereotypy o „tej części świata” (a więc: nie Europy). Zaaprobowała rozpad Jugosławii, gdyż państwo to i tak było „sztucznym tworem”, w którym małe nacje nie miały okazji urzeczywistnić swojej narodowej świadomości i państwowości, jak to uczyniły inne, „normalne” kraje europejskie. (...) Kiedy wojna rozpadła się na dobre, Europa przeraziła się nagle krwiożerczością „plemiennych” porachunków i wycofała się do kąta. Przesunęła przy tym swoją granicę⁴⁴.

Pisarka dostrzega historyczną izolację Europy, głębokie mentalne pęknięcie między lepszą Europą Zachodnią i obcymi jej Bałkanami. Analizując kolonialne i postkolonialne doświadczenia i kompleksy Europy Wschodniej, Maria Janion zauważa:

Sytuacja nasza konkretyzuje się w fakcie, że jesteśmy Słowianami, czyli jako „Orientalczycy” należymy do narodów „organicznie niedoskonałych” z punktu widzenia cywilizacji zachodnioeuropejskiej⁴⁵.

⁴¹ D. Ugrešić, *Kultura kłamstwa*, op. cit., ss. 296, 297.

⁴² E.T. Thompson, *Nacjonalizm, kolonializm, tożsamość*. Tłum. A. Sierszulska. „Teksty Drugie” 1999, nr 5, s. 30.

⁴³ D. Ugrešić, op. cit., s. 316.

⁴⁴ Ibidem, s. 321.

⁴⁵ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków 2006, s. 325.

Wychodząc od innych regionów Słowiańszczyzny i odmiennych relacji z Europą Zachodnią, badaczki podobnie formułują kolonialny kompleks gorszej, zależnej i podległej Europy.

Slavenka Drakulić i Dubravka Ugrešić odczytują międzyludzkie relacje mentalne jako kolonialne, oparte na nierówności, uprzedzeniach, przemocy. Relacje te rozpoznają także w strukturach własnego państwa, które zanim się rozpadło przyjęło i stosowało te same stereotypy: innego, obcego, biedniejszego, gorszego. Rozważania pisarek zmierzają do uświadomienia jak ważne w świadomości pojedynczego człowieka i społeczeństwa są pamięć i historia oraz odpowiedzialność⁴⁶. W refleksji ponowoczesnej pamięć jawi się „jako modalność lub składnik przepracowywania (*working through*) problemów. Tak rozumiana pamięć może stać się sposobem przypominania sobie niefortunnych posunięć i krytycznego pozostawiania mniej pożądanym efektów przeszłości, jak również próbą uznania innych jej aspektów i uczynienia z nich podstawy konstruktywnych działań teraz i w przyszłości”⁴⁷. Późna twórczość przywołanych w artykule pisarek jest próbą obrony przed zapomnieniem, niekiedy nieuświadomionym, niekiedy strategicznym i politycznym, ale zawsze pozostawiającym konsekwencje.

Przedstawiając wybrane przykłady tożsamościowego, emancypacyjnego i krytycznego dyskursu *żeńsko pismo*, usiłowałam osadzić go w ponowoczesnej świadomości, nasyconej nowymi perspektywami teoretycznymi, m.in. perspektywą teorii postkolonialnej. Dekonstrukcja różnych przejawów rozumu kolonialnego jest interesującą próbą rozumienia działania podmiotu dominującego i jego dyskursów władzy. Nowy (projektowany przez literaturę kobiecą) podmiot, dysponujący przepracowanym doświadczeniem przeszłości i pamięcią o niej, byłby zdolny do prowadzenia dyskursu mądrościowego, do indywidualnej improwizacji aksjologicznej, niemożliwej bez respektowania dziedzictwa kulturowego i wspólnego horyzontu etycznego, bez szacunku dla Innego. Zdekonstruowany koncept rozumu kolonialnego zostaje zatem zastąpiony ponowoczesnym konceptem rozumu transwersalnego⁴⁸, który łączy naukowość z mądrością i doświadczeniem, jest zdolny

⁴⁶ W *Oni nie skrzywdziliby nawet muchy. Zbrodniarze wojenni przed trybunałem w Hadze*. Tłum. J. Szacki. Warszawa 2006, s. 221–222 – Drakulić tłumaczy konieczność odpowiedzialnych wyborów i decyzji: „Głosując na Miloševicia czy Tudjmana, ludzie głosowali za polityką czystek etnicznych. Czy mogą twierdzić, jak Niemcy, że o niczym nie wiedzieli? Zarówno Chorwacja, jak Serbia są za małe, żeby użyć tego argumentu. W ciągu pięciu lat wojny zbyt wiele ludzi było bezpośrednio zaangażowanych w czystki etniczne, aby poważnie twierdzić „nie wiedzieliśmy”. [...] Trzeba rozumieć, że była możliwość wyboru. W pewien sposób nie tylko zbrodniarze wojenni, ale i ludzie, którzy im to umożliwili, powinni odpowiadać za swoje złe wybory.”

⁴⁷ D. La Capra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*. Tłum. M. Zapędowska. w: E. Domańska (red.) *Pamięć, etyka i historia*. Poznań 2002, s. 132.

⁴⁸ Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna postmoderna*. Przeł. A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki. Warszawa 1998 oraz B. Czapik-Lityńska, *Tezy o podmiocie, podmiotowości, tożsamości – perspektywa przelomu wieków*, w: *Literatury słowiańskie po roku 1989. nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*, t. III *Podmiotowość*. Red. B. Czapik-Lityńska. Warszawa 2005, s. 7–19.

do uzgadniania różnych konstelacji sensu i racjonalności, akceptuje wielość i margines, uwzględnia wrażliwość i słabość. Postmodernistyczna literatura kobieca, zwłaszcza po 1989 roku, to szczególnie ważny głos – literacki i krytyczny – wnoszący nowe, niezależne punkty widzenia wielu najbardziej aktualnych społecznie kwestii.

KWESTIE KOBIECE W CZESKO-SŁOWACKIEJ REFLEKSJI FILMOWEJ PO 1989 ROKU

DOBROCHNA DABERT⁴⁹
(Poznań)

Słowa kluczowe: feminizm, badania genderowe, studia kobiece, czeska kinematografia, słowacka kinematografia, postkolonializm

Key words: feminism, gender studies, woman's studies, Czech cinematography, Slovak cinematography, postcolonialism

Abstrakt: Dobrochna Dabert, KWESTIE KOBIECE W CZESKO-SŁOWACKIEJ REFLEKSJI FILMOWEJ PO ROKU 1989. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 179-195, ISSN 1733-165X. Tekst stanowi krytyczną rekapitulację refleksji filmoznawczej prowadzonej w Czechach i Słowacji

a dotyczącej problematyki tzw. *ženskej otázky* (kwestii kobiecej). Myśl feministyczna i genderowa pojawiła się w refleksji publicznej i naukowej dopiero po Aksamitnej Rewolucji, napotykać na wstrzeźliwą i zdystansowaną reakcję środowisk naukowych i twórczych. Dotychczasowa niezbyt rozbudowana refleksja nad kwestiami kobiecymi w kinie czeskim i słowackim, reprezentuje wczesny etap feminizmu akademickiego. Czesko-słowackie *women's studies* skupiają się na gromadzeniu wiedzy dotyczącej historii, kultury, życia społecznego i politycznego kobiet. W centrum swojego dyskursu sytuują analizę wizerunków kobiecych, przede wszystkim we wczesnym kinie, rozważania nad kategorią kobiecości, jej specyfiką i przeobrażeniami dokonującymi się w procesie historycznym. Tymczasem w dokonaniach kinematografii Czech i Słowacji coraz większą rolę odgrywają kobiety reżyserki. Współczesne kino kobiet jest tu wyraźnie dostrzegalnym w swojej specyfice jakościowej i ilościowej zjawiskiem artystycznym, który na razie pozostaje obszarem nieeksplorowanym w czesko-słowackiej myśli filmoznawczej ukierunkowanej feministycznie i genderowo.

Abstract: Dobrochna Dabert, WOMAN'S ISSUES IN CZECH-SLOVAK FILM REFLECTION AFTER 1989. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 179-195, ISSN 1733-165X. The text constitutes a recapitulation of the filmographic reflection in the Czech Republic and Slovakia of the so called *ženska otázka* (women's issue). The feminist and gender thought appeared in public and scientific reflection only after the Velvet Revolution encountering a moderate and uninvolved reaction from the scientific and artistic societies. The women's issue in the Czech and Slovak cinema, which had been till that moment fairly undescribed, represents an early stage of academic feminism. Czech and Slovak *women's studies* focus on gathering knowledge about history, culture and social and political life of women. The discourse includes the analysis of the picture of women mostly in early cinema, reflection on the category of womanhood, its

⁴⁹ Correspondence Address: e-mail: dobro@amu.edu.pl

specificity and changes it has undergone in the historical process. In the mean time, female film directors are playing a greater role in the achievements of the Czech Republic and Slovakia's cinematography. The contemporary women's cinema is a work of art that is visibly distinguishable quantitatively and qualitatively. It is an underexplored field in Czech and Slovak film thought that is characterized by its feminist and gender approach.

Początki czeskiej myśli prefeministycznej sięgają czasów narodowego Odrodzenia i budowania Pierwszej Republiki. Pierwsze hasła dotyczyły kwestii społecznych, obecności kobiet w życiu publicznym. Warto podkreślić, że inicjowane wtedy dyskusje nad pozycją i statusem kobiet w kształtującym się nowoczesnym społeczeństwie, nie były zwrócone przeciw mężczyznom, którzy *nota bene* odegrali ważną rolę w rozwijającym się dyskursie kobiecym poczynając od Vojtěcha Náprstka, XIX – wiecznego patrioty, etnografa, wielkiego rzecznika emancypacji kobiet, a kończąc na Tomášu Masaryku – prezydencie Pierwszej Republiki, który głosił wykłady specjalnie przeznaczone dla kobiet, a idee emancypacyjne wcielał w życie w swoim własnym domu⁵⁰. Od drugiej połowy l. 60. XIX wieku, w życiu publicznym istotną rolę zaczęły odgrywać kobiety, coraz lepiej wykształcone, świadome swoich praw i możliwości. Ten klimat swobodnej wymiany myśli w czasach Pierwszej Republiki, doprowadził do aktywizacji społecznej, intelektualnej, artystycznej i politycznej kobiet⁵¹.

„Nie ma kobiecej kwestii, jest jedynie problem kulturowy, ludzki, a jeżeli jest problem kobiecy to i także męski, dziecięcy itd.”⁵². W ten sposób Tomáš Garrigue Masaryk, pierwszy prezydent Czechosłowacji, gorący rzecznik równouprawnienia, skomentował rodzący się w jego ojczyźnie ruch emancypacyjny kobiet. Jego niechęć do wyodrębnienia kwestii kobiecej wynikała z przekonania o bezdyskusyjnej i niepodważalnej podmiotowości każdej jednostki ludzkiej niezależnie od płci czy wieku. Powojenna, socjalistyczna Czechosłowacja odcinająca się od osiągnięć gospodarczych, społecznych i intelektualnych, od idei demokratycznych Pierwszej Republiki, zdusiła na wiele dekad dyskusję nad kwestiami kobiecymi.

⁵⁰ Jak podaje Barbora Osvaldová w książce *Česká média a feminismus*. Praha 2004, s. 28 – T. Masaryk jako zdecydowany zwolennik partnerskich relacji w rodzinie, swoje hasła równouprawnienia realizował w swoim własnym życiu, dzieląc się sprawiedliwie obowiązkami wychowawczymi z żoną nad swoimi dziećmi. Warto nadmienić, iż Masaryk przyjął po ślubie nazwisko żony i od tej pory używając obu, demonstrował swój aprobatywny stosunek do równouprawnienia kobiet i mężczyzn.

⁵¹ Wymieńmy tu kilka postaci czechosłowackiego życia publicznego ze świadomością, iż jest to lista niepełna wskazująca jedynie na pierwszoplanowe postaci ruchu emancypacyjnego przed drugą wojną światową. Wśród nich znajdują się pisarki, uczone, działaczki społeczne: Magdalena Dobromila Rettigová, Karolina Světlá, Charlotte Masaryková i Alice Masaryková, Božena Němcová, Eliška Krásnohorská, Teréza Nováková, Františka Plamínková, Božena Víková-Kunětická.

⁵² T.G. Masaryk, *Postavení ženy v rodině a veřejném životě. Přednášky T.G.M. Chicago: Výkonný výbor svobodomyslných, 1907*. Wykład wygłoszony w 1907 roku w Chicago. Cyt. za: B. Osvaldová, *op. cit.*

Feminizm – złożone zjawisko społeczno-kulturowe, nierzadko traktowane w naszej części Europy, jako hasło wywoławcze, w Czechach i na Słowacji zaistniał właściwie dopiero po 1990 roku. Szerszym pojęciem, ściśle związanych z feminizmem, ale mniej zdyscyplinowanym definicyjnie jest *ženská otázka* (kobieca problematyka). Pojęcie kobiecej problematyki jest historycznie starsze i związane z konkretnymi socjalnymi projektami. W Czechach i na Słowacji *ženská otázka*, jako bardziej pojemne i mniej metodologicznie zobowiązujące pojęcie, pojawia się w studiach poświęconych problematyce kobiecej, które nie aspirują do respektowania założeń teoretycznych feminizmu czy studiów genderowych.

Współczesny czesko-słowacki feminizm jawi się, jako dyskurs przede wszystkim skupiony na problemach społecznych, takich jak rynek pracy dla kobiet, przemoc w rodzinie, udział kobiet w życiu politycznym, naukowym i artystycznym. Z początku idee feministyczne, kategorię *gender*, i wszelkie kwestie z nimi związane, traktowano, jako bezpośrednio niedotyczące doświadczeń Czech i Słowacji, jako swoisty fenomen socjologiczny i intelektualny amerykański i zachodnioeuropejski. Z pewnego dystansu obserwowano rozwój ruchów feministycznych i *gender studies* oraz towarzyszącą im aktywność intelektualną, rozwój myśli krytycznej i teoretycznej. Początkowo pełen rezerwy stosunek do obecności w dyskursie społecznym i artystycznym głosu kobiecego, można przyrównać do reakcji w innych krajach byłego bloku wschodniego, w tym do Polski. Ruch feministyczny traktowany był z dużą nieufnością, jako kolejna ideologia, w dodatku o proveniencji lewicowej. Lata dziewięćdziesiąte ujawniły zdystansowaną reakcję społeczną na hasła i działania nowopowstałych kobiecych ruchów społecznych i intelektualnych. Samo pojęcie feminizmu, i jego przejawy, słabo znane i upowszechniane, bagatelizowano i lekceważono, operując stereotypowymi wyobrażeniami opartymi na dochodzących z Zachodu szczątkowych wieści o działaniach radykalnych odłamów ruchów kobiecych⁵³.

Znamienne stanowisko zajął Josef Škvorecký, wybitny pisarz czeski, od lat sześćdziesiątych mieszkający w Kanadzie. Pisarz zabrał głos w sprawie kwestii feministycznych w czeskim czasopiśmie „Respekt”, drukując w 1992 roku cykl tekstów zatytułowanych: *Dobrodružství amerického feminizmu I-III*. W trzech kolejnych artykułach: *Je možný sex bez znásilnění*⁵⁴, (Czy możliwy jest seks bez przemocy), *Je možné mluvit se ženou bez pohlavního obtěžování*⁵⁵ (Czy można rozmawiać z kobietą bez seksualnego molestowania) i *Je možné mluvit a psát správně bez diskriminace*⁵⁶ (Czy można mówić i pisać poprawnie bez dyskryminacji) Josef Škvorecký skarykатуrował teorie feministyczne używając do tego najbardziej radykalnego odłamu amerykańskiego dyskursu feministycznego. Jego ironiczny wykład odbił się szerokim

⁵³ Por. M. Filipowicz, Szacunek bez szacunku. *Stan dyskursu feministycznego w Czechach i Słowacji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*, w: E. Kraskowska (red.) *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy. Tom II. Feminizm*. Warszawa 2005.

⁵⁴ „Respekt” 1992, nr 32, s. 10.

⁵⁵ „Respekt” 1992, nr 39, s. 13.

⁵⁶ „Respekt” 1992, nr 46, s. 13.

echem w kraju, a również zza oceanem, wywołał polemikę, która na dobrą sprawę trwa w Czechach i na Słowacji do dzisiaj.

Pomimo wszystkich tych zastrzeżeń, przełom 1989 roku zapoczątkował zmiany systemu politycznego, których konsekwencją była transformacja społeczna wywołująca przeobrażenia w mentalności i obyczajach. W rezultacie zmieniła się również perspektywa patrzenia na rzeczywistość. Otwarcie się na nowe problemy pozwoliło między innymi zobaczyć w innym świetle kwestie kulturowej tożsamości płci i rozpocząć rewizję kanonicznych i zbudowanych na wielowiekowej tradycji narodowej, ról męskich i kobiecych.

Swego rodzaju odpowiedzią na potrzebę „nowego spojrzenia” na rzeczywistość, było utworzenie w 1991 roku na Uniwersytecie Karola w Pradze jednostki badawczej *Katedry genderových studií*, gdzie prowadzone są systemowe badania genderowe, feministyczne i queerowe w perspektywie interdyscyplinarnej. W stolicy Czech działa również biblioteka genderowa (*Knihovna Gender Studies*) W pierwszym rządzie uznano za najistotniejsze, przyswojenie zachodniej feministycznej refleksji krytycznej i teoretycznej. Między innymi, dzięki działalności tej placówki naukowej, w latach dziewięćdziesiątych i dwutysięcznych, w języku czeskim ukazały się wyimki z klasycznych prac Simone de Beauvoire, Elizabeth Badinter, Julii Kristeovej, Judith Butler, Naomi Wolf, Carole Pateman, Judith L. Herman a także antologie angloamerykańskiej myśli feministycznej⁵⁷.

Istotną rolę w zaktywizowaniu refleksji feministycznej i genderowej odegrało czasopismo „Aspekt”, początkowo wychodzące w formie papierowej, później internetowej. Pierwszy numer ukazał się w 1993 roku. Wprawdzie redakcja mieściła się w Bratysławie, to jednak od początku pismo miało charakter scalający refleksję czesko-słowacką dotyczącą szeroko rozumianej problematyki kobiet, kwestii społecznych, ale także literatury i sztuki interpretowanej z perspektywy genderowej, feministycznej, teorii queer. Jedną z najbardziej aktywnych badaczek tej problematyki, socjolog Jiřina Šiklová w artykule wstępnym⁵⁸ mającym charakter manifestu, uzasadniła ideę powołania do życia pisma podejmującego problematykę kobietą, wskazując na pokolenia kobiet żyjących na ziemiach Czeskiej i Słowackiej Republiki, które urodziły się i wyrastały, żyły i żyją w podobnych uwarunkowaniach społecznych i politycznych, określanym mianem „realnego socjalizmu”. Zdaniem socjolożki, łączy je podobny sposób widzenia świata, społecznych, politycznych i ściśle kobiecych problemów. Wspólnym doświadczeniem okazał się totalitarny reżim czasu powojennego i pseudoemancypacja kobiet, która redukowana była do obowiązków wyborczych i ekonomicznej konieczności podjęcia pracy zawodowej. Milczenie i posłuszeństwo w czasie długiego trwania komunizmu, zostało przerwane podjęciem

⁵⁷ L. Oates-Indruchová (red.), *Dívčí válka s ideologií. Klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha 1999; M. Pachmanová (red.), *Neviditelná žena. Antologie současného amerického myšlení o feminizmu, dějinách a vizualitě*. Praha 2002.

⁵⁸ J. Šiklová, *Proč slovensko-český Aspekt*. „Aspekt” 1993, nr 1.

działalności opozycyjnej, która doprowadziła do przemian 1989 roku. W tych działaniach, ważną rolę odegrały kobiety, współdziałając na rzecz odzyskania wolności. Głos kobiet w czasie Aksamitnej Rewolucji był głośny i znaczący⁵⁹. To właśnie do tego doświadczenia odwołują się współczesne Czeszki i Słowaczki, które nie godzą się na powrót do dyskryminującej pozycji sprzed 1989 roku. Znamienne, iż wyzwolenie spod form ucisku zewnętrznego, pozwoliło kobietom w Czechach i na Słowacji, ale również w innych krajach byłego bloku wschodniego, uświadomić sobie formy wewnętrznego ucisku, jakim były poddawane, oblicza represji i dyskryminacji, którym podlegały, jako kobiety od zawsze.

Obok podejmowanych praktycznych działań na rzecz równouprawnienia kobiet, ich aktywizacji w różnych sferach życia publicznego, w Czechach i na Słowacji rozwija się coraz intensywniej refleksja krytyczna, naukowa i artystyczna nad problematyką kobiecą. Rozpoczęto od analiz specyficznych kobiecych doświadczeń, od zarysowania dziejów kobiet. Największe zainteresowanie badawcze ogniskuje się wokół zagadnień istotnych dla współczesnej kondycji kobiet. Badania podejmujące problematykę kobiecą prowadzone są interdyscyplinarnie, z perspektywy nauk filozoficznych, filologicznych, historycznych, socjologicznych, psychologicznych, politologicznych, prawniczych, medioznawczych. Prace czeskich i słowackich autorek podejmują problematykę rodziny⁶⁰, macierzyństwa⁶¹, przemocy w rodzinie⁶², czynnego udziału w życiu politycznym⁶³, form obecności kobiet w mediach⁶⁴, sytuacji kobiet mniejszości narodowych i seksualnych⁶⁵.

Zgodnie z prognozami Ewy Kraskowskiej, która zastanawiała się nad drogami rozwojowymi dyskursu feministycznego w krajach byłego bloku wschodniego, będą one zyskiwały znamiona dyskursu postkolonialnego, poszukującego własnej specyfiki, na przykład w sferze kultury – poprzez uwrażliwienie na lokalną specyfikę: tradycję

⁵⁹ Warto wspomnieć, iż grupa czeskich dokumentalistek zrealizowała cykl dziesięciu filmów-portretów, w których bohaterkami jest dziesięć kobiet związanych z ruchem dysydenckim w Czechosłowacji. Cykl zrealizowany w latach dwutysięcznych dla Czeskiej Telewizji nosił tytuł: *Ženy Charty 77*.

⁶⁰ *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*. J. Cviková, J. Juráňová, L. Kobová (red.). Bratislava 2006.

⁶¹ *Možnosť voľby. Aspekty práv a zodpovednosti*. J. Cviková, J. Juráňová (red.). Bratislava 2001.

⁶² *Možnosť voľby. Aspekty práv a zodpovednosti*, op. cit.; *Piata žena. Aspekty násilia páchaného na ženách*. J. Cviková, J. Juráňová (red.). Bratislava 2001.

⁶³ *Hlasy žien. Aspekty ženskej politiky*. J. Cviková, J. Juráňová (red.). Bratislava 2002; *Kradmá ruka feministky rozvažuje za plentou. Aspekty parlamentárnych volieb*. L. Kobová, Z. Maďarová (red.). Bratislava 2007; *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*. H. Hašková, A. Křížková, M. Linková (red.). Praha 2006.

⁶⁴ B. Osvaldová, *Česká média a feminismus*. Praha 2004; *Komodifikácia žien v našej kultúre. Žena nie je tovar*. J. Juráňová, T. Kobová (red.). Bratislava 2005; P. Jedličková, *Nevidět, neslyšet, a nedotýkat se! Feminismus jako součást demokratizačního procesu v ČR v letech 1989 až 2004 – reflexe médií*. W: *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*, op. cit.

⁶⁵ *Vztahy, jazyky, těla. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*. L. Heczková a kol. (red.), Praha 2007; *Mnohohlasem. Vyjednávání ženských prostorů po roce 1989*, op. cit.

i współczesność. W sferze humanistyki i nauk społecznych – poprzez skoncentrowanie badań na rodzimych realiach: historii, procesach społecznych, twórcach, dziełach itp.⁶⁶

I rzeczywiście. Powoli uświadamiano sobie, iż problematyka ruchów emancypacyjnych kobiet nie jest dla Czech i Słowacji tak egzotyczna, jak się wydawało, że ma swoją własną narodową historię. Jednym z istotnych składników dyskursu feministycznego i genderowego stała się rekonstrukcja własnych dziejów myśli emancypacyjnej. W rezultacie badania mają słabszą podstawę teoretyczną a przeważają w nich zainteresowania historyczne. Początki ruchów emancypacyjnych w Czechach stały się przedmiotem rozważań Marie Bahenskej⁶⁷, w szkicu historycznym Barbora Osvaldová⁶⁸ spróbowała umieścić aktywność publiczną kobiet w XIX i XX wieku z Czech i Słowacji w kontekście działań emancypacyjnych w Europie Zachodniej i Ameryce. Rozprawa Gabrieli Dudekovej poświęcona została losom ruchów kobiecych na Słowacji⁶⁹, refleksję nad konceptualizacją pozycji kobiet we współczesnej czeskiej historiografii odnaleźć można w tekstach Hany Havelkovej⁷⁰. Istotne miejsce w poszukiwaniu tradycji ruchów emancypacyjnych kobiet dopełniają szkice o charakterze monograficznym poświęcone wybitnym osobowościom historycznym. Bohaterkami rozpraw i szkiców stały się między innymi: Božena Viková-Kunětická⁷¹, Magda Husáková-Lokvencová⁷², Gizela Fleischmann⁷³, Charlotte Masaryková⁷⁴, ale także postacie historii najnowszej: Milada Horáková⁷⁵ czy Olga Havlová⁷⁶.

⁶⁶ E. Kraskowska, *Dyskurs feministyczny w słowiańskiej literaturze, krytyce i teorii po roku 1989*, w: E. Kraskowska (red.), *Literatury słowiańskie po roku 1989*, op. cit., s. 10.

⁶⁷ M. Bahenská, *Počátky emancipace v Čechách. Dívčí vzdělávání a ženské spolky v Praze v 19. století*. Praha 2005.

⁶⁸ B. Osvaldová, *Česká média a feminismus*, op. cit. Tu: *Feminismus, jeho historie a teorie*, s. 17–50.

⁶⁹ G. Dudeková, *Radikálky alebo konzervatítky? Nové výskumy v oblasti dejín ženského hnutia na Slovensku*, w: *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit.

⁷⁰ H. Havelková, *Liberální historie ženské otázky v českých Zámch*, w: H. Havelková (red.), *Existuje středoevropský model manželství a rodiny?: česko-německý sborník z konference*. Praha 1995; *Konec idylly? Možné konceptualizace postavení žen v moderní české historii*, w: *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit.

⁷¹ P. Štěpánková, „Když jdu, tak jdu“. *Nezadržitelná Božena Viková-Kunětická*; L. Heczková, *Cesta světle? Matriarchát Boženy Vikové-Kunětické*, w: *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*. P. Hanáková, L. Heczková, E. Kalivodová (red.). Praha 2006. *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit.

⁷² N. Lindovská, *Magda Husáková-Lokvencová. Prvý ženský hlas slovenskej divadelnej réžie*, w: *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit.

⁷³ K. Hradská, *Gisela Fleischmann. Příběh odvážnej ženy*, w: *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit.

⁷⁴ Charlotte G. Masaryková. *Sborník příspěvků z konference konané ke 150. výročí narození dne 10.11. 2000*. Praha 2001.

⁷⁵ V. Bednářová, *Mravní odkaz JUDr. Milady Horákové v ženském hnutí*. Brno 1993.

⁷⁶ M. Marková, *Olga Havlová a ty druhé. Ženy ve vnitřní emigraci*. Brno 1997.

Dyskusja nad kwestiami feministycznymi i genderowymi zainicjowana została również na obszarze myśli filmowej. W tym szkicu interesować mnie będzie jedynie refleksja nakierowana na kulturę filmową Czech i Słowacji. Poza zainteresowaniem pozostaną (całkiem liczne) studia poświęcone filmowej refleksji prowadzonej z perspektywy feministycznej i genderowej, gdzie przedmiotem rozważań stały się przykłady z kina światowego.

Podobnie jak w Polsce, pierwszym etapem było przyswojenie zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej myśli feministycznej. Jej znajomość nie wykracza poza wąskie kręgi akademickie i ma stosunkowo słaby wpływ na aktywność krytyczną. Defensywny charakter czeskiej krytyki filmowej ukierunkowanej na poszukiwanie tożsamości narodowej, tropiącej „czeskość”, jak to określa czeska filmoznawczyni Petra Hanáková, wytworzył w rezultacie swoisty „paradygmat czeskiej normalności”, który z oczywistych względów odrzucać będzie wszelkie metodologie, które naruszyłyby to przekonanie.

Przykładem dobrze objaśniającym to zjawisko jest esej Christie Bird⁷⁷ poświęcony filmowi Jana Svěráka *Jazda*. Esey powstał na seminarium Jana Čulíka na Glasgow University w 2001 roku w Wielkiej Brytanii. Kontrowersję wzbudziło stanowisko metodologiczne autorki, która posiłkując się koncepcjami feministycznej teorii filmu, postawiła tezę o pornograficznym charakterze filmu. Propozycja ta została przez krajową krytykę filmową zdecydowanie odrzucona. Przypadek ten dowodzi nadal obecnego wpływu zachowawczej krytyki czasów normalizacji, ale, co więcej, jak podkreśla Petra Hanáková⁷⁸, preferowanego stylu uprawiania krytyki filmowej, którą nazywa krytyką impresjonistyczną, dystansującą się od naukowych metodologii współczesnej teorii filmu.

Zachodnią myśl feministyczną w filmie zaanonsował opublikowany w Czechach, głośny tekst Barbary Creed: *Me Jane, You Tarzan*⁷⁹. Klasyczny już tekst Brytyjki Laury Mulvey, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*⁸⁰ ujmujący kwestie odbioru i narracji filmowej z perspektywy teorii semiotyczno-psychoanalitycznej, ukazał się pod koniec lat dziewięćdziesiątych, wywołując z początku wstrzemięźliwe zainteresowanie propozycją teoretyczną badaczki. Petr Mareš analizujący założenia teoretyczne Mulvey zaznaczył, iż jej koncepcja przynależy do „odległego, może nawet egzotycznego świata myśli”⁸¹.

⁷⁷ Zob. Christie Bird, *Film Jízda Jana Svěráka je jen pornografie – je typickou ukázkou soft porn. Je takový odsudek ospravedlnitelný?* <http://www.blisty.cz/files/isarc/0104/20010411d.html>

⁷⁸ Zob. P. Hanáková, *Gender a film (u nás)*, w: *Vztahy, jazyky, těla. Texty z 1. konference českých a slovenských feministických studií*, op. cit. Wszystkie tłumaczenia cytatów z języka czeskiego i słowackiego zawarte w tym szkicu są mojego autorstwa.

⁷⁹ Opublikowany w czasopiśmie filmowy „Film a doba” w 1991 roku.

⁸⁰ L. Mulvey, *Vizuální slast a narativní film*, w: L. Oates-Indruchová (red.) *Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení*. Praha, 1999.

⁸¹ P. Mareš, *Laura Mulveyová: feminismus a psychoanalýza*, „Iluminace” 1993, nr 3 nr 39.

Najpoważniejszą próbą zrekapitulowania podstawowych założeń teoretycznych i praktycznych feministycznej refleksji nad filmem pozostaje praca Petry Hanákové, w której autorka prezentuje efekty badań amerykańskich i zachodnioeuropejskich od lat siedemdziesiątych aż po połowę lat dziewięćdziesiątych. „Pomimo wszystkich dążeń czeskich filmologów, nadal jednak [feministyczna] teoria filmu pozostaje swego rodzaju «nierozpoznanym kontynentem»”⁸² – konkluduje Hanáková.

Feministyczna krytyka filmowa w Czechach i na Słowacji znajduje się na etapie pierwszych prób, gdzie obiektem staje się przeszłość filmu swoiście reinterpretowana przy użyciu wybranych narzędzi krytyki feministycznej i z obszaru *gender studies*. Powraca się więc do słowackiego i czeskiego kina, stosunkowo dobrze opracowanego już wcześniej, teraz jednak nowa perspektywa pozwala wprowadzić i zaangażować film okresu I Republiki, Protektoratu oraz powojennego, w przestrzeń dyskursu tożsamościowego.

W większości rozważań czeskich i słowackich badaczek kina w aspekcie feministycznym i genderowym, dominuje podejście tematologiczne. Najszerzej i najwnikliwiej podejmowana jest problematyka przemian stereotypowych obrazów kobiecości, kwestii kobiecych ról społecznych, przeobrażeń filmowych wizerunków miłości, seksualności i macierzyństwa. Pojawia się również refleksja nad przeobrażeniami wizerunków męskich bohaterów w czeskim kinie, nad źródłami współczesnego typu męskiego bohatera⁸³ opartego na utrwalonych w kulturze czeskiej stereotypach „zwykłego Czecha”. Warto przyjrzeć się wybranym, reprezentatywnym dla czesko-słowackiej refleksji naukowej, tekstom interesującej nas tu problematyki. Ten rekonesans po znaczących tekstach pozwala zorientować się w aktualnym stanie świadomości feministycznej i genderowej współczesnych badaczy czeskich i słowackich, wykazać eksplorowane obszary zainteresowań szeroko rozumianą kwestią kobiecą w kinie tego regionu.

Erotyka w filmie

W tekście zatytułowanym *Slovenský eros?* Eva Filová⁸⁴ przyjrzała się słowackiemu kinu poszukując w nim form obecności i nieobecności erotyki. Autorka już na wstępie stwierdza: „w słowackiej kinematografii na darmo szukalibyśmy autora, którego twórczość wyraźnie wiązałaby się z tematem erosa (odwrotnie niż w czeskiej tradycji

⁸² P. Hanáková, *Pandořina skříňka aneb Co feministky provedly filmu?* Praha 2007, s. 9.

⁸³ Pierwodruk tekstu P. Hanákovéj został opublikowany w j. angielskim w pracy zbiorowej: *Mediale Welten in Tschechien nach 1989: Genderprojektionen und Codes des Plebejismus*. München 2005. Przedruk artykułu przetłumaczony na j. polski: *Konstrukcja normalności. Rodowód postaci męskich we współczesnym kinie czeskim* umieszczono w antologii (red. A. Gwóźdź) *Czeska myśl filmowa*. Tom 2. *Reguły gry*. Gdańsk 2007.

⁸⁴ E. Filová, *Slovenský eros?*, „Kino-ikon”. Časopis pre vedu o filme a pohyblivom obraze. 2006, nr 10.

wywodzącej się od Machatý'ego po Švankmajera)⁸⁵. Kino lat pięćdziesiątych XX stulecia wyeliminowało intymność z kina, zastępując ją, jak twierdzi autorka, „erotyzacją” pracy, utożsamieniem życia prywatnego z publicznym (zawodowym). W latach sześćdziesiątych „naturalna”, autentyczna miłość była wynikiem tęsknoty do życia w prawdzie (*Slnko v sieti*, 1962 Štefana Uhera), tajemniczego spisku albo gry (*Slávnosť v botanickej záhrade*, 1969 Elo Havetty; *Vtáčkovia, siroty a blázni*, 1969 Juraja Jakubisko), podniosłym momentem w krytycznej sytuacji (*Zvony pre bosých*, 1965, Stanislava Barabáša), balladową miłością (*Tri dcéry*, 1967 Štefana Uhera). W kinie normalizacji lat siedemdziesiątych, dochodzi do „upolitycznienia” uczuć, także miłości. Na przykład historia miłości w filmie *Rozdelení*, 1976 w reżyserii Jána Lacka, jest jedynie pretekstem dla zaprezentowania zideologizowanej wersji historii drugiej wojny światowej na Słowacji. W filmie podejmującym problematykę współczesną preferowano młodych bohaterów, jako współtworzących nowy porządek. Ich prywatne losy (*Milosrdný čas*, 1975, reż. Otakar Krivánek) również bywały sfunkcjonalizowane, służąc propagandzie polityki społecznej Gustava Husáka. Jedyne elementy erotyki pojawiały się w filmach, których tematyka skupiała się na problemach okresu dojrzewania, jak w filmie Stefana Uhera *Keby som mal pušku*, 1971. Spośród miernej produkcji filmowej czasu normalizacji, pozytywnie wyróżniają się filmy Dušana Hanáka. Począwszy od jego pierwszego długometrażowego filmu *Obrazy starého sveta*, 1972, *Ružové sny*, 1976, *Ja milujem, ty miluješ*, 1980 – miłość w jego filmach okazuje się autentycznym przejawem człowieczeństwa, najważniejszą ludzką potrzebą i sensem życia.

Przemiany wizerunków bohaterek filmowych w słowackim kinie lat 70.–80.

Nurt emancypacyjny w słowackim filmie fabularnym lat siedemdziesiątych stał się przedmiotem rozważań Evy Filovej⁸⁶. W kinematografii tego czasu pojawiły się, zgodnie z przemianami społeczno-obyczajowymi na Słowacji, nowy typ bohaterki kobiety aktywnej i samowystarczalnej. Aktywizacja zawodowa kobiet drugiej połowy lat siedemdziesiątych na Słowacji, wzrost roli kobiet w życiu publicznym spowodował ujawnienie się konfliktu między tradycyjną rolą kobiet w rodzinie i w sferze zawodowej. Zmiany ról społecznych wyniknęły z przedefiniowania roli kobiet w rodzinie i w życiu publicznym przy braku pomocy instytucji państwowych i służb społecznych. Efektem było pojawienie się symptomu kryzysu relacji małżeńskich,

⁸⁵ E. Filová, *Slovenský eros?*, op. cit., s. 225.

⁸⁶ E. Filová, *Ženy, eros, politika. Emancipačná vlna v slovenskom hranom filme*. w: *Histórie žien. Aspekty písania a čítania*, op. cit. Warto zauważyć, iż w 1983 roku w zrealizowanej przez Juraja Jakubisko *Tysiacletniej pszczole (Tisícročná včela)* aspekt erotyczny odgrywał ogromną rolę i jako tak rzadko obecny w słowackim kinie, spotkał się z żywą reakcją publiczności.

wzrost rozwodów. Problematyka ta znalazła swoje odzwierciedlenie w kinie słowackim. Przemianie uległ wizerunek kobiety lat sześćdziesiątych, w których to latach dominowały bohaterki wyidealizowane: muzy, cnotliwe dziewice – symbole eterycznej nieuchwytniej kobiecości. Nowy typ bohaterki filmowej bardzo silnie związany został z realiami politycznymi ówczesnej Słowacji. Zdaniem Filovej, typologia postaci kobiecych w kinie lat siedemdziesiątych zbudowana jest na dwóch bazowych konstrukcjach. Z jednej strony, silnie eksploatowany jest wizerunek kobiety wyemancypowanej w duchu totalitarnym. Tego typu bohaterki pojawiły się, między innymi w filmach *Pozor, ide Jozefa!* (1976) w reżyserii Jozefa Režuchy i *Blízke diaľavy* (1979) Otakara Krivánka. Zdaniem autorki najbardziej reprezentatywna postać kobiety „totalitarnej” pojawiła się w filmie Dušana Kodaja *Cesta ženy*, 1975). Z drugiej strony, w kinie słowackim pojawiły się postaci niezrealizowanych kobiet wykonujących męskie zawody (Andrej Lettrich, *Prípád krásnej nerestnice*, 1973; *Šepkajúci fantóm*, 1975), sfrustrowanych, zdradzanych przez mężów (*Deň sľovratu*, 1973, reż. Jozef Režucha), uwiedzionych i osamotnionych w swym macierzyństwie dziewczyn (serial TV, *Straty a nálezy*, 1975, reż. Stanislav Párnický). Poza obrazem nowoczesnego, zmodernizowanego społeczeństwa, w filmie słowackim tego okresu nadal jednak dominuje tradycyjno-folklorystyczny nurt wywodzący się z tradycji klasycznej literatury, gdzie w centrum znajdują się kobiety, jako obiekty patriarchalnej społeczności. Jak podkreśla Filová, w latach siedemdziesiątych emancypacja postaw kobiecych, odnotowana również przez kino, powoli wydobywała się na światło dzienne razem z tematami krytyki społecznej. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych pojawiły się odważniejsze próby krytyki społecznej w kinie słowackim, przede wszystkim za sprawą takich reżyserów jak Dušan Trančík, Juraj Jakubisko, Dušan Hanák. Najsilniej jednak problematyka społeczna zabrzmiała nie w słowackim a czeskim kinie za sprawą Věry Chytilovej. Te zjawiska w kinie czechosłowackim, zdaniem autorki inspirowane były w pewnej mierze przez polskie kino moralnego niepokoju. Dopiero jednak filmy z lat osiemdziesiątych przełamały tradycyjny ekranowy wizerunek kobiet. Kobiety przechodzą do ofensywy (*Krvavá pani*, 1980 w reżyserii Viktora Kubala), potrafią się bronić i mścić swoją krzywdę (*Nevera po slovensky*, 1981 Juraja Jakubisko), samodzielnie decydować o swoim losie (*Tichá radosť*, 1985 Dušana Hanáka), cieszyć się seksualnym spełnieniem (*Kára plná bolesti*, 1985, reż. Stanislav Párnický).

Obrazy macierzyństwa w słowackim i czeskim kinie przedwojennym

Refleksja krytyczna nad kinem słowackim była zawsze skoncentrowana na losach i problemach męskich bohaterów. Petra Hanáková, zwróciła swoją uwagę na postaci kobiece, które w kinie słowackim zajmowały silną pozycję. W szczególny sposób interesujące okazało się zrekonstruowanie wyobrażeń macierzyństwa w kinie

słowackim⁸⁷. Tematyka macierzyństwa obecna jest w refleksji feministycznej od czasów formowania się tzw. drugiej fali. Jednocześnie jest to jeden z najbardziej kontrowersyjnych problemów, wywołujących zróżnicowane stanowiska wywodzące się ze źródeł zarówno myśli liberalnej, ale również z pozycji radykalnie socjalistycznych. Kwestie macierzyństwa rozpatrywane są w kontekstach teorii psychoanalitycznych i egzystencjalnych. Przedmiotem rozważań feministycznych odnoszących się do tej problematyki, okazuje się fenomen obrazu macierzyństwa traktowanego jako konstrukt patriarchalnej ideologii, a także macierzyństwo postrzegane w kategoriach instytucji, którą wytwarza społeczeństwo patriarchalne w celu zabezpieczenia męskiej kontroli nad reprodukcyjnymi zdolnościami kobiet. Teksty czeskich i słowackich badaczek podejmujących tę problematykę, wyrastają z powyższych założeń.

Jak zauważa Hanáková, „specjalnością” słowackiego filmowego macierzyństwa jest samotna matka, której grzech był dziedziczny – zazwyczaj samotna matka ma córkę, której los układa się bardzo podobnie. Typowym przykładem takiego układu fabularnego jest na przykład Jolana Ovšená z filmu Štefana Uhera *Pásla kone na bétone* (1982). Badaczkę jednak interesuje obraz matek i ich synów w filmie wojennym. Ta odmiana gatunkowa wypracowała sobie w kinie słowackim pewien własny model macierzyństwa. Przedmiotem szczegółowej analizy stał się film, reprezentatywny dla tego nurtu tematycznego, *Vlčie diery*, 1948 w reżyserii Paľo Bielika. Film opowiada historię matki-wdowy i jej czterech dorosłych synów, akcja rozgrywa się w czasie słowackiego narodowego powstania w 1944 roku, kończy wkroczeniem wojsk sowieckich na Słowację. Chociaż w centrum zainteresowania znajdują się męskie postawy, istotną rolę odgrywa archetypiczna postać Matki – Słowaczki – Partyzantki, którą rozdarła jest pomiędzy miłością do synów i nienawiścią do wroga. Film Bielika skanonizował ten typ kobiecej postaci w kinie słowackim. Pojawia się tu bardzo wyraźne odwołanie do figury antycznej Niobe czy nowotestamentowej Piety. Motyw ikonograficzny matki tracącej swoje dzieci, oplakującej ich śmierć, utrwalił się w kinie realizmu socjalistycznego, przeniknął również do malarstwa i rzeźby okresu powojennego. Ta zdesakralizowana forma chrześcijańskiego motywu macierzyństwa, przywoływała również układ ikonograficzny umarłego Chrystusa teraz w sztuce socjalistycznej zamienionego na postać martwego Syna – Powstańca – Partyzanta. Socjalistyczno-realistyczna pieta partyzanckiej matki oplakującej swojego syna i jej różne warianty, stały się podstawą pomnikowej kultury czasów socjalizmu słowackiego.

⁸⁷ P. Hanáková, *Slovenské mamičky, pekňých synov máte...alebo o Materskej obraznosti v slovenskej kinematografii*. W: *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*, op. cit.

Marika Kupková⁸⁸, rozpatrując postaci samotnych matek w czeskim filmie okresu międzywojennego oraz czasu Protektoratu Czech i Moraw, zwróciła uwagę, iż sama tematyka macierzyństwa w tym okresie zmierzała do potwierdzenia społecznej wartości małżeństwa i rodziny. Obraz małżeństwa był całkowicie aseksualny, natomiast problematyka pożądania, erotyzmu, seksualności pojawiać się mogła jedynie w związkach pozamałżeńskich. Właśnie te ostatnie stanowią swoisty przedmiot zainteresowania filmowców wynikający z atrakcyjności tabuizowanego tematu wolnej miłości.

W dramaturgicznym modelu macierzyństwa wskazanych filmów⁸⁹, dziecko określa moralny charakter postaw, potwierdza wartość rodziny i gloryfikuje macierzyństwo. W tej grupie filmów samotne matki traktują swoje dzieci, jako priorytet unieważniający inne wartości i relacje. Naruszenie typologicznej konwencji pojawiło się w filmie Františka Čápa *Tanečnice*, 1943, gdzie ciężarna bohaterka nie ma zamiaru zostać matką. Interesująco w tej perspektywie jawią się filmy Gustava Machatý'ego *Kreutzerova sonáta*, 1926, *Eroticon*, 1929, *Extase*, 1932. Instynkt seksualny, jako życiowe *pryncypium* i sakralna energia przeobraża się z relacji między mężczyzną a kobietą w siłę macierzyństwa. Nie mniej, jak zauważa autorka, Machatý postrzega instytucję małżeństwa jako całkowicie nieperspektywiczną, niszczącą indywidualność. Machatý w *Eroticonie* przekroczył tradycyjną konwencję przedstawiania kobiecej seksualności. Typologizacja postaci samotnych matek w czeskim kinie wynika, jak twierdzi Kupková, z patriarchalnego modelu rodziny obecnego w filmach. Wprawdzie ani w filmach Vávry ani Machatý'ego nie dochodzi do szczęśliwego *happy endu*, nie udaje się zrekonstruować pełnej rodziny, to jednak, samotne macierzyństwo nie narusza skonwencjonalizowanej pozycji kobiety w filmie, kobiety – ikony wystawionej na męskie spojrzenie. Co więcej, perwersyjnie akcentuje się seksualną niedostępność kobiety, jako erotycznego obiektu.

Próba analizy idei macierzyństwa w nowym kinie słowackim jest tekst Mariany Szapuovej *Hra o imaginárne: Obrazy materstva vo filme Modré z neba*⁹⁰. Autorka rekonstruuje obrazy kobiecych ról matki i córki w filmie młodej słowackiej reżyserki Evy Borušovičovej *Modré z neba* z 1997 roku. Film jest opowieścią o losach kobiet trzech pokoleń: babki, matki i córki (wnuczki). Obraz matki i macierzyństwa w filmie możemy traktować jako rodzaj odwołania (*anamnezis*) do archetypowej kobiecości symbolizującej kreacyjną siłę. Kobieta staje się reprezentantką idei tworzenia. W swoim filmie Borušovičová wydobyła i zaktywizowała archetypalną warstwę kobiecej

⁸⁸ M. Kupková, „Mně je tě líto, že jsi muž!” Typizace svobodné matky v českém hraném filmu meziválečné a protektorátní éry. W: *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernisty*, op. cit.

⁸⁹ *Děvoče za výkladem*, reż. Miroslav Cikán; *Pacientka dr. Hegla*, reż. Otokar Vávra; *Hřích mládí*, reż. Aleš Podhorský, 1935; *Krb bez ohně*, reż. Karel Špelina, 1937; *Cestou křížovou*, reż. Jiří Slavíček, 1938; *Boží mlýny*, reż. Václav Wassermann, 1938; *Okouzlená*, reż. Otokar Vávra, 1942; *V pokušení*, reż. Miroslav Cikán, 1938.

⁹⁰ W: *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernisty*, op.cit.

podmiotowości – kobiety Stworzycielki poprzez zaznaczenie symbolicznych etapów kreacyjnych: poczęcia – oczekiwania – pojawienia się płodu. Filmowa interpretacja tematu macierzyństwa zmierza, zdaniem badaczki, w stronę naruszenia patriarchalnych schematów myślenia o macierzyństwie. Stanislava Prádná rozpatrywała z kolei konwencje archetypu macierzyńskiego w kinie światowym⁹¹.

Kobieta w filmie dokumentalnym

Przedmiotem zainteresowania stały się również bohaterki kobiece w słowackim filmie dokumentalnym. Marcela Plítková⁹², spojrziała na dzieje słowackiej filmowej dokumentalistyki z perspektywy obecności kobiet, jako bohaterek dokumentów, ale również interesowała ją aktywność realizatorska kobiet w tej formie filmowej.

Schematyzm kina lat pięćdziesiątych przełamał ciekawym, wielowymiarowym portretem kobiecym Štefan Uher w filmie *Učiteľ'ka*, 1955. W najciekawszym okresie w historii czechosłowackiego kina, Nowej Fali, obok wybitnych filmów fabularnych powstawały wartościowe dokumenty, w których kobiece bohaterki przedstawiano w sposób nieschematyczny, budzący zainteresowanie nierzadko ich zwykłym a jednak niepowtarzalnym losem. Pavol Sýkora w filmie pełnym liryzmu *Spoved'*, 1968, sportretował dziewczynę odbywającą karę w więzieniu, która pisze i recytuje swoje wiersze. Pełen ciepła, ale i wiarygodności portret malarki prymitywistki Anny Ličkovéj stworzył dokumentalista Vladimira Kubenko w filmie *Návraty za št'iastim*, 1966. Obraz kobiety i jej rodziny w zwykłej codzienności odnotował Otakar Krivánek w filmie *Deň náš každodenný*, 1969. Wszystkie te filmy, jak zauważa autorka, prezentowały kobietę w jej tradycyjnych rolach, z męskiej, nierzadko idealizującej,

⁹¹ Autorka postawiła tezę o zinterioryzowanej pozycji filmowych postaci matek w kinie ubiegłego stulecia. Bardzo silna stereotypizacja postaw, daje się ujmować w formie ich opozycyjnego wartościowania. Kino wytworzyło obrazy dobrych i złych matek, wynikający z tradycyjnego wizerunku rodziny i ról społecznych kobiet i mężczyzn. W drugiej połowie XX wieku kino odnotowało zjawisko kryzysu macierzyństwa i rodziny, w efekcie, w filmach pojawiły się bardziej zróżnicowane postawy odzwierciedlające przemiany obyczajowe, co więcej konstrukcje dramaturgiczne opowieści o macierzyństwie ujawniają nierzadko postępującą dysfunkcję ojcostwa. W filmach Federico Felliniego, Luchino Viscontiego, czy na przykład, Pedro Almodóvara teza ta poprowadzona zostaje jeszcze dalej. Hipertrofia macierzyństwa stanowiąca nierzadko problem centralny w filmach tych reżyserów, feminizuje i likwiduje męskość. Specyficzny emocjonalny i zmysłowy świat homoseksualnych twórców, których twórczość w szczególny sposób stała się przedmiotem zainteresowania autorki, poszerzyła wyobrażenie o archetypowej sile macierzyństwa z jednej strony, z drugiej zburzyła utrwalone w tradycji filmowego przedstawiania modele macierzyństwa. S. Prádná, *Matky ikony, matky vražednice: Obraz mateřství ve filmu, s důrazem na italský film 60. a 70. let*, w: *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernisty*, op. cit.

⁹² M. Plítková, *Ženy v slovenskom dokumentárnom filme*, „Kino-ikon”. Časopis pre vedu o filme a pohyblivom obraze. 2001, nr 1.

perspektywy. Zmiany w podejściu do bohatera kobiecego odnaleźć można dopiero w filmach Milana Černáka realizatora filmów o tematyce sportowej. W dokumencie *Dcéry bohyne Atalanty*, 1979 prześledził historię kobiet w sporcie podkreślając specyficzne problemy kobiecego sportu. Udokumentował wejście kobiet w przestrzeń tradycyjnie męską, przez wiele wieków dla nich niedostępną. Wartym odnotowania jest również filmowy dokument Fero Feniča o wiekowej poetce prymitywistce *Tak som prešla veľký svet*, 1982, zrealizowany z atencją i podziwem dla mądrości swojej bohaterki.

Jak zauważa Marcela Plitková, cechy kobiece, takie jak zdolność empatii, przywiązywanie znaczenia dla kwestii drobnych, pozornie mało znaczących, predestynuje kobiety do filmowej twórczości dokumentalnej, gdzie te cechy są niezbędnym elementem warsztatu realizacyjnego. W słowackim filmie dokumentalnym, jednak w odróżnieniu od czeskiego, kobiety nie odgrywają żadnej istotnej roli. Zdaniem autorki, przyczyn takiej sytuacji należy upatrywać w odmiennej od Czech historii słowackiej kinematografii, bardziej ubogiej, mniej samodzielnej, w większym stopniu uzależnionej od dyrektyw ideologicznych powojennej władzy. Autorka wskazuje jednak na kilka reżyserek słowackiego filmu dokumentalnego: Vierę Polakovičovą, Stanislavę Jendraššákovą, Evę Štefankovičovą, które zapisały się w dziejach powojennego słowackiego dokumentu ciekawymi realizacjami⁹³.

Postawy odbiorcze w świetle ujęć feministycznych

Tekst Petry Hanákovéj: *Raný film: mezi výchovou a pokušením*⁹⁴ (Wczesny film: między wychowaniem a kuszeniem) poddający oglądowi początki kina a przede wszystkim skupiający uwagę na postawach odbiorczych towarzyszących pierwszym projekcjom, dowodzi, iż podnoszona przez wielu społecznych reformatorów niewychowawczość i amoralność filmu wynikała nie tylko z „nieprzystojnych” i „pikantnych” tematów podejmowanych w pierwszym okresie rozwoju filmu, ale z przyjętej strategii odbiorczej, wspierającej kino zwane „kinem atrakcji” na przełomie XIX i XX stulecia. Zetknięcie z filmem jest zawsze interaktywne, aktywizujące postawę odbiorczą w stronę konfrontowania się z ekshibicjonistycznym i prowokującym uniwersum kina atrakcji. Zrewaloryzowało układ i znaczenie przestrzeni publicznej, dostępnej do tej pory jedynie mężczyznom. Przeżycie filmowe jest niepowtarzalnym zdarzeniem, w którym do tej pory wykluczone grupy społeczne (w tym także kobiety) uczyły się kontaktu z nowym medium i swoim własnym poruszaniem się w sferze

⁹³ W kontekście tych rozważań, warto wspomnieć o filmie dokumentalnym Eriki Hníkovéj zatytułowanym *Ženy pro měny* (2004), który wzbudził autentyczną dyskusję publiczną nad fenomenem idealnego kobiecego ciała, presji kulturowej jakiej poddane są współczesne kobiety i drastycznymi niekiedy środkami i technikami dochodzenia do wygenerowanego przez rynek kosmetyczny, farmaceutyczny i show biznes, ideału.

⁹⁴ *V bludném kruhu. Mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernisty*, op. cit.

publicznej. Kino otworzyło przestrzeń publiczną dla kobiet i wyraźnie przeobraziło możliwości partycypacji kobiet w zabawie. Odbiór kina atrakcji jest zmierzaniem się ze współczesnością, światem modernistycznym, skolonizowaniem nowego wytyczonego uwolnionego widzenia, zanim nie zostanie zdyscyplinowane, uregulowane i podporządkowane regułom *voyeryzmu*. Koncepcja odczytania wczesnego kina zawiera w sobie elementy perspektywy genderowego ujmowania problematyki odbioru, odwołuje się do koncepcji *voyerystycznych* Christiana Metza, uwarunkowań męskiej narracji i „męskiego spojrzenia”, o których pisze Laura Mulvey.

Wokół problematyki odbiorczej zogniskowała swoje rozważania, także czeska autorka Iva Baslarová, która przeanalizowała jeden z najbardziej popularnych „kobięcych” gatunków telewizyjnych *soap operę*⁹⁵ badając recepcję czeskiej telenoweli zatytułowanej *Ordinace v růžové zahradě*. Autorka wyszła z założenia, iż gatunek znajduje się w ścisłej relacji do świata rzeczywistego a więc przejmuje funkcję reprezentowania, między innymi, relacji genderowych obecnych w przestrzeni realnej, w rezultacie odzwierciedla tradycyjny układ patriarchalny. Autorka widzi jednak i pewne emancypacyjne funkcje, które wypełnia czeska telenowela. W porównaniu z postaciami kobiecymi dawnych czechosłowackich seriali, ostatnie produkcje telewizyjne oferują postaci kobiece bardziej niejednoznaczne, propagując nowe wzory i modele kobiecych postaw. W filmach zaoferowano również odmienne od tradycyjnych, relacje między mężczyznami i kobietami, w których odchodzi się od dominacji męskiej na rzecz partnerskich układów. Autorka tekstu zauważyła, iż ten gatunek, który narodził się jako potwierdzenie niezmiennego porządku społecznego zawiera w sobie potencjał umożliwiający rewaloryzację zastanego porządku genderowego.

* * *

Z powyższej rekapitulacji refleksji filmoznawczej nad kwestią kobiecą prowadzoną w Czechach i na Słowacji wyziera jeszcze jedna, zaskakująca prawidłowość. To kino słowackie w poważniejszym stopniu poddawane jest tego typu refleksji. Wydawać by się mogło, że Czechy, nieskrępowane ograniczeniami religijnych norm światopoglądowych z większą otwartością niż katolicka Słowacja podejmie badania nad tematyką przełamującą myślenie tradycjonalistyczne⁹⁶.

Dotychczasowa, jak się okazuje niezbyt rozbudowana refleksja nad kwestiami kobiecymi w kinie czeskim i słowackim reprezentuje, wczesny etap feminizmu akademickiego. Czesko-słowackie *women's studies* skupiają się na gromadzeniu wiedzy dotyczącej historii, kultury, życia społecznego i politycznego kobiet. W centrum

⁹⁵ I. Baslarová, *Pro samé slzy uvidět. „Femininni” televizní žánr soap opera a jeho publikum v procesu uvědomování si genderových identifikací*. „Iluminace” 2008, nr 4.

⁹⁶ Spostrzeżenie to nie należy rozszerzać na cały czeski dyskurs feministyczny. Polem dużej aktywności badawczej czeskich feministek pozostaje literaturoznawstwo, socjologia, psychologia, politologia, nauki historyczne.

swojego dyskursu sytuują analizę wizerunków kobiecych we wczesnym kinie, rozważania nad kategorią kobiecości, jej specyfiką i przeobrażeniami dokonującymi się w procesie historycznym.

Tymczasem w dokonaniach kinematografii Czech i Słowacji coraz większą rolę odgrywają kobiety reżyserki. Szczególnie od lat dziewięćdziesiątych, kino zasilone zostało interesującymi osobowościami artystycznymi. Już tylko wskazanie wybranych bardziej znaczących nazwisk, pokazuje skalę zjawiska, jakim jest rozwój kina kobiecego w tym regionie. Na Słowacji debiutują po 1989 roku reżyserki Eva Borušovičová (ur. 1970) filmem *Modré z neba*, 1997, a Katarína Šulajová (ur. 1975) obrazem *O dve slabiky pozadu*, 2004. W Czechach wyróżnia się osobowość twórcza Michaeli Pavlátovej (ur. 1961), której aktywność artystyczna realizuje się na obszarze eksperymentalnego kina animowanego, ale i również tradycyjnej fabuły (*Nevěrné hry*, 2003). Jej animacja *Řeči, řeči, řeči*, 1991 zdobyła nominację do Oscara, natomiast *Karneval zvířat*, 2006 jest przykładem rzadkiego nadal fenomenu, jakim jest kobiece kino animowane. Do tego samego pokolenia należy Irena Pavlásková (ur. 1960, *Čas sluhů*, 1989, *Čas dluhů*, 1998, *Bestiář*, 2007), Andrea Sedláčková (ur. 1967, *Oběti a vrazi*, 2000, *Musím tě svést*, 2002). Młodsze pokolenie reprezentuje Alice Nellis (ur. 1971, *Ene bene*, 1999, *Výlet*, 2002, *Tajnosti*, 2007), Karin Babinská (ur. 1974, *Cesta*, 2006, *Pusinky*, 2007), Marie Procházková (ur. 1975, *Žralok v hlavě*, 2005), Marta Nováková (ur. 1975, *Marta*).

Nadal aktywna twórczo jest Věra Chytilová⁹⁷, współtworząca onegdaj filmową nową czeską falę, której twórczość określa się wprost, jako *stricte* feministyczną, podobnie jak wybitnej dokumentalistki Olgi Sommerovej⁹⁸. Warto wspomnieć również o kolejnej czeskiej dokumentalistce, Helenie Třeštíkové⁹⁹, niezmiennie skupionej, jeśli nie wprost na problematyce kobiecej, to ujawniającej kobiece widzenie świata poprzez sposób prowadzenia narracji, ujęcie problemu, kobiecą bohater-

⁹⁷ Po 1989 roku reżyserka zrealizowała kilka filmów dokumentalnych oraz fabularne: *Dědictví aneb Kurvaohšigutntag*, 1993; *Pasti, pasti, pastičky*, 1998; *Vylhnutí z ráje*, 2001; *Hezké chvílky bez záruky*, 2006.

⁹⁸ Twórczość dokumentalna O. Sommerovej skupiona jest na problematyce społecznej. Niezwykle często bohaterką jej filmów jest kobieta, i jej problemy życia prywatnego i rodzinnego. Interesują ją również kobiety, które działając w przestrzeni publicznej (artystycznej, naukowej, politycznej) odegrały i odgrywają wielką rolę w życiu społecznym. Najważniejsze filmy reżyserki, dotyczące problematyki kobiecej, to: *Olga Havlová*, 1993; *Anna Fárová*, 1993; *Feminismus po česku*, 1994; *Iva Janžurová*, 1996; *Nesmrtelná hvězda Božena Němcová*, 1997; *O čem sní ženy*, 1999; *Ženy Charty 77 – Věra Roubalová* 2006. Sommerová jest autorką książek, zbiorów rozmów: *O čem sní ženy 1*, 2002; *O čem sní ženy* 2, 2003; *O čem ženy nesní*, 2004; *O čem sní muži*, 2005.

⁹⁹ Helena Třeštíková specjalizuje się w dokumencie socjologicznym. W 1980 rozpoczęła rejestrowanie życia codziennego sześciu małżeńskich par. W efekcie, powstał film *Manželské etudy*, 1987. Třeštíková powróciła do swoich bohaterów po dwudziestu latach i zrealizowała w 2005 i 2006 roku *Manželské etudy po 20. letech*. Różne losy dziesięciu kobiet, które osiągnęły sukces ale i tych, które nie radzą sobie w życiu, stały się tematem filmu *Ženy na přelomu tisíciletí*, 2000.

kę. Znamienne, iż filmy reżyserek, właściwie nie były poddawane interpretacji wykorzystującej narzędzia krytyki feministycznej czy genderowej. Chytilová i Sommerová wyraźnie deklarują swoją sympatię wobec myśli emancypacyjnej kobiet. W kinie światowym nie ma zbyt wiele takich utworów filmowych, które jak filmy Chytilovej dałoby się zaklasyfikować, jako kanoniczne dla sztuki feministycznej. Tym bardziej dziwi, iż w jej rodzinnym kraju, filmoznawcy zdają się nie zauważać tego fenomenu. Jedynym tekstem wprowadzającym w sposób jednoznaczny twórczość Chytilovej w obszar interpretacji feministycznej pozostaje artykuł Petry Hanákovéj, opublikowany *nota bene* tylko w języku polskim¹⁰⁰. Autorka wskazuje na pewien charakterystyczny typ wrażliwości feministycznej reprezentowany przez Chytilová, która jest przede wszystkim „moralistką, buduje zrozumiałe, przezrocyste przypowieści, w którym autentyzm i siła jest znamieniem kobiet, natomiast kręactwo i słabość – główną cechą postaci męskich”¹⁰¹. Dawna i współczesna interpretacja czeskiej Nowej Fali, monografie Jana Žalmana¹⁰², Josefa Škvoreckiego¹⁰³, Antonína J. Liehma¹⁰⁴, Petera Hamesa¹⁰⁵ nie przywiązują większej wagi do tego typu odczytań twórczości czeskich reżyserek. Dotyczy to zarówno twórczości sprzed 1989 roku, na przykład Věry Chytilovej, ale również autorek kina kobiecego debiutujących już w

¹⁰⁰ Artykuł Hanákovéj, przetłumaczony na język polski *Głosy z innego świata. Przestrzeń feministyczna oraz intruzja męska w Stokrotkach i Zabójstwie inż. Czarta*, tłum. M. Szczubiałka, opublikowano w „Kwartalniku Filmowym” 2007, nr 57-58, ponieważ nie odnotowano czeskiego pierwowzoru, można wnioskować, iż tekst nie ukazał się w Czechach.

¹⁰¹ P. Hanáková, *Głosy z tamtego świata*, op. cit., s. 289.

¹⁰² *Umlčený film* Jan Žalman pisał w czasach normalizacji. Fragmenty ukazały się w 1991 roku na łamach czasopisma „Film a doba”. Całość po raz pierwszy opublikowano w 1994 roku.

¹⁰³ W swojej prywatnej historii czeskiego kina *Všichni ti bystří mladí muži a ženy*, 1971 Josef Škvorecký, stwierdził: „Po *O czym innym*, 1963 był już widoczny najwyraźniejszy rys artystycznej osobowości Věry: jej domeną okazuje się wojujący feminizm. Niekiedy wydaje mi się, że Věra najpierw jest kobietą a dopiero potem człowiekiem – tak jak ujawniło się to przy okazji *Stokrotek*, 1966”.
(tłum. D.D., s. 114-115, *Všichni ti bystří mladí muži a ženy. Osobní historie českého filmu*. Praha 1991).

¹⁰⁴ *Ostře sledované filmy*, 1974 – zbiór wywiadów z twórcami Nowej Fali, zawiera również rozmowę z Věrou Chytilová, w której nie podejmuje się rozważań nad kobiecym aspektem jej twórczości.

¹⁰⁵ Monografia *Československá nová vlna* powstała na początku lat 80. Brytyjski badacz czeskiego kina Peter Hames, zwraca uwagę na feministyczny wymiar twórczości Chytilovej, nie wychodzi jednak poza tę lakoniczną konstatację.

nowej epoce. Jest to o tyle godne odnotowania, iż wiele reżyserek, jeśli nie określają wprost związku z ideami feministycznymi, to wyraźnie kierują swoje zainteresowania w obszary problemów uznawanych za problematykę kobiecą, w stronę *ženskej otázky*. W prasie filmowej i społeczno – kulturalnej nie brakuje recenzji, omówień i wywiadów poświęconych twórczości reżyserek. Rzadko jednak ich filmy interpretowane są z perspektywy ujmującej twórczość kobiecą, jako swoisty fenomen domagający się osobnego opisu. Niekiedy nawet ignorowana jest oryginalność wypowiedzi filmowej podważająca dominujący model kina, operującego konwencjonalnymi i stereotypowymi wizerunkami płci. Współczesne kino kobiet w Czechach i na Słowacji jest wyraźnie dostrzegalnym w swojej specyfice (również ilościowej!) zjawiskiem artystycznym, który na razie pozostaje obszarem nieeksplorowanym w czesko-słowackiej filmoznawczej refleksji ukierunkowanej feministycznie i genderowo. Tymczasem namysł nad kobiecą artystyczną aktywnością w kinie nie powinien ograniczać się tylko do tego typu rozważań.

Ta rzucająca się w oczy silna reprezentacja kobiet w kinie objawiająca się w trzech rolach: reżyserek, bohatererek filmowych i kobiecej publiczności, daje się zinterpretować również za pomocą narzędzi i formuł krytyki postkolonialnej: „dominacji” (męskiego kina) i „podległości” (wizerunków kobiecych), „kanonu”, jako dominującego modelu męskiego kina i „dekanonizacji” rozumianej jako odrzucenie lub odwrócenie tego modelu w wersji kina kobiecego, problemu przywracania tożsamości „Innej” dokonujący się poprzez odrzucenie stereotypów i klisz, własnego wizerunku narzuconego przez kolonizatora (mężczyznę). Odzyskiwanie własnego głosu przez kobiety, zauważalne również w coraz bardziej ożywionej kobiecej twórczości filmowej, ale także *ženská otázka* w refleksji nad dziejami kina w Czechach i na Słowacji, wpisuje się w szersze tendencje postkolonialnego przywracania tożsamości społeczeństwa pokomunistycznego. Przewyciężania jednej z form opresji, jako spadku po czasach ostatecznie minionych.

KOLONIALNA TANCERKA W ORGII ŁESIA UKRAINKI¹⁰⁶

AGNIESZKA MATUSIAK¹⁰⁷
(Wrocław)

Słowa kluczowe: modernizm, Łesia Ukrainka, gender, mit, taniec, ciało, społeczeństwo

Key words: modernism, Lesya Ukrainka, gender, myth, dance, body, society

Abstrakt: Agnieszka Matusiak: KOLONIALNA TANCERKA W ORGII ŁESIA UKRAINKI. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 197-209, ISSN 1733-165X. Prezentowany tekst stanowi próbę odczytania dyskursu kolonialnego w jednym z ostatnich dzieł Łesii Ukrainki *Orgii*, gdzie niczym w soczewce skupiają się najistotniejsze problemy dla całej twórczości ukraińskiej pisarki. Autorka artykułu proponuje uznać figurę tancerki Terpsychory/Nerisy za prymarną metaforę znaczenia i wartości, która konfrontuje kulturę z naturą, sztukę wysoką ze sztuką niską oraz przede wszystkim kolonię/Ukrainę z kolonizatorem/Imperium Rosyjskim. Autorka swą analizę prowadzi w kontekście poglądów Michela Foucaulta, w myśl których płeć i podległe jej ciało jako źródło znaczeń stanowią wysoce polityczne instrumenty, kluczowe obszary sprawowania władzy i ujmowania ich w normy.

Abstract: Agnieszka Matusiak, THE COLONIAL DANCER IN ORGIA OF LESYA UKRAINKA. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 197-209, ISSN 1733-165X. The presented text is an attempt at analyzing the colonial discourse in one of the most recent works of Lesya Ukrainka *Orgia*, in which all of the most important issues of the entire output of the Ukrainian author are present. The author of the article suggests that the dancer Terpsychora/Nerisa could be viewed as a primary metaphor of meaning and value which confronts culture with nature, low art with high art and most of all the colony/Ukraine with the colonizer/The Russian Empire. The author situates her analysis in the context of Michel Foucault's thought in which the sex and its subservient body as a source of meaning constitute very political instruments, key areas of leadership and the norms for these areas.

Sztuka i literatura europejska początku XX stulecia wyraźnie zaostrza dziewiętnastowieczne napięcia związane z *gender*. Problem ów nabiera ostrości także w ówczesnej kulturze ukraińskiej, zyskując status jednej z zasadniczych idei wynikania i jednocześnie wartościowania modernistycznej świadomości narodowej.

¹⁰⁶ Prezentowany tekst stanowi rozbudowaną wersję referatu wygłoszonego na międzynarodowej konferencji naukowej *Łesia Ukrainka i kultura europejska* (Łuck, 2006). Zapis języka ukraińskiego i rosyjskiego podaję w transliteracji. Cytaty ukraińskie, o ile nie mają podanego w przypisach autora, prezentuję w przekładzie własnym.

¹⁰⁷ Correspondence Address: Uniwersytet Wrocławski, Instytut Filologii Słowiańskiej, e-mail: amatusiak@lanet.net.pl

Przypomnijmy tylko, iż na Ukrainie, podobnie, jak w całej Europie doby modernizmu, płeć funkcjonuje jako stereotyp. Pod przemożnym wpływem Platona i Kartezjusza wytworzył się dualistyczny model patriarchalnie uładowanej kultury europejskiej, w której mężczyźni – wyraźnie bardziej uprzywilejowanemu niż kobieta – przypisywano wszelkie wartości pozytywne, zaś kobiecie – negatywne. Szczególnie do utrwalenia takiego wzorca przyczyniły się pisma Kartezjusza, który w korespondencji do platońskiego układu przeciwieństw między idealnym a rzeczywistym, umysłem a ciałem, formą a materią, uczynił umysł jedyną i właściwą podstawą osądzania, a ciało uznał za źródło ciemności i dewiacji myśli. Filozof, pamiętając o platońsko-arystotelesowskiej myśli, iż świat natury nosi znamiona kobiecości, wiedzy i umysłowi przydał atrybutów męskich. A dla potwierdzenia prymatu „męskiego” nad „kobięcym” w argumentacji przytoczonej w jego *Medytacjach* przewija się „metafora kontrastu”, czyli seria binarnych opozycji. „Męskie” łączy się z wyższymi zdolnościami kreatywnymi, a „kobiecy” ulega degradacji do roli pasywnej natury, kojarzonej z biologicznym mechanizmem rozmnażania¹⁰⁸. Skutki, wynikające z takiego systemu myślowego, spowodowały, że w metafizyce europejskiej tradycyjnie formę/„męskość” przedkładano nad materię/„kobiecość”, umysł i ducha – ponad ciało i substancję.

Dualizm kartezjański spowodował także długotrwałe bagatelizowanie wizualno-ruchowego komponentu ludzkich działań przez sam język opisu działań, opisu, który powielał i utrwalał prymat umysłu i związanych wyłącznie z nim procesów poznawczych nad ciałem, gestem, tańcem, pozbawiając je statusu wiedzy¹⁰⁹.

Przedstawione stanowiska pociągały za sobą odpowiednie rozumienie sztuki, która była definiowana jako konwersja materii w formę; dzięki formom artystycznym czysta natura ulegała transmutacji w czystą kulturę. Można sobie tylko wyobrazić, jak wielki był triumf owej sztuki, gdy ciało kobiety poddawało się dowolnej transformacji. W rezultacie kreacji artystycznej przypisano wartości *stricte* „męskie”.

Do tak ustalonego wzorca oraz właściwej mu hierarchii wartości Łesia Ukrainka (właśc. Łarysa Kosacz, 1871-1913) sięga jednoznacznie w *Orgii* (*Orgija*, 1913), w której „męskość” i „kobiecość”, „duchowość” i „cielesność” ściera się z wymogami aktualnej sytuacji historycznej, a kodeks patriarchalny – z dogmatem patriotyzmu. W dramacie tym Łesia dychotomię „kobiecości” i „męskości” wbudowuje w kluczową dla nowożytnej nacji ukraińskiej opozycję kolonia – imperium, która z natury swej wymuszała na twórcy ukraińskim konieczność opowiedzenia się po stronie jednego z członów tejże opozycji, a w konsekwencji podporządkowania swej twórczości określone systemowi wartości generowanych przez wybrany człon.

¹⁰⁸ Por.: S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature to Culture?*, w: *Women, Culture and Society*, (red.) M. Zimbalist Rosaldo and L. Lamphere. Stanford UP 1974, s. 67–87, a także: S. Bordo, *The Cartesian Masculinization of Thought*. „Sings” 1986, t. 11, nr 3, s. 439–456; J.N. Zita, *Transsexualized Origins: Reflections on Descartes's Meditations*. „Genders” 1989, t. 5, s. 86–105.

¹⁰⁹ Zob.: M. Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*. Wrocław 2001, s. 127.

Łesia podchodzi do omawianej kwestii w sobie właściwy sposób, przyoblekając akcję utworu w historyczny kostium starożytności, dzięki czemu poruszana przez nią problematyka zyskuje rangę uniwersalną. W związku z tym twórczyni protagonistom swego dramatu przydziela metaforyczne role-maski: Apollina dla Anteja oraz Dionizosa dla Nerisy. W modernizmie podstawy filozoficzne dla tak skonstruowanej binarnej opozycji twórcy europejscy odnaleźli w pierwszym dziele Friedricha Nietzschego *Narodziny tragedii z ducha muzyki*. Łesia w omawianym tekście konwencjonalnie łączy pierwiastek apoliński z zasadą rozumu, sferą ducha, prostotą, ładem, czystością i jednością i przede wszystkim z kulturą. Dionizyjskość z kolei, równie stereotypowo, oznacza dla niej sferę instynktów, emocji, nieokiełznanego chaosu, a poprzez związek z obrzędami menadowymi – kwintesencję cielesności i naturę w swej najsurowszej postaci. Dionizos to dla niej zasada różnorodnej zmiany i przeobrażenia, a owe nieustanne dionizyjskie metamorfozy odzwierciedlają jakby migotanie kipiącej energią natury pozostającej w ciągłym ruchu, który w dramacie został ujęty w metaforę tańca. W tekście Łesi Ukrainki figurą, dzięki której dochodzi do styku tego, co przyziemne i cielesne oraz tego, co duchowe i wzniosłe jest postać tancerki Terpsychory/Nerisy. Postać tę proponujemy uznać za specyficzną figurą myślową, prymarną metaforą wartości i znaczenia, które konfrontuje kulturę z naturą, sztukę wysoką ze sztuką niską oraz kolonię/Ukrainę z kolonizatorem/Imperium Rosyjskim. Taka interpretacja metafory tancerki narzuca się poprzez tytułowe nawiązanie Łesi Ukrainki do starożytnej orgii, korespondującej z archaiczną choreą jako zbiorowym przeżyciem świętości, której uczestniczkami były zarówno muzy apolińskie, jak i dionizyjskie menady. Jak wiadomo, święta chorea nie była znamiem jedynie barbarzyńskiej dzikości; wszak uduchowiała ona życie ludzi w krajach starożytnych o wysokiej kulturze: Egipcie, Indiach, Chinach, jak również w samej Grecji, gdzie Platon, wywodząc choreę ze zgodności ruchu ciała i ruchu głosu jako odbicia ruchów duszy, utożsamiał ją z kulturą. Dlatego też podążając do świątyni uroczystą procesję dziewic – analogon apolińskich muz, którym przewodziła Terpsychora (z gr. „radująca się tańcem”) – sławiących przy akompaniamencie liry chwałę swego boga, także znamionuje rys orgiastyczny, choć tak drastycznie kontrastujący z szalonym tanecznym wirem bachantek odurzonych winem i sunących (niczym pantery) w takt fletni trzcinowych lub/i tympanonów, by przy wtórze namiętnych okrzyków entuzjastycznie odpowiedzieć na zew Dionizosa. Przeobrażone w menady dionizyjskie tanecznice głęboko na dnie duszy niejako chowały swój rozum, by dać całkowity upust targającym ich ciałami namiętnościami i popędom. W ten sposób ich gładkie, białe ciała, mające wabić tańcem i rozbudzać męskie żądze wśród towarzyszących im sylenów/satyrów, ciała gotowe w każdej chwili ulec przeznaczeniu, uosabiały *hybris*, nadmiar i bujność energii życiowej – zwierzęcą *hybris*, którą tak wyśmiewał główny bóg wszelkiej innej *hybris* – Apollo.

W *Orgii* Łesia Ukrainka nieprzypadkowo opowiada się po stronie ostatniego z nazwanych bóstw, w czym diametralnie różni się od samego Nietzschego oraz całej rzeszy zwolenników jego filozofii. Deprecjonując dionizyjskość, która oznacza dla niej

wartości niekonstruktywne, a gloryfikując apolińskość, pisarka składa dań konsekwentnie kulturowanej przez siebie modernistycznej idei arystokratyzmu ducha i tym samym neguje kanon uległej „kobiecości” narodników, wylansowany przez Tarasa Szewczenkę. Nic więc dziwnego, że Iwan Franko, który w artykule z roku 1882 *Chutoriańska poezja P. A. Kulisza (Chutorna poezija P.A. Kuliša)* zaatakował nie tylko autora *Czarnej rady*, ale i Szewczenkę za kreowanie i propagowanie idei uległości, tak zdecydowanie chwalił męską postawę artystyczną Łesi, pisząc:

Czytając miękkie i rozedrgane [...] utwory młodych twórców ukraińskich i porównując je z tymi energicznymi, silnymi i śmiałymi, a przy tym jednocześnie takimi prostymi i szczerymi słowami Łesi Ukrainki, mimo woli odnosi się wrażenie, że ta chora, słabowita dziewczyna jest, być może, jedynym mężczyzną na całej współczesnej Ukrainie¹¹⁰.

Ale France, jak celnie zauważa Oksana Zabuzhko, nie tyle chodziło o komplementowanie samej autorki *Kasandry*, ile o zganiecie i przywołanie do porządku męskich kolegów po piórze¹¹¹. Zwróćmy uwagę, iż Łesia deprecjonując „kobiecość” i apoteozując „męskość” chwyta za tę samą broń, którą zastosował Iwan Franko. Jej również nie chodzi o „komplementowanie” ukraińskich twórców-mężczyzn jako takich, lecz wręcz przeciwnie: o napiętnowanie ich wad, zwłaszcza tych o gruntownej podbudowie narodniczej, spośród których za największą uważa pisarka cechującą ich samych, jak i kreowanych przez nich bohaterów literackich, nadmiernie „kobiecą” słabość, emocjonalność i miękkość, nieintelektualność, swoistą chaotyczność, tj. nieracjonalność i niekonstruktywność działania, zbytnią uległość i poddaństwo w walce o wyzwolenie narodowe. Właśnie w owym piętnie „kobiecości”, jak zdaje się nas przekonywać pisarka, należy upatrywać wszelkich problemów kultury, a w konsekwencji i nacji ukraińskiej¹¹², która w rezultacie niemożności dokonania jednoznacznego „męskiego” wyboru między kulturą „swego” a kulturą „obcego”, przypomina „rozedrganą” tancerkę.

Jednak Łesi nie chodzi li tylko o wytknięcie błędów; pisarka daje także stymulujący do działania wzorzec idealnego twórcy „prawdziwie męskiej” = wysokiej kultury: utrzymanego w duchu neoromantycznego prometeizmu patetycznie wzniesłego, niepokornego i nieustraszonego bojownika o słuszną sprawę, bojownika o

¹¹⁰ I. Franko, *Zibrannia tvoriv u 50 tomach*. Kyjiv 1982, t. 31, s. 270–271.

¹¹¹ O. Zabuzhko, *Chronika vid Fortinbrasa*. Kyjiv 2001, s. 178.

¹¹² Łesia Ukrainka w lansowaniu owych tez nie była osamotniona. Podobnego zdania byli także liderzy „Ukraińskiej Chaty”, którzy twórców narodniczych charakteryzowali poprzez pryzmat kastracji lub impotencji. „[...] eunuchom dobrze było siedzieć przed drzwiami ludowej duszy i wierzyć, że «tam» panuje idylla. Kto rozbijał tę idyllę i psuł im «styl», nie był pisarzem narodowym, nie wierzył w naród”. M. Yevšan, *Borot'ba generacij i ukrajins'ka literatura*. „Ukrajins'ka chata” 1911, č. 1, s. 35; „[...] jakiś zaczarowany krąg otacza Ukraińca-narodnika, prymitywistę, który pragnie zaspokoić swoje potrzeby i nie może. Siłuje się, krzyczy, wodzi się z kobziarzami [...] – i nie może tworzyć!”. M. Sriblans'kyj, *Apoteoza prymitywnij kul'turi*. „Ukrajins'ka chata” 1912, č. 6, s. 358.

jasno wytyczonych celach i sprecyzowanych poglądach – wolącego raczej zgiąć niż porzucić swe ideały i w imię taniego poklasku zaprzedać duszę kolonizatorowi¹¹³.

A zatem tańcząca Nerisa to „żywa” metafora relacji, zachodzących między kolonizowanym = podległym = Ukrainą a kolonizatorem = dominującym = Imperium Rosyjskim, ucieleśnianym w dramacie przez postać Mecenasa. Poprzez taniec, eksponujący lubieżnie wyuzdaną cielesność, następuje erotyzacja kultury i nacji: ciało Nerisy = ciało skolonizowanej Ukrainy (kolonię rozumiemy jako „ciało” politycznie, administracyjnie, instytucjonalnie, kulturowo zarządzane przez kolonizatora). Pisarka, zupełnie w duchu poglądów Michela Foucaulta, uświadamia, iż płeć i podległe jej ciało jako źródło znaczeń stanowią wysoce polityczne instrumenty, kluczowe obszary sprawowania władzy i ujmowania ich w normy. „Władza – jak pisze przywołany autor – to są relacje. To nie jest rzecz, ale relacja pomiędzy dwoma jednostkami, relacja, która na tym polega, że można sterować zachowaniem drugiego lub określać jego zachowanie”¹¹⁴. W świetle takiej teorii ciało okazuje się uniwersalnym znakiem, niewerbalnym językiem, swoistym zapisem, „w którym” i „na którym” odbijają się wszelkie idee społeczne, problemy władzy i podległości, a nawet ogólna wizja świata¹¹⁵. Albowiem

[c]ieleśne formy, zdolności, gesty, ruchy, siła to podstawowe przedmioty politycznej konstatacji. Ciało rozumiane jako obiekt *polityczny* ani nie jest bezwładne, ani nie ma trwałego charakteru. To materiał plastyczny podatny na wpływy [...]. Jeśli rzeczywiście ciało jest społecznym przedmiotem, to można je od nowa definiować, można kontestować jego formy, funkcje i jego miejsce w kulturze, można je też szacować i zmieniać¹¹⁶.

Nie trzeba chyba przypominać, że ciału kobiecemu już od czasów archaicznych przypisywano nietrwałość formy, wynikającą z faktu, iż bardzo często było ono kojarzone z substancją pozbawioną struktury, formą rozplywną, miękką, nieodróżnicowaną, na którą składa się krew i ludzka masa¹¹⁷. Zdaniem Plutarcha, to właśnie Dionizos rządzi tym, co *hygra physis* – mokra lub płynna natura, „płynny pierwiastek w rzeczach”. W takim ujęciu ciało kobiety symbolizuje więc dionizyjski miazmat, który zostaje odrzucony przez idealizujący apoliński styl, bazujący na męskim ciele, percypowanym jako twór zwarty, określony, trwały. Apollo bowiem w swym symbolicznym znaczeniu jest „posągową spójnością”¹¹⁸. Dlatego też mężczyźni

¹¹³ Nie zaskakuje zatem fakt, iż Dmytro Doncow w swej koncepcji nacjonalizmu na patronkę nowoczesnego ideału literatury ukraińskiej wybrał właśnie autorkę *Orgii*.

¹¹⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant. Warszawa 1998, s. 42.

¹¹⁵ M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 1: *Wola wiedzy*. Tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1995.

¹¹⁶ E. Grosz, *Corporeal Feminism*. „Australian Feminist Studiem” 1987, nr 5, s. 6.

¹¹⁷ Zob.: L. Nead, *Akt kobiecy. Sztuka, obscena, seksualność*. Przeł. E. Franus. Poznań 1998, s. 38.

¹¹⁸ C. Paglia, *Seksualne persony. Sztuka i dekadencja od Nefretiti do Emilii Dickinson*. Tłum. M. Kuźniak, M. Zapędowska. Poznań 2006, s. 83.

nie akceptując „płynności” kobiet, uczynili je nie tylko „innymi”, ale i gorszymi, tzn. pozbawionymi samokontroli, tożsamości i autonomii. W konsekwencji nadało to kobiecie pozycję zależnej i drugorzędnej w stosunku do mężczyzny.

Ta kusząca „łatwość” plastycznego modelunku ciała kobiecego była odczytywana przez mężczyzn na przestrzeni wielu wieków również jako przyzwolenie na zawładnięcie jej ciałem, uwiedzenie = „tworzenie” na jej „żywym” ciele, które pod wpływem władczego męskiego wzroku ulegało uprzedmiotowieniu, wtlaczającemu kobietę w ramy stereotypu. Albowiem:

[k]iedy mężczyzna ogląda ciało kobiety lub kiedy się do niego zbliża, nie on sam się zbliża, ale poprzez niego (a czasem i wbrew jemu samemu) zaczyna działać cały system relacji¹¹⁹.

Z tej perspektywy wzrok mężczyzny jest wrogiem kobiety, ponieważ w jego spojrzenie jest wczytana potrzeba ustanawiania hierarchii, władzy, dominacji, gwałtu. Stąd spojrzenie mężczyzny w istocie swiej nie różni się od działania; to tylko różne formy tego samego: zniewolenia¹²⁰. Takim jest niewątpliwie spojrzenie Mecenasów oraz biesiadujących wraz z nim Prefekta i Prokuratora, przypominających lubieżnych, igrolubnych dionizyjskich satyrów, którzy swym wulgarnym zachowaniem (synonimem surowej męskości) wabili menady. Pod wpływem ich hedonistycznego i uwodzącego spojrzenia piękne ciało Nerisy – postrzeganej przez Anteja na podobieństwo czarownicy Charyty¹²¹ – staje się podatnym materiałem, pierwotną materią, którą można dowolnie modelować. Z twórcy, implikującego swoim pięknym ciałem sztukę o wartościach czystych i uniwersalnych, Nerisa podlega brutalnej degradacji do rzędu tworzywa, przeobrażonego w przedmiot, luksusową i wyrafinowaną ozdobę, wypełniającą przestrzeń mężczyzny i zaspokajającą jego próżność (podobnie zresztą, jak i zakupiony przez Mecenasów marmurowy posąg Terpsychory, wyrzeźbionej na jej podobieństwo). W takim sensie Nerisa antycypuje Małaniukową „bankietującą” Anty-Marię, „poviju chaniv i cariv”, „divku-branku”

¹¹⁹ F. Collin, *Le corps des femmes*. Bruxelles 1992, s. 37–38.

¹²⁰ Por.: I. Kon, *Mužskoje telo kak erotičeskij ob'jekt*. „Gendernyje issledovanija” 1999, nr 3, s. 299.

¹²¹ Przypomnijmy, iż Charty (gr. *charis* – „wdzięk”, „radosny czar”) były boginiami piękna, wdzięku i radości. Według Pindara (14 *Oda olimpijska*, w. 7) to właśnie one czyniły człowieka „mądrym, pięknym, wspaniałym”. W różnych wersjach tradycji greckiej nadawane im były różne nazwy, a niektóre z nich były wręcz zapożyczone z grona Muz. Jednym z częściej spotykanych określeń jest Eufrosyne: „uciecha”, a zwłaszcza ta towarzysząca biesiadom. Stąd Charty jako patronki uczt, zabaw oraz prac umysłowych i dzieł sztuki w wielu przekazach towarzyszyły Apollinowi i tańczącym ku jego czci Muzom (np. w *Teogonii*). Najczęściej jednak razem przedstawiano ich na płaskorzeźbach zdobiących wejścia do świątyń poświęconych Apollinowi (tego rodzaju wyobrażenia zdobiły świątynię w Delfach [Apollo trzyma boginię na dłoni], pytyjską świątynię boga w Pergamonie czy wejście do świątyni do Akropolu w Atenach. Obok wyrzeźbionych postaci umieszczano często wyryte w kamieniu inskrypcje lub wyrocznie, które posiadały symboliczne znaczenie). Nagość tych bogiń miała nie tylko czarować pięknem swych form, lecz uosabiać i cnoty: dobro i łaskę. Zob.: Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa 1997, s. 247.

przeznaczoną dla haremnych uciech wroga, Roksolanę z ciałem „dzikim”, „haniebnym”, „nieczystym”, „zatrutym przez martwą duszę” i piętnem „świadomości janczarskiej”¹²², która sprawia, że bohaterka Łesi w świecie wyzwolonym nie potrafi odnaleźć swego miejsca, więc tęskni za „słodkim” jasyrem i z racji jego przynależności do przeszłości, idealizuje go, jakby zapominając o jego fundamentalnych aspektach negatywnych – przemocy i zniewoleniu:

Nerisa

Na orgię zawsze szłam wesola, bo mogłam się tam najeść łakoci do syta, a czasem dostawałam też zabawki za to, że goście mnie trochę popieścili.

Antej

Błagam cię, nie wspominaj o tym! Wulgarnie były ich pieszczoty i brudne, tak jak ich słowa.

Nerisa

Nie wiem, nie rozumiałam jeszcze ani słów, ani pieszczot, ani spojrzeń. Ale na piękno byłam wrażliwa już od dziecka, na jego widok moje serduszko drgało wzruszeniem i radością, jak struny liry pod plektronem. [...] Nasze przejrzyste, barwne szaty fruwały nad obłokiem wonnych dymów i kadzideł. I wydawało mi się wtedy, że tańczę na obłokach, a z ziemi przylatują do mnie kwiaty – to goście wyrażali w ten sposób swój zachwyt naszym tańcem, zarzucając nas obie kwiatami¹²³.

To kolonialna Ukraina-Małorosja, która „pokochała” swego kolonizatora¹²⁴, a co gorsza – dobrowolnie mu się oddała/poddała: Nerisa – tak, jak ją nauczono – z radością tańczy pod „lubieżnym okiem” Mecenasa, zwabiona naszyjnikiem, w symbolicznym akcie zawierzenia i oddania, przykłęka przed Mecenasem i pozwala mu założyć sobie naszyjnik, zaś w ramach dziękczynienia pragnie złożyć usłużny pocałunek na jego rękę, lecz ten proponuje bardziej intymną i mocniej wiążącą formę „zapłaty/uzależnienia” – pocałunek w usta. I wreszcie kulminacja: Nerisa skwapliwie przyjmuje zaproszenie Mecenasa, by leć wespół z nim na jednym łożu. Niewątpliwie wszystkie owe kinezyjne gesty, służące samoprezentacji oraz wskazaniu stopnia zależności, naznaczenia, władzy i panowania, symbolizują kolonialną praktykę podporządkowania, polegającą na swoistym urabianiu podatnego i uległego ciała, które – jak mu się zdaje – potrzebuje kolonizatora do właściwego funkcjonowania. Łesia ilustruje tę kwestię na przykładzie żądzy sławy, którą Nerisa jako twórczyni uważa za konieczny warunek do życia, a której to, jej zdaniem, nie gwarantują rodzime salony, lecz jedynie salony tego „Innego”:

¹²² Ta zbieżność jest widoczna w wielu Małaniukowych lirykach z *Ziemnej Madonny*, lecz najwyraźniej zarysowuje się ona w wierszu rozpoczynającym się od słów *Leżyś, rozpusto, na rozputti...* z cyklu *Diva-Obyda*. Poniższy fragment wart jest przypomnienia: „Pid sonni pestoszczu sultana / Vpyvala carginods'kyj czar, / Ce ž ty – popivna Roksolana, / Bajstrucza maty janczar”. Y. Malaniuk, *Zemna Madonna*. L'viv 1934, s. 65.

¹²³ Łesia Ukrainka, *Orgia*, w: Eadem, „*Kassandra*” i inne dramaty. Tłum. S. E. Bury, wstęp S. Kozak. Kraków 1982, s. 90–91. Pozostałe cytaty pochodzą z tego samego wydania. Dalej w tekście właściwym wskazuję jedynie tytuł cytowanej strony.

¹²⁴ O. Zabużko, op. cit., s. 162.

Nerisa

[...] Bez żadnej sławy żyć nie umiem. Jestem Greczynką!

Antej

I chcesz tę sławę zdobyć u Rzymian?

Nerisa

U Rzymian albo gdziekolwiek. Wszystko jedno. Jest mi niezbędna do życia jak chleb, jak woda, jak powietrze. Jeśli więc nie możesz zapewnić mi tego, bez czego nie potrafię żyć, to muszę sama zdobyć sławę, nie mam ochoty umierać, bom na to za młoda (s. 101).

Ciało podatne potrzebuje więc władzy kolonizatora i jego prawa, a będąc uległym i poddanym, jest ono jednocześnie warunkiem istnienia tejże władzy, jak i wyrazem przyzwolenia władzy na zarządzanie swym ciałem¹²⁵. Owo zarządzanie w praktyce polega na narzuceniu kolonizowanemu społeczeństwu (jako określone mu zbiorowi ciał) pewnych negatywnych stereotypów, mających na celu uświadomienie mu, iż jest ono nosicielem „barbarzyńskiego chaosu”, zaś przybywający kolonizator – darczyńcą „cywilizowanego porządku”. Z czasem zaczynają owe stereotypy funkcjonować jako destrukcyjne autostereotypy, niszczące dotychczasowy ład, co w konsekwencji powoduje, iż kolonizowany naród sam zaczyna postrzegać siebie w kategoriach nosiciela „chaosu”, na skutek którego nie jest on zdolny do samodzielnego narodowego, kulturowego i państwowego życia. W rezultacie szczytem jego pragnień okazuje się asymilacja i integracja z „kosmizującą” cywilizacją kolonizatora¹²⁶. W *Orgii* dobitnie o tym świadczy nie tylko poddańczy taniec Nerisy, ale także dobrowolne sprzedanie Mecenasowi marmurowej Terpsychory. Przyjmując za nią pieniądze Fedon, jej twórca, staje się takim samym „dobrowolnym” niewolnikiem, tzn. współnikiem władzy, jak i Nerisa. Prawdę tę uświadamiają ostre słowa Antej: „Tyś nie zaprzedał się, ale znacznie gorzej: oddałeś się w ręce wroga, jak martwa glina, z której każdy może ulepić, co tylko zechce. [...] Tyś nie Perseusz, boś skamieniał przed obliczem ziemskiej Meduzy. Obce ci jest wyższe piękno, piękno walki [...]” (s. 98). Jakże doskonale Łesia Ukrainka wyczuła tę samą intencję, co nieco później autor *Ziemnej Madonny*, który z gorzką bezwzględnością konstatował, iż nikt Jej, Ukrainy, nie gwałcił; „sama się każdemu z lubością oddawała”. Ową odwieczną aktualność problemu Łesia osiąga przez porównanie Nerisy do starożytnej menady, nieprzyzwoicie lubieżnie wystawiającej na pokaz i każdemu oferującej w wyuzdanym tańcu swe ciało wraz z tkwiącą w nim nieokiełznaną seksualnością. Nerisa tak, jak

¹²⁵ Por.: B.S. Turner, *Recent Developments in the Theory of the Body*, w: *The Body: Social Press and Cultural Theory*. Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner. London 1991, s. 14. Istotna wydaje się jeszcze jedna kwestia. Jak zauważa Foucault, władzy nie interesuje ciało jako podzielna całość, lecz chodzi jej o ciało ujednoczone, na które oddziałuje się na poziomie czysto mechanicznym – na ruchy, gesty, postawy, tempo, „o różniczkową władzę nad aktywnym ciałem”. Idem, *Gry władzy. Rozmowa z Michelem Foucault*. „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 308–320. Łesia Ukrainka kapitalnie odszyfrowała tę intencję i stąd być może w *Orgii* dążenia te zawarte zostały w metaforze tańca i tancerki, których status opiera się przeciw na wymienionych czynnikach.

¹²⁶ M. Riabčuk, *Vid Malorosiji do Ukrainy: paradoksy zapiznilogo nacijetoorennia*. Kyjiv 2000, s. 200.

menada, to wyznawczyni regresywnej erotomanii orgiastycznej, będącej synonimem oferowanego przez nią życia, tworzonej przez nią hierarchii wartości oraz wizji kreowanej sztuki, kultury, nacji. Nie jest ona kulturotwórczym typem „nowej/wyzwolonej” kobiety (jak na przykład bohaterki Olhy Kobylanskiej), która potencjalnie drzemiące w kobiecie dionizyjskie kreacyjne możliwości natury pragnie przekuć na kulturotwórczy czynnik tworzenia apolińskiej „wyższej” = „męskiej” kultury; owego dionizyjskiego działania na apolińską formotwórczość. Sferą działania Nerisy pozostaje niezmiennie natura o biologicznym, popędowym znamieniu, którego symbolika ma walor zdecydowanie negatywny, pozbawiony konotacji boskiego piękna. Sens ów dobitnie akcentuje określenie Nerisy muchą, której symbolika, nawiązująca do asocjacji z demonicznym złem¹²⁷, ma za zadanie uwypuklić tkwiące w niej zło moralne („Ta mucha pewnie z głodu nie zginie”).

W procesie zniewolenia Nerisy niezwykle istotną rolę odgrywa muzyka, która opanowuje bez reszty ciało tancerki, a tym samym podporządkowuje ją działaniu, ukrytych na dnie jej nieświadomości, popędów. W czasie tańca dochodzi do ich erupcji. Łesia nadaje zatem oddziaływaniu muzyki wymiar cielesny. Zwróćmy uwagę, iż nieprzypadkowo Nerisa w swym tańcu akcentuje fizjologiczne aspekty podniecenia, niedwuznacznie rysując przez to związek muzyki z ciałem i władającymi nim popędami. Pisarka, drzemiąca w muzyce siłę popędów, metaforycznie „przedstawia” poprzez wyraźne podporządkowanie rytmu ciała tańczącej bohaterki zmianom rytmu granej muzyki, zmianę, którą można zarejestrować jako właściwość łańcucha *signifiants*¹²⁸: początkowo obserwujemy harmonijny, spokojny taniec do melodii z pieśni Anteja; taniec ten stopniowo przyśpiesza, zapisując się podążającą ku „szczytowi” spiralną linią „zwierzęcego” wiru tanecznego Nerisy, by poprzez „spazmatyczne” wygięcie jej ciała w przyklęknięciu przed Mecenase, z głową odrzuconą do tyłu, rozplamionym wzrokiem oraz rozkosznym i zachęcającym uśmiechem złączyć dwa ciała w jedno – podzielić łożę z Mecenase (w didaskaliach, charakteryzujących taniec bohaterki czytamy:

„Nerisa, po chwilowym zmieszaniu, błysnąwszy oczami, zaczyna wirować w coraz szybszym, coraz bardziej rozpasanym tańcu menady”; „Nerisa nie przestając tańczyć, zbliża się do Mecenasa, oczy jej płoną, ruchy nabierają groźnej miękkości drapieżnego zwierzęcia”; „Nerisa, zbliżywszy się do Mecenasa, klęka przed nim na

¹²⁷ Mucha jest jednym z częstszych wyobrażeń szatana. To skojarzenie prawdopodobnie podsunął Aryman, perski zły duch, który był przodkiem europejskiego diabła i który pojawił się na świecie jako mucha. Słowo *Belzebub* w języku hebrajskim oznacza „pana much”. Zob.: M. Rudwin, *Diabeł w legendzie i literaturze*. Tłum. J. Illg. Kraków 1999, s. 53–54.

¹²⁸ „Wydaje się jasne, że ową tkwiącą w muzyce potencjalność oddaje najlepiej sformułowanie posługujące się metaforą popędu. Chodzi istotnie o siłę rozpatrywaną w oderwaniu, bez względu na jej obiekt, bez względu na jej nośnik. Ściślej: jeżeli popęd można traktować jako metaforyczną grę muzyki, to ona sama staje się metaforycznym przedstawieniem popędu podstawionego w miejsce podmiotu. Poddana refleksji, siła ta może okazać się właściwością łańcucha *signifiants*”. G. Rosolato, *Répétitions*. „Nouvelle Revue de Psychoanalyse” 1972, nr 9, s. 41.

jedno kolano i odchyła się do tyłu, jakby miała upaść ze zmęczenia, ale na jej wargach gra rozkoszny i zalotny uśmieszek" [s. 115, 116]). Zastygłszy na moment w owej tanecznej pozie, Nerisa przypomina rzeźbę¹²⁹, lecz jakże różną od czczoną przez Anteja marmurowej Terpsychory, w której ludzkie ciało zostało poddane geometrycznej perspektywie¹³⁰.

Pisarka w jej obrazie odwołuje się do tradycyjnej definicji greckiego posągu jako „empirycznie widocznego ciała”, mającego przywoływać klasyczną rzeczywistość: materialną, optycznie nakreśloną, jednoznacznie zrozumiałą, bezpośrednio obecną. Ów kobiecy posąg to dosłownie materia zdyscyplinowana przez formę; to ciało ujęte w kształty, a tym samym w ramy artystycznej konwencji ideału ciała jako formy pełnej i zwartej. Dzięki temu jest ono zdolne przetrwać jako sztuka. Terpsychora jest bowiem dla Anteja swoistym zwierciadłem, od którego odbija się jego męskie „ja”, aby zbudować samo siebie z właściwą mu iluzją (apolińskim pozorem) autonomii, samokontroli i wolności. Pamiętajmy, iż Antej – nawiązujący swym imieniem do ulubieńca cesarza Hadriana: pięknego młodzieńca, którego posągi modelowane były na wzór hellenistycznych wizerunków Apolla – uosabia w tekście Łesi Ukrainki starogrecki symbol idealnego piękna i nieśmiertelności. W konsekwencji zarówno marmurowa Terpsychora, jak i postać Anteja stanowią ilustrację dla myśli Łesi, iż tylko w świecie sztuki „wysokiej” można odnaleźć wartości trwające ponad czasem, absolutne, które stanowią azyl przed destrukcją, ciągłą zmiennością, śmiertelnością („Bywa, że kto zapomniał o jutrze, osiągnął wieczność”). Dramatopisarka, dotykając tu prymarne dla przelomu wieków problematyki kreacji artystycznej, uzmysławia, iż tylko autentycznie „męski” artysta, którego myśl nie podlega żadnym uwikłaniom prócz swej własnej woli, będącej przejawem woli samych bogów (nie na darmo Antej podkreśla: „W s z y s c y b o g o w i e Hellady wysłali mnie, by wykupić z niewoli małe dziecię z helleńskiego rodu”), w symbolicznym akcie tworzenia kreuje sztukę nieśmiertelną, która ma moc przekształcania rzeczywistości.

Natomiast nagle znieruchomiła figura Nerisy stwarza osobliwy wyraz niestałości i nietrwałości. Nerisa i jej ciało – ze względu na cechujące go dionizyjsko-menadyczne znaczenie erotyczno-seksualne, podkreślane przez taneczną ruchliwość jego krawędzi, gestów, póz, wyrazu oblicza – wymyka się, w sensie dosłownym i metaforycznym, wszelkim ograniczeniom i ustaleniom właściwym dla domkniętej formy rzeźby. Poprzez operowanie ruchem na swoim ciele przekracza ona sztywne „posągowe”

¹²⁹ Konkretnie mamy tu na myśli utrwaloną w kamieniu dionizyjską tanecznicę ze starogreckiego posągu *Szalejąca menada* Skopasa (IV w. p.n.e.). Rzeźba ta nie zachowała się w oryginale, ale znana jest z częściowo zachowanych rzymskich kopii. Przedstawia ona tańczącą kobietę z wyraźnie zaznaczonymi plastycznie elementami wirującego ciała. W tym celu twórca nadał konstrukcji swojej rzeźby formę spiralną. Głowa menady jest dalej niż szyja wygięta do tyłu, wspaniale zarysowane piersi wysuwają się do przodu, lewe nagie udo nieco się cofa. Siła wyrazu menady polega na wspólnym rytmie, który przenika ciało, włosy i szaty w jednym niejako spazmie. Zob.: M. Alpatow, *Historia sztuki*. Tłum. M. Kurucka i W. Wirpsza. T. 1, Warszawa 1991, s. 153.

¹³⁰ Por. C. Kenneth, *Akt. Studium idealnej formy*. Tłum. J. Bomba. Warszawa 1998, s. 65.

granice sztuki opartej na „męskim” geometrycznym, a przez jednoczącym porządku symbolicznym (vide *Człowiek witrażowy* [ok. 1485–1490] Leonarda da Vinci). W tym sensie tańczące ciało Nerisy, niosąc niepokojące widmo „chaosu” i „rozpadu”, stanowi zagrożenie dla „męskiej” estetyki wyznaczającej trwałą obieg sztuki wysokiej. Poprzez ów fakt jej ciało staje się symbolem rozedrganej/„niestabilnej” sztuki niskiej.

A zatem, konfrontacja w tekście Łesi Ukrainki dwóch tancerek: marmurowej Terpsychory i żywej Nerisy wraz z wyznaczanym przez nie kanonem wartości, symbolizuje ambiwalentną, czy może bardziej adekwatne będzie tu określenie: „chimeryczną”¹³¹ strukturę sztuki i kultury ukraińskiej, ucieleśniającą tragiczną dwoistość nacji ukraińskiej oraz cechującą ją niemożność jednoznacznego skonkretyzowania swej tożsamości i świadomości narodowej.

Niemożność oglądania przez Anteję swej żony Nerisy/tancerki jako sprofanowanego/zniesławionego piękna jawnie przeczącemu etosowi dobra, Nerisy/Ukrainy jako taniego widowiska dla ludu i „błyskotki” na haniebnym łożu Mecenasa-kolonizatora-kata oraz w obliczu braku znalezienia jakiegokolwiek konstruktywnej alternatywy godnego bytu wśród żywych pozostawia Antejowi (przypominającemu w swej srogiej i surowej sprawiedliwości archaicznego Apolla Likejosa: „boga wilków”) jedyne wyjście: morderstwo niegodnej i grzesznej żony oraz własne samobójstwo jako tragiczny akt protestu przeciwko jakiegokolwiek formie niewolenia – artysty, sztuki czy nacji. W tym względzie Antej, reprezentujący naród postawiony w sytuacji skrajnie ekstremalnego albo-albo: zwyciężyć lub zginąć, to „człowiek sokratyczny”. Bohater Łesi Ukrainki wzorem greckiego myśliciela z całą jasnością umysłu i bez naturalnej grozy podąża na śmierć, by stać się, jak tamten, „nigdy jeszcze nigdzie niewidzianym ideałem szlachetnej młodzieży greckiej”¹³² (vide: ostatnie słowa głównego bohatera: „Towarzysze, daję wam dobry przykład”). Antej jako wyraziciel „dążności sokratycznej” poprzez zabójstwo Nerisy-dionizyjskiej tancerki, a więc wyrazicielki „sztuki popędowej”, potępia nie tylko reprezentowaną przez nią sztukę (symboliczne zgładzenie Nerisy lirą otrzymaną od Mecenasa), lecz i preferowaną przez nią etykę oraz brak rozumienia istoty prawdy i potęgę złudy. Z owego braku zrozumienia, na podobieństwo Sokratesa, bohater wyciąga wnioski o wewnętrznej opaczności i niewartości tego, co istnieje. Jemu, jako

¹³¹ Pojęcie chimeryczności jest doskonałym odzwierciedleniem stanu kultury europejskiej na rubieży XIX i XX stulecia, pełnej wewnętrznych sprzeczności i wywołującej rozbieżne opinie. Fakt ów zauważali sami twórcy i uczestnicy tej kultury, a zwłaszcza ci, którzy odnosili się doń z pewnym dystansem. Sztuka modernizmu, porównywana do chimery, której istotą jest antynomia, chętnie posługiwała się tym motywem w rozumieniu pansymbolicznym. Chimera stwarzała złudzenie zjednoczenia, pogodzenia przeciwieństw. Stąd właśnie szukano w niej jedności ideału, o którym pisał w *La Musique et les Lettres* Mallarmé, zaś inni twórcy w różnoraki sposób chętnie tę myśl parafrazowali. Zob.: U. Makowska, *Chimery polskich modernistów*. „Ikonotheka. Prace Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Warszawskiego” 1990, nr 2, s. 52–104.

¹³² F. Nietzsche, *Narodziny tragedii czyli hellenizm i pesymizm*. Tłum. L. Staff, posł. T. Macios. Kraków 2003, s. 63.

wyznawcy/zwiastunowi = prorokowi (Antej jako Apollo = bóg odpowiedzialny za przepowiadanie przyszłości) zgoła innego urzędzenia kultury, sztuki i moralności, zasadzających się na *kalokagatii*, logicznie rzecz ujmując, pozostaje jedynie śmierć. Tym samym Lesia uważa tragedię za urzeczywistnienie wyobrażeń twórców modernistów początku XX wieku o twórczości prawdziwie symbolicznej i mitotwórczej, spełniającej ważną misję społeczną i kulturotwórczą¹³³.

Zakończenie dramatu nieodparcie narzuca jednak pytanie, czy samobójstwo Anteja mimo wszystko nie jest symbolem tej genetycznej niemocy, owej „niemęskości” i słabości, którą każda „typowa kobieta ukraińska” (jak pisał w latach dwudziestych Mykoła Chwyłowy w swych *Stonkach*) przekazuje z pokolenia na pokolenie swym dzieciom na swą własną zgubę? I czy nie byłoby większym aktem heroizmu ze strony Anteja opowiedzenie się po stronie życia i pozostanie wiernym (mimo przeciwności losu!) wyznawanym przez siebie wartościom? Naturalnie, można przystać i na takie odczytanie finałowej sceny. Z tej perspektywy będzie ona świadectwem przekleństwa narodu ukraińskiego, o którym z taką żarliwością głosił Małaniuk, a ciało kobiece

¹³³ Pamiętać też trzeba, iż moment dziejowy, w jakim zaistniało pisarstwo Łesi Ukrainki nie pozwalał realnie na dłuższą metę abstrahować od służby ideałom tradycji (by nie wspomnieć tu o niezwykle silnym zakorzenieniu literatury ukraińskiej w historii w ogóle). Warto bowiem pamiętać, iż specyfika modernizmu narodów słowiańskich, pozostających pod panowaniem Rosji i Austro-Węgier, a więc narodów o społeczeństwie upośledzonym i zagrożonym, polega na tym, iż „[...] literatura musi pełnić służbę publiczną, która gdzie indziej jest po prostu funkcją życia samego społeczeństwa jako całości. – W ten sposób solidarność literatury i społeczeństwa wyraża się niejako w stosunku zastępstwa drugiego przez pierwsze. W społeczeństwie bogatym i swobodnym literatura zwolniona od tej troski i owszem wsparta żywotnością samego społeczeństwa oddaje się całkowicie wyrażeniu wartości indywidualnych, stając się wyraźnie funkcją potęgującej się osobowości. Tutaj solidarność literatury a społeczeństwa wyraża się w stosunku daleko bardziej skomplikowanym współpracownictwa wzajemnego [...]” (A. Potocki, R. Nycz, *Kilka uwag o literackiej formacji modernistycznej*, w: *Stulecie „Młodej Polski”*. Studia pod red. M. Podrazy-Kwiatkowskiej. Kraków 1995, s. 294). W tym względzie stanowisko Łesi Ukrainki jest bliskie oczywiście posłannictwu tragików greckich, którzy jednym ze swych głównych celów uczynili troskę o wychowanie społeczeństwa (tzw. *paideia*), podnoszenie go na wyższy poziom etyczny i wskazywanie mu drogi do humanitarnego postępowania. W ich mniemaniu służebny charakter sztuki niezwykle wzmacniał ją i uzasadniał. Żadnemu artyście nawet nie przychodziło do głowy, by się temu faktowi przeciwstawiać, a hasło „sztuka dla sztuki” byłoby dla nich niezrozumiałe. Grecy byli bowiem przekonani, że życie ludzi może się spokojnie i sprawiedliwie układać tylko wówczas, gdy ustalą się pewne zasady postępowania, chroniące słabych od krzywdy ze strony mocniejszych, a hamujące mocniejszych od gwałtu i samowoli w stosunku do słabszych. Twórcy greccy – a szczególnie twórcy V w. p.n.e., okresu uważanego za punkt kulminacyjny w artystycznym rozwoju Grecji – święcie wierzyli w siłę ludzkiego rozumu i za Sofoklesem uważali go za „największy dar bogów”. Sztuka była dla nich wyrazem światopoglądu całego narodu, sprawą społeczną o wielkiej doniosłości. Swoją wiedzę usiłowali więc przelożyć na język form plastycznych i byli głęboko przekonani, że za pomocą środków artystycznych można to osiągnąć. Stąd ich tak wielka atencja do Apolla. Zob.: W. Steffen, *Tendencje humanitarne w tragediach Ajschylosa i Sofoklesa*. „Scripta Minora Selecta” 1973, vol. 1, s. 203–212.

niewolnicy-tancerki – siedliskiem tragicznego fatum, którego moc kieruje człowieka ku tragedii. Świadczy o tym poniższy cytat:

Antej

Ale teraz już wiesz, czym dla Rzymian są tancerki-niewolnice i zdajesz sobie sprawę, co by cię spotkało, gdybyś dalej uczestniczyła w tych orgiach, tak jak twoja nieszczęsna matka, która jak rozbita zabawka została rzucona na śmietnik.

Jednakowoż biorąc pod uwagę, preferowany przez Łesię Ukrainę, tragiczny światopogląd starożytnych, który w jej przekonaniu najlepiej „oddaje głębię i treść życia”, nasuwa się zgoła odmienne odczytanie utworu, warunkowane dwoma elementami: po pierwsze, rzeźbą Terpsychory oraz po drugie i przede wszystkim, samym tytułem omawianego tekstu. Zwróćmy uwagę, iż posąg marmurowej Terpsychory uosabia dwa przeciwstawne, wzajemnie się wykluczające pierwiastki: poprzez kamień – symbolikę bezruchu, martwoty, a poprzez Terpsychorę – boginię tańca, w którego istocie nie ma miejsce na spoczynek i nieruchomość¹³⁴ – ideę ruchu i witalności. Dzięki temu rzeźba zyskuje oksymoroniczny status „tańczącego kamienia”, który wnosi do dramatu opozycję absurdu życia i śmierci; opozycję, która podniesiona do rangi centralnego symbolu, absolutyzuje się i zamyka całe dzieło w koncepcji odnowy poprzez śmierć. Słowem: świat wartości tworzonych przez jednostki wyrosłe w warunkach zniewolenia musi umrzeć wraz z nimi, by na ich gruzach mogły zaistnieć jednostki i wartości nowe, nieskażone piętnem zniewolenia. I właśnie takie przesłanie sugeruje tytuł dramatu, uzmysławiający sens orgii jako umożliwienie i przygotowanie odrodzenia, „regeneracji” życia. Orgia bowiem reaktualizuje chaos mityczny z okresu przed stworzeniem, umożliwiając odtworzenie aktu stworzenia. Z takiej perspektywy śmierć obydwójga bohaterów może być równoważna ze stanem ziarna rozkładającego się w ziemi i tracącemu swój kształt, aby dać życie nowej roślinie¹³⁵. Śmierć Łesinych protagonistów jest więc tylko potencjalnością i kryje w sobie zapowiedź innego rodzaju istnienia. Niewątpliwie wybór ów pozostaje w ścisłym związku z poszukiwaniem przez modernistów nowego typu społeczności i z tworzeniem nowych relacji międzyludzkich („sobornosti”)¹³⁶. A zatem: śmierć Nerisy, samoofiarowanie się Anteja i jego paradoksalna „wolność w śmierci” otwiera perspektywę dla odrodzenia się człowieka w nowej istocie oraz w nowym wymiarze egzystencji: niezależnej Ukrainie, odrodzonej na podobieństwo cudownego Feniksa. Przesłanie to doskonale wyczuł Dmytro Doncov, który zauważył, że nacjonalizm w wykonaniu Łesi Ukrainki był ideą katastrofy i absurdu¹³⁷.

¹³⁴ P. Valéry, *O tańcu*, w: Idem, *Rzeczy przemilczane*. Wybór, przekł. J. Guze. Warszawa 1974, s. 75–76.

¹³⁵ M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Tłum. J. Wierusz-Kowalski, wstęp L. Kołakowski, posł. S. Tokarski. Warszawa 1993, s. 344.

¹³⁶ N. Berdiajev, *Smysł twórczości*, w: Idem, *Sobranije sočinienij*. T. II. Paris 1989, s. 357.

¹³⁷ D. Doncov, *Tuga za gerojicznym. Postati ta ideji literaturnoji Ukrainy*. London 1953, s. 17.

W tym dążeniu pisarka była podobna starożytnym tragikom, którzy poprzez swe utwory doprowadzali do wywołania w umysłach widzów *katharsis*, przypominającego religijne wtajemniczenie i tragiczne oczyszczenie. Dzięki niemu tragedia dawała gwarancję odkupienia: możliwość uczestniczenia w „łasce”, która ocala od pogardy i zguby. Stąd w pieśni Anteja pobrzmiewa ton, zapowiadający nieuchronne zastąpienie chaotycznego tańca menady Nerisy = zniewolonej „kobiecej” Ukrainy uładowym tańcem muzy Terpsychory = wyzwolonej „męskiej” Ukrainy. W tekście czytamy: „Niech w taniec wkroczy ład i spokój; / po bujnej wiośnie – jasne lato” (s. 115). Taniec w takim rozumieniu pozostaje więc formą kultu, który przywołuje i uobecnia mit ofiary/zmartwychwstania. Rytmika rytualnego tańca – „rytm ciała” i ekspresja ruchu, odsłaniające porządek duchowych doznań człowieka, oraz rytmika dźwięków muzyki i śpiewanego słowa, wzmacnianego w powtórzeniach – eksponuje swą siłę sprawczą: to zaklinanie i przyzywanie mocy innego świata; świata opartego na elemencie jednoczącym, harmonizującym i kosmizującym. A czyż nie tego właśnie potrzebowała Ukraina na początku XX wieku? I niestety, pytanie to wciąż pozostaje aktualne.

Tożsamość i dialog

WOKÓŁ STEREOTYPÓW POLSKOŚCI I NIEMIECKOŚCI. RUDNICKI I ZAŁUSKI

MIECZYŚLAW DĄBROWSKI¹³⁸
(Warszawa)

Słowa kluczowe: patriotyzm, paradygmat, romantyzm, zabory, inteligencja, Niemiec, Polak, współczesność, dekonstrukcja, postkolonializm

Keywords: patriotism, paradigm, romanticism, the period of the Partitions of Poland, intelligentsia, German, Pole, modernity, deconstruction, postcoloniality

Abstrakt: Mieczysław Dąbrowski, WOKÓŁ STEREOTYPÓW POLSKOŚCI I NIEMIECKOŚCI. RUDNICKI I ZAŁUSKI. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 211-224, ISSN 1733-165X. Tekst podejmuje zagadnienie dekonstrukcji paradygmatycznych wersji „skolonizowanego Polaka” i „nieдобrego Niemca”, który został utrwalony w polskiej literaturze i dyskursie społecznym, zwłaszcza w okresie zaborów i II wojny światowej. Oznaczało to przede wszystkim ukształtowanie „twardego” modelu patriotyzmu polskiego, który zaczyna się załamywać w momencie emigracji „solidarnościowej”. Rudnicki i Załuski są pisarzami, którzy znaleźli się w Niemczech wraz z tą falą, a ich teksty podejmują dyskusję zarówno z paradygmatem niemieckości, jak i polskości w ich tradycyjnych wersjach próbując znaleźć płaszczyzny (dyskurs apatriotyczny, język, egzystencja), które osłabiają trudne doświadczenia historyczne.

Abstract: Mieczysław Dąbrowski, DECONSTRUCTION OF POLISHNESS AND GERMANESS. RUDNICKI AND ZAŁUSKI. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 211-224, ISSN 1733-165X. The text takes up an issue of deconstruction of paradigmatic versions of “colonized Pole” and „bad German”, which has been established in Polish literature and social discourse, especially during the period of the Partitions of Poland and the Second World War. It meant the development of the „hard” model of Polish patriotism, which started to collapse during the period of the „Solidarity” emigration. Rudnicki and Załuski are writers, who found themselves in German together with this influx. Their texts take up the discussion with the paradigms of both Germaness and Polishness in their traditional versions, trying to find levels (apatriotic discourse, language, existence), which could weaken difficult historical experiences.

¹³⁸ Correspondence Address: e-mail: mieczyslaw.dabrowski@uw.edu.pl

1. Zręby paradygmatu

Zarysujmy ramy zagadnienia: aby je z sensem rozpatrywać, trzeba przywołać kilka pojęć, bez których taka analiza będzie zawieszona w próżni.

Po pierwsze zatem, musi pojawić się pojęcie patriotyzmu. Polski patriotyzm został ukształtowany najsilniej w okresie romantyzmu i w dość dramatycznych okolicznościach historycznych, ta właśnie jego wersja odcisnęła swoje piętno na kolejnych pokoleniach, chyba aż do pokolenia „Solidarności” – i na nim się skończyła. Model ten do tej pory uważany był za niezbywalny warunek dobrej literatury, inteligenckiego etosu i obywatelskiego działania. Ojczyzna (łac. *patria*) w słowniku romantyków i pokoleń następnych kojarzona była z pojęciem matki, poświęcenia, tyrteizmu, walki i były one wyznacznikami paradygmatycznymi dla postawy obywatelskiej i literatury polskiej nie tylko do II wojny światowej, ale odzywały się przy okazji kolejnych zrywów obywatelskich: w 1956 roku, w czasie stanu wojennego, w okresie „jesieni ludów”, czyli ostatniego przełomu politycznego. Jerzy Szacki ze stanowiska socjologa uznaje romantyzm – ze wszystkimi jego konsekwencjami, a przede wszystkim wysoką pozycją pojęcia patriotyzm – za polską tradycję kluczową, czyli taką, która wyznacza właściwy gest egzystencjalny i literacki i od której trudno się wyzwolić¹³⁹. Tradycja ta, traktowana alegacyjnie lub polemicznie, obecna jest stale w dziełach pisarzy polskich i może dopiero ostatnie dekady pokazują jej inne oblicze. Wcześniejsze próby wyzwolenia się spod tego narodowego legatu nie były udane, jeśli nawet nie przywoływały go jako systemu preskrypcji, to jako określony język, jako figury retoryczne. Tak działo się na przykład w słynnych wystąpieniach skamandrytów na początku niepodległości: Antoni Słonimski w *Czarnej wiosnie*, Jan Lechoń w *Karmazynowym poemacie*, później Iwaszkiewicz w wierszu *Do Pawła Valery* itp. posługują się nim chętnie i zręcznie. Najdalej pójdzie w tym kierunku Gombrowicz, którego *Trans-Atlantyk* odczytany został jako anty-*Pan Tadeusz*¹⁴⁰, wzorzec romantycznego poświęcenia wyszydzony zostanie w obrazie Polaków-emigrantów „zadających sobie ostrogi”, aby osiągnąć stan „przeanielenia”, który sprawi odwrócenie historycznych plag od umęczonej ojczyzny, model oddania się ojczyźnie połączony został z systemem patriarchalnym (w którym ojciec może ofiarowywać życie syna, aby oczyścić imię rodu – przykład Ignaca i jego ojca, „pana Tomasza”), a poseł (dziś: ambasador) odprawia nieustanny rytuał narodowy w mowie, geście i obyczaju. W *Jeziorze Bodeńskim* Dygat wykorzysta romantyczny kostium, aby weń udrapować swojego wojennego bohatera, ten odnajdzie się w nim znakomicie, wykorzysta wszystkie jego walory, by na koniec zdemaskować jego teatralność. Według Stanisława Dygata świadomość polska tkwi wciąż uwięziona w romantycznej

¹³⁹ J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, zwłaszcza część II pt. *Trzy pojęcia „tradycji”: transmisja – dziedzictwo – tradycja*. Warszawa 1971, s. 93–193.

¹⁴⁰ S. Chwin, *‘Trans-Atlantyk’ wobec ‘Pana Tadeusza’*. „Pamiętnik Literacki” 1975, z. 4.

kostiumologii. Również jego późniejsze książki (*Podróż, Disneyland, Dworzec w Monachium*) wykorzystują ten motyw. Marta Piwińska dostrzegła te nawiązania w teatrze i dramacie powojennym; jej książka *Legenda romantyczna i szyderycy* wskazywała na to, iż dramaty Tadeusza Różewicza, Sławomira Mrożka, Witolda Gombrowicza, a także napisane w międzywojniu, ale odkryte dopiero i przyswojone publiczności w latach 60. dramaty Witkacego, że wszystkie one nawiązują do tradycji romantycznej na zasadzie *à rebours*. Bohater Różewicza jest antybohaterem (*Kartoteka*), w *Spaghetti i miecz* atakuje się i wyszydza wprost polską sentymentalną tradycję romantyczną, to samo robi Mrożek odbrażowiając figury swoich bohaterów (*Indyk, Męczeństwo Piotra Oheya*, w opowiadaniu *Moniza Clavier* bohater, przy deficycie racjonalnych i intelektualnych argumentów, wskazuje na braki w uzębieniu jako rzekomy znak martyrologii). Gombrowicz odbiera polskiemu romantyzmowi charyzmę przez to, iż apoteozuje ciało (romantyzm jest królestwem ducha) i cielesność (*Albertynka z Operetki*), odbiera wartość historii i seksualizuje ją (*Hrabia Szarm vs baron Firulet*). W *Trans-Atlantyku* Gombrowicz podjął temat emigracji, sprawy narodowej, patriotyzmu, stereotypu i stylu narodowego rozwijając go zupełnie inaczej niż Mickiewicz, akcentując przede wszystkim zobowiązania jednostki wobec siebie, a nie narodu czy/i państwa, wskazując na wartości słabe, a nie mocne, podważając reguły polskiego honoru (*Pan Tomasz i jego syn vs homoseksualista Gonzalo*), ujawnia pustkę narodowych gestów (polowanie, pojedynek, „zadawanie ostrogi”).

Trzeba jednak zauważyć rzecz znamioną: powodzenie tych tekstów, ich żywy odbiór czytelniczy czy teatralny oznaczał, iż całe społeczeństwo, i odbiorcy, i pisarze, uwięzło w tym paradygmacie, w identycznym, esencjalistycznym systemie pojmowania patriotyzmu. Inaczej nie byłoby takiego odzewu. Innym rodzajem rewizji, poprzez mówienie gorzkich prawd wprost, bez ironicznej gry (jak u Mrożka), ani romantyczno-fatalistycznego sztafażu (Ernest Bryll, *Rzecz listopadowa*) widać było u Tadeusza Różewicza w jego późnej sztuce *Do piachu*, która w środowiskach kombatanckich była bardzo źle przyjęta. Tak jakby mowa ironiczna była mniej (do)nośna, mniej wyraźna, mniej – w rezultacie – groźna, bo zarówno jego wcześniejsze dramaty, jak i teksty Mrożka przyjmowano przecież dobrze.

Obraz polskości, jaki wylania się z tych rozpoznań, da się opisać przez pojęcia takie jak: patriarchalizm, martyrologia, mesjanizm, ciężenie, zobowiązanie, uwięzienie, legat, konieczność, partycypacja itp.

Po drugie, chodzi o pojęcie/stereotyp „niedobrego Niemca”, które było obecne właściwie od czasów piastowskich, ale w sposób szczególny zaznaczyło się, weszło do literatury i zaczęło kształtować polską świadomość narodową za sprawą udziału Prus w podziale Polski w XVIII wieku, roli Bismarcka, potem Hakiaty, czyli konsekwentnego programu działań germanizacyjnych w zaborze pruskim w wieku XIX aż do odzyskania nieodległości w 1918 roku. Druga wojna światowa oczywiście utrwaliła ten obraz, także i dlatego, że szkoła i propaganda PRL traktowały Holocaust jako zbrodnię na narodzie polskim, a nie żydowskim i w ten sposób wzmagaly

negatywne emocje narodowo-państwowe. Pojęcia kata i ofiary, pana i niewolnika, kolonizacyjnych par pojęciowych: centrum – peryferie, lepsze – gorsze, własne – narzucone, dojrzałość – niedojrzałość itp. funkcjonują w myśleniu obu nacji do dzisiaj, wykorzystuje je także – grając nimi bardzo rozmyślnie – Janusz Rudnicki.

Z kategorią romantyzmu wiąże się bardzo ściśle tradycja polskiej inteligencji (i to jest owo trzecie istotne pojęcie). Ukształtowana w czasach zaborów (1795–1918), wzięła na siebie ciężar podtrzymywania i kultywowania świadomości narodowej, wskazywania dróg wyjścia z politycznego i społecznego impasu, kształtowała modele zachowań, odniesień do tradycji obyczajowej, historii. W swojej pracy używała słowa, pisanego i mówionego, a w warunkach nieistnienia państwa przejęła zadania instytucji państwowych, troszczyła się o zachowanie „ducha narodowego”. Do jej podstawowego słownika należą pojęcia takie, jak: Bóg, honor, ojczyzna, patriotyzm, walka, poświęcenie, praca dla dobra ogółu, pielęgnowanie wartości wyższych, odróżnianie *sacrum* od *profanum* z wyraźnym dowartościowaniem pierwszej kategorii, zdolność do ofiary na rzecz społeczeństwa (narodu), uczciwość, odsuwanie na bok spraw prywatnych etc. Zadanie, które dźwigała na swoich barkach inteligencja polska przez długie lata, było zaiste wielkie, pisarze zaś szczególnie uważani byli za niepodważalne autorytety i „sumienie narodu”, ale literatura nierzadko zamieniała się w nieco lepszą publicystykę (tzw. literatura tendencyjna z okresu pozytywizmu, literatura socrealizmu itp.). Przeciwno takiemu jej widzeniu próbowano protestować po 1918 roku uważając, iż w wolnym państwie literatura powinna skupić się na własnych, autotelicznych celach, a nie zobowiązaniach narodowych i politycznych (mówił o tym Stefan Żeromski w odczycie *Literatura a życie polskie*, pisali Karol Irzykowski w *Walce o treść*, Jan N. Miller w *Zaraza w Grenadzie...*, Tadeusz Boy-Żeleński w *Brązownikach*, Stanisław Baczyński w *Losach romansu*, Witold Gombrowicz w *Ferdynandzie* itd.), jednak te głosy nie odnosiły wielkiego skutku. Praca pisarzy, umocnionych po wojnie przez stalinowskie hasło „inżynierów dusz”, bodaj aż do 1989 roku traktowana była jako niezwykle ważna, a rola inteligencji twórczej, prasy kulturalnej, teatru itp. była wciąż bardzo wysoka (powodem studenckiego „marca 1968” i jego antysemickich konsekwencji było zdjęcie *Dziadów* ze sceny Teatru Narodowego w reżyserii Kazimierza Dejmka).

Sądzę, że dopiero procesy polityczne po 1989 roku wywarły głębokie zmiany w myśleniu społecznym i w systemie wartościowania. W tych latach mamy w Polsce do czynienia z ukształtowaną w pełni kulturą masową (popularną), która jest rezultatem wprowadzenia zasad wolnego rynku do wszystkich dziedzin życia. Można odnieść wrażenie, iż rola inteligencji w tych warunkach bardzo zmalała, a ona sama, pozbawiona określonych przywilejów materialnych i formalnie określonej pozycji społecznej, stała się niepewna swojego miejsca. Mamy do czynienia z głęboką, strukturalną przemianą społeczeństwa polskiego w tym zakresie.

Te trzy kategorie – romantyczny model patriotyzmu, stereotyp „złego Niemca” i inteligenta-społecznika – bardzo intensywnie wpływały przez całe wieki na kształtowanie się polskiego dyskursu publicznego, także w tej części, która dotyczyła sąsiedztwa niemieckiego.

2. Rewizja paradygmatu

Coś zaczyna się zmieniać po zniesieniu stanu wojennego i w okolicach „aksamitnej rewolucji”: wyjazdy za granicę nie są już jednoznacznie potępiane, w emigracyjnym exodusie uczestników ruchu „Solidarności” dostrzegano nie tylko dramat politycznego wygnańca, ale i nieoczekiwany uśmiech losu, który sprawiał, że można się było dobrze „urządzić” na Zachodzie za pieniądze tamtejszych podatników i sponsorów odcinając zarazem w kraju kupony od bycia „wygnańcem”. Było to zupełnie inne rozumienie emigracji niż wojennej na przykład czy – tym bardziej – tej po 1968 roku, a czas je dzielący to (w drugim przypadku) zaledwie kilkanaście lat. Charakterystyczna jest reakcja na powieść Aleksandra Ścibora-Rylskiego *Pierścionek z końskiego włosia* (1991) z nader polskim i patriotycznym akcentem wywożenia na Wschód (romantyczny motyw „zesłania na Sybir”) w bydłych wagonach, padaniem na kolana i wspólnym śpiewaniem *Bogurodzicy*. Była ona raczej chłodna i mimo dużej akcji promocyjnej nie osadziła ani tekstu powieści, ani filmu Andrzeja Wajdy zrobionego na jej podstawie w zbiorowej pamięci (podobny los spotkał film *Przedwiośnie* według powieści S. Żeromskiego). Równie szybko wywietrzały ze społecznej pamięci bojowe teksty pisane w stanie wojennym (Tomasza Jastruna, Jana Polkowskiego, Marka Nowakowskiego i wielu innych) – w kilka lat po wydarzeniach stanu wojennego (grudzień 1981), nawet nie po upływie dekady, mało kto o nich pamiętał, wracają do nich chyba tylko zainteresowani problemem historycy idei czy literatury.

Trzeba też wskazać na działanie niemal w tym kontekście „dywersyjne”, jakiego dopuściła się wielka orędowniczka idei polskości romantycznej (a więc i swoiście rozumianego patriotyzmu): mowa o Marii Janion i jej książce *Projekt krytyki fantazmatycznej*¹⁴¹. We wstępie do niej (*Wolny rynek marzeń*) autorka pisze, iż w zmienionych warunkach politycznych, w obliczu odzyskanej prawdziwej wolności, trzeba odejść od podstawowego wymiaru polskiego romantyzmu i w ogóle literatury polskiej – wymiaru mesjanicznego mianowicie, tyrtejskiego, narodowego i zająć się tym, czego w naszej literaturze brakowało i brakuje, to jest wymiarem fantazmatycznym, psychologicznym, ten zaś jest uniwersalistyczny, a nie „narodowy”. Po czym w zasadniczym, długim teoretycznym tekście rozważa pojęcie fantazmatu i fantazmatyczności wskazując m.in. na Zygmunta Freuda i pokazując puste miejsca w

¹⁴¹ M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*. Warszawa 1991.

literaturze polskiej, które trzeba wypełnić tekstami zrodzonymi z refleksji, z rozpoznawania własnej i cudzej duchowości, idiosynkrazji, kreacji, światów możliwych, których nie potrafiliśmy jakoś stworzyć spętani nieustającym mówieniem o „polskim losie”. Reakcja na tę propozycję też była znamieną: krytyka zarzucała badaczce, że zbyt wcześnie ogłasza tę zmianę i zbyt radykalnie proponuje zerwanie¹⁴².

W nowszej literaturze można wskazać liczne teksty, w których kategorie patriotyzmu, ojczyzny, dumy narodowej itp. są nieobecne lub lekceważone, traktowane jako prowincjonalność czy też takie, gdzie ścierają się z podobnymi sobie kategoriami obcymi. Jeśli tamte, romantyczno-pozytywistyczne zachowania i wyobrażenia można by określić jako mocne, to te z pewnością trzeba nazwać słabymi, tam są one dominujące, tu – zaledwie współistnieją. To dosyć radykalna zmiana. W tekstach „nowych roczników” (pisarze urodzeni w latach 60. i 70.)¹⁴³ kategorie patriotyczne podlegają dyskursywizacji, nie są już pojęciowym tabu, nie mają siły wartości absolutnych i idealnych. Poddaje się je dyskusji, tłumaczy, relatywizuje, demaskuje, oskarża – wszystko to oczywiście na poziomie metajęzyka. Charakter opowiadanych wydarzeń nie nosi cech wspólnotowych, lecz raczej indywidualne. Jeżeli będziemy pamiętać, że jeszcze tak niedawno, bo w czasie kształtowania się ruchu „Solidarności” i stanu wojennego, nasze zachowania społeczne, jak i literatura z tego wynikająca, nosiły wybitne cechy wspólnotowe właśnie, to ta zmiana jest uderzająca, a i – chyba – znacząca. Myślenie wspólnotowe zanika, tożsamość identyfikowana z przynależnością narodową przestaje mieć jakieś nadzwyczajne znaczenie, z wartości naczelnej i mocnej, tak silnie ugruntowanej w literaturze romantycznej i jej przedłużeniach (Henryk Sienkiewicz, Eliza Orzeszkowa, S. Żeromski, Maria Dąbrowska, Stanisław Brzozowski, Władysław Broniewski, Andrzej Strug, Juliusz Kaden-Bandrowski, Krzysztof Kamil Baczyński itd.) staje się wartością słabą, jedną z wielu, niekonstytutywną dla zachowań bohaterów.

Tę ostatnią uwagę wiązać można z tekstami, które w bardzo silny sposób ujawniają emigracyjny status podmiotu, gdzie właśnie emigracyjność narzuca podmiotowi myślenie kategoriami polskości nawet wtedy, gdy nie ma na to ochoty. Bowiem w jego stosunkach z innymi (obcymi) na emigracyjnym polu pojawiają się polskie stereotypy narodowe wobec których musi zająć stanowisko. W powieści Zbigniewa Kruszyńskiego *Schwedenkräuter* (1995) ta refleksyjność przenosi się na poziom języka, a dokładniej: składni, leksyki, intonacji. Emigrant, pozostający prawdopodobnie w Szwecji, tropi odmienności obyczajowe, które – według niego – najlepiej oddaje swoistość językowych formuł. W ten sposób Kruszyński naocznie

¹⁴² Jej przebieg relacjonuje P. Czapliński w tekście *Opowieść o potrójnym wybuchu*, W: *Powrót centrali. Literatura w nowej rzeczywistości*. Kraków 2007, s. 5–16.

¹⁴³ Używam stylistyki wprowadzonej do powszechnego obiegu przez krytyków tego pokolenia, por. P. Dunin-Wąsowicz, K. Varga (red.), *Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*. Warszawa 1998 oraz P. Marecki, I. Stokfiszewski, M. Witkowski (red.), *Tekstylika. O „rocznikach siedemdziesiątych”*. Kraków 2002. Por. także: P. Marecki (red.), *Tekstylika bis. Słownik młodej polskiej kultury*. Kraków 2006.

potwierdza powszechne dziś przeświadczenie, iż istniejemy w języku, że „Granice mego języka oznaczają granice mego świata” (Ludwik Wittgenstein), że to on, jego klimat, formuły wyrażają w istocie ludzką odmiennność. Manuela Gretkowska w *My zdies' emigranty* (1991) opowiada o polskiej studentce (elementy autobiograficzne są tu nader czytelne), która studiuje w Paryżu, a jej związki z Polską są przedmiotem nieustannej krytycznej refleksji. Podobnie u Izabeli Filipiak, gdy pisze o swoim doświadczeniu nowojorskim (*Śmierć i spirala*, 1992, *Niebieska menażeria*, 1997), gdzie unikała przyznawania się do tego, że jest Polką, aby nie wywoływać stereotypowego odzewu „Walesa, Solidarnosz”, gdyż ta identyfikacja mocno ją uwierała.

W takim polemicznym i krytycznym duchu piszą o Polsce młodzi autorzy, którzy żyją i pracują w kraju (Dorota Masłowska, Daniel Odija, Sławomir Łuczak, Waldemar Kuczok, Michał Witkowski i inni). Charakterystyczne jest to, że powróciło (powraca?) znane z czasów PRL rozróżnienie na „my” i „oni”, czyli najogólniej na obywateli i władzę. Przez krótki czas podział ten wydawał się zatarty (władza była także „nasza”), ale jest znowu czytelny dla pokolenia pisarzy z roczników lat 70., którzy nie mogli znać politycznych realiów PRL-u.

3. Tożsamość emigranta. Destrukcja mitu Polaka

Najsilniej zjawisko zderzania się stereotypów widać u Janusza Rudnickiego, który mieszka od 1983 roku w Niemczech (tomy *Można żyć*, 1992; *Cholerny świat*, 1994; *Tam i z powrotem po tęczy*, 1997; wybór pt. *Męka kartoflana*, 2000; *Mój Wehrmacht*, 2004). Także w twórczości Krzysztofa Marii Załuskiego (*Tryptyk bodeński*, 1996; *Szpital Polonia*, 1999), który wyjechał z kraju w roku 1987, najpierw do Anglii, potem osiedlił się w Niemczech, od 2004 roku mieszka w Sopocie. W mniejszym stopniu, u Nataszy Goerke (*47 na odlew*, 2002), która opuściła Polskę w połowie lat osiemdziesiątych i Wojciecha Stamma (pseudonim Lopez Mauzere, od 1989 roku w Niemczech)¹⁴⁴. Pisarstwo Rudnickiego i Załuskiego jest silnie biograficzne, gołym okiem widać, że teksty literackie czerpią z doświadczeń osobistych, utwory Goerke wykazują znacznie mniej takich nawiązań i ich interpretacja musi być raczej estetyczna (językowa) niż ideologiczna (holistyczna). Nie znaczy to, że pisarstwo Rudnickiego czy Załuskiego nie da się analizować w ten sposób, bo owszem, zwłaszcza ich dojrzałe teksty (w przypadku Załuskiego – chyba także zapowiadana powieść *Wypędzeni do raj*) wykazują wiele cech utworów *stricte* artystycznych, mnie jednak w tym opisie – najzupełniej świadomie – interesować będzie ich antropologia i ideologia.

Pytanie o tożsamość jest jednym z najważniejszych pytań, które pojawiają się w literaturze emigracyjnej. Zresztą nie tylko polskiej. Jeśli się weźmie pod uwagę na przykład *Szatańskie wersety* Salmana Rushdiego czy *Białe zęby* Zadi Smith, to wszędzie

¹⁴⁴ Zob. *Bundesstrasse B 1. Almanach literacki polonijnych środowisk twórczych*. Dortmund 1993.

tam na plan pierwszy wysuwa się to podstawowe zagadnienie: kim jestem w nowym świecie? Kim jestem dla siebie i kim dla miejscowych? Czy moja psychika, moje życie wewnętrzne tworzy harmonijną całość, czy też jest zbiorem przypadkowych gestów i reakcji. Julia Kristeva twierdzi, że w ogóle, jako ludzie, jesteśmy wewnętrznie obcy (w czym słycać pogłosy Freudowskiego id), ale dodaje, że to rozdwojenie widać zwłaszcza w sytuacji bycia emigrantem. Ten jest stale zawieszony między swoim nieaktualnym wczoraj, a niewiadomym jutro, które to perspektywy, choć obie na pozór nieobecne, mają niezwykle silny wpływ na jego chwiejne i gorzkie dzisiaj¹⁴⁵. Tę uwagę, choć w innej stylistyce, wypowiada Rudnicki, gdy pisze: „W Polsce, na ojczyźnej glebie, mojej, nie jestem już przecież u siebie do końca, w Hamburgu dopiero nie. Ani tu mnie nie ma, ani tam. Stan nieważkości /.../”¹⁴⁶. Rozważa także kwestię nazwiska, które jest swoistą sygnaturą jednostki (w sensie Derridiańskim), a które obcy wymawiają według swoich reguł fonetycznych. Rudnicki staje się w wymowie niemieckiej „Rudnikim” i jest to dla nosiciela nazwiska nieustający powód psychicznej tortury. „Ściągnięcie ‘ck’ /.../ w samo ‘k’ zrobiło ze mnie własnego lokaja. Czerwienię się, kurczę, kiedy słyszę to *Herr Rudniki*, czuję się tak przeraźliwie goły, że najchętniej zasłoniłbym genitalia /.../ Wstyd mi za siebie i przed sobą /.../ Obez władnia mnie brzmienie własnego nazwiska”¹⁴⁷. W tym zdarzeniu, tyleż językowym, co kulturowym, da się wychwycić pewną nutę zachowań kolonizujących i gniewnej na nie reakcji, ale nie chcę wykorzystywać podpowiedzi, jakie sugerowałby w tym miejscu Edward Said czy Iain Chambers¹⁴⁸, także i dlatego, aby nie tworzyć problemu tam, gdzie nie ma przejawów złej woli, a tylko swoisty uzus językowy. Chociaż trzeba zauważyć, iż pisarstwo Rudnickiego jako całość zawiera w sobie wiele gestów i sytuacji językowych, które można by uznać za „postkolonialne” i w tym sensie bliski jest wspomnianym już Rushdieemu czy Zadi Smith. Postkolonialne jest z całą pewnością dyskursywizowanie własnej i narodowej tożsamości, oczywiście zwykle w kontekście niemieckim.

Pisarze polscy, o których mowa, w przeciwieństwie do wspomnianych autorów obcych, wykazują niechętny stosunek zarówno do kraju pochodzenia, jak i kraju osiedlenia. Saladyn Czamcza, bohater *Szatańskich wersetów*, stał się z Hindusa bardziej angielski niż królowa brytyjska (tak żartowała jego angielska żona), żywił przekonanie, że trafił do miejsca cywilizacyjnie i mentalnie stojącego o wiele wyżej niż jego rodzinny Bombaj. Z kolei Sufjan Hind, która przyjechała z rodziną z Pakistanu, nienawidzi „tego Londynu” i tęskni za miejscem, z którego musiała wyjechać. Wprawdzie Czamcza dozna potem głębokiego rozczarowania do Anglików, Sufjan

¹⁴⁵ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*. Tłum. X. Rajevsky. Frankfurt am Main 1990.

¹⁴⁶ J. Rudnicki, *Cholerny świat. Listy z Hamburga*. Wrocław 1994, s. 6. Ale nieco dalej pojawi się opinia mniej dramatyczna: „Mój pobyt tutaj przypomina delegację, nie emigrację”, s. 197.

¹⁴⁷ J. Rudnicki, *Trzecia w prawo i druga w lewo od księżycy z tomu Męka kartoflana. Opowiadania*. Wrocław 2000, s. 43.

¹⁴⁸ Por. E. Said, *Orientalizm*. Tłum. Witold Kalinowski, wstępem opatrzył Z. Żygulski jr. Warszawa 1991; I. Chambers. *Migration. Kultur. Identität*. Tübingen 1996.

Hind zaś, mimo całej niechęci do Wielkiej Brytanii, zarobi duże pieniądze na kooperacji z instytucjami rządowo-immigracyjnymi, ale w obu przypadkach rysuje się jakaś wartość pozytywna umiejscowiona w doświadczeniu społecznym, na zewnątrz. To samo da się zaobserwować w *Białych zębach* Smith. Pisarze polscy zaś demonstrują daleko posunięty indywidualizm i wyizolowanie (wyobcowanie) ze struktur społecznych, jeżeli co doceniają, to jakiś specyficzny rodzaj osobistego doświadczenia, które wszelako raczej utrudnia im porozumienie z otoczeniem. Jeżeli łączą się w grupy, to aby okradać niemieckie domy¹⁴⁹, bo „Czy to hańba okraść Niemca?”¹⁵⁰. Ich opowieści idą zazwyczaj „na skróty”, zamiast szerokiego obrazu doświadczenia emigracyjnego budują zwartą i prostą historię z tezą.

I Rudnicki, i Załuski żywią szczerą niechęć do Polski i Polaków w kraju, jak i Polaków ze skupisk emigracyjnych. Zarówno wobec jednych, jak i drugich nie są w stanie zastosować żadnej taryfy ulgowej, stale wskazują na zachowania naganne, niegodne, serwilistyczne, upadające, niskie, chamskie, zawstydzające itd. *Szpital Polonia* już swoim tytułem sugeruje, że chodzi o „szpital wariatów”, jakim jest Polonia, zarówno brytyjska, jak i niemiecka (o czym mówi druga część książki)¹⁵¹. Liczba negatywnych sformułowań, jakie padają u obu autorów, jest wprost niewiarygodna i budzi podejrzenia, tym bardziej, że najczęściej nie jest wynikiem artystycznej konstrukcji tekstu, lecz werbalnym portretem określonego zbiorowiska polskiego. Wielki naród z okresu romantycznego, niosący całej Słowiańszczyźnie mesjanistyczną nowinę tu pokazany jest jako niewiele warty i właściwie słusznie skazany na upadek i

¹⁴⁹ Por. opowiadanie *Można żyć* z tomu *Męka kartoflana*, op. cit., s. 7–28.

¹⁵⁰ J. Rudnicki, *Mój Wehrmacht*. Warszawa 2004, s. 118. Ten sam permissywny stosunek do kradzieży w Niemczech odnajdujemy w tekście pisarza z najmłodszej generacji, Daniela Odiji: „Utrzymywali się z kradzieży, ale patriotycznej. Znaczyło to, że wyjeżdżali do Niemiec, gdzie odbijali sobie krzywdę, jaką Niemcy wyrządzili Polakom podczas wojny. Nie uważali siebie za złodziei, a ludzie nazywali ich jumakami, bo chłopaki nie kradli, ale jumali. Nikt nie wiedział, na czym polega różnica, poza tym, że chłopaki nie kradli w swoim kraju. Natomiast tam brali wszystko. Bezcelnie, bez ceregieli” z tomu *Ulica*, cyt. wg *Tekstyli*, s. 256).

¹⁵¹ Por. „Rządzą nami jacyś kompletni ignoranci, złodzieje stokroć gorsi od dawnych komunistów. Tamci przynajmniej mieli jakieś ideały, a ci to pospolite chamy oderwane od pług...” (Załuski, *Tryptyk bodeński*, s. 59); „napisz książkę o tej bandzie renegatów...” (Załuski, *Szpital Polonia*, s. 13); „To są ci azylanci, którzy walczyli o wolną Polskę? Człowieku, tu idzie wyłącznie o pieniądze” (jw., s. 34); „Powoli nasiąkałem tamtą Polską: nieznaną, tajemniczą; Polską tradycji, Polską honoru, Polską obrzędów, Polską legend. I z tej perspektywy patrzyłem na moją Polskę: ciemną, ponurą, sprzedającą, pozbawioną autorytetów, moralności i charakteru /.../ Dla nich jesteśmy tylko bolszewicką hołotą. Jesteśmy najeźdźcami ekonomicznymi, którzy wdarli się do ich ustabilizowanej codzienności” (jw., s. 80; chodzi o konfrontację emigracji powojennej i postsolidarnościowej). U Rudnickiego czytamy: „Matka była wzruszona, a ja delectowałem się uczuciem nienawiści, które ogarnia mnie całego, ilekroć znajduję się w polskim tłumie” (*Odwiedziny*, w tomie *Męka kartoflana*, op. cit., s. 119); „O, Polaczki moje! Polaczki stoją i sprzedają! Pchli targ dzisiaj. Taś, taś, Polaczki! Sweterki moje wzorzyste! Wąsy, wąsiki moje!” (w: tegoż, *Męka kartoflana* z tomu *Tam i z powrotem po tęczy*. PIW, Warszawa 1997, s. 131).

niebyt¹⁵². Mit romantycznej emigracji, podtrzymywany jeszcze po II wojnie światowej przez istnienie na swój sposób groteskowego rządu londyńskiego (emigracyjnego), nie potwierdza tu swojej żywotności w ani jednym punkcie. Polacy na emigracji mają o sobie wzajemnie jak najgorsze zdanie, unikają się, jedynym argumentem, jakim się operuje jest „kasa” i wygodne urządzenie się na Zachodzie, wartość zmian politycznych, do których między innymi, jako działacze „Solidarności”, doprowadzili, oceniana jest bardzo nisko albo nie podejmuje się tego wątku w ogóle. Co więcej, opinie te nie zmieniają się z upływem czasu, nie łagodnieją: Rudnicki szydzi, że Polska ma papieża, ale nie ma papieru toaletowego ani wody w pociągach¹⁵³, choć z drugiej strony ma za złe Krystianowi Zimmermannowi, znanemu pianście, który z masochistyczną satysfakcją źle mówił o Polsce i przemianach po 1989 roku w niemieckiej ZDF, utrwalając u niemieckiego odbiorcy stereotypowy obraz Polski i Polaków¹⁵⁴. Załuski degraduje wartość bezkrwawej rewolucji, gdy pisze, że jedynym rezultatem jest zastąpienie ekipy partyjnej (czyli „onych”) – „naszymi”, że można się było w odpowiednim momencie „załapać” i dobrze urządzić na resztę życia. „Dlaczego nie wróciłeś do Polski w osiemdziesiątym dziewiątym? To był nasz czas, to był najlepszy moment. Ludzie zarobili wtedy fortuny. Porobili kariery, o jakich nasz ojciec śnił przez całe życie. Nasi kumple są teraz wszędzie, we władzach, w radiu, w telewizji, w prasie, w policji” – mówi w tekście *Szpital Polonia* brat narratora z Gdańska¹⁵⁵. Cała wartość zmiany historycznej sprowadzana jest do prywatnych korzyści i wymiany beneficjentów aktualnego ustroju politycznego. To z pewnością nie jest cała prawda o tym doświadczeniu, ale też nie można jej zupełnie negować, choć brzmi często jak gazetowa, a nawet reżimowa publicystyka.

Stracił też swoją funkcjonalność stereotyp romantycznej tęsknoty: emigracyjni Polacy mogą wszak przyjeżdżać do kraju¹⁵⁶ i niektórzy nawet to robią, często tylko po to, by czym prędzej ponownie wyjechać lub korzystnie zahandlować. Są i tacy, którzy tęsknią do Polski, chcieliby do niej powrócić, ale wiedzą, że ICH Polski już nie ma, że dynamiczny proces przemian zniszczył to, co kilka lat temu zostawili, że nie odnajdą już swojego świata. Tęsknota taka jest, jak widać, pusta i pozbawiona oparcia, ponieważ Polska w tym samym czasie nadrabiała braki cywilizacyjne, „wracała do Europy” itp., co oznaczało wprowadzanie takich samych mechanizmów społecznych, politycznych i rynkowych, jakie rządziły owym mitycznym dawniej „Zachodem”. Postsolidarnościowe doświadczenie emigracyjne ma dwie zasadnicze cechy: dokonuje

¹⁵² Por. końcowe partie powieści *Szpital Polonia*.

¹⁵³ Zob. opowiadanie pt. *Pociąg, ja, łebski fryzjer i inni* z tomu *Cholerny świat*, op. cit., s. 175.

¹⁵⁴ Zob. Rudnicki, *Dziennik pokładowy mojej skołowanej głowy* w tomie *Cholerny świat*, op. cit., s. 196–197.

¹⁵⁵ Załuski, opowiadanie pt. *Wszyscy jesteście obcy, prawie wszyscy* z tomu *Tryptyk bodeński*. Sopot 1996, s. 133.

¹⁵⁶ Por. J. Rudnicki: „Jak długo jedzie się z Wrocławia do Szczecina? Dłużej niż trzy i pół godziny. Czyli ja, ‘pisarz emigracyjny’, szybciej mogę być w Szczecinie lub w Gdańsku niż ‘pisarz krajowy’ z Wrocławia. Jaki sens mają te etykiety dzisiaj?”. W opowiadaniu *Jadąc do Berlina*. *Woron. Niemcy* z tomu *Cholerny świat*, op. cit., s. 5.

destrukcji romantycznego mitu/stereotypu Polaka-emigranta oraz demaskuje mit „Zachodu” przez ukazanie jego trudnej codzienności oraz tego, że jest rajem tylko dla wybranych¹⁵⁷. Tęsknota nowej emigracji jest więc raczej tęsknotą tęsknoty, jest fantomem, niezaspokojonym pragnieniem, brak jej rzeczywistego obiektu tęsknoty. Co zresztą nie przeszkadza, że w kilku wypadkach Załuski opowiada o desperackich próbach powrotu do kraju w nadziei, że tu odnajdzie się cel i wartość egzystencji, choć w istocie chodzi najczęściej o ucieczkę od warunków życia na emigracji, które dane podmioty uważają za nieznośną degradację ludzką i społeczną.

Całość tego doświadczenia, zaiste szczególnego, można chyba ująć, za Julią Kristevą, w formułę *abjectu*, inaczej wstrętu. *Abject* ma dwuznaczny charakter: odpycha i przyciąga jednocześnie, jest wyrazem „owych gwałtownych i mrocznych buntów bytu przeciw temu, co mu zagraża”, zaś z drugiej strony „to, co wstrętne, nieprzerwanie rzuca wyzwanie swemu panu”¹⁵⁸. Obaj pisarze tkwią w szponach polskości, z której chcieliby się uwolnić, uciec od jej obrazu i wyrazu, odrzucić, ale to nie jest możliwe. Objectalność polskości zaburza ich wewnętrzny ład, idealny obraz siebie, który chcieliby stworzyć. Powiedzmy: szczęśliwego, wolnego emigranta, dla obcych z pewnością nie-Polaka. Jednak Polacy/rodacy są wszędzie i stawiają im przed oczy to niechciane i zapaskudzone przez polskie przywary lustro, w którym widać kulturowe, etniczne i antropologiczne cechy. Wydaje się, że Rudnicki potrafi sobie jakoś radzić z tym problemem stosując swoistą retorykę, broniąc się ostrym językiem, będąc zarazem i tu, i tam. Ale Załuski – lub jego narracyjna emanacja, bohaterowie jego opowieści – załamują się pod tym ciężarem, zaczynają nienawidzić siebie samych, wstręt do polskości przenosząc na własne osoby (co jest mechanizmem psychologicznym dobrze rozpoznany) i staczają się w pijaństwo, w próby samobójcze, w głębokie poniżenie i niechęć do samych siebie.

4. Stereotyp Niemca. De(kon)strukcja

Dawne resentymenty polsko-niemieckie ujawniają swoją żywotność, gdy narrator-bohater-podmiot Rudnickiego musi odpowiadać na uwagi niemieckich *besserwisserów* dotyczące parkowania samochodu, suszenia bielizny w mieszkaniach, głośnego zachowania, korzystania z windy itp. (por. opowiadanie *Odwiedziny*). Rudnicki ujawnia wtedy pasję polemiczną, nie jest potulnym, skolonizowanym imigrantem, który boi się nowego otoczenia, unika konfliktów, gładko przystosowuje się do norm obyczajowych na zasadzie mimikry. Owszem, opis jego dojazdów do

¹⁵⁷ Por. Załuski: „Tutaj demokracja jest zapisana tylko w konstytucji”; „Zresztą na Zachodzie nie jest lepiej, tu każdy Niemiec jest policjantem /.../ Dla przeciętnego Niemca współpraca z policją to *zaszczyt*”, w: *Szpital Polonia*. Poznań 1999, s. 134.

¹⁵⁸ Zob. J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Tłum. Maciej Falski. Kraków 2007, s. 7 i 8.

pracy w wydawnictwie wskazuje na iście „niemieckie” (uwaga: świadomy stereotyp!; skolonizowany chce być „lepszy” od kolonizatora w jego własnych urządzeniach) zdyscyplinowanie w całym tym procesie, które nie pozbawia go przecież zdolności trzeźwego sądzenia, humorystycznego stosunku do całego systemu i korzystania z praw ludzkiego indywiduum¹⁵⁹. Takim postępowaniem wpisuje się w charakter współczesnej emigracji, która w swej masie nie jest już zbiorowiskiem tradycyjnych Gastarbeiterów, lecz chce być traktowana jako wartość osobna, pragnie uznania dla swojej odmienności obyczajowej, językowej, religijnej itp. U Rudnickiego widać także wolę scalania kultury europejskiej w jedno, między innymi poprzez ujawnianie i demaskowanie myślenia stereotypowego. Ma świadomość, podszytą co prawda sporą dozą ironii, że jest, wraz z innymi Polakami „na samym froncie polsko-niemieckiego pojednania”¹⁶⁰, ale odrzuca swoisty rodzaj stereotypowego zachowania, jakim jest oczekiwanie od Niemców nieustannego kajania się za winy poprzednich generacji. Oficjalne, państwowe akty pojednania uważa za teatralne i nie chce przenieść ich na poziom zwykłych stosunków polsko-niemieckich. Pisze: „A jeśli już koniecznie chce się pan ze mną pojednać, to jako partner, a nie jako były najeźdźca z byłą ofiarą”¹⁶¹ (to fragment dyskusji po wieczorze autorskim). W myśleniu postkolonialnym najtrudniejsze jest bowiem wypracowanie pewnej strategii językowej, która pozwala mówić o różnicy i inności zamiast o wyższości czy gorszości, a także takiej pozycji podmiotu, który jest partnerski właśnie, a nie podległy. Rudnicki rozdziela myślenie na to, co jest narodowym stereotypem właśnie (np. *polnische Wirtschaft* i niemieckie *Ordnung muss sein*) i na to, co jest wyznacznikiem indywidualnego człowieczeństwa. Różnice pojawiają się przede wszystkim na tym pierwszym poziomie, na drugim wydają się łatwe do pokonania, dodałbym – że podejrzenie łatwe. Rudnicki znajduje na przykład ciekawą pracę w wydawnictwie i nie narzeka na „niedobrych” Niemców. Ba, więcej: doskonale rozumie się ze swoją niemiecką przyjaciółką Barbarą, z którą „nadają na tej samej fali”, wykorzystując między innymi stereotypy narodowe w codziennej komunikacji interpersonalnej. Przykładowo Barbara zapowiada swoje przybycie hasłem *Ausländer raus!* i „czułą” frazą o wybitnie kolonialnym zabarwieniu: „ty brudny, zapity Polaku”, on wita ją odzewem „ty nazistowska świnię”, oboje zaś mają poczucie, że w ten sposób „przenosili[śmy] się poza historię”¹⁶². Ta brawura językowo-frazeologiczna, choć nieco może przerysowana, sprawia, że aktorzy tej relacji rozbijają stereotypy, biorą w cudzysłów, odejmują im ciężar historycznego obciążenia i stale aktualizującego się oskarżenia (albo tak im się wydaje). Barbara ujawnia w swoich reakcjach wiele dystansu, językowego dowcipu i humoru, który w polskim stereotypie Niemca raczej nie występował. Oto scena poznania na plaży

¹⁵⁹ Por. tekst *O tym, jak czytałem dzienniki Dąbrowskiej i Nałkowskiej* z tomu *Tam i z powrotem po tęczy*, op. cit., s. 63–107.

¹⁶⁰ Zob. Rudnicki, *Mój Wehrmacht*, dz. cyt., s. 118.

¹⁶¹ Por. Rudnicki, *Zatrat albo śmierć komizwojażera* w tomie *Tam i z powrotem po tęczy*, dz. cyt., s. 112.

¹⁶² Por. Rudnicki, *Odwiedziny* w tomie *Męka kartoflana*, op. cit., s. 107.

nudystów: „Ja /.../ Nagi zupełnie /.../ *Rozmówki polsko-niemieckie* pod pachą. /.../ podchodzę, stoję przy samym kocu i mówię, dzień dobry, ja przychodzę z Polski. I stoję. Wtedy Barbara pyta *direkt?* i wybuchają śmiechem, jedna przez drugą /.../”¹⁶³ (były z siostrą – przyp. MD). Mimo całej sympatii do Barbary zauważa w niej jednak cechę „bardzo niemiecką” (cudzysłów mój, MD) i jako taką ją podaje: „Barbara reagowała zawsze przepisowo. /.../ Kiedy chodziło o tak zwane problemy, wtedy marszczyła brwi i robiła się okropnie skupiona”¹⁶⁴. Ten przykład pokazuje, że stereotyp jest wieczny, rozbrojony w jednym miejscu, pojawia się w innym, świadomie lub bezwiednie. Pozwala mi to powtórzyć opinię, iż od stereotypów nie ma ucieczki i zamiast je zwalczać, należy traktować je jako materiał poznawczy w myśleniu imagologicznym. Stereotypizacja jest oczywiście częścią strategii kolonizacyjnej, podporządkowuje bowiem kolonizowanego, ale z drugiej strony jest jego tajemną bronią; stereotypy funkcjonują bowiem w obie strony. Warto zauważyć, że stereotyp jest pewnego rodzaju wytrychem kulturowym, przydaje się wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z obcością i innością, a nie tylko tam, gdzie szukamy podporządkowania.

Rudnicki – lub figura literacka występująca w tekstach pod tym imieniem – przyjeżdża do Polski, odwiedza matkę i przyjaciół, mieszka i pracuje w Hamburgu – to wszystko składa się na nową całość egzystencjalną, która nie rodzi zasadniczych zgrzytów, nie wzbudza ani niechęci do Niemców, ani nostalgii za Polską. Nie tyle więc polskość czy niemieckość same w sobie są tu obciążeniem, co raczej system stereotypów i bagaż historycznych – bez wątplenia kolonialnych – uprzedzeń. Te jednak można osłabić, gdy się je ujawnia, gdy się o nich mówi, wystawia na widok publiczny, gdyż wtedy mogą swoim charakterem, obskurantyzmem i marną jakością zawstydzić samych użytkowników. Polskość u Rudnickiego nie jest ślepym patriotyzmem, nie jest sloganem, lecz zobowiązaniem do refleksji, do rozmowy, staje się jednym z wyznaczników jego tożsamości, choć wcale nie najważniejszym. Z kolei niemieckość przestaje być niemieckością z filmu z Hansem Klossem (serial *Stawka większa niż życie*), niemieckością munduru, Auschwitz, krzyku, ujadania wilczurów, wysiedleń itp. To jest niemieckość egzystencjalnej nędzy i upadku (*Trzecia w prawo i druga w lewo od księżycy*, *Uschi nie żyje*), niemieckość przeniknięta przybyszami (*Męka kartoflana*), niemieckość urzędniczej sprawności i rutyny (usunięcie źle zaparkowanego samochodu w *Odwiedzinach*) połączona z rozumieniem obowiązków zawodowych jako oczywistej służebności wobec podatnika (zachowania policjanta w opowiadaniu *Odwiedziny*).

Rudnicki oswaja polskiego odbiorcę z niemieckością, ociepla ją także i przez to, co robi z językiem. Otóż bardzo często kształtuje wypowiedzi polskie z zastosowaniem niemieckiej składni, kalkuje je, co wytwarza efekt groteskowy i odbiera tej mowie – mającej w świadomości polskiej tak złe konotacje – jej jednoznaczność i bezwzględność

¹⁶³ Ibidem, s. 90.

¹⁶⁴ Ibidem, s. 116.

(„/.../ mógłby mi pan powiedzieć, jak późno jest?”; „/.../ mogę ja państwu pomóc?, stało się coś? Odpowiadałem, nie, dziękuję, stało się nic, ja dziękuję panu”; „Pani jest mojej matce bardzo podobna”¹⁶⁵ – podkr. MD). Pokazuje, że to te same słowa ujęte w inną gramatykę i trochę odmienną składnię.

Załuski pozostaje raczej na poziomie totalnego odrzucenia tej formacji kulturowej, jego bohaterowie nie wchodzą w żaden intymny kontakt z Niemcami, pozostają wciąż na zewnątrz, przez co jego sądy są surowsze. Obserwujemy tu przypadek fundamentalnego konfliktu na linii kolonizator – skolonizowany, który nie doznał jeszcze żadnego zmiękczenia. Skolonizowany zna już swoje prawa, więc stawia kolonizatorowi dość zasadnicze pytania, pytania o źródło niechęci imigrantów do Niemców, o niemożność asymilacji. Uwiarygodnia je, ponieważ to niemiecka Rosjanka (tzw. *Wolgadeutsche*) po dziesięciu latach pobytu w Niemczech mówi tak oto do swojej przełożonej w ośrodku wychowawczym: „Czemu tylu imigrantów cierpi na zaburzenia emocjonalne, depresje, popełnia samobójstwa albo łąduje na oddziałach zamkniętych? Zastanawiała się pani, co musiał przejść taki Murzyn, który wszystkim i bez przerwy się kłania. Co on sobie o nas myśli, gdy widzi, że nikt nie zwraca na niego najmniejszej uwagi. /.../ Dlaczego zmuszacie nas, obcych, byśmy byli szmatami, złodziejami, prostytutkami? Dajcie nam szansę”¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Por. Rudnicki, *Odwiedziny w tomie Męka kartoflana*, strony kolejno: 66, 78, 81.

¹⁶⁶ Załuski, *Tryptyk bodeński*, op. cit., s. 130.

Trudno tu o konkluzję. Nie wiem nawet, czy można traktować te uwagi jako diagnozę powszechnego stanu rzeczy. Chyba raczej jako odczucie, doświadczenie jednostkowe, które pozwala się wpisać w dynamiczny i szeroki współcześnie dyskurs postkolonialny.

NA TROPACH POLSKO-UKRAIŃSKIEGO DIALOGU: UWARUNKOWANIA I ARENY MIĘDZYKULTUROWEGO DYSKURSU W LATACH 1946-1989

WOLFGANG SCHLOTT¹
(Bremen)

Słowa kluczowe: Polska, Ukraina, polska i ukraińska emigracja po II Wojnie Światowej, „Kultura”, J. Giedroyc, stosunki polsko-ukraińskie

Key words: Poland, Ukraine, Polish and Ukrainian exile after II World War, „Kultura”, J. Giedroyc, Polish-Ukrainian relationships

Abstrakt: Wolfgang Schlott, W POSZUKIWANIU POLSKO-UKRAIŃSKIEGO DIALOGU: UWARUNKOWANIA I ARENY MIĘDZYKULTUROWEGO DIALOGU W LATACH 1946-1989. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 225-237, ISSN 1733-165X. Artykuł przedstawia rozwój politycznego i historycznego dialogu polskiej i ukraińskiej emigracji w latach 1945-1989. Emigracje obu narodów, składające się w dużej mierze z ich politycznych, wojskowych i kulturalnych elit, stanęły przed historyczną koniecznością odłożenia niedawnych waśni, na tle bezwzględnie rozgrywanego w czasie II wojny konfliktu, i podjęcia wspólnych działań w celu wywierania wpływu na politykę państw zachodnich. Działania te nie zostały uwiecznione powodzeniem, lecz pewna ilość wspólnych wartościowych inicjatyw, podejmowanych przez nieliczne polityczne koła polskie i ukraińskie, stanowi dziś pozytywną tradycję polsko-ukraińskiego dialogu w warunkach demokracji po roku 1989. Inicjatywa należała do środowiska skupionego wokół paryskiej „Kultury” oraz ukraińskich emigracyjnych czasopism „Suczasnist’”, „Widnowa”. „Kultura” z inicjatywy J. Giedroycia inicjowała wspólne deklaracje polityczne części środowisk emigracyjnych, w tym polsko-ukraińską i ukraińsko-rosyjską. Deklaracje te stanowiły momenty przełomowe w psychologicznym nastawieniu nieufnych wobec siebie kół emigracji. Powyższe inicjatywy „Kultury” wpływały także na przemiany wobec problematyki ukraińskiej w Polsce, zwłaszcza w latach 80., kiedy również działające w podziemiu grupy Solidarności, partii politycznych i środowisk kulturalnych zaczęły poszukiwać możliwości dialogu z sąsiednimi narodami, znajdującymi się pod sowiecką okupacją.

Abstract: Wolfgang Schlott, IN SEARCH OF A POLISH-UKRAINIAN DIALOGUE: CONDITIONS AND PUBLIC-LEVEL TALKS FROM 1946 TILL 1989. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 225-

¹ Correspondence Address: e-mail: wschlott@hotmail.de

237, ISSN 1733-165X. The article presents the development of the political and historical dialogue of the Polish and Ukrainian exile during 1945–1989. The exiles of both nations, comprised mainly of political, military and cultural elite, faced a historical necessity of giving up the recent discord in the context of the ruthless world war II conflict and beginning to influence the policy of Western countries together. This venture was not successful, however, some valuable initiatives undertaken by a few Polish and Ukrainian circles today constitutes positive Polish-Ukrainian dialogue tradition in the conditions of democracy after 1989. The society that gathered around „Kultura” in Paris and Ukrainian emigrant journals „Suczasnist”, „Widnowa” were the ones to undertake this initiative. „Kultura” under J. Giedroyc initiated political declarations of parts of emigrant societies, including Polish-Ukrainian and Ukrainian-Russian societies. These declarations constituted turning points in the psychological attitudes of emigrant circles distrustful towards one another. The above mentioned initiatives of „Kultura” also influenced the changes towards the Ukrainian problem in Poland especially in the 80s when the underground Solidarity groups began to seek possibilities for dialogue with neighboring states suffering the same Soviet occupation.

Analiza porównawcza obciążonych historycznym balastem stosunków polsko-ukraińskich w środowisku powojennej emigracji politycznej musi uwzględnić, jeśli chce odsłonić ukryte pod płaszczem wzajemnych uprzedzeń bliskie więzi kulturowe, wyjściowe polityczne i ideologiczne uwarunkowania konfliktu, widziane z perspektywy obu jego stron. Powyższy wymóg metodologiczny warunkuje również sposób podejścia do wybranego przeze mnie tematu.

Dwa narody słowiańskie, jeden o ukonstytuowanej od 1918 roku państwowości, drugi po I wojnie światowej podzielony na strefy wpływów Rzeczypospolitej Polskiej i Związku Radzieckiego, a od 1922 roku należący do ZSRR jako Ukraińska Socjalistyczna Republika Radziecka, znajdowały się w okresie międzywojennym w stanie narastającego konfliktu, wywołanego rygorystyczną polską polityką wewnętrzną. Zdaniem Jarosława Peleńskiego, długoletniego współpracownika, dawnego redaktora naczelnego ukraińskich czasopism emigracyjnych „Suczasnist” i „Widnowa”, politykę tę po śmierci marszałka Piłsudskiego w 1935 roku wyznaczało zwycięstwo koncepcji Romana Dmowskiego. Ów model polityczny przewidywał narodziny etnicznie czystego państwa polskiego, w którym ani Żydom, ani Ukraińcom nie dano by szans na własny rozwój². Strategia ta miała swoje konsekwencje dla ukraińskich zwolenników UNR (Ukraińskiej Republiki Ludowej), którzy podzieleni na trzy formacje wyemigrowali do Polski po 1920 roku: konsekwentni stronnicy współpracy z Polską zostali w Warszawie i tak długo działali w ramach instytucjonalnych, wyznaczonych porozumieniem pomiędzy Józefem Piłsudskim i szefem UNR, Symonem Petlurą, aż ten ostatni – również z powodu nieuznania umowy warszawskiej z 1920 roku³ – opuścił Polskę, co doprowadziło do

² Por. *Z perspektywy emigracji*. Z prof. Jarosławem Peleńskim rozmawia Olga Iwaniuk. „Więź” 1998, nr 3, s. 48–59.

³ Mowa o podpisanym 21 kwietnia 1920 roku w Warszawie tajnym porozumieniu między Symonem Petlurą a Józefem Piłsudskim (przyp. tłum.).

rozwiązania UNR. Drugą grupę tworzyli zwolennicy hetmana Pawła Skoropadskiego, który w żadnym razie nie dążył do wrogich kontaktów z Polską. Trzecią formację, tak zwanych *radianofilów*⁴, spotkał los wszystkich tych, którzy wrócili do sowieckiej Ukrainy i tam, głównie w latach trzydziestych, padli ofiarą psychicznego terroru. Chodzi tu o krótkotrwałego prezydenta pierwszej Republiki Ukraińskiej, Mychajła Hruszewskiego, i jego współpracownika, Antina Kruszelnickiego, Juliana Baczyńskiego, jak również ojca ukraińskiej geopolityki, Stepana Rudnyckiego. Ich powrót do wschodniej części Ukrainy stanowił znak wątpliwej nadziei na „odśrodkową” reformę państwa. Ów politycznie utopijny krok był ponadto uwarunkowany przekonaniem, że Ukraina – w przeciwieństwie do Polski, która bazowała na porozumieniach z Anglią i Francją – ma swoich „partnerów koalicyjnych” wyłącznie w Europie Wschodniej.

Narastające rozgoryczenie ukraińskich polityków, którzy pozostali w Polsce wywołane było również z decyzją Rady Ambasadorów z 1923 roku, zakładającą autonomię Galicji Wschodniej. Wywołaną w ten sposób antyukraińską postawę polskich urzędów cechował szereg sprzeczności: z jednej strony Ukraińcy nie mogli zostawać policjantami ani urzędnikami wyższej rangi, z drugiej – oficerowie ukraińskiej armii Halickiej uczyli w gimnazjach języka ukraińskiego albo, by podać przykład z polityki wydawniczej, *Historia ukraińskiej państwowości* Omelana Terleckiego mogła – mimo cenzury – ukazać się we Lwowie w 1924 roku. Konsekwencje takich represji doprowadziły – poza napięciami socjoekonomicznymi – między innymi do tragedii wołyńskiej z lat 1941 do 1944, kiedy w wirze II wojny światowej rozładowała się ukraińska nienawiść przeciwko polskim „panom”⁵.

Jakie modele działania mogła przyjąć polska emigracja w świetle jej doświadczeń z dwoma reżimami totalitarnymi na obu frontach, przy założeniu, że jej działacze zamierzali wypracować projekty polityczne oparte na partnerstwie i lokalnych stosunkach ze wschodnimi sąsiadami? Aby osiągnąć ów cel przy blisko beznadziejnej konstelacji militarnej i braku politycznych konkretów, zaproponowano, by ponadnarodowe wizje polityczne połączyć z wartościami kulturowymi. Podczas gdy element polityczny wynikał z idei solidarności państw powstałych po upadku sowieckiego imperium, drugi z nich opierał się na pomysle, by przez wzgląd na niepewną przyszłość, dopełnić wykształcone w XIX i na początku XX wieku wartości kulturowe monarchii austro-węgierskiej oraz te tworzące się w młodych, niepodległych republikach, nowymi, ponadregionalnymi akcentami. Zaskakujące, że takie tendencje odznaczały się – w środku tragedii II wojny światowej – na wielu poziomach, choć autorzy zapadających decyzji politycznych i fundatorzy instytucji byli świadomi, że rezultatem ich działań może okazać się jedynie przysłowiowy słomiany zapał.

⁴ To znaczy zwolenników *radianskoji* (sowieckiej) Ukrainy (przyp. tłum).

⁵ Por. D. Pohl, *Schlachtfeld zweier totalitärer Diktaturen – die Ukraine im Zweiten Weltkrieg*, w: *Ukraine*. Red. P. Jordan, A. Kappeler, W. Lukan, J. Vogl. Wien 2001, s. 339–362.

Tym ciekawsze dla politologicznej i historyczno-instytucjonalnej analizy porównawczej są umowy o współpracy czechosłowacko-polskiej, podpisane przez prezydenta Edvarda Beneša i generała Sikorskiego w 1942 roku oraz międzynarodowe porozumienia w sprawie dążenia do niepodległości państw Środkowo-Wschodniej i Wschodniej Europy znajdujących się pod totalitarnym panowaniem sowieckim. Należy w tym miejscu wymienić Antybolszewicki Blok Narodów (ABN), Organizację Państw Bałtyckich lub Stowarzyszenia Uciemionych Narodów Europy Środkowej (ACEN). Trzecim, niemniej istotnym przedmiotem analizy komparatystycznej jest aktywność ugrupowań emigracyjnych oraz instytucji i organizacji kulturalnych, które w celu realizacji polityki pojednania nawiązywały relacje z innymi grupami etnicznymi. Ich działalność będzie przedmiotem moich dalszych rozważań.

Wymiary powstającego dialogu

Emigracja narodów Europy Środkowo-Wschodniej rozpoczęła się wraz z wybuchem II wojny światowej; po 1945 roku osiągnęła rozmiary masowej ucieczki z zarysowującego się sowieckiego reżimu. Uciekali Ukraińcy, Polacy, Rosjanie, narody bałtyckie, Węgrzy, Czesi, Słowacy oraz obywatele Sowieckiej Strefy Okupacyjnej. Szlaki emigracji wiodły za linię Łaba-Werra-Czeski Las, gdzie w przepelnionych amerykańskich i brytyjskich obozach dla *displaced persons* uchodźcy natykali się na dawnych więźniów reżimu nazistowskiego lub otrzymywali tymczasowe schronienie u chętnych do pomocy rolników. Mimo egzystencjalnej niepewności i trudności materialnych, większość z nich była zdecydowana, by nigdy więcej nie wracać tam, gdzie powstające totalitarne i autorytarne reżimy przekreślają elementarne demokratyczne osiągnięcia republik z czasów międzywojennych.

Doświadczenia życia w diasporze i niechęci wobec obcych na pól autorytarnych i posługujących się metodami ucisku reżimach państwowych, a w latach trzydziestych w totalitarnym Związku Radzieckim, w połączeniu z codzienną walką o psychiczne przetrwanie, utrudniły proces socjalizacji, który miał prowadzić do świadomości wspólnoty ofiar i współpracy stron dialogu. Takie refleksje nie towarzyszyły jednak większości działaczy politycznych z organizacji powstających na emigracji po 1945 roku. Podczas gdy mniejszość z nich brała odwet na niemieckich cywilach za doznane krzywdy, pozostali z otoczenia rządów emigracyjnych zajmowali się niebezpieczeństwem nadciągającej trzeciej wojny światowej, które znalazło swoje odzwierciedlenie w doktrynie „zimnej wojny”.

Mało kto podczas tamtych miesięcy roztrząsał problem winy, której sednem nie byłoby absolutne zło w postaci „przemysłowego” masowego mordy rasowo „mniej wartościowego życia”, a poddawał pod refleksję także własną odpowiedzialność za

wywołanie II wojny światowej. Poetycka metafora winy Jana Lechonia, która mogła doprowadzić do takiej zmiany paradygmatu, nie stała się dla powojennych polityków oświecającym przesłaniem:

Pyszny kołpak soboli nad zuchwałą głową
Czapka siwa z ogromną broszą brylantową,
Rząd diamentów, co żupan z atlasu zapina,
I wielka krwawa łuna jak morze z koralu.
I jęki konających powoli na palu,
Moja wina i twoja, nasza wielka wina⁶.

Dla grupy publicystów, którzy w styczniu 1945 roku spotkali się w Londynie, by założyć Polski Ruch Wolnościowy „Niepodległość i Demokracja”, podobne rozważania nie odgrywały jeszcze specjalnej roli. Tymonowi Terleckiemu, Janowi Nowakowi w ich programie *Nie kapitalistyczna, nie marksistowska Polska* chodziło przede wszystkim o cele polityczno-ekonomiczne, które pragnęli przedyskutować z przedstawicielami innych narodowych kręgów emigracyjnych na łamach swojego pisma „Trybuna”. Ponieważ te opornie skłaniały się ku współpracy, „Trybuna” w pierwszej linii stała się forum wyłącznie polskich publicystów, rozwijających różnorakie koncepcje federalistyczne oraz deklarujących możliwą współpracę kulturalną narodów Europy Środkowo-Wschodniej.

Co interesujące, w podjętych dopiero pod koniec lat czterdziestych dyskusjach pomiędzy kołami emigracyjnymi, już w latach 1946/47 rozważano, w jakim stopniu błędy na obszarze polskiej polityki narodowościowej w stosunku do Ukraińców i Litwinów popełnione przed 1939 rokiem należy naprawić w ramach nowego porządku w Europie Wschodniej. W tym kontekście sięgano do stanowisk, które od roku 1943 sporadycznie dochodziły do głosu na łamach gazety wojskowej „Orzeł Biały”. W przeważającej większości kół emigracyjnych nikt nie zajmował się jednak drażliwymi problemami ponadlokalnych modeli kulturowych. Zdaniem Bogusława Bakuły:

Emigracje, uwikłane w teoretyczne spory dotyczące terytoriów, przyszłych ustrojów, związków sojusznicznych, oczekiwały na kolejne wielkie starcie, które miało rozwiązać ich problemy. Zastanawiały się nad tym ośrodki polityczne, narodowe gabinety cieni: polskie, ukraińskie, litewskie, czeskie, słowackie, węgierskie, rumuńskie, łotewskie, estońskie, nawet tatarskie, Kozaków dońskich⁷.

⁶ J. Lechoń, *Poezje zebrane 1916–1953*. Londyn 1953, s. 155. Cyt. za: B. Bakuła, *Historia i komparatystyka. Szkice o literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej XX wieku*, Poznań 2000, s. 66.

⁷ B. Bakuła, *Historia i komparatystyka*, op.cit. Konkretnie na temat stosunków między emigracjami z Europy Wschodniej i Środkowej zob. B. Bakuła, *Dialog jako porównywanie przyszłości. Krótka historia sporów o współpracy emigracji z Europy Środkowo-Wschodniej* s. 60–89; *Polska i Ukraina w działalności „Kultury”*, ibidem, s. 91–106.

Koncentracja na wyłącznym rozwijaniu narodowych modeli politycznych nie przeszkodziła jednak, by już przed 1946 rokiem w prasie polskiej Armii Wschodniej pod dowództwem generała Andersa ukazał się szereg artykułów poświęconym perspektywom lokalnych dialogów. Konieczność poruszania tych tematów wywołana była obecnością w armii Andersa ukraińskich i białoruskich żołnierzy z polskim paszportem. I tak na przykład w piśmie „Orzeł Biały” rozwinęła się dłuższa polemika między polskimi dysputantami i słowackim publicystą Martinem Huską na temat kształtu umowy polsko-czechosłowackiej z 1942 roku i wzajemnych stereotypów istniejących między narodami środkowoeuropejskimi. Najciekawsze okazały się obszary polsko-ukraińskie, którymi zajmowali się przede wszystkim polscy publicyści: Adolf Bocheński, Juliusz Mieroszewski i Józef Czapski.

Najbardziej radykalny w swych sądach Adolf Bocheński zarzucał Polsce, że nie wykorzystwała ona możliwości stworzenia wspólnego organizmu państwowego z Ukrainą w latach 1919–1939 i przypłaciła to utratą swojej niepodległości⁸. Nie była to jedyna przyczyna porażki prób podjęcia dialogu z ukraińską emigracją. Okrągłe pół roku po publikacji zarzutów Bocheńskiego w „Orle Białym”, w grudniu 1943 roku, ukraiński kongres w Kanadzie odrzucił postulaty wszelkiej aktywnej współpracy z polskim rządem emigracyjnym, tak długo jak strona polska obstawać będzie przy terytorialnym *status quo*⁹.

W tym czasie rozpoczęła się już cicha wojna w stosunkach polsko-ukraińskich. Zdaniem Jarosława Peleńskiego przebiegała ona w dwóch fazach: 1. tragedia wołyńska (1942–1944) i 2. lata 1945–1949, kiedy deportacja 150.000 Ukraińców i Łemków z południowo-wschodniej Polski na jej północne i północno-zachodnie tereny dołożyła ciężkich szkód moralne różnicującej się polskiej scenie emigracyjnej¹⁰. Porażką kończyły się wszelkie próby nawiązania dialogu z polskiej lub ukraińskiej strony, podejmowane na półprywatnym poziomie pomiędzy UPA i WiN-em, względnie niektórymi oddziałami Armii Krajowej. To jednak nie tylko ukraińska emigracja przyjęła niezwykle twardą pozycję wobec polskich dyplomatów. Także Antybolszewicki Blok Narodów (ABN) pod kierownictwem Jarosława Stecki, założona w 1943 roku, zdominowana przez Ukraińców organizacja narodów pod jarzmem sowieckim, uznawała Polskę za okupanta terytoriów ukraińskich.

Niezależnie od konfrontacyjnej postawy ukraińskiej emigracji, artykuł z gazetki agitacyjnej „Ukrajński Wisti” z roku 1949¹¹ zasygnalizował lekkie odprężenie we wzajemnych stosunkach. W tym czasie zdążyły już zrobić furorę, opublikowane obok tekstów Józefa Łobodowskiego w polskim czasopiśmie „Kultura”, artykuły Juliusza Mieroszewskiego. Po tym, jak pod pseudonimem domagał się on od Polski rezygnacji

⁸ A. Bocheński, *Ormzud i Aryman. Dwadzieścia lat naszej polityki ukraińskiej*. „Orzeł Biały” 1943, nr. 47, s. 2.

⁹ B. Bakula, *Dialog jako porównywanie przyszłości...* Idem, *Historia i komparatystyka*, s. 68.

¹⁰ Por. przypis 2: *Z perspektywy emigracji...* op. cit., s. 51.

¹¹ Artykuł nosił tytuł: *Dalekosieżne zmiany wśród emigracji polskiej*. Zob.: B. Bakula, *ibidem*, s. 69.

z Wilna i Lwowa i rzeczywistego uznania – co prawda, dowolnie poprowadzonych – granic, Mieroszewski żądał od swoich rodaków na emigracji, by spory terytorialne rozwiązywali „dopiero powstaniu nowej federacji europejskiej i nie na podwalinach historycznych ambicji pojedynczych narodów, a zgodnie z regułami sprawiedliwości i dla dobra europejskiej integracji, oraz równowagi gospodarczej”¹².

„Kultura” jako niezależne forum

Założone w 1946 roku w Rzymie czasopismo kulturalno-polityczne „Kultura”, od 1947 roku z siedzibą w Maisons-Laffitte w Paryżu, pod kierunkiem swojego zmarłego 14 września 2000 roku redaktora naczelnego, Jerzego Giedroycia, ukazało się w 637 wydaniach. Przez ten czas stało się nie tylko jednym z najpoważniejszych wydawnictw wschodnioeuropejskiej sceny emigracyjnej, ale również inicjatorem wydań ważnych czasopism i publikacji pochodzących z innych kręgów emigracyjnych¹³. Zdaniem literaturoznawcy Krzysztofa Dybciaka, prowadziło ono „walkę na dwóch frontach, z anachronizmem i konformizmem narodowej emigracji”¹⁴. Jej założyciel już w latach trzydziestych na łamach politycznych pism „Bunt Młodych” i „Polityka” ujawniał swoje piłsudczykowskie sympatie przejawiające się w zainteresowaniu żywotnym dialogiem ze wszystkimi sąsiadami Polski, a przede wszystkim z mniejszościami narodowymi i etnicznymi. Zdaniem długoletniego współpracownika „Kultury”, badacza literatury, kulturoznawcy Konstantego A. Jeleńskiego, „Giedroyc dzielił z dawnym marszałkiem [Piłsudskim – W.S.] marzenie o federacji Polski ze wschodnimi sąsiadami (Litwą, Ukrainą, Białorusią), był jednak świadom kolonialnego posmaku marzeń o wskrzeszeniu imperium Jagiellonów”¹⁵.

Na bazie takiej koncepcji Giedroyc z kręgiem swoich współpracowników (Józef Czapski, Zofia i Zygmunt Herzowie, Konstanty A. Jeleński, Gustaw Herling-Grudziński) i stale powiększającym się gronem publicystów, naukowców, literatów polskiego, ukraińskiego, rosyjskiego, jak również francuskiego i amerykańskiego pochodzenia stworzył solidną podwalinę pod dyskurs, w którym dialog polsko-ukraiński zajmował niewątpliwie jedną z najważniejszych pozycji. Przyczynił się do tego szereg żyjących w Kanadzie, Niemczech i USA ukraińskich publicystów: Bohdan Strumiński, Borys Lewicki, Bohdan Osadczuk, Roman Szporluk, Petro Poticznyj i inni, podobnie jak zachodnioeuropejscy naukowcy: Daniel Beauvois i Robert Redfield, którzy prowadzili trwającą dziesięciolecia dyskusję nad – jak dziś wiemy realną – wizją zjednoczonej Ukrainy. Zdaniem Bogusława Bakuły, dialog ten rozwijał się na

¹² J. Mieroszewski, *O międzynarodowej brygadzie europejskiej*. „Kultura”, nr 11 (1951), s. 79.

¹³ Dotyczy to np. czasopism: „Kontinent” (Paryż), „Suczasnist” (Monachium), „Aneks” (Londyn), „Svědectví” (Paryż) i litewskich pism emigracyjnych „Aušra” i „Dirva”. Zob.: Bakula, *ibidem*, s. 76.

¹⁴ K. Dybciak, *Literacka działalność Instytutu Literackiego*, w: *Literatura, źle obecna (Rekonesans)*, Londyn 1984, s. 20.

¹⁵ K. A. Jeleński, *O „Kulturze” raz jeszcze*. „Aneks” 1987, nr 46/47, s. 158.

trzech płaszczyznach: pierwsza z nich to poziom dyskusji politycznych przy udziale ukraińskich pism emigracyjnych, jak „Ukrajins'kie Słowo”, „Suczasnist” i „Widnowa”, którego zakres wykracza poza ramy niniejszego szkicu. Na drugiej płaszczyźnie uwidoczniły się bieżące dzieje obu wspólnot narodowych przy uwzględnieniu scen emigracyjnych. Tutaj, w czymś na kształt kroniki, publikowali przede wszystkim literaturoznawcy, literaci i historycy, tacy jak Józef Łobodowski, Andrzej Vincenz, Borys Łewicki i Józef Darski. Wreszcie, na trzecim poziomie doszło do zbliżenia kultur przede wszystkim na płaszczyźnie tzw. beletrystyki (proza, liryka) i krytyki analizującej zmieniające się ideologiczne i światopoglądowe nastawienie obu społeczeństw¹⁶. W dalszej części niniejszej rozprawy skoncentruję się na trzecim szczeblu dialogu – przy zastosowaniu szerokiej definicji pojęcia kultury – uwzględniając polityczne implikacje literackich i artystycznych modeli rzeczywistości.

Ratunek ukraińskiej kultury w umowach dwustronnych

Do szczególnych zasług „Kultury” należy, że od końca lat czterdziestych pismo starało się o promocję i upublicznianie literatury ukraińskiej, przy czym druk tekstów był najczęściej owocem współpracy polskich i ukraińskich literatów. Już latem 1948 roku Leonid Korzon w artykule o ukraińskich neoklasycystach zmierzył się z problemem literatury narodowej w warunkach obcego panowania, które, jak w przypadku bolszewizacji Ukrainy, prowadziło do psychicznego wyniszczenia wielu pisarzy w Archipelagu Gułag¹⁷. W trzech dalszych numerach z roku 1950 Józef Łobodowski zaprezentował szereg mniej znanych ukraińskich autorów. Spod pióra Łobodowskiego-tłumacza wyszły również dwa dalsze programowe teksty z wczesnych lat pięćdziesiątych: *Ukraińska literatura emigracyjna* i *Scylle i Charybdy ukraińskiej poezji*¹⁸. W swoich wypowiedziach krytycznoliterackich bronił Łobodowski przede wszystkim klasycznych wartości literatury europejskiej, które zostawiły swój ślad również w ukraińskiej beletrystyce.

Owo konserwatywne przekonanie skłaniało go do omówień prac ukraińskiej awangardy czasów porewolucyjnych, której autorzy z nielicznymi wyjątkami stracili życie w stalinowskich obozach pracy przymusowej. Z drugiej strony, do jego dokonań należy przetłumaczenie na polski dzieł tak znaczących pisarzy i poetów, jak Jurij Klen, Maksym Rylski, czy Wasyl Stus. Jurij Ławrinenko na przykładzie czterech ukraińskich pisarzy ukazał mechanizmy nacisków i oporu w literaturze powstającej pod wpływem ideologii. Odsyłając do eseju Czesława Miłosza pt. *Zniewolony umysł* pokazał – jako kontrapunkt do ideologicznego uwikłania polskich autorów w sieci stalinizmu – na

¹⁶ Por. B. Bakula, *Historia i komparatystyka. ...*, op. cit., s. 91-106 (red.).

¹⁷ L. Korzon, *Ukraińscy neoklasycy-parnasiści*. Tłum. J. Łobodowski. „Kultura” 1948, nr 7, s. 30-54.

¹⁸ J. Łobodowski, *Ukraińska literatura emigracyjna*. „Kultura” 1952, nr 4, s. 46-60; Idem, *Scylle i Charybdy ukraińskiej poezji*. „Kultura” 1954, nr 5, s. 35-50.

pracach i biografiach Pawła Tyczyńskiego, Mykoły Chwyłowego, Mykoły Kulisza i Todosa Ośmaczki, w jaki sposób autorzy ci poprzez milczenie, samobójstwo, opór i symulowane szaleństwo przewyżczyli działanie i „kuratę” reżimu¹⁹.

W roku 1959 ukazała się również sensacyjna antologia *Rozstrzelane odrodzenie*²⁰. Zawierała ona skarb literatury, która ocalała autentyczność w realiach rewolucji, klęski głodu, psychicznych szyszan i wojny. Recepcja tego tomu we wczesnych latach sześćdziesiątych w polskojęzycznych czasopiśmie emigracyjnym²¹ nie tylko wpłynęła na zdobycie uznania w nacjonalistycznie profilowanych środowiskach ukraińskich, ale przyczyniła się również, zdaniem Bogusława Bakuły, znacznie bardziej do dobra wspólnej sprawy niż liczne polskie deklaracje i wzajemne oświadczenia w połowie lat siedemdziesiątych²². Należy wspomnieć, że Instytut Literacki, wydawca „Kultury” w latach sześćdziesiątych, wydał w tym czasie dwie dalsze ważne publikacje ukraińskich autorów. Borysa Łewyckiego *Polityka narodowościowa ZSRR* (Paryż 1966) i Iwana Koszeliwca *Ukraina 1956–1968* (Paryż 1969) należą do podstawowych kompendiów ukraińskiej historiografii.

Od połowy lat siedemdziesiątych pod duchowym patronatem „Kultury” rozwinęły się inne formy intelektualnej współpracy między Polską a Ukrainą. W Paryżu i Londynie powstały ugrupowania, których celem było przytłumienie ukrytych i jawnych tendencji nacjonalistycznych i stereotypowych postaw. Ich działalność opierała się na instytucjach: Bibliotece Polskiej (Paryż) i Bibliotece Symona Petlury (Londyn). Utworzony w 1976 roku komitet złożony z przedstawicieli obu środowisk, przyznawał znaczącym działaczom z obu środowisk Nagrodę Janiny Ławruk za zasługi w zbliżeniu obu kultur. Do uhonorowanych należeli: ze strony ukraińskiej między innymi historycy Perto Potichnyj i Roman Szporluk, publicysta Bohdan Osadczyk, zaś z polskiej – poeta i badacz literatury Józef Łobodowski, biskup Ignacy Tokarczuk i powstałe w Lublinie w 1977 roku katolickie pismo „Spotkania”.

W roku 1977 doszło do swoistego przełomu także na szczeblu kontaktów naukowych. Na kanadyjskim uniwersytecie Mastersa, pierwszy raz po drugiej wojnie światowej, spotkali się historycy i literaturoznawcy z obu krajów²³. Przyświecała im idea zainicjowania trendu, proklamowanego w tym samym roku w majowym numerze „Kultury” w postaci deklaracji dotyczącej Ukrainy²⁴. Ważne osobistość z Polski, Rosji, Węgier i Czechosłowacji sporządziły petycję o przyznaniu Ukrainie niepodległości w granicach z roku 1945, co wywołało gwałtowny protest polskich stowarzyszeń na Zachodzie. „Polscy patrioci” grozili podpaleniem Instytutu Polskiego

¹⁹ J. Ławrinenko, *Literatura sytuacji pogranicznych*. Tłum. G. Herling-Grudziński. „Kultura” 1959, nr 3, s. 1–13.

²⁰ *Rozstrilane vidrodžennia. Antolohija 1917–1933. Poezija – proza – drama – eseje*, Paryż 1959.

²¹ Podobnie recenzja znanego poety A. Chciuka, „Wiadomości Polskie” 25.10.1959, s. 4.

²² B. Bakuła, op. cit.

²³ Por. *Poland and Ukraine. Past and Present*. P.J. Potichnyj (red.). Edmonton 1980.

²⁴ Por. *Deklaracja w sprawie ukraińskiej*. „Kultura” 1977, nr 5, s. 66 i n.

w Paryżu. Nawet konserwatywne emigracyjne pismo rosyjskojęzyczne „Kontinent”, którego przedstawiciele podpisali wspomnianą deklarację wywołało wściekłość rosyjskich rodaków przejawiającą się w wypowiedzeniach abonamentu oraz żądaniach, by czasopismo zmieniło swój tytuł.

Wraz z oświadczeniem solidarności Władimira Maksimowa, Andrieja Amalrika, Władimira Bukowskiego i Natalii Gorbaniewskiej złamana została bariera psychologiczna, co umożliwiło młodym rosyjskojęzycznym czasopismom, jak „Strana i Mir” (Monachium) i „Sintaksis” (Paryż) prowadzenie dialogu między kulturami wschodniej i środkowowschodniej Europy. Trzy lata później Wolna Europa ogłosiła w swoich programach radiowych deklarację, którą Jerzy Giedroyc określił mianem największego politycznego sukcesu swojego pisma. Było to rosyjsko-ukraińskie oświadczenie o uznaniu Ukrainy za niezależny organizm polityczny, które podpisał także Aleksander Sołżenicyn²⁵. Pisarz cofnął swoje poparcie w latach dziewięćdziesiątych w swojej broszurze pt. *Jak odbudować Rosję*²⁶.

Impuls „Solidarności” i jego konsekwencje

Niewątpliwie większość deklaracji i przejawów dobrej woli z lat siedemdziesiątych pozostałaby jedynie ornamentami ruchu dysydenckiego, gdyby eksplozja „Solidarności” w sierpniu 1980 nie nadała tej wizjonerskiej konstrukcji myślowej wymiaru politycznego, którego nie przytłumiło nawet ogłoszenie przez reżim Jaruzelskiego stanu wojennego 13 grudnia 1981 roku. Kilka miesięcy wcześniej kierownictwo „Solidarności” swoim apelem do robotników Europy Wschodniej wyzwoliło historyczny impuls, który miał wprowadzić narody w czasy wzajemnej akceptacji i poważania²⁷. W odpowiedzi na represje militarne reżimu w Polsce przeciwko pierwszym niezależnym związkom zawodowym w Europie Wschodniej na emigracji powstały nowe organy wydawnicze, które wspólnie z istniejącymi już w Polsce czasopismami „drugiego obiegu” rozwinęły międzynarodowy dyskurs, propagujący również zdobywający coraz większe grupy entuzjastów dialog polsko-ukraiński.

Powstałe w Berlinie Zachodnim, Brukseli, Paryżu, Londynie, względnie przeprofilowane pisma „Kontakt”, „Archipelag”, „Aneks”, „Życie Literackie”, „Puls” drukowały przetłumaczone z języka ukraińskiego teksty literackie i publicystyczne, podczas gdy założone już w latach siedemdziesiątych ukraińskie czasopisma „Suczaniś” i „Widnowa” zajmowały się coraz częściej polskimi tematami, a nawet

²⁵ Por. *Oświadczenie rosyjsko-ukraińskie*. „Kultura” 1980, nr 11, s. 59–61.

²⁶ A. Sołżenicyn, *Kak nam obustroit’ Rossiju. Posil’nye soobrażenia*. „Komsomol’ska Pravda” i „Literaturnaja Gazeta”, 18.09.1990.

²⁷ Posłanie do robotników Europy Wschodniej zostało wygłoszone 8 września 1981 roku na kongresie „Solidarności”. Por. J. Holzer, *‘Solidarität’. Die Geschichte einer freien Gewerkschaft in Polen*. Red. H.-H. Hahn. Monachium 1984, s. 317 i n.

przyjmowały polskich pisarzy do kolegów redakcyjnych (np. Stanisław Barańczak i Gustaw Herling-Grudziński w „Widnowie”). Także z Polski nadchodziły nowe sygnały. Opublikowany w tamtejszym podziemiu tekst *Białorusini – Litwini – Ukraińcy. Nasi wrogowie czy bracia?*²⁸ stał się bestsellerem wśród publiczności karmiącej się drugim obiegiem, pragnącej okazać wolę rozmów z oddzielonymi drutami kolczastymi i polami minowymi słowiańskimi siostrami i braćmi. Podobnie na przykład diaspora litewska na swoim światowym kongresie z 1983 roku w Chicago obwieściła wolę walki z wciąż aktualnymi, ukrytymi zadrami. Z jednej strony [jednak] jej członkowie domagali się współpracy z Łotyszami, Estończykami i Ukraińcami, z drugiej – ostrzegali przed polskimi dążeniami politycznymi i nieokiełznanymi aspiracjami terytorialnymi. Jak głęboko zakorzenione są obawy wschodnich sąsiadów Polski, pokazuje poniższy fragment artykułu z pisma „Suczaniś” z roku 1977:

Szkoda, że głębsze zrozumienie dla współpracy polsko-ukraińskiej nie ujawnia się w wystąpieniach ukraińskich i polskich publicystów. Ukołysani przez wspomnienia i traumy przeszłości, iluzję państwowości, nie dostrzegają niebezpieczeństw tej sytuacji – ale co jeszcze bardziej zaskakujące i tragiczne: niektórzy z Polaków marzą o porozumieniu z Rosją ponad głowami zniewolonych narodów²⁹.

Co kryje się za tymi zastrzeżeniami i brakiem zaufania, których echo słyhać również w latach dziewięćdziesiątych w konfliktach religijnych³⁰, politycznych nieporozumieniach³¹ i utyskiwaniu z powodu wybiórczej wymiany kulturalnej? Jeśli w poszukiwaniu przyczyn tych otwartych nieporozumień spróbujemy dotrzeć do źródeł obu kulturowych wspólnot, nasza wyjściowa teza zobliguje nas do dokładniejszego zbadania głównych ukraińskich prądów literackich. Zgodnie z poglądem historyka literatury, Hryhorija Hrabowycza (George’a Grabowicza), po 1945 roku doszło do „ostatecznego przełamania wspólnej tradycji polsko-ukraińskiej”³² i politycznie zadekretowanego rozvodu między obiema kulturami”. Żywotna, choć połowiczna wymiana literacka czasów przedwojennych, przebiegająca – jeśli nawet w

²⁸ B. Skradziński, *Białorusini – Litwini – Ukraińcy. Nasi wrogowie czy bracia?* Warszawa 1984.

²⁹ I. Smolij, *Pro pidstavu polsko-ukrajins’koi spilpracii*. „Suczaniś” 1977, nr 2, s. 91, cyt. za: B. Bakula: *Historia i komparatystyka ...*, op. cit., s. 83.

³⁰ Jak np. spór o zwrot przemyskiego kościoła karmelitów, katedry, która do 1946 roku była własnością kościoła unickiego. Dla 300.000 żyjących w Polsce unitów, którzy w 1991 roku odzyskali własną siedzibę biskupią (od kościoła rzymskokatolickiego otrzymali w zamian kościół garnizonowy) żądanie to oznaczało złamanie prawa do wolności praktykowania własnego wyznania. Por. G. Stricker, *Der Stellenwert nationaler Minderheiten. Neubeginn für Katholiken und Evangelische nach dem Umbruch in Polen*. „Glaube in der 2. Welt” 1993, nr 2, s. 19–22. Ponadto reportaż: *Papst in Przemyśl*. „Glaube in der 2. Welt” 1991, nr 7/8, s. 7–8.

³¹ Por. m.in. J. Pomianowski, *Wszystkie błędy zostały już popełnione. Spór o politykę wschodnią*. „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 12, s. 7.

³² G. Grabovyč, *Polsko-ukrajins’ki literaturni vzajemyny: pyttannia kulturnoji perspektyvy. Do istoriji ukrajins’koi literatury: doslidžennia, ese, polemika*. Kyjiv 1997, s. 165. Por. O. Zabużko, *Od ‘małej apokalipsy’ do ‘Moskowiady’*. „Więź” 1998, nr 3, s. 60.

ograniczonej formie – mimo utrudnień z polskiej strony i przerażających represji w sowieckiej części Ukrainy, niezależnie od zaangażowania polskich czasopism, na emigracji mogła być wyłącznie jednym z czynników rozwiązujących palące problemy. Podczas gdy polska scena literacka od lat sześćdziesiątych rozwijała mentalny ruch oporu w kraju, wzmocniony później instytucjami powstałymi na emigracji³³, ukraińska elita intelektualna tkwiła „niczym Jonasz w brzuchu wieloryba, w szczękach wszechmocnego

i wszechobecnego systemu rosyjskiego”³⁴. W owym brzuchu została ona, poprzez czasopisma i książki (które do połowy 1981 roku można było na Ukrainie kupić, względnie abonować), zaszczerpiona polskim duchem opozycyjnym. Nie bez mentalnych i kulturowych konsekwencji! W jednostronnej wymianie kulturalnej, gdzie dawca był jednocześnie szczodrym pośrednikiem, obie strony interesowały się wcieleniem w życie tego samego celu: „kulturowego i politycznego samostanowienia w relacji z centralą wszechmocnego supermocarstwa”³⁵. Także w tym względzie strona polska miała poznawczo-praktyczną przewagę.

Jednym z pierwszych polskich pisarzy, którzy na początku lat osiemdziesiątych zajęli się tragicznie zapętloną historią oporu polskiej i rosyjskiej inteligencji wobec bolszewizmu w XIX i XX wieku, był „kresowiak” Tadeusz Konwicki. W 1981 roku we *Wschodach i zachodach księżycy*³⁶ przedstawił przede wszystkim katastrofalny rezultat polsko-rosyjskich powiązań biograficznych i ideologicznych, później, w *Małej apokalipsie* (1979)³⁷, posłużył się groteską dla ukazania trudnych stosunków polsko-ukraińskich. Ukraiński autor Jurij Andruchowicz, tłumacz ostatniej ze wspomnianych powieści, jest autorem powstałego pod koniec lat osiemdziesiątych przekładu, którego ideą jest dopasowanie fabuły do ukraińsko-sowieckich realiów ucisku epoki przedgorbaczowowskiej.

W obu powieściach toczy się apokaliptyczna Odyseja, prowadząca przez absurdalny miejski krajobraz. Dwóch bohaterów: szef Służby Bezpieczeństwa Shorshyk i pisarz-agent Tadzju, przeistacza się w ukraińskiego KGB-owca Paszę, recytującego aresztowanym dysydentom własne opozycyjne wersy, które chciałby opublikować w ukraińskim piśmie opozycyjnym „Suczanist”. W *Moskowiadzie* Andruchowicza obie postaci kobiece z *Małej Apokalipsy* Konwickiego, Polka Halina i

³³ Przykładem literacka i publicystyczna działalność autorów na emigracji, takich jak Stanisław Barańczak (Harvard University) czy Adam Zagajewski w Paryżu (redakcja czasopisma „Zeszyty Literackie”). Por. m. in. *Literatura emigracyjna 1939–1939*, t. 2, Katowice 1996, s. 305–310.

³⁴ O. Zabużko, *Od małej apokalipsy ...*, op. cit., s. 61.

³⁵ O. Zabużko, op. cit., s. 63.

³⁶ T. Konwicki, *Wschody i zachody księżycy*, Warszawa 1982 (ukazała się w podziemnym wydawnictwie „Krağ”).

³⁷ *Mała apokalipsa* Tadeusza Konwickiego ukazała się w 1979 roku w podziemnym czasopiśmie literackim „Zapis”.

Rosjanka Nadieżda, zlewają się w sylwetce ukraińskiej tajnej agentki KGB, Hałyny³⁸. Pytanie o istotę takich kulturowych deszyfracji, dokonywanych przez znacznie młodszego od Konwickiego ukraińskiego autora, prowadzi do problematyki mentalnej kondycji ukraińskiego społeczeństwa, świeżo uwolnionego od sowieckiego jarzma.

Zdaniem Zabużko, w przeciwieństwie do polskiej inteligencji, której mimo znaczących ideologicznych zakazań udało się zbudować opór w dziedzinie kultury, ukraińska inteligencja powinna obecnie na nowo odkryć swój ideologiczny dystans do Rosji, utracony w warunkach egzystencji kolonialnej. Taki dystans byłby nie tylko – jak do tej pory – wyrazem protestu przeciwko Rosji. Zlikwidowałby on raz na zawsze rosyjskie pragnienie władzy, uwalniając kultury ukraińską od konieczności nieustannego autopotwierdzania. Należy mieć nadzieję, że po uzyskaniu przez Ukrainę politycznej niepodległości, trwający od dawna proces kulturalnego dojrzewania, zostanie zwieńczony sukcesem.

Podobny sukces mogłyby odnieść forsowanie ukraińskich wzorców estetycznych w polskiej literaturze i kulturze, a nawet nawiązywanie do tych dziewiętnastowiecznych wydarzeń, kiedy to zarówno Ukraińcy, jak i Polacy pod panowaniem carskim, względnie austriackim, bronili autonomii swoich kultur, prowadząc międzykulturowe dialogi np. na niwie literatury i sztuk wizualnych. Na początku XXI wieku, w warunkach równouprawnienia i partnerskich stosunków między państwami, owa kulturowa wymiana mogłaby przybrać zupełnie inny wymiar, przy założeniu, że w przyszłych projektach starania działaczy z kręgów emigracyjnych w czasach powojennych zostaną należycie docenione.

Przełożyła Emilia Kledzik

³⁸ Por. A.-G. Gorbatsch, *Die zeitgenössische ukrainische Literatur. Strömungen und Probleme*, w: *Rußland und die Ukraine nach dem Zerfall der Sowjetunion*. Berlin 1996, s. 219–230.

SPOŁECZNE ORAZ KULTURALNE STOSUNKI POLSKI I GRUZJI W XVI–XVIII W.

WIERA OCHEL³⁹
(Kutaisi)

Słowa kluczowe: Europejskie podróże na Kaukaz, Gruzja w europejskiej literaturze, gruzińsko-polskie stosunki, literatura podróżnicza o Gruzji

Key words: European trips to Caucasus, Georgia in European literature, Georgian-Polish relationships, travel literature about Georgia

Abstrakt: Wiera Occheli, SPOŁECZNE I KULTURALNE STOSUNKI POLSKI I GRUZJI W XV–XVIII W. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 239–243, ISSN 1733-165X. Artykuł przedstawia zwięzłą historię kontaktów gruzińsko-polskich od wieku XV do XIX, na tle kontaktów Gruzji z Europą, z podkreśleniem roli literatury podróżniczej oraz relacji politycznych. Polska i Gruzja od wieku XV brały udział w koalicjach politycznych oraz wojskowych skierowanych przeciwko islamskiej Turcji zagrażającej obu państwom w XV–XVIII wiekach. Autorka podkreśla znaczenie kontaktów handlowych oraz kulturalnych. W polskiej literaturze podróżniczej ważne dla poznania Gruzji są relacje księcia M. Radziwiłła-Sierotki. W poezji gruzińskiej wieku XVIII odnotowuje się wpływ literatury słowiańskiej, zwłaszcza na twórczość Mamuka Barataszwili i Dawida Guramiszwili.

Abstract: Vera Otskheli, SOCIAL AND CULTURAL RELATIONSHIPS BETWEEN POLAND AND GEORGIA IN XV–XVIIIth c. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 239–243, ISSN 1733-165X. The article presents a concise history of Georgian-Polish relationships from XV to XIX century in the context of the relationship between Georgia and Europe underscoring the role of travel literature and political accounts. Since XV century Poland and Georgia took part in political and military coalitions against Muslim Turkey which threatened both countries during XV–XVIII centuries. The author underscores the importance of trade and cultural relationships. Prince M. Radziwiłł-Sierotka’s accounts in Polish travel literature are important for getting to know Georgia. The influence of Slavic literature is noted in Georgian poetry in XVIII century, especially the works of Mamuk Barataszwili and David Guramiszwili.

Pierwsze wzmianki o kontaktach między Polską i Gruzją napotyamy już w wieku XV. Po upadku Konstantynopola w roku 1453 Europa stanęła wobec groźby inwazji ze strony Imperium Osmańskiego. Jak dla wielu państw europejskich, tak dla Polski i Gruzji Imperium Osmańskie stanowiło wielkie niebezpieczeństwo. W tej sytuacji państwa europejskie, chcąc przeciwstawić się agresji tureckiej, stanęły przed

³⁹ Correspondence Address: University in Kutaisi, Georgia, e-mail: vera_otskheli@yahoo.com

koniecznością zjednoczenia sił wojennych. Wagę antytureckiej koalicji uświadamiają liczne wtedy misje dyplomatyczne. W tamtych właśnie czasach i okolicznościach pojawiają się pierwsze pisemne wzmianki o politycznych stosunkach między Polakami i Gruzinami.

Jak pisze gruziński historyk Eldar Mamistwaliszwili, cytując niemieckiego badacza M. Jorda, w roku 1471 ambasadorowie polskiego króla Kazimierza IV, gruzińskiego cara Konstantyna i węgierskiego króla Matyasza spotkali się w Senacie Republiki Weneckiej, żeby zdecydować o uczestnictwie w koalicji antyosmańskiej. W tym samym roku pełnomocni przedstawiciele Gruzji i Szacha Irańskiego Uzun-Hassana doprowadzili do zawarcia tajnych układów w tej samej materii z Kazimierzem IV⁴⁰.

W roku 1472 Szach Uzun-Hassan rozpoczął działalność wojskową przeciw Imperium Osmańskiemu. Nie otrzymując obiecanej przez sojuszników pomocy, Szach został zmuszony wysłać do Europy zaufanego człowieka, którym był ambasador Katarino Dzeno. Dzeno zatrzymał się po drodze w Gruzji, gdzie prowadził układy z zarządcą Samcche-Dziawacheti – Atabagiem Kwarkware. Wiadomo, że razem z nim byli wówczas ambasadorowie polski i węgierski⁴¹.

W XVI i XVII w. polsko-gruzińskie związki rozwijają się pod znakiem handlu. Polska w tym okresie znacznie rozszerzyła stosunki handlowe z obcymi krajami. Handlowano ówczesnie z Francją, Anglią, Hiszpanią i innymi państwami europejskimi. Uwagę Polski przyciągał też Iran – bogaty kraj z licznymi, a rzadkimi zasobami. Największe zainteresowanie budził w Polsce irański jedwab, cieszący się również dużym popytem w Europie. Droga na Wschód, to znaczy również do Iranu, prowadziła przez Gruzję. W taki sposób Gruzja znalazła się na skrzyżowaniu dróg handlowych z wielu państw europejskich, w tej liczbie i z Polski. Gruzja prowadziła również ożywiony handel z wieloma państwami, o czym mamy nawet pisemne przekazy. Znany hiszpański podróżnik Pietro Della-Valle w raporcie do Papieża z 1627 roku podkreśla, że: „...księstwa gruzińskie, tzw. Imeretia, Odiszi i Guria... prowadzą ożywiony handel jedwabiem i innymi towarami z Konstantynopolem i całą Grecją...”⁴². Gruzja prowadziła też handel woskiem, futrami (lisy, tygrysy) i przyprawami korzennymi. Jeżeli jednym z podstawowych przedmiotów gruzińskiego eksportu był jedwab, o czym pisze hiszpański podróżnik, można przyjąć, że stanowił on również obiekt polskiego importu, ponieważ Polska w tamtych czasach była jednym z największych europejskich rynków zbytu jedwabiu.

Mamy świadectwa o tym, że królowie polscy pozostawali w przyjaznych osobistych stosunkach z władcami gruzińskimi. O tym, że Gruzja utrzymywała czynne stosunki z Polską i Litwą i że stosunki te w wieku XVI i w pierwszej połowie wieku XVII były silne, świadczy notatka już cytowanego Pietra Della-Valle „...Sam król

⁴⁰ E. Mamistwaliszwili, *Sakartwelo antiosmanur kaolicyaszy*. „Macne” 1971, nr 3, s. 78.

⁴¹ T. Lajoš, *Put' Katarino Dzeno – posla Uzun-Gassana – Čerez Gruziju v Vengriju*. „Literaturnaja Gruzija” 1969, cz. 11, s. 129–135.

⁴² I. Cincaze, *Meslebi polonetisa da sagartvelos urtiertobis istoriidan*. Tibilisi 1996, s. 40.

polski z tymi gruzińskimi książętami (Gurieli I Dadiani) – pisze włoski podróżnik – podtrzymuje przyjaźń i wymianę listów. Z jednego królestwa do drugiego często chodzą statki handlowe!”⁴³.

Czynna wymiana handlowa między Gruzją i Polską zwiększała zainteresowanie tym krajem ze strony Europy. Do Gruzji i jego głównego miasta Tbilisi zaczęły zjeżdżać różne delegacje: misje katolickie, przedstawicielstwa polityczne, wojskowe i inne. Każda z tych ekspedycji miała swoje cele. „Europejscy podróżnicy – pisze M. Polewktow, historyk, badacz Kaukazu, mając na myśli wiek XVII i XVIII – przyjeżdżają teraz na Kaukaz nieprzypadkowo i rozmawiają o nim nie mimochodem... Wszyscy wypełniają teraz określone socjalno-polityczne zadania... Ich podróże związane były z tym, co zwiększało zainteresowanie Europy Kaukazem”⁴⁴.

Również Gruzja dążyła do zbliżenia z państwami europejskimi. Świadczy o tym, na przykład, misja dyplomatyczna pisarza i urzędnika państwowego Sulchan-Saby Orbelianiego na dwór króla francuskiego Ludwika XIV i Papieża Klemensa XI⁴⁵.

Odwiedzanie Gruzji przez przedstawicieli różnych profesji i narodowości pozostawiło również ślady w literaturze. W tym okresie opublikowano liczne wiadomości o Gruzji we Włoszech, Francji, Niemczech, Szwecji, na Węgrzech. Noszą one głównie charakter pamiętnikarski. W XVI wieku pojawiło się w Polsce pierwsze książkowe wspomnienie o Gruzji pióra Martina Broniewskiego (zm. 1593). W latach 70. XVI wieku Broniewskiego wielokrotnie kierowano, jako ambasadora, do Chanatu Krymskiego. Swoje wspomnienia spisał on w utworze *Tartariae descriptio... cumtabula geographica eiusdem Chersonesus Tauricae*, wydrukowanym w 1595 roku, gdzie pisze również o Gruzji⁴⁶. W roku 1644 w Paryżu została wydrukowana książka Jana z Zukki *Relation et des Tartares... des Mingreliens et Georgiens*, w której także padają wzmianki o Gruzji⁴⁷.

W wieku XVIII o Gruzji piszą misjonarz Tadeusz Kruszyński (*Tragica vertentis belli Persici historia per repetitas clades ab anno 1711 an annum 1728...*)⁴⁸ i orientalista Włodzimierz Broniewski, którzy zwiedzili Kaukaz⁴⁹.

Wymienione utwory nie były, niestety, szerzej dostępne, a tym samym pozostały nieznane w Gruzji. Pierwszym polskim utworem, w którym pisano o pomnikach gruzińskiej kultury i który poznano w Gruzji była, przetłumaczona na język gruziński w 1791 roku, relacja *Podróż do Ziemi Świętej i Egiptu* Mikołaja Radziwiłła-Sierotki (1549–1616), księcia litewskiego, który w latach 1582–1584 odbył pielgrzymkę do Jerozolimy

⁴³ Ibidem, s. 42.

⁴⁴ M.A. Polewktov, *Europejskije putiešestvoenniki XIII–XVIII ww. po Kavkazie*. Tyflis 1935, s. 10–11.

⁴⁵ B.Al. Sulchan-Saba Orbeliani, *Cchowreba da szemokmedeba*. Tbilisi 1958, s. 8–14.

⁴⁶ *Bibliografia literatury polskiej*. Nowy Korbut. T. 2, Warszawa 1964, s. 46–47. B.Al. Sulchan-Saba Orbeliani, *Cchowreba da szemokmedeba*. Tbilisi 1958, s. 8–14.

⁴⁷ J. Rejchman, *Kaukaz, Polska i Polacy w cywilizacji świata*. Warszawa 1939, s. 266.

⁴⁸ Zob: M. Inglot, *Polacy, piszący na Kaukazie w pierwszej połowie XIX wieku*. „Pamiętnik Literacki” 1957, z. 2. s. 539.

⁴⁹ V. Broniewskij, *Novejšaja geografičeskaja i istoričeskaja izwestija o Kavkazie*. Moskwa 1823.

i Egiptu. Tłumaczenie zostało dokonane z języka rosyjskiego (wersja rosyjska pojawiła się w roku 1787) przez Gajozę Rektora, osobistości szeroko znanej w gruzińskiej historii XVIII wieku. Był on duchownym, pisarzem, misjonarzem, dyplomatą i tłumaczem. Gajoz Rektor tłumaczył z języka francuskiego i rosyjskiego. Spod jego pióra wyszły liczne przekłady utworów teologicznych.

Przełożenie *Podróży do Ziemi Świętej i Egiptu* na język gruziński posiada duże znaczenie dla badań nad historią gruzińskich klasztorów w Syrii i Palestynie. Radziwiłł bowiem zwiedził gruziński klasztor na Górze Czarnej w Syrii i klasztor „Dżwari” w Jerozolimie, którego opisu dokonał ze szczególną uwagą. Rozmawiał w „Dżwari” z gruzińskimi zakonnikami, siedział z nimi przy jednym stole i, jak pisał następnie, był przyjemnie zaskoczony ich gościnnością i surowością w prowadzeniu nabożeństw⁵⁰.

Jednak Gajoz Rektor nie był pierwszym gruzińskim tłumaczem literatury polskiej. W latach 20. (1716–1724) XVIII stulecia z języka rosyjskiego na język gruziński przełożono *Apoftegmaty* polskiego pochodzenia. Ten zbiór, którego autora w gruzińskich rękopisach nazywano Sokratesem, cieszył się w Gruzji dużym powodzeniem. Istnieje kilka wariantów gruzińskiego tłumaczenia *Apoftegmatów*. Pierwszy, pełny, został wykonany przez Erasta Turkistaniszwili, jednego z najlepszych tłumaczy swoich czasów; drugi, zmniejszony, również został wykonany przez Erasta Turkistaniszwili na prośbę gruzińskiego cara Wachtanga VI; trzeci, został opracowywany przez cara Wachtanga, czwarty zaś, pod nazwą *Mądrość podwyższająca* został przełożony wierszem również przez cara Wachtanga VI.

Badacze przypuszczają, że podstawą rosyjskiego tłumaczenia *Apoftegmatów*, będącego źródłem gruzińskich wersji, jest zbiór, ułożony przez Beniasza Budnego i Stanisława Witkowskiego, polskich pisarzy, uczniów Mikołaja Reja⁵¹.

W pierwszej połowie wieku XVIII pisarze gruzińscy odczuwają wpływ słowiańskiej twórczości ludowej. W liryce gruzińskiej ukazują się rosyjskie postacie ludowe, tworzą się wiersze według motywów rosyjskich, ukraińskich i polskich pieśni ludowych. W związku z tym szczególnej uwagi zasługują poeci – Mamuka Barataszwili i Dawid Guramiszwili.

Mamuk Barataszwili (I poł. wieku XVIII) – twórca poetyki normatywnej, to znaczy podręcznika sztuki wierszowania, autor licznych patriotycznych i miłosnych wierszy, był zbliżony do cara Wachtanga VI. „Przy badaniu twórczości M. Barataszwilego – podkreśla G. Mikadze, historyk literatury gruzińskiej – staje się jasne, że niektóre jego wiersze napisane są pod wpływem rosyjsko-ukraińsko-polskich pieśni ludowych, o czym świadczą nawet nazwy jego wierszy: *Ruski głos*, *Czerniaczko*, *Polski głos*⁵².

Wpływ słowiańskiej twórczości ludowej zauważony jest i w poezji Dawida Guramiszwilego (1705–1792), poety szeroko znanego nie tylko w Gruzji, lecz i poza jej

⁵⁰ T. Ruchadze, *Rusul-kartuli literaturuli urtiertobis istoriidan*. Tbilisi, 1959.

⁵¹ Ibidem, s. 256–257.

⁵² G. Mikadze, *Mamuka Barataszwili*. Tbilisi, 1958, s. 8–14.

granicami. W wierszach Guramiszwilego odzwierciedlone są motywy ukraińskiego i polskiego folkloru⁵³. Mamy też podstawę przypuszczać, że w jego poemacie *Spór człowieka ze Śmiercią*, wchodzącego w zbiór *Dawitiani*, można znaleźć paralele z szeroko znanym polskim rękopisem z XV wieku, tłumaczonym na język rosyjski w wieku XVII, *Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*. Wyjaśnienie tej kwestii czeka na swojego badacza.

Na zakończenie musimy podkreślić, że większość dokumentów, dotyczących tego okresu, zaginęła w zamęcie licznych wojen, prowadzonych zarówno na terytorium Polski, jak i na obszarze Gruzji. Tym samym przedstawione tutaj dane mogą ulec jeszcze zmianie. Niezależnie od tego możemy powiedzieć, że stosunki Polski i Gruzji miały historycznie wielostronny charakter: w wieku XV i pierwszej połowie wieku XVI zbliżała nasze kraje polityka; druga połowa wieku XVI i wiek XVII to okres,

⁵³ M. Cikowani, *Dawid Guramiszwili da chalchuri poezja*. „Mnatobi”1942, nr 7/8, s. 214.

odznaczony stosunkami handlowymi i, wreszcie, wiek XVIII w historii polsko-gruzińskich związków społecznych znany jest jak okres zbliżenia kulturalnego.

WIELKA IDEA A BUDOWANIE JEDNOŚCI I TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ GREKÓW

Hanna Ciszek⁵⁴
(Poznań)

Słowa kluczowe: Wielka Idea (Megali Idea), tożsamość narodowa odrodzonej Grecji

Key words: Great Idea (Megali Idea), national identity of regenerated Greece

Abstrakt: Hanna Ciszek, WIELKA IDEA A BUDOWANIE JEDNOŚCI I TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ GREKÓW. „PORÓWNANIA” 6, 2009, ISSN 1733-165X, ss. 245-253. Wielka Idea była pewnym irredentystycznym pojęciem greckiego nacjonalizmu, który miał na celu restytucję wielkiego państwa greckiego obejmującego wszystkich rodowitych Greków mieszkających poza granicami państwa, głównie pod panowaniem osmańskim. Po odzyskaniu przez Grecję niepodległości w 1830, Wielka Idea na wiele lat zdominowała nie tylko politykę wewnętrzną i zagraniczną, ale również zdeterminowała badania naukowe, architekturę i literaturę. Pomimo że wyznawcy Wielkiej Idei dążyli do budowania jedności i tożsamości greckiego narodu, ich wysiłki zakończyły się wielką klęską militarną i spowodowały rozłam narodowy. Tekst prezentuje wpływ i znaczenie Wielkiej Idei na kształtowanie jedności i tożsamości narodowej odrodzonej Grecji.

Abstract: Hanna Ciszek, THE GREAT IDEA AND REESTABLISHING OF NATIONAL UNITY AND IDENTITY OF GREEKS. „PORÓWNANIA” 6, 2009, ISSN 1733-165X, pp. 245-253. Great Idea was an irredentist concept of Greek nationalism that implied the goal of reestablishing a large Greek state encompassing all ethnic Greeks outside state's borders, mostly under Ottoman rule. After the achievement of Greek independence in 1830, the Great Idea for many years dominated not only the domestic and foreign politics but also determined researches, architecture and literature. Although the believers of the Great Idea strived for building unity and national identity of Greek nation, their efforts ended the major military defeat and caused the national schism. The text presents the influence and consequence the Great Idea in formation of unity and national identity regenerated Greece.

W roku 1831, Grecja, po wiekach niewoli tureckiej, wielu walkach o niepodległość staje się niepodległym państwem. Nowa władza musi nie tylko zbudować podstawowe struktury nowego państwa, ale także doprowadzić do stworzenia wspólnego poczucia jedności narodowej i świadomości przynależenia do jednego

⁵⁴ Correspondence Address: e-mail: hannaciszek@wp.pl

narodu. W zasadzie musiała stworzyć nowe państwo i nowy naród. Nie było to zadanie łatwe, zwłaszcza, że nowe państwo obejmowało w swoich granicach zaledwie jedną trzecią część ludności znajdującej się wcześniej pod panowaniem tureckim. Pozostała część, na skutek międzynarodowych ustaleń, nadal znajdowała się na terytorium imperium osmańskiego. Fakt ten był przyczyną wielu napięć i stał się doskonałym podłożem dla irredentystycznych haseł Wielkiej Idei, czyli politycznej koncepcji odbudowania Grecji w granicach zamieszkiwania społeczności greckiej w basenie Morza Śródziemnego i w Azji Mniejszej. Za twórcę pojęcia Megali Idea (Μεγάλη Ιδέα) powszechnie uważany jest Joannis Kolettis, który w swoim wystąpieniu w greckim parlamencie na temat pierwszej konstytucji nowego państwa w 1844 r., gorąco bronił Greków zamieszkujących poza granicami państwa twierdząc, że Grekami są wszyscy rodacy mieszkający na terenach historycznie i kulturowo związanych z Grecją. Podkreślił również, że oprócz Aten także Konstantynopol należy do głównych centrów kultury helleńskiej⁵⁵. Wskazywał, że rewolucja niepodległościowa była dziełem wszystkich Greków i miała na celu stworzenie wielkiego oraz zjednoczonego państwa. W tym samym przemówieniu wypowiedział też słowa, które stały się podwaliną do żywej dyskusji na temat szczególnej roli narodu greckiego w dziejach kultury europejskiej oraz rozbudziły nadzieje na wielkie odrodzone państwo. Dowodził bowiem, że dawna Grecja cierpiała z powodu braku jedności i, podzielona na poszczególne państwa, upadła, ale pomimo upadku nadal oświecała świat. Grecja odrodzona i zjednoczona w jednym państwie oraz w jednej religii⁵⁶ ma ponownie istotne możliwości odegrania ważnej roli.

Z historycznego punktu widzenia, korzeni Wielkiej Idei należy szukać kilka wieków wcześniej, mianowicie w XIII wieku⁵⁷, kiedy to w roku 1204 uczestnicy czwartej wyprawy krzyżowej zdobyli i złupili Konstantynopol, a zdobyte ziemie zamieszkałe przez Greków zostały podzielone między feudalne księstwa krzyżowców i posiadłości weneckie. Powszechna z tego powodu niechęć do Kościoła katolickiego i obawa przed podporządkowaniem Kościoła prawosławnego władzy papieskiej doprowadziły do tego, że wielu Greków uważało za mniejsze zło ujrzeć w Konstantynopolu Turków niż znienawidzonych łacinników, zwłaszcza, że zachodnie chrześcijaństwo uzależniało swoją pomoc militarną przed najazdem tureckim w zamian za uznanie zwierzchnictwa rzymskiego.

Początkowo więc Wielka Idea dotyczyła ponownego przyłączenia terenów będących pod panowaniem najeźdźców zachodnich. Sytuacja zmieniła się po zdobyciu Konstantynopola przez Turków, którzy po długotrwałych walkach z Republiką Wenecką opanowali prawie całą Grecję, oprócz Archipelagu Jońskiego, utrzymanego przez Weneccjan. W tamtych czasach wielu Greków uważało, że niewola turecka nie będzie trwała długo i traktowało ją jako zasłużoną karę za grzechy prawosławia.

⁵⁵ R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*. Tłum. W. Gałęska. Warszawa 2006, s. 61.

⁵⁶ Θ. Δημαρας, *Ελληνικός ρομαντισμός*. Αθήνα 1994, s. 421.

⁵⁷ K. Μητοάκη, *Η ελληνική λογοτεχνία στον εικοστό αιώνα*. Αθήνα 1985, s. 14.

Jednak wskutek różnorodnych przejawów dyskryminacji, jakich doznawali Grecy pod panowaniem osmańskim, marzenia o wolności i niepodległym państwie zaczynały przybierać na sile. Nadzieja na posiadanie własnego państwa znajdowała swój wyraz przede wszystkim w pieśniach ludowych, które przekazywane z pokolenia na pokolenie, stały się podstawową formą wypowiedzi artystycznej w czasach tureckiej niewoli. W tym miejscu warto dodać, że panowanie osmańskie odizolowało świat grecki od wielkich ruchów kulturalnych i filozoficznych, takich jak renesans, reformacja, oświecenie, rewolucja francuska, rewolucja przemysłowa, które kształtowały rozwój Europy. Inaczej było natomiast na terenach należących do Wenecji, które podlegały wpływom kultury zachodniej. Dzięki uzyskaniu wielu przywilejów od zaborcy weneckiego możliwy był rozwój kultury narodowej, zwłaszcza literatury, obyczajów i tradycji. Zamieszkujący tam Grecy stali się ważnym czynnikiem utrzymywania kultury i tradycji narodowej. Główną rolę w pielęgnowaniu tradycji narodowych odgrywały środowiska diaspory greckiej w Wenecji, Florencji, Rzymie oraz na południu Rosji. Środowiska te, posiadające bezpośredni kontakt z kulturą europejską, przyswajały idee, które przyczyniły się do kształtowania postaw narodowych i wizji własnego państwa. Przede wszystkim stały się centrami filhellenizmu, który w momencie wybuchu wywolenczej rewolucji greckiej opanował prawie całą Europę, wspierając duchowo i materialnie walczący naród. W XIX-wiecznej Europie panowało powszechne przekonanie, że Grecja jako duchowa kolebka europejskiej cywilizacji zasługuje na wdzięczność spadkobierców tej kultury. Poparcie i sympatię dla Grecji wzmagало również zainteresowanie starożytnością, zwłaszcza filologią i historią, zainicjowane pod wpływem prądów romantycznych. Również istotną rolę, oprócz wymienionych składników umysłowo-kulturalnych, pełnił czynnik społeczny. Rewolucja grecka, która wybuchła w 1821 roku i doprowadziła w rezultacie do utworzenia państwa greckiego, stała się symbolem i wzorem dla innych narodów dążących do wolności.

Wielka Idea, jako narodowy program zjednoczenia wszystkich ziem zamieszkałych przez ludność pochodzenia greckiego na Bałkanach i w Azji Mniejszej i stworzenia „Wielkiej Grecji” ze stolicą w Konstantynopolu, stała się dominującą ideologią odrodzonego państwa. Realizacja tego dzieła narodowego miała nastąpić na drodze militarnej, co jak się później okazało, pociągnęło za sobą fatalne skutki, gdyż nowe państwo miało ograniczony potencjał militarny i ekonomiczny. Klęska militarna, która nastąpiła w wyniku podjętej konfrontacji zbrojnej z Turcją, miała też swoje uboczne skutki, mianowicie Grecja musiała zmierzyć się z potężną falą greckich uchodźców wypędzonych przez Turków z Azji Mniejszej, co stanowiło ogromny problem społeczny i gospodarczy⁵⁸. Zanim jednak doszło do katastrofy, która ostatecznie pogrzebała marzenia o wielkiej Grecji dwóch kontynentów i pięciu mórz,

⁵⁸ Szerzej na temat przebiegu konfliktu oraz jego następstw: R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*, op. cit., s. 120–170; A. Brzeziński, *Grecja*. Warszawa 2002, s. 29–77; D. Pentzopoulos, *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact on Greece*. London 2002.

Wielka Idea – „słodki sen Greków” – szybko znalazła podatny grunt nie tylko w polityce, ale jej przejawy można było zauważyć również w literaturze, nauce, architekturze i religii.

Podstawową przeszkodą w realizacji tego dzieła był jednak brak zgody oraz wspólnej tożsamości narodowej ponad licznymi podziałami, które dzieliły kształtującą się wspólnotę narodowo-państwową. „Niezgoda stoi na przeszkodzie do zwycięstwa Grecji” – pisał Solomos⁵⁹.

Budowanie jedności oraz nowej świadomości narodowej było o tyle trudne, że należało zbudować nie tylko jedność wewnątrzpaństwową, ale także religijną i historyczną. Grecja została okrojona nie tylko, jeśli chodzi o granice, ale również o świadomość przeszłości. W ciągu setek lat panowania tureckiego wiedza o starożytnych przodkach niemal całkowicie zanikła w greckim społeczeństwie. Jednak zaczynała odzywać na nowo pod wpływem ideałów oświecenia, rewolucji francuskiej oraz romantycznego patriotyzmu. Grecy na nowo dowiadywali się, jak wielki wpływ miała starożytna kultura grecka na kształtowanie całej cywilizacji europejskiej. W latach trzydziestych XIX wieku austriacki historyk, Jakob Fallmerayer, podważył jeden z podstawowych elementów greckiego poczucia tożsamości, zakwestionował mianowicie pochodzenie współczesnych Greków, twierdząc, że w żyłach mieszkańców Peloponezu nie płynie ani jedna kropla krwi starożytnych Greków. Wywołało to zrozumiałe protesty wśród intelektualistów nowego państwa. Powyższa teoria przyczyniła się do rozwoju progonopleksji⁶⁰ i archeolatryi⁶¹, które przejawiały się w przesadnym podziwie dla antycznej przeszłości oraz wielkich przodków. Ważną sprawą stało się zatem wykazanie ciągłości historii narodu greckiego. Dokonał tego profesor historii Uniwersytetu Ateńskiego Konstantinos Papanigopoulos, który stworzył nową interpretację historii Grecji, mianowicie wykazał ciągłość narodu greckiego, łącząc czasy starożytne, okres bizantyjski i czasy nowożytne w jeden nieprzerwany ciąg zdarzeń tworzących dzieje narodowe, co okazało się momentem przełomowym w greckiej historiografii. W starożytnej Grecji niemal wszystko wspierało i utrzymywało podziały, dowodził Papanigopoulos, natomiast współczesna Grecja przejawia religijną, językową oraz narodową jedność i obecnie musi walczyć o odzyskanie politycznej jedności⁶². Nie bez znaczenia było to, że Papanigopoulos podkreślał również „godną podziwu jedność greckiego narodu”. Największe znaczenie miało jednak włączenie do narodowej historii okresu bizantyjskiego, który wcześniej był pomijany ze względu na obskurantyzm oraz zniewolenie tureckie. Od tego momentu zwolennicy Wielkiej Idei często powoływali się na wielkość bizantyjskiego cesarstwa, uzasadniając w ten

⁵⁹ Θ. Δημαρας, *Ελληνικός ρομαντισμός*. Αθήνα 1994, s. 362.

⁶⁰ Γ. Μπαμπινιώτη, Λέξικο της Νέας Ελληνικής Γλώσσας – **προγονοπληξία** : υπερβολική προσκόλληση και έπαρση για τη δόξα των προγόνων, με ανάλογη υποτίμηση του παρόντος: οι οπαδοί της καθαρεύουσας κατηγορούνταν για προγονοπληξία, ΣΥΝ. Προγονολατρία..

⁶¹ Γ. Μπαμπινιώτη, Λέξικο της Νέας Ελληνικής Γλώσσας – **αρχαιολατρία** : ο υπέρμετρος θαυμασμός προς τον πολιτισμό της κλασικής αρχαιότητας, μίμηση προτύπων εκείνης εποχής.

⁶² Θ. Δημαρας, *Ελληνικός ρομαντισμός*, op.cit., s. 419–427.

sposób swoje irredentystyczne dążenia. Budowanie jedności stałoby się niemożliwe bez obecności ery starożytnej i okresu Bizancjum. Ich głównymi symbolami stały się Ateny i Konstantynopol. Konstantynopol, pisał Papparigopoulos, kryje ruiny dwóch cesarstw i załóżki jeszcze jednego. O nastawieniu nowego państwa ku starożytności świadczy również wybór Aten na stolicę kraju, chociaż w tym okresie Ateny można było przyrównać bardziej do wioski niż do miasta, kryły one jednak w sobie ruiny Partenonu, ślady dawnej świetności i były też symbolem greckości, rozpoznawalnym w całej Europie. Zwrot ku klasycznej przeszłości widoczny był także w ówczesnej architekturze greckiej, zdominowanej przez neoklasycyzm. Niektóre gmachy użyteczności publicznej i państwowej był wręcz przeładowane elementami antycznymi⁶³.

Pojawiło się bardzo wiele publikacji z dziedziny historii i historii filozofii, które z jednej strony podkreślały znaczenie greckiego fenomenu na polu światowym i były zwykle pisane w obcym języku, z drugiej zaś strony opisywały rozwój hellenizmu w różnych dziedzinach, zwłaszcza jego związek ze starożytnością i odnosiły się krytycznie do teorii Fallmerayera⁶⁴.

Wielka Idea potrzebowała wielkiego bohatera. Tym bohaterem i zarówno symbolem hellenizmu stał się Aleksander Wielki, który do tego momentu dla przeciętnego, słabo wykształconego Greka był postacią raczej legendarną czy wręcz baśniową, występującą w przekazach ludowych. Teraz stał się na nowo bohaterem narodowym i symbolem zjednoczonego państwa. Aleksander był ucieleśnieniem greckiej wielkości. W jego postaci i działalności Grecja łączyła się ze Wschodem. Postać tego bohatera była opiewana w poematach i przywoływana podczas wystąpień politycznych, pojawiło się wiele publikacji na jego temat. Większość z tych publikacji, dotycząc problemu zniewolonego narodu greckiego, nosiła charakter literatury popularnej i bardzo często zawierała elementy profetyczne czy wręcz propagandowe. Proroctwa te dotyczyły Grecji jakon ojczyzny Aleksandra Wielkiego i Arystotelesa oraz ich sławnych potomków, mówiły, iż nadszedł przepowiadany przez proroków czas zjednoczenia wszystkich ludów Grecji przeciw barbarzyńskim wrogom pod egidą obecnego króla Ottona, który jest naśladowcą Aleksandra Wielkiego. Jako autentyczna postać historyczna, Aleksander Wielki zajmował również ważne miejsce w dziele Papparigopoulosa, który uczynił go propagatorem kultury helleńskiej, która za jego sprawą dotarła aż na krańce Azji. Stał się ucieleśnieniem wielkiej greckiej mądrości, którą należałoby oświecić inne narody oraz uzasadniał greckie aspiracje zawarte w hasłach Wielkiej Idei.

Rozwój badań historycznych, które podkreślały wyjątkowość i genialność greckiej kultury, przyczynił się do wytworzenia poczucia, że naród grecki zajmuje jakieś szczególne miejsce wśród wszystkich narodów, jest narodem wybranym i ma do wypełnienia misję cywilizacyjną, polegającą na rozszerzeniu hellenizmu na inne

⁶³ R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*, op. cit., s. 94.

⁶⁴ Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, op. cit., s. 383

narody. Przejawy tego typu myślenia znajdujemy już wprawdzie w tekście z XVI wieku u Nikolau Sofianu, który pisze, że nie ma rzeczy niemożliwych dla narodu greckiego, ponieważ dzięki błogosławieństwu bożemu zajmuje on szczególne miejsce wśród innych nacji⁶⁵, ale prawdziwe nasilenie tych przekonań następuje w XIX wieku. Wtedy to dopiero, zarówno z ust znanych osobistości, jak też w obiegu opinii, słyszymy o genialności i wyjątkowości Greków, o tym, że Grecja jest narodem wybranym Pana: „ο περιούσιος λαός του Κυρίου” i ma do wypełnienia nowe posłanie „νέα αποστολή της ελληνικής εθνότητας”. W tekstach z tego okresu możemy zauważyć, że owa misja wynika albo z geograficznego położenia Grecji: Grecja zajmuje centralne miejsce pomiędzy Wschodem a Zachodem i powinna zajmować terytorium dawnego imperium bizantyjskiego, albo z nakazu historycznego: dla ówczesnych Greków, którzy uważają się za spadkobierców sławnych antycznych Greków, dokonania przodków są zobowiązujące, jako ich potomni muszą teraz dokończyć dzieło, które z pewnych powodów nie zostało ukończone. Mamy też trzecie uzasadnienie – nakaz boskiego pochodzenia. Pojęcie narodu wybranego miało przede wszystkim związek z rolą i znaczeniem kościoła prawosławnego, utożsamianego z imperium bizantyjskim i nadal uważanego za kamień węgielny duchowej i narodowej jedności Grecji „την πνευματικήν και εθνικήν ενότητα”⁶⁶. W czasach niewoli tureckiej Kościół prawosławny cieszył się znaczną autonomią i oprócz Greków obejmował też innych prawosławnych zamieszkujących granice imperium osmańskiego. Na czele tego kościoła stał ekumeniczny patriarcha Konstantynopola. Nie tylko patriarcha, ale także wszyscy wyżsi duchowni prawosławni w całym imperium byli Grekami. Jednak w wieku XIX, wraz ze wzrostem poczucia odrębności narodowej poszczególnych ludów bałkańskich, grecka dominacja w Kościele prawosławnym spotykała się z coraz większym oporem ze strony innych narodowości i w rezultacie doprowadziła do rozbicia na kościoły narodowe. Po utworzeniu nowego państwa greckiego pojawił się jednak jeszcze dodatkowy problem, gdyż siedziba ekumenicznego patriarchatu, przywódcy tego Kościoła znalazła się poza granicami państwa, w Konstantynopolu. Owa separacja miała na szczęście wymiar jedynie administracyjny i nie dotknęła dogmatycznej jedności Kościoła. W związku z tym powstała jednak myśl o ponadnarodowej federacji ludów bałkańskich pod egidą ekumenicznego patriarchatu.

Egzystowanie Greków, jako odrębnej grupy etnicznej, w zawirowaniach dziejowych możliwe było między innymi dzięki językowi, który dawał poczucie odrębności i ciągłości. Język ten jednak w ciągu wieków, wraz z rozwojem cywilizacji, ewoluował i znacznie różnił się od archaicznej greki. W XVIII wieku wielu greckich intelektualistów, zwłaszcza żyjących w diasporach, chciało oczyścić język mówiony δημοτική (dimotiki) z obcych zapożyczeń i lokalnych dialektów, usiłując stworzyć sztuczny, archaiczny język καθαρεύουσα (katharewusa) co doprowadziło do powstania dwóch języków i tzw. kwestii językowej – wieloletniego sporu, który z

⁶⁵ Θ. Δημαράς, ibidem, s. 384.

⁶⁶ Ibidem, s. 424.

języków powinien być językiem oficjalnym. W momencie budowania państwa i jedności narodowej kwestia językowa stała się kluczowym problemem: zjednoczony naród potrzebował jednego języka. Ostatecznie językiem oficjalnym nowego państwa ustanowiono „oczyszczony język”, który stał się językiem elitarnym i w rezultacie pogłębił analfabetyzm i spowodował odcięcie zwykłych ludzi od wiedzy, życia publicznego i literatury. Καθαρεύουσα zdominowała literaturę na całe półwiecze. Ważną rolę w budowaniu podwalin literatury narodowej odegrali tzw. fanarioci, wywodzący się z dawnych rodów arystokratycznych Grecji, którzy w imperium osmańskim osiągnęli znaczenie polityczne i zdobyli pokaźne majątki. Po odzyskaniu niepodległości ich potomkowie przybywali do Aten, tworząc elitę intelektualną stolicy i nadając ton życiu kulturalnemu. Fanarioci uważali, że warunkiem koniecznym uzyskania politycznej niezależności i realizacji Wielkiej Idei jest odrodzenie duchowe narodu, które możliwe jest tylko poprzez ożywienie świata starożytnej Grecji, jego ideałów, mentalności i przede wszystkim języka, który jest jedynym nieprzerwanym ogniwem między dawnym światem i odrodzoną ojczyzną. Z ich kręgów wywodziła się grupa twórców, którzy potem zostali nazwani „szkołą ateńską”. Szkoła ta, inspirowana rewolucyjnym nurtem romantyzmu, zamiłowaniem do przeszłości i archaicznego języka, stała się doskonałym źródłem propagowania narodowej myśli. Skupieni w niej twórcy rozwijali przede wszystkim poezję patriotyczną, podporządkowaną politycznym racjom i celom narodowym. Nacechowana patriotyczną retoryką, ucieczką w świat fantazji, legend rycerskich, osadzona w realiach świata starożytnego i bizantyjskiego, poezja ta pełna była patosu i elegijnego tonu. Wyraźnie też można zauważyć antagonizm pomiędzy tym, co greckie a obce, utożsamiane nie tylko z zaborcą tureckim, ale też w wielu przypadkach z najeźdźcą, który należy do kultury zachodniej, stanowiącej zagrożenie dla religii i tożsamości narodowej. Niektóre pieśni śpiewał cały naród, spotkania z twórcami, podczas których zjawiały się tłumy, stawały się iście narodową manifestacją. Naród potrzebował wielkich bohaterów owianych legendą, potrzebował poczucia, że jest narodem wielkim i wyjątkowym, który ma do spełnienia wyjątkową misję rozszerzenia hellenizmu na inne nacje. Dlatego bohaterzy kreowani byli na miarę antycznych herosów, zarówno pod względem tężyzny fizycznej, jak też kondycji duchowej. Przejawiali cechy dawnych, często legendarnych postaci, zawsze stawiających dobro ojczyzny nad własne, osobiste racje. Ich nadrzędnym celem była walka o niepodległość. Dla ojczyzny gotowi byli poświęcić nie tylko własne życie prywatne, na przykład zrezygnować z ukochanej kobiety, ale również oddać życie. Bohater musiał być prawdziwym Grekiem, posiadającym starożytne korzenie i czyste pochodzenie biologiczne, co dawało gwarancję odziedziczenia pozytywnych cech po wspaniałych przodkach. Osadzenie fabuły w czasach antycznych czy bizantyjskich miało na celu podkreślenie ciągłości narodu greckiego. Obrońca hellenizmu był zarazem obrońcą wartości chrześcijańskich, które zawsze reprezentował kościół prawosławny. Religia zaś miała bardziej charakter narodowy niż metafizyczny. Częste odniesienia do wydarzeń historycznych oraz legend i mitów na temat wspólnych

przodków, ich heroicznym czynów, narodu wybranego, świętej ziemi ojczyzny, z którą jej mieszkańcy związani są pochodzeniem i prawem jej posiadania, miało służyć budowaniu wspólnej tożsamości narodowej. Wspaniałe dokonania przodków miały być zapowiedzią świetlanej przyszłości i przedstawiane były jako pewnego rodzaju proces, do kontynuacji którego zobowiązani byli obecni potomkowie wielkich herosów. Zepchnęło to literaturę do roli wyrazicielki idei politycznych czy wręcz propagandowych. Skierowanie ku starożytności odcięło ją od rzeczywistego świata, wytworzyło poczucie nierzeczywistej wielkości i rozbudziło nadzieje, które wobec istniejących warunków politycznych i ekonomicznych były niemożliwe do realizacji. Wrogie nastawienie do innych kultur spowodowało zamknięcie wewnętrzne kultury greckiej i jej izolację. Grecja na nowo musiała odnaleźć swoje miejsce w kulturze europejskiej już bez balastu starożytności i skostniałego języka. Zmiany można było zauważyć, zanim doszło do wielkiej porażki militarnej. Następne pokolenie twórców, zaliczane do tzw. Nowej Szkoły Ateńskiej, dokonało rewizji wartości i odeszło od pustych ideałów oraz od bezkrytycznego przywiązania do starożytności, która wprawdzie długo jeszcze będzie istniała w literaturze, ale już w innej formie. Podjęło próbę odnowy literatury greckiej, łącząc współczesność z przeszłością, czerpiąc pomysły z bogatej twórczości ludowej, nie było też obojętne na wpływy obce. Przede wszystkim jednak odeszło od archaizowanego języka, który ograniczał krąg odbiorców do elit intelektualnych. Literatura grecka staje się wówczas otwartą literaturą europejską. Literatura omawianego okresu (1830-1880) praktycznie znajduje zainteresowanie jedynie wśród badaczy i nie jest znana szerszemu ogółowi czytelników. Zapłaciła najwyższą cenę – zapomnienia. Nie oznacza to, że Wielka Idea kończy się wraz z Wielką Katastrofą. Jej ślady znajdujemy jeszcze długo w literaturze po 1922 roku.

Późniejsze pokolenia negatywnie oceniły Wielką Ideę. Jej realizacja pociągnęła za sobą niewymierne straty nie tylko materialne, ale także moralne, jakich doznała zwykła ludność, która znalazła się na arenie rozgrywek politycznych i militarnych. Pierwszymi ofiarami stała się ludność tzw. Nowej Grecji, która została przyłączona do Królestwa Greckiego w wyniku pomyślnego dla Grecji zakończenia wojen bałkańskich. Na mocy podpisanego traktatu pokojowego 10 sierpnia 1913 roku na terytorium Grecji znalazła się duża liczba ludności, która nie była pochodzenia greckiego – Turcy, Bułgarzy, Ormianie, Żydzi, Albańczycy, Macedończycy i Cyganie. Warto wspomnieć, że skutkiem procesu przyłączenia był wzrost ludności z 2,7 milionów do 4,6 milionów⁶⁷. Grecja stanęła przed trudnym problemem państwa wielonarodowościowego i wielowyznaniowego. Kiedy w Grecji zapanowała wielka euforia z powodu odniesionych sukcesów i poszerzenia terytorium państwa, do głosu doszły siły polityczne o nastawieniu nacjonalistycznym. Ówczesne władze, które postrzegano jako skutecznego realizatora Wielkiej Idei, zaczęły prowadzić bardzo surową i negatywną politykę wobec innych narodowości. Następowaly masowe

⁶⁷ A. Brzeziński, *Grecja*, op. cit., s. 62.

wysiedlenia wyznawców islamu, nawet jeśli byli oni narodowości greckiej i wcześniej z różnych powodów zmienili wiarę, zatem albo ich deportowano, albo zmuszano do powrotu do religii narodowej, czyli prawosławnej. Represje nie ominęły też ludności słowiańskiej i żydowskiej. Kolejny *exodus* ludności nastąpił po tzw. Wielkiej Katastrofie. Wymiana ludności pomiędzy Turcją i Grecją nastąpiła nie na podstawie przynależności narodowej i języka, ale wyznawanej religii, co doprowadziło do absurdalnych sytuacji, na przykład w Azji Mniejszej mieszkało wielu wyznawców prawosławia mówiących po turecku, zaś w Grecji wielu muzułmanów posługujących się językiem greckim. W konsekwencji wielu uchodźców, którzy przybyli do Grecji mówiło tylko po turecku lub w dialekcie pontyjskim, który był praktycznie niezrozumiały dla Greków. Niektórzy posługiwali się też skostniałą i nienaturalną *katharewusą*, której zdołali nauczyć się w szkole. Bardzo trudne były relacje ludności napływowej z rdzennymi mieszkańcami, obie strony żywiły w stosunku do siebie wiele uprzedzeń, np. do przybyłej ludności przyłgnęło określenie „ochrzczeni jogurtem”, co odzwierciedlało ich kuchnię obfitującą w jogurt. Z drugiej strony do Grecji przybyło wielu ludzi wykształconych, pisarzy, poetów, malarzy, jak np. Giorgios Teotokos, Giorgios Seferis, którzy wzbogacili życie kulturalne kraju, wśród nich jednak nie brakowało takich, którzy widzieli w mieszkańcach Starej Grecji prowincjuszy⁶⁸. Z punktu widzenia losów ludzkich nikt nie jest w stanie oszacować cierpień, strat materialnych i moralnych, jakich doznała przesiedlona ludność. Można powiedzieć, że ludzie ci zostali pokrzywdzeni podwójnie. Po raz pierwszy, kiedy w wyniku działań wojennych, ucieczki i wygnania stracili cały swój dobytek i przede wszystkim swoich bliskich (większość uchodźców stanowiły wdowy i sieroty). Po raz drugi, kiedy przybyli do ojczyzny, która nie była w stanie sprostać ich podstawowym potrzebom bytowym, a w dodatku w procesie integracji często spotykali się z niechęcią swoich rodaków. Interesujący jednak pozostaje fakt, że spora część wygnańców, pomimo doznanych krzywd, nie była negatywnie nastawiona do Elefteriosa Wenizelosa, którego uważano za głównego realizatora Wielkiej Idei. Pomimo, że jego wizje poniosły totalną klęskę, uzasadniano to głównie zdradą wewnętrzną i rozgrywkami politycznymi wielkich mocarstw. Po doznanej klęsce szukano kozłów ofiarnych, ludzi, którzy mieli rzekomo doprowadzić do katastrofy. Zorganizowano szybki proces ośmiu polityków i dowódców, których oskarżono o zdradę i sześciu z nich skazano na karę śmierci. Byli też tacy, którzy poddawali w wątpliwość narodową treść Wielkiej Idei, twierdząc, że jest produktem intrygi zrodzonej na dworze króla Ottona, i że jej celem było podporządkowanie Grecji władzy papieskiej⁶⁹. Wielka Idea przestała być ideologią jednoczącą naród grecki,

⁶⁸ R. Clogg, *Historia Grecji nowożytnej*, op. cit., s. 125.

⁶⁹ Θ. Δημαράς, *Ελληνικός ρομαντισμός*, op. cit., s. 362.

przyczyniła się natomiast do wielkiego rozłamu w społeczeństwie, określanego często mianem schizmy narodowej (εθνικός διχασμός), który na wiele lat podzielił i skłócił mieszkańców kraju. Grecja, rozdarta wewnętrznie, stanęła ponownie przed problemem budowania jedności narodowej i odbudowywania swojego wizerunku na arenie międzynarodowej.

OD IDENTYCZNOŚCI DO SOBORNOSTI. KILKA UWAG Z POWODU DYSKUSJI WOKÓŁ BIAŁORUSKIEJ TOŻSAMOŚCI⁷⁰

PIOTRA RUDKOUSKI⁷¹
(Minsk)

Słowa kluczowe: Białoruś, tożsamość, pogranicze, dyskurs tożsamości, *sobornost'*,
dyskurs sobornosti

Key words: Belorussia, identity, borderland, discourse of identity, *sobornost'*,
discourse of *sobornost'*

Abstrakt: Piotra Rudkouski, OD IDENTYCZNOŚCI DO SOBORNOSTI. KILKA UWAG Z POWODU DYSKUSJI WOKÓŁ BIAŁORUSKIEJ TOŻSAMOŚCI. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 255–262, ISSN 1733-165X. Autor twierdzi, że lojalność znacznej części Białorusinów wobec panującego reżimu świadczy o potrzebie silnej, totalitarnej tożsamości. Nostalgia wobec mocnej tożsamości obserwowana jest też w dyskursach opozycyjnych, w ich stosunku do oficjalnego białoruskiego dyskursu. Według autora dyskurs tożsamości nie sprzyja dyskursowi wolności. W wypadku Białorusi kategorię tożsamości należy porzucić na korzyść kategorii *sobornosti*. Kategoria ta została wypracowana przez rosyjskich prawosławnych myślicieli i oznacza bycie-zebrany, bycie-powołany przez Boga. Można jednak nadać jej świecką interpretację. *Sobornost'* zdejmuje imperatyw bycia podobnym do innych, każdy ma prawo do *bycia zgodnie ze swoją własną wolnością*. Akceptacja *sobornego* charakteru wspólnoty białoruskiej i przyjęcie zasady asymetrii etycznej mogą doprowadzić do radykalnej zmiany wewnątrz społeczeństwa białoruskiego. Białorusinów z założenia nazywa się narodem tolerancyjnym i cierpliwym. Jednak częściej mamy do czynienia z milczeniem, za którym chowa się nietolerancja i agresja w stosunku do „innych”. Z kolei nietolerancja schowana za milczeniem bierze się z lęku przed różnością i różnorodnością. I tu możliwe są dwie „terapię” tego lęku: albo pokonanie różności na drodze unifikacji, albo poznanie i wejście w dialog z innymi. Pierwsza wersja bytuje w dyskursie tożsamości, druga – w dyskursie *sobornosti*, czyli dyskursie wolności.

Abstract: Piotra Rudkouski, FROM IDENTITY TO SOBORNOST'. SOME REMARKS RESULTING FROM THE DISCUSSION ON THE BIELORUSSIAN IDENTITY. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 255–262, ISSN 1733-165X. The author claims that the loyalty of a significant part of Belarussians towards the regime provides evidence for a need of a strong, totalitarian identity. The nostalgia towards a strong identity is also observed in the discourses of the opposition and their attitude towards the official Belarussian discourse.

⁷⁰ Pierwodruk: П. Рудкоўскі, *Ад ідэнтычнасці да саборнасці. Пару зацемак з нагоды дыскусіі вакол беларускай тоеснасці*. „ARCHE” 2006, 1/ 2.

⁷¹ Correspondence Address: johncupala@gmail.com

According to the author, the identity discourse does not favour a discourse of freedom. In case of Belorussia, the category of identity should be abandoned and place should be made for the category of *sobornost*. This category has been developed by Russian Orthodox intellectuals and means to be-gathered, to be-chosen by God. It can also be ascribed a secular meaning. *Sobornost* takes off the imperative for being similar to others. Everybody has got the right *to live according to their own freedom*. The acceptance of the *sobornny* character of the Belarussian community and of ethical asymmetry can lead to radical changes in the atmosphere inside the Belarussian nation. The Belarussians are assumed to be a tolerant and patient people. However, the silence behind which there is intolerance and aggression towards "others" is very common. On the other hand, intolerance hidden behind the silence results from fear of the different and the diversity. In such case two "therapies" are possible: either fighting the different in the process of unification, or getting to know others and beginning a dialogue with them. The former option is characteristic of the identity discourse, the latter of the discourse of *sobornost*, i.e. the discourse of freedom.

Czy człowiek X może cały czas być *tym samym*? Czy dwójka ludzi – A i B – może być *w jakimś sensie* tym samym? Czy grupa ludzi C może tworzyć *całość*?

To coś więcej niż po prostu teoretyczne pytania. Interpretacje pytań i odpowiedzi na nie posiadają daleko idące skutki praktyczne, zwłaszcza społeczno-polityczne i ekonomiczne. Swego czasu odpowiedź mieszkańców Ameryki Północnej na pytanie, czy są oni *częścią* metropolii brytyjskiej, czy tworzą coś *odrębnego, samodzielnego*, znacznie wpłynęła na ruch historii nie tylko w lokalnej, ale również w globalnej skali. Z analogicznymi wydarzeniami mamy do czynienia wtedy, gdy dochodzi do procesu poszukiwania i artykułowania tożsamości. Następstwa przyjęcia tej czy innej autodefinicji zawsze będą miały wielkie znaczenie, chociaż może nie tak globalne, jak w przypadku Ameryki Północnej.

Dlatego chcę wyrazić wielką satysfakcję z faktu, iż białoruscy intelektualiści, skupieni wokół strony internetowej *belintellectuals*, poważnie zajęli się rozpracowywaniem podstaw filozoficznych, na których budowane jest pojęcie tożsamości. Mam na myśli przede wszystkim dyskusję pomiędzy doc. Volgą Szparagą i prof. Ryhorem Miniankouem⁷². Niezależnie od niej na stronach czasopisma „ARCHE” już od dłuższego czasu toczy się dyskusja, wokół „konwencji genewskiej” i „projektu narodowego”, gdzie znowuż problem tożsamości powstaje „w całej swojej wielkości i powadze”.

Tak się symbolicznie złożyło, iż w przededniu Nowego Roku, który uważany jest za rok „białoruskiego wyboru”, dwie wspomniane dyskusje, najpierw „równoległe” wobec siebie, „skrzyżowały się”, a ich uczestnicy spotkali się zarówno na łamach „ARCHE”, jak i na stronie internetowej *belintellectuals*. Pojawiły się próby

⁷² Volga Shparaga, *Poisk identichnosti v kontekste pogranychya: belaruskaya versya*, belintellectuals.com/community/community.php?id=48. Grigoriy Minenkov, *Koncept identichnosti: perspektivy opredeleniya. Part I*, <http://belintellectuals.com/discussions/?id=68>; *Part II*, belintellectuals.com/discussions/?id=74.

wprowadzenia debaty o tożsamości w nowy hermeneutyczny kontekst (np. propozycja Janaua Paleskiego, aby traktować dyskusję pomiędzy osobami białorusko- i rosyjskojęzycznymi w analogiczny sposób jak dyskusję pomiędzy komunitarianinami a liberałami⁷³), nakreślić transformację pojęcia tożsamości w filozofii europejskiej (Rygor Miniankou) i pokazać specyfikę tożsamości białoruskiej jako tożsamości „pogranicza” (Volga Szparaga). Warto podkreślić, iż *sama dyskusja* jest dość mocno powiązana z procesem kształtowania się białoruskiej tożsamości/identyczności, odkrywa i podkreśla problemowe strony tego procesu, a zatem świadczy o obecności „miejsc kontaktu”, potencjalnych punktów skrzyżowania się różnych dyskursów i ideologii.

Zadaniem tego artykułu będzie – zgodnie z intencją wyrażoną w podtytule – „poczynić kilka uwag” na marginesie wspomnianych dyskusji, zwłaszcza dyskusji Szparaga – Miniankou. Ale mają to być nie byle jakie uwagi, a *rujnujące*; ich celem będzie przeprowadzenie dekonstrukcji kategorii tożsamości/identyczności i doprowadzenie do przyjęcia innej kategorii – *sobornosti*. (Od razu zaznaczę, iż w tym tekście słowa „tożsamość” i „identyczność” będą semantycznie równoważne.) Przy tym wszystkim pomysł ten pozostanie po prostu „... na marginesie”, tzn. nie pretenduje do roli badań akademickich, choć, może i zasłuży na jakąś uwagę ze strony poważnych badaczy.

1.

Zacniemy od pojęcia *tożsamości* w najsilniejszym, czyli logicznym sensie słowa. Tę tożsamość scharakteryzował za pomocą definicji kontekstowej Gottfried Leibniz: *dwie rzeczy – x i y są identyczne wtedy i tylko wtedy, gdy każda cecha x jest jednocześnie cechą y*.

W ten sposób dwa przedmioty – żeby być *tożsamymi* – muszą być *nie do odróżnienia*. Filozofowie już dawno zauważyli, iż tego rodzaju tożsamość *de facto* likwiduje wszelki pluralizm: nie ma możliwości znalezienia w świecie realnym (a nawet trudno znaleźć w idealnym!) dwa numerycznie różne przedmioty, które będą miały *te same* cechy. Tożsamy w znaczeniu leibnizowskim może być tylko *ten sam* przedmiot, tożsamy z samym sobą! Gdy $x = y$, oznacza to, że i x i y są numerycznie tym samym przedmiotem. (Chociaż chyba należy tu dodać, iż mówimy o *tożsamości chwilowej*, a nie o *tożsamości stałej*! Przedmiot x w momencie $t-1$ nie musi być tożsamy z samym sobą w $t-2$.)

W XX wieku Peter Geach zaproponował odejście od pojęcia „silnej” tożsamości i zaczął wykorzystywać pojęcie *tożsamości relatywnej*: dwa przedmioty – x i y – są tożsame zawsze *ze względu na...* Wielokropek w tej formule odkrywa bardzo szerokie pole do naszej twórczości i wynalazczości. Co należy zrobić z tym wielokropkiem? Ze

⁷³ Janov Paleskij, *Nevozmożnost' symbioza*, „Naše mnenie”, 16.08.2005.

względu na *co* będziemy definiować tożsamość Białorusinów i przeciwstawiać ją innym tożsamościom?

Zauważmy, iż nie jest to pytanie typu: czy możliwa jest *jedna odpowiedź* na pytanie (to oczywiście, że nie!), ale czy możliwy jest jakikolwiek *konsensus* w kwestii odpowiedzi? Zauważmy również, iż nie mówimy tutaj o *permanentnym* konsensusie, a o tymczasowym, o konsensusie Tu i Teraz, jeśli można wykorzystać słowa V. Szparagi.

Według moich obserwacji, jedyne, w czym białoruscy myśliciele i intelektualiści zdołali osiągnąć porozumienie, to określenie *pogranicznego charakteru* białoruskiej tożsamości, jej *archipelagiczności* (por. *Archipelag Białoruś* Akudowicza) i *nieokreśloności*.

„Pogranicze – to jest „przestrzeń pomiędzy” [...]. Sytuacja *pogranicza*, w odróżnieniu od *granicy*, pozbawia nas iluzji schowania się na swojej stronie” – pisze Szparaga. Metafora *archipelagu*, według interpretacji autorki, oznacza fragmentaryczność, rozdarcie białoruskiej kultury narodowej, zaś *nieokreśloność* jest logicznym wynikiem, osiągniętym na podstawie dwóch poprzednich charakterystyk.

W ten sposób osiągnęliśmy konsensus w kwestii *braku odpowiedzi* na pytanie: „*co* Białorusini powinni brać pod uwagę”, jeśli chcą identyfikować siebie w przestrzeni i czasie? Czy *taki* konsensus może nas zadowolić? Czy metodyczne unikanie odpowiedzi na pytanie: *kim jesteśmy?* nie jest zbyt trudną próbą psychologiczną?

2.

Pomimo tego, można stworzyć kilka hipotetycznych modeli pozytywnych odpowiedzi na to pytanie: *ze względu na co* jesteśmy tożsami? Niżej proponuję około dziesięciu takich modeli. Inaczej mówiąc, na miejscu wielokropka w zdaniu „jesteśmy tożsami *ze względu na...*” może znaleźć się, co najmniej, dziesięciu „pretendentów”:

- 1) język;
- 2) religia;
- 3) aksjologia, tzn. system wartości;
- 4) symbole narodowe;
- 5) obyczaje;
- 6) terytorium;
- 7) państwo;
- 8) historia;
- 9) misja geopolityczna;
- 10) nazwa „Białoruś”.

Lista może być jeszcze dłuższa, ale żeby wysnuć pewne wnioski, wyliczonych tutaj potencjalnych fundamentów tożsamości wystarczy.

Jeśli prześledzić historie tworzenia się różnych narodów, można zauważyć, iż pierwszych pięć elementów tradycyjnie tworzyło podstawowe fundamenty tożsamości narodowej. Najczęściej stawały się one treścią moralnych apeli budowniczych narodu do ludu, a wszelkie edukacyjne i oświeceniowe projekty były

po części skierowane na *interioryzację* tych wartości przez przedstawicieli danej wspólnoty.

We współczesnej Białorusi mamy następującą sytuację: jak dotąd nie udało nam się osiągnąć konsensusu, co do pierwszych pięciu „narodotwórczych” czynników. Wywróżono nam życie w stałym napięciu, napięciu, do którego już nawet się przyzwyczailiśmy i odbieramy je jako normalne. Można tutaj wskazać dwa podstawowe czynniki napięcia. *Pierwszy*: czy potrzebna jest homogenizacja, tzn. „ujednoczenie” wspomnianych pierwszych pięciu elementów: język *x* i tylko on, religia *y* i tylko ona itd., czy należy pozostawić w tej sferze pluralizm?

Kategoria „pogranicza”, niestety, nie do końca wyjaśnia istotę problemu. Odciąga uwagę od wspomnianego napięcia, być może pozwala je częściowo integrować, jednak, wydaje się, problemu nie rozwiązuje. „Bycie-pomiędzy”, świadomość „rozdarcia” własnej kultury, „fragmentaryczność” itd. – to wszystko są *czynniki dezorientacji*, prowadzące do stanu jeszcze większego zagubienia i fragmentaryczności.

Powstaje więc przed nami – zagubionymi i zdezorientowanymi „pogranicznikami” – inny czynnik integrujący: Państwo z dużej litery, państwo-bóg, które gwarantuje „stabilność” i „jedność” białoruskiego „narodu”. I to jest *drugi*, o wiele bardziej niebezpieczny czynnik napięcia, zrodzony z czynnika pierwszego. Na miejsce ambiwalentnej *narodowej* jedności przychodzi jeszcze bardziej ambiwalentna jedność *mechaniczna*. Wychodzi na to, że, nie chcąc jednoczyć się wokół języka, religii i symboli narodowych, pozwoliliśmy zjednoczyć samych siebie w *grupę podporządkowanych*, podporządkowanych zewnętrznej sile, która kieruje się własną logiką, która nie interesuje się ani naszym narodowym, ani „pogranicznym” charakterem.

Wskazałem na te dwa „środki napięcia”, jako na potencjalne czynniki konfliktu, które obecnie i później będą dawały o sobie znać. Napięcie jest stanem dla człowieka nienaturalnym, w poszczególnych przypadkach może po prostu paraliżować siły i wzmacniać „psychologię pionka”, poczucie globalnego uzależnienia od czynników zewnętrznych (np. mocnego Państwa). Jednak psychologowie i poeci wiedzą, iż napięcie może stać się też źródłem natchnienia. W ten sposób, myślę, że jeśli nam już wywróżono pozostać w stanie napięcia przez czas nieokreślony, to pozostaje tylko pytać o drogi *twórczego przeżywania* tego stanu.

3.

„Hei tautoteis henoteis tis estin” – tożsamość jest pewną formą jedności, czytamy w *Metafizyce* Arystotelesa. Gdy zaczynamy mówić o białoruskim fenomenie, to słowo „tożsamość” zaczyna przybierać zupełnie inne, nieomalże przeciwne znaczenie: *białoruska „tożsamość” jest pewną formą różnicy*. Powstaje w związku z tym słuszne pytanie, czy usprawiedliwione jest w takim przypadku samo stosowanie tego

terminu? Czy termin ów czasem nie fałszuje naszej świadomości, zwiększając przez to poziom napięcia i dezorientacji?

„Tauta men hon mia hei ousia” – tożsame jest to, co ma tę samą istotę (substancję) – pisze dalej Arystoteles. Białoruski fenomen natomiast jest słynny z *bez-istotności*, bycia-bez-istoty, bycia pozbawionego stałego, integrującego jądra; on jest słynny z już wspomnianych wyżej cech *nieokreśloności*, *fragmentaryczności* i *archipelagiczności*. To, że właśnie na Białorusi – nieomalże w centrum Europy! – powstała silna dyktatura, charakteryzująca się niesamowitą żywotnością, wydaje się zrozumiałe: orientacja na mocne Państwo – to po prostu „efekt kompensacji”. Brak jedności wewnętrznej rodzi uzależnienie od zewnętrznego „jednoczącego”.

Niektórzy są tutaj skłonni do akcentowania potrzeby rozwoju *świadomości narodowej* (Dyrńko, Bulgakau), inni większy akcent kładą na *świadomość społeczną* (Miniankou). Jednak i pierwsi, i drudzy zgadzają się co do tego, iż potrzebne jest rozwijanie *poczucia autonomii* w stosunku do państwa. Ukraińska rewolucja '04 pokazuje, iż nie ma tak mocnej siły, jak pragnienie *wolności*, prywatnej i wspólnej wolności. „Zasadniczą przyczynę” pomarańczowej rewolucji niektórzy widzą we wzroście *świadomości narodowej*, inni w *solidarności społecznej*, a jeszcze inni w pragmatycznych kalkulacjach przedstawicieli świata biznesu (zupełnie „nieideowy” czynnik). W rzeczywistości byli tam ludzie rosyjskojęzyczni i ukraińskojęzyczni, „idealiści” i „pragmatycy”, „nacjonaliści” i „liberałowie”. Powodzenie tej rewolucji umożliwiły najrozmaitsze czynniki.

W ten sposób, dyskusja wokół tożsamości powinna, jak myślę, zostać podporządkowana dyskusji *wokół wolności*, wolności-dla-siebie i wolności-dla-innych. I w tym miejscu pozwolę sobie wyrazić wątpliwość: czy naprawdę *dyskurs tożsamości* jest zdolny orientować nas na *dyskurs wolności*?

„Tożsamość” nie raz już wywoływała podejrzania i krytykę ze strony filozofów. Egzystencjaliści, na przykład, natarczywie podkreślali fundamentalną *otwartość* ludzkiej egzystencji. Nie można, według ich myśli, określić istoty-natury człowieka, człowiek jest istotą *w stawaniu się*, która ciągle ma możliwość tworzenia i przetwarzania siebie. Podobna konkluzja przychodzi na myśl też w związku z rozumieniem Heideggerowskiego ludzkiego Bycia-tu-oto (*Da-sein*) jako „projektu”, jako *pochylnego-ku-przyszłości*. „Tożsamość” stała się, jak wiemy, stałym obiektem ataku ze strony postmodernistów, którzy odbierali ją jako zasadę znoszenia różnicy i represji w stosunku do wszystkiego, czego nie da się wpisać w formułę tożsamości narzuconej.

Volga Szparaga we wspomnianym wyżej artykule zarysowała wpływ „mistrzów podejrzliwości” (Marksa, Nietzschego i Freuda) na rozumienie tożsamości. Uogólniając refleksję Szparagi, można powiedzieć, iż dokonało się przejście od tożsamości bezwarunkowej do tożsamości *warunkowej, kontekstualnej*. „Identyfikacja – to stawanie się sobą, koniecznie wymaga rozwiniętego w czasie kulturalnie-historycznego wyśrodkowania i kształtowania wspólnot”. Uważam, iż nawet idea tożsamości warunkowej powinna być przejrzana.

Jestem głęboko przekonany, iż problemem Białorusinów nie jest *słaba tożsamość*, ale to, że są nastawieni właśnie na *tożsamość silną*, która blokuje wspomniany wyżej *dyskurs wolności*. Lojalność znacznej części Białorusinów wobec panującego reżimu świadczy o wielkiej potrzebie silnej, totalitarnej tożsamości. Nostalgia za mocną tożsamością obserwowana jest też w dyskursach opozycyjnych w stosunku do oficjalnego dyskursu białoruskiego. W rezultacie zauważyć można szereg „strategii eliminacji”: Białorusini bezustannie wyklinają sami siebie w imię upragnionej Jedności albo Jednorodności. Dyskurs tożsamości i teraz, i w przyszłości będzie pochylać się w stronę ideału Arystotelesowskiego: należy poszukiwać *istoty-substancji*, która na tyle mocno połączy naród białoruski, iż nie można będzie od tego narodu „się oderwać”.

Według mojej opinii, dyskurs tożsamości nie sprzyja dyskursowi wolności. Myślę, iż w wypadku Białorusi (a kto wie, czy nie należy tego zrobić i w innych przypadkach), kategorię tożsamości należy porzucić na korzyść kategorii *sobornosti*. Kategoria ta, jak można odgadnąć, jest zapożyczona ze specyficznego kontekstu: wypracowana została przez rosyjskich prawosławnych myślicieli i oznacza bycie-zebrany, bycie-powołany przez Boga. Można jednak stosować ją niezależnie od pierwotnego ewangelicznego kontekstu, tzn. nadać jej świecką interpretację. *Sobornost'* zdejmuje imperatyw bycia podobnym do innych (czy to pod względem języka, czy religii, czy lojalności ideologicznej), każdy ma prawo do *bycia zgodnie ze swoją własną wolnością*. Istotą *sobornosti* jest pleroma różnorodności. Nie ma instancji łączącej, jest tylko Duch zaufania i wzajemnego szacunku.

Przejęcie od tożsamości do *sobornosti* oznacza osłabienie czynnika ideologicznego na korzyść personalistycznego: każda konkretna osoba jest zawsze ważniejsza od idei, nawet najbardziej szlachetnej. Istotnym składnikiem *sobornego* myślenia jest to, co można nazwać *zasadą etycznej asymetrii*: presumpcja dobrej woli zawsze powinna być silniejsza od presumpcji złej woli. Jak dotąd dominuje myślenie odwrotne: działanie przedstawiciela „innego” obozu jest częściej interpretowane jako wrogie *a priori*, wynika tylko z faktu, iż jest on *inny*. Tę sytuację zauważa się w najrozmaitszych sytuacjach „pogranicznych”: w trakcie zderzeń: białoruskojęzyczni – rosyjskojęzyczni, prawosławni – katolicy, lewicowi – prawicowi, opozycja – władza. Ileż razy dawała o sobie znać ta naganna etyka: białoruskojęzyczni *a priori* stawali się w oczach rosyjskojęzycznych spóźnionymi w rozwoju nacjonalistami, a rosyjskojęzyczni w oczach białoruskojęzycznych – *a priori* zdrajcami albo niebezpiecznym reliktem epoki kolonialnej. Analogiczne postawy można spotkać i w innych sytuacjach, gdy Białorusini stają w obliczu konfesyjnej, religijnej, światopoglądowej albo politycznej różności.

Akceptacja *sobornego* charakteru wspólnoty białoruskiej i przyjęcie zasady asymetrii etycznej mogą doprowadzić do radykalnej zmiany atmosfery w społeczeństwie. Wyzwolenie mentalności od tożsamości substancjonalno-esencjonalnej pozwoli skierować energię na dialog i wzajemne poznanie, a nie na wojnę i dobijanie przedstawicieli innych opcji kulturowych lub politycznych. Pytanie: „a cóż

demonicznego kryje się w jego pozornie szlachetnym zachowaniu?” powinno zostać wymienione na pytanie – „co konstruktywnego kryje się w danej postawie”.

Bezpodstawne zaufanie ma zawsze wyższą wartość etyczną niż bezpodstawna nieufność – to jest istota zasady asymetrii etycznej. Dyskurs tożsamości, według mojej opinii, niesie w sobie stałe zagrożenie dla realizacji tej zasady.

Sobornost’ w żadnym razie nie oznacza ślepej zgody na wszystko. Dyskusje i polemiki pomiędzy pojedynczymi subkulturami zachowują swoją relewancję, zdobywają jednak dwie nowe jakości: „negatywną” i „pozytywną”. Pod jakością „negatywną” rozumiem brak „strategii eliminacji”, oczyszczenie własnego dyskursu z takich słów i zwrotów, które wprost albo okrężną drogą pozbawiają prawa przedstawicieli innej kulturowej albo politycznej opcji do bycia Białorusinem. Dobrym przykładem strategii eliminacji stosowanej przez przedstawiciela białoruskojęzycznych są zwroty w dyskursie Siargieja Dubauca, które zabrzmiały 15 listopada 2005 r. w „Radyju Svaboda”

w programie Przewagi białoruskojęzyczności: „Rosyjskojęzyczność Białorusina jest de facto sowietojęzycznością. A ponieważ język jest też myśleniem, to on też myśli po sowiecku. [...] Białoruskojęzyczny a priori jest bardziej rozwinięty niż jego rosyjskojęzyczny sąsiad”.

*„Pozytywna” jakość w tym wypadku oznacza nastawienie siebie na „zbieranie się” (właśnie to sugeruje etymologia: *soborny* – „zbiorczy”) i twórcze przepracowanie idei przejętych z różnych dyskursów. Tylko w ten sposób można uczynić napięcie, o którym wspomniano wyżej, źródłem konstruktywnej twórczości.*

*Wierzę, iż *sobornost’* nie doprowadzi do unieważnienia specyfiki białoruskiej, jednak całkiem możliwe, że powstanie specyfika nieoczekiwana, póki co, nam nieznaną. Wszystko to przypomina w czymś ideę – co prawda, teraz już przestarzałą – „niewidocznej ręki” wolnego rynku: w wyniku życzliwego dialogu będzie kształtować się jakaś nowa specyfika Białorusi i Białorusinów.*

* * *

*Białorusinów z założenia nazywają narodem tolerancyjnym i cierpliwym. Niestety, ten stereotyp bardzo powierzchownie opisuje „białoruski charakter” (biorę słowa w cudzysłów, ponieważ mówić o charakterze zbiorowego subiektu można tylko warunkowo). Często spotykamy *milczenie, za którym chowa się fundamentalna nietolerancja i agresja w stosunku do „innych”*. A nietolerancja ukryta za milczeniem bierze się z lęku przed różnością i różnorodnością. I tu możliwe są dwie „terapię” lęku: albo pokonać różność na drodze *unifikacji*, albo poznać i wejść w dialog z *innymi*. Pierwsza wersja bytuje w dyskursie tożsamości, druga – w dyskursie *sobornosti*, czyli dyskursie wolności. Wierzę w tę drugą.*

Przełożyła Iryna Błotskaya

Punkty widzenia

OD *SUBALTERN STUDIES* DO *PROVINCIALIZING EUROPE*: KILKA POSTKOLONIALNYCH REFLEKSJI NA TEMAT HISTORII

DIPESH CHAKRABARTY⁷⁴
(Chicago)

Słowa kluczowe: subaltern studies, europejski imperializm, antykolonializm, historiografia, Indie

Key words: subaltern studies, European imperialism, anticolonialism, historiography, India

Abstrakt: Dipesh Chakrabarty, *OD SUBALTERN STUDIES DO PROVINCIALIZING EUROPE: KILKA POSTKOLONIALNYCH REFLEKSJI NA TEMAT HISTORII*. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 263–270, ISSN 1733-165X. Tekst wskazuje II połowę XX wieku jako cezurę wyznaczającą kres dziewiętnastowiecznego pojęcia historii, służącego europejskim imperiom do uzasadnienia ekspansji kolonialnej. Na przykładzie kontrastu Indii i Zachodu dowodzi, że myślenie historyczne jest uwarunkowane kulturowo. Ruchy antykolonialne odwracają dyskurs kolonialny, czyniąc z niego argument dla szybkiej demokratyzacji społeczeństw, odbiegającej od modelu europejskiego za sprawą zredukowanej liczby etapów postępu cywilizacyjnego i rezygnacji z perspektywy historycznej. Seria *Subaltern Studies* podważa uniwersalność europejskiego modelu nowoczesności i jego adekwatność na terenach byłych kolonii po upadku zachodnich imperiów.

Abstract: Dipesh Chakrabarty, *FROM SUBALTERN STUDIES TO PROVINCIALIZING EUROPE: SOME POSTCOLONIAL REMARKS ON HISTORY*. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 263–270, ISSN 1733-165X. The text indicates the second half of the 20th century as a turning point in the 19th century perception of history that was used by European imperialists to justify their colonial expansion. He proves that historical thinking is conditioned culturally taking as an example the contrast between India and the West. Anticolonial movements reverse the colonial discourse making it an argument for a quick democratisation of the societies that diverge from the European model due to a reduced number of civilisation development stages and a resignation from the historical perspective. *Subaltern Studies* undermine the universality of the European model of modernity and its adequacy in the former colonies after the fall of the Western empires.

⁷⁴ Correspondence Adress: dchakrabarty@yahoo.com

Ewo, bardzo dziękuję za wprowadzenie⁷⁵. Cieszę się, że tu jestem. Nigdy wcześniej nie odwiedzałem Polski, byłem więc dość podekscytowany myślą o tej wizycie. Uznałem, że podzielę się z Państwem opowieścią o tradycji pisania historii, z której się wywodzę, nie dlatego, że jest w niej coś unikalnego lub przewyższającego inne tradycje, ale ponieważ historiografię, jaką reprezentuję, dotknęło doświadczenie globalizacji. Chciałbym mówić o *subordinate studies*, o genezie serii *Subaltern Studies*, o tym, jakie pomysły uwarunkowały jej powstanie i jak narodził się projekt, który nazwałem „Prowincjonalizowaniem Europy”.

Gdyby zadali sobie Państwo pytanie, „czym jest historia?”, jaki to rodzaj dyscypliny, co działo się z nią przez ostatnie dwieście lat, prawdopodobnie zgodziliby się Państwo, że historia bardzo długo nie funkcjonowała jako nowoczesna dyscyplina uniwersytecka. Od dawna istnieją kroniki historyczne pochodzące z różnych czasów, ja jednak pytam, czym jest historia jako dyscyplina uniwersytecka. Jej narodziny najpewniej umieściliby Państwo w początkach XIX wieku. Dużą rolę przy jej powstaniu przypisałiby Państwo prawdopodobnie Niemcom, a ojcem chrzestnym zostałby ktoś pokroju Leopolda von Ranke. Lecz co stało się później? Chciałbym podsunąć Państwu dwie propozycje – po pierwsze: historia jako tryb myślenia związała się z dziewiętnastowiecznym europejskim imperializmem. Później, w XIX wieku, stała się szczególnym, powszechnym sposobem myślenia. Jeśli zatem skupicie Państwo swoją uwagę na naukach medycznych – na tym, jak pojąć czyjąś chorobę, na naukach o ziemi, np. geologii – na tym, jak oszacować wiek Ziemi, na naukach biologicznych, np. ewolucji, a w późniejszym czasie, jeśli pomyślicie o marksizmie, o wszystkich dziewiętnastowiecznych sposobach myślenia, zauważą Państwo, że większość z tych obszarów intelektualnych starało się wyjaśnić lub odpowiedzieć na pytanie: „Jak coś stało się tym, czym jest?” Odpowiedź musi być historyczna. Dwa wielkie osiągnięcia XIX wieku to powieść i historia. Myślenie historyczne było w tym znaczeniu głęboko dziewiętnastowieczne i stało się również integralną częścią myślenia imperialnego. Z pomocą historii europejscy myśliciele odpowiadali na wiele pytań w rodzaju: dlaczego niektóre narody są bardziej cywilizowane od innych? Dlaczego niektórzy ludzie mają więcej dóbr materialnych niż inni, lepszy standard życia niż inni? Dlaczego istnieją różnice pomiędzy krajami, klasami, kulturami? Mówiliby na przykład, że Hindusom nie powodziło się z powodu ich historii; powiedzieliby także, że Europejczykom wiodło się lepiej, ponieważ to oni wymyślili rewolucję przemysłową i tak dalej. Innymi słowy, historia stała się w przeważającej mierze europejskim i dziewiętnastowiecznym sposobem wyjaśniania, dlaczego jednym ludziom powodzi się lepiej niż innym. Stała się sposobem usprawiedliwiania i krytykowania nierówności. Jeśli w XIX wieku historia skojarzyła się z europejskim imperializmem, powiedziałbym, że w XX wieku, a szczególnie po II wojnie światowej, historia coraz częściej napotykała inne sposoby myślenia dotyczące sprawiedliwości

⁷⁵ Prof. Dipesh Chakrabarty był gościem Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 5. marca 2009 roku. Słowo wstępne wygłosiła dr hab. Ewa Domańska.

społecznej, a ostatecznie nawet demokracji. Twierdzą, że na swój sposób spowodowało to rodzaj „końca historii”. Wicie Państwo, że kiedy upadł mur berliński i kraje takie jak Polska, czy Czechosłowacja postrzegano jako wkraczające w kapitalizm, amerykański intelektualista, Francis Fukuyama, ogłosił swoją znaną ideę końca historii. Była to w znacznej mierze Hegłowska koncepcja, z pomocą której Fukuyama chciał zakomunikować, że historia umiera, ponieważ wszyscy zmierzamy w tym samym kierunku, to znaczy w stronę kapitalistycznej i liberalno-demokratycznej przyszłości. Nie mam tu na myśli takiego rodzaju śmierci historii, ponieważ sądzę, że wizja Fukuyamy nie znalazła potwierdzenia w rzeczywistości. Historia umarła innymi rodzajami śmierci. Jedną z nich przydarzyła się jej w XX wieku, kiedy przestała być związana z imperialnym sposobem myślenia. Proszę pozwolić mi podać przykład innych rodzajów śmierci historii. Kiedy dawniej zajmowano się historią, sądzono, że nie może do niej należeć wydarzenie, które wciąż znajduje się w pamięci żyjących. Wspomnienia sięgały daleko, a historia robiła wrażenie odległej od współczesności. Tu nastąpiła zmiana. W 1985 roku zacząłem uczyć na uniwersytecie w Melbourne. Odbywały się tam duże zajęcia z historii Australii dla studentów pierwszego roku, które prowadził profesor Macintyre. Pewnego dnia zobaczyłem go, kiedy wchodził do sali wykładowej z taśmami wideo w dłoni. Filmy dotyczyły upadku rządu Whitlana w 1975 roku. Czasy tego rządu to ważny rozdział z historii Australii, ponieważ położył on kres polityce „białej Australii”, wycofał żołnierzy z Wietnamu, nawiązał stosunki dyplomatyczne z Chinami oraz wprowadził bezpłatną opiekę medyczną i edukację. Był to w istocie bardzo postępowy, nawet jeśli odrobinę nieodpowiedzialny rząd, który zainicjował kilka rewolucyjnych zmian. Zapytałem profesora Macintyre: „Jak może pan podczas zajęć z historii uczyć czegoś, co wydarzyło się zaledwie dziesięć lat temu? Czy to w ogóle historia?”. Odpowiedział: „Te dzieci nie mogą tego pamiętać. Dla nich to coś nowego.” Zbił mnie z tropu, ponieważ pamiętam, że przez całe moje dzieciństwo ojciec opowiadał mi o meczu piłki nożnej w 1911 roku, w którym Bengalczycy, moi przodkowie, pokonali Europejczyków. Znałem rozstawienie zawodników, wiedziałem, że graliśmy bez butów, podczas gdy przeciwnicy mieli na stopach skórzane obuwie. Europejczycy grali brutalnie, a mimo to zwyciężyliśmy. Słuchając opisu taty, sądziłem, że oglądał ten mecz. Jego opowieść była zbyt obrazowa, by być historią. Dopiero później uświadomiłem sobie, że w 1911 roku mój ojciec miał zaledwie rok. Przekazywał mi więc opowieści, które zarówno dla niego, jak i dla mnie były wciąż żywe. Stojąc twarzą w twarz z moim australijskim kolegą zrozumiałem, że dorastałem w Indiach, gdzie przeszłość żyła dużo dłużej. Przeszłość jest wciąż gdzieś w pobliżu, więc w moim odczuciu jedynie coś tak odległego w czasie, jak Taj Mahal mogło być historią. A mecz futbolowy w Kalkucie w 1911 roku? To zdecydowanie nie należało do historii, nawet w 1985 roku, kiedy zacząłem uczyć w Melbourne. W Australii natomiast już wtedy upadek rządu w 1975 roku był historią. Dorastałem przecież bez telewizji, przy radiu, w otoczeniu dziadków, więc w środowisku silniejszego dialogu pokoleniowego. W Indiach

przeszłość nie do końca umarła, w tym znaczeniu, że rysowała się wyraźniej niż w Australii, gdzie pamięć była krótsza, więc gdzie przeszłość w istocie umarła i niemal wszystko ulegało uhistorycznieniu. Oznacza to jednak również, że granica między historią i pamięcią zacierała się, powodując powstanie wielu reprezentacji przeszłości - na przykład w telewizji i w filmach - tworząc wyzwanie dla dziewiętnastowiecznej pozycji dyscypliny historii. Był to zatem jeden z rodzajów śmierci historii, dyscypliny, która mocno ucierpiała w drugiej połowie minionego stulecia.

Wspominałem o kresie bliskiej więzi między historią i imperium. W dziewiętnastowiecznym europejskim sposobie myślenia o historii zawsze pojawiała się myśl, że ludzie byli kolonizowani lub mogli zostać skolonizowani, ponieważ zasłużyli sobie na to z punktu widzenia historii. Byli historycznie zacofani. Na przykład, kiedy Europejczycy przybyli do Australii w 1788 roku, pod koniec europejskiego oświecenia, przekonywali, że kraj Aborygenów może zostać zaanektowany, ponieważ Aborygeni żyją jak kangury, nie trudnią się żadną pracą i w ten sposób ich historia wyjaśnia, dlaczego nie mogą być właścicielami swojej ziemi, którą tym samym mogli przejąć Europejczycy. John Stuart Mill przekonywałby w XIX wieku, że choć samorządność jest najlepszą formą rządów, Hindusi i Afrykańczycy nie są na nią jeszcze gotowi. W XIX wieku historia była więc sposobem europejskiego mówienia „jeszcze nie” do innych, nie-Europejczyków: „nie jesteście jeszcze gotowi, by sami o sobie stanowić, musicie przejść przez określony proces historii i postępu, by do tego dojrzeć”, umieszczaniem ich w poczekalni, jak u lekarza albo na dworcu w oczekiwaniu na postęp, zapewne pod europejską kuratelą. Sytuacja zmieniła się w XX wieku z powodu wielu rodzajów złożonych czynników: rewolucja październikowa odegrała tu istotną rolę - zasadniczo jednak po zakończeniu I wojny światowej. Brytyjczycy, by uczestniczyć w wojnie, obiecali wszystkim samorządność, skolonizowani zaczęli naciskać na natychmiastową zmianę formy rządów, dostrzegając na horyzoncie „teraz”. Na przykład Hindusi zapożyczyli od Brytyjczyków wzorce liberalizmu, z jedną istotną różnicą: podczas gdy brytyjski liberał powiedziałby: „tak, liberalizm jest bardzo dobry, ale wy nie jesteście na niego gotowi”, Hindusi upierali się, że są „gotowi” od zawsze. Mahatma Gandhi wnioskował o powszechne prawo wyborcze w Indiach już w 1921 roku, a niektórzy politycy nawet wcześniej. Uzasadniali to w bardzo interesujący sposób: Europejczycy wymyślili ideę cywilizacji. Zgodnie z ich myśleniem, Hindusi byli niegdyś bardzo cywilizowani. Starożytne Indie uważano za cudowny kraj z tekstami w sanskrycie i rozbudowanymi systemami filozoficznymi, badanymi przez, na przykład, niemieckich indologów. Indie były cywilizowanym krajem, ale ich cywilizacja uległa rozkładowi. Tak głosiła opinia Europejczyków. Indyjscy nacjonałiści odwracali ten argument i oznajmiali Brytyjczykom: „może jesteśmy niepiśmienni, ale wy twierdzicie, że jesteśmy cywilizowani”. Cywilizacja przygotowała naszych chłopów do samostanowienia. Kiedy Indie uzyskały niepodległość w 1947 roku, zdecydowano przyznać wszystkim prawo wyborcze. Jeśli cofniemy się do Johna Stuarta Milla i przeczytamy, co pisał on o samorządności, dowiemy się, że „nie można przyznać

powszechnego prawa wyborczego bez powszechnej edukacji". Oto owo „jeszcze nie”. To gest uczasowienia. Indie wprowadziły powszechne prawo wyborcze, w czasie gdy 80% populacji stanowili analfabeci. Było to bardzo ryzykowne posunięcie polityczne, które z grubsza się powiodło. W owym dialogu „jeszcze nie” było dziewiętnastowiecznym sposobem myślenia o historii. W tej perspektywie historia jest opowieścią o rozwoju i dlatego Europejczycy mówili nam: „rozwińcie się, a wtedy przyznamy wam prawo do głosowania”. Jeśli spojrzymy na amerykański Ruch w Obronie Praw Obywatelskich (American Civil Rights Movement) i na to, co stało się z australijskimi Aborygenami w XX wieku, dostrzeżemy wizję „TERAZ”, która domaga się prawa wyborczego. W 1960 roku świat znajdował się w stadium, kiedy nie można było cofnąć komukolwiek praw na podstawie jego historycznej „niegotowości”. Zamiana „jeszcze nie” na „teraz” jest zjawiskiem dwudziestowiecznym. Ruch antykolonialny odegrał dużą rolę w opracowaniu pomysłu korzystania z europejskich argumentów, na których opierała się kolonialna dominacja, poprzez ich odwrócenie w walce o prawa demokratyczne. Chcemy ich teraz, nie musimy na nie czekać. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku argument ten pojawiał się w pismach Fanona, Cesaire’a i innych, powracał do krajów w rodzaju Australii, Kanady i USA i oddziaływał na ich autochtoniczne mniejszości. Fala demokratycznej tęsknoty, w myśl której nie można nikomu nakazać czekania na prawo w imię „rozwoju”, nie liczyła się nawet z marksistowskim modelem komunizmu, który w istocie opierał się na pewnym typie „mentalności postępu”. Przywołam parafrazę wypowiedzi Lenina, który mówił: „robotnicy nie mogą sami z siebie dokonać socjalistycznej rewolucji, muszą to zrobić profesjonalni rewolucjoniści, ponieważ robotnicy nie są jeszcze na właściwym etapie rozwoju i nie mogą go osiągnąć bez pomocy z zewnątrz”. Można też przywołać Marksa, który opisał Brytyjczyków jako „odgrywających” – poprzez kolonialne rządy w Indiach – „nieświadome narzędzie historii”. Myślenie antykolonialne bliskie jest idei, zgodnie z którą nie można nakazać nikomu oczekiwania na samorządność, usprawiedliwionego koniecznością zdobycia wyższych kwalifikacji, zarówno na poziomie jednostkowym, to jest na poziomie osobistej autonomii, jak i na poziomie tożsamości zbiorowej, np. narodowej, grupowej lub innej. Myśl ta została wpisana w Kartę Praw Człowieka ONZ (UN Charter of Human Rights). XX wiek wiąże się z ekspansją idei praw naturalnych, co doprowadziło do rozpowszechnienia przekonania, że każdy człowiek, wyłącznie dlatego, że jest człowiekiem, jest zdolny do „bycia politycznego”. Do powstania tej koncepcji przyczynił się globalnie ruch antykolonialny.

Historia umarła w tym sensie, że nie mogła być dłużej wykorzystywana dla uzasadnienia przyznawania lub nieprzyznawania, odmowy praw politycznych. Innymi słowy, umarł paradygmat oparty na „mentalności postępu” – historia jako postęp. Paradygmat „mentalności postępu” musiał ulec zmianie. Podkreślam, nie oznacza to, że zwyczajnie zniknął. By pozostać przy przykładzie Indii, oto, w jaki sposób odbywa się to dziś: w dzień wyborów wszyscy są obywatelami, nikomu nie każe się czekać. Wybory stanowią dziedzictwo ruchu antykolonialnego. Jednak w

czasie pomiędzy wyborami państwo i wpływowe klasy społeczne nakazują chłopom czekać. Idea „mentalności postępu” nie przeminęła, wciąż istnieje, choć jest nieustannie konfrontowana z innym sposobem myślenia. Można powiedzieć, że „mentalność postępu” pochodzi z XIX wieku, ale została zakwestionowana w wieku XX.

Wracając do dziejów *Subaltern Studies*: zaczęły się one ukazywać w latach osiemdziesiątych XX wieku, choć seria wydawnicza uformowała się już w latach siedemdziesiątych. Słowo „subaltern” zostało zapożyczone od Gramsciego, włoskiego marksisty, który w pamiętnikach więziennych pisał o klasach niższych lub podporządkowanych. Indie były kolonią Anglii, nasze bezpośrednie wzorce były więc zawsze brytyjskie. Czytaliśmy brytyjskich marksistowskich historyków, których interesowało, na przykład, jaki jest wkład klas pracujących w historię brytyjskiej demokracji. My zadawaliśmy podobne pytanie: jaki jest wkład indyjskich chłopów w indyjską demokrację? Jednak jeśli porównać historie spisane przez Edwarda P. Thompsona i Erica J. Hobsbawma z historią pisaną przez nas, można odnaleźć interesującą różnicę, która wiąże się z wspomnianym dylematem: „jeszcze nie”/”teraz”. Europejska historia, a w szczególności historie zachodnioeuropejskie są historiami przejść. Historycy rozpoczynają od chłopów, chłopci trafiają do fabryk i stają się robotnikami, następnie robotnicy walczą o swoje prawa a ostatecznie kiedy je nabywają, stają się obywatelami. W tym schemacie, europejskim schemacie, chłop musi umrzeć, by zmienić się w robotnika, który następnie przeistacza się w obywatela, posiadającego prawa, a ostatecznie – w obywatela demokracji. Historia jest w tym wypadku procesem, w którym chłop przeistacza się w robotnika. Przekonywaliśmy, że w Indiach, które nie są krajem silnie uprzemysłowionym, ale walczą o demokrację bez tak potrzebnych fabryk, chłop staje się robotnikiem w ciągu jednej nocy. Jest to, innymi słowy, demokracja chłopska, demokracja oparta na chłopach. Nie ma metody przeistoczenia chłopca w robotnika. Nie istnieje procedura formowania obywatela poprzez procesy dyscyplinujące, które na swój sposób wyjaśniali Marks i Foucault. Mówiliśmy, że z zakwestionowaniem „mentalności postępu” i związanej z nią koncepcji historii w XX wieku wiąże się donioślejszy fakt historyczny: w postkolonialnych państwach, jak Indie, nie możesz czekać, nie możesz powiedzieć chłopu: najpierw idź do fabryk, nauczymy cię punktualności, nauczymy cię, jak nie być abstynentem, a wtedy staniesz się obywatelem. Jeśli to zrobisz, oznacza to, że wracasz do kolonialnej gry. Twoja gra antykolonialna była oparta na innej retoryce. To było podstawowe zagadnienie, jakie poruszyliśmy w *Subaltern Studies*: jak napisać historię demokracji opartej na chłopach? Polityczne zadanie zbudowania demokracji dotarło do Indii jako rezultat ruchu antykolonialnego, zanim jeszcze ekonomiczny plan wprowadzenia kapitalizmu został podjęty na dużą skalę. Na tym polegała rewolucyjność XX wieku. Hobsbawm, przyglądając się temu zjawisku w książce *Primitive Rebels*, pisał na przykład (cytuję z pamięci): „Rewolucyjność XX wieku tkwi w fakcie, że plemiona, chłopci i wszyscy marginalni ludzie muszą poradzić sobie z nowoczesnym państwem, z którym wcześniej nie mieli styczności”. Co stwierdza

jednak zaraz po niniejszej obserwacji? Niemal w tym samym zdaniu oznajmia: „ci ludzie, niepiśmienni członkowie plemion i chłopci, nie rozumieli nowoczesnego państwa”. W związku z tym konkluduje: „wszystkie ich bunty były przed-polityczne”. W rozumieniu Hobsbawma to, co stało się w Indiach i innych podobnych miejscach, było przedpolityczne. Skoro tak, co stanowi budulec demokracji? Brytyjczycy opuścili Indie, kiedy Gandhi był w stanie zorganizować chłopów. Ruch narodowy jest ze swojej natury polityczny, ma na celu zdobycie władzy w państwie, nie możemy zatem wygodnie stwierdzić, że nacjonalistyczny ruch chłopski był przedpolityczny. Naszym przewodnikiem był Mao. On wiedział, że chłop jest istotą polityczną. Także jego tekstów czytaliśmy bardzo wiele. Jednym z powodów, dla których czytaliśmy Mao, siedząc w Kalkucie, byli Europejczycy, którzy pisali o rewolucji kulturalnej w bardzo romantyczny sposób. Lewicowa ekonomistka, Joan Robinson, sympatyczka Keynesa, przyjeżdżała co roku do Indii na wakacje, jeździła też do Chin i bardzo romantycznie pisała o rewolucji kulturalnej. Były to jedne z nielicznych relacji, jakie czytaliśmy. Na całym świecie ludzie myśleli, że rewolucja w Wietnamie i Chinach musi reprezentować demokracje chłopskie, nowe, chłopskie modele ustrojów. Theodor Shanin napisał książkę pt. *The Awkward Class*, w której analizował opór chłopów w stosunku do Stalina. Na całym świecie chłop był obiektem intensywnego politycznego i akademickiego zainteresowania w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Naszymi dwoma guru, kiedy przystępowaliśmy do pracy nad *Subaltern studies* byli Gramsci i Mao. Gramsci, z powodu jego zainteresowania chłopami we wschodnich Włoszech i Mao, ponieważ próbował stworzyć socjalizm w społeczeństwie chłopów.

Subaltern Studies wyszły drukiem pierwszy raz w 1982 roku. W tym czasie ukazały się dwie ważne książki. Jedną z nich był *Orientalizm* Edwarda Saïda (1978), a drugą – *Wspólnoty wyobrażone* Benedicta Andersona (1983). Należy również odnotować propozycję Foucaulta, by połączyć wiedzę z władzą, która nabrała szczególnego wymiaru w tekście Saïda, przekonującego, że wiedza europejska na temat nieeuropejskich narodów zawsze służyła do ich zdominowania. Nacjonalizm, nawet w wydaniu ideologii Trzeciego Świata oparty był na wiedzy kolonialnej. Andersonowska krytyka nacjonalizmu współbrzmiała z nastrojami intelektualnymi. Ową krytykę nacjonalizmu komplikował fakt, że w Europie lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XX wieku były renesansem nacjonalizmu, na którym bazował także upadek bloku sowieckiego. Nacjonalizm nie mógł w tym czasie zdobyć już takiego akademickiego prestiżu, jakim cieszył się w XIX wieku.

Z wspomnianych nurtów narodziło się myślenie postkolonialne, w pewnym sensie mutacja idei antykolonialnych. *Subaltern Studies* dołożyły do owego zawirowania idei krytykę zarówno imperialnego, jak i elitarnego myślenia nacjonalistycznego, podpartego nadzieją na chłopski radykalizm, mającą swoje korzenie w najnowszej historii ruchów antykolonialnych. Jednak postkolonialni twórcy w rodzaju Edwarda Saïda widzieli w naszych tekstach rebelię przeciwko ortodoksyjnemu marksizmowi i odrzucenie historii nacjonalistycznych skutecznie wymieszane z ich krytyką

europejskiej wiedzy. Dwie pozycje z serii *Subaltern Studies* można uznać za przykłady nowego trendu: *Nationalist Thought and the Colonial World* Parthy Chatterjee, która próbowała połączyć Saida z pierwotną wizją *Subaltern Studies* oraz *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) mojego autorstwa, która stała się krytyką wszystkich stadialnych wizji historii i swoistego typu historycyzmu. Centralną ideą *Provincializing Europe* jest opozycja „jeszcze nie”/”teraz”. Jej podstawowy problem rysuje się następująco: Nowoczesność niezmiennie tworzy historie o tym, kto przed kim osiągnął swój cel, kto pierwszy stał się nowoczesny, a kto zaraz po nim. Ta temporalna różnica nie może zostać pominięta. Jest również prawdą, że osoba lub zbiorowość, która później staje się „nowoczesna”, musi się wiele nauczyć z doświadczenia innych, którzy zdążyli już świadomie nazwać się „nowoczesnymi”. Jakże jednak można uczyć się od innych, bez uznawania ich za normę lub uniwersalny model? Kolonialna nowoczesność była oparta na takim właśnie tworzeniu modeli. *Provincializing Europe* stara się przedstawić, czego tzw. spóźniony uczy się od swojego poprzednika oraz udowodnić, że sposób radzenia sobie z problemem w drugiej, trzeciej kolejności nie dyskredytuje niczyjej oryginalności. Mówiąc o relacjach pomiędzy kolonialną i metropolitarną Europą, stwierdzam: „Myśl europejska jest równocześnie zarówno niezastąpiona, jak i nieadekwatna do wyjaśnienia doświadczenia bycia nowoczesnym w kolonii.” Nie jest to cytat dosłowny, ale oddaje on, jak sądzę, ducha projektu *Provincializing Europe*.

Przełożyła Emilia Kledzik

DWIE MENTALNOŚCI EUROPY ŚRODKOWO- WSCHODNIEJ Z PUNKTU WIDZENIA PAŃSTWOWOŚCI¹

GYÖRGY SPIRÓ²
(Budapest)

Słowa kluczowe: mentalność, Węgry w XIX-XX wieku, Polska w XIX-XX wieku, państwo narodowe, mniejszość narodowa, mniejszość etniczna, konstytucja

Key words: mentality, Hungary in XIX-XXth century, Poland in XIX-XXth century, national state, national minority, ethnic minority, constitution

Abstrakt: György Spiró, DWIE MENTALNOŚCI EUROPY ŚRODKOWO-WSCHODNIEJ Z PUNKTU WIDZENIA PAŃSTWOWOŚCI. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, ss. 271-286, ISSN 1733-165X. Autor porównuje mentalność polską i węgierską, pod pojęciem mentalności rozumiejąc stosunek przeciętnego obywatela do własnego państwa narodowego. Omawia punkty zwrotne w historii Polski i Węgier, poczynając od średniowiecza po współczesne nam czasy zmiany ustroju, koncentrując się na wykazaniu najbardziej charakterystycznych różnic w postrzeganiu historii własnego kraju przez Węgrów i Polaków, szczególnie podkreśla przy tym wagę kwestii żydowskiej oraz odrębną sytuację mniejszości narodowych. Za kluczowy dowód na poparcie swych tez uznaje zestawienie konstytucji polskiej i węgierskiej, w którym na przykładzie różnic w zapisach obydwu ustaw zasadniczych prezentuje odmienny stosunek obywateli polskich i węgierskich do własnej państwowości.

Abstract: György Spiró, TWO CENTRAL-EAST EUROPEAN MENTALITIES FROM THE POINT OF VIEW OF THE STATE. „PORÓWNANIA” 6, 2009, Vol. VI, pp. 271-286, ISSN 1733-165X. The author compares the Polish and the Hungarian mentality understanding mentality as the attitude of a common citizen towards their own nation state. He describes turning points in the history of Poland and Hungary since the Middle Ages up till the contemporary times of transformation. He focuses on the most typical differences in the perception of the histories of their own countries paying particular attention to the Jewish issue and the different situations of national minorities. The key corroboration of the theses presented in this article is based on the comparison of the differences between the writing of Polish and Hungarian which reflect distinct attitudes of the nations towards their own state.

¹ Wykład wygłoszony z okazji objęcia członkostwa przez G. Spiró w Literackiej i Artystycznej Akademii Szécsenyiego w roku 2007.

² Correspondence Address: e-mail: magveto@lira.hu

W moim wykładzie analizuję w zarysie stosunek węgierskiego i polskiego obywatela do państwa z punktu widzenia ich wzajemnej lojalności, skupiając się na charakterystycznym zachowaniu obywateli, a więc na ich mentalności. Mentalność nie jest ogólnie przyjętym pojęciem naukowym. Chociaż spotykamy się z nią bezustannie w codziennym życiu, i odwiedzając obce kraje, zauważamy odmienny sposób postrzegania pewnych zjawisk, mglista idea „ducha narodu”, którą rozumiano w sposób faszystowski i nazistowski, na długi czas uległa dyskredytacji i szanujący się uczonej jej unika. Pod pojęciem mentalności rozumiem obejmujące kilka generacji, przeważnie nieświadome reakcje określonej większej społeczności, w danym przypadku ludności kraju, które formowane są przez łańcuch wydarzeń społecznych i historycznych. W mniejszych społecznościach czynnikami wpływającymi na zachowanie i sposób myślenia są rodzina, miejsce zamieszkania, szkoła, praca, status społeczny. Reakcje te w przypadku powtarzających się okoliczności zewnętrznych utrwalają się wciąż od nowa, i przynajmniej w równie silnym stopniu charakterystyczne dla nich jest to, co nie przyjdzie obywatelowi w danej sytuacji do głowy, jak to, co faktycznie mógłby pomyśleć.

Badam mentalność wyłącznie z punktu widzenia państwa narodowego działającego co najmniej znośnie, zgodnie ze swoim przeznaczeniem, dlatego nie wyodrębniam różniących się między sobą na obszarze tego samego kraju mentalności klas, warstw, grup interesów, wspólnot religijnych. Nie zajmuję się jednostką, mój punkt widzenia nie jest punktem widzenia pisarza. Nie zajmuję się składowymi świadomości narodowej, nie zajmuję się także urządzeniem państwa, jego systemem społecznym (królestwo, republika, dyktatura, demokracja parlamentarna). Spośród wdrukowanych w duszę obywatela wyobrażeń na temat państwa interesują mnie te, które wzmacniają, bądź osłabiają łączący go z nim związek.

Mimo iż swą własną mentalność pod względem moralnym obywatele instynktownie zwykli postrzegać pozytywnie, co więcej, poproszeni, potrafią swoje stanowisko uzasadnić, nie osądzam tego w kategoriach moralnych, tym bardziej, że zaraźliwe na naszym obszarze od czasów romantyzmu moralizowanie przeszkadza w obiektywnym postrzeganiu. Nie osądzam niczego od strony żadnej obecnej czy dawnej idei rozwoju czy utopii. Nie twierdzę też, że jakieś wydarzenia historyczne powinny mieć inny przebieg, aczkolwiek, jak zobaczą Państwo, nakreślę pewne niezrealizowane możliwości.

Współczesne państwo narodowe powstało w XIX wieku w celu pozyskania korzyści politycznych, gospodarczych i kulturowych oraz złagodzenia negatywnych wpływów świata zewnętrznego. Mając na względzie osiągnięcie wspólnych celów, korzystnych zasadniczo dla wszystkich, miało ono jednoczyć swych obywateli również wtedy, gdy występowały między nimi znaczące różnice interesów. Powyższe zadanie jest aktualne także dzisiaj. Proces nazywany globalizacją to w jednych przypadkach bezkrywawa, a w innych mordercza wojna silniejszych państw narodowych ze słabszymi. Na polityczne i gospodarcze ingerowanie silniejszych, słabsze państwa odpowiadają nasileniem nacjonalizmu, jednak w praktyce niewiele

mogą uczynić. Doświadczenie nie potwierdza, by granice państw miały się rozmywać, a wzajemnie korzystne współdziałanie gospodarcze sprzyjało zacieraniu różnic kulturowych. Najsilniejsze państwa narodowe zachowują się w sposób nacjonalistyczny, co wywołuje ten sam skutek, jak w wieku XIX: wzmożoną reakcję obronną słabszych państw. Międzynarodowe związki i organizacje nie przejmą socjalnych, zdrowotnych, czy kulturalnych zobowiązań państwa narodowego. Dlatego obywatele zadowolają się mniejszym dochodem, po to płacą podatki i składki, by organy państwa działały sprawniej. W tej sytuacji mówienie o obumieraniu państwa narodowego wynika z niewiedzy albo wiąże się z chęcią wprowadzenia w błąd. Słowa o obumieraniu państwa narodowego padają po pierwsze ze strony komunistycznych internacjonalistów, a po drugie ze strony światowego rynku kapitalistycznego. W przeceniającym ideologię systemie komunistycznym również zdarzały się narodowe dążenia (Gomułka, Gierek, bądź też drugi-trzeci okres Kádára) i nawet jeśli oficjalnie nie uznawano prymatu interesu narodowego, w praktyce go popierano. W stosunkach kapitalistycznych walka sprowadza się wyłącznie do gospodarki, znacznie silniej podkopuje to jednak państwo narodowe.

Również i dzisiaj obywatele państwa milcząco zawierają między sobą umowę, iż wbrew najcięższym antagonizmom, z faktu przynależności do tego samego narodu wynika, że stanowią jedność i jeśli zajdzie taka potrzeba, wystąpią razem. Gdy ktoś tę umowę naruszy, jest niemal pewne, że za to odpokutuje. Gdy umowę tę złamie państwo, konsekwencje dla jego obywateli mogą być wręcz tragiczne. Umowy tej nie wyryto w kamieniu, nie ma nigdzie egzemplarza podpisanego przez obie strony, obywatele nie wiedzą o jej istnieniu, a jednak wpływa ona na ich zachowanie.

Mentalności obywateli nie można badać samej w sobie, jedynie porównując z mentalnością charakterystyczną dla mieszkańców innych krajów. Mentalności węgierskiej – w konsekwencji tysiącletniego współżycia na jednym terenie – nie sposób w praktyce oddzielić od mentalności Słowaków i Chorwatów, niezależnie od tego, co narody te sądzą o sobie nawzajem. Nie uznaję za możliwe porównanie mentalności węgierskiej z mentalnością sąsiednich Serbów i Rumunów, ze względu na ich odmienny rozwój społeczny, wiem jednak, że na przykład mentalność Rumunów siedmiogrodzkich różni się od mentalności mieszkańców królestwa rumuńskiego. Mentalność czeska ma wspólne elementy z węgierską, dlatego jej nie badam. Natomiast interesujące efekty może przynieść porównanie mentalności węgierskiej z polską.

Królestwa polskie i węgierskie w średniowieczu i u zarania czasów nowożytnych były równorzędne pod względem terytorialnym i gospodarczym, w podobny też sposób, nie dysponując „odpowiednimi morzami pozostały w tyle pod względem odkryć (wielkich rabunków, tworzenia kolonii), ich podzielona przez wielkie mocarstwa państwowość zniknęła i dopiero w roku 1918 przywrócono jej właściwe miejsce.

Węgierskie państwo feudalne przestało istnieć w roku 1526, polskie dużo później, w ostatnim dziesięcioleciu XVIII w., przy czym najeźdźca musiał do tego stłumić

powstanie Kościuszkowskie. Z tego powodu Polacy żywo pamiętali o swym państwie, które w XIX wieku nie istniało na mapie. Najpierw stanęli po stronie Napoleona, potem, w powstaniach z 1830 i z 1863 roku, walczyli o odzyskanie swego – znów w sensie europejskim pojmowanego – państwa narodowego i przynajmniej co drugie ich pokolenie było świadkiem aktywnego oporu.

Wyobrażenie niepodległego państwa węgierskiego, pomimo podobieństwa do polskich idei romantycznych i narodowych, jest słabsze. Wbrew powszechnemu mniemaniu jednoznacznym celem rewolucji węgierskiej i walk wyzwoleniczych z lat 1848–1849 nie było utworzenie niepodległej państwowości węgierskiej. Kossuth nie przegłosował proklamacji niezależności w parlamencie, gdzie pozostałby w mniejszości, lecz ogłosił ją w debreczyńskim kościele w związku z inną sprawą, na zasadzie puczu. Ugoda – rezygnacja z samodzielnej wojskowości i polityki zagranicznej – zawarta w roku 1867 po dwóch dekadach biernego oporu, dlatego była łatwa do przyjęcia ze strony części dowództwa węgierskiego, ponieważ na terenie dawnego królestwa węgierskiego Węgrzy byli w mniejszości i niepodległe państwo węgierskie zostałyby rozbite przez inne narodowości, najprawdopodobniej na pół wieku przed Trianon. Historię XIX wieku można by podsumować następująco: bezkompromisowe, zakończone jednak porażką walki niepodległościowe ze strony polskiej i przynoszące efekty, pełne targów o lepszy byt narodowy, o cywilizacyjny rozwój w przyjętych ramach szczątkowego państwa, działania strony węgierskiej.

Wśród Polaków idee burżuazyjne ścierały się z feudalnymi, zarówno w powstańczym rządzie z 1830–1831 roku, jak i pośród emigracji polskiej na Zachodzie, nie miało to jednak wpływu na życie codzienne Polaków żyjących pod zaborami. Węgrzy wyszli na idei burżuazyjnej w XIX wieku lepiej, gdyż z rozwoju kapitalistycznego europejskiego typu skorzystać mogli jedynie Polacy zamieszkujący tereny, które znalazły się pod panowaniem Prus i Austrii. W początkach czasów nowożytnych obydwu państwa charakteryzowało to, co Polacy określali jako: nierządem Polska stoi, Polskę jednoczy anarchia. Zjednoczenie prorosyjskiej magnaterii polskiej przeciw postanowieniom sejmu, lub też Targowica nie jest w niczym lepsze lub gorsze od tego, co wydarzyło się na Węgrzech przed i po Mohaczu. Cechująca władzę centralną podejrzliwość o rodowodzie feudalnym czy wręcz pogarda, której podstawę stanowiło forsowanie własnych korzyści przez właścicieli latyfundiów i lenników, doprowadziły do zaprzepaszczenia oświeceniowych reform Józefa II.

W paradoksalny sposób, zacofane w większości poglądy komitatowe stały się jednym z ważnych komponentów demokracji, które zdolne były za Kadarowskich Węgier korygować lokalnie centralne rozporządzenia (*Ugocsa non coronat*³, kilkaset lat po tej pamiętnej odpowiedzi). Podobne zjawisko da się zaobserwować także w

³ Wedle tradycji odpowiedź komitatu Ugocsa na wezwanie przez Ferdynanda I stanów na koronację w 1527 r. (przyp. tłum.)

socjalistycznej Polsce, co więcej, u Polaków pozostało więcej równorzędnych politycznych i intelektualnych centrów, niż na pozbawionych w Trianon większości dużych miast Węgrzech.

Polska aż do końca pozostała katolicka, na terytorium Węgier reformacja i kontrreformacja przyniosły podział, w wyniku którego przynależności do narodu węgierskiego nie można było uzasadniać na podstawie przynależności religijnej. Polscy katolicy na obszarze pomiędzy niemieckimi protestantami a rosyjskim prawosławiem swój katolicyzm pojmowali jako religię narodową, nawet wbrew Watykanowi. Przypisywali swym walkom wyzwolenczo-narodowościowym status powołania do prowadzonej na skalę całego świata walki o prawdziwe chrześcijaństwo. Obrona chrześcijańskiej Europy pozostaje częścią narodowej ideologii zarówno Węgrów, jak i Polaków. Oba narody lubią uznawać się za ostatnie szanse chroniące chrześcijańską Europę, zwłaszcza gdy próbują na zachodniej Europie wymóc, zwykle bezskutecznie, pewne ustępstwa, ale polska świadomość posłannictwa jest w pierwszym rzędzie religijna, podczas gdy węgierska raczej cywilizacyjna i związana z bieżącą polityką. W polskim romantyzmie mógł rozwinąć się mesjanizm narodowy, według Mickiewicza cała Polska to Chrystus. Na to półtora wieku później mógł powołać się w gdańskiej stoczni Wałęsa, wywołując duże wrażenie. W rozwoju węgierskim podobna idea jest niewyobrażalna. Na Węgrzech w wieku XIX dokonała się sekularyzacja, a XX-wieczna irredentystyczna idea wyższości kulturowej Węgrów w stosunku do innych narodów jest sama w sobie parodią. Pod koniec XX wieku można na Węgrzech cytować teksty romantyczne, głównie *Pieśń Narodową* oraz 12 punktów⁴, lecz cytaty te przepojone są treścią polityczną, a nie religijną.

Podobne w polskiej i węgierskiej historii XIX wieku jest następowanie po sobie fal emigracji. Elita emigracji polskiej, która zmuszona była wyjechać po zduszeniu walk wyzwoleniczych, bardziej pielęgnowała polską świadomość narodową i w większym stopniu wpisała się w ówczesne społeczeństwa zachodnio-europejskie, niż emigracja węgierska z 1849 roku, której członkowie za własne mogą uważać jedynie odizolowane, pojedyncze osiągnięcia, wojskowe lub naukowe. Na przełomie wieków z terenów niecałkiem suwerennego Królestwa Węgierskiego „na chwiejnych nogach”, jak pisze Attila József, podążyło do Ameryki półtora miliona naszych obywateli. Nie dysponuję wykazem, jaki był ich dokładny skład narodowościowy, lecz jest pewne, że państwo węgierskie uważało ich za zbędny balast, nie zapewniało im nawet minimum wystarczającego do przeżycia, zawarło z nimi „milczącą umowę”. Te półtora miliona ludzi w ciągu dwóch pokoleń rozplynęło się za granicą niemal bez śladu. Tradycyjnie silne, dające znać o sobie w czasie wyborów prezydenckich w Ameryce, polskie lobby góruje nad naszą emigracją nie liczebnością, lecz silniejszym przywiązaniem narodowym. Do idealizowanego ostatnimi czasy obrazu Monarchii musimy także dodać nielojalność okazywaną przez państwo szerokim warstwom swych obywateli.

⁴ Spisane w 12 punktach żądania walczących w rewolucji węgierskiej z 15 marca 1848 r.

Współcześni, na czele z Adym⁵, nie osiągnęli sukcesu w podkreśleniu konieczności radykalnych zmian. Na rewolucję przyszedł czas z opóźnieniem, po pierwszej wojnie światowej, a po niej nastąpiła kontrrewolucja.

Po pierwszej wojnie światowej obydwie kraje odzyskały pełną państwowość. Podpisania traktatu pokojowego Polacy doczekali jako zwycięzcy, Węgrzy jako przegrani. Obie wiążące się z tym duchowe reakcje mają więc swoje konkretne uzasadnienie. Polacy uwikłali się w wojnę z Rosją Sowiecką, na Węgrzech nastąpiła krótka dyktatura proletariatu, po niej kontrrewolucja, obowiązywały zatem rozbieżne tendencje jeśli chodzi o nastawienie narodowe.

Warto porównywać funkcjonowanie mentalności polskiej z węgierską także w sytuacji, gdy racjonalna analiza polityczna uznałaby postawę węgierską za konieczną i wywołaną przymusem. W odzyskaniu państwowości polskiej ważną rolę odegrał Józef Piłsudski, późniejszy dyktator. Piłsudski, wcześniejszy członek Socjaldemokratycznej Partii Rosji, której przewodził Lenin, jeszcze w czasie pierwszej wojny światowej stworzył własne wojsko i wyruszył oswobodzić polskie terytorium. Ententa wezwała Piłsudskiego do wycofania się, podobnie jak Béla Kuna, by odwołał zajmujące Koszyce oddziały Aurela Stromfelda. Piłsudskiemu nie przyszło nawet do głowy, żeby się podporządkować i skutecznie poszerzył granice Polski. Na rozkaz Béli Kuna Stromfeld wycofał się z Górnych Węgier, a upatrzony przez Ententę na przywódcę Horthy także nie naciskał bezwarunkowo na ponowne przyłączenie oddzielonych terenów, nie ruszył z wojskiem na Siedmiogród lub w Górne Węgry. Uprzednio także Mihály Károlyi, doświadczony anty-węgierskiego stanowiska Ententy, nie zorganizował kampanii wojennej, a raczej przekazał władzę komunistom.

Polacy zwyciężyli, Węgry utraciły dwie trzecie historycznego obszaru i jedną trzecią ludności narodowości węgierskiej. Stąd na Węgrzech pomiędzy dwiema wojnami nieuchronnie oddziaływała idea rewizjonistyczna, prowadząc do ogólnie przyjętego konserwatywnego nastawienia duchowego. Polska pozostała duchowo bardziej wolna, mimo że w zasadzie w obu krajach funkcjonował parlamentaryzm w rzeczywistości oparty na dyktaturze. Pociąg do jednoosobowej, dyktatorskiej władzy jest częścią świadomości zarówno polskiej, jak i węgierskiej, do tego wzorca odwoływano się z powodzeniem także w epoce socjalizmu i do dziś dnia pozostaje on żywy. Realną podstawą tego rodzaju pragnień jest nieustanne, dotyczące wszystkich systemów, rozczarowanie obywateli nieskutecznym działaniem w ich interesie instytucji państwa.

Odmienne w obydwu państwach jest traktowanie Żydów, których duża część przybyła do Polski pod koniec średniowiecza, na terytorium Węgier natomiast w XVIII-XIX wieku. Większość polskich Żydów to biedni chasydzi, ludność wsi i miasteczek. Jedynie wąska warstwa elity żydowskiej mieszkała w miastach, ale również tam nie asymilowała się całkowicie. Polski religijny anty-judaizm już na

⁵ Endre Ady (1877-1919) – jeden z najwybitniejszych poetów węgierskich, autor artykułów, w których bardzo krytycznie odnosił się do aktualnej sytuacji politycznej (przyp. tłum.).

początku XIX wieku przeszedł w swego rodzaju antysemityzm (Kajetan Koźmian, Stanisław Staszic, później, mający wielki wpływ, romantyczny dramaturg Zygmunt Krasiński), lecz antysemityzm ten nie niósł za sobą żadnych praktycznych konsekwencji. Na terytorium Polski nie dochodziło do pogromów, aczkolwiek nie postępowało równouprawnienie Żydów, którego jednak oni sami się nie domagali. Konserwatyści polscy bali się, że polscy Żydzi, którzy znaleźli się na terytorium imperium rosyjskiego, mogą być przez Rosjan nastawiani przeciw Polakom – co się nie wydarzyło – oraz że staną się aktywnymi uczestnikami zachodnioeuropejskich rewolucji społecznych, które Polsce, z braku uprzemysłowienia, w żaden sposób nie zagrażały. Wyrazem tej obawy jest pochodząca z początku XIX wieku utopia Niemcewicza *Moskopolis*, a później *Nie-Boska komedia* Krasińskiego. W następnych dziesięcioleciach XIX wieku kwestia ta traci na znaczeniu.

Na Węgrzech Żydzi masowo madziaryzują się już w okresie reformacji, a dzięki staraniom liberalnych polityków, dążących do ich równouprawnienia, uczestniczą w walkach wyzwoleniczych po stronie Węgrów. W ramach Monarchii Austro-węgierskiej ich madziaryzacja dopełnia się niemal całkowicie, językiem ojczystym staje się węgierski, porzucają swą wiarę, chrzczą się, zostają protestantami lub bezwyznaniowymi i na prawach równorzędnych obywateli biorą udział w rozwoju kapitalizmu. Proces z Tiszaeszlár⁶ wydaje się być przeszłym epizodem. Poza Niemcami, Żydzi asymilują się na Węgrzech w najwyższym stopniu.

Po pierwszej wojnie światowej w Polsce występuje antysemityzm, jednak nie powoduje to poważniejszych konsekwencji. Na Węgrzech z kolei wprowadza się pierwsze w Europie represyjne zarządzenia (*numerus clausus*), po których następują jeszcze trzy kolejne, a potem niemal całkowita likwidacja Węgrów pochodzenia żydowskiego na podstawie nazistowskich rozporządzeń rasowych. Polska prowadziła wojnę z Rosją Sowiecką, na Węgrzech natomiast pośród kierujących prosowiecką Republiką Rad było wielu Żydów, co jednak samo w sobie nie stanowi wytłumaczenia. Na Węgrzech początkowo toczy się bezkrwawa wojna domowa w celu dysymilacji Żydów, lecz po dojściu do władzy strzałokrzyżowców przemienia się ona w częściową rewolucję społeczną i masowe mordy. Do czegoś podobnego w Polsce nie dochodzi, mimo że antyżydowskim akcjom prowadzonym przez okupujących Niemców Polacy przyglądają się w większości pasywnie. Kwestię żydowską należy podnieść dlatego, iż jest ważnym czynnikiem wiążącym się z obrazem danego państwa.

Polska i Węgry w zasadniczo różny sposób przechodzą drugą wojnę światową.

Zgodnie ze swą polityką rozbiorową z poprzednich wieków, Niemcy i Rosja sowiecka napadają na Polskę. Państwo polskie przestaje istnieć. Marionetkowego rządu [niemieckiego – tłum.] protektoratu obywatele nie uznają za prawowite

⁶ Proces miał miejsce w latach 1882–1883 w Tiszaeszlár, potem w Nyíregyháza, oskarżono w nim Żydów o rytualny mord na chrześcijańskiej dziewczynie. Zakończony uniewinnieniem proces miał znaczenie polityczne, w obronę oskarżonych zaangażowały się znane osobistości. (przyp. tłum.)

przedstawicielstwo swojego państwa narodowego, jedynie tolerują go, kolaborując stosownie do potrzeb. Okupantowi stawiają opór dwie polskie wojskowe organizacje podziemne i z punktu widzenia mentalności obojętne jest, z jakim skutkiem. Jedna z organizacji sympatyzuje z Zachodem, druga, utworzona później, z Sowietami. Polska skrajna prawica także zmuszona jest wystąpić przeciw Niemcom, a w szeregach organizacji sympatyzujących z Sowietami istnieje świadomość rzezi dokonanej przez nich w Katyniu⁷. Układ pokojowy nagradza polski opór, państwowość polska zostaje przywrócona, mimo że jej tereny na żądanie Sowietów przesunięte zostają na zachód, co kryje w sobie możliwość następstw rewizjonizmu i agresji niemieckiej.

Węgry oczekują od Niemiec poparcia rewizjonistycznych dążeń i wprowadzają cięższe prawa antyżydowskie, niż nazistowskie Niemcy. Państwo Węgierskie odzyskuje swe dawne tereny z pomocą Hitlera. Horthy, jednoosobowy przywódca państwa, pozostał na swym miejscu po najeździe Niemców i ponieważ zrezygnował, gdy nie udało mu się wystąpić z układu, Szálasi mógł zostać zasadniczo prawowitym następcą kierującym państwem. Strzałokrzyżowcy jako ostatni przyłączają się do walki przeciw Hitlerowi, z tego powodu traktat pokojowy uświęca granice ustalone po pierwszej wojnie światowej. W świetle polskiego oporu, słowackiego powstania narodowego, dużej liczby Chorwatów w dowodzonych przez Tito oddziałach partyzanckich i odstąpienia Rumunii od sojuszu z Niemcami, niezwykle poważny w skutkach jest fakt, że Horthyemu nie udało się wystąpić [z sojuszu z Niemcami]. Nie czytałem jeszcze realnego uzasadnienia tej zakończonych porażką próby odejścia, mimo, że jej konsekwencje z punktu widzenia narodu są niemal tragiczne: mniejszość węgierska w krótkim czasie historycznym, nawet jeśli nie w okolicznościach wojennych, może zostać wypędzona z miejsca swego urodzenia, będzie można usunąć

⁷ Autor wygłasza szereg nader dowolnych opinii fałszywie przedstawiających sytuację w Polsce lat 1939-1945, których upowszechnianie, jak sam przyznaje w innym miejscu artykułu, może wpłynąć na wyobrażenie państwa i narodu. Nie są znane żadne przykłady politycznej kolaboracji polskiego społeczeństwa, nie istniał żaden „marionetkowy rząd protektoratu” z udziałem przedstawicieli Polski, być może autor ma na myśli niemiecki zarząd Generalnej Guberni (nie rząd) w Krakowie. Porównanie „biernej kolaboracji Polaków” z oficjalną kolaboracją państwa węgierskiego i społeczeństwa, także w stosunku do społeczności żydowskiej, musi uwzględniać wszelkie okoliczności wskazujące na zaistniałe różnice, inaczej pozostanie manipulacją. Warto podkreślić, że obu okupantom w Polsce stawiało opór wiele zbrojnych, polskich organizacji podziemnych reprezentujących różne nurty ideowe, a do najmniej znaczących należała ta, której autor przypisuje rolę jednej z dwóch głównych sił, to znaczy prosowiecka partyzantka, pełniąca rolę agenturalną. Nie wiadomo, co autor ma na myśli, pisząc „polska, skrajna prawica także zmuszona jest wystąpić przeciwko Niemcom”. Czy ma na myśli stanowiącą część Polskich Sił Zbrojnych wojskową reprezentację polskich władz na emigracji i większości społeczeństwa czyli Armię Krajową (dlaczego prawicową, a nie po prostu niekomunistyczną i antyhitlerowską? I dlaczego „zmuszoną do wystąpienia przeciwko Niemcom?”), czy Narodowe Siły Zbrojne albo też inne, pomniejszych wojskowe i polityczne ugrupowania niekomunistyczne? Ukazany obraz Polski Walczącej wydaje się co najmniej ułomny, jeśli nie po prostu fałszywy, a wynika to, w co trzeba wierzyć, z niewiedzy, a nie z uprzedzenia. Wykład został wygłoszony na czołowej uczelni węgierskiej, przed obliczem budapeszteńskiej elity akademickiej oraz artystycznej (red.).

ślady węgierskiej kultury, a ludność węgierska wedle tego najczarniejszego scenariusza będzie istniała jedynie w granicach obecnego kraju. Nie wystarczy powoływanie się na ograniczone możliwości Horthyego, na proniemieckie nastawienie większości sztabu generalnego, przyczyna problemu w sposób oczywisty kryje się głębiej.

W czasach klęski, Polacy – biernie popierając Niemców⁸, Węgrzy – aktywnie z nimi współpracując, rozprawili się z obywatelami państwa uznanymi za Żydów. Związana z tym świadomość winy prowadziła więc do odmiennego stopnia amnezji i przymusu samousprawiedliwienia.

Polacy spoglądali beczynnie na powstanie w getcie warszawskim jako na walkę obcego, choć żyjącego pomiędzy nimi narodu; rok później Sowietci z założonymi rękami patrzyli z brzegów Wisły jak Niemcy tłumią powstanie warszawskie. Za podobnie karygodną beczynność można uznać fakt, że sprzymierzeni nie zbombardowali Auschwitz ani innych obozów śmierci, mimo że wiedzieli o ich istnieniu i przeznaczeniu, i mieli do tego odpowiednie narzędzia.

Już w czasach Horthyego rozgrywała się na Węgrzech druga w XX wieku (pierwsza miała miejsce za Republiki Rad, jednak nie doprowadzono jej do końca) rewolucja społeczna, która w wypaczonyj formie dokonała się za Szálasięgo. Po to, by nie zmieniać głęboko niesprawiedliwej, dawno przestarzałej, dojrzałej do radykalnych zmian struktury społecznej państwo węgierskie już od pierwszych chwil swego nowego istnienia, zastąpiło podbój zewnętrznego podbojem i wrogiem wewnętrznym. Obywatele zakwalifikowani jako Żydzi znajdowali się w posiadaniu przynajmniej trzydziestu-czterdziestu procent majątku narodowego, w ten sposób na jego podziale mogły skorzystać masy robotników i biednych chłopów, nie wspominając nawet o samym państwie i pozostałych jego obywatelach. By móc rozparcelować majątek Żydów węgierskich, należało w pierwszej kolejności siłą pozbawić ich przynależnej im prawnie tożsamości węgierskiej. Taka sankcjonowana przez państwo grabież, łącząca się prędzej czy później ze współudziałem w zabójstwach i aktywnymi mordami nie miała miejsca w Polsce, co najwyżej niektórzy Polacy skorzystali ze sprzyjających okoliczności stworzonych przez Niemców – obcego okupanta, przeciwko któremu równocześnie walczyli inni Polacy.

Protestująca przeciw wprowadzeniu ustaw żydowskich węgierska inteligencja – Bartók, Móricz i inni – wypowiadała się jasno: jeśli przyjmiemy to prawo, w przyszłości obywatele będą mogli wzbogacić się nie poprzez pracę, osiągnięcia,

⁸ Jest to opinia zgodna z linią wielu organizacji na Zachodzie, do których nie przemawiają dane o ratowaniu Żydów w Polsce przez polskie organizacje podziemne i polskich obywateli. Zawsze powstaje pytanie, czy i w jaki sposób można było uratować ponad 3 miliony własnych obywateli, a do tego drugie tyle obywateli państw europejskich? oraz pytanie o reakcje na eksterminację Żydów w państwach i społeczeństwach zachodnich w latach 1939–1945, a nawet w sąsiednich Czechach, o Węgrzech nie wspominając (red.).

zasługi, lecz rabunkiem, kradzieżą, grabieżą i to deprawujące doświadczenie stanie się częścią ich mentalności. Ustawy przyjęto i przewidywania te się ziściły.

Po wojnie Polska i Węgry trafiły do bloku państw znajdujących się pod panowaniem tej samej potęgi. W obydwu krajach silne pozostało poczucie tożsamości narodowej, które w latach stalinizmu można było zdusić jedynie powierzchownie. Negatywne strony tego nacjonalizmu wschodnio-europejskiego są podobne: ksenofobia, jałowe nawracanie do przeszłości, nadmierne cenie przestarzałych wartości kulturowych, izolowanie się, pycha narodowa – wyłącznie takie cechy, które mogą tylko osłabiać nowoczesne państwo narodowe. W średniowieczu i wczesnych czasach nowożytnych obydwa państwa feudalne przyjmowały imigrantów: Polacy Żydów, Węgrzy wszystkich. W XX wieku nastąpiło izolowanie, potem odtrącanie, usuwanie mniejszości narodowych, można tu mówić o Niemcach, Szwabach, Słowakach; Polacy jeszcze w 1968 roku odczuwali potrzebę uwolnienia się od resztki pozostałych Żydów. Tamy stawiane imigrantom, dysymilacja zasymilowanych, świadczą o istnieniu silnego kompleksu niższości.

Co się tyczy natomiast pozytywnych stron nacjonalizmu, Polakom pozostało znacznie więcej: bardziej dbają o wartości narodowe, niezależnie od danych rządów ponoszą na ich rzecz większe koszty, obywatele zmuszeni do emigracji zdolni są do zrzeszania się za granicą, a ich więź z ojczyzną pozostaje aktywna. Realną podstawą ich dumy narodowej jest fakt, że mimo iż często najeżdżano ich i okupowano, zawsze stawiali opór z bronią w rękę. (Nie wszyscy, a nawet w stosunku do warstw współpracujących z zaborcami stosunkowo niewielu, jednak w wystarczająco dużej liczbie, by można się było na to powoływać.) W ciągu ostatnich dwustu lat Polacy rzeczywiście celowali w aktywnym oporze, co sami zwykli interpretować w ten sposób, iż Polacy zawsze biją się, nie bacząc na nic.

Węgrzy wyróżnili się pasywną formą oporu. Bierność początkowa, w epoce Bacha, instynktowna, później zamieniająca się w bierność świadomą, wbudowała się w mentalność i zadziałała także po roku 1956. (Temat wart opracowania: po represjach następujących po roku 1956 znów do partii komunistycznej przystąpić mógł każdy, kto chciał żyć na wyższej stopie, niż pozostali i na równi z innymi korzystać z wynikających z przynależności do partii profitów; szerokie warstwy społeczeństwa natomiast nie chciały za taką cenę osiągać korzyści, w ich przypadku działała dalej żywa mentalność obywatelska, obejmująca pokolenia i systemy. Rewolucjoniści wypuszczeni z więzień w latach 60. nie dostrzegali pozytywnej strony cichej kolaboracji.. Z tą obywatelską mentalnością Kádár musiał dojść do porozumienia.)

Aktywność prowadzi do krwawych porażek, lecz bierność także nie jest bezwarunkowo produktywna: rozpad monarchii potrzebny był do wybuchu rewolucji obywatelskiej w 1918 roku, choć należało ją przeprowadzić już wcześniej. Rewolucja z 1956 roku była jedyną okazją, gdy Węgrzy wybrali rozwiązanie polskiego typu. Znaczenie roku 1956 jest równorzędne ze znaczeniem Solidarności. Podobny ruch na Węgrzech nie powstał, ponieważ zdarzył się już rok 56' i miało to swoje następstwa

Według mnie warto natomiast zwrócić uwagę na pewne posunięcie.

Generał Jaruzelski, który działał w Polsce jak komunistyczny dyktator, ale przez czas jakiś cierpliwie rozmawiał z przedstawicielami NSZZ Solidarność, wprowadził na zasadach puczu stan wojenny, lub też zdecydował o wojnie domowej, uzasadniając to próbą uniknięcia zbrojnej interwencji sowieckiej, jaka miała miejsce w roku '56 w Budapeszcie i '68 w Pradze. Nie wiadomo, czy rzeczywiście istniało zagrożenie ataku sowieckiego. Niewiele wcześniej Breżniew wkroczył do Afganistanu i jak się wydaje, po śmierci Tito poważnie rozważano najazd na Jugosławię. Po ówczesnym sowieckim dowództwie można było się spodziewać każdego awanturniczego kroku. Słuszność późniejszej argumentacji moskiewskiego pachołka Jaruzelskiego nie byłaby interesująca, gdyby jego ówczesni przeciwnicy, w tym część przywódców Solidarności, którzy w czasie puczu trafili do więzień, nie potwierdzili ich słuszności. Zrobili to, a najbardziej zdecydowanie Michnik. Po zmianie ustroju Jaruzelskiemu wytoczono proces, jest on jednak ciągle wstrzymywany. Mimo że proces wznowiono, wydaje się, że generał Jaruzelski, prędzej czy później, trafi obok Piłsudskiego do panteonu polityków polskich XX wieku, jako kolejny zbawca polskiej państwowości.

Nie to jest istotne, czy można obiektywnie potwierdzić prawdziwość argumentacji broniącej Jaruzelskiego, ale to, że taki wyłącznie państwowy punkt widzenia może się w ogóle pojawić w chwili osądzania jego dyktatorskiej, represyjnej działalności.

Przeprowadźmy pewien eksperyment myślowy.

23 października 1956 roku - może spontanicznie, może w wyniku prowokacji - wybucha węgierska rewolucja. Na przestrzeni kolejnych, pełnych chaosu dni premierem zostaje moskiewski pachołek Imre Nagy, który daje się porwać biegowi wydarzeń. W jego rządzie jest János Kádár, nie reprezentuje on jednak rozbieżnych opinii, jeśli nie z innych przyczyn, to także dlatego, że całe kierownictwo się miota. Minister spraw wojskowych Pál Maléter wysłał czołgi na koszary Kiliána, rewolucja może zostać stłumiona, lecz nieoczekiwanie wydaje rozkaz, by czołgi przyłączyły się do powstańców. Rewolucja zwycięża. Później - najprawdopodobniej na skutek prowokacji - ma miejsce rzeź na placu Republiki i następnego dnia dowództwo sowieckie - rzekomo za chińską sugestią - decyduje o stłumieniu powstania. Porywają Kádára i skłaniają go do przeprowadzenia represji. Imre Nagy i jego towarzysze chronią się w ambasadzie Jugosławii, nie wiedząc, że Chruszczow dogadał się już z Tito i Jugosławia nie będzie miała za złe napadu na Węgry.

Wszyscy znamy tę historię, po jej pięćdziesiątej rocznicy znamy już także więcej szczegółów: dowództwo sowieckie długo się ociągało, przez tydzień nie mogło ustalić stanowiska, Zachodowi natomiast nie w głowie było pomagać. Z węgierskiego punktu widzenia nasze powstanie, które nie mogło mieć innego przebiegu, było chwalebne, aczkolwiek z góry skazane na porażkę.

Z polskiego punktu widzenia można natomiast postawić szokujące pytania.

Jaruzelski to taki sam zaufany Moskwy, jak Imre Nagy i Pál Maléter. (Kádárowi mniej ufano w sowieckim dowództwie, gdyż nie był moskiewskim emigrantem.) Po austriackim traktacie pokojowym z 1955 roku w dążących do reform kołach komunistycznych za słuszny cel uważano wycofanie wojsk radzieckich także z

terytorium Węgier. Komuniści pragnący reform nie chcieli powstania, ale nie potrafili mu zapobiec, jednak gdy już wybuchło, powinni byli wykorzystać je na korzyść państwa węgierskiego. Wedle scenariusza w typie Jaruzelskiego, po dwutygodniowym zbrojnym powstaniu, gdy wojska radzieckie opuściłyby Budapeszt, należało stłumić je krwawo naszym wojskiem węgierskim, uspokajając towarzyszy radzieckich, że socjalistyczne państwo węgierskie także bez sowieckiej pomocy pozostanie wiernym sprzymierzeńcem; po krótkim okresie represji natomiast, można by Węgry zaustryzować lub finlandyzować. Nie żeby Kádár, po kilku gorzkich latach, nie zrobił częściowo czegoś podobnego, dopuszczając do pewnego stopnia komunizm narodowy. Gdyby Imre Nagyowi – lub dostrzegającemu jego wahanie Maléterowi, który, jako kierujący sprawami wojennymi, byłby najpewniejszym kandydatem powołanym na dyktatora – zawczasu przyszedł do głowy ten pomysł i gdyby umiał do końca go zrealizować, Węgry mogłyby o wiele lat wcześniej i w lepszym okresie znaleźć się bliżej zachodnioeuropejskiego rozwoju.

Nie twierdzę, że mój eksperyment myślowy jest realny. Nie jest też historycznie prawdopodobny właśnie dlatego, że z węgierskiego doświadczenia '56 roku mógł później wyciągnąć wnioski Jaruzelski. Naszkicowałem ten pomysł jedynie dlatego, że takie typowo polskie myślenie nie pojawiło się dotąd – ponieważ nie mogło – w węgierskiej literaturze politologicznej. Możliwość ruchu w małym państwie jest ograniczona, aczkolwiek zwykle pozostaje pole manewru. Możemy dostrzec, że powołani na naszych wielkich przywódców na przestrzeni XX wieku – Mihály Károlyi, Béla Kun, Miklós Horthy, Imre Nagy – byli mniej zdecydowani, jeśli chodzi o reprezentowanie interesu narodowego, niż polscy przywódcy, i co jeszcze ważniejsze: byli mniej zorientowani w rzeczywistych interesach i stosunku sił ówczesnie uciskającej nas potęgi, w mniejszym stopniu włączyli się do elity tej narzuconej władzy.

Politycy nasi – podobnie jak historycy i politolodzy – są, jak większość obywateli, więźniami tej samej mentalności. To ona określa, co może przyjść im do głowy w sytuacji kryzysu lub też jego oceny i przede wszystkim: co przyjść nie może. (Kádár nie wpadł na tego typu rozwiązanie, trzeba go było uprowadzić, a wtedy już niewiele można było zrobić.)

Mentalność nasza, pod względem samej oceny wartości naszego państwa, jest mniej stabilna niż polska, a przyczynę tego stanowi fakt, że państwo węgierskie częściej niż polskie pozostawało nielojalne wobec swoim obywateli.

Pojawić się więc może kwestia lojalności, jednak dotyczącej nie zdradzającego państwo obywatela, lecz państwa zdradzającego swych obywateli.

Państwo węgierskie za czasu Republiki Rad zdradziło swoich licznych obywateli w kwestii ich przynależności klasowej, na początku lat czterdziestych natomiast zdradziło wszystkich obywateli węgierskich zakwalifikowanych jako Żydów, a więc jedną dziesiątą swej ludności. Nic takiego nie miało miejsca w Polsce. W epoce Rákosiego zdradzono w praktyce wszystkich obywateli, z wyjątkiem wąsko pojętej nomenklatury. Mówi o tym następujący dowcip: „- Co to jest socjalizm? - Objęcie

chrześcijan ustawami żydowskimi". Nielojalność państwa wbudowała się w doświadczenie. I mimo że to samo w Polsce uczynił stalinizm, tam mogło to uchodzić za wypaczenie, wielokrotnie zresztą się przeciw niemu buntowano.

Nasuwa się oczywiście pytanie, w jakim stopniu reprezentująca państwo władza może dopuszczać się rabunku (obywatel nie rozróżnia państwa od władzy, widzi państwo w każdym rządzie i urzędzie). Takich rabunków w XX wieku więcej było u nas niż w Polsce, uczestniczyło w nich każde pokolenie, wielu natomiast doświadczyło go dwu- lub trzykrotnie. Jeden banalny przykład spośród wielu: państwo bez rekompensaty zabiera mieszkanie - upaństwowia je, po czterdziestu latach, na pozornie korzystnych, naprawdę jednak niekorzystnych warunkach, oferuje je zamieszkałemu do wykupienia - prywatyzuje, a następnie, po kolejnych dwóch dekadach obciąża podatkiem. Każde z tych trzech poczynań to typowy przykład państwowego rabunku. Upaństwowienie w '48 roku i prywatyzacja na początku lat dziewięćdziesiątych to nasze wspólne z Polakami doświadczenie rabunku, jednak na Węgrzech silniejsze jest przeświadczenie, że kto się wzbogacił, temu udało się to z pomocą państwa, niepraworządными metodami. Pogląd taki podkopuje państwo narodowe. Absurdem jest oczekiwać od obywateli wierności wobec państwa, posłuszeństwa, solidarności, zrozumienia, ofiarności, zdyscyplinowanego płacenia podatków, jeśli ono wciąż ich „zdradza”. Trudno jest odwieść obywateli od rabunku, grabieży, oszustw czy malwersacji, gdy najcięższe przewinienia popełnia samo państwo. Sprzeczne jest z celami prawomocnego państwa, gdy tłum obywateli może zawłaszczyć cały majątek innych obywateli, nawet za cenę ich życia, bezprawnie, co więcej, przy pomocy państwa. Obraz łupiącego-rozdziałającego państwa jest nieskończenie niszczący, upokarza obywatela, degradując go do roli służi pozbawionego odczuć moralnych i w danym przypadku wychowuje go sobie na współnika w morderstwie także wtedy, gdy panuje nie państwowy socjalizm, ale państwowy kapitalizm lub demokracja parlamentarna.

W Polsce i na Węgrzech dwie wielkie grabieże - upaństwowienie oraz czterdzieści lat później prywatyzacja - przebiegały podobnie. Obecnie w obydwu państwach istnieje system podwójnego opodatkowania: obywatele płacą podatki zarówno państwu, jak i mafii. Pod pojęciem mafii rozumiem zarówno jej typ wschodni, jak i zachodni. Państwo odciąga podatki i składki od dochodu brutto, mafia natomiast - przy pomocy państwa - utrzymuje niskie płace, ściągając podatek na zasadzie niepłacenia. Wydajność nie odstaje, lub też niewiele różni się od zachodniej, płace natomiast stanowią jedną trzecią, jedną czwartą płac zachodnich. Państwo wychodzi na tym źle, gdyż z wyższych pensji mogłoby pobrać wyższy podatek i więcej mogłoby wydać na ochronę zdrowia obywateli, ich wykształcenie i bezpieczeństwo socjalne; zyski z przyzwolenia mafii na ten proceder trafiają do kieszeni urzędników państwowych, jak we wszystkich krajach Trzeciego Świata. Obywatele nie dostrzegają tego mechanizmu, nie są jednak ślepi, wiedzą, że nadmiernie się ich wyzyskuje i o ile tylko mogą, „głosują nogami”: emigrują, w pierwszej kolejności ci, którzy posiadają dający się łatwo zaadaptować zawód oraz ludzie niewykwalifikowani. Najnowsza

emigracja polska dotyka znacznej części młodego pokolenia, w „Gazecie Wyborczej” z 17 kwietnia tego roku [2007 – Red.] ubolewał nad tym Mrożek, przepowiadając, że nie wrócą już oni więcej do ojczyzny i utracą swą polskość. Na Węgrzech emigracja nie jest masowa, a jakościowa: odpływa jedynie wykształcona elita. Niewystarczające wypełnianie zadań socjalnych, zdrowotnych i związanych z wykształceniem w obydwu krajach osłabia państwowość i kieruje jakościową siłą roboczą do silniejszych państw.

Jest jeszcze jedna różnica: sytuacja Cyganów. Po zmianie ustroju wszystkie rządy węgierskie „zdradzają” obywateli pochodzenia cygańskiego. Nie robiąc nic w sprawie naprawy ich gwałtownie pogarszającej się sytuacji, swą bezczynnością i powszechnie anty-cygańskim nastawieniem swych urzędów popierają tłący się rasizm. W Polsce odsetek Cyganów jest dużo mniejszy, można się tam po prostu zachowywać tak, jakby nie istnieli.

Najznaczącą częścią polskiej tradycji narodowej są walki wyzwolenicze i za takie można uznać także te, które okazały się nie mieć sensu. Na przykład okupione olbrzymim rozlewem krwi zdobycie Monte Cassino nie miało sensu pod względem strategicznym, jednak pozostaje istotną częścią polskiej świadomości. Większość studentów węgierskich jest skłonna przypuszczać, że to my wygraliśmy II wojnę światową. Mniemanie takie świadczy o tym, że doświadczenie historyczne godne refleksji ze względu na kompleksy i poczucie wstydu, nie staje się udziałem kolejnego pokolenia. Tradycja rodzinna jest tak samo winna, jak urzędowa.

Na Węgrzech częścią zarówno tradycji, jak i codziennej obecnie praktyki jest nazistowski pogląd, dotyczący także części obywateli węgierskich: znaczna część obywateli węgierskich i większa część urzędników państwowych uważa imigrantów z sąsiednich państw za istoty niższego rzędu. Częścią polskiej świadomości obywatelskiej jest heroizm, gloryfikowanie oporu także wtedy, gdy osobiście ktoś nie był jego świadkiem. Świadomość ta jednoczy wszystkich Polaków także wtedy, gdy pod innym względem się nienawidzą, co jest rzeczą normalną w każdym państwie narodowym.

W tym porównaniu gorzej wypada mentalność węgierska. Do mojej argumentacji można mieć zastrzeżenia i uznać by ją można było wręcz za bezpodstawną, gdyby nie popierały jej pewne dokumenty. W jaki sposób wnikam w dusze obywateli, dokładnie ilu z nich, i czy są oni reprezentatywni dla większości? Na jakiej podstawie mówię o tym nieuchwytnym pojęciu? Gdzie liczby, wykazy, wypełnione kwestionariusze, gdzie są fakty?

Takie dokumenty istnieją: są nimi obowiązujące konstytucje obydwu państw. Życie nie biegnie wedle przepisów konstytucji, żyjemy w ścisłym sensie w sposób na każdym kroku łamiący konstytucję i także państwo tak właśnie z nami postępuje. Tam gdzie państwo jest stosunkowo słabe, liczne jego funkcje przejmuje mafia, zwracając się przeciw państwu. Polska i Węgry są w znacznym stopniu wystawione na łaskę z jednej strony mafii środkowo-wschodniej, z drugiej strony – zachodnioeuropejskich

inwestorów i firm. Charakterystyczne jest natomiast, co zdolni byli utrwalić w swych konstytucjach obywatele polscy i węgierscy.

Każda konstytucja może wiele zdradzić: skutecznie potrafimy poddać ją psychoanalizie i w odpowiedni sposób zbadać o czym milczy, a na jaki temat mówi mimochodem. Każda sformułowana niegdyś konstytucja służy za podstawę, na którą można się powołać nawet wtedy, jeśli nigdy nie weszła w życie. Co więcej, może nawet oddziaływać silniej niż prawomocna ustawa zasadnicza, tak jak stało się to ze słynną konstytucją polską z 3 maja [1791 – tłum.].

Obowiązująca konstytucja węgierska narodziła się w czasie zmiany ustroju, ale do dziś w jej nagłówku widnieje rok 1949. Jest to sztuczona-łatana ustawa zasadnicza, której przez siedemnaście lat nie udało się zmienić. Fakt ten wskazuje na możliwość potencjalnej wojny domowej, i wskazuje na kolejną, umyślnie wykolejoną rewolucję. W żądaniach osób o skrajnych poglądach uchwalenie całkiem nowej konstytucji byłoby bowiem tak samo uzasadnione, jak w przypadku obywateli odczuwających odpowiedzialność historyczną względem państwa.

Polska konstytucja datuje się na 2 kwietnia 1997 roku. Już ten fakt wskazuje, że polska mentalność charakteryzuje się większą wrażliwością i zainteresowaniem w sprawami państwa, niż węgierska. W preambule polska konstytucja nazywa Boga „źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna”. Paragraf 60/3 konstytucji węgierskiej podkreśla rozdział Kościoła od państwa. Dla Polaków więc uzasadnione wydaje się być ryzyko powrotu do średniowiecza, Węgrom to nie zagraża.

13. artykuł polskiej konstytucji głosi, że zabronione są metody nazistowskie, faszystowskie i komunistyczne, podobnie jak zabronione jest propagowanie nienawiści rasowej i narodowościowej.

W węgierskiej konstytucji nie ma na ten temat ani jednego słowa, co jest interesujące, ponieważ Węgrów w XX wieku w dużo większym stopniu niż Polaków zniszczyły te właśnie metody.

Jeśli konstytucja nie zawiera takiego zakazu, nie można sankcjonować czynów nim zabronionych. Prawo na próżno formułuje taki zapis, w sądzie konstytucyjnym może on zostać podważony z szansą na pozytywny skutek. W Polsce także oczywiście – wbrew konstytucji – stosuje się tego typu zakazane metody zarówno w prasie, jak i w polityce i ci, którzy wywalczyli wprowadzenie tego zakazu, mogą podjąć walkę w nadziei na zwycięstwo.

Zakazywać należy tego, co ma miejsce w praktyce społecznej. Dużo gorzej jest jednak nie mówić o tym, co w powszechnej opinii jest częścią codziennego życia: milczenie daje odwagę konstytucyjną wszystkim tym, o których nie pada ani słowo.

Punkt 35. polskiej konstytucji wymienia wszelkie możliwe, utarte w Europie, prawa przysługujące mniejszościom narodowym i etnicznym. Paragraf 68. konstytucji węgierskiej mówi: „Mniejszości etniczne i narodowościowe są w Republice Węgierskiej uczestnikami władzy sprawowanej przez lud: są czynnikiem współtworzącym państwo”. Sformułowanie to jest godne uwagi, gdyż unika wyraźnego proklamowania równych praw, mimo że przy dużej dozie dobrej woli

można je z niego wyczytać. Określenie: „czynnik współtworzący państwo” nawiązuje do narodów Korony Świętego Stefana, gdy korona znajdowała się także w węgierskim herbie, a nie do wywalzonego krwią w '56 roku godła Kossutha, z czego można wyciągnąć także, niekoniecznie mylny, wniosek, że Republika Węgierska może jeszcze stać się królestwem. Obowiązująca konstytucja węgierska wzmacnia wrażenie, według którego węgierskość nadal nie jest się w stanie dostosować do formy małego państwa, co byłoby jej nadrzędnym zadaniem, jeśli zamierza pozostać żywa w ramach państwa narodowego.

Pojęcia „mniejszości narodowych i etnicznych” używają obydwie konstytucje i żadna z nich go nie definiuje. (Definicji unikają też inne konstytucje europejskie.) „Mniejszość narodowa” jest stosunkowo łatwo zrozumiała: to ludność, która żyje jako obywatel w ramach danego państwa i również w innym państwie, przypuszczalnie jako większość.

Wyrażenie „mniejszość etniczna” jest złowróżbne. Każdy z pytanych przeze mnie węgierskich znawców tematu miał na myśli Cyganów, których obecnie wypada nazywać Romami, by nie przyjęło się słowo uznane za pejoratywne przez narodową większość. Zgodnie z tym rozumowaniem, etniczna jest taka narodowość, która nie posiada swojego kraju (konstytucja nic na ten temat nie mówi).

„Mniejszość etniczna” jest pojęciem rasowym i nie ma nic wspólnego z religią, kulturą, językiem ani tradycją. Pojęcie to, będące integralną częścią poglądów nazistowskich, trafiło nawet do zabraniającej nazistowskich i faszystowskich metod polskiej konstytucji.

W konstytucji węgierskiej użycie tego mglistego pojęcia ma większą wagę, ze względu na brak sformułowanego w polskiej konstytucji zakazu. W danym państwie istnieją zarówno narodowości, jak i pochodzenie etniczne. Istnieją dwa punkty widzenia: obywatelski i rasowy. Wprowadzeniem do ustawy zasadniczej pojęcia „pochodzenie etniczne” obowiązująca węgierska konstytucja legitymizuje nazistowski system idei i czyni walkę przeciw niemu bezwocną.

Zrealizowanie nienaukowej „teorii ras” w XX wieku raz już zniszczyło Węgry. W Polsce, gdzie pojęcie rasy pojawiło się już na początku XIX wieku, wcześniej, niż gdziekolwiek w Europie, mentalne tego następstwa były mniejszej wagi.

Nie będąc prawnikiem konstytucjonalistą, pobieżnym zestawieniem obydwu konstytucji nie chcę sugerować, że należałoby stworzyć lepszą węgierską konstytucję, na przykład na wzór niemieckiej, angielskiej lub francuskiej. Nie zajmuję stanowiska w konserwatywno-liberalnej dyskusji, czy należy jakimkolwiek zakazem ograniczać wolność wyrażania opinii. Obydwóch konstytucji użyłem jedynie jako tekstu pozwalającego na wejrzenie w polską i węgierską mentalność.

Czerwiec – lipiec 2007

Przełożyła Weronika Kasprzak

