

PRZESTRZENNE KODY TEKSTÓW
I NARRACYJNE KODY PRZESTRZENI

INSTYTUT FILOLOGII SŁOWIAŃSKIEJ UAM
KOMISJA BADAŃ PORÓWNAWCZYCH
NAD LITERATURAMI SŁOWIAŃSKIMI
MIĘDZYNARODOWEGO KOMITETU SŁAWISTÓW



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

SERIA FILOLOGIA SŁOWIAŃSKA NR 31

PRZESTRZENNE KODY TEKSTÓW I NARRACYJNE KODY PRZESTRZENI

Pod redakcją

BOGUSŁAWA ZIELIŃSKIEGO



POZNAŃ 2013

ABSTRACT. Zieliński Bogusław (ed.), *Przestrzenne kody tekstów i narracyjne kody przestrzeni* [Spatial Codes of Texts and Narrative Codes of Space]. Poznań 2013. Adam Mickiewicz University Press. Seria Filologia Słowiańska nr 31. Pp. 308. Figs 7. ISBN 978-83-232-2595-9. ISSN 1429-7612. Texts in different languages.

The book *Przestrzenne kody tekstów i narracyjne kody przestrzeni* [Spatial Codes of Texts and Narrative Codes of Space] is dedicated to the 15th International Congress of Slavists that will take place on August 20–27 in Minsk. This book was created by the members of the Commission for Comparative Studies of Slavic Literatures of the International Committee of Slavists.

The authors of the published articles took up global geocultural issues (Slavic-Asian relations) as well as ethnocultural, ideological and political topics related to Russia's place and role in Europe and the Slavic world, revision of geopolitical and cultural relations in post-communist Central Europe, methodological and empirical aspects of geocultural studies as well as their importance for national cultural canons and the importance of the biblical code for defining Eastern and Southern Slavic space symbolically, the geopoetics of cities (Trieste and Kiev), the relationship between myth and space in Daniela Hodrova's and Miloš Urban's works, and the geocultural dimension of Croatian culinary narratives.

The articles collected in this volume are an expression of contemporary methodological and empirical research which is focused on the issues of transformation and reassessment of cultural circles as well as the cartography of culture and studies oriented towards the territorial aspect of changes in the identity of literatures and cultures of Slavic countries.

Bogusław Zieliński, Instytut Filologii Słowiańskiej, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań, Poland

Recenzent: *prof. dr hab. Emil Tokarz*

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydano na podstawie maszynopisu gwarantowanego

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013

Projekt okładki: Karolina „Koka” Stelmach

Redakcja techniczna: Elżbieta Rygielska

Łamanie komputerowe: Krystyna Jasińska

ISBN 978-83-232-2595-9

ISSN 1429-7612

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.pess.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 20,0. Ark. druk. 19,25

DRUK I OPRAWA: UNI-DRUK s.j., LUBOŃ, UL. PRZEMYSŁOWA 13

Spis treści

Od Redaktora	7
--------------------	---

I. GEOKULTUROWE, GEOPOLITYCZNE I METODOLOGICZNE KONTEKSTY PRZESTRZENI I TEKSTÓW

HALINA JANASZEK-IVANIČKOVÁ	
<i>Czy i Ty będziesz Euroazjatą? Słowianie, Unia Europejska i mocarstwa azjatyckie w kontekście globalizacji</i>	11
LUCJAN SUCHANEK	
<i>Rosja, Słowianie, Europa i Zachód</i>	43
IRENE SYWENKY	
<i>Geopolitics of Cultural Space in Post-Totalitarian Central and Eastern Europe: Toward a Methodological Perspective</i>	57
LECH MIODYŃSKI	
<i>Wyobrażenia miejsca w symbolice kolektywnej – konteksty metodologiczne, kulturowe i literackie</i>	77
MIŁOŚ ZELENKA	
<i>Možnosti a perspektivy slovanské komparatistiky</i>	97
ИИРИНА СТЕПАНОВНА СКОРОПАНОВА	
<i>Рускоязычный фактор в культуре современной Беларуси</i>	109
TATJANA BEČANOVIĆ	
<i>Prostorni kodovi kao integracioni faktor crnogorskog književnog kanona</i>	143

II. KODY TEKSTÓW I PRZESTRZENI

MARZANNA KUCZYŃSKA	
<i>Kod biblijny w symbolicznym ujmowaniu przestrzeni pamięci (na materiale południowo- i wschodniosłowiańskiej literatury obrzędowej)</i>	163
MIECZYŚLAW DĄBROWSKI	
<i>Pisarze Triestu</i>	193

ПАВЛО РУДЯКОВ

- Альтернативні маршрути оновлення ідентичності для суверенного Києва
(цивілізаційно-мовний аспект)* 209

LIBOR PAVERA

- Smrt žánrů? Nebo jejich transformace? Místo genologie na mapě současných disciplín literární vědy a komparatistiky* 223

ANNA GAWARECKA

- Był tylko wodą ten, który o tym opowiadał. Ponowoczesna obecność mitu
w twórczości Miloša Urbana* 241

JÓZEF ZAREK

- Strefa „pomiędzy” w topologii Daniela Hodrovej* 259

KRYSTYNA PIENIAŻEK-MARKOVIĆ

- Spożywać cywilizację. Gastronomiczne kartografowanie kulturowego oblicza
Chorwacji* 273

ANDRZEJ NOWOSAD

- Greckie dzieci wojny – paidomázoma i powrót do domu* 291

Od Redaktora

Książka *Przestrzenne kody tekstów i narracyjne kody przestrzeni*, dedykowana jest XV Kongresowi Sławistów, który odbędzie się w dniach 20–27 sierpnia w Mińsku. Powstała ona w kręgu członków Komisji Badań Porównawczych nad Literaturami Słowiańskimi Międzynarodowego Komitetu Sławistów.

Autorzy opublikowanych prac podejmowali kwestie geokulturowe w wymiarze globalnym (relacje słowiańsko-azjatyckie), etnokulturowe, ideologiczne i polityczne związane z miejscem i rolą Rosji w Europie i wobec świata słowiańskiego, kwestie rewizji relacji geopolitycznych i kulturowych w Europie Środkowej doby postkomunizmu, zagadnienia metodologiczne i empiryczne badań geokulturowych, a także ich znaczenia w obrębie narodowych kanonów kultury, kod biblijny w symbolicznym definiowaniu przestrzeni wschodnio- i południowsłowiańskiej, geopoetykę miast (Triestu i Kijowa), relacje pomiędzy mitem a przestrzenią w twórczości Daniela Hodrovej i Miloša Urbana, geokulturowy wymiar chorwackich narracji kulinarnych.

Zgromadzone w tomie artykuły są wyrazem współczesnych badań metodologicznych i empirycznych poruszających problemy transformacji i rewaloryzacji kręgów kulturowych, kartografowania kultury i badań zorientowanych na terytorialny aspekt przemian tożsamości literatur i kultur krajów słowiańskich. Zróżnicowanie tematyczne publikowanych tekstów wiąże się z refleksją nad współczesnym obliczem tych kultur i rewaloryzacją kanonów tradycji, a także międzykulturowymi (interkonfesyjnymi, intercywilizacyjnymi) dyskursami, które w dobie globalizacji uzyskują nowe znaczenie.

Interkulturowa nauka o literaturze, interkulturowa sławistyka oraz dialog międzykulturowy umożliwiają otwarcie się na szeroki repertuar propozycji metodologicznych, punktów widzenia i ujęć badawczych, a także wyrażają nowe zjawisko. To mianowicie, że sławistyka odpowiada wyzwaniom współczesności, otwierając się także daleko poza macierzysty region, ku Eurazji, będąc barometrem globalnych procesów integracyjnych.

Bogusław Zieliński

I

**GOKULTUROWE,
GEPOLITYCZNE I METODOLOGICZNE
KONTEKSTY
PRZESTRZENI I TEKSTÓW**

HALINA JANASZEK-IVANIČKOVÁ

Warszawa

Czy i Ty będziesz Euroazjata? Słowianie, Unia Europejska i mocarstwa azjatyckie w kontekście globalizacji¹

Celem mojego artykułu jest zwrócenie uwagi na specyficzny sposób widzenia Słowiańszczyzny w kontekście globalnym w ujęciu uczonych japońskich, skupionych wokół Slavic Research Center, Hokkaido University, Sapporo, którzy, w międzynarodowej współpracy, realizują program badań przestrzennych nad przemianami regionalnymi dokonującymi się po 1989 roku w Eurazji, czyli na kontynencie, którego Słowiańszczyzna jest integralną częścią. Ów fakt w polskiej świadomości na ogół zaciera się ze względu na to, że kontynent ten do niedawna nazywany był tylko Azją, a i nasze żywe obecnie związki z Europą Zachodnią, przesłaniają nam pamięć o Orientie i naszej mitycznej Sarmacji. Żywsze poczucie łączności z azjatycką częścią Eurazji, a konkretnie z Małą Azją, jak wskazują na to studia Bogusława Zielińskiego, Ivana Dorovskiego, Lecha Miodyńskiego, Ivo Pospíšila i wielu innych uczonych slawistów, mają badacze Słowiańszczyzny Południowej.

Słowiańska Eurazja

W 2003 roku centralna japońska placówka slawistyczna Slavic Research Center w Hokkaido University w Sapporo rozpoczęła zakrojoną na szeroką skalę pracę nad realizacją projektu zatytułowanego *The East-West Paradigm in the Slavic and Eurasian World* (2005–2009). Równocześnie ogłoszono powstanie nowej dyscypliny naukowej pod nazwą Slavic Eurasian Studies, mobilizując do prac nad nimi nie tylko Slavic Research Center i współpracu-

¹ Pierwsza część artykułu stanowi skróconą i uaktualnioną wersję wcześniejszej publikacji H. Janaszek-Ivaničkovéj pt. *Słowiańszczyzna i świat z perspektywy japońskiej*. „Przegląd Rusycystyczny”, 2009, nr 3, s. 5-22. W drugiej części artykułu autorka zwróciła uwagę na nowe zjawiska zachodzące na terenie Azji, związane z globalizacją.

jące z nim inne japońskie placówki naukowe, ale także wybitnych uczonych z międzynarodowych kół naukowych.

Projekt Słowiańskich Studiów Euroazjatyckich, dzisiaj już zakończony, skoncentrowany został na badaniu mechanizmów przekształceń obszaru Eurazji pod wpływem globalnych i odśrodkowych procesów politycznych i zmieniającej się samoidentyfikacji poszczególnych regionów.

Do badań nad dynamiką rozwoju mezo- i megaregionów Japończycy przykładają wielką wagę. Kimitaka Matsuzato² – uważa je za jedyny tego rodzaju program naukowy i metodę analizy w skali światowej. Ich specyfika ma polegać m.in. na tym, że w odróżnieniu od dawnych badań przestrzennych, w których skupiano się nad odizolowanymi etnicznymi jednostkami, projekt japoński koncentruje się obecnie na wzajemnym oddziaływaniu na siebie małych i wielkich sąsiadujących z sobą obszarów i „jest kontrpropozycją wobec etnicznego (opartego na narracjach narodowych) do niedawna dominującego w rosyjskich studiach imperialnych”. Plusem badań japońskich ma być także to, że „w Japonii nie istnieją wydziały historii na uniwersytetach (sic!) i w ten sposób japońska tradycja intelektualna, która nie oddziela od siebie nauk humanistycznych i społecznych, wzmacnia interdyscyplinarny charakter wiedzy historycznej”³, nie pozwalając jej ugrzęznąć w starych przyzwyczajeniach. Trzecią prerogatywą tych badań jest ich otwarcie się na naukę międzynarodową, na refleksje, sygnały i oceny płynące zarówno ze strony samych Słowian, jak i uczonych z niesłowiańskich ośrodków uniwersyteckich – ze Stanów Zjednoczonych, z Kanady, z Niemiec oraz szybka reakcja nauki japońskiej na nowe zjawiska zachodzące w świecie – niezależnie od tego, czy to będzie wejście części państw słowiańskich do Unii Europejskiej i NATO, czy postmodernizm jako nowa filozofia polityki i kultury, czy też wiedza o wzajemnych uprzedzeniach słowiańskich.

Studia badaczy japońskich mają zasadnicze znaczenia: a) dla zrozumienia charakteru procesów przebiegających na kontynencie Eurazji, b) dla tworzenia przez elity polityczne nowej wyobraźni przestrzennej, która może mieć wpływ na aktualną i przyszłą samoidentyfikację w skali mezo- i megaobszarów, c) do przewidywania możliwego kierunku przeobrażeń na kontynencie, d) do badania i wytyczania nowej strategii regionalnej.

² K. Matsuzato, *Historical Science and Area Studies: A Spacial Approach to Empires. W: Imperiology: From Empirical Knowledge to Discussing the Russian Empire*. Red. K. Matsuzato. Slavic Research Center, Hokkaido University, Sapporo 2007. Książka ta, podobnie jak inne tomy wydane przez Slavic Research Center, jest dostępna bezpłatnie w Internecie – zob. <http://srch.slav.hokudai.ac.jp/coe21/coe-e.html>, s. 1–13.

³ K. Matsuzato, *Historical Science and Area Studies...*, s. 4–5.

Dekonstrukcja przestrzeni geopolitycznej po upadku komunizmu

Prace nad *regionologią* (*Toward regionology*) rozpoczęto w Slavic Research Centre jeszcze w latach osiemdziesiątych, ale prawdziwego rozpędu nabrały dopiero po roku 1989, po upadku komunizmu i totalnej dekonstrukcji dotychczasowego kontynentalnego porządku. Wówczas to cztery państwa położone na kontynencie Eurazji, tj. Związek Radziecki, Czechosłowacja, Jugosławia i Niemiecka Republika Demokratyczna przestały istnieć, a powstało 27 nowych państw. Jak pisze Osamu Ieda w programowym studium *Regional Identities and Meso-Mega Area Dynamics in Slavic Eurasia: Focused on Eastern Europe* (Regionalne tożsamości i dynamika mezo- i megaobszarów w Słowiańskiej Eurazji – zogniskowane wokół Europy Wschodniej), liczba ta może być jeszcze większa, kiedy włączy się do nich Abchazję, Naddniestrze, Kosowo i inne jeszcze nieznanne nam podmioty prawa międzynarodowego⁴. Nieznane dlatego, że impet tych przemian może doprowadzić do kolejnej zmiany granic i powstania w Eurazji nowych państw.

⁴ O. Ieda, *Regional Identities and Meso-Mega Area Dynamics in Slavic Eurasia: Focused on Eastern Europe*. A paper for the 2004 Winter International Symposium *Emerging Meso-areas in the Former Socialist Countries; Histories Revived or Improvised?* January 28th–31st, 2004, Sapporo 2004, s. 1–19. O trafności przewidywań Iedy świadczy fakt ciągłych przesunięć granic w Eurazji i związanych z tym problemów. I tak Abchazja oderwała się od Gruzji w 2008 roku w wyniku konfliktu abchasko-gruzińskiego, podsycanego przez Rosję, i nie została uznana przez inne państwa (z wyjątkiem Rosji i 4 innych państw afrykańskich oraz Wenezueli). Organizacje międzynarodowe, takie jak ONZ czy Rada Unii Europejskiej uznają nadal Abchazję za część Gruzji i domagają się pokojowego rozwiązania konfliktu. Naddniestrze (oficjalnie Naddniestrzańska Republika Mołdawska, region autonomiczny Republiki Mołdawii) od 1990 roku stało się niepodległe, na arenie międzynarodowej uznawały je jednak tylko Abchazja i Osetia. W Naddniestrzu stacjonują nadal wojska rosyjskie.

Kosowo, obszar na terenie historycznej Serbii, w dalszym ciągu jest najbardziej zapalnym terenem na Bałkanach. W 1992 roku jego mieszkańcy, w większości Albańczycy, w referendum opowiedzieli się za suwerennością, której Serbowie nie uznali. W wojnie doszło do czystek etnicznych. Po bombardowaniu Kosowa przez NATO i pod naciskiem Zachodu Serbowie zaczęli ustępować. W lutym 2008 parlament kosowski proklamował niepodległość Kosowa. Decyzja ta miała początkowo wielu przeciwników na arenie międzynarodowej. Z biegiem czasu niepodległość Kosowa zaakceptowało 97 państw członkowskich ONZ ze 193, 22 państwa z 27 państw Unii Europejskiej i 24 z 28 NATO, w tym Polska (stan z 21 grudnia 2001). Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Pa%C5%84stwa_formalnie_uznaj%C4%85ce_niepodleg%C5%82o%C5%9B%C4%87_. Niepodległości Kosowa nie zaakceptowała Rosja, Chiny i wiele innych państw globu. Z istnieniem niepodległego państwa kosowskiego na historycznym obszarze Serbii nie pogodzili się też Serbowie.

Powstawanie nowego ładu i wynurzanie się nowych mezo- i megaobszarów

Po dekadzie chaosu spowodowanego transformacją rozpoczynają się w obrębie Eurazji procesy odmienne: z chaosu wyłania się nowy ład, dekonstrukcję zastępuje rekonstrukcja, dochodzi do rozmaitych przegrupowań regionów. Dzieje się tak nierzadko pod naporem sił zewnętrznych wobec dotychczasowego megaregionu i jego presji integracyjnej, np. ze strony Unii Europejskiej. W rezultacie tych przesunięć ze słowiańskiej Eurazji, określanej mianem megaobszaru, zaczynają się wyodrębniać rozmaite tzw. mezoobszary, czyli jak wskazuje na to przedrostek mezo- (meso-) regiony pośrednie, znajdujące się pomiędzy, obok, nie wykrystalizowane do końca, podlegające nieustannym zmianom i zawirowaniom.

Przykładem modelowym jest środkowo-wschodnio-europejskie – mezo, wchodzące do Unii i przyjęte do NATO, czyli włączone w inny megaobszar. Następnie wyodrębnienie Bliskiego Wschodu wraz z Syberią jako specyficznego mezo, na którego rozwój oddziałuje Azja Wschodnia, co jednak nie powoduje, tak jak w przypadku krajów wchodzących do Unii, konieczności przyjęcia nowych wspólnych praw czy norm, ale ogranicza się do ekonomii. I na koniec wynurzenie się środkowo-azjatyckiego mezo obejmującego Azję Środkową, Kaukaz oraz południową część Federacji Rosyjskiej. Obszary te znajdują się obecnie pod ciśnieniem islamskiego projektu odrodzenia, tzw. *szlaku jedwabnego*, czyli otwarcia specjalnego korytarza dla transportu towarów. Wyraźne są w nich także wpływy Chin i Azji Południowej, co nie wyklucza, według Japończyków, możliwości przekształcenia Kaukazu w odrębne mezo, które znajdzie swoje miejsce w Unii Europejskiej⁵.

Czym jest mezoobszar?

„Mezoobszar jest zmieniającą się częścią megaobszaru i jego regionalnej percepcji. Zmiana ta następuje na skutek zmniejszenia dośrodkowej siły megaobszaru”⁶. Dokonuje się często pod presją takich czynników zewnątrz-

⁵ O. Ieda, *Regional Identities...*, s. 2-5.

Zaskakujący na pierwszy rzut oka jest fakt, że planowane było szybkie wstąpienie do Unii Europejskiej Kazachstanu (zob. *Kazachstan. Państwowy Program Droga Do Europy /State Programme. Path to Europe 2009-2011. Zatwierdzony dekretem Prezydenta Republiki Kazachstanu Nursultana Nazarbajewa z 29 sierpnia 2008, nr 653. Astana Warszawa/Warsaw 2008*). Idea ta pozostała jednak nie zrealizowana, gdyż, jak stwierdziła to prasa polska, prezydent Kazachstanu „gra na dwa fortepiany: to znaczy pragnie być i w Unii i zachować dobre stosunki z Rosją”.

⁶ O. Ieda, *Regional Identities...*, s. 9.

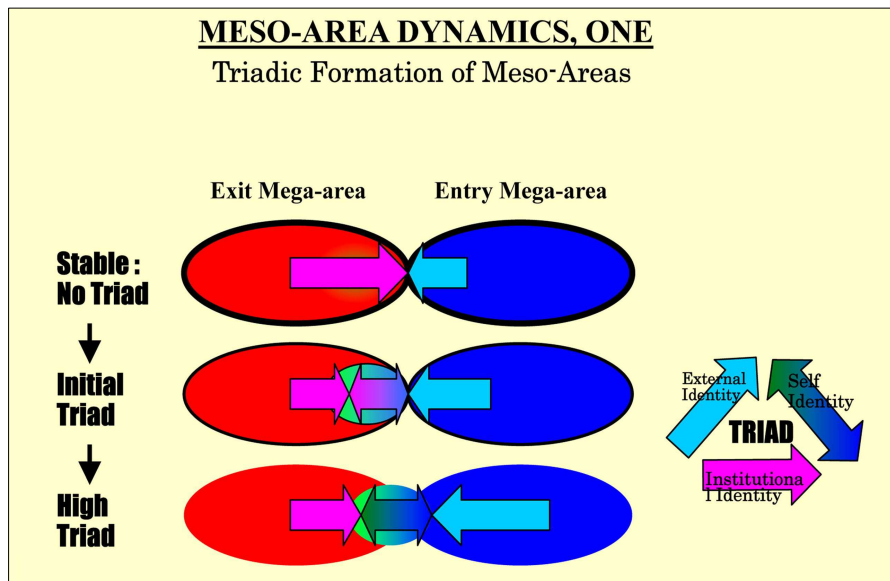
nych, jak np. ekonomiczno-polityczna integracja zachodząca w sąsiednim regionie i wpływy jego kultury, ekonomiczna ekspansja oraz silne oddziaływanie na kontynent światowego procesu globalizacji zmierzającego do wolnego rynku, swobodnego przepływu ludzi i towarów. To właśnie siła oddziaływania wolnego rynku jest kołem zamachowym przemian przestrzennych.

Charakter modelowy dla zrozumienia procesów regionalizacji przebiegających na kontynencie – według Japończyków – ma Słowiańska Eurazja, na którą składają się Rosja i „kraje o słowiańskiej kulturze”. Kraje te do roku 1989, do chwili upadku komunizmu, stanowiły relatywnie zwarty politycznie i ekonomicznie megaareal połączony wspólną *institutional identity* (instytucjonalną identyfikacją), czyli określonym sposobem istnienia, nie tylko politycznego i ekonomicznego, ale także ekologicznego wraz z systemem norm i zachowań w nim obowiązujących. Ów rozpadający się obszar uznano jedynie za ogniwo w łańcuchu dalszych przemian, które prowadzą do nowych przeobrażeń kontynentu (zob. mapka słowiańskiego euroazjatyckiego obszaru; rys. 1)⁷. Jednak znaczenie pierwszoplanowe dla ukształtowania się

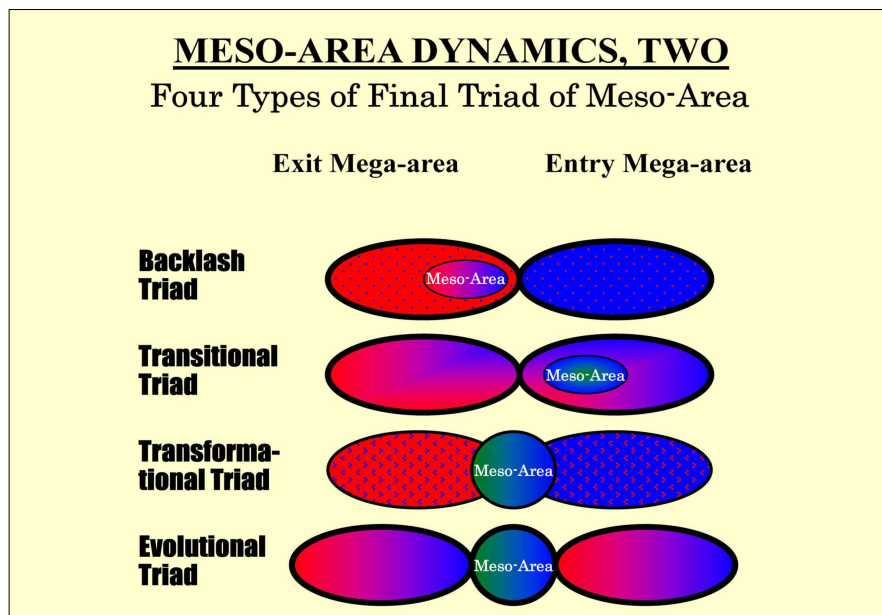


Rys. 1. Słowiański euroazjatycki obszar (były Związek Radziecki i wschodnioeuropejskie kraje socjalistyczne)

⁷ Autorem tej i kolejnych map jest prof. O. Ieda. Objaśnienia do map, w oryginale podane w języku angielskim, na język polski przetłumaczyła H. Janaszek-Ivaničková.



Rys. 2. Dynamika mezoobszaru, 1



Rys. 3. Dynamika mezoobszaru, 2

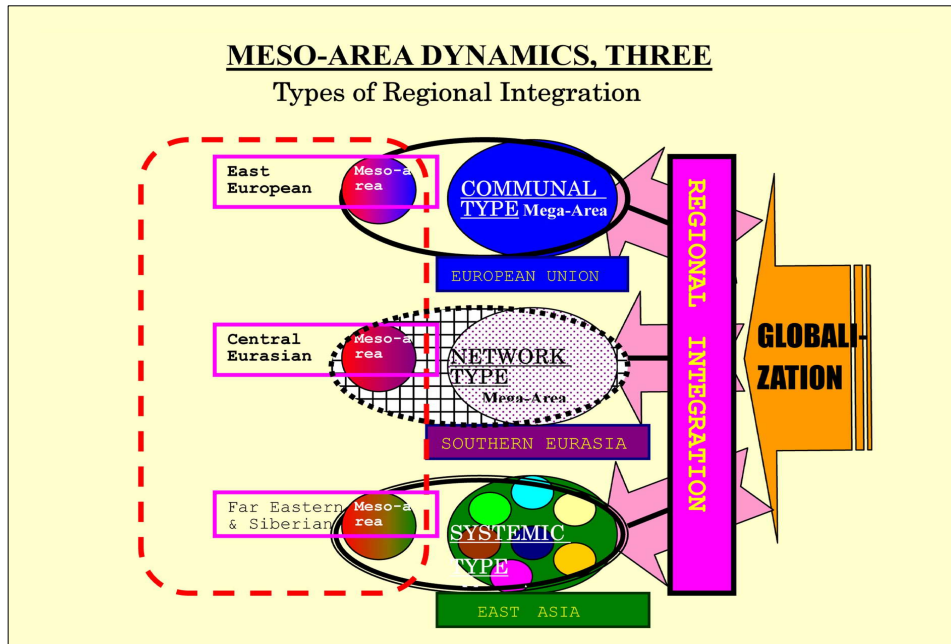
nowego mezoobszaru ma nie instytucjonalna tożsamość, ale regionalna *self-identity*, czyli samoidentyfikacja, innymi słowy – określenie własnej tożsamości wobec sił zewnętrznych, wobec *external identity* (zewnętrznej identyfikacji), która pobudza do działania mezoobszar i wywiera na niego presję (dynamika mezoobszaru, 1; rys. 2).

Przykładem zmiany samoidentyfikacji regionalnej jest nowa tożsamość mieszkańców Europy Wschodniej, którzy w początkowym stadium antykomunistycznych przemian, pragnąc pokazać, że obca jest im wschodnia, tj. sowiecka kultura, zmienili swoją identyfikację z Europejczyków Wschodnich na Europejczyków Środkowych i choć „ich Europa Centralna” – jak pisze Ieda – nigdy realnie nie istniała w historii, stworzona przez elity narodów Europy Wschodniej środkowoeuropejska tożsamość zastąpiła poprzednią tożsamość wschodnioeuropejską i była szeroko akceptowana, nawet w Związku Radzieckim. Później jednak ów stan rzeczy uległ kolejnej zmianie, gdyż „nie wszyscy członkowie Słowiańskiej Eurazji chcieli być Środkowymi Europejczykami”⁸. Niektórzy z nich woleli budować własną narodową tożsamość, ustanawiać własną niepodległość i cementować naród. W końcu, jak ironicznie pisze Węgier Gusztáv Molnár a Osamu Ieda z radością go cytuje, uznano, że „Pojęcie krajów środkowo-wschodnioeuropejskich odnosi się tylko do tych krajów, które zachowywały się jak dobrzy studenci w przystosowywaniu się do norm Unii Europejskiej. Niektóre kraje, uważane za studentów problematycznych w europeizowaniu i unio-nizowaniu się, oznaczane były etykietką krajów południowo-wschodnioeuropejskich (co było skomplikowanym terminem na określenie Bałkanów), albo mianem krajów zacofanych w rozwoju tam, gdzie systemowa transformacja przebiegała bardzo powoli – tak jak na Białorusi, w Ukrainie i Mołdawii”⁹.

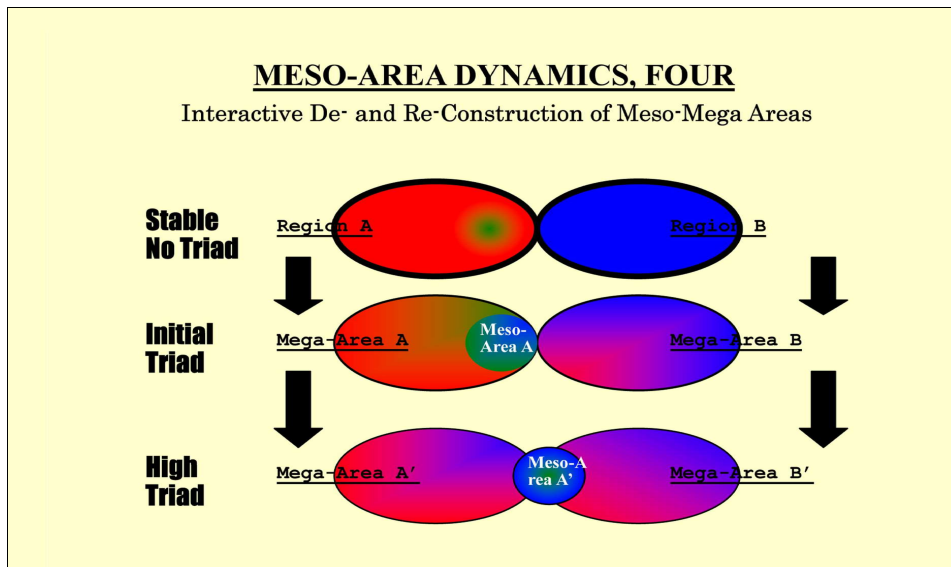
Przemiany mezoregionu wschodnioeuropejskiego, wynurzającego się megaregionu słowiańskiej Eurazji, opierają się na trzech wspomnianych już identyfikatorach tożsamościowych. W zależności od dynamiki i siły poszczególnych elementów triady tożsamościowej, dokonuje się stopniowe wyjście z przestrzeni wspólnej megaregionu, przyłączenie się do innego większego obszaru arealu lub pozostanie w nim, przy czym owo odłączanie lub przyłączanie się niekoniecznie musi mieć charakter trwały, gdyż samoidentyfikacja mezoregionu (*self-identity*) często bywa płynna i niekoniecznie wspólna dla wszystkich jego członków (dynamika mezoobszaru, 2; rys. 3). Także siła przyciągania zewnętrznej tożsamości jest niestabilna, zmienna.

⁸ O. Ieda, *Regional Identities...*, s. 6–7.

⁹ G. Molnár, *The geopolitics of EU-enlargement*. „Foreign Policy Review” 2002, nr 1, s. 39–45. Cyt. za O. Ieda, *Regional Identities*, s. 20.



Rys. 4. Dynamika mezoobszaru, 3



Rys. 5. Dynamika mezoobszaru, 4

Wszystkie te działania mają zaś globalizację w tle. Jej cień pada na każdą z sytuacji triadycznych demonstrowanych na mapkach Iedy (zob. dynamika mezoobszaru, 3 i 4; rys. 4 i 5). Przed globalizacją nie da się bowiem uciec – twierdzi Ieda. Przynajmniej obecnie, gdyż w przyszłości, jak przewiduje, to tożsamość wynurzających się regionów, wola istot ludzkich i ich interaktywność w regionach będzie decydowała o kierunku rozwoju kontynentu. Jest bardzo możliwe, że nowe lokalne i globalne tożsamości będą raczej niechętnie „swobodnemu przepływowi i towarów i ludzi”, chociaż rozpęd swój w fazie początkowej dynamiki triady zawdzięcza wprowadzeniu wolnego rynku wraz z jego żelaznymi wymogami.

Niewidzialna ręka byłego megaregionu a nowa tożsamość członków nowego mezoregionu

Wejście w 2004 roku 8 krajów Europy Wschodniej do UE nie oznacza bynajmniej całkowitego zerwania z tożsamością instytucjonalną byłego megaregionu, choć narody pragnące wstąpić do Unii były zmuszone, chcąc nie chcąc, przyjąć całą masę zasad i regulacji prawnych oraz szeroki wachlarz behawioralnych norm¹⁰.

„Mezoobszar (obszar przejściowy) jest zmieniającą się częścią megaobszaru, produktem jego osłabienia, ale to równocześnie zakłada, że ten megaobszar ciągle pozostaje dośrodkową siłą wystarczającą do tego, by trzymać mezoobszar pod jego widzialną lub niewidzialną ręką”¹¹. Co więcej, z perspektywy mezoobszaru można raczej mówić „o ekspansji wschodniosłowiańskiej zony mezo niż o jedności UE”¹². Albowiem obecność nowych członków Unii nie oznacza od razu pełnej integracji ze starymi jej członkami, przystosowanie do norm unijnych nie następuje też nagle, co więcej, masowe wejście Europy Wschodniej do Unii z pewnością wymusi zmiany w dotychczasowym systemie egalitarnym w Unii lub doprowadzi do rozpadu nowo powstającego obszaru. Wówczas region ten „będzie chciał rozwinąć się raczej w kierunku tworzenia nowego megaobszaru, wciągając doń otaczające go terytoria na podstawie ich samoidentyfikacji ciężącej bardziej w stronę Azji” – identyfikację już nie zachodnią, ale raczej środkowoeuropejską i eurazjatycką. Jeśli zaś ów megaareal poszerzy się jeszcze bardziej, np. o takie przestrzenie, jak regiony Morza Śródziemnego, Morza Czarnego czy Azji Środkowej, może powstać całkiem nowe megaterytorium z nową tożsamo-

¹⁰ O. Ieda, *Regional Identities...*, s. 20.

¹¹ Tamże, s. 4.

¹² Tamże, s. 27.

ścią jego mieszkańca, który poczuje się *nie tylko Europejczykiem, ale także Euroazjatą*. Gdy jego identyfikacja z Eurazją zostanie pogłębiona jeszcze bardziej wskutek jej koncentrycznego rozwoju, wówczas też, na zasadzie wchłaniania chińskich, europejskich, japońskich megaobszarów, wynurzy się ponad nimi nowy megaobszar, dobrze prosperujący ekonomicznie, a mieszkańiec tej przestrzeni określi się zdecydowanie jako *już nie Europejczyk, ale tylko Euroazjata*¹³. W tym miejscu dochodzimy do punktu, w którym musimy postawić sobie pytanie, czy wnioski te mają wystarczające uzasadnienie i jaki jest stosunek abstrakcyjnej z natury rzeczy teorii do żywego drzewa życia?

Pamięć słowiańskiej Eurazji

Słabym ogniwem tej teorii jest pominięcie pamięci słowiańskiej Eurazji trwalszej niż kilkudziesięcioletnia zaledwie **tożsamość instytucjonalna** ze Związkiem Radzieckim, pamięci małych narodów słowiańskich żyjących w obrębie Austro-Węgier i przywykłych do innych, liberalniejszych norm funkcjonowania w oświeconej monarchii niż w państwie carów rosyjskich czy bolszewików radzieckich, pamięci historycznej Czech poddawanych przez stulecia intensywnej germanizacji, a potem stawiającej jej gwałtowny opór, pamięci Polski walczącej z rosyjskim i radzieckim despotyzmem i tyranją, katolickiej i łacińskiej i z tego także tytułu, a nie tylko idiosynkrazji do sowietyzmu, ciężającej ku Europie Zachodniej, pamięci narodów bałkańskich ujarzmionych przez Turcję, a wspieranych przez Rosję i od niej, i dzisiaj także, oczekującej pomocy w sporze o Kosowo, pamięci języka i religii w obrębie *Slavia Orthodoxa* i *Slavia Latina* oraz *Slavia Islamica*.

Pamięć ta nie przeminęła wraz z większą lub mniejszą utratą wspólnej z Rosją tożsamości instytucjonalnej i odbiła się głośnym echem na Bałkanach. Odezwały się tożsamości i powiązania instytucjonalne starsze niż komunistyczny reżim Tity. Nie ma o nich mowy w modelu Iedy, ale to nie znaczy, że nie ma ich wcale w refleksji uczonych z kręgu Slavic Research Centre. Przeciwnie – przeszłość słowiańska i wschodnioeuropejska pojawia się w wielu publikacjach związanych z mezoregionami.

W jednej z wersji programu mezostudiów japońskich znajdziemy wzmiankę o tym, że Japończycy do tej pory, to znaczy do czasu wielkiego chaosu i dekonstrukcji, jaka nastąpiła w Eurazji po upadku komunizmu, bardzo starannie studiowali lokalne historyczne właściwości rozwojowe

¹³ "Not only European, but also Eurasian – or No more European, but Eurasian". Tamże, s. 17-18.

poszczególnych krajów słowiańskich, lecz obecnie przywiązują do nich mniejszą wagę wobec gwałtowności globalnych turbulencji i wzajemnej interakcji regionów. Nie powinny one nas jednak mylić. Historia, w myśl teorii postmodernistów, jest wprawdzie raczej serią katastrof i nieprzewidywanych zdarzeń niż nieprzerwanym rozwojem po linii wznoszącej się, a jednak, mimo wszelkich kataklizmów, nieustannego naruszania ciągłości historycznej, istnieje i stare często powraca w nowej postaci, wciąż w tym samym kierunku, np. w stronę Unii Europejskiej lub np. Rosji (w niektórych krajach południowosłowiańskich).

Czy zatem w przewidywaniach Japończyków mamy po prostu do czynienia z *wishful thinking* czy też z dalekosiężną, choć bliżej w czasie nieokreśloną prekognicją? Dla słowiańskich i niesłowiańskich Europejczyków środkowo-wschodnio-południowych, którzy nie zdążyli się jeszcze nacieszyć swoją obecnością w Unii Europejskiej i państwach, które ubiegają się o przyjęcie do niej, perspektywa polegająca na przeniesieniu ciężkości nowego unijnego megaarealu w głąb azjatyckiej *sensu stricto* części kontynentu raczej niepokoi, niż pociąga.

O brak realizmu trudno jednak Japończyków posądzać. W Japonii teorie rzadko są oderwane od praktyki społecznej. Rozległe badania empiryczne i respektowanie faktów poprzedzają z reguły wszelkie uogólnienia. Teoretyczną koncepcję dynamiki mega- i mezoregionów wspierają lub uściślają liczne publikacje wydawane przez Slavic Research Centre. Od chwili ustanowienia nowej dyscypliny badawczej nazwanej „Studia Słowiańsko-Euroazjatyckie”, tj. od 2003 roku, ukazało się na ten temat 25 publikacji okazjonalnych i 24 tomy publikacji książkowych. Publikacje okazjonalne wydawane były w większości w języku japońskim. O tym, jakich zagadnień dotyczyły, mówią ich tytuły, które podaję od razu w przekładzie na język polski: *Porównawcza analiza „kolorowych rewolucji”: Gruzja, Ukraina, Kirgistan, Azja w Rosji / Rosja w Azji, Tekst jako ciało, Granica w studiach*. Znajdujemy wśród wspomnianych publikacji *Historiograficzny dialog wokół nieuznania niepodległości Naddniestrza, Karabachu, Armenii, Południowej Osetii, Gruzji*. Został on opublikowany w języku rosyjskim.

Równocześnie wychodziły, także od 2003 roku, *Studia Słowiańsko-Euroazjatyckie* w języku angielskim i rosyjskim. Tomy tych studiów ukazywały się w wydaniu książkowym, ale również w całości dostępne są w Internecie. Znajdziemy tam m.in. *Феномен Владимира Путина и российские регионы: победа неожиданная или закономерная, 4.000 Kilometer Journey Along the Sino Russian Order, Imperiology: From Empiric Knowledge to Discussing the Russian Empire, Reconstruction and Interaction of Slavic Eurasia and Its Neighboring Worlds* – poruszające wydarzenia, jakie nastąpiły w pierwszych latach po

przełomie 1989 r. Na specjalną uwagę zasługuje książka *Region in Central and Eastern Europe: Past and Present* wydana w 2007 roku pod red. Tadyayki Hayashi ze względu na to, że odnosi się do spornego regionu „krajów o kulturze słowiańskiej znajdujących się poza obrębem Rosji”.

W publikacji tej powraca w kilku różnorodnych wariantach dyskusyjna kwestia Europy Wschodniej i Środkowej oraz Bałkanów jako tzw. Europy Środkowo-Wschodnio-Południowej. Nazwa Bałkanów używana jest zaś mniej chętnie jako kategoria poznawcza obciążona nadmiernie negatywnymi stereotypami, co z właściwą Japończykom dociekliwością objaśnia na podstawie bogatego materiału leksykalnego Keiko Mitani¹⁴.

Hayashi wie o tym, że w dalszym ciągu brak konsensusu co do linii demarkacyjnej określającej Europę Wschodnią, a także zgody co do tego, czy region ten istnieje jako całość, czy też nie. Nawiązując do cenionego w Japonii dzieła profesora uniwersytetu w Cambridge Hugh'a Seaton'a-Watsona *Eastern Europe between the Wars 1918–1941* (1. wyd. 1945), Hayashi sugeruje, że chodzi tu o pewną geograficzno-polityczną kategorię, o „obszar położony w przybliżeniu między Niemcami i Rosją a rozciągający się od Morza Bałtyckiego po Bałkany”. Taki region obejmuje prawie całą „wschodnią Europę”, tj. wszystkie byłe kraje socjalistyczne ulokowane na zachód od Związku Radzieckiego¹⁵. Zgodnie z tym rozumieniem przestrzeni postkomunistycznej zamieszczone są w książce artykuły. Wspomnę tylko o niektórych ściślej związanych z kwestią wojny, pokoju i taktyki przestrzennej. Należy do nich przede wszystkim studium redaktora tomu Hayasiego poświęcone *Masarykowskiej strefie małych regionów*. Strefa „małych narodów”, którą wytyczył późniejszy pierwszy prezydent Czechosłowacji, pokrywa się prawie dokładnie z definicją przestrzeni sformułowaną przez redaktora tomu we wstępie. Miała stanowić strefę ochronną przed Niemcami i ich pangermanizmem. Za jej rdzeń uważał Masaryk Polskę, Czechosłowację i późniejsze państwa jugosłowiańskie, czyli późniejszą tzw. Małą Ententę. Masarykowi nie chodziło przy tym o tworzenie jakiejś federacji tych państw, Masaryk bowiem ich przyszłość upatrywał w zjednoczonej Europie. Były to daleko siężne przewidywania. Filozof ten rozwinął, zdaniem uczonego japońskiego, niebywale świadomość przestrzenną regionu w celach strategicznych, a jego teorie stanowią zespół impulsów ważnych dla tych, którzy rozwijają tę świadomość dzisiaj.

¹⁴ K. Mitani, *Balkan as Sign. Usage of Word. Balkan in Language and Discourse of the ex-Yugoslav people*. W: T. Hayashi, *Region in Central and Eastern Europe. Past and Present*. Hokkaido University, Sapporo 2007, s. 289–314.

¹⁵ T. Hayashi, *Masaryk, Zone of Small Nations in His Discourse During World War I*. W: T. Hayashi, *Region in Central and Eastern Europe Past and Present*. Hokkaido University, Sapporo 2007, s. VI.

Problem Europy Środkowej lub zamiennie Europy Środkowo-Wschodniej, jako przestrzeni geograficznej kulturowo wielce zróżnicowanej, powraca jeszcze w innych wariantach.

„Czy istnieje taka rzecz jak środkowo-wschodnia literatura europejska?” – pyta znany japoński polonista Mitsuyoshi Numano w artykule pod tymże tytułem i przedstawia próbę ponownego rozważenia tej kwestii na podstawie tekstów współczesnych. W tym celu sięga do fragmentów eseistyki Milana Kundery, wywiadu udzielonego za granicą przez Gombrowicza, powieści historycznej estońskiego pisarza Jaana Krossa *Szaleniec cara*, powieści albańskiego pisarza Ismaila Kadara *Doruntine* i *Słownika chazarskiego*, serbskiego autora Milorda Pavicia, a więc lektur wskazujących na rozległość i dowolność w zakreślaniu środkowo-wschodniego obszaru Europy i wymiennosc kategorii pojęciowych środkoeuropejski i wschodnioeuropejski.

Niedźwiedzią przysługę w tym kontekście wyświadcza Polsce wyjęty z całokształtu teorii autora *Ferdydurke* cytat z Gombrowicza, mówiący m.in. o tym, że Polska jest krajem słabych form, kompromisem między Formą a Degradacją, gdyż „żaden z wielkich prądów europejskich nigdy nie spenetrował Polski, ani renesans, ani wojny religijne ani Rewolucja Francuska”¹⁶.

Nie podzielamy ubolewania Gombrowicza nad brakiem krwawych wojen religijnych w Polsce i jakobińskiego terroru, zamiast terroru mieliśmy bowiem swoją własną Formę – Tolerancję, dojrzałą w latach I Rzeczypospolitej Polskiej Obojga Narodów. Te wartości, których nie chciał dojrzeć Gombrowicz wpatrzony w swoją dziką „synczyznę”, dostrzegł jednak i przedstawił Japończyk Satoshi Koyama w studium *Polsko-litewskie wspólne państwo jako przestrzeń polityczna*. Jest ono wyrazem uznania japońskiego uczonego dla polskiego kultu wolności, tolerancji religijnej i zrównania króla ze szlachtą i magnaterią wobec prawa oraz zdolności do zintegrowania na olbrzymim terytorium, największym w łacińsko-chrześcijańskiej Europie (990 000 kilometrów kwadratowych), licznych narodów i narodowości, języków, religii i kultur. Koyama udowadnia, że wolność (*libertas*) i tolerancja były zasadniczą koncepcją jednoczącą rozmaite obyczaje i wiary, a wspólne państwo poszerzało swoje terytorium nie na drodze podbojów, ale dobrowolnych porozumień między regionami¹⁷. W pewnym sensie można więc

¹⁶ M. Numano, *Is There Such a Thing as Central (Eastern) European Literature? An Attempt to Reconsider Central European Consciousness on the Basis of Contemporary Literature*. W: T. Hayashi, *Region in Central and Eastern Europe. Past and Present...*, s. 121–136.

¹⁷ S. Koyama, *The Polish-Lituanian Commonwealth as a Political Space: Its Unity and Complexity*. W: *Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present*. Eds. T. Hayashi, H. Fukuda – http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no15_ses/contents.htmlcoe-e.html, s. 142–143.

mówić nawet (z uwzględnieniem poprawki na klasowe rozumienie społeczeństwa, wykluczające z równości warstwy nieszlacheckie) o wielonarodowym, wielokulturowym i wielojęzycznym zrzeszeniu polsko-litewskim jako o pewnego rodzaju prototypie Unii Europejskiej, która preferowała, przynajmniej do niedawna, zasadę egalitaryzmu i subsydiarności przed zasadą tworzenia imperialnego centrum władzy opierającą się na podboju, a nie przyłączeniu, którą zawsze kierowała się Rosja, o czym pisze z kolei Kimitaka Matzuzato.

W jeszcze innym zaskakującym kontekście – już nie proeuropejskiej, ale proamerykańskiej opcji – problem małych południowo-środkowo-wschodnich krajów europejskich pojawia się w pełnym pasji, bólu i gniewu artykule Džemaila Sokolovicia, uchodźcy z Bośni¹⁸. Za wszystkie nieszczęścia, jakie spotkały była Jugosławię, a w szczególności Bośnię, obwinia on Europę Zachodnią zapatrzoną od końca XIX wieku w swą doktrynę państwa narodowego, najlepiej świeckiego, i forsującą tę koncepcję *per fas* i *nefas*. Tylko przez nieuwagę Europy małe narody południowo-wschodnio-słowiańskie zjednoczyły się po I wojnie światowej. Jednakże zjednoczenie nieoparte o państwo narodowe było dysonansem w przeważającej politycznie koncepcji nacjonalistycznej i nie zostało przez Europę zaaprobowane; zyskało jedynie uznanie w USA i u prezydenta Wilsona. Amerykanie wówczas i później przejawili więcej zrozumienia dla sytuacji, która zaistniała w państwie zróżnicowanym narodowościowo i etnicznie, gdyż na takich samych zasadach zbudowana została Ameryka Północna. Kiedy wbrew oczekiwaniom Europy Zachodniej powstała Jugosławia, Europa musiała poczekać na inną okazję, aby podjąć nową fazę „europeizacji Bałkanów”. Ta nadarzyła się, gdy komuniści w okresie transformacji, stojąc na gruncie nacjonalizmu, postanowili z kolei zbalkanizować Jugosławię i pokroić ją na małe narodowe państewka, mające stanowić paradygmat nowego państwa, co zdaniem Sokolovicia doprowadziło do rozbicia jugosłowiańskiej wspólnoty wieloetnicznej. Stany Zjednoczone wykazały większe od Europy zainteresowanie zachowaniem społeczeństwa pluralistycznego i integralności państwa. Zdawały sobie sprawę z tego, że wojny bałkańskie nie mają tylko lokalnego charakteru, lecz stanowią zagrożenie dla pokoju światowego. Dlatego też, dostrzegając ogrom zbrodni wojennych, etniczne czystki i zagładę ludności cywilnej, rozpoczęły bombardowanie bośniacko-serbskich pozycji 31 sierpnia 1995 roku, po Srebrenicy. Džemail Sokolovic, jak widać, jest im za to wdzięczny, ale ci jego rodacy, na których głowy spadały w Belgradzie bomby, jak wiemy nie podzielali ingerencji obcego mocarstwa w walki na Bałkanach.

¹⁸ D. Sokolovic, *Politics and Society in the Modern Era in Balkans: Global and Regional Context. W: Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present...*, s. 315–332.

„Podział Bośni i Hercegowiny może być ostatnią fazą ‘bałkanizacji’ albo ‘europeizacji’ Bałkanów – konkluduje Sokolovic. – Jeśli to nastąpi, Bałkany staną się Europą, ale Europa zniszczywszy wieloetniczne społeczeństwo straci swoją szansę, by nauczyć się czegośkolwiek od Bałkanów”¹⁹. I tu autor ten się myli, gdyż moda się zmieniła i przynajmniej w sferze teorii mamy w ostatnich latach do czynienia z próbami uprawomocnienia takiej wizji świata i takiego sposobu życia i myślenia, które z pozoru są bliższe myśli amerykańskiej. Więcej w niej zrozumienia dla wielokulturowości wspólnej megaprzestrzeni niż jej narodowego zróżnicowania.

Pisząc te słowa, mam na myśli inicjatywę euroatlantycką, owocującą czterema potężnymi objętościowo woluminami *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and disjunctures in the 19th and 20th Centuries* wydanymi pod redakcją Marcela Cornisa-Pope’a z Virginia Commonwealth University i Johna Neubauera z Uniwersytetu w Amsterdamie. *Historia kultur literackich Środkowo-Wschodniej Europy* pisana jest z perspektywy bliskiej francuskiej szkole Annales, tj. z perspektywy dnia dzisiejszego, zwrócona ku empirii, faktom lokalnym, wyczulona na ich aktualizację, uwzględniająca wielość i różnorodność głosów w historii, wroga pojęciu narodu i niechętna Słowianom. Autorzy nie ukrywają faktu, że na widoku mieli cele praktyczne. Dzieło wydane pod ich redakcją stanowić ma „znaczący wkład w społeczno-polityczną konstrukcję regionu”. Podobnie jak pisarstwo twórców narodowej historii literatury partycypowało w **wymyśleniu narodu**²⁰, tak samo teraz literaturoznawcze koncepcje pisarskie Marcela Cornisa-Pope’a i Johna Neubauera, wspierane przez dysydentów polskich, czeskich i węgierskich zebranych w roku 1989 przy okrągłym stole w Budapeszcie (udział w tym spotkaniu wzięli m.in. Czesław Miłosz, Geörgy Konrad i Adam Michnik) mają służyć **wymyśleniu regionów i napisaniu historii literatury z regionalnego punktu widzenia**²¹ z położeniem nacisku „na jej transnarodowy charakter”. Transnarodowa historia wydułana przy zielonym stoliku jest jakoby o tyle bardziej progresywna niż jej historia oparta na kluczu narodowym, gdyż pozwoli uniknąć „jątrzącego nacjonalizmu” i „wprowadzić do regionu teksty kultury germańskiej i jidisz”²². Dlaczego te a nie inne – nie wiadomo. Instrumentalne traktowanie Europy Środkowo-Wschodniej, upolitycznienie badań jest w założeniach tej publikacji wprost niesłychane. Jak słusznie stwierdza niezastąpiony ob-

¹⁹ Tamże, s. 329.

²⁰ M. Cornis-Pope, J. Neubaue, *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*. Vol. I., John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2004, s. 14 (podkreślenie H.J.I.).

²¹ Tamże, s. XI.

²² Tamże, s. 17.

serwator rozmaitych systemów politycznych na świecie – globtroter Ryszard Kapuściński – „w dyktaturach mamy cenzurę, w demokracjach manipulację”²³. Obiektem manipulacji redaktorów naukowych dzieła jest próba zastąpienia narodów przez „transnarody” i mniejszości, sprzeczna ze świadomością państw narodowych – nie tylko tych, które wstępują do Unii, ale przede wszystkim tych, które już w niej są, takich jak Francja, Niemcy, Hiszpania, niepodległa Irlandia, broniących swej tożsamości. Wielokulturowość nie może natomiast podźwignąć się z ran zadanych jej przez emigrantów i terroryzm²⁴.

Rzecz wymaga z pewnością rozwinięcia, co próbuję czynić na innym miejscu²⁵.

Kolejnym tomem z omawianego cyklu japońskich publikacji poświęconych Słowiańszczyźnie po upadku Związku Radzieckiego jest bardzo interesująca, szczególnie dla rusycystów i komparatystów, książka poświęcona imagologii, czyli obrazom Rosji (nowej Rosji nie będącej już imperium) w kontekście kultury Eurazji. Redaktorem naukowym dzieła wydanego w 2008 roku *Beyond the Empire: Images of Russia in the Eurasian Cultural Context* jest Tetsuo Mochizuki, który prowadził w Japonii, w Slavic Research Centre kolejny projekt badawczy nastawiony nie tylko na dialog, ale i konfrontację Wschodu z Zachodem²⁶. Brzmi to groźnie, przynajmniej dla osób, które ugrzęzły myślowo w politycznej poprawności. Mochizuki jest jednak literaturoznawcą, to jest *ex definitione* człowiekiem zorientowanym dobrze w zawiłościach i niejednoznaczności przekazu literackiego, obdarzonym ponadto poczuciem humoru i z upodobaniem śledzącym paradoksy myśli

²³ R. Kapuściński, *Lapidarium*. Czytelnik, Warszawa, 2007, s. 93.

²⁴ Jak zauważa M. Nowicki: „Pierwszym projektem (Europy – H.J.I.) był oczywiście projekt Habermasa opierający się na patriotyzmie konstytucyjnym i zerwaniu z historyczną rzeczywistością państw narodowych. (...) Ludy Europy nie są gotowe wyrzec się własnych państw. Ta wiadomość nadeszła zarówno z Zachodu (przegrane referenda konstytucyjne we Francji i Holandii, opór Wielkiej Brytanii), jak i Europy Środkowo-Wschodniej ze strony Czechów i Polaków” – zob. wprowadzenie M. Nowickiego do debaty *Czy Polska przetrwa w Europie? Zastanawiają się niemiecki filozof Peter Sloterdijk i polska socjolog Jadwiga Staniszkis*. „Dziennik. Dodatek Tygodnik Idei Europa” nr 44, listopad 2007, s. 2. Tamże J. Staniszkis o bezradności Holendrów wobec emigrantów i ich postawie oznaczającej niezdanie egzaminu z wielokulturowości.

²⁵ H. Janaszek-Ivaničková, *Bad words, czyli kosmopolityzm i nacjonalizm w nowych wariantach, modyfikacjach i wcieleniach. Widziane z perspektywy międzynarodowych kongresów International Comparative Literature Association (Międzynarodowego Stowarzyszenia Literatury Porównawczej)*. W: *Południowosłowiańskie sąsiedztwo. Slawistyka i komparatystyka dzisiaj*. Red. B. Zieliński i E. Szperlik. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Seria Filologia Słowiańska Nr 30. Poznań 2012.

²⁶ Pełna nazwa projektu „Dialog and Confrontation. The East-West Paradigm in the Slavic and Eurasian World”.

i mentalności rosyjskiej. Zgłębiał w swoich pracach naukowych najpierw zagadkową duszę rosyjską za pośrednictwem Dostojewskiego, potem zajął się postmodernizmem. Fascynacja dziwactwami postmodernistów i zabawne literacko ich przedstawienie nie przesłoniły mu wszakże tego, co w postmodernizmie rosyjskim jest najistotniejsze – jego znaczenia dla budowania społeczeństwa pluralistycznego, „które przeciwstawia się każdej pojedynczej autorytarnej osi czy też autorytarnemu jądro autoidentyfikacji”²⁷.

Tak zwany Środkowy Europejczyk w megaobszarze środkowej Azji

Wróćmy zatem raz jeszcze do punktu wyjścia Iedy: powstania, w bliżej nieokreślonej przyszłości, euroazjatyckiego megaobszaru w Azji Środkowej, który przyciągnie do siebie inne mezoregiony, w wyniku czego zmieni się stopniowo samoidentyfikacja mieszkańców Europy Wschodniej z prozachodniej na środkowoeuropejską, następnie ze środkowo-europejskiej na europejską i azjatycką. Potem mieszkańiec eurazjatyckiego megaobszaru poczuje się „nie tylko Europejczykiem, ale Euroazjatą”, na koniec zaś oświadczy, że identyfikuje się w pełni z Eurazją, że jest już tylko Euroazjatą. Dodaje także niezwykle ostrożnie, iż spodziewa się, że w przyszłości zamachowe koło globalizacji w Azji będzie działało w inny, bardziej humanitarny sposób. Brzmi to wszystko w dalszym ciągu dla nas, jako ludzi wychowanych w kulcie europeizmu, cokolwiek by to miało oznaczać, jak *mega political fiction*, jak *mega science fiction*, ba, nawet jak *mega fantasy*.

Globalizacji w Azji etap pierwszy

Ostatnie książki z serii Słowiańskich Studiów Euroazjatyckich, takie jak dwa tomy książkowej publikacji *Eager Eyes Fixed on Eurasia* (2007, *Chciwe oczy wlepione w Eurazję*), wskazują na nasilenie konfrontacyjnej problematyki ekonomiczno-politycznej, drapieżności Zachodu w poszukiwaniu nowych źródeł energii (tytuł tomu został zaczerpnięty z rozprawy uczonej amerykańskiej uczestniczącej w pracach nad tym zagadnieniem). Na walkę o ropę rozgrywającą się na terenie Eurazji błyskawicznie reagują Japończycy wydaniem kolejnych tomów: *Energy and Environment in Slavic Eurasia: Toward*

²⁷ T. Mochizuki, *Postmodernistyczny pluralizm w rosyjskiej prozie lat dziewięćdziesiątych*. Przeł. H. Janaszek-Ivaničková. W: *Literatury słowiańskie po roku 1989*, t. I. *Transformacja*. Red. H. Janaszek-Ivaničková, Elipsa, Warszawa 2005, s. 124.

*the Establishment of the Network of Environmental Studies in the Pan-Okhotsk Region (Energia i środowisko w Słowiańskiej Eurazji: w stronę ustanowienia sieci studiów nad środowiskiem w regionie ochockim) Приднестровье в макрорегиональном контексте черноморского побережья (Naddniestrze w makroregionalnym kontekście czarnomorskiego wybrzeża, 2008), sygnalizując nowe turbulencje i przemieszczenia związane z poszukiwaniem nowych źródeł energii. Siła zamachowa globalizmu przejawia się w powstawaniu w Azji Środkowej – jak twierdzi M. Brill Olcott z Waszyngtonu, autorka przytaczanego artykułu *Eager Eyes Fixed on Central Asia* – nowej szansy kontynentu, którą stwarza kształtowanie się Chin jako *future superpower*²⁸. Bogactwa naturalne krajów azjatyckich (przede wszystkim ropa), potęga ekonomiczna Japonii i Korei Południowej, wrastająca rola Chin powodują, że uwaga ekonomiczna Banku Światowego i rozmaitych wielkich korporacji międzynarodowych, skupia się obecnie na Eurazji. Organizacje te chcą się włączyć w przedsiębiorczość azjatycką, współpracować z wielkimi azjatyckimi potęgami, ale i kontrolować je. Nie jest więc wykluczone, że w globalnym kapitalizmie nastąpi wymieszania się biznesu azjatyckiego z europejskim i epitet „Euroazjata” będzie właściwy dla ludzi uczestniczących w procesach wymiany, handlu, współpracy, ponieważ właśnie są one globalne. Na razie jednak dominuje walka, konkurencja, tytułowa chciwość i drapieżność.*

W badaniach naukowych japońskich, jak widać zarówno z programowego artykułu Iedy, jak i tomów poświęconych agresywnej polityce banków światowych i Zachodu w ogóle, wyłania się agresywny i zagrażający Azji, szczególnie jej regionom obfitym w ropę naftową, obraz działania w praktyce teorii zamachowego koła kapitalizmu. Parafrazując Mickiewicza, można powiedzieć, że koło to rusza wprawdzie z posad zakutą bryłę świata, obala granice, kruszy wszelkie zapory, wprowadza wielkie zmiany techniczne, ale też niszczy ustalony porządek oraz ład moralny i w skutek globalistycznej hybrydyzacji kultury, prowadzi do utraty tożsamości, bo nie o wartości w nim chodzi, ale o zysk. Niesie też z sobą w odczuciu niektórych azjatyckich krajów postkolonialnych, albo tych, które poniosły klęskę w II wojnie światowej, groźbę nowej hegemonii Zachodu jako zawsze prężnego, zdobywczego rozbójnika.

Tak przynajmniej wynika z lektur cytowanych tu referatów i studiów powstałych w kręgu Slavic Research Centre. Inne nastroje panują jednak w sferach japońskiego establishmentu, gdzie od dwu dekad rozwijana jest, w służącym im mediom, oficjalna propaganda globalizacji, a członkowie elit

²⁸ M. Brill Olcott, *Eager Eyes Fixed on Central Asia. How to Understand the Winner and Loser*. W: *Eager Eyes Fixed on Eurasia*. Red. A. Iwashit. Vol. I: *Russia and Its Neighbors in Crisis*. Hokkaido University, Sapporo 2007.

prześcigają się wzajemnie w podnoszeniu zasług globalizacji na rzecz wymiany doświadczeń i wynalazków technicznych handlu, postępu naukowego, rozwoju nauki, przedsiębiorczości, informatyzacji. Jednogłośnie entuzjazm oficjalnych instytucji jest w istocie pozorny – jak pisze A. Dolin²⁹. „Jednostronnej globalizacji” towarzyszą bowiem w Japonii narodziny „nowego nacjonalizmu”, przebijającego się spod powierzchni obowiązującej *political correctness* i *mandatory democratization* (czyli demokratyzacji powierzchni, w domyśle, zleconej Japończykom przez Amerykanów). Nowy nacjonalizm, nazywany częstokroć także „kulturowym nacjonalizmem” jest oficjalnie źle przyjmowany, ale za to cieszy się coraz większą popularnością wśród mas. Oznacza on chęć powrotu do korzeni tożsamości kulturowej, opartej na kulcie cesarza, osiągnięciach japońskiego imperium, samurajskim poczuciu honoru i japońskiej państwowej religii szantoiistycznej, ostro zwalczanej po 1945 roku, ze względu na powiązanie jej członków z militarystką cesarza i wojnami prowadzonymi pod jego przywództwem. Temat II wojny światowej, będący do niedawna tematem tabu w podręcznikach szkolnych, obecnie powraca w glorii i chwale. Jak pisze Dolin, w kanałach historycznych telewizji japońskiej przeznaczonych tylko dla odbiorców znających język japoński (większość programów telewizyjnych nadawanych jest także w języku angielskim) wyświetla się filmy obrazujące zwycięską ekspansję japońskiego imperium. Pisarze i intelektualiści odrzucają dotychczas obowiązujące „masochistyczne spojrzenie na historię”, pokazują znaczenie etosu samurajskiego i samurajskich tradycji, otaczając kultem ich następców, japońskich kamikadze, cnoty i bohaterstwo japońskie przeciwstawiając postawom Zachodu. Zadziwiająca karierę robi obecnie, nie tylko w Japonii, ale i na Zachodzie, wydana w 1895 r. książka Nitobe Inazo *Bushido, the Soul of Japan (Bushido – dusza Japonii)*, propagująca drogę i cnoty rycerza japońskiego³⁰. Koncepcje Bushido głoszone pod koniec XIX wieku przeczytał na nowo nowoczesny myśliciel Masahiko Fujiwara, autor bestselleru *The Dignity of State (Godność państwa)*, i przeniósł do współczesnej Japonii. W książce tej – jak pisze Dolin – „Fujiwara domaga się odnowienia tradycyjnych wartości moralnych [Japonii], rewizji pokojowej konstytucji i stworzenia superpotężnego państwa wyposażonego w armię zamiast tylko the Self-Defense Forces”³¹ (które posiada obecnie Japonia – dop. H.J.I.). Fujiwara był

²⁹ A. Dolin, *The Samurai Spirit in Search of New Identity. Japanese Intellectuals and Problem of Nationalism*, Akita International University. W: XVIII Congresso da Associaçao International de Literatura Comparada, UFRJ, Rio de Janeiro (CD-ROM), s. 1.

³⁰ W przekładzie na język polski: N. Inazo, *Bushido: dusza Japonii*. Kejko Publishers, Warszawa 2008, s. 193 i tenże, *Bushido – dusza Japonii: wykład o sposobie myślenia Japończyków*. Diamond Books, Bydgoszcz 2001.

³¹ Tamże, s. 4.

wprawdzie krytykowany przez demokratycznych dziennikarzy, ale dzięki temu zyskiwał jeszcze większą sympatię wśród Japończyków, podobnie jak postawa burmistrza Tokio, który nakazał wywieszanie narodowej flagi podczas uroczystości szkolnych i stanie przed nią na baczność, przyczyniając się w wielkiej mierze do wybrania go na trzecią jeszcze kadencję.

Quasi-underground Japonii duchowi jednolitości globalnej próbuje przeciwstawić siebie jako niezależną potęgę, broni swojej historycznie ukształtowanej tożsamości narodowej, dalekiej od *mandatory democracy* i domaga się poszanowania własnej dumy i przeszłości.

Apokaliptyczny obraz globalizacji w europejskim kręgu kulturowym w kontekście dążeń azjatyckich

Na przykładzie publikacji Zygmunta Baumana, uczonego (mimo jego współpracy z komunizmem w wersji *hard*³²), wysoko cenionego w krajach Zachodu i kształtującego wiele umysłów w Polsce po roku 1989 pod hasłami liberalizmu i postmodernizmu, można dostrzec znamiennej ewolucję w postzeganiu nie tylko globalizmu, ale rzeczywistości nas otaczającej w ogóle. W wydanej w 1995 roku książce, pod znamienym dla postmodernistycznego relatywizmu tytułem, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*³³ świat demokratyczny wolny od determinizmu i fundamentalnych idei jawi się jako wielkie pole wyboru, manewru, podejmowania indywidualnych decyzji. W niewielkiej objętościowo książeczce *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, która w Polsce ukazuje się w roku 2000, autor dowodzi, że dla znacznej części ludzkości, poddanej procesom, w wielu przypadkach kryminalnej globalizacji, wolności wyboru nie ma. Spycha ona bowiem ludzi na margines bytowania, na wysypiska śmieci, jej hasła mają charakter

³² Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce. Instytut Pamięci Narodowej. Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej: Wydania 67-71. 2006; zob. Zygmunt Bauman, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2006, nr 6: „Podczas II wojny światowej w ZSRR, gdzie służył w wojskach NKWD. W latach 1945–1953 oficer ds. politycznych w KBW, w latach 1945–1948 był również tajnym współpracownikiem Informacji Wojskowej. W: Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce. Instytut Pamięci Narodowej. *Ponowoczesny politruk* – tomasz.lysakowski.eu, dostęp: 29.04.2007. *Professor with a past*, „The Guardian” 28 kwietnia 2007 Informacja w „Gazecie”: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,53600,4097786.html> „Historia Zygmunta Baumana”, „Gazeta Wyborcza”, 30.04.2007

³³ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Przeł. J. Bauman. PWN, Warszawa 1995.

oszukańczy. Efemeryczna, przenosząca się z łatwością z jednej do drugiej przestrzeni, ponadnarodowa globalizacja, tak jak i jej sprawcze siły: banki, koncerny, korporacje przeprowadzają segregację przestrzeni, przy czym lokalność (tj. wspólnoty narodowe lub etniczne) jest oznaką upośledzenia i degradacji³⁴. Następuje również nowe wydziedziczenie – wydziedziczenie państwa, gdyż wszystkie trzy filary suwerenności (granice, niezawisłość ekonomiczna, ochrona obywateli) legły w gruzach. Globalizacja doprowadza do upadku silne państwa narodowe, toleruje słabe, nowo powstające państewka, które nie mają żadnego realnego wpływu na bieg wydarzeń. Jest ona bowiem organizatorem nowego chaosu niezbędnego do ukrycia właściwych intencji elit biznesu, inwestorów dysponujących wielką siłą finansową, którą może użyć na co tylko zechce. Najczęściej używa ich do nieskończonego pomnażania swoich zysków. Może wykorzystać je też do zagłady ludzkości – ostrzega Bauman.

Najwyżej cenioną wartością w globalizacji jest mobilność. Okazuje się jednak, że możliwość swobodnego poruszania się nie obejmuje wszystkich. Ludzie, którzy pragną uciec z terenów, w których ziemia dosłownie lub w przenośni usuwa się im spod nóg, gdyż utracili w procesach globalizacyjnych swoje warsztaty pracy, są bezrobotni, chorzy, a na ich terenach rozgrywają się lokalne wojny, kwitnie zbrodnia i rozboje, nie mają dokąd pójść. Wbrew zapewnieniom o wolnym ruchu ludzi i towarów z trudem przedzierają się do państw wysokiego dobrobytu. Dla większości z nich nie ma w nich miejsca; zresztą nigdzie nie ma miejsca dla „ludzi odpadów”, z którymi nie wiadomo, co począć. „Dobrze ukrywa się to, że obietnice wolnego handlu są oszustwem; związek rosnącej nędzy i rozpaczliwej rzeszy, które utknęły na mieliźnie, z nowym wymiarem wolności nielicznych, mających swobodę ruchu, trudno jest wysledzić w raportach pochodzących z terenów zajmowanych w procesie ‘glokalizacji’ przez tę słabszą stronę”³⁵.

Przeciwnością globalnej mobilności jest globalny izolacjonizm, tworzenie nowych barier, bram, zapór, zamykanie się elit w domach strzeżonych przez coraz to bardziej wyrafinowane systemy ochrony przed tymi, których społeczna polityka międzynarodowych koncernów i banków popchnęła do konfliktu z prawem. Skutkiem globalizacji jest wzrost więzień. Dzieje się tak wskutek tego, że „Nowi bogacze nie potrzebują już tylu biednych, aby na nich pracowali jak kiedyś”³⁶. Jest nadmiar ludzi bez pracy, ludzi zbyt licznych, których nie chronią już państwa, gdyż skutki globalizacyj-

³⁴ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Przeł. E. Klekot, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 6.

³⁵ Tamże, s. 87.

³⁶ Tamże.

ne „wpływają paraliżująco na sprawność decyzyjną rządów narodowych przez większą część dziejów najważniejszych i niezastąpionych”³⁷.

Sprawy te są ukrywane, gdyż zakłamanie jest celową strategią elit, pragnących ujarzmić innych; ich narzędziem jest telewizja ulegająca naciskom elit władzy.

Obraz globalizacji jest u Baumana równie ponury jak wizje rozsnuwane na łamach cytowanych wyżej japońskich publikacji o chciwych rękach Zachodu wyciągniętych po rabunek i kontrolę rynków azjatyckich. Krytyka ta ulega wzmocnieniu w następujących książkach Baumana: *Liquid Modernity* (2000), *Płynna nowoczesność* (tłum. pol. 2004) oraz *Europe: An Unfinished Adventure* (2004), przełożonej na język polski pod tytułem *Europa – niedokończona przygoda* i mającej w Polsce kilka wydań. Bauman ujawnia zagrożenia dla całej planety ze strony wielkich koncernów i banków, które bez jakichkolwiek hamulców etycznych wycięły lasy w dorzeczu Amazonki, powodując nie tylko upadek miejscowych farmerów, ale i groźną w skutkach dla całej ludzkości zmianę klimatu. Jest to przykład notorycznie znany, ale są i nowsze. Przejęcie władzy przez zarządy koncernów i międzynarodowych banków ogarniętych potrzebą nieustannego pomnażania swoich zysków prowadzi do mnożenia „ludzi odpadów” w cywilizacji, „Nowego Nieporządku” i niszczenia wszelkich struktur tożsamościowych pod płaszczykiem „modernizacji i demokracji”, co przedstawia Bauman na przykładzie polityki ekonomicznej, prowadzonej przez siły koalicyjne cywilnego gubernatora Iraku. Polityka ta jest już niczym innym jak tylko sankcjonowanym przez przemoc bezprawiem³⁸.

Z kolejnych dzieł Baumana, takich jak *Płynna nowoczesność*³⁹, czy przede wszystkim *Europa – niedokończona przygoda*⁴⁰, sławiona przez niego wieloznaczność stopniowo zanika, ustępując miejsca jednoznaczności w odczuciu i potępieniu zagrożenia płynącego z procesów globalizacyjnych sterowanych przez krucjatę wolnego handlu.

³⁷ Tamże, s. 9.

³⁸ „Rozporządzenie numer 39 wydane przez wyznaczonego przez siły koalicyjne cywilnego gubernatora Iraku, Paula Bremerę, zabrania przyszłym miejscowym władzom Iraku «ograniczania zachodnim właścicielom dostępu do jakichkolwiek sektorów gospodarki», zezwalając zarazem obcym inwestorom na swobodne transferowanie za granicę wszelkich funduszy związanych poczynionymi przez nich inwestycjami, w tym także posiadanych udziałów, zysków i dywidend: można chyba wybaczyć miejscowej ludności, że zwrot «zwycięstwo wolności i demokracji» przetłumaczyła jako urzędową grabież zasobów naturalnych i promocję zorganizowanej i oficjalnie akceptowanej korupcji”. Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*. Przeł. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, wyd. 3, s. 42.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

Jednoznaczność pojawia się także na biegunie przeciwnym proponowanych pozytywnych rozwiązań. Alternatywą dla globalizacji ma być mobilizacja Unii Europejskiej do podjęcia się **misji europeizacji** zglobalizowanego świata, czyli wprowadzenia ładu do światowego nieporządku i przywrócenia w nim humanitarnego oblicza europejskich norm prawnych, które niewidzialna ręka rynku stopniowo, lecz konsekwentnie likwiduje

Mimo że, jak słusznie zauważa Bauman, źródłem korupcji i bezprawia są przede wszystkim międzynarodowe koncerny, włączone w proces globalizacji, to jednak swój główny atak kieruje on, razem z lewicą francuską, na Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. Stany Zjednoczone w wizji lewicy francuskiej i Baumana są jakimś nowym „imperium zła”, Europa zaś imperium dobra. Mamy tu do czynienia z nowym projektem politycznym, którego wszystkich udziałowców z pewnością jeszcze nie znamy; nie cała bowiem Europa podziela w pełni antyamerykanizm Baumana i Francuzów.

Zadaniem Europy jest przeciwstawienie się amerykańskizacji i ucywilizowanie globalizacji oraz podporządkowanie jej zasadom prawa – głosi Bauman. W tym celu Europa winna odnaleźć w sobie ponownie ducha wielkiej przygody, który od początku jej istnienia w niej się rozwijał i prowadził ją ku podbojom innych terytoriów nie tylko fizycznym, ale i duchowym. Europa ekspansywna szła zawsze za swoim marzeniem, za swoimi wielkimi utopiami, musi podążać za nimi i teraz. To jest właśnie ta nowa przygoda, w jaką Europą winna wyruszyć. Bauman opisuje wyzwania stojące przed jednoczącą się Europą w sposób metaforyczny, ostrożny, ale zarazem bardzo sugestywny i poetycki, emocjonalnie poruszający. Europa musi wyruszyć w niebezpieczną wspinaczkę wysokogórską, gdzie może być wiele niespodzianek i nieoczekiwanych widoków. W uzasadnieniu powodów, dla których Unia Europejska winna podjąć się tej misji, odwołuje się Bauman do wielu argumentów natury filozoficznej, etycznej i socjalnej. Nie negując zbrodniczych wojen, jakie prowadziła Europa, zwraca uwagę na wygaśnięcie jej „pirotechnicznych aspiracji”, gdy po II wojnie światowej Niemcy osiedli na gruzach III Rzeszy i razem z Francuzami postanowili zastąpić działania wojenne negocjacjami, szukaniem *consensusu* i porozumienia, tworząc, dzięki chadecji, podwaliny pod przyszłą Unię Europejską. Ukształtowali oni w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku nowe, opiekuńcze państwa. Autor opiewa cnoty europejskie rozwijające się w Unii, przede wszystkim zakorzenione w demokracji unijnej **poczucie sprawiedliwości**, wskazując, że stoi ona na straży wspólnego dobra, jest źródłem wszelkiej solidarności i „przygotowuje człowieka na pokojowe i przyjazne współ-

istnienie⁴¹. Podnosi znaczenie **poczucia dobra** silnie zakotwiczone w kulturze antyku, przede wszystkim w dramatach greckich, oraz znaczenie **racjonalizmu i sceptycyzmu** właściwych umysłowości zachodnioeuropejskiej, poddające nieustannej rewizji sądy ustalone.

Z przyjemnością poddajemy się czarowi uwodzicielskich opisów europejskich cnót, jednakże wymieniona przez Baumana cnota sceptycyzmu zmusza nas także do krytycznej refleksji nad wymienionymi europejskimi zaletami. Obecny kryzys, spowodowany przez kreatywną i nieodpowiedzialną księgowość wielkich międzynarodowych banków i Światowego Funduszu Walutowego (w którego przedsięwzięciach *notabene* i Europa Zachodnia miała swój udział) i związane z nim, niespotykane dotąd na taką skalę, masowe ruchy Oburzonych i protesty społeczne w wielu krajach Unii Europejskiej, stawiają pod znakiem zapytania jej trwanie i cnoty. Zakładając, że potrafi się ona uporać z kolejnym kryzysem postkapitalizmu epoki postindustrialnej, należy spytać o to, jakimi uczyni to metodami? A także o to, kiedy i w jakiej postaci się ona, jak kobieta po przejściach, odrodzi? Co stanie się z demokratyczną wielokulturowością Europejczyków i muzułmanów, federacyjnością narodów, biurokratyzacją organów nadrzędnych w Unii i wolnością jej obywateli? Znajdując się w takich jak dzisiaj trudnościach, Unia Europejska nie prędko chyba wyruszy w podróż ku nowej wysokogórskiej przygodzie, za którą wielu z nas, nie wykluczając niżej podpisanej, trzymało i trzyma palce⁴², bo marzenia nas uskrzydłają. Realia kryzysu po roku 2008 spowodowały, że dyskusje na temat Europy mitycznej, Europy wszechmocnej, Europy, której legenda ma większą siłę niż jej armia⁴³, Europy wytwornej i dystygnowanej i *last but not least* Europy wolnych narodów, ucichły. Na ich miejsce wtargnęła Europa, która zawiodła samą siebie i innych, Europa pieniądza, UE dwóch prędkości, krytykująca w sposób bezwzględny te narody i państwa, które chcą się samodzielnie wydostać z pułapki zadłużeniowej (Islandia i Węgry) itd. W tej sytuacji wyprawa na górskie szczyty kontynuująca niedokończoną przygodę Europy została niestety odłożona *ad Kalendas Graecas*. A ponieważ przyroda nie znosi próżni, na miejsce Europy aspirującej do dominacji światowej wkraczają inni przyrzaczeni pretendenci do odgrywania roli hegemonu, przede wszystkim Azja.

⁴¹ Tamże, s. 191.

⁴² H. Janaszek-Ivaničková, *The Vision of Europe in Polish Literature against a Background of Other Slavic Literatures*. W: *Ideas off for Europe. An Interdisciplinary Approach to European Identity*. T. Pinheiro, B. Cieszyńska, J.E. Franco. Eds. Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2012, s. 207-222.

⁴³ P. Kuncewicz, *Legenda Europy*. Wydawnictwo Muza, Warszawa 2000.

Nowe scenariusze, które pisze globalizacja w Azji

Wśród potęg, które na kontynencie euroazjatyckim aspirują do tej roli, na pierwszy plan wysuwają się Chiny, zamiary bogatej, technicznie przodującej i przyczajonej w dogodnej chwili do skoku Japonii mogą być podobne. Nie należy zapominać również o tym, że w dalszym ciągu potęgą na kontynencie Euroazji pozostaje Rosja, chociaż w wyniku globalizacji utraciła połowę swojego państwa. Chiny nie tylko nic nie utraciły ze swego terytorium, ale jeszcze je poszerzyły o dawną brytyjską kolonię Hongkong, a obecnie posługując się nadal dyplomatyczną taktyką „rozwoju pokojowego”, przymierzają się do przyłączenia do „wielkich Chin” Tajwanu⁴⁴. W globalizacji widzą nie zagrożenie, ale szansę ekonomiczną, odrzucają natomiast presje kulturowe i ideologiczne, jakie usiłuje ona starym kulturom narzucić.

Petrowi Rutlandowi, profesorowi amerykańskiego Uniwersytetu Rządowego w Wesleyan, od kilkunastu lat zamorskiemu współpracownikowi Slavic Research Center w Sapporo, zawdzięczamy niezwykle przejrzystą, jasną, a zarazem świetnie udokumentowaną danymi statystycznymi ekonomicznymi i socjologicznymi komparację procesów globalizacyjnych, przebiegających w krajach postkomunistycznych i opis narodzin nowego modelu rozwojowego globalizacji w Rosji i w Chinach⁴⁵.

Model ten różni się zasadniczo od modelu przyjętego w krajach zachodnich, opartego na tzw. *waszyngtońskim consensusie*, który zakłada, że najlepszą polityką ekonomiczną jest wolny handel, swobodny obieg walut, rezygnacja z rządowych regulacji oraz prywatyzacja przemysłu państwowego. W modelu tym nie znajduje zastosowania także tzw. *waszyngtońska hipoteza* głosząca, że „globalizacja promuje demokratyzację”. Oba te założenia, krytykowane *nota bene* ostro przez Baumaną, stawiającego na Unię Europejską i przez opozycję polską promującą umocnienie państwa polskiego, nie sprawdzają się także, choć z innych powodów. Albowiem, „rosyjski i chiński model rozwoju łączy w sobie akceptację siły rynku i integracji z odrzuceniem neoliberalnej ekonomiki i liberalnej demokracji, a także z ponowną afirmacją nacjonalizmu i niepodległości”⁴⁶.

Obydwa imperia, tj. rosyjskie i chińskie, mają silne tradycje państwowości i słabe tradycje społeczeństwa obywatelskiego – konstatuje Rutland. Do

⁴⁴ *Pekiński poker, czyli jak chińska dyplomacja rozgrywa aneksję Tajwanu*, polska-azja.pl/, dostęp: 11.01.2010.

⁴⁵ P. Rutland, *Post-Socialist States and the Evolution of a New Development Model: Russia and China Compared*. W: *Post-Communist Transformation: The Countries of Central and Eastern Europe and Russia in Comparative Perspectives*. Eds. T. Hayashi and A. Ogushi, Slavic Research Center (SCR). Sapporo 2009. „Slavic Eurasian Studies”, No 21, s. 29-72.

⁴⁶ Tamże, s. 50-51.

kapitalizmu startowały one z różnych pozycji. Przed przejściem na gospodarkę wolnorynkową, w późnych latach osiemdziesiątych, Rosja miała wprawdzie, podobnie jak Chiny, kompleksy w stosunku do Zachodu, ale obiektywnie rzecz biorąc – jak twierdzi Rutland – była militarną superpotęgą równą Stanom Zjednoczonym. Posiadała dojrzałą industrialną ekonomikę i wykształcone kadry w mieście. Chiny natomiast były krajem rolniczym (80 procent ludności zajmowało się uprawą roli, a w Rosji tylko 15 procent ludności), miały słabą bazę ekonomiczną i słabo rozwiniętą naukę. Rosja przeszła kurs politycznej liberalizacji za rządów Michaiła Gorbaczowa, większą wagę przywiązując w tym czasie do polityki niż do ekonomii. Ta ostatnia wymknęła się jej z rąk. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Rosja otworzyła się w pełni na zachodnią demokrację rynkową, demokratyczne zasady zachodnie wprowadziła nawet do konstytucji z 1993 roku. Teoria nie zawsze szła w parze z praktyką. Rządy objęły, niekontrolowane przez nikogo, oligarchia i struktury mafijne. Odsunęły one od wpływu na bieg wydarzeń dysydentów rosyjskich, opanowały wielki przemysł, dokonały skoku na ropę, umożliwiły powstanie prywatnych banków. W wyniku kryzysu roku 1998 wiele z tych banków upadło, a oligarchia poddana została krytyce. Po objęciu władzy przez Putina rozpoczęto ograniczać jej wpływy. Chiny, jak podkreśla Rutland, nauczone doświadczeniami Rosji, postępowały rozważniej, nie postawiły jak Rosjanie w 1992 roku na terapię szokową, tylko stopniowo otwierały się na inwestycje zagraniczne. Nad przebiegiem inwestycji czuwały cztery banki chińskie znajdujące się pod kontrolą rządu. W Chinach monopol na władzę miała przez cały czas transformacji Chińska Partia Komunistyczna, trzymając przemiany pod kontrolą (*controlled transformation*). Chiny aktywizowały swoje regiony rolnicze, tworząc w nich nowe małe przedsiębiorstwa, częstokroć rodzinne, które produkowały tanie towary na eksport. Wielki przemysł był podtrzymywany przez państwo, a jego pracownicy objęci opieką socjalną. W rezultacie tych i innych posunięć ekonomicznych i chińskiej pracowitości gospodarka chińska rozwijała się niebywale, mimo różnych skandali ekonomicznych i ekologicznych, w latach 1978–2003 nastąpił rekordowy wzrost PKP o 9,49%, a dochód *per capita* zwiększył się ze 150 dolarów w 1978 roku do 1700 w 2005 roku. Chiny stały się mocarstwem, drugim po Stanach Zjednoczonych, Rosja natomiast usiłuje swoje imperium odbudować. Po śmierci Mao Tse-tunga w roku 1976 Chiny wkroczyły na drogę przemian, lecz, mimo iż odzęgnęły się od spustoszeń i mordów maoistowskiej rewolucji, w czerwcu 1989 stłumiły krwawo bunt studencki na placu Tiananmen w Pekinie, w dalszym ciągu uprawiając politykę prześladowania ludzi i ruchów demo-

kratycznych niewygodnych dla rządzącej partii⁴⁷. Według indeksu demokracji, stworzonego przez Freedom House, jeśli chodzi o poziom praw politycznych i wolności obywatelskich, Chiny przez cały czas były zaliczane do krajów pozbawionych wolności (*unfree*), zaś Rosję do roku 2004 uważano za „kraj częściowo wolny”, po roku 2004 uznano ją również za pozbawioną wolności, chociaż oba państwa poruszały się początkowo odmiennie w przestrzeni globalizacji, obecnie wypracowały sobie podobny model podejścia do procesów globalizacyjnych. Oba opierają się teraz na systemie jednopartyjnym i są wrogie pluralizmowi, mają autorytarne postkomunistyczne instytucje i autorytarne podejście do rozwiązywania problemów ekonomicznych. Stworzyły specyficzny model globalizacji w postaci „regulowanego rynku” opartego na *consensusie pekińskim*⁴⁸. *Consensus* ten jest ewidentną opozycją *consensusu waszyngtońskiego*. Wbrew rozpowszechnionym opiniom na temat globalizacji, że prowadzi ona do łamania na swojej drodze wszelkich przeszkód i barier, w tym narodowych, że rozbija nieuchronnie każdą instytucję i identyfikację⁴⁹, Chiny i Rosja zachowały suwerenność państwową i narodową tożsamość, akceptują mechanizm rynkowy, uważając go za najbardziej efektywne narzędzie ekonomicznego wzrostu, ale odrzucają demokrację liberalną i nie dopuszczają do podważania zasadności istnienia państwa.

„Zjawiska te otwierają – konkluduje Rutland – nową fazę globalnego rozwoju, w których reguły gry nie będą już dyktowane przez ustabilizowane potęgi zachodnie. Rosja i Chiny pragną być tymi, którzy ustanawiają reguły gry na międzynarodowej scenie, a nie tylko ich odbiorcami”⁵⁰.

Tak więc przewidywaniom Iedy trudno i w tej materii odmówić trafności, gdy pisał kilka lat temu (przypomnijmy), że to tożsamość wynurzających się regionów, wola istot ludzkich i ich interaktywność w regionach będzie decydowała o kierunku rozwoju kontynentu.

Czy tym samym stopniem trafności odznaczają się profecje Iedy, iż staniemy się Euroazjatami? Na to pytanie odpowiem na końcu, zwróciwszy uwagę najpierw na niektóre aspekty chińskiego programu pokojowego rozwoju *China's Peaceful Development*, który ogłosił we wrześniu 2011 roku w Pekinie Urząd Informacyjny Rady Państwa Chińskiej Republiki Ludowej⁵¹.

⁴⁷ Chodzi przede wszystkim o ruch Falun, prześladowanie Kościoła katolickiego i mniejszości narodowych (Tybetańczyków i Ujurgów).

⁴⁸ Terminu tego użył jako pierwszy doradca banku Goldmana Sachsa, Joshua Cooper Ramo. Podaję za Rutland, *Post-socialist states...*, s. 65.

⁴⁹ Tamże, s. 65–67.

⁵⁰ Tamże, s. 68.

⁵¹ *China's Peaceful Development*, Information Office of the State Council The People's Republic of China, September 2001, Beijing, s. 32.

Albowiem wydarzenia we współczesnym świecie mkną w zatrważająco szybkim tempie. Nie zdążyliśmy jeszcze oswoić się myślowo z dominującym w Azji modelem globalizacji, a już znajdujemy Chiny *ante portas Poloniae*.

Chiny *ante portas Poloniae*

Zapewne także *Chiny ante portas* wielu innych krajów naszej planety, do których drogą dyplomatyczną rozesłany został ów pokojowy manifest. Manifest uświadamia nam w pełni znaczenie kolosa, jakim jest mocarstwo chińskie mające za sobą pięć tysięcy lat rozwoju cywilizacyjnego, czego nie sposób mu nie pozazdrościć, jedną piątą ludności świata, co przeraża nas swoim ogromem i wielkie osiągnięcia ekonomiczne, budzące podziw (obok już wymienianych wzrostu PKP *per capita*), przewidywane obroty w handlu, idące już w tryliony dolarów. Chiny osiągnęły także niebywały sukces polegający na zapewnieniu 14 milionów nowych miejsc pracy, o czym wielu Europejczyków może tylko pomarzyć. Chiny podkreślają swoje umiłowanie pokoju jako naród, który dużo ucierpiał od wojen i od nędzy (w narracji tej opuszczono wojny i zdobywcze ekspedycje, jakie prowadziły Chiny w dziejach oraz słowo komunizm zastąpiono bez trudu słowem socjalizm). Oświadczają, że nigdy pierwsze nie rozpoczną nuklearnej wojny, deklarują swój respekt dla różnych modeli rozwojowych państw, gdyż, jak zauważają słusznie, jedyną drogą do sukcesu jest uwzględnianie narodowych uwarunkowań. Zapewniają, że nie dążą do hegemonii w światowym układzie sił (w co trudno uwierzyć⁵²), lecz do wielostronnej ekonomicznej, naukowej i technicznej współpracy z innymi państwami, bez ingerencji w ich sprawy wewnętrzne, aby wspólnie stawić czoła wyzwaniom globalizacyjnym i zagrożeniu głodem. Ludność Chin obecnie liczy miliard trzysta milionów mieszkańców. Państwo chińskie musi ludność Chin wyżywić. Dlatego też Chinom potrzebna jest wymiana handlowa z innymi krajami i znajomość nowych technologii, w których przoduje Zachód. Wybiera więc pokój, a nie wojnę. Swój wielki program **pokojowego rozwoju** przedstawiają Chińczycy jako wybór świadomy, a zarazem ten, „który reprezentuje trend globalny”.

⁵² „ChRL w stosunkach międzynarodowych przyjmuje rolę, która nie jest zupełnie nowa. Doświadczenie jednak uczy, że w przypadku ChRL należy odróżnić rolę deklarowaną od rzeczywistej w stosunkach międzynarodowych” i dalej „Chińskie ambicje z pewnością obejmują podważenie dominacji jedyne supermocarstwa, przekształcenie współczesnego systemu międzynarodowego w system multilateralny i zapewnienie właściwej pozycji CHR. «Nowa Dyplomacja» z przełomu XX i XXI wieku jest jednym ze środków, które mają pomóc w osiągnięciu tego strategicznego celu”. R. Kwieciński, <http://www.psz.pl/Rafal-Kwiecinski-Nowa-Dyplomacja-Chin-na-poczatku-XXI-w/>.

Zdaniem polskich obserwatorów, Chiny nawiązują do starej chińskiej filozofii zawartej w traktacie *Sztuka wojny* Sun Zi⁵³, mędrca i generała chińskiego żyjącego między czwartym a trzecim stuleciem przed naszą erą⁵⁴. Sun-Zi radził, by dawać pierwszeństwo mądrym rokowaniom przed zbrojnymi konfliktami, by uruchamiać w walce o własny interes dyplomację, handel, kształtować pozytywnie obraz własnego narodu, w razie potrzeby demobilizować wroga, wmawiając mu, że jest niewiele wart tak długo, aż w końcu sam w to uwierzy. Traktat *Sztuka wojny* stanowił i stanowi nadal podstawę wychowania wielu pokoleń w Chinach, pod jego mocnym wrażeniem był Napoleon i inni Europejczycy. Cieszy się nadal dużym zainteresowaniem jako podręcznik prakseologii na Zachodzie, a na europejskim Wschodzie, o czym pouczał wykład byłego sowieckiego pracownika służb specjalnych (dostępny w serwisie internetowym YouTube), należy do żelaznego wyposażenia edukacyjnego elewów KGB jako wzór godny naśladowania⁵⁵.

Twórcy omawianego przesłania Rady Państwa Chin nie przejmują się wyrokami Freedom House o braku wolności w ich mocarstwie, dyskretnym milczeniem pomijając także chiński wyczyn informatyczny, jakim, zdaniem Rutlanda⁵⁶, było totalne zablokowanie dla odbiorców Internetu w Chinach oraz niepożądanych dla władz informacji. Sukces na tym polu oceniany jest paradoksalnie jako sprawdzian szczytowych umiejętności technologicznych i informatycznych, zapóźnionych przez wiele lat w swoim technologicznym rozwoju Chin. Tymczasem jest to sukces wątpliwy i krótkotrwały. Po pierwsze dlatego, że stale są podrzucane do Chin programy informatyczne w języku chińskim, umożliwiające łamanie kolejnych blokad, po drugie dlatego, że nowe pokolenie świata, „pokolenie młodzieży urodzonej w Internecie”, dochodzące obecnie do głosu, dotknięte aktualnym kryzysem, wręcz kultowo traktuje informację, ceni sobie obecny brak przeszkód w docieraniu do niej, broni dostępu do dóbr kultury, któremu mogą Acta – wskutek nieograniczonej chciwości koncernów – przeszkodzić. Dąży do nawiązywania kon-

⁵³ Inne wersje zapisów nazwiska generała to: Sun-Tzu i SunWu.

⁵⁴ A. Kościański, R. Pyffel, *Pekiński poker, czyli jak chińska dyplomacja rozgrywa aneksję Tajwanu*, „Arcana” 2009, nr 9096, s. 44–51.

⁵⁵ Wykład w języku angielskim na wideo Thomasa Schumana (Jurija Biezmenowa) wieloletniego współpracownika KGB, potem rezydenta zachodniego, długo utrzymujący się na YouTube, ostatnio został z Internetu wycofany. Wersję polskojęzyczną można odnaleźć w wyszukiwarce Google pt. *Jak zniszczyć państwo-rewelacja*. Rewelacje zawarte w wykładzie istotnie są zadziwiające i pobudzające do myślenia. Jedną z metod rozkładania wrogiego państwa jest wmawianie jego obywatelom, że tradycje, obyczaje i poglądy jego mieszkańców są niewiele warte. W procesie kolonizacji łatwiej będzie narzucić własny system wartości.

⁵⁶ P. Rutland, *Post-socialist states...*, s. 55.

taktów z ludźmi na całym świecie, domaga się swobodnego poruszania się w sieci bez inwigilacji ze strony rządów, koncernów, banków i korporacji, które wpędziły wielu ludzi w nieszczęście. Nienawidzi ogólnie przyjętej hipokryzji, domaga się pełnej transparentności działań, demokracji bezpośredniej. Można nawet powiedzieć, że „broni wolności w sieci jak niepodległości”, gdyż rzeczywiście w niej znajduje namiastkę własnego osobniczego niepodlegania nikomu, przy równoczesnym uczestnictwie w otwartym społeczeństwie międzynarodowym. Ruch skierowany przeciw Acta nie jest ruchem za tymi lub owymi, którzy trzymają władzę, choć ci i owi się do niego podłączają, ale idzie poniekąd w poprzek systemu, domagając się jawności i zaniechania prób wprowadzenia cenzury do sieci, rozciągnięcia nad nią nieograniczonej kontroli. A „urodzonych w sieci” przybywa także w Chinach. Nie wiadomo więc jak długo chińskie władze niewygodne dla siebie informacje i ważne dla społeczeństwa decyzje będą w stanie ukrywać. Rewolucja informatyczna burzy wiele przeszkód.

Czy i my będziemy Euroazjatami?

W obecnej rzeczywistości, która jest rzeczywistością ogromnego przyśpieszenia, przemieszczania się na wielką skalę „ludzi i towarów”, cywilizacje nieuchronnie zbliżają się do siebie, wymieniają się swoją kulturą i doświadczeniem, co oznacza, że uczą się one od siebie wzajemnie i konfrontują.

Modele azjatyckiej globalizacji oparte na sile głównie jednej partii, antypluralistyczne i antyliberalne, choć imponujące w swoich efektach ekonomicznych, nie budzą w nas zachwyty, gdyż w dalszym ciągu człowiek jest traktowany w nich jak „rab”, poddany chłop, tania siła robocza, niewolnik, któremu ogranicza się prawo głosu. Ma on słuchać władzy (cara, cesarza, pierwszego sekretarza partii) i wykonywać jej rozkazy. Dla Europejczyków, wychowanych w kulturze zachodniej z wyeksponowanym kultem wolności, nie do przyjęcia jest zakodowana w tradycji azjatyckiej redukcja tej fundamentalnej wartości. Tym bardziej, dla wiecznie buntujących się Polaków. Jednakże pozytywnie w modelu globalizacji azjatyckiej należy oceniać zachowanie suwerenności państwowej i tożsamości narodowej, których my zrzekamy się zbyt łatwo, oraz opór stawiany niedostosowanym do warunków miejscowych doktrynom z importu, w myśl których im mniej narodu i państwa, tym lepiej i rzekomo więcej demokracji. Należy najpierw zapytać, dla kogo lepiej? Dla tych, którzy przejmą jego bogactwa – na pewno tak. Bauman znakomicie to pokazał, ale narody i państwa uznał za zbyt słabe, aby były zdolne przeciwstawić się ponadnarodowej krucjacie „wolnego handlu”. Zaufał sile kolektywnej – zjednoczonej Europie.

Mocarstwa i imperia istniały od zawsze, ale obok istniały większe i mniejsze samodzielne państwa, jeśli nie traciły siły ducha, miały szacunek dla swej przeszłości i nie ulegały celowemu, starannie zaprogramowanemu wmówieniu im przez innych, że są gorsze.

Kultura europejska i kultura azjatycka są oddalone od siebie. W utrwalonym stereotypie Azjaty w naszym kręgu kulturowym mamy zakodowane pojęcie dzikiego okrucieństwa azjatyckiego (mianem Azjatów nie określa się jednak wszystkich nacji mieszkających w Azji, nie ma wśród nich np. Indów czy Persów, ale są np. Chińczycy). Nowa polska *science fiction* roi się wręcz od ponurych wizji przyszłości, w których obcy atakują nasz kraj i chcą odebrać nam wolność. Wśród nich najbardziej niebezpiecznymi najeźdźcami, ze względu na umiejętność penetracji terenu i „wrodzone okrucieństwo”, są właśnie Chińczycy⁵⁷. *Science fiction* już z samej definicji (fikcji) nie jest żadnym argumentem. Mówi jednak o pewnym typie historycznie ukształtowanej pamięci, którą rzutuje w przyszłość. Gdy jednak w cytowanym poselstwie Rady Państwa Chin w uzasadnianiu pokojowej misji Chin czytamy: „my wierzymy w to, że nie należy czynić innym tego, co nam jest niemiłe” i w sformułowaniu tym, zapewne konfucjańskim, odnajdujemy zasadę chrześcijańską, ogarniają nas wątpliwości, czy nie przesadzamy z pamięcią o okrucieństwie narodów azjatyckich (skoro znane nam jest dobrze także i okrucieństwo Europejczyków), a także z kwestią odległości kultur. Może raczej warto zastanowić się nad uniwersalizmem pewnych idei jako dobrem wszystkich ludzi na naszej planecie.

Niemniej jednak na razie nikomu z nas nie przychodzi do głowy pomysł, aby określać siebie jako Euroazjatów. W tym wypadku prekognicje ledy poszły jakby za daleko w przeszłość, w innych się sprawdziły.

Doniosłość badań japońskich i amerykańskich (studium Rutlanda) nad mega- i mezoregionami oraz imperiami w Eurazji dla zagranicznego slawisty i humanisty, polega na zwróceniu uwagi na aktualne dalekosiężne przemiany, jakie zaszły i zachodzą na naszym wspólnym kontynencie, których skutków będziemy doświadczali jeszcze przez długi czas.

ARE YOU TOO GOING TO BE EURO-ASIAN?
THE SLAVS, EUROPEAN UNION AND ASIAN POWERS
IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Summary

The article discusses the fates of the Slavic-culture countries after the collapse of communism in light of the studies conducted by Japanese Slavists working at the Slavic Research Center, Hokkaido University, Sapporo and by scholars from other countries,

⁵⁷ PL+50: *historie przyszłości*. Red. J. Dukaj. Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

who cooperate with this Center. Following the example of the theoretical model of spatial studies developed by Osama Ieda, which shows the globalization-driven emergence of new self-identificational meso-areas from the former mega-region of the Soviet Union and their gravitation towards new mega-areas (including the European Union), the author emphasizes the different understanding of such terms as Central or Eastern Europe in Japan than in Western Europe: not axiological and mythical but geographical and economic, which is of essential significance.

After the EU has absorbed the overwhelming part of the Western and Southern Slavs, the driving force of globalism is conducive to the rebirth of the rapidly modernizing Euro-Asian empires. For China, globalization is not the apocalypse of the new "world disorder" which destroys each national and ethnic identity (as Zygmunt Bauman and the French left would have it) but it is a chance to survive in the overpopulated world, preserving the Chinese identity at the same time. Russia is working to restore its empire by affirming the nation and independence. Japan, the year-long leader of modernization in Asia, is beginning to return to the rejected samurai past and the cult of sword in its underground, while the European Union dreams of the Europeanization of the international law, which would allow it to keep a tight rein on international companies.

Will the melting pot of globalization characterized, contrary to the expectations of its theorists, by nationalism, produce a new type of man in Euro-Asia, who will proudly call himself Euro-Asian? Not very soon.

KEY WORDS: collapse of communism, deconstruction and reconstruction, Slavic Eurasian area, meso-areas dynamics, Central and Eastern Europe, European Union, Euro-Asian empires, self identity and institutional identity, Euroasian, nationalism, globalization, apocalypse, chance.

LUCJAN SUCHANEK

Kraków

Rosja, Słowianie, Europa i Zachód

W procesie poznawczym na przeciwległych biegunach stoją, z jednej strony, badania nad poszczególnym faktem kultury – dziełem literackim czy folklorystycznym, dziełem sztuki wysokiej bądź ludowej, wówczas obiektem badań mogą się stawać także poszczególne ich części – i z drugiej strony, nad całością zjawisk. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z uogólnieniem, z sytuacją, gdy obiekt poznania musi zostać zdefiniowany, opisany i oceniony w oparciu o wielką liczbę danych. Identyczna sytuacja ma miejsce wówczas, gdy przedmiotem badań stają się zjawiska z zakresu geopolityki czy geokultury. Tak też jest w przypadku wymienionych w tytule niniejszego tekstu Rosji, Słowian, Europy i Zachodu. Żaden z tych terminów nie jest jednoznaczny, są to pojęcia nieostre. Możemy się przeto obawiać, że przy próbie określenia miejsca Rosji i Słowian w geopolityce i geokulturze będziemy mieć do czynienia z przypadkiem opisu *ignotum per ignotum*

Nieprecyzyjny jest termin Rosja – odnosi się on bowiem do wielu bytów państwowych, takich jak Ruś Kijowska IX-XIII wieku (mówi się także państwo staroruskie)¹, Ruś rozbita na wiele samodzielnych księstw (najważniejsze z nich to Ruś Włodzimiersko-Suzdalska i Nowogród), scentralizowane państwo nazwane na Zachodzie Moscovią, imperium rosyjskiego (imperium carów), ZSRR i Federacja Rosyjska.

To, co dziś nazywamy Europą, choć sama nazwa Europa pojawiła się już w Grecji starożytnej, jest cywilizacją, która wyłaniała się przez długi czas z zachodniej łacińskiej wspólnoty chrześcijańskiej (*christianitas lub res publica christiana*). Geograficznie objęła pierwotnie Francję, Niemcy, Wyspy Brytyjskie, lecz przez następne cztery wieki obszar ten poszerzano na wschód i na północ, nawracając Zachodnich Słowian i Skandy-

¹ Wielu badaczy, zwłaszcza ukraińskich, stoi na stanowisku, że okresu tego nie można uznać za należący do dziejów Rosji, lecz do Ukrainy.

nawów. Poszerzano też ten obszar na południe – o Półwysep Iberyjski. W XV wieku cywilizacja ta uległa laicyzacji, a wraz z reformacją (XVI) nie stanowiła już jedności religijnej. W XVIII stuleciu ponownie uległa silnej laicyzacji, nad wartości religijne i transcendentne przekładać zaczęto racjonalistyczne i immanentne. Termin Europa wyparł w XVIII wieku termin wspólnota chrześcijańska. Przyjęło się wówczas uważać, że określany nim obszar reprezentował najbardziej oświeconą i cywilizowaną część ludzkości i apogeum historycznego rozwoju. W 1815 na kongresie wiedeńskim przyjęto oficjalnie, że wschodnią granicę Europy stanowi Ural.

Mimo licznych prac znakomitych badaczy, takich jak Arnold Toynbee, Oswald Spengler, Feliks Koneczny, Carolle Quigley, Samuel Huntington, Pitirim Sorokin czy Alfred Kroeber terminy cywilizacja, kultura² nie są rozumiane jednoznacznie, niejednoznacznie charakteryzowane są też poszczególne ich typy i odmiany, zarówno co do liczby, jak i zakresu pojęcia.

W ciągu pojęć Rosja, Słowianie, Europa, Zachód kategoria cywilizacji/ /kultury jest niezbędną, gdyż stanowi ona dla człowieka najszerze ramy do określania własnej tożsamości. Cywilizacja zachodnia, Zachód – bez względu na odmienną liczbę cywilizacji w ujęciu różnych badaczy (Toynbee – 21, Quigley – 16, Spengler – 8, F. Koneczny – 7) należy do głównej grupy. Terminu Zachód używa się dziś na określenie tego, co nazywano niegdyś zachodnim chrześcijaństwem, a jego początki przypadają na mniej więcej rok 700 lub 800. Geograficznie biorąc, Zachód to Europa, Ameryka Północna oraz obszary zasiedlone przez Europejczyków – Australia, Nowa Zelandia³. F. Koneczny posługiwał się terminem cywilizacja łacińska, traktując ją jako szczyt osiągnięć cywilizacyjnych ludzkości.

Charakteryzując cywilizacje, należy pamiętać, że każda z nich stanowi całość i posiada określony stopień integracji. W niniejszym artykule ważne jest to, że cywilizacje mogą łączyć w całość różne państwa. Przy identyfikacji cywilizacji uwzględnia się takie obiektywne elementy wspólne, jak język, religia, historia, obyczaje, instytucje społeczne. Ale także mówi się o określonym typie człowieka⁴. Cywilizacje mogą ewoluować, adaptować się, przeżywać wstrząsy polityczne, gospodarcze, społeczne. Mają swoje wznosy i upadki, łączą się, dzielą, znikają.

Dziś poglądy na Zachód są niejednoznaczne, czasem wręcz sprzeczne. Jedni uważają, że jest on w fazie rozwoju, ma instrumenty ekspansji, tworzy

² W opracowaniu niniejszym oboma tymi terminami – choć przez różnych badaczy traktowane są nieekwiwalentnie, nieraz jako przeciwstawne – posługiwać się będą wymiennie.

³ Wątpliwości budzi Ameryka Łacińska, która choć jest wytworem cywilizacji europejskiej, przebyła drogę odmienną i posiada swoistą tożsamość.

⁴ Patrz: P. Wandas, *Czym jest „Zachód?” What is the „West”* – „Invesigationes Linguisticae” vol. XVI., December 2008; J. Sobczak, *Zmierzch cywilizacji*. Poznań 2002.

imperium uniwersalne⁵. Dowodzą, jak Francis Fukuyama, że Zachód jako cywilizacja jest nieśmiertelny. Toynbee mówił o mirażu nieśmiertelności Zachodu. S. Huntington natomiast zauważa, że pozycja Zachodu jest zagrożona, w głównej mierze przez islam i Chiny⁶. Przyczyny tego trendu w zagrożeniu zewnętrznym dostrzegają także (Chiny, Indie, Indonezja) Niall Ferguson (*Civilisation The West and the Rest*) i Ian Morris (*Why the West rules for now*)⁷. Wielu uważa, że proces upadku został rozpoczęty i nie da się go powstrzymać, pojawia się deprecjonujące określenie – cywilizacja post-modernistyczna.

Zachód, nazywany także Europą lub Europą zachodnią, stanowi jeden z tematów o niezwyklej wadze, nośny stereotyp kulturowy w rosyjskich koncepcjach filozoficznych i historiozoficznych, pojawia się on w dziełach ideologów, w publicystyce i propagandzie. Jest kluczowym pojęciem w manifestowaniu się postaw ideowych, w sporach intelektualnych, wpływającym na kształtowanie się mentalności⁸. W dobie współczesnej nie sposób nie wspomnieć o stosunku do Zachodu Aleksandra Sołżenicyna, ujawnionym przede wszystkim w jego głośnej Mowie harwardzkiej⁹. Krytyczną wizję Zachodu przedstawił Eduard Limonow. W swoim eseju *Zdyscyplinowane sanatorium* istocie mocnej przemocy w systemie komunistycznym (*hard nasilije*), przeciwstawił znamienne dla Zachodu, dla jego łagodnych metod rządzenia masami, miękką przemoc (*soft nasilije*)¹⁰. Dogłębnym i niezwykle krytycznym analitykiem Zachodu był Aleksander Zinowiew. Opisując Zachód jako zjawisko ponadnarodowe i dotyczące jednocześnie konkretnych narodów, posługuje się on neologizmem *zapadnizm*, który tłumaczę jako *okcydentyzm*¹¹. Wprowadza on jeszcze jeden neologizm – *zapadoid* (oddaję to słowem *okcydentoid*), oznaczającym – podobnie jak *homo sovieticus* w przypadku komunizmu – typ człowieka reprezentatywnego dla Zachodu.

Dziś w Rosji Zachód jest obiektem krytyki z różnych pozycji ideowych: ze strony „wielopartyjnego komunizmu”, partii o orientacji nacjonalistycznej i z pozycji euroazjanizmu. Lider komunistów, Giennadij Ziuganow,

⁵ Patrz: L. Kulińska, *Zmierzch Zachodu? Problemy cywilizacyjne na przestrzeni wieków*, <http://winntbg.bg.agh.edu.pl>.

⁶ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa 2003.

⁷ Patrz o tym: *Cywilizacja Zachodu ma się dobrze wbrew bajaniom Morrisa i Fergusona*, <http://www.kulturapolityczna.amu.edu.pl>.

⁸ Patrz o tym szerzej: L. Suchanek, *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, „gnijący Zachód”*. Tegoż, *Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*. Kraków 1999, s. 227-238.

⁹ Tegoż, *Aleksander Sołżenicyn. Pisarz i publicysta*. Kraków 1994, s. 99-104.

¹⁰ Tegoż, *Parias i heros. Twórczość Eduarda Limonowa*. Kraków 2001, s. 193-209.

¹¹ O poglądach Zinowiewa na Zachód patrz: L. Suchanek, *Homo sovieticus, świetlana przyszłość, „gnijący Zachód”*. Tegoż, *Pisarstwo Aleksandra Zinowiewa*, op. cit., s. 239-393.

w swojej książce *Rosja – Moja ojczyzna* przypomina, że zmierzch cywilizacji zachodnioeuropejskiej uczeni, działacze religijni, historycy i filozofowie przepowiedzieli już dawno. Antyzachodnia retoryka przenika także program Liberalno-Demokratycznej Partii Rosji Władimira Żyrinowskiego.

Czwarty element naszych rozważań – podobnie jak trzy poprzednie – też nie jest rozumiany jednoznacznie. Rodzi się mianowicie pytanie, czy Słowianie stanowią całość, wspólnotę¹²? Z poznawczego punktu widzenia należy więc zapytać, jak istnieją Słowianie? Odpowiedź na nie możliwa jest z kilku punktów widzenia. Nie podlega dyskusji fakt, że stanowią strukturę geograficzną. Nikołaj Pogodin przypomina, że narody słowiańskie zajmują prawie dziesiątą część powierzchni ziemi¹³. Pamiętać wszakże należy, że w aspekcie historycznym kształty poszczególnych państw słowiańskich ulegały zmianom, konfiguracjom, niektóre z nich znikwały z mapy świata, później na nią powracały. Stanowiły większe struktury państwowe lub ulegały rozpadowi.

Słowianie jako spójna grupa istnieją dzięki językom, wywodzącym się ze wspólnego języka prasłowiańskiego, należącego do szerszego pnia indoeuropejskiego¹⁴. Utrwalony w nauce podział na Słowian Wschodnich, Zachodnich i Południowych nie oznacza braku spójności, sygnalizuje jedynie podział wewnętrzny, ułatwiający identyfikację narodów słowiańskich według właściwości rozwoju języka.

Te dwie zasady istnienia Słowian nie podlegają dyskusji. Pozostaje wszakże jeszcze jedna zasada wspólnotowa – kulturowa i ta wywołuje największe spory, aż do postawy negującej *a priori* istnienie jednolitej kultury słowiańskiej. Na stanowisku takim stoi M. Bobrownicka, autorka książki *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości kulturowej Słowian zachodnich i południowych*¹⁵.

Odmierna postawa metodologiczna opiera się na tezie, że pod względem kulturowym Słowianie nie stanowią wspólnoty modelowej, lecz sumę poszczególnych kultur narodowych, niejednorodnych, lecz jednocześnie nie całkowicie odmiennych. Stanowisko pośrednie polega na akcentowaniu

¹² L. Suchanek, *Idea wspólnoty słowiańskiej. Spojrzenie ze Wschodu*, W: *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*. Pod red. L. Suchanka. Prace Komisji Kultury Słowian. T. II, Kraków 2002, s. 131-149; tegoż, *Papieska wizja Słowian na tle innych koncepcji Słowiańszczyzny. Encyklika Slavorum Apostoli*, W: *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński, 9-11 października 2003, Kraków 2003, s. 181-197.

¹³ М. Погодин, *Польский вопрос. Собрание рассуждений, записок и замечаний. 1831-1867*. Москва 1867, с. 1.

¹⁴ Nie wchodzimy tu w sporne zagadnienie etnogenezy Słowian.

¹⁵ Patrz: M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Kraków 1999, s. 40.

wspólnoty niepełnej zarówno chronologicznie, jak i przestrzennie, uważa się wówczas za możliwe wskazanie wielu cech wspólnych dla całości Słowian lub ich segmentów, od najdawniejszych czasów poczynając.

Słowianie weszli do dziejów powszechnych w okresie wczesnego średniowiecza (V–X), lecz ich udział w rozwoju kultury europejskiej przypada na średniowiecze dojrzałe. W odniesieniu do epoki dawnej, średniowiecznej w historiografii istnieje koncepcja makroregionów europejskich. W dwóch podstawowych makroregionach: *Pax Latina* i *Pax Orthodoxa* wyróżniono jednostki mniejsze – dwa regiony homogeniczne: *Slavia Romana* (inaczej *Slavia Latina*) i *Slavia Orthodoxa*¹⁶. Były to dwie wielkie ponadnarodowe wspólnoty kulturowe i konfesyjne, w których początkowo językiem literackim były odpowiednio: łacina i cerkiewnosłowiański. Ten podział, dokonany *ex post*, wynikał z przesłanki, że w średniowieczu pojęcie *confessio* było dominujące nad *natio*.

Na początku XVI stulecia, gdy pod ciosami mahometan padło Cesarstwo Bizantyńskie (1453), ku któremu dotąd ciążyły narody słowiańskie, łączone w pojęcie *Slavia Orthodoxa*, pojawia się koncepcja, ogłaszająca istnienie nowego centrum duchowego – Moskwy. Przejmując jako sukcesor obowiązki Konstantynopola, car moskiewski brał w opiekę wszystkich Słowian wyznających prawosławie.

Tak więc wspólnota religijna i kulturowa Słowian prawosławnych trwała, natomiast mocno zarysowywała się linia podziału w obrębie Słowian, które przyjęły katolicyzm i tych, które opowiedziały się za ideami protestantów. Wobec ostatnich stosowany jest termin *Slavia Reformata*. Sporadycznie pojawia się jeszcze jeden – *Slavia Islamica*, odnoszący się do Słowian, którzy przyjęli mahometanizm.

Z perspektywy Wschodu patrząc, koniec XVIII stulecia i początek następnego – to czasy rodzącego się zainteresowania Słowiańszczyzną. „Zdobycze naukowe z dziedziny archeologii, etnografii, folklorystyki, językoznawstwa, historii – pisze B. Białokozowicz – sprzyjały szerzeniu idei słowiańskiej wspólnoty, czyli według ówczesnego określenia „pobratymstwa”, „rodactwa”¹⁷. Jak napisał L. Bazyłow: „po raz pierwszy w dziejach Europy podnieśli (oni – L. S.) sztandar jedności słowiańskiej i nadali tym zamierzeniom rangę programu politycznego”¹⁸.

¹⁶ Pojęcia te upowszechnił R. Picchio przed ponad trzydziestu laty. Patrz: R. Picchio, *Studia z filologii słowiańskiej i polskiej*. Kraków 1999 tekstem: *Slavia orthodoxa i Slavia romana*, s. 29-88.

¹⁷ B. Białokozowicz, *Z dziejów wzajemnych polsko-rosyjskich związków literackich w XIX wieku*, Warszawa 1971, s. 15.

¹⁸ L. Bazyłow, *Idea federacji słowiańskiej w programie Stowarzyszenia Zjednoczonych Słowian*, W: *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 3. Historia. Prace na VI Międzynarodowy Kongres Slawistów w Pradze, Warszawa 1968, s. 147.

XIX stulecie to czasy, kiedy Słowianami, w pierwszym rzędzie Rosją, zaczyna interesować się Zachód. Herder przepowiadał Słowianom przyszłą misję dziejową i zajęcie pierwszego miejsca w Europie¹⁹. Z drugiej jednak strony, w prasie niemieckiej w 1848 pojawiło się takie oto stwierdzenie: „Słowianie to ciemna masa narodów pozbawionych energii. Jeśliby nasz wiek należał do Słowian – byłby to straszliwy wiek”²⁰.

W sposób oczywisty Słowianie obecni byli w poglądach słowianofilów. Nazwa słowianofilstwo, jak wiemy, co podkreślał G. Fłorowski, jest nieprecyzyjna, dająca powód do nieporozumień i błędnych interpretacji²¹, wszakże jakkolwiek byśmy pojęcie to rozumieli, w jego nazwie mamy komponent „Słowianie”. Interesujący jest stosunek do Słowian Aleksego Chomiakowa²², wynikający z jego koncepcji historiozoficznej, opartej na typologii religii w zależności od zasady jednoczącej. Podstawą religii irańskich jest wolność, natomiast religie kuszyckie to religie konieczności: między nimi na przestrzeni dziejów toczy się walka²³. Jego zdaniem, na podobnej zasadzie jak religie, dzielą się plemiona, narody. W historii toczy się walka dwu zasad – wolności i duchowości oraz konieczności i przedmiotowości. Słowian i Germanów zaliczył Chomiakow do plemion irańskich, narodami kuszyckimi były według niego ludy romańskie. Chociaż Germanów i Słowian włączył myśliciel do jednej grupy, widział między nimi istotne różnice: narody takie, jak germańskie cechował bowiem duch militaryzmu, żyły one i rozwijały się dzięki podbojom, Słowianie zaś należeli do ludów rolniczych. Polskę Chomiakow traktował podobnie jak wszyscy słowianofile, a więc jako odszczepieńca, który poddał się wpływom kuszyckim (zachodnim) i utracił swe naturalne typowo słowiańskie oblicze.

Słowianie stają się głównym przedmiotem rozważań w istniejącej od lat czterdziestych XIX wieku w panslawizmie idei wzajemności kulturowo-politycznej, przyjmującej różne postacie koncepcji politycznych²⁴. A. Pypin,

¹⁹ Koncepcja ta zbieżna jest z tezą Hegla, przyznającego szczególną rolę określonemu narodowi na pewnym etapie dziejów.

²⁰ Cyt. za: A. Bezwiński, *Twórczość poetycka Aleksego Chomiakowa*. Wrocław 1976.

²¹ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*. Париж 1937, с. 249.

²² O przyczynach podjęcia problematyki Słowian u Chomiakowa patrz: A. Bezwiński, *Twórczość poetycka Aleksego Chomiakowa*, s. 116 i nast.

²³ Patrz jego *Zapiski o historii powszechnej* (*Записки о всемирной истории*, W: А. Хомяков, *Полное собрание сочинений*. т. 5, Москва 1904.

²⁴ Genezę panslawizmu upatruje się w poglądach Kriżanicia w koncepcji języka rosyjskiego jako środka komunikacji Słowian. *Русская философия. Словарь*. Москва 1995, 363. Wspomnieć trzeba o wcześniejszych o koncepcjach połączenia Słowian: wysuwano ideę federalizmu (Stowarzyszenie Zjednoczonych Słowian, pietraszewcy, Bakunin, Hercen lub zjednoczenia pod przewodnictwem jednego z narodów, przede wszystkim Rosji (Pogodin), ale także i Polski. Panslawizm polityczny narodził się na fali rewolucji 1848 roku.

który nie uważał panslawizmu za ideologią państwową, pisał: „Pod rosyjskim panslawizmem autorzy zachodni rozumieją zazwyczaj traktowane przez nich jako nie podlegające dyskusji dążenie Rosji do wykorzystania plemiennych sympatii narodów słowiańskich, słabych w izolacji, w celu ustanowienia swego na nich wpływu lub panowania nad nimi po to, by następnie grozić Europie”²⁵. Choć panslawizm miał swoje odgałęzienia w myśli ogólnosłowiańskiej (koncepcje Šafaříka), to jednak najpełniej uzewnętrzył się w rosyjskiej filozofii politycznej.

Koncepcje panslawistyczne łączą się z tzw. „kwestią wschodnią” (*восточный вопрос*), która pojawiła się w związku z wojną krymską. K. Aksakow stworzył wówczas manifest zatytułowany *O kwestii wschodniej* (*О восточном вопросе*, 1854), w którym mówił o pokojowym duchu Słowian, przeciwstawianym zaborczości Europy. „Nadchodzi wielka epoka – pisał – jedna z największych w historii powszechnej: trwały sojusz wszystkich Słowian pod najwyższym patronatem cesarza rosyjskiego”²⁶.

Drugim obok kwestii wschodniej akceleratorem panslawistycznych doktryn była kwestia polska. W latach wojny krymskiej (1853–1856), kiedy głoszono hasło zjednoczenia Słowian, słowianofile i panslawiści wypowiadali się za autonomią Polski. Zmiana wizji nastąpiła po powstaniu 1863 roku – pojawia się wówczas obraz Polaków jako renegatów Słowiańszczyzny. Jurij Samarin określał naród polski jako słowiański, o specyficznym wszakże charakterze, jego negatywną cechą stanowi bowiem polonizm, ukształtowany w wyniku wpływów łacińskich. Podkreślał patetycznie, iż to właśnie polonizm stanowi „ostry klin wbity przez łacinizm w samo serce świata słowiańskiego w celu rozłupania go na drzazgi”²⁷.

Nikołaj Danilewski jako historiozof mieści się w nurcie panslawistycznym. Głosząc upadek romano-germańskiego, inaczej europejskiego, typu kultury, dowodził, że zastąpi go nowy – słowiańsko-rosyjski, jednoczący w sobie wszystkie cztery zasadnicze elementy cywilizacji: religijny, kulturalny, polityczny i społeczno-ekonomiczny – pod tym względem jest on unikatowy. Patrząc w przyszłość Danilewski przepowiadał rozpad Austro-Węgier i powstanie na tym miejscu federacji wszechsłowiańskiej, ze stolicą w Konstantynopolu. Własną teorię kultury stworzył także Konstantin Leontiew, autor pracy *Bizantyzm i Słowiańszczyzna* (*Византизм и Славянство*). Słowiańszczyznę Leontiew postrzegał jako amorficzną, niezorganizowaną i żywiolową, dowodził, że nie przekształciła się ona w cywilizację,

²⁵ А. Пыпин, *Панславизм в прошлом и настоящем*. СПб 1913, с. 73.

²⁶ Cyt. za: H. Głębocki, *Fatalna sprawa. Kwestia polska w rosyjskiej myśli politycznej (1856–1866)*, Kraków 2000, s. 120.

²⁷ Cyt. za: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964, s. 397.

stanowiąc zaledwie materiał etnograficzny. Odróżniał pojęcie geograficzne, terytorialne Słowiańszczyzna od sławizmu, który pojmował jako ideę słowiańską i przeczył jej istnieniu. Był zdania, że narody słowiańskie nic własnego i oryginalnego nie wniosły do dziejów ludzkości. Dowodził, że południowa Słowiańszczyzna zachowała swe oblicze dzięki temu, że znalazła się pod panowaniem tureckim. Inne ludy słowiańskie poddały się zgubnym wpływom Zachodu, ku któremu ciąży, stając się karykaturą Europy. Leontiew nie uważał Rosji za kraj czysto słowiański, ani za część Słowiańszczyzny, podkreślał obecność elementu azjatyckiego w jej strukturze, przede wszystkim jednak uważał ją za spadkobierczynię Bizancjum.

Izmał Srezniewski był zdania, że: „Słowianie jako plemię bardzo utalentowane, winni zajmować w świecie umysłowym takie miejsce, jakie przysługuje im z racji zajmowanego terytorium”²⁸.

Nikołaj Pogodin dzielił Europę na Zachodnią, gdzie dominują plemiona germańskie, i Wschodnią, gdzie znajdują się Słowianie. Jako jedną z cech odróżniających te części uznał wyznanie – zachodni katolicyzm i wschodnie prawosławie²⁹. Podkreślał jednak wewnętrzne zróżnicowanie, które nastąpiło w wyniku procesów greczyzacji, germanizacji i poturczenia Słowian.

Na początku wojny krymskiej Pogodin pisał: „Jeśli powinien istnieć Związek Słowiański, to powinniśmy zrezygnować z Polski, której nawet fizycznie nie da się włączyć do tego sojuszu. Po cóż mamy trzymać ją przy sobie? To choroba na naszym ciele”³⁰. W najbardziej panslawistycznym ze swoich wystąpień, w mowie na Zjeździe Słowiańskim w maju 1867 roku, Pogodin mówił: „my Rosjanie wyrazimy tylko wobec całej Europy nasze szczerze i głębokie, a jednocześnie, śmiem twierdzić, słuszne i sprawiedliwe pragnienie, żeby plemiona słowiańskie – bez względu na to, pod czyją władzą się obecnie znajdują – korzystały z tych samych praw, jakie przysługują obywatelom Europy XIX stulecia; żeby żadnego z nich nie spotykały wcześniejsze niegodziwe krzywdy, pogarda i ucisk – Czechów i Serbów, Chorwatów i Bułgarów, Słoweńców i Styryjczyków, Bośniaków i Czarnogórców, Słowaków i Morawian, Łużyczan i Dalmatyńczyków, Rosyjskich Haliczan i Polaków”³¹.

Za pioniera rosyjskiej geopolityki uważany jest Iwan Dusinski³², który wprowadził i upowszechnił dogmat samoistności (*самобытность*) Rosji,

²⁸ И. Срезневский, *Взгляд на современное состояние литературы западных славян* – „Московский литературный сборник” на 1848 год, с. 687. Cyt. za: E. Kucharska, *Michaiła Pogodina zainteresowania polskie*. Warszawa 1978, s. 7.

²⁹ *Исторические афоризмы Михаила Погодина*. Москва 1836, с. 29.

³⁰ М. Погодин, *Польский вопрос...*, с. 54. Текст: *Записки о Польше*.

³¹ Тамże, s. 232.

³² И. Дусинский, *Геополитика России*. Москва 2003.

niepodobnej do Europy. Jego zdaniem, celem Rosji powinno być stworzenie państwa wszechsłowiańskiego (pansłowiańskiego) – przejście od narodowego państwa rosyjskiego do plemiennego państwa słowiańskiego³³. Słowianie powinni tworzyć nie związek państw (Staatenbund), lecz państwo jednolite, chociaż związkowe, federalne (Bundestaat). Państwo wszechsłowiańskie nie może przekształcić się w państwo jednego narodu, bowiem celem zjednoczenia nie jest stworzenie jakiegoś nowego narodu przyszłości. Program zjednoczenia nie przewiduje zruszczenia Słowian. Dusinski przypomina, że Słowianie wyznają różne konfesje – prawosławie, katolicyzm, grekokatolicyzm, protestantyzm, islam, że są wśród nich starowiercy i sektanci. W tej sferze więc nie może dojść – przynajmniej w najbliższym czasie – do zjednoczenia, chociaż przy dobrym zbiegu okoliczności, i to jest możliwe. Zdaniem Dusinskiego, główną ideą łączącą wszystkie narody powinien być jeden język. Nie chodzi mu o likwidację poszczególnych języków narodowych, trzeba natomiast, by jeden język, przy równoprawności wszystkich pozostałych, stał się wspólnym. Za taki uznał on język rosyjski.

Jednym z państw, które będą tworzyć państwo wszechsłowiańskie miała być Polska, której sytuacja jest inna niż wszystkich narodów słowiańskich. Dusinski w swym dziele geopolitycznym poświęca jej oddzielny rozdział, zatytułowany *Sprawa polska* (Польский вопрос). Wszystkie uwagi, zarzuty, żądania i ataki Dusinskiego pod adresem Polski i Polaków wynikają z kilku przyjętych przez autora przesłanek natury politycznej, historiozoficznej oraz z wyznawanej przez niego konsekwentnej ideologii państwowej. Najważniejsze jest przekonanie, że rosyjskie imperium musi być silne i coraz bardziej poszerzać swój obszar. Stąd wypływa teza o nienaruszalności integralności państwowej. Następnego argumentu dostarcza Dusinskiemu koncepcja jedności Słowian, zgodnie z którą narody słowiańskie stanowią zwartą grupę. Chętnie i jednomyślnie godzą się one na zwierzchnictwo w niej Rosji – dodawał. Zauważmy jednak, że kreując Rosję na wyzwolicielkę Słowian, nie wskazywano, że dla jednego z państw słowiańskich (Polska) jest ona opresorem.

Ważną trybuną szerzenia idei wspólnoty były Zjazdy Słowian³⁴. Pierwszy z nich, odbywający się w Pradze w 1848 roku, ma znaczenie przede wszystkim z punktu widzenia austrosławizmu – próby wyzwolenia Słowian wchodzących w skład Austro-Węgier. Zjazd w 1867 roku odbywał się w Moskwie i Petersburgu – organizowali go Rosjanie o orientacji słowiano-

³³ L. Suchanek, „Sprawa polska” w geopolitycznej koncepcji Iwana Dusinskiego, W: *Idea komunikacji w języku i kulturze rosyjskiej*. Red. A. Dudek. Kraków 2010, s. 69-75.

³⁴ *Славянские съезды XIX–XX вв.* Отв. ред. М. Досталь. Москва 1994.

fiłskiej i panslawistycznej. Współczesny badacz dowodzi, iż Zjazd, chociaż w ówczesnej prasie rosyjskiej mówiono wyłącznie o kulturalnych i naukowych celach zjazdu, miał jednak cele polityczne. Próbowano lansować ideę wspólnoty kulturowej opartą na jednym języku jako środka porozumienia. Profesor Uniwersytetu Petersburskiego, W. Łamanski, wznosił toast: „niech kwitnie w Rosji nauka i edukacja, niech przyjmuje ona ogólnonarodowy, samoistny kierunek, niech rozkwita u nas słowiańska samoświadomość i niech język rosyjski staje się językiem ogólnosłowiańskim”³⁵.

Kolejne zjazdy (Praga – 1908; Sofia – 1910) zwoływano na bazie neoslawizmu, który ukształtował się na przełomie XIX/XX wieku. Główną tezą tego ruchu był sprzeciw wobec germańskiej (i w mniejszym stopniu węgierskiej) ekspansji na kraje słowiańskie. Wcześniejszą tezę zjednoczenia Słowian pod przewodnictwem Rosji zastąpiono ideą ekonomicznej i kulturalnej współpracy równoprawnych narodów słowiańskich.

Nie znalazła odzwierciedlenia słowianofilska i panslawistyczna idea jedności Słowian w doktrynie euroazjanistów³⁶. Byli oni przeciwni integralnemu związkowi Rosji ze Słowiańszczyzną, udowodniali, że takiego typu kultury – słowiańskiej – nie było. Odcinając się od słowiańskich korzeni, kierowali się ku Azji. Nikołaj Trubieckoj dowodził, że Rosję łączy ze Słowianami jedynie wspólnota języka.

Po II wojnie światowej pojawiła się realna możliwość zjednoczenia Słowian wokół Rosji. W skład Związku Radzieckiego wchodziły wszystkie trzy narody wschodniosłowiańskie, natomiast pozostałe narody słowiańskie znalazły się w bloku państw satelickich i chociaż formalnie były suwerenne, w rzeczywistości ściśle podporządkowane zostały hegemonowi. W języku ideologicznym ZSRR wykorzystywano to samo hasło, co w koncepcji Dusinskiego – idea braterstwa narodów.

Idea wspólnoty słowiańskiej w epoce radzieckiej została zarzucona. Doktryna proletariackiego internacjonalizmu sprzeczna była z ideą słowiańskiej solidarności, którą odbierano jako reakcyjny panslawizm. Ożyła dopiero w przededniu drugiej wojny światowej jako teza ideologiczna w walce z faszystowskim najeźdźcą. Próba wykorzystania idei słowiańskiej wzajemności w czasach powojennych miała cel polityczny i ideologiczny – chodziło o umocnienie systemu, który po układzie jałtańskim przekroczył granice Kraju Rad, obejmując strefą wpływów całą Słowiańszczyznę. J. Stalin na

³⁵ М. Досталь, *Славянский съезд 1867 г. В С-Петербурге и Москве*, W: *Славянское движение XIX-XX вв.*, с. 97.

³⁶ L. Suchanek, *Rosja – Europa – Azja. Euroazjaniści, ich poprzednicy i kontynuatorzy*, W: *Między Europą a Azją. Idea Rosji – Eurazji*. Red. S. Grzybowski, Toruń 1998, s. 9-28.

spotkaniu z liderami wyzwolonych państw słowiańskich mówił, że Słowianie powinni: „stworzyć silny sojusz samodzielnych, niezależnych państw słowiańskich, powiązany umowami w celu obrony powszechnej wolności”³⁷. W 1946 roku zwołano Zjazd Słowiański w Belgradzie w celu jednoczenia Słowian. Apelowano do Słowian: „Umacniajcie więzy wiecznej przyjaźni ze swym wyzwolicielem i obrońcą narodów słowiańskich – wielkim Związkiem Radzieckim”³⁸. „Nowy ruch słowiański” nie trwał jednak długo, konflikt z Komunistyczną Partią Jugosławii doprowadził w 1948 roku do jego likwidacji³⁹.

Mit jedności Słowian żywy jest nadal, chociaż brak mu tego rozmachu, jaki posiadał w stuleciu XIX. Jak pisze O. Trubaczow: „po „aksamitnych rewolucjach” 1989 i rozpadzie ZSRR znowu ożywiły się wszelkiego rodzaju ruchy narodowe, w tej liczbie i rosyjsko-słowiańskie. Znalazła tu odzwierciedlenie i nostalgia po wspólnym imperium i konieczność wsparcia rosyjskojęzycznej ludności w krajach SNG, i protest przeciwko przesunięciu się NATO na Wschód wśród części ludności krajów słowiańskich, i dążenie do przywrócenia utraconych po rozpadzie obozu socjalistycznego pozycji w regionie Centralnej i Południowo-Wschodniej Europy, jednak przy pomocy innych środków ideologicznych”⁴⁰.

I. Rogalew konstatuje: „jakiegokolwiek próby znalezienia «efektywnych mechanizmów» aktywizacji słowiańskiej jedności, do czego wzywają niektórzy autorzy, pozostaną jedynie próbami”. Traktując ideę słowiańską jak mit, dostrzega on w próbie jej ożywienia inercję myślenia radzieckiego aparatu partyjnego, polegającą na zastąpieniu próżni powstałej w wyniku krachu idei internacjonalistyczno-komunistycznej. Lecz tym razem pojawienie się idei słowiańskiej wynika nie z siły, lecz z rozpacz⁴¹.

O sformalizowaniu ruchu słowiańskiego świadczy zjazd wszechsłowiański zwołany w 1998 roku w Pradze w sto pięćdziesiątą rocznicę pierwszego zjazdu Słowian. W *Manifestie do narodów Europy* powoływano się na postępowe tradycje zjazdu sprzed stu pięćdziesięciu lat. Podkreślano, iż narody słowiańskie są nieodłączną częścią współczesnej europejskiej i światowej cywilizacji i mają prawo do godnego, na równych prawach z innymi narodami, miejsca w świecie. Wyrażano protest przeciw politycznemu po-

³⁷ М.Ю. Досталь, *Белградский славянский конгресс победителей фашизма (1946)*; М.Ю. Досталь, *Белградский славянский конгресс победителей фашизма*, W: *Славянское движение XIX–XX вв.*, с. 227.

³⁸ *Славянское движение XIX–XX вв.*, с. 263.

³⁹ Patrz o tym: O. Трубачев, *Предисловие*, W: *Славянское движение XIX–XX вв.*, с. 7.

⁴⁰ Tamże, s. 7.

⁴¹ А. Роголев, *Славянская идея: реальность или „кабинетное изобретение”?*, „Литературная Россия” 2000, Nr 44, с. 5.

działowi Słowian, potępiano jednostronne poszerzanie i umacnianie NATO, domagając się jego likwidacji. Stwierdzano: „Kraje słowiańskie nie pragną wywyższać się nad inne państwa, ale równocześnie nikomu nie pozwolą stanąć ponad nimi i w ten sposób poddać w wątpliwość ich prawa do równoprawnej pozycji w świecie”⁴².

Możliwość zjednoczenia Słowian pod przewodnictwem Rosji zlikwidowało wejście do Unii Europejskiej kilku narodów. W procesie eurointegracji w 2004 roku członkami Unii stały się Polska, Czechy, Słowacja i Słowenia, w 2007 weszła do niej Bułgaria, a w 2013 roku Chorwacja. Aspiruje także Macedonia, której kandydaturę blokuje Grecja. W 2005 roku rozpoczęły się rokowania z Bośnią-Hercegowiną. W dalszych planach poszerzenia Unii znajdują się Ukraina, Czarnogóra, Serbia. Kandydatami nie zostały jedynie Białoruś i Rosja⁴³.

Tak więc w rezultacie zmian geopolitycznych w Unii Europejskiej znalazła się, lub wkrótce się znajdzie, większość narodów słowiańskich. Rodzi się pytanie, czy w ich kulturze są elementy, które ukazą swoistość i oryginalność, czy też kultura Słowian w pełni zostanie wchłonięta przez kulturę zachodnią, stanowiąc składową kulturę globalnej⁴⁴. Czy straci ona stopniowo swój słowiański charakter? I jak to należy oceniać, czy jako dowód rozwoju, wzrostu, czy na odwrót, upadku tej kultury, jej śmierci? Czy narody słowiańskie potrafią i czy zechcą zachować swoje słowiańskie korzenie? Być może, próby zachowania słowiańskiego charakteru kultury w warunkach transformacji, eurointegracji i globalizacji będzie się traktować jako prowincjonalne, staroświeckie. To problem nie tylko estetyczny, ale również, czy przede wszystkim aksjologiczny. Czy Słowianie przyjmą bezrefleksyjnie system wartości starej Europy, czy też będą bronić systemu wartości, wypracowanego wiekami przez tradycję? Czy kultura słowiańska, zbudowana na zasadach chrześcijaństwa, zostanie zaakceptowana przez zsekularyzowaną starą Europę? Czy Zachód zechce dostrzec i docenić walory autentycznej kultury Słowian? Na początku trzeciego tysiąclecia warto zastanowić się nad tożsamością Słowian, określić możliwości i cele ich konsolidacji.

⁴² *Славянское движение XIX-XX вв.*, s. 265.

⁴³ Л. Суханек, *Славянский мир и Европа*. „Государство, религия, Церковь в России и за рубежом”, 2009, nr 4, s. 113-116; a także „Новая русистика. Nová rusistika. Международный журнал современной филологической и ареальной русистики”, 2012, R: 5, № 1, s. 27-33.

⁴⁴ L. Suchanek, *Возможен ли диалог культур? А. Солженицын, А. Зиновьев и Э. Лимонов о Западе*, „Acta Polono-Ruthenica” 2001, Nr VI, s. 145-153.

РОССИЯ, СЛАВЯНЕ, ЕВРОПА И ЗАПАД

Содержание

В статье обращается внимание на многозначность терминов Россия, Славяне, Европа и Запад как в геополитическом, так и геокультурном аспекте. В ней показывается, какое место в мире занимали и занимают славяне, составляют ли они одно целое и какое будущее у славян в эпоху изменений, какие произошли и происходят в связи с возникновением Евросоюза.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Россия, славяне, Европа, Запад, панславизм, неославизм, объединение

IRENE SYWENKY

Edmonton

Geopolitics of Cultural Space in Post-Totalitarian Central and Eastern Europe: Toward a Methodological Perspective

Historical constructs and mythologies of the spaces of Central and Eastern Europe have always been contested sites, both in the context of articulation of the region's identity and in a broader framework of European cultural and socio-political space. The problem became more nuanced and complex after the collapse of the Soviet bloc, when parts of Central and all of Eastern Europe underwent radical political re-orientation. According to one of the post-Soviet studies on the evolving geopolitical space of Eastern Europe, "[i]n 1900, everybody in central and eastern Europe knew where they were. ... In 2000, in contrast, few of the region's inhabitants could be certain as to their geopolitical situation"¹. In this context the use of the concept "geopolitical" is significant in itself. The many designations applied to various parts of the region are geopolitical in nature (as opposed to geographical or geophysical) as they are constituted by an ongoing construction of the respective cultural and socio-political spaces and reflect the relativistic and perspectival positioning behind every particular usage. Even a cursory subject search of the catalogues of academic libraries, internet listings of research institutions specializing in the post-Soviet Central and Eastern Europe, electronic resources, and various references to the region in mass media since the 1990s suggests there is hardly any consensus on this matter. The situation is succinctly captured in the following excerpt from a non-

¹ A. H. Dawson and R. Fawn, eds., *The Changing Geopolitics of Eastern Europe*, London 2002, p. 1. Please note that the collection was published before the major expansion of the European Union, which took place in 2004, when eight countries that were formerly part of the Soviet bloc joined the EU. Since then two more countries (Romania and Bulgaria) became EU members, with another one (Croatia) becoming a member-state in 2013. It is significant that in its title this representative study refers to Eastern Europe as an umbrella designation, following the old, Cold War era demarcation of East and West.

academic internet site that reflects current geopolitical representations and the popular imaginary:

Eastern Europe? Central Europe? East Central Europe? Southwestern Europe? Southeastern Europe? The Balkans? What name shall we use? The "groupings" are illusive and changing - based on myth, tradition, dreams, treaties, geography, trade-offs, history, symbols, perceptions, prejudice, power politics, arrogance, ignorance...²

In the framework of the ongoing construction of the geopolitical and cultural space of Central and Eastern Europe, the developments in the broader area of European studies, where the dynamic and evolving geopolitical body of Europe has started to be examined with a growing acknowledgment of its historical margins and peripheralities, are also of relevance. Key intellectuals of today, such as Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Umberto Eco, Richard Rorty, Gianni Vattimo, and Susan Sontag, to name a few, concerned themselves with the problem of the changing European identity and European geocultural politics in the last two decades.³ Jacques Derrida, reflecting on the idea of the "new" Europe and the ever-going construction of European myth ("a certain Europe [that] does not yet exist") commented that "there is no self-relation, no relation to oneself, no identification with oneself, without culture, but a culture of oneself *as* a culture of the other, a culture of the double genitive and of the *difference to oneself*"⁴. The examination of the space of difference and otherness in the discourses of European identities and inquiries into the new, non-homogenous, and hierarchized Europe of the 1990s and beyond⁵ acquire particular significance in the context of the post-

² K. Feig, "Eastern Europe: The Multicultural Arena", accessed November 12, 2011, <http://www.omnibusol.com/easteurope.html>

³ See J. Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, Bloomington 1992; J. Habermas, *Postnational Constellation*, trans. Max Pensky, Cambridge 2001; U. Eco, *The Uncertain Europe Between Rebirth and Decline*, in: *Old Europe, New Europe, Core Europe*, eds. D. Levy, M. Pensky, and J. Torpey, London 2005, pp. 14-20; R. Rorty, *Humiliation or Solidarity?* in: *Old Europe, New Europe, Core Europe*, pp. 34-40; G. Vattimo, *The European Union and the United States: The Values We Defend*, in: *Old Europe, New Europe, Core Europe*, pp. 72-74; S. Sontag, *Literature Is Freedom. Speech on the Occasion of the Award of the Peace Prize of the German Booksellers Association, Frankfurt Book Fair, October 2003*, in: *Old Europe, New Europe, Core Europe*, 208-22.

⁴ J. Derrida, *The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities*, "PMLA: Publications of the Modern Language Association of America" 1993, 108.1, p. 90, emphasis in the original.

⁵ Within the last couple of decades, the following are just a few examples of the studies that are most pertinent to the problem of the geopolitical space of Central and Eastern Europe: S. R. Graubard, ed., *Eastern Europe ... Central Europe ... Europe*, Boulder 1991; Ph. Longworth, *The Making of Eastern Europe*, London 1992; M. Berezin and M. Schain, *Europe Without Borders*:

totalitarian societies of Central and Eastern Europe. In the framework of the scholarship on the geopolitical context of Central and Eastern Europe of the last two decades, there have been two important methodological developments:

1) an attempt to examine the application of postcolonial theories, world system theory and center-periphery theory as potentially productive tools for the study of cultural processes in the region in question; these theories operate under assumptions about the global or regional distribution of power and hierarchies of power. Larry Wolff's groundbreaking *Inventing Eastern Europe*⁶ drew on Edward Said's theory of orientalism to examine the geopolitical formation of the myth of Eastern Europe beginning with the discourse of Enlightenment and its cultural and ideological assumptions and values. Other studies focused on a historically more specific context of the post-Soviet Central and Eastern Europe and interrogated the relevance of both postcolonial theories⁷ and center-periphery models in the post-socialist

Remapping Territory, Citizenship, and Identity in a Transcultural Age, Baltimore and London 2003; A. Giddens, *Europe in the Global Age*, Cambridge 2007; R. Littlejohns and S. Soncini, *Myths of Europe*, Amsterdam 2007.

⁶ L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

⁷ Generally, in the 1990s the postcolonial model was not widely accepted by the scholars of East European studies. One of the notable exceptions was the publication of a special issue by the "Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée" under the title *Postcolonial Literatures: Theory and Practice* (see S. Tötösy de Zepetnek and S. Gunew, eds., 1995, 22.3-4). The issue included a separate section on "East Central European Postcolonialities" (pp. 805-91), thus acknowledging the importance of this critical approach to post-totalitarian Europe. It is also noteworthy that the contributors included mostly scholars from Central and Eastern Europe rather than from North America. In particular, Poland was represented by two key academics of contemporary literature and culture, Halina Janaszek-Ivaničková and Piotr Fast, whose voices in the context of this topical issue were especially significant. A few years later Clare Cavanagh's article *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii* (Postcolonial Poland: A White Spot on the Map of Contemporary Theory) appeared in the important critical journal "Teksty Drugie" (2003, 2-3, pp. 60-71). Cavanagh reviewed contemporary writing in the area of postcolonial critical inquiry and concludes that favouring the traditional dichotomy of the First vs. Third World, while leaving the so-called Second World unjustifiably invisible, reflects a certain bias. Cavanagh's subtitle "White Spot on the Map of Contemporary Theory," which reflects her position and overall argument that the complex and dynamic geopolitical situation in Poland and Central and Eastern Europe in general legitimately belongs in the context of today's postcolonial studies (61, 71). An important early contribution to the discussion of the application of the postcolonial model to Ukraine was Marko Pavlyshyn's article *Post-Colonial Features in Contemporary Ukrainian Culture*, "Australian Slavonic and East European Studies" 1992, 6.2, pp. 41-55. Another publication exploring the theoretical premises of postcolonial studies as applied to an earlier historical period in Central Europe is C. Ruthner's article *Central Europe Goes Postcolonial. New Approaches to the*

context⁸. An important and well-argued proposal of the post-colonial model was David Chioni Moore's article in *PMLA* that situated the post-Soviet socio-political and cultural reality within the critical parameters identified by theories of postcoloniality⁹. In the disciplinary context of comparative literature, in one of the more important recent contributions, *What Is World Literature?* (2003), David Damrosch discusses the role and significance of the poly-system and world system theories for today's world literature studies¹⁰. In *Debating World Literature* (2004), the editorial article points out the impact that "world system" and peripherality theories had and continue to have on today's comparative scholarship (see Prendergast; also Casanova's and Moretti's influential contributions to the debate on world literature)¹¹.

2) The second important development is an attempt to address the problem of the process of identity formation and changing European self-identification in the light of the geopolitical changes in Europe with the collapse of the Soviet empire and the expansion of European Union¹². Popular imaginations of geography, place, and shifting borders play an important role in the way individual and collective identities are shaped and revised, and, arguably, there is a relation of reciprocal movement between the discourses of culture, identity, and (geo)politics, especially in the region of Central Europe, which, according to Merje Kuus, is "widely conceived both internally and externally as a region in which culture and identity are especially important influences on politics"¹³. Indeed, as she contends, "the very concept of Central Europe, as it emerged in the 1980s, was produced by Central Europe's writers and philosophers", noting their literary compe-

Habsburg Empire around 1900, "Cultural Studies" 2002, 16.6, pp. 877-83. For more recent publications, see J. Korek, ed., *From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective*, Huddinge, 2007.

⁸ See, for example, *Refiguring Europe*, a special issue of *symplokē* 1997, 5.1-2.

⁹ D. Chioni Moore, *Is the Post- in Postcolonial the Post in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*. "PMLA: Publications of the Modern Language Association of America" 2001, 116.1, pp. 111-28.

¹⁰ D. Damrosch, *What Is World Literature?* Princeton, 2003, pp. 25-27.

¹¹ Ch. Prendergast, *Debating World Literature*, London, 2004, pp. 4 and onwards; P. Casanova, *La République mondiale des lettres*, Paris, 1999; F. Moretti, *Conjectures on World Literature*, "New Left Review" 1 (2000), 54-68.

¹² See just a few representative publications: G. M. Breakwell and E. Lyons, eds., *Changing European Identities*, Oxford, 1996; R. Robyn, *The Changing Face of European Identity*, London and New York, 2005; M. Spiridon, *Identity Discourses on Borders in Eastern Europe*, "Comparative Literature" 2007, pp. 376-86; N. Parker, ed., *The Geopolitics of Europe's Identity: Centers, Boundaries and Margins*, New York, 2008. Particularly relevant is M. Kuus, *Geopolitics Reframed: Security and Identity in Europe's Eastern Enlargement*, New York, 2007.

¹³ Kuus, *Geopolitics Reframed*, p. 85.

tence, skilled use of language, and proficiency in the discourse of “high” culture.¹⁴ The role of the discourses of national cultures (as well as of intra-regional, local micro-narratives) in the shaping of collective identities and geopolitical realities of the region is significant in that they constitute an impetus from within, a voice that contests the way these collectives are viewed from outside national boundaries. As Andrzej Nowak contends, what he refers to as Eastern Europe has many histories and it “has existed not only as an ideological projection and not only ‘under Western eyes’” (7)¹⁵.

Analysis of geopolitics presupposes studying of “discourse, which can be defined as the representational practices by which cultures creatively constitute meaningful worlds” by means of “stories (narratives) and images”¹⁶. This essential interrelation between geopolitics and culture, specifically through narrativity and story-telling, situates the institution of literature as one of the more important “geopolitically conscious” forms of culture in the context of nationhood, statehood, and identity formation. The geopolitical cultural space of a state is defined by, among other factors, “the primary forms of identification and boundary-formation that characterize its social, cultural and political life”.¹⁷ Some of the research questions that are important to consider relate to the way different groups (within a larger community) establish boundaries between themselves and others, between insiders and outsiders; the way they (re)imagine themselves in relation to (or in opposition to) other communities; what collective identity predominates within the larger community and the way it situates itself in relation to international communities.¹⁸ Popular geopolitical constructs, as embedded in prevalent fictions circulating in any given community, reflect the above concerns and contribute to a larger geopolitical imaginary associated with the region.

Contending that geopolitics is a form of fiction that is a continuation of an earlier dialogue and a set of unresolved legacies from the nineteenth-century intellectual debates, GoGwilt argues that, at least in part, the rise of the discourses of geopolitics can be connected to what J.-F. Lyotard conceptualizes as the legitimation crisis of the historical humanism as represented in the collapse of the *grands récits*, specifically, the meta-narrative of the nine-

¹⁴ Ibid., p. 86.

¹⁵ A. Nowak, *History and Geopolitics. A Contest for Eastern Europe*, trans. Jaime Ashworth, Szymon Czarnik et al., Warsaw, Polish Institute of International Affairs, 2008.

¹⁶ G. Ó Tuathail, S. Dalby and P. Routledge, *The Geopolitics Reader*, London and New York, 2006, p. 1.

¹⁷ Ó Tuathail, S. Dalby and P. Routledge, *The Geopolitics Reader*, p. 8.

¹⁸ Ibid., p. 8.

teenth-century European geography¹⁹. The discipline of geography and discourse of cartography have always been connected to the operations of political and imperial powers, particularly in the context of nation states that “always require geographical boundaries that precisely demarcate them one from another both to trap externalities and to provide a territorial membership criterion. This perspective ignores the fact that for much of human history and in most of the world politics took place without careful boundary delimitation and with little or no attention to precise spatial limits on membership in the polity”.²⁰ Geopolitical narrative (re)construction and (re)imagining of worlds and borders operates around imagined geographies that are often maintained by popular mythologies of history and collective identities.

The problem of discursive geopolitics is inherently connected to the notion of space and its cultural representations, specifically in today’s practices of the discourses of literature, visual media, and the internet. The last half-century has been marked by an emphasis on a critical rereading of space as a socially and ideologically grounded activity and by a notable interest in the theories of spatiality. As Michel Foucault predicted in 1967, “[t]he present epoch will perhaps be above all the epoch of space”.²¹ Today’s growing interest in spatiality can be situated at the intersection of various disciplinary and methodological concerns such as history, geography, sociology, gender studies, postcolonial studies, cultural studies, urban and ecocritical discourses, among others. In the recent collection *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, its editors emphasize that space is an important “social construction relevant to the understanding of the different histories of human subjects and to the production of cultural phenomena”, and as such it has undergone a “profound conceptual and methodological renaissance”.²² While the theoretical groundings were laid in the seminal works of Henri Lefebvre, Michel de Certeau and Michel Foucault²³, the poststructuralist turn in philosophy provided a framework for Edward Soja’s postmodern reconceptualization of spatiality; Soja’s re-thinking of the earlier theories of space argues for the end of the historical inquiry in the postmodern society while privileging the role of space in the production and organization of

¹⁹ C. GoGwilt, *The Fiction of Geopolitics*, Stanford, 2000, p. 7.

²⁰ J.A. Agnew, *Reinventing Geopolitics: Geographies of Modern Statehood*, Heidelberg. 2001, p. 8.

²¹ M. Foucault, “Des Espaces Autres”, 1967; “Of Other Spaces”, trans. J. Miskowiec, 1998. <http://www.foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>

²² B. Warf and S. Arias, eds., *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, London and New York, 2009. p. 1.

²³ H. Lefebvre, *La production de l’espace*, Paris, 1974 ; M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, trans. S. Rendall, Berkeley, 1984; M. Foucault, *ibid*.

knowledge²⁴. In the age of globalization, information technology and cyberspace (as a new form of spatiality) as well as transnationalism and migration, today's scholarship of space finds new alliances with postcolonial and cultural studies and the critical apparatus advanced by theorists such as Edward Said, Homi Bhabha, and Arjun Appadurai, to name a few.

The above theoretical problems resonate within the disciplinary framework of comparative literary studies. The scholarship on Eastern and Central Europe has always played an important role in the development of comparative literary methodologies. Specifically, the role of the region in the formation of the field of comparative studies was noted in the recent report of the American Comparative Literature Association. Thus, Haun Saussy, the editor of the influential *Comparative Literature in an Age of Globalization* (the 2004 American Comparative Literature Association Report on the State of the Discipline), while acknowledging that "all literature has always been comparative, watered by many streams", refers to Central Europe as one of the important points of reference in the origin-story of Comparative Literature as a discipline.²⁵ In a different report in the same collection, "Answering for Central and Eastern Europe", Caryl Emerson suggests that post-totalitarian Central and Eastern Europe should return back to its rightful place in the discipline and play a more prominent place in comparative literary studies²⁶; she argues that

the region is intuitively 'comparative.' In Eastern Europe, one town would commonly speak several native languages, belong to two or three empires in the course of a single generation, and assume most of its residents to be hybrids who carried the dividing-lines of nationality within their selves. [...] Exile, displacement, multilingualness, heteroglossia, outsideness to oneself and thus a taste for irony, the constant crossing of borders and the absence of a tranquil, organic, homogenized center that belongs to you alone: all these Bakhtinian virtues and prerequisites for genuine dialogue have long been endemic to Central Europe²⁷ (203-04).

²⁴ E.W. Soja, *ThirdSpace*, Oxford, 1996; *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, 1989; *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London, 1989.

²⁵ H. Saussy, ed., *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore, 2006, pp. 5-6.

²⁶ Among the prominent comparative literary and cultural scholars who contributed to the shaping of international comparatism in Slavic studies are Halina Janaszek-Ivaničková in Poland and Edward Możejko in Canada, both of whom have contributed to the formation of the discipline. See two representative publications: H. Janaszek-Ivaničková, ed., *The Horizons of Contemporary Slavic Comparative Literature Studies*, Warszawa, 2007; E. Możejko, *Jeszcze raz w sprawie tzw. "Porównawczych literatur słowiańskich"*, in *Canadian Contributions to the Seventh International Congress of Slavists, Warsaw, August 21-27, 1973*, ed. Zbigniew Folejewski. The Hague and Paris, 1973, pp. 121-38.

²⁷ C. Emerson, *Answering for Central and Eastern Europe*, in Saussy, ed., *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore, 2006, pp. 203-04.

European historical peripheries have always been defined by their de-centeredness, a self-conscious and self-reflexive cartographic marginality, which was also an important factor in the historical development of the comparatist mindset, that is, of reading cultural reality as always and already defined by shared spaces, multiple belongings and pluri-glossia. While the region has traditionally been overlooked in the context of postcolonial studies in favour of global empires, the construct of Central and Eastern Europe has always been part of the evolving geopolitical hierarchies in Europe. The historical power gradation in the region was shaped primarily by imperial structures, where the significance of the evolving East-West relationship and political power play within Europe itself acquired meanings no less and, perhaps, more complex and subtle than within the more traditional global dichotomies of empires and their colonies. The imperial context of the Ottoman, Austro-Hungarian and Russian empires necessitated intercultural contact, thus engendering the spaces of cultural border-crossings, linguistic transgression and hybridization, unhomeliness and cultural displacement, while also limiting and suppressing the growth of the colonial national(ist) mythologies. In the aftermath of the dissolution of European empires, the post-totalitarian discourses of national mythologies, imagined geographies and geopolitical nostalgic desires have proliferated and shaped, to a significant degree, the current literary and cultural production.

In the light of the above theoretical and methodological considerations, and also in the context of the geopolitical reconfigurations of Europe in the last couple of decades, the study of spatiality and cultural representations of space adds an important dimension to today's scholarship on Central and Eastern Europe. Reflecting on the implications of the title of the 2011 Poznan conference, "The Cultural Map of New Europe" (Mapa Kulturowa Nowej Europy), it is tempting to interrogate and challenge the concept of "New Europe" (Nowa Europa). What kind of parameters does this designation include? Political, economic, cultural, geographic? The name itself seems to invite traditional dichotomies. Is "Nowa" a sign of hope? As Zygmunt Bauman comments, "[i]n an age of territoriality and territorial sovereignty, all realities are presumed to be spatially defined and territorially fixed - and Europe is no exception. Neither is 'European character', nor the 'Europeans' themselves"²⁸. However, in the very title of his 2004 book, *Europe: An Unfinished Adventure*, Bauman postulates that Europe is a project in process, perhaps a project that is impossible to bring to a closure; he also specifically suggests that "Europe is not something you discover; Europe is a mission -

²⁸ Z. Bauman, *Europe: An Unfinished Project*, Cambridge, 2004, p. 4.

something to be made, created, built. ... [It is] ... a labour that never ends, a challenge always still to be met in full, a prospect forever outstanding".²⁹ The ancient myth of Europa, which Bauman discusses in the opening chapter, is a foundational narrative of European civilization that points to the fact that Europe starts elsewhere, that it has always been already de-centered. As the origin-story of Europe, the story of Europa, who was kidnapped by Zeus and brought to the island of Crete from Asia Minor, implies this continent's internalized otherness and the tension between the center and its various margins that is still so persistent in the narratives of European identity and geographical imagination, especially in the region in question.

The literary production in post-1989 Central and Eastern Europe manifests persistent concern with the representation of space and reorientation of collective identities within the evolving geopolitical conditions in Europe. It is oriented towards the exploration of the new geophysical and geopolitical spaces in the context of the old narratives of historical empires and the new, emerging relations of socio-political hierarchy, both within Europe and in a larger international context. Post-totalitarian Central and Eastern European writing has been dominated by the trope of travel, nomadism, displacement, migrancy, border crossing, negotiation of the center/periphery dynamic, and discourse of belonging and exclusion; it is intricately engaged in the articulations and representations of space.

With the rich diversity of Central and East European region, the literary communities of the societies of Poland, Ukraine, and Russia are particularly representative of the way various states of the ex-Soviet bloc were positioned differently within the totalitarian structure and are positioned differently now in the post-imperial context, which inevitably affects the way these respective cultures and literatures respond to and define themselves within the geopolitical realities of today's Europe. Polish cultural and literary space can be characterized as having been oriented towards the western paradigm to a very significant degree. Not only had the socialist ideology itself never really taken roots in this country, but literary/artistic socialist realism was also very short-lived. Nevertheless, the impact of the years of the totalitarian political structure is still felt in the post-1989 literature that acknowledges the shadow of the imperial "other." Ukraine constitutes a quintessential example of the post-colonial state that went through centuries of being part of successive empires. While part of the colonial peripheries, Ukrainian literature and culture has always been very conscious of geopolitical hierarchies; today it is still engaged in the negotiation and con-

²⁹ Bauman, *ibid.*, p. 2.

ceptualization of its positioning in relation to Europe, specifically the European Union, and the rest of the world. Literary production in Russia in its post-imperial stage similarly manifests an awareness of "otherness", perhaps in a more diverse and complex way: as an introspective examination of almost a century of inner, ideological colonialism under the socialist regime, exploration of its own peripheries, and also reading its own cultural space in relation to the West and in a broader international perspective.

In the context of such geopolitical explorations, identity concerns (and, perhaps, anxieties), production of cultural and literary space becomes especially meaningful. The situated, contextual nature of knowledge that is generated by cultural spatial representations and the geographies they create constitutes an important commentary on the negotiations of the spaces of identity and projections of geopolitical desires in the societies of Central and Eastern Europe. Some critics stress the importance of the postmodern paradigm within which such spatial fictions are produced and circulated: "Post-modernism stresses the fundamental significance of geographical boundaries of all sorts for providing order and meaning, but at the same time emphasizes - critically - that the boundaries in question are not necessarily objective and absolute"³⁰. The fluidity of boundaries and borders, which become open to re-writing and re-interpretation, also bears on the overall hierarchical gradation of the spaces (and places) that become points of reference in these narratives: "post-modernism has served to direct attention away from the 'centers' of societies onto their peripheries, which are increasingly seen as sites of historical significance"³¹; attention to marginal spaces and thematic "peripheralization" of recent literary production in the region is one of the notable evolving tendencies. Using brief representative examples from Poland and Ukraine, I discuss what I propose as the "geographicity" of contemporary writing and the representation of space and place as a fluid signifying continuum, a mapping exercise, and a nostalgic longing for an elusive, mythological "home". I contend that this attention to geospatiality itself forms a distinct problematic; while many texts reference real places, they also conceptualize them as fictions, mythologies, heterotopia, and loci of geopolitical desire.

Geographic imaginations of the post-totalitarian literary writing and representations of space are manifested in two tendencies. The first one can be conceptualized as a centrifugal movement outward, which is manifested in an exploration of travel and open borders in the post-Iron-Curtain world

³⁰ M. Bassin, C. Ely, and M.K. Stockdale, eds., *Space, Place and Power in Modern Russia: Essays in the New Spatial History*, DeKalb, 2010, p. 4.

³¹ Bassin et al., *ibid.*, p. 4.

and in narratives of cosmopolitanism. The second tendency can be termed as localism. If the geographicity of contemporary writing in Central and Eastern Europe is often associated with the movement trope of journeying, migrancy, border crossing, negotiating of center and margins/peripheries, and eco-geopolitics, it is just as commonly related to the construction of specific, isolated places, real or imagined. Although seemingly distinct and opposite, both tendencies are part of a complex dynamic that shapes the process of redefinition of the narratives of identity in these societies: the centrifugal movement away from the centre (toward the greater body of Europe, the West, and non-Western cultures) versus the centripetal impetus toward the centre, the national, the local landscape and the regional narrative, which are seen as sustaining self-sufficient coherence and meaning. At the core of both movements, however, is nomadism as a rhizomatic multi-rootedness, as an affirmation of open borders, as an open zone of tension between the marginal, decentered, displaced, and the presence – or an implication of the presence – of the narratives of center.

As one of the critics of today's geopolitics commented, "[n]othing seems so much a part of modern life as passport control at an airport or a land boundary between adjacent states. Yet, only three generations ago movement across boundaries between Europe's countries was without much official regulation"³². Both passport and visa regulations became important attributes of today's travel; outside the abstract context of travel, however, they also qualify and define each specific traveler in terms of his/her citizenship and in terms of each specific state's membership in the world of mobility and free movement (that is, in relation to other states or groups of states). In Poland, Andrzej Stasiuk's travel narratives are introspective reflections and commentaries on the inherent condition of migrancy and on the world shaped by the presence of passports as gateways into other cultural, historical and political realities. Although his travel interests focus primarily on Central and Eastern Europe and are unified by the narrative of this region, his writing is permeated by the spirit of movement and journeying. In the opening section of his *Jadąc do Babadag (Travelling to Babadag)*, the writer ponders the irony inherent in the very concept of passport:

[o]czywiście, nie miałem wtedy paszportu, ale nigdy też nie przychodziło mi do głowy, żeby się o niego postarać. Połączenie dwóch słów: 'wolność' i 'paszport', brzmiało dość elegancko, ale kompletnie nieprzekonywająco. Konkret 'paszportu' nie pasował do 'wolności', która wydawała się zaprzeczeniem konkretności. [...] "Mój

³² J.A. Agnew, *Reinventing Geopolitics: Geographies of Modern Statehood*, Heidelberg, 2001, p. 7.

kraj zwyczajnie mi wystarczał, ponieważ nie interesowały mnie jego granice. Żyłem w jego wnętrzu, w jego środku, a środek przemieszczał się wraz ze mną³³.

obviously, I didn't own a passport at the time, but it never even occurred to me to apply for one. The combination of the two words – 'freedom' and 'passport' – was rather elegant, but entirely unconvincing. The concrete meaning of 'passport' did not belong with 'freedom', which seemed to be a negation of concreteness. [...] My country was usually sufficient for me, since its borders did not interest me. I lived in its inside, in its center, and the center moved along with me³⁴.

However, at the time when Stasiuk wrote *Jadąc do Babadag*, he had around 160 stamps in his passport, and his travel narrative covers his experiences in most countries of the "other Europe": Albania, Slovakia, Slovenia, Hungary, Romania, Moldova, and Ukraine. Two years later, in *Fado*, the writer confesses his love for otherness: "najlepsza jest noc w obcym kraju na autostradzie, ponieważ obcość rozciąga się wtedy nad całą ziemią i porywa w swój nurt wszystkich bez różnicy"³⁵ ("best of all is night in a foreign country on the highway, because at those times foreignness extends across the entire earth and sweeps everyone up indiscriminately in its flow"³⁶). Stasiuk's writing constitutes both outward and inward drives: his life on the road is subordinated to the (re)discovery of the unknown, peripheral Europe, the Europe that matters to him and the Europe that is implicitly juxtaposed to the historically and geopolitically constructed "core" Western Europe. Stasiuk's proclamation of "his" Europe (where Poland also belongs) reconciles the foreign and the local and posits the inherent outsideness of any selfhood, the elsewhere of oneself.

One of the works that represents a variation of the centrifugal movement is Oksana Zabuzhko's *Польові дослідження з українського сексу* (*Field Work in Ukrainian Sex*)³⁷, which is formally structured as the first-person narrator's introspective monologue and also as an implicit dialogue with the reader. While the narrator is occasionally addressing what seems to be an academic audience at a conference, she is also engaging in a discussion with the general readership in post-colonial Ukraine and, potentially, in the West. Zabuzhko's construction of the geopolitical space is very complex. Her act of enunciation is already inherently displaced – she speaks as a Ukrainian woman and an academic while on a trip to the United States, and, thus, her

³³ A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Wołowiec, 2004, pp. 8-9.

³⁴ My translation.

³⁵ A. Stasiuk, *Fado*, Wołowiec, 2006.

³⁶ A. Stasiuk, *Fado*, trans. B. Johnston, Champaign and London, 2009.

³⁷ O. Забужко, *Польові дослідження з українського сексу*, Київ, 1996.

voice is inherently split (as speaking both from inside and outside of her homeland, her ethnicity, her language). Her act of speech is in itself a geopolitical space as, linguistically, it serves as a contested ideological site that demonstrates multiple presences and hauntings – historical, imperial – of Russian, Russified Ukrainian, Ukrainian, and English. These linguistic layers, interferences and ruptures are also geopolitical spaces that define the narrator's post-colonial reality (but also her still colonized consciousness) and her country's positioning vis-à-vis the West. Zabuzhko's novel is a quintessentially nomadic narrative of unbelonging, unhomeliness, and inherent mobility – mental, intellectual, but also spatial, geographical, and geopolitical.

The centrifugal, cosmopolitan moment is represented in the works of such authors as Irena Karpa (Ukraine) and Manuela Gretkowska (Poland). Both writers belong to the category of popular literature, which is especially significant in its representations of geographical and geopolitical realities for mass readerships. Both Karpa and Gretkowska are good examples of rethinking of Europe from its margins, of nomadic unrootedness, which is accentuated by a gendered consciousness through the prism of which they narrate their experiences. Irena Karpa's *Супермаркет самотності* (*The Supermarket of Loneliness*)³⁸ features a new generation of young people whose lives are defined by their mobility and worldliness. The disjointed, fragmentary, non-linear narrative is loosely tied together around the first-person narrator's movements between Kyiv, Berlin, Istanbul, and Sri Lanka. This mobility, however, appears to be ambivalent in the novel. With a transition to the capitalist society of mass consumption in Ukraine, and a growing enjoyment of material life across various social groups, traveling and experiencing other cultures becomes just another product ready-made for consumption. If the novel's characters feel lonely and displaced while being on the move elsewhere in the world, so do they also in their own country. In Karpa's collection of travel essays, *Кокореч та інші містичні їдла* (*Kokoreç and Other Mystical Foods*)³⁹, the narrator's account of her travels across a wide range of the countries of South Asia and Europe, as well as the United States, constitutes another commentary on the consumer-tourist. Karpa's narrator literally consumes the cultures she encounters as she enjoys the exotic foods along the way. The writer's mention of the Shengen visa several times in the collection is not coincidental; the Shengen visa service covers 25 European countries and allows its holder to travel freely between the member countries within the duration of the visa. The significance of the visa for the narrator, whose home country is still excluded from the privilege of visa-

³⁸ I. Карпа, *Супермаркет самотності*, Харків, 2010.

³⁹ I. Карпа, *Кокореч та інші містичні їдла*, Харків, 2010.

free travel across Europe and elsewhere in the world, constitutes a commentary on the constructs of freedom and mobility in today's European margins that are still subject to restrictive and bureaucratic policies and are part of geopolitically significant regulatory international structures.

Gretkowska's works – especially her early writing reflecting her experiences in the immigrant communities of Western Europe (e.g., *My zdies' emigranty* [*We Are Here Immigrants*]⁴⁰) – feature a de-centered, displaced subjectivity. Gretkowska belongs to the generation of post-socialist mobile intelligentsia who, with the post-Iron-Curtain opening of borders, adopts a nomadic lifestyle of fundamental unhomeliness, of a journeying identity, of a continuous longing for elsewhere. Gretkowska's writing explores multiple conditions of otherness and foreignness, of un-rooting oneself only to (re)trace her roots elsewhere. The narrator's awareness of her non-belonging – or rather her multiple belongings along various geopolitical axes – allows her to explore her own experiences as a woman (yet another margin) and to rediscover her own Polish-ness through the perspective of otherness. To use Edward Soja's conceptual apparatus, the "thirdspace" of such a narrativized geography represents a dynamic relation between the reality of the material, lived geophysical space and the evolving conceptions and constructs of geopolitical structures that shape the popular imaginations of power hierarchies within the European political and cultural space. In such narratives, representations of space and place (both geophysical and symbolic) have immediate bearing on the discourse of identity, and articulation of identity becomes an inherently territorializing act (thus, for example, Gretkowska "claims" both Poland and Europe as the spaces of her simultaneous belonging and un-belonging). At the same time, the ambivalence and fluidity of territorial and socio-historical points of reference render the narrator's movement – both between and within borders – a liminal experience of in-betweenness, of an ongoing transition, translation, and passage.

Border-crossings and explorations of otherness in both Karpa and Gretkowska have many coordinates. The de-centeredness of their writing, which is as much about the places they visit as it is about the people they meet and the living, everyday cultures they experience, constitutes one of the definitive aspects of their prose. Gretkowska's earlier books from the 1990s are particularly focused on her travel and life abroad. Her self-reflexive narratives participate in the rewriting of the traditional masculine Baudelairian *flâneur*-ism from a woman's perspective; observing and experiencing the life of the street crowd, the narrator immerses in the mood of the urban scene and the continuous, ephemeral movement that shapes big

⁴⁰ M. Gretkowska, *My zdies' emigranty*, Warszawa, 1991.

European cities. Through her intervention in the urban discourse, she also redefines her own feminine and feminist space as part of simultaneous being an insider and an outsider in a space of foreignness. Gretkowska's cosmopolitan experiences in Western Europe are intricately layered with Polish subtexts, as she reflects, even if implicitly, on her own country's transitioning between its past and the new evolving European geopolitical order, and the human destinies, suspended between multiple existences, identities, worlds. The narrator's look at herself from the "outside", observation of oneself as a participant of different ontological and socio-historical orders – doubling, multiplying of an "I" – is characteristic of Gretkowska's self-analytical displaced identity.

Karpa's and Gretkowska's third-space geographies oscillate between representations of geophysical places and imagined spaces, and engage in reflecting on the intimate connection between places and spaces we inhabit and our identity. Mobility becomes a new mode of being as they construct a new class of post-socialist Central/East Europeans who are no longer defined by restrictive (in the socio-political sense) territorial borders. Karpa's and Gretkowska's nomadisms are physical, textual, historiographic, gendered, symbolic. Through multiple crossing of borders, real or imaginary, elliptical pauses, textual gaps of suspended footnotes, they seek to explore and articulate their space within the larger discourse of European identity and global citizenship.

Within the context of the second trend discussed above (the centripetal movement inward), the concern with the local, the regional, and often the peripheral/marginal is present in a number of the post-1989 writers who explore the small, less familiar places that are opposed to the big urban centers with which narratives of national identities are usually associated; such works implicitly engage in the dichotomies of small, provincial towns/ villages vs. major metropolitan spaces and nature/countryside/agrarian space vs. urban space. In Poland, Olga Tokarczuk is undoubtedly representative of this development, specifically her novels *Prawiek i inne czasy* (*Primeval and Other Times*) and *Dom dzienny, dom nocny* (*House of Day, House of Night*)⁴¹. Andrzej Stasiuk's writing, apart from his fascination with travel, also focuses on the local, as is the case with *Opowieści galicyjskie* (*Galician Tales*) and *Dukla*⁴², as well as his short non-fictional prose, such as the essay on the Carpathians in *Fado*⁴³. In Ukraine, representative names in the context of localism

⁴¹ O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, Warszawa, 1996; *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych, 1998.

⁴² A. Stasiuk, *Opowieści galicyjskie*, Kraków, 1995; *Dukla*, Gładyszów, 1997.

⁴³ A. Stasiuk, *Fado*, *ibid.*

are Halyna Pahutiak and some works of Yuri Andrukhovych and Yuri Vynnychuk, to name a few. Andrukhovych's *Рекреації* (*Recreations*)⁴⁴ explores the socio-historical and cultural continuum in a provincial Ukrainian town (e.g., the temporal and spatial palimpsest of the imperial and post-colonial discourses); in his *Дванадцять обручів* (*Twelve Rings*)⁴⁵, Andrukhovych creates a mythologized space of the Ukrainian Carpathians. The many possible worlds of Iurii Vynnychuk, especially his *Мальва Ланда* (*Malva Landa*)⁴⁶ are complex constructs that reflect the ambivalence and uncertainty of the changing reality of the national and cultural space of today's post-totalitarian Ukraine.

To elaborate on the contemporary uses and representations of local, provincial spaces, I will briefly discuss Halyna Pahutiak's *Захід сонця в Урожі* (*Sunset in Urizh*)⁴⁷. The collection of prose, named after the novella of the same title, established Pahutiak as a distinctly different writer who carved for herself a unique niche in the contemporary literary scene of Ukraine. Although somewhat reminiscent of the phantasmagoric worlds of Valerii Shevchuk and Yuri Vynnychuk, Pahutiak's blending of the elements of the Gothic and magic realist conventions, created a distinctly new style and a unique fictional world centered around the village of Urizh. In addition to other books, the above collection was followed by the 2009 publication of *Урізька готика* (*The Urizh Gothic*)⁴⁸. While Pahutiak continues the well-established Ukrainian tradition of the Gothic, she also engages in a complex commentary on the processes of construction of post-colonial identity and the negotiation of the evolving cultural and national spaces in today's Ukraine.

The novella *Sunset in Urizh* describes a brief period in the life of a young childless couple who, struggling financially and not being able to afford a proper accommodation in the city, move to an old house in a small village not far from the major urban centre of L'viv. Although the story seems to be focusing on their growing sense of mutual alienation and the disintegration of their relationship, it is the space of the village of Urizh itself that occupies the foreground of the narrative. Defined by several real geographic points of reference and being an actual place in the Drohobych district of the L'viv region, the topography of the fictional world constructed in the story nonetheless is both real and apocryphal. Pahutiak's Urizh is a deeply mythologi-

⁴⁴ Y. Andrukhovych, *Рекреації* [1992], Kyiv, 1996.

⁴⁵ Y. Andrukhovych, *Дванадцять обручів*, Kyiv, 2003.

⁴⁶ Y. Vynnychuk, *Мальва Ланда*, Lviv, 2001.

⁴⁷ Г. Пагутяк, *Захід сонця в Урожі*, Львів, 2007.

⁴⁸ Г. Пагутяк, *Урізька готика*, Львів, 2009.

cal space that is both historical and timeless, connected to the real world and completely isolated from it. The unnamed female protagonist of the story continuously longs to return back to the city, and although brief visits are possible on occasion, the world of Urizh does not let go of her. The woman, who traces her family roots to Urizh, becomes intricately involved in the local lore and mythology, and feels part of the village's living organism where a separation from the enigmatic space is no longer possible. While the couple's visiting friends treat the village as a picture-perfect tourist attraction, those living there experience a more complex connection to the place affecting their social consciousness. As the woman explains at the end, "то моя рідна земля, яка годувала ... моїх предків" ("this is my native land, which ... fed my ancestors")⁴⁹, and this bond becomes impossible to sever. While breaking off her ties to Urizh is not possible, staying in the village does not bring happiness either. The unnamed male protagonist of the novella compares the village to a "coffin", a space of "emptiness", of complete isolation and hopelessness⁵⁰, which cripples him psychologically and leaves him dead at the end, although the reader is left to wonder whether his death is merely metaphorical, as he becomes entrapped in the ancient mystical beliefs dominating the community.

The spatiality of Urizh is defined as much by its own intrinsic characteristics as it is by the implicit presence of the "other", external space. The world outside of Urizh can be conceptualized in several ways: as an urban space (as opposed to the agrarian countryside of Urizh), as a space of modernity (as opposed to the technologically backward space of the village), and, ultimately, as a space representing "real" reality (as opposed to the "unreal" space of Urizh, steeped in the rich local lore complete with the stories of witches and vampires and present-day supernatural happenings). This series of oppositions underlies the gap that separates Urizh from the rest of the world. In other stories of Pahutiak's collection, the theme of isolation and disconnection is foregrounded even more strongly. Thus, in the novella with distinct Gothic undertones, *The Man in a Black Suit with Shiny Buttons*, Urizh is described during the two fall months of October and November when, by some random decision of higher bureaucratic order, all electric poles in the village are scheduled for replacement and the small community is plunged into complete darkness after daylight hours. It is against the backdrop of these dark and long fall night that the writer explores individual lives and stories of its inhabitants.

⁴⁹ Г. Пагутяк, *Захід сонця в Урожі*, с. 56.

⁵⁰ *Ibid.*, с. 59.

Although Urizh can be seen as a utopian escapist space, almost pastoral in quality, the significance of this topos is more complex. The village becomes both a journey and a destination, which resists a linear reading and defies hermeneutic appropriation. In its inhabitants' words, "Всі ми лише гості в Урожі, хоч ніхто нас звідси не виганяє: ні люди, ні серце" ("All of us are mere guests in Urizh, although no one is asking us to leave: neither people nor our hearts")⁵¹; "Уріж не приймає чужого і не дає свого" ("Urizh does not accept anyone from outside and does not give anything of its own")⁵². It is defined as much by its natural environment, its history and its stories as it is by its inhabitants. The novella's protagonists are inherently "unhomely" and displaced; they are unsettled both physically and emotionally. The nomadic, unsettled character of Pahutiak's protagonists inadvertently subverts the status quo of the village community and uncovers the layers of meaning in Urizh's mythological palimpsest that they ultimately seek within themselves.

Although thematically history is not present in Pahutiak's collection, it paradoxically establishes its presence through its absence. As de Certeau comments, historical displacement is a necessary condition in reading and engaging in spatial constructs:

Where is the fiction? Where is the real? The link between the "events" and "order" engages the relation that we have with ourselves, both individually and collectively. To let go [of the past] means choosing and selecting once again... It is tantamount to pronouncing a judgment, but without a trial, cutting into our history in order to make a division between truth on one side and illusion on the other⁵³.

As the female protagonist of *The Sunset in Urizh* tries to uncover forgotten stories and old documents, she inevitably encounters gaps, lacunae, and inconsistencies, either in others' or her own understanding of these narratives. Urizh is a space of historical amnesia: "В Урожі ніхто нічого не пам'ятає, коли його спитати. Пам'ять прокидається несподівано. Неможливо знайти чорну кішку в кімнаті, коли вона мовчить" ("When asked, no one ever remembers anything in Urizh. Memory awakens suddenly. It's impossible to find a black cat in a [dark] room when it's silent")⁵⁴. According to Walter Benjamin, "[h]istory is the subject of a structure whose site is not homogenous, empty time, but time filled by the presence of the now"⁵⁵, and it is the presence of the "now" that is missing in the historical

⁵¹ Ibid., c. 30.

⁵² Ibid., c. 19.

⁵³ *De Certeau Reader*, ed. Graham Ward, New York, 2000, pp. 61-62.

⁵⁴ Пагутяк, *Захід сонця в Урожі*, с. 22.

⁵⁵ W. Benjamin, *Illuminations*, trans. H. Zohn, New York, 2007, p. 261.

memory of Urizh; Urizh is not a lived and living space, but an artifact populated with discourses; it is a pluralized and migratory space with continuously changing topographies and landscapes, a space of persistent unhomeliness, where the center is always elsewhere. In Pahutiak, as in many contemporary writers, the palimpsest of imperial histories is appropriated as part of the identity she constructs, which is fluid and migratory, where belonging / non-belonging itself becomes tenuous and binaries disappear. At the same time, it becomes part of the construction of the post-colonial reality with its epistemic uncertainties, unanswered questions, and multiple potentialities.

The space of the village of Urizh bears an uncanny resemblance to the apocryphal topographies of William Faulkner's Yoknapatawpha County and Gabriel García Márquez's town of Macondo. Specifically, in the context of Márquez's fiction, there are a number of characteristic techniques that establish certain parallelism between the Latin American and Ukrainian authors: suspension of time, blurring of the demarcation line between life and death, dream and reality, and the presence of amnesia, all of which underlie socio-political commentary on the problems of history, nation, post-coloniality, and modernity. In *The Sunset in Urizh*, both protagonists' reality in the frozen-in-time village is continuously oscillating between the states of dreaming and being alert, while the male character keeps questioning whether he is dead or alive. In a manner similar to Márquez's short story "The Sea of Lost Time", where the living (if they are indeed alive) in a small Colombian community are surrounded by dead bodies while the modern (Western) world disturbs them only briefly and indifferently passes by, the dreamscape of Halyna Pahutiak's construct of the national space has an uneasy and disconcerting quality to it. The characters appear to exist in the past and cannot seem to let go of the idyllic mythological space, which has an unhealthy hold on them; on the other hand, the distant modern urban space, appears to be almost unreal. Neither the past of the tradition nor the ambivalent and unfulfilling modernity of the cosmopolitan urban space can provide a promise of the true "home", a tension indicative of a post-colonial society in transition.

The examples of the post-1989 literary production in Central and Eastern Europe discussed in this essay are certainly not exhaustive, but they are representative of the range of critical problems that are posited in the contemporary literary representations of place and space and in the narratives of journeying, nomadism and border crossing. According to Michel de Certeau, "spatial practices ... secretly structure the determining conditions of social life"⁵⁶; spatial practices, as manifested in cultural and literary spatial repre-

⁵⁶ de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, p. 96.

sentations, become part of the ideological order that informs and shapes the discourses of identity, history, and nationhood. More recent, postmodern reconceptualizations of theories of spatiality that deconstruct the positivistic conceptions of space and theorize it as a fluid and pluralistic discursive signifying continuum, connect the operation of spatial representations to the generation of social meaning and the workings of power. The trope of movement and attention to geophysical and geopolitical space in the literatures of today's Central and Eastern Europe is indicative of the complex processes of redefining, re-imagining and challenging the national spaces and identities in the context of the evolving narratives of European and global spaces.

ГЕОПОЛІТИЧНІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ
ПОСТ-ТОТАЛІТАРНОЇ ЦЕНТРАЛЬНОЇ ТА СХІДНОЇ ЄВРОПИ:
МЕТОДОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Содержание

Дана стаття розглядає геополітичні процеси у культурному просторі пост-тоталітарної Центральної та Східної Європи як компаративну проблему. Автор підсумовує історичні геополітичні проблеми регіону на тлі теоретичного аналізу дотичних проблем постколоніальної ситуації, моделі центру-периферії, та процесів формування колективної само-ідентифікації. Звертаючись до конкретних прикладів із сучасної літератури Польщі та України, автор розглядає репрезентацію геополітичного та географічного просторів у літературному дискурсі як символічних та ідеологічних структур.

КЛЮЧОВІ СЛОВА: Пост-тоталітарна Центральна та Східна Європа, геополітика, геополітичний простір, мобільність, детериторіалізація, постколоніалізм, центр-периферія, колективна самоідентифікація

Wyobrażenia miejsca w symbolice kolektywnej – konteksty metodologiczne, kulturowe i literackie

W układzie zbiorowych wyobrażeń kategoria miejsca utrwała się – jak i inne kwalifikatory przestrzenne – w wymiarach ontologicznym oraz aksjologicznym, jednak jej adaptacjom w systemie kolektywnej symboliki trudno przypisać cechy systematycznego katalogu. Powodem owej zmienności perspektyw oglądu i ocen jest między innymi częsta rewaloryzacja odrębnych tradycji etnicznych czy chwiejność ideologicznego wartościowania – na przykład lokalizacji o złożonych strukturach wewnętrznych czy tzw. miejsc pamięci. Analizowane tu odzwierciedlenia należałoby w głównej mierze odnajdywać w werbalnych modelach konotacji przestrzennych, postaciach wypowiedzi artystycznych (włącznie z literacką czy również architektoniczną), *topicznych* współrzędnych kultur narodowych oraz tych kultur autostereotypach, materialnej tkance cywilizacji, folklorze i różnych wymiarach potocznej wiedzy. Pozwoliłoby to dokonać przeglądu procesów homogenizacji tożsamości zbiorowej w kontekście jej „statycznego zakotwiczenia” w miejscach, jak też przezwyciężania tego uzależnienia – gdy przestają już obowiązywać stabilizujące normy izolowanych mikrokultur, kordony granic czy centrystyczne układy organizacji terytorialnej danej zbiorowości. Przede wszystkim jednak mogłoby umożliwić ustalenie społecznych, kulturowych i artystycznych funkcji wyobrażeń utrwalonych na określonym obszarze, w którego geosferach wybrane *loci* z czasem rozwijają się w centra intensywnego symbolicznego oddziaływania¹.

Umowny charakter usytuowania miejsca w przyjętej koncepcji przestrzeni ludzkiej (egzystencjalnej czy kulturowej) wymusza oddzielenie jego denominacji fizyczno-biologicznych od psychiczno-symbolicznych. Oznacza

¹ Zadanie to próbuje w ramach szczegółowego *case study* spełnić obszerniejsze autorskie opracowanie (L. Miodyński, *Symbole miejsca w kulturze i literaturze macedońskiej*, Katowice 2011), do którego w podstawowych wątkach nawiązuje niniejsze studium.

to, iż poszukując metodologicznych propozycji opisu topologicznego, wypadaloby wyjść od dwóch głównych ujęć: teorii ontologicznych wywodzących się z semantyki idei przyrody oraz percepcyjnych i hermeneutycznych koncepcji geografii humanistycznej. Zarówno w badaniach fizycznych, jak i geograficznych oraz kulturoznawczych pierwotność samego pojęcia miejsca wzbogacałoby wtórne nadbudowywanie nad nim wyselekcjonowanych kontekstów – w zależności od wyboru płaszczyzny dominujących w nich zagadnień, na przykład: semantyzacji położenia i jego wkomponowania w intencjonalne struktury świadomości, materialnego oraz psychologicznego wymiarów bytu, kierunków i rejonizacji postrzegania świata, cyrkulacji znaczeń somatycznych lub kulturowych związanych z ruchem między punktami przestrzeni, względności układów współrzędnych oraz zakresu obecności różnych systemów topologii i osi orientacji, koncentryczności czy strefowości w identyfikowaniu lokalizacji miejsca, wizualizacji intersubiektywnych doświadczeń czy dualizmu wewnętrzności i zewnętrżności. Prace wywodzące się ze szkół antropologii kulturowej rozważają na przykład kwestię w kategoriach odczuć, doświadczeń i egzystencji, fenomenologii krajobrazu oraz interakcyjności człowieka ze środowiskiem, a socjologia egzystencjalna w organizacji miejsc widzi klucz do zrozumienia charakteru całościowej świadomości przestrzennej społeczeństwa. Na stabilizującą funkcję elementu lokatywnego kładą również akcent neokantowski konstruktywizm, myśl heideggerowska (w geokulturowych interpretacjach *Dasein*), geozoficzny posybilizm P. Vidala de la Blache, kognitywizm, kontekstualizm czy psychologia odbioru. Badania antropogeograficzne zwracają zaś uwagę na współoddziaływanie miejsc wyobrażonych i rytmiki środowiska, a hermeneutyka środowiskowa redefiniuje historycznie warunkowane koncentracje miejsc w cyklicznie integrowanych przestrzeniach kultury i natury.

Naukowy warsztat humanisty najwięcej zyskałby jednak dzięki kontaktowi z rozstrzygnięciami problemów terminologicznych i adaptacjami wyjściowych rozróżnień dokonanych przez geografów z różnych szkół, gdyż właśnie ich pośrednictwo umożliwiło wyodrębnienie kategorii miejsca użytecznej w diagnozach socjologicznych i kulturoznawczych, na których oprą się z kolei orzeczenia etnologiczne, folklorystyczne bądź literaturoznawcze. Wyrosła z ram fizyczno-statystycznych materialistyczna teoria miejsca powiększona początkowo została o nadbudowę egzystencjalną w koncepcji *genius loci*, a za sprawą wczesnych prac Yi-Fu Tuana (z jego aksjologiczną opozycją topofilii i topofobii) ukonstytuowała się fenomenologiczna odmiana antropotopologii. Na formy wyobrażeń środowiska w świadomości – poprzez filtr powtarzalnych doznań i ich schematyzacji – położyły również

nacisk takie humanizujące czystą fizjografię tendencje jak geografia kultury oraz behawioralna i percepcyjna (E. Relph, N. Gale, R. Mugerauer)². Zwieńczeniem dowartościowania czynnika ludzkiej świadomości było zastosowanie w nich pojęć z myśli Heideggera – jak *obecności-na-miejscu* oraz *gotowości-do-[jego]-użycia* z *Sein und Zeit* – co pomogło usytuować doznanie geograficzne w miejscach i obserwować je następnie w przestrzeniach krajobrazów i rejonach egzystencji.

Konsekwencją tych zmian stał się rozwój metodologicznie nieusystematyzowanych, często nacechowanych subiektywizmem i wycinkowością badań w obrębie szeroko rozumianej geografii humanistycznej, która wszak wniosła do interdyscyplinarnej refleksji nad funkcjami antroposfery w środowisku wiele odkrywczych spostrzeżeń. Należałyby do nich choćby fenomenologiczna wizja krajobrazu, nadająca kolektywnej więzi ze środowiskiem i jego kulturowej semantyce walor wspólnotowego *togetherness*. Lat czterdziestych XX stulecia sięgają reprezentujące nieprzyrodoznawczy punkt widzenia studia geozoficzne Amerykanina J. Wrighta (terminu *geozofia* użył pierwszy raz w 1947 roku), skupiające się między innymi na obrazach ludzkiej alienacji na danym terytorium. Dwadzieścia lat później prowadzono już w USA (D. Lowenthal) terenowe tzw. badania uczestniczące, rejestrujące mentalne *geografie osobiste* różnych społeczności. Ich duch wpływał jeszcze z inspiracji szkoły C. Sauera z Berkeley, ujmującej krajobrazy jako zindywidualizowane i intencjonalne całości syntezowane w umyśle – subiektywnym obrazem zróżnicowanego środowiska życia miałyby dla nich być „pejzaż wewnętrzny” (*inscape*), rozumiany jako przedrefleksyjna świadomość kształtów otaczającej rzeczywistości³.

Husserlowskie procedury wglądu w istotę rzeczy i heideggerowska metafizyka przestrzeni – wsparte teorią form symbolicznych – pozwoliły wreszcie F. Lukermannowi odkryć w kilku pracach z lat sześćdziesiątych wielopoziomowy układ uwarunkowań istnienia miejsca, do których, mówiąc w skrócie, zaliczył położenie, sposób integracji składników natury i kultury, unikatowość, „umiejscowioną moc koncentrującą” spajającą dualistyczne bieguny makrokosmosu symbolicznego, następnie historyczny komponent ludzkiej przeszłości kolektywnej oraz sumę nieostrych znaczeń

² Por. na przykład E. Relph, *Phenomenological Base of Geography*, Toronto 1976; Tenże, *Doznania geograficzne a Bycie-w-Świecie. Fenomenologiczne pochodzenie geografii*, tłum. M. Bartnicka, w: *Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej*, t. 2: *Geografia percepcji*, red. M. Bartnicka, Warszawa 1989, s. 51-80; N. Gale, R. Golledge, *O subiektywnym dzieleniu przestrzeni*, tłum. też, w: *tamże*, s. 29-50; R. Mugerauer, *Język a wyłanianie się środowiska*, tłum. B. Ściborowska, w: *tamże*, s. 81-114.

³ Przede wszystkim w pracy *Morphology of Landscape* (1925). Por. także W. Wilczyński, *Idea przyrody w historii myśli geograficznej*, Kielce 1996.

nadawanych przez rezydentów danej lokalizacji⁴. Widziane przez taki pryzmat spójne miejsce łączące przyrodnicze i cywilizacyjne aspekty bytu konstruowałoby się jako wyrafinowany „owoc wzajemności człowieka i środowiska”, harmonizując w swej totalności uniwersalny fenomen życia trwale *umiejscowionego*. Prekursorem postrzegania *posybilizmu* aktywności człowieka w żywym krajobrazie – na styku obu wspomnianych sfer – był jeszcze w latach dwudziestych francuski antropogeograf P. Vidal de la Blache, wyprowadzający z idei jedności Ziemi i holistycznych wizji regionów kluczowe w takim ujęciu kategorie opisu (*milieu, civilisation, circulation, connectivité* oraz *genres de vie*). Właśnie pojęcie stylów życia ilustrować by u niego miało interakcję człowieka i środowiska w wyznaczonych punktach oraz wyrażać charakter dialogu poszczególnych społeczności z ich dziedzicznym bądź wybieranym otoczeniem. Stała dialektyka *milieu* i *civilisation* dostarczałyby w oglądzie sieci sprzężonych ze sobą lokalnych topografii dowodów na organiczne powiązanie form biologicznych, geomorfologicznych i kulturowych, a *locus* stanowiłby pole „nie zanikających napięć *milieu externe* (fizycznie możliwe do zaobserwowania układy i procesy) a *milieu interne* (wartości, zwyczaje, wierzenia i idee)”⁵ określonej cywilizacji. Z założenia tak zarysowany model sprawdzałby się wszak głównie w studiach poświęconych mniejszym i statycznym subterytorium o długich okresach ciągłości kulturowej i stabilności politycznej (jak południowa Francja czy Skandynawia).

Owe *reguły vidaliańskie* zwolenniczka powyższej teorii, geograf humanistyczna A. Buttimer zamknęła kilkadziesiąt lat później w trójdzielnym cyrkulacyjnym systemie struktury przestrzeni, obejmującym organiczną biosferę, umiejscowione w krajobrazie *środowisko działania* (złożone z socjotechnosfery) oraz percepcyjną i afektywną *noosferę* cywilizacji, w której wartości, wyobrażenia symboliczne i idee formowałyby obowiązujące style życia⁶. Celowość i harmonijność celebrowania owych dawniej nienaruszalnych, lecz historycznie zazwyczaj przebrzmiałych *genres de vie* w wyideali-

⁴ Por. głównie najwcześniejsze studium: F. Lukermann, *Geography as a formal intellectual discipline and the way in which it contributes to human knowledge*. „Canadian Geographer” 1964, nr 8, s. 167-172 oraz syntetyczne zestawienie: R.J. Johnston, *The Dictionary of Human Geography*. Oxford 1981 i inne publikacje tego autora.

⁵ A. Buttimer: *Charyzmat i kontekst: wyzwanie La Géographie Humaine*, tłum. I. Sagan, w: *Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej*, t. 2: *Geografia humanistyczna*, red. H. Libura, Warszawa 1990, s. 14. Por. najważniejsza praca: P. Vidal de la Blache, *Principes de géographie humaine*, Paris 1922. Por. również *The human experience of space and place*, eds. A. Buttimer, D. Seamon. London 1980.

⁶ Por. A. Buttimer, *tamże*, s. 11-28 oraz też, *Geography and the Human Spirit*, Baltimore-London 1993.

zowany nieco sposób określa się jako klasyczne wzorce ludzkiej egzystencji w miejscach, które dziś socjologia realnej przestrzeni poddaje bezlitosnej dezintegracji w duchu suchych opisów „rezydencjonalnej mobilności”, „orbit przemieszczeń” czy rozproszenia „społecznych światów”. W czasach nierównowagi między wartościowaniem amorficznych jakości uprzedmiotowionej natury a hierarchizacją celów i dążeń człowieka z nostalgią przypomina się więc pochodzące sprzed zaledwie kilku dekad prace F. Braudela powstałe w aurze syntetycznej percepcji środowiska i społeczeństwa (na przykład fundamentalne *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II* jako studium z zakresu geografii kultury, historycznej oraz humanistycznej), jak i liczne od lat sześćdziesiątych anglosaskie opracowania z pogranicza topologii, architektury, antropologii i urbanistyki. Dodatkowym bodźcem metodologicznym okazały się badania chicagowskiej szkoły interakcjonizmu symbolicznego (E. Park czy G. Mead), podkreślającej istnienie w zrośniętych ze swym *milieu* zbiorowościach procesów kolektywnego manipulowania konwencjonalnymi obrazami oraz aktów symbolicznej interpretacji postaw innych jednostek i społeczności w odmiennych środowiskach. O ile francuska *géographie humaine* Vidala de la Blache operowała miarą ekwilibrium między cywilizacją i naturą, to zdecydowane przejście od kontekstu przyrodniczego do społecznego wykazało, iż przekształcane w wyobraźni i symbolizowane formy powierzchni Ziemi wiążą się z życiowym doświadczeniem miejsc, pamięcią i wiedzą dyskursywną. W dużym stopniu – choć i poprzez pewne uproszczenia – geografowie humanistyczni próbowali w tym względzie zaadaptować postulaty fenomenologii, przejmując intencjonalne nastawienie heurystyczne do otoczenia, które za pośrednictwem jednostkowych *geografii osobistych* przekuwałoby wspólną wiedzę potoczną w doświadczenie przekształcania rzeczywistości zewnętrznej. Intencjonalne oblicze miejsc zostałoby tym samym wchłonięte przez system dynamicznych praktyk codzienności w triadzie „człowiek – locus – krajobraz”, nie zaś poddane analizie mechanicznie sumującej obiekty i zdarzenia (kody interpersonalne, budowle czy inne rekwizyty antroposfery). Już od lat pięćdziesiątych przedrefleksyjne poznawanie tak postrzeganych wymiernych elementów środowiska upowszechniło się – za sprawą É. Dardela – w pojęciu *geograficzności*⁷. Bazujące na nim monografie pierwszorzędą rolę w percepcji układów topologicznych przypisywały krajobrazowi, określanemu bądź jako ludzka intruzja w świat (lub odwrotnie), bądź narzędzie przemiany rzeczywistości, przedmiot estetyczny czy zindywidualizowane *inscape* – prowadzące wprost ku zamiarowo traktowanym punktom charak-

⁷ Por. É. Dardel, *L'homme de la terre: nature de réalité géographique*, Paris 1952 czy P.M. Dan-sereau, *Inscape and Landscape*, New York 1975.

terystycznym kolektywnego bytowania. Wszechobecna geograficzność celowego ruchu jest zarazem w stanie manifestować się na przykład w wyrazistej *topofobii*, gdy na skutek opuszczenia i społecznego zapominania miejsca zamieniają się w zwykłe lokalizacje.

Badaniom w ramach tak poszerzonego definiowania materii nauk przyrodniczych zarzucano naturalnie jednostronność, brak precyzji w diagnozach, nieuzasadnione wartościowanie i emocjonalizm, a jednocześnie krytykowano instrumentalne nawiązania antropocentryczne, egzystencjalne i personalne zhumanizowanej geografii, nie mogącej jakoby dysponować wszystkimi atutami humanistyki. Broniła się ona, odwołując się do Diltheyowskiej maksymy *przyrodę wyjaśniać, historię rozumieć*, porzucającej ambicję *wyjaśniania* za wszelką cenę i aprobującej taką refleksję nad *ziemskim domem* człowieka, w której jego *Dasein* przejawia się w strumieniu skonkretyzowanych wyobrażeń subiektywnie odbieranych miejsc. Drogę do ich zrelatywizowanego opisu otwarła dodatkowo teza E. Halla o *kulturowej nieoznaczoności* zmiennego środowiska, a utwierdziła popularność badań ankietowych. Jeszcze dokładniej dookreślił wielorodność miejsca E. Relph, przyporządkowując je przede wszystkim tzw. przestrzeni percepcyjnej – w której „mnogość ja” w rozmaitych umiejscowieniach wiąże się z punktami ważnymi bądź nieistotnymi w życiowych drogach – oraz przestrzeni egzystencjalnej, gdzie zyskują one projektowane przez rozum funkcje⁸. Dedukcja taka skłoniła kontynuatorów owego wątku nawet do całkowitego wyodrębnienia pojęcia *loci* ze współrzędnych fizycznych, które nie są przecież ustalone w przypadku taboru cygańskiego, statku czy wozu cyrkowego – choć one same dysponują kulturowymi przymiotami miejsca przez swe ulotne ukorzenie. „Organicystyczne” przypisanie lokalizacji do pejzażu również podane zostało w wątpliwość, zważywszy intencjonalne sedno jej tożsamości, wyposażonej w nieskończoną liczbę indywidualnych sposobów kształtowania. W strukturze takiej zespół znaczeń wywoływany jest jako pierwiastki semiotyczne poprzez fizyczne właściwości krajobrazu (w układzie widocznych cech wertykalnych i horyzontalnych) bądź formy ludzkiej aktywności. Człowiek jawi się więc jako funkcja miejsca, a wyobrażenie tegoż – jako część składowa kolorytu lokalnego (fenomen „utraconych miast” z przesiedloną ludnością itp.) czy też byt kierujący się normatywami wyniesionymi z „domu dzieciństwa” albo z drogi pokonanej w doświadczeniu generacyjnym. Na podstawie takich wyobrażeń planuje się nowe zachowania w środowisku, uwzględniając zawsze konkretne obiekty i punkty identyfikowane jako własne.

⁸ E. Relph, *Place and Placelessness*, London 1976; por. rozwinięcie jego tez w: H. Libura, *Percepcja przestrzeni miejskiej*, Warszawa 1990, s. 72-73 (przydatne również inne fragmenty tej pionierskiej w Polsce pracy).

Wiele uwagi wspomniany Relph poświęca wielorakości przejawów zewnętrzności i wewnętrzności w stosunku do miejsca. Nie referując zagadnienia szczegółowo, warto jedynie skonstatować za nim z gruntu egocentryczne ustrukturuwanie przestrzeni, rozwijającej się w oczach podmiotu w schemat koncentrycznych stref (od domu, miasta, kraju, do planety) i ciągle brak stabilności świata wewnętrznego. Badacz ten wyróżnił trzy rodzaje zewnętrzności – egzystencjalną (czyli realną bezdomność), obiektywną (właściwą beznamietnemu opisowi fizycznemu) i okazjonalną (nieświadomą percepcję rzadko odwiedzanych miejsc), natomiast wewnętrzności przypisał cztery typy – zastępczy, behawioralny, empatyczny oraz związany z głębokim poczuciem przynależności egzystencjalny. Nie trzeba dodawać, że transgraniczne relacje w miejscu obserwowane są zazwyczaj w tekstach kultury i literackich poprzez ze- i wewnętrzność o cechach właśnie egzystencjalnych. W nich też najpewniej wyraża się wymiar czasowy sytuacyjności, kojarzony z posiadaniem i utrzymaniem władzy nad *topoi*. Zgrany jest on również z przestrzeniami etno- i egocentrycznymi opisywanymi przez Yi-Fu Tuana, a te z kolei kierują uwagę geografów ku toponimii, czy też sprawiają że „odkrywają doświadczenia młodości, analizują dokumenty dotyczące świata ludzi starych, obserwują ludzi przy pracy, konsumpcji, podróży i zabawie”⁹. Nietrwale znaki symboliczne związane z kulturami różnego rodzaju świadczyć także mogą w ich diagnozach o różnych stopniach ustabilizowania populacji względnie różnicach między miejscami „odspołecznionymi” i „uspołecznionymi” (podawana przez H. Osmonda opozycja anonimowych dworców i szpitali oraz zintegrowanych śródziemnomorskich placów i kawiarni¹⁰). Natomiast na płaszczyźnie mechanizmów pamięci przywiązanie do przestrzennych punktów *constans* koresponduje ze znaną w psychologii J. Piageta procedurą *konserwacji* – wyodrębnianiem przedmiotów stałych w sferze zmienności postrzeganych obrazów, co od dzieciństwa człowieka utrwalaloby korelację owych rzeczy z miejscami mimo ich czasowego zaniku z pola widzenia. Do opisu szczególnych sektorów otoczenia proponuje się nawet oddzielne pojęcie – topognozja, tłumaczące na przykład „dlaczego w otwartej przestrzeni można intensywnie odczuć walory miejsca, a w samotności zacisznego miejsca ogrom (...) przestrzeni staje się dojmujący”¹¹.

Do terminologicznych uniwersaliów należy wreszcie nadużywana metafora *genius loci*, którą sami geografowie humanistyczni traktują zwykle aksjomatycznie, z odesłaniem do niesprecyzowanych uczuć topofilnych, od-

⁹ D. Jędrzejczyk, *Wprowadzenie do geografii humanistycznej*, Warszawa 2001, s. 65.

¹⁰ Por. tamże, s. 83.

¹¹ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 75.

slanianych najczęściej w świadectwach artystycznych. Najbliższa realiom społecznym byłaby chyba epistemologiczna wykładnia tego pojęcia z użyciem gniazd semantycznych nazywania, wyrażania i transcendowania własności, oznaczając „ducha miejsca” jako *formę myślenia* – powodującą redefinicję ludzkiej obecności w świecie i konieczność jego udoskonalonej rejestracji oraz nowego nazwania. Byłby zarazem ów należący do sfery pozafizycznej *genius* jedynie czasowym rezydentem – *lokatorem* właśnie – miejsc uhonorowanych korzystnym zbiegiem historycznych okoliczności¹².

Zagadnienia gęstości, koncentracji czy rozproszenia miejsc wyznaczają natomiast – co pokazał choćby Ch. Norberg-Schulz – pewne sieci i obszary o wspólnej tożsamości, których typową postacią jest strefa – zastępująca płynnie przejrzystą geotopikę celów i dróg, a definiowana jako „pozbawiony struktury *grunt*, na którym występują miejsca i drogi jako wyraźniejsze *figury*”¹³. Wielopostaciowość tak rozumianych stref w perspektywie składników naturalnych i sztucznych umożliwiłaby budowanie wyobrażeń bardziej złożonych jednostek: akwenów, krain naturalnych, skupisk przemysłu czy całych państw. Gdy zaś dodać do tego fenomenologię poczucia zewnętrzności wynikającego z elementarnego doznania opuszczenia każdej formy zamkniętej, otrzymamy jasne wyznaczenie kierunku przemieszczenia i graniczności przylegających miejsc i stref – jako czynność symboliczną. *Centralność* miejsca i *podłużność* drogi kreują przy tym postawy wartościujące związane z *rozciąganiem* miejsca na zewnątrz pod presją kierunku poprzez terytoria przejściowe, otwory i przesmyki. Egzystencjalny wymiar owego procesu zauważalny jest w otwarciu starożytnych miast na cztery strony świata, figuralności osad w stosunku do otaczającego je krajobrazu czy skupianiu się brył architektonicznych miasta w ekspresyjnej, zantropomorfizowanej przestrzeni opanowanej.

Z jednej strony geografia humanistyczna wyznaczyła więc reguły porządku ideacyjnego obowiązującego w opisach przyswajania środowiska i topografii codzienności, z drugiej – odkryła związki nauk o Ziemi z kulturą symboliczną i światem wartości. Ich odczytaniom w konkretnych miejscach istotnych dla określonej społeczności właściwa jest wszak różnorodność wynikająca z przyjęcia wybranej teorii symboliki: z tradycyjnych – koncepcji kryptograficznej, mistycznej mocy (w tym antropokosmicznej) bądź ornamentacyjnej, a ze współczesnych – substytucyjnej, interakcyjnej, psychoana-

¹² Por. T. Sławek, *Genius loci jako doświadczenie. Prolegomena*, w: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*, red. Z. Kadłubek, Katowice 2007, s. 8-10 oraz Yi-Fu Tuan, *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs 1974.

¹³ Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń, architektura*, tłum. B. Gadomska, Warszawa 2000, s. 23.

litycznej albo konceptualnej. Dowolnym opozycjom i korelacjom zbiorowych symboli (jako matrycom uporządkowanym wedle logiki dwubiegowej w kręgach wartości mocy, wolności, szczęścia, porządku czy nadziei¹⁴) dana jest przy tym możliwość tekstualizacji i powielania przez analogię, co ma zastosowanie między innymi w teorii „rdzennych metafor” V. Turnera. Dlatego też najrozsądniejsza byłaby tu akceptacja szerokiej semantyki symbolu, skoro dana mu natura „odnosi się do każdego przedmiotu, który służy jako nośnik wyobrażenia; to wyobrażenie jest [jego] znaczeniem”¹⁵. Sensy symbolu jako rodzaju tekstu wyznacza zasada tzw. anarchizmu interpretacyjnego, uzależniającego je od rozbieżnych opinii wielu wspólnot, operujących imaginariami mitycznymi i rytualno-kultowymi. Zawartość tychże wchodzi jako interpretant w skład formacji symboli kolektywnych (termin J. Linka), stanowiąc zrąb tzw. interdyskursu kulturowego. Symbole takie – interpretowane indywidualnie, a przeżywane zbiorowo – polaryzują punkty widzenia i manipulują nimi, ustalają skalę wartości, gwarantują skuteczność argumentacji, przedstawiając też stan pożądany jako dany i są trwale zabezpieczone przed naruszeniem¹⁶. W literaturze dostrzega je się jako tropy w obrębie poetyki, w semiotyce jako konstrukty językowe, w kulturoznawstwie – jako figury metonimiczne.

Z perspektywy socjologii procesów symbolicznych najważniejszą instancją ich bytowania pozostaje w całości opisywalna społeczna dynamika kultury, a w niej afektywne i pojęciowe wyobrażenia pełniłyby funkcję podstawową i były często istotniejsze od rozumowania czy poczucia utylitarne go interesu. Utrzymują tak nie tylko radykalni przedstawiciele owego kierunku – jak M. Maffesoli, ale i zwolennicy różnych teorii społeczeństwa jako pseudoracjonalnej instytucji wyobrażonej, zjednoczonej głównie symboliczną siecią imaginacji. Umieszczony w rozległym wszechświecie interakcjonistów *homo symbolicus, faber, reciprosus* i *aestimans*¹⁷ wnosiłby do dalszych interakcji rezultaty wszystkich poprzednich symbolizacji, co w przypadku nośników znaczeń miejsc takich jak pomniki czy budynki oznaczałoby stygmatyzację trwałych postaci własności. D. Sperber ów cykl wytwarzania, przyswajania i przetwarzania wyobrażeń mentalnych nazywa wręcz w duchu naturaliz-

¹⁴ J. Musek wyodrębnił ich dziesięć w następujących ramach: aktywności życiowej, wierności, bliskości, stowarzyszenia i orientacji; miłości i dobra; działań i urzeczywistniania planów; wartości społecznych i moralności; prawdy, poznania i mądrości – por. J. Musek, *Simboli, kultura, ljudje*, Ljubljana 1990, s. 71-104.

¹⁵ W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 119.

¹⁶ Por. M. Fleischer, *Polska symbolika kolektywna*, Wrocław 2003, s. 36-45.

¹⁷ Dwa ostatnie określenia wskazują w jego istnieniu na wymiary wzajemności i wartościowania. Por. szerzej: E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001 oraz też, *Symbole i społeczeństwo. Szkice z socjologii interpretacyjnej*, Warszawa 2007.

styczno-genetycznym *epidemiologią przedstawień*, mającą podłoże natywistyczne, a nie metaforyczno-językowe¹⁸. Z drugiej strony, z rozstrzygnięć chicagowskiej szkoły socjologicznej pierwszej połowy XX wieku wywodzą się polskie projekty *ekologii społecznej* oraz aksjologii przestrzeni F. Znanieckiego i A. Wallisa, rozpracowujące szczegółowe mechanizmy symbolicznej integracji z zajmowanym miejscem w zależności od tradycyjnej aktywności grupy kulturowej¹⁹.

Dla potrzeb opisu semiozy miejsca (rodzenia się jego cech znakowych i symbolicznych) w tekstach kultury takie podstawy metodologiczne oferują wiele ułatwień, pozwalających na przykład przewycięzać typowo fizyczne wizerunki geograficzne funkcjonujące w literaturze podróżniczej i tłumaczyć istotę stereotypów krajobrazów naturalnych lub etnokulturowe konotacje stron świata u różnych narodów. Właśnie przyjętym stereotypom integrującym społeczności z kształtującymi je miejscami dana jest naczelna rola w poszczególnych aspektach osiedlania się: wizualizacji brakującego elementu, uzupełniania zastanej sytuacji oraz symbolizacji natury i siebie samych w niej. W tym kontekście na wewnętrzną różnorodność, ale i *egzocentryczność* scentralizowanego miejsca poszukującego na zewnątrz wartości dlań niezbędnych zwraca uwagę w poświęconym mu niedawno studium W. Toporow, konkludując: „Месту в разных частях его пространства нужно быть разным, потому что (...) разное (...) надежнее и сильнее однообразия”²⁰. Jest ono ontologicznie ukierunkowane na dobrobyt właściciela („рассчитано на благое”), choć wartościowane nie tak już jednoznacznie w dyskursach filozoficznych, w których stało się od stuleci powszechnie eksploatowaną metaforą poznawczą – poprzez podmioty takie jak miasto, dom, świątynia, jaskinia, ruiny czy nagrobek. Znamionuje zarazem rudymentarną symbolikę bliskości / sakralności przeciwstawioną oddaleniu / profanacji, urzeczywistnia ideały prestiżu ról społecznych (widza, przechodnia, pracownika czy mówcy) oraz kanonizuje wiedzę skumulowaną w „obyczajach, powiedzeniach ludowych, przysłowiach, w systemach miar, dziełach sztuki, w konstrukcji mieszkań i miast (...), kodach związanych z oznakowaniem wnętrza, ulic i dróg przelotowych”²¹. Odkrywa wreszcie w wytworach sztuki obecność *protoobrazów* i *toposów wyobraźni*, w fenomeno-

¹⁸ Por. D. Sperber, *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, Kraków 2008.

¹⁹ Por. F. Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii ludzkiej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” (Poznań) 1938, z.1; A. Wallis, *Socjologia przestrzeni*, Warszawa 1990.

²⁰ „Miejsce w różnych częściach swej przestrzeni potrzebuje zróżnicowania, gdyż (...) różnorodność (...) jest bardziej niezawodna i silniejsza od jednorodności” [tłum. L. Miodyński] – В.Н. Топоров, *О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология)*, w: *Язык культуры: семантика и грамматика*, red. С.М. Толстая, Москва 2004, s. 27.

²¹ A. Wallis, *Socjologia przestrzeni...*, s. 21.

logii pejzażu stygmaty jego obiektów jako tekstów (szkoła „geografii estetycznej” C. Sauera), a w opisach antropogeograficznych – centra obiegu wartości cywilizacyjnych. Dzięki koncepcji *miejsz znaczących* otwiera się także możliwość interpretacji typu etnologicznego, którą badacze motywów artystycznych sytuują dla odmiany na obszarze *topoanalizy symbolicznej*.

Wszystkie wymienione spojrzenia skierowane są na oznaczenie bytu, którego słowiańską genezę etymologiczną (psł. *město) wspomniany Toporow wywodzi w końcu z indoeuropejskiego rdzenia związanego z „utwierdzeniem” i „mocowaniem” przestrzeni – modyfikowanej z naturalnej w „ufortyfikowaną” kulturową, jak i z syntezującej idei przecięcia się kierunków. Późniejsze zatarcie pochodzenia tego określenia rzeczownikowego miałoby wynikać z obecności pokrewnie brzmiących wyrazów przywołujących macierzyńskość, co ostatecznie wtórnie utrwaliłoby cielesno-organiczny klucz do rozszyfrowania owej więzi. Najwyraźniej przechowały się jej symbole w ludowych przekazach kosmologicznych – w obrazach drzewa czy słupa rozdzielających ziemię oraz niebo (archaizm *axis mundi*) i w wizjach okręgu porządkującego chaos świata, na przykład w zapisach „centralizujących” obrzędów założycielskich miast. Podobnie scalające funkcje pełni komplementarny układ „poziom – pion”, transponujący w tekstach kultury motywy pokonywania sił przyrody ku świętości oraz działania na drogach ziemskich, co w kosmologii symbolizuje również pewne „stany umiejscowione” – na przykład piekło i niebo²².

W różnorodnych interpretacjach geozoficznych przedstawienia punktu, płynnej strefy i wszelkich wartości spacji – jak „wnętrza przestrzenne lub ciasne [...], dalekości, bliskości, perspektywy, drogi, bezdroża etc.”²³ – rysowały się często wedle holistycznej idei wielozmysłowej percepcji krajobrazu. Niemiecka *Landschaftsgeographie* z lat dwudziestych (O. Schlüter, S. Passarge) usiłowała tu pogodzić dane nauki oraz sztuki, podobnie czyniła również przedrewolucyjna geografia rosyjska (pełne mistycyzmu i nacechowania literackiego podejście P. Siemionowa-Tian-Szanskiego). Także przedstawiciel tzw. ekspresjonizmu geograficznego E. Banse, jak i u nas W. Nałkowski ze swą koncepcją malowniczości położyli podwaliny pod rozumienie pejzażu wyłącznie w aktach jego głębokiego przeżycia²⁴. Najkonsekwentniej zaś badał *cultural landscapes* wspomniany wcześniej C. Sauer w Berkeley, wykazując powinowactwa geografii z malarstwem, rzeźbą, fotografią i literaturą, a poszukujący „pojemności” umożliwiających autoiden-

²² Por. В.Н. Топоров, *О понятии места...*, s. 97-103.

²³ F. Znaniecki, *Socjologiczne podstawy ekologii...*, s. 91.

²⁴ Por. W. Wilczyński, *Idea przyrody...*, s. 151-156. Interesująca kontynuacja metodologiczna z okresu II wojny światowej: E. Pfeiffer, *Gesund und Kranke Landschaft*, Berlin 1942.

tyfikację krajobrazów R. Schwarz barwnie powtarzał za nim, iż „mówimy o miejscu w krajobrazie i myślimy o domu – góry to ściany, pola – podłogi; rzeki – drogi; wybrzeża – to krawędzie”²⁵. Postawa taka niejednokrotnie wiązała się z podobną symbolizacją fizjonomii geometrycznie regularnych miejsc w mitologiach i malarstwie – na przykład samotnych szczytów czy harmonizacji geomorfologicznego ukształtowania jeziora z „otulającą” je roślinnością. Z pokrewnych intencji wypływały później tłumaczenia psychofizycznych zależności w różnym postrzeganiu tych samych obiektów – jak bezkresnych równin u amerykańskich osadników i chłopów rosyjskich – dla pierwszych stanowiących synonim wolności i szansy, dla drugich pasywności i desperacji²⁶.

Szczególne nacechowanie przypisuje się w tym kontekście lokalizacjom zabytkowych *dział klasycznych*, definiowanych przez potwierdzenie ich jakości przez kolejne generacje oraz przez symbiotyczne współistnienie z krajobrazem, a wzmacnianej dzięki atrybucji (przypisaniu autorstwa). Wartości estetyczne przenikają więc z nieskażonej natury ku społecznym potencjałom populacji, którą wyróżniające się miejsce ukształtowało. Są one wyrażane choćby w kanonie kulturowej struktury miast, którego charakter A. Wallis definiuje z uwzględnieniem proporcji przestrzeni świeckich i sakralnych, niedostępnych i dostępnych, skali przestrzennych i stopnia skomplikowania placów czy monumentalnych zespołów dziedzictwa²⁷. Zbiorowa identyfikacja wyobrażenia następuje w takim środowisku dzięki noszącej w sobie ładunek odczuć i wartości niematerialnej nazwie, uwzględniającej w interpretacji tkanki miejsca epitety reprezentujące jego charakter: „Budynek jest *chroniący*, biuro – *praktyczne*, sala balowa – *święteczna*, kościół – *uroczysty*. Krajobrazy też mają swój charakter – *żywny*, *jałowy*, *uśmiechnięty*, *przygnębiający*”²⁸. Największe nasycenie symboliczną aksjologią wyróżnia jednak wytwory tzw. przestrzeni integralnej – tradycyjnych miejsc zamieszkania i wykonywania publicznych czynności – od mieszczańskich mieszkań i „dzielnic idealnych” po zamki, świątynie i zespoły klasztorne. Zasady jej komponowania niezmiennie syntezowały kompleksy estetyczne, światopoglądowe, etniczne, zawodowe i prestiżowe, których wyrazicielką zawsze była tekstualizująca obrazy miejsc nazwanych sztuka²⁹.

²⁵ R. Schwarz, *Von der Bebauung der Erde*, Heidelberg 1949 - cyt. za: Ch. Norberg-Schulz, *Bycie, przestrzeń...*, s. 28.

²⁶ Por. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce...*, s. 77.

²⁷ Por. A. Wallis, *Socjologia przestrzeni...*, s. 116.

²⁸ J. Królikowski, J. Rylke, *Spoleczno-kulturowe podstawy gospodarowania przestrzenią*, Warszawa 2001, s. 166-167.

²⁹ Por. A. Wallis, *Socjologia przestrzeni...*, s. 34-37.

Owe szczególne *loci*, zbudowane z nawarstwień symbolicznych na przypadkowym często substracie Yi-Fu Tuan opisał w znanym podziale na symbole publiczne (monumentalne budowle, pomniki czy parki) oraz pola troski (domy rodzinne, ogrody, kawiarenki, place targowe), z których znaczeniami pierwszych łatwo perswazyjnie manipulować w wyobraźni – a nawet spadają one z czasem do rangi przypadkowych, szczegółowych rekwizytów minionych epok – podczas gdy drugie waloryzują emocjonalne sieci międzyludzkich związków. Przypadek miejski jest o tyle pouczający, że uruchamia wszystkie poziomy „mowy znaków”, uwzględniając w swej topologii pełen arsenał eliadowskich metafor środka, sacrum, granicy, wegetacji, inicjacji, śmierci czy katharsis (czyli placów, świątyń, murów, zgrupowań zieleni, szkół, cmentarzy i amfiteatrów)³⁰, a intersubiektywne *obrazy miejskości* stają się w nich funkcjonalnie niezmiennie – jak trwale architektoniczne symbole religijne czy prestiżowa semantyka historyzujących układów kolumnowych. W mitopoetyce ich przedstawień ulokowane są nie tylko znaczenia archetypów przestrzennych (krzyża, koła, szachownicy czy mostu), ale i nad-symbolizacje w widzeniu „przodu” i „tyłu” miejskich obszarów, w ich geometryzacjach „okrągłych” i „czworokątnych”, wyszukanych figuracjach zaślubin Ziemi z Niebem w punkcie lokacyjnym czy opozycji „miasta-dziewicy” i „miasta-nierządnicy”³¹.

Problematyka ta uruchamia wiele kontekstów, z konieczności uwzględniając wymiar historyczny i interdyscyplinarnie ogarniając zasadnicze cechy środowiska, które w różnych językach „przedstawia się samo” by następnie zostać odczytane przez filozofię, literaturoznawstwo, teorię architektury, antropologię, badania nad tradycją, historię sztuki albo religioznawstwo³². Dzięki ich pośrednictwu możliwe staje się na przykład prześledzenie zmiany symbolicznego paradygmatu „góry” w religii i geografii, zrozumienie starotestamentowego pojęcia przestrzeni widzianej jako nadzieja na uwolnienie się od niebezpieczeństwa w „miejscu przestronnym” czy istoty poezji i malarstwa pejzażowego południowych Chin, powstałych w opozycji do geokultury jałowej Północy³³. Z drugiej strony podobne syntetyczne podej-

³⁰ Por. H. Libura, *Percepcja przestrzeni...*, s. 52. Por. również *Семиотика города и городской культуры. Труды по знаковым системам*, т.18. Тарту 1984 czy *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*, red. A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokieli, Opole 2005.

³¹ Por. W. Toporow, *Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 33-45.

³² Por. R. Mugerauer, *Język a wyłanianie się środowiska...*, s. 108-110 oraz na przykład P. Patoczka, „Ściany” i „bramy” w krajobrazie, Kraków 2001.

³³ Por. Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce...*, s. 78-79. Problematyka ta posiada wiele kontekstów, do których należą zmiany widnokregu znanych obszarów czy budowanie typowych makroregionów kulturowych i ich szczególnej geotopiki (por. A. Piskozub, *Rozwój horyzontu geograficznego*, Gdańsk 1993; F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego*

ście pozwala określić stałe siedziby zerodowanej ponowoczesnej sfery znaczeń, w której heterotopiczność poszczególnych miejsc (typu centrów turystycznych czy świątyn konsumpcji) skupia genetycznie do siebie nieprzystające przyciągane punkty, wypełniając je treścią iluzji i kompensacji³⁴. Z pojęć tego – Foucaultowskiego – słownika południowosłowiańska krytyka postkolonialna wyprowadziła zresztą kategorię bałkańskiej homotopii, oznaczającej dlań ośrodek wytwarzania negatywnej i nieharmonijnej tożsamości³⁵.

Zdecydowanie inaczej stosuje terminologię terytorialno-proweniencyjną historia sztuki, w której naturalne greckie *loci classici* lub miejsca mityczne dziejów nowszych formacji artystycznych (w rodzaju Florencji Vasariego czy Wenecji Ruskina) mocno tkwią jako „geograficzny” fantazmat wyobrażeń. „Miejscem lubym” historiografii malarstwa, rzeźby czy dekoracyjnego rzemiosła nadaje się przy tym status ośrodków symbolicznego promieniowania dla całych epok, a powiązania między nimi opisują naukowe *itineraria* śledzące drogi dzieł wielkich. Innym zagadnieniem jest zmienna poetyka przedstawiania nieznanych bądź idealnych krain w malarstwie (zwłaszcza o tematyce historycznej i biblijnej) – maskowana różnymi technikami fingowania obserwacji, utopizująca miejsca przedstawione bądź uprzystępniająca je w postaci stereotypów. Nowy stosunek do topografii biblijnej zaznaczył się na przykład od czasu erazmiańskiej racjonalizacji zgłębiania źródeł Objawienia, oddającej odtąd geograficzne i historyczne sedno *loci sancti* Ziemi Świętej metodą obrazowego zapamiętywania w dokładnych chorologiach. Ich orientacyjne etymologiczne „światła” – nazwy (jak w przypadku Betlejem) przenoszone zatem były na płótna w kształcie symbolicznym jako uszczegółowione *loci retorici*, gdzie pejzaż zespałaby realistyczną topikę z tekstem religijnym³⁶. Nawiasem mówiąc, względność kulturowa intensywnie zaznacza swą obecność w podobnych wyobrażeniach, jako że niektórzy badacze przypisywali makrokosmiczne proporcje niebiańskiej Jeruzalem nawet „umiejscowionym przedmiotom” w rodzaju mebli z epoki Karolingu i Ottonów, mającym być zminiaturyzowanymi obrazami świata³⁷.

dzieje, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982 i podobne). Por także najnowszą książkę Yi-Fu Tuana: *Religion: From Place to Placelessness*, Chicago 2010. Z pokrewnych prac monograficznych: Ch. Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford 1994 czy *The Interpretation of Ordinary Landscapes*, ed. by D.W. Meinig, New York 1979.

³⁴ E. Rewers, *Język i przestrzeń w poststrukturalistycznej filozofii kultury*, Poznań 1996, s. 47.

³⁵ Por. E. Шелева, *Культуролошки есеи*, Скопје 2000, s. 57-86.

³⁶ Por. U. Mazurczak, *Rozumienie „miejsca” w malarstwie Joachima Patinira*, w: *Miejsce rzeczywiste. rzeczywiste – miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka, Lublin 1999, s. 96-100.

³⁷ Por. H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950, s. 125.

Żywiolowy strumień podobnych problemów przenika, jak widać, na wskroś różnorodne teksty kultury, domagając się ujęć transdyscyplinarnych. W teoriach światów i miejsc wyobrażonych, a także w antropogeografii nastąpiła w drugiej połowie XX wieku ekspozycja nowych czynników: ciała i uczuć, wielowymiarowej jednostki, przedstawień symbolicznych, wypowiedzi autobiograficznych, podróży, zabaw oraz innych manifestacji zbiorowych. Zaczęto odkrywać znaczenie kategorii twórczości, wolności oraz tradycji, a na pograniczu socjologii odkryto interakcje grup wzajemnego oddziaływania dokonujące się w określonym miejscu. Stwierdzono ponadto spontaniczne konstruowanie miejsc i światów wyobrażonych jako przekazów społecznych i budowanie na ich podstawie topologii zależności między sferą własności i obcości (jako na przykład motywacji do migrowania). Doceniono też „etnologiczne” kwestie świętości miejsca czy ceremonii odnawiania ziemi, a zróżnicowanie korespondencji między *topoi* uzależniono od kolektywistycznego bądź indywidualistycznego typu kultury. Całe to spektrum propozycji można jedynie uzupełnić naszym skromnym wnioskiem by topologiczne fenomeny badać według następującej typologii symboli miejsc: genety (związanych z utwierdzeniem społeczno-historycznej tożsamości danego etnosu na jego obecnym terytorium), geozoficznych (wynikających z ukształtowania terenu, jego wewnętrznej kompozycji i sąsiedztwa), egzystencjalnych (artykułujących przez teksty kultury życiowe doświadczenia jednostek i grup w ich bezpośrednim otoczeniu) oraz arealu kulturowego (odwołujących się do ponadczasowych konotacji w świadomości narodowej jako znaków prestiżu w szerszej przestrzeni idealnej).

W logosferze literatury istnienie owych symboli warunkuje ich nieuniknioną temporalność, ponieważ ludzkie lokalizowanie (się) przebiega od aktu pozostawienia oznaki topograficznej ku paraboli historii – trwale umiejscawiającej kulturowe fakty, a zarazem wchłaniającej wszelkie zapisy reakcji na *świadczone* miejsce. Również w stosunku do topoanalizy literackiej obowiązuje wspólne dla niej oraz „geografii z ludzką twarzą” nakierowanie na rozumienie jako „powtórne przeżycie”, a nie na wyjaśnienie (nacisk na pierwszy człon Diltheyowskiej antynomii „verstehen – erklären”). W krajach anglosaskich i Skandynawii to geografowie w pierwszej kolejności zwrócili uwagę na możliwości hermeneutycznego badania tekstów artystycznych w celu zrozumienia krajobrazu kulturowego. U zbiegu literaturoznawstwa, geografii i historii utrwaliły się również metody deszyfrowania znaków zapisu przestrzeni – ikonograficzna, ikonologiczna i analizy formalnej. Prócz tego skatalogowano techniki literackie przekazujące informacje topologiczne, należałyby do nich odwołania do archetypów, toposów i symboli obsza-

rów etnicznych, idealizacje w kanonach i proporcjach miejsc, ucieleśnienia wizji (w rejestracjach czy dramatyzacjach punktów krajobrazowych) oraz strukturalizacje (*loci* ujmowane w ładzie schematycznym według kluczy narracyjnych). Z powodu braku miejsca i stosunkowo dobrej ogólnej znajomości przez literaturoznawców artystycznych adaptacji tych zagadnień ograniczmy się na koniec jedynie do przykładowego wymienienia świadectw reagowania na wartości środowiska w wypowiedziach tej gałęzi sztuki, zaznaczając że ich fikcjonalizacja często bywa pozorna, a teksty literackie służą w dużym stopniu wzbogacaniu wiedzy geokulturowej i rekonstrukcji aksjologii otoczenia.

Należałoby więc zwrócić uwagę na takie zjawiska jak: wpływ źródła literackiego na tworzenie się symboliki zbiorowej (przypadek dziewiętnastowiecznej powieści regionalnej wzmacniającej identyfikację czytelników z miejscem), znaczenie artystycznego *exemplum* w przedstawianiu krajobrazu kulturowego, dokumentowaniu tez nauki o środowisku i precyzowaniu określeń geograficznych konkretnych ziem (od tekstów biblijnych do utworów J.W. Goethego, M. Twaina, J. Steinbecka czy W. Pola), wyjaśnianie pojęcia imaginacyjnego „gdzie indziej” i jego idealizacja (*terrae incognitae* amerykańskiego Zachodu³⁸), przejawy sympatii wobec miejsc o niepowtarzalnej atmosferze społecznej w nurtach autobiograficznych, kategorie homologii i kontekstualizmu w tekstach jako nośnikach realiów życiowych, współzależność języka opisu geograficznego i relacji beletrystycznej (*geografia artystyczna* E. Bansego i pojęcie estetyzmu w geografii). Poznawcza wyższość ukonkretnionego zapisu literackiego nad danymi etnografii czy socjologii umożliwia z kolei traktowanie go jako wiarygodnej projekcji uczuć związanych z opuszczanymi rodzinnymi miejscami nostalgii, jak i humanistycznej recepty na oswojenie celu kulturowej podróży (przykład: *Kamienie Wenecji* J. Ruskina). Do wyjaśnienia pozostaje cała grupa zagadnień związanych z topoanalizą krajobrazu: ujawnienie aspektów rzeczy osadzonych w pejzażu idealnym (tezy o oddziaływaniu estetycznym G. Vico czy teoria zindywidualizowanej konkretyzacji w odbiorze), filologiczny namysł nad krajobrazem w jego funkcjonowaniu terapeutyczno-inspirującym (zachodnie odpowiedniki naszych prac typu *Pejzaż romantyczny* czy *Tatry w literaturze polskiej* tworzyli wszak raczej antropogeografowie)³⁹, ewokowanie twórczej

³⁸ Por. J. Wright, *Terrae incognitae: The Place of Geographical Imagination in Geography*, „Geographical Review” 1947, nr 37, s. 1-15.

³⁹ Por. na przykład H. Libura, *Geografia i literatura*, w: *Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej*, t. 4: *Geografia humanistyczna*, red. H. Libura, Warszawa 1990, s. 109-110 czy *Humanistic geography and literature: essays on the experience of place*, ed. by C.D. Pocock, London 1982.

wrażliwości i intelektualnej plastyczności umysłu przez jego symbole wizualne, „-obraz” postrzeżeniowej aktywności podmiotu w rozległości od horyzontu do oka obserwatora⁴⁰, subiektywizacja oraz antropomorfizacja pejzażu (angielskie rozróżnienie „scenery – landscape” – naturalne *versus* antropogeniczne), zmienność artystycznych granic *wnętrza* (między pokojem i domem a miastem, prowincją czy subkontynentem), dematerializacja krajobrazu jako znaczenia symboliczno-mitycznego w badaniach percepcyjnych⁴¹.

Odrębny blok problemów stanowią projekty *poetyki topologicznej* – jak bułgarska propozycja S. Igowa, kategoryzująca jakości topologiczne w tekście według modeli liniowego, powierzchniowego, promienistego, zakrzywionego czy odwróconego, a bałkański chronotop zamykająca w binarnych i potrójnych modelach topiki (utwory bułgarskie szeregowane na przykład w ciągach lokalizacyjnych: „między karczmą i monasterem”, „Bałkany, obierzka i cziflik”, „ze wsi ku Europie”, „drogą ku górze (Ch. Botew) czy „ku dołowi” (J. Jowkow)⁴². W orbicie podobnej semantyki chronotopów znajdują się również kwestie obszaru narracyjnego – partytury miejsc oraz ich tekstualizacji jako mitów opowieści prywatnych, metanarracji o zadomowieniu, ucieczce i podróży egzystencjalnej, opozycji zamieszkiwania i wędrówki, przeciwstawnej topiki ogrodu oraz labiryntu⁴³. Do stałego repertuaru wątków w refleksji interpretacyjnej należą geografia emocjonalna, symbolizacje sfery domu a psychoanaliza miejsca, małe i wielkie ojczyzny w perspektywie przypowieści przestrzennych (autobiograficznych / geozoficznych / podróżniczych), symbolizacje „obszarów krytycznych” i stref transkulturowych, apoteozy miejsc „kulturowego rozwidlenia”. Nieco innej optyki wymagałby opis przekształcania miejsc rzeczywistych w fantazmaty wyobraźni (jak europejskie nad-symbolizacje pierwiastków cywilizacji Wschodu) oraz odtwarzanie topiki – ustanowionej w archikonwencjach antycznych, przez Dantego czy romantyczą poezję w mutacji arkadyjskiej, nadniebno-elizej-

⁴⁰ Por. na przykład K. Wojciechowski, *Problemy percepcji i oceny estetycznej krajobrazu*, Lublin 1986.

⁴¹ Por. K. Dramowicz, J. Goździk, J. Grzybowski, *Poglądy na istotę krajobrazu w geografii fizycznej i społecznej*, w: *Przegląd Zagranicznej Literatury Geograficznej*, t. 3-4: *Geografia a filozofia – wybrane zagadnienia metodologiczne*, red. K. Dramowicz, Warszawa 1984, s. 45-65.

⁴² С. Игов, *Топологична(та) поетика*, „Литературен вестник” 2002, nr 25.

⁴³ Tu należałyby choćby odtworzenia specyfiki konwencji historycznych (romantyczne *terytoria ruin* itp.) czy patriotyczne *współrzędne serdeczne*, ale również semantyka miejsc hiero- i epifanicznych. Problematyka tego rodzaju jest obficie reprezentowana – od studiów nad krajobrazowością i regionalizmem w literaturze do refleksji ogólniejszej – na przykład *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, red. W. Burszta, W. Kuligowski, Poznań 2002. Na płaszczyźnie socjokulturowej przydatne są z kolei studia o „obszarach znaczących” dla świadomości narodowej czy kolektywnych stereotypów.

skiej od platońskiego *Fajdrosa* albo utopijnej, na skali odczuć od upojenia do odrazy i w ramach kulturowych topotechnik sakralnej, ludycznej, prestiżowej, użytkowej albo hedonistycznej⁴⁴. Transcendowanie fizyczności miejsca odbywać się może w konwencji uczestniczenia podmiotu literackiego w „spektaklu natury”, jego obecności w „krajobrazie zapachów i dźwięków” w praktykach interioryzacji przestrzeni łączącej doświadczenia ludzkiego zamieszkiwania i wędrówki. Niejednokrotnie będzie przybierać formę wyrafinowanej topofilii „narratora świata” – na przykład estety formatu M. Prousta, katalogującego fizjonomie miejsc i pochodzące z nich *wrażenia odnalezione* na subiektywnej mapie *zawierających się w duchu* zdematerializowanych ośrodków piękna (znów przypadek wenecki)⁴⁵. Tak rozumiana *busola procesu zamieszkiwania* – czyli uroda umiejscowionych obiektów – obejmowałyby literackie lokalizacje współtworzone przez wyobraźnię i pamięć, ale też pozwalałyby kumulować wielość miejsc w *scalonym domu przestrzennym*.

Nie mniejszą uwagę wypada poświęcić opinii o immanentnej *spacjalności* form poetyckich (nośników *filozofii miejsca*) przeciwstawionej *temporalności* prozatorskich⁴⁶ oraz szerzej – charakterowi kulturowej syntaktyki pulsującej w dziele wyrosłym ideowo z konkretnej lokalizacji. Najpełniej wyraża się on w takich ideach topologicznych jak warstwowo-koncentryczny *tekst petersburski* W. Toporowa, którego *nasycona realność* wielokrotnie odtwarza substrat pozatekstowy, reprezentując idee-nadteksty w rodzaju moralnego zbawienia czy wyjścia z opresyjnego środka⁴⁷. Relacje między pejzażowością a refleksyjnością (także natury religijnej) standardowo dostrzegane są poza tym w charakterystycznych dokumentach literackich różnych epok – czy to w listach Petrarcki, czy w *Nowej Heloizie* J. J. Rousseau, czy epickich utworach J.W. Goethego⁴⁸. Trzeba również pamiętać, że związki te zależą od elastyczności horyzontu geograficznego rozmaitych kultur (różnice na przykład w postrzeganiu kolorów morza przez literatury narodowe o odmiennych tradycjach⁴⁹), idei politycznej sytuującej ogląd miejsc (przykład staroruskich

⁴⁴ Por. E. Wolicka, *Zamiast wprowadzenia*, w: *Miejsce rzeczywiste – miejsce wyobrażone...*, s. 12.

⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 257-289.

⁴⁶ Por. K. Szatrawski, *Przestrzeń w dziele literackim. Kategoria poznawcza i kod kulturowy*, <<http://www.szatrawski.republika.pl/nauk3.html>>.

⁴⁷ W. Toporow, *Petersburg i tekst Petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu. Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 47-142. Por. także D. Hodrová, *Citlivé město (eseje z mytopoetiky)*, Praha 2006.

⁴⁸ Por. M. Cieński, *Literacki opis gór a estetyka nowożytnego pejzażu. Petrarka – Rousseau – Goethe*, w: *Góry, literatura, kultura*, t.2, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1996, s. 25-39.

⁴⁹ Por. J. Danielewicz, *Kolory morze w liryce greckiej*, w: *Morze w kulturze starożytnych Greków i Rzymian*, red. J. Rostropowicz, Opole 1995, s. 69-80.

latopisów⁵⁰) czy rozkładu akcentów w rodzimej przestrzeni sakralnej twórców. Ta zaś nierozzerwalnie wiąże się z mnemoniką domu / obcości i buduje symboliczne figury sentymentu („nielegalnego wspomnienia” miejsca), tak widoczne w depozycie pamięci wszelkich wypowiedzi autorów emigracyjnych. Szczególny ich przypadek, „hiperlokowana” wspomnieniowa literatura „prawdy korzeni”, widzi swą rodową siedzibę zazwyczaj realistycznie, jako miraż utopii pierwotności i idealizowanych stosunków międzyludzkich (odpolityczniony wizerunek ojcowizny i naturalna zewnętrzność przyrody w tradycji prozy o genezie chłopskiej⁵¹). Przeniesiona na poziom emocjonalnej topografii utraconych i pozyskanych krain, owa świadomość funkcjonuje często w paradygmacie kilku wizji tego samego świata w zawieszeniu bytowania wśród równoległych tożsamości etnicznych oraz językowych. Duża część słowiańskiej geosfery podlegała współcześnie takiej dysymilacji, lecz widoczna jest ona także na poziomie rozleglejszych przestrzeni wewnętrznych – choćby w prozie Stanów Zjednoczonych połowy XIX wieku, w której wspomniane *topografie sceptycyzmu* miały wyrażać chaos zdobywanych miejsc i stref zdekonstruowanych.

Także w sferze zwerbalizowanej topologia rzeczywistości pozaliterackiej nie objawia się zatem w kształcie sztywnym, oferując przezroczyste przekazy o środowisku czy wyznaczając spójne reguły ustanawiania dyskursu. Przeciwnie – symbole kolektywne, figury pamięci i ograniczenia wizualizacji na tyle opanowują niedoskonałe medium języka, że ulega ono przypadkowemu i dalekiemu od uniwersalności modelowaniu. Kody narracyjne czy liryczne odbijają tym samym w utrwalonym literackim konkrety przygodność każdej lokalizacji, której tekstualizacja jest zjawiskiem przypadkowym i późnym w dziejach życia wspólnoty, świadomej iż „nie można chcieć być mądrzejszym od miejsca”⁵². Ono samo natomiast, jak sugeruje K. Pomian, powinno być dziś raczej rozumiane w szerszym sensie – *loci* niepostrzeżenie przekraczają bowiem swe substancjalne granice, stając się niejako siedliskami wiedzy. Można by więc za nie uznać również wytwory sztuki i dokumenty – czyli ośrodki *topografii mentalnych* utrwalone w materialnej substancji i w cytatach bądź innych pośrednich przekazach o rzeczywistości, aktywnie potwierdzające społeczną obecność miejsc realnych⁵³.

⁵⁰ Por. D.S. Lichaczow, *Poetyka przestrzeni artystycznej*, tłum. R. Zimand, „Pamiętnik Literacki” 1976, z. 1, s. 245-256.

⁵¹ Por. G. Olesiak, *Wyobrażenie „małej ojczyzny”*. *Morfologia idealnego świata*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 3, s. 3-4 oraz *Ojczyzny słowa...*, s. 208-215.

⁵² A. Kunce, *Miejsce i rytm. O doświadczeniu miejsc w kulturze*, w: *Genius loci. Studia o człowieku...*, s. 109.

⁵³ Por. K. Pomijan, *Evropa: stvarna topografija i mentalne topografije*, w: *Mesta Evrope. Mitovi i granice*, red. S. Gerva, F. Rose, tłum. O. Petronić, S. Spasojević. Beograd 2010, s. 6, 51-54.

IMAGES OF PLACES IN COLLECTIVE SYMBOLISM - METHODOLOGICAL, CULTURAL AND LITERARY CONTEXTS

Summary

The work concentrates on the theoretical problems of an ontological and axiological presence of the images of a place in the system of collective symbolism and its manifestation through texts of culture. In the background of natural and humanistic depictions of a locative categories the attention is paid to operation of these imaginary matrices in the light of phenomenological perception of environment, concepts of humanistic geography and existential space theory. As a supplement appears here an exemplification from the universal culture history which explains the influence of environment coordinates over forming of conventional reflections of exceptional places in various artistic utterances and stereotypes of a given civilisation or age. The importance of the biological and social factors which are modelling these representations also in the context of the literary proofs is given. For example, this kind of creative work responds to the spot-zonal qualities of the environment and possesses close connection with the collective (among other ethnic) symbolism. They can be described by the geosophical, existential or historical / canonical procedure - with the interpretation based on their main functions: integrative, evaluative, orientative and aesthetic / visionary.

KEY WORDS: place in space, collective symbolism, human geography, localization in culture, literary topology, existential space, environmental axiology

MILOŠ ZELENKA

Praha – České Budějovice

Možnosti a perspektivy slovanské komparistiky

V tematickém bloku věnovaném stavu a možnostem slovanské komparistiky na 14. mezinárodním slavistickém kongresu v Ochridě 2008 se badatelé čtyř zemí (Česká republika, Chorvatsko, Makedonie a Polsko)¹ společně zamysleli nad perspektivami oboru, který dnes již získal běžně uznávaný status i v prostředí národně orientovaných historiků literatury. Shoda mezi účastníky diskuse panovala v tom, že slovanská komparistika na přelomu 20. a 21. století vstoupila do kritické konfrontace nejen s vlastní tradicí, ale i se světovými trendy radikálně revidujícími ustálený předmět a metody výzkumu. Atribut „slovanský“ zde znamená nikoli etnicko-jazykové určení, ale spíše areálové vymezení oboru, který je pěstován v slovanských zemích a který překračuje národnostní, konfesijní, jazykové a jiné hranice. Debata potvrdila, že současná komparistika jak v slovanském, tak hlavně v neslovanském kontextu se stále častěji odvrací od svého filologického základu ke kultuře a k sociálním vědám, které interdisciplinárně bez ohledu na

¹ Jde o tematický blok *Kníževnata komparativistika vo slovenskite sredini na početokot na 21-ot vek*, který řídila makedonská badatelka Sonja Stojmenska-Elzeser. In: XIV medunarodni kongres na slavisti. Ochrid, 10-16. septembra 2008. Zbornik na rezimea. II tom. Kníževnost. Kultura. Folklor. Istorija na slavistika. Tematski blokovi, ed. N. Radičeski a S. Venovska-Antevska. Medunarodni slavističeski komitet a Makedonski slavističeski komitet, Skopje 2008, s. 380-383 (Z. Kovač, *Comparative Study of Slavonic Literature Today*, s. 380-381; L. Višnevska, *Komparativistika v Pol'še – nabrosok situacii na 2007 god, s voprosami na 2008 god*, s. 381; S. Stojmenska-Elzeser, *The Challenges of Comparative Studies of Slavonic Literatures*, s. 381-382; M. Zelenka, *Czech and Slovak Comparative Literary Studies in the 20th Century*, s. 382-383. Referáty byly v plném znění publikovány: S. Stojmenska-Elzeser, *Predizvoicite na komparativnoto proučuvanje na slovenskite literaturi*, in: Referati na makedonskite slavisti za XIV-ot medunaroden slavistički kongres vo Ochrid, 10-16 septembri 2008 godina, ed. M. Đurčinov a kol., Makedonska akademija na naukite i umetnostite, Skopje 2008, s. 493-499; Z. Kovač, *Slavistička književna komparativistika danas*, ibidem, s. 501-512; L. Višnevska, *Komparativistika v Pol'še – nabrosok situacii na 2007 god, s voprosami na 2008 god*, ibidem, s. 513-525; M. Zelenka, *Česká a slovenská literární komparativistika 20. století*, ibidem, s. 527-531. Přetištěno se stejnou paginací v časopise *Prilozi. Contributions* 32, 2007, č. 2 (Skopje).

„čistotu“ zvolených kritérií využívá. Z těchto důvodů rozkolísání předmětu a badatelské metodologie je vědomým směřováním od přísně ontologického ponětí k epistemologické definici komparatistiky definované srovnáváním jako fundamentálního principu každé myšlenkové operace.

Setkání komparatistů v Ochridě doplněné dalším tematickým blokem věnovaném zhodnocení přínosu českého strukturalisty a člena Pražského lingvistického kroužku Franka Wollmana evropské komparatistice a slavistice² ocenilo především činnost Komise pro srovnávací studia slovanských literatur vedené od 13. mezinárodního kongresu slavistů v Lublani 2003 renomovanou polskou badatelkou Halinou Janaszek-Ivaničkovou. Komise pod jejím vedením své aktivity organizačně rozdělila do dvou tematických sfér: 1. literárněhistorický výzkum slovanských literatur po politických změnách po roku 1989, 2. metodologicko-teoretická rekognoskace možností komparatistiky jako literárněvědné disciplíny. Komise uspořádala ve spolupráci s Katolickou univerzitou v maďarské Pilíščabě (2004) konferenci *Slovanské literatury po roce 1989 v dialogu s Evropou a se světem*. Výsledkem se stal monumentální čtyřdílný projekt *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendence, perspektywy I–IV* (2005), který se pokusil systematicky zmapovat nové fenomény v společensko-literární situaci Slovanů po roce 1989, zejména, jak se utvářela a z jakých zdrojů čerpala antropologizace myšlení o literatuře v konfrontaci s předchozí ideologizací, jak se formovaly nové estetické modely³. Konkrétně šlo o přesnější vymezení problémů spojených s procesem demokratizace a uměleckého pluralismu, např. o feministickou literaturu či literaturu etnických a interetnických transgresí, sociálních a sexuálních minorit, o literaturu ekologické a antiglobalistické narace hlásající perspektivu a předpoklad fungování jiných světů. Projekt se dále zaměřil na historiosofické otázky dekonstrukce a postrukturalismu v slovanských kulturách, na vztah „vysoké“ a „nízké“ literární tvorby, na estetická východiska triviálního písemnictví, pop-kultury a antikultury. Samostatnou

² Tematický blok *Frank Vol'man v kontexte jevropskoj slavistiki* řízený českým slavistou Ivem Pospíšilem, in: XIV mezinárodní kongres na slavisti. Ochrid, 10-16 septembra 2008. Zbornik na rezimea. II tom. Kniževnost. Kultura. Folklor. Istorija na slavistika. Tematski blokovi, ed. N. Radičeski a S. Venovska-Antevska. Mezinárodní slavističeski komitet a Makedonski slavističeski komitet, Skopje 2008, s. 363-367. V tematickém bloku vystoupili I. Pospíšil, T. Žilka, P. Koprda, R. Ibler a M. Zelenka.

³ Tematický blok *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy. Transformacja*, ibidem, s. 368-373. Na tematickém bloku řízeném H. Janaszek-Ivaničkovou vystoupili I. Skoropanova, V. Agejeva, A. Ďurčinova, B. Zieliński a T. Žilka. Dále srov. *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy*. Tom I. *Transformacja*, ed. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa 2005, 304 s. Tom II. *Feminizm*, ed. E. Kraskowska, Warszawa 2005, 240 s. Tom III. *Podmiotowość*, ed. B. Czapik, Warszawa 2005, 282 s. Tom IV. *Mniej-szości*, ed. M. Dąbrowski, Warszawa 2005, 272 s.

tematickou skupinou se stalo studium tzv. literatury nomádské ve všech jejích aspektech (literatura migrační, emigrantská, imigrační, exilová ad.), kde fenomén emigrace se široce chápe nejen jako empirický fakt v životě Slovanů, ale jako poetologická a poznávací hodnota stabilně zakomponovaná v žánrovém systému slovanských literatur bez ohledu na konkrétní časový úsek.

Po úspěšném završení tohoto ambiciózního projektu se pozornost Komise v jejím pětiletém funkčním období soustředila na teoretické horizonty srovnávacích studií ve slovanských zemích, na rozdílná chápání a jednotlivé komparativní koncepce, které se vyvíjely od zkoumání meziliterárních shod a recepční závislosti přes mezioborová studia k tzv. transkulturním bádáním, k intertextuální a ke kulturně-analytické linii současné komparistiky. Konference *Horizonty současné komparistiky v slovanských zemích* realizovaná v polském Lowiczi 2006⁴ si kladla za cíl vyjádřit se i ke kategorii světové literatury, k teoriím meziliterárnosti a také ke stávající kritice komparistiky jako autonomní disciplíny, k tomu, že komparatika se někdy vědomě vzdává svého ustáleného určení a distinktivní identity, kterou nahrazuje principem „komparování“ jako specifického způsobu čtení a interpretace. Právě H. Janaszek-Ivaničková ve svém vystoupení *The Postmodern Status of Comparative Literature*⁵ vymezila obligatorní znaky současné srovnávací vědy, jakýsi „komparatistický dekalog“, který je možné vztáhnout i pro slovanské prostředí: diseminace a metodologický pluralismus, internetový dialog v procesu globalizace, postkoloniální emancipační diskurs, interpersonálnost komparistiky, ofenzíva dekonstrukcionismu a sociálních věd, komparatika jako „literatura v kontextu“, interkulturnost komparistiky, heterogenita, komparatika jako disciplína transkontinentálního sblížení. H. Janaszek-Ivaničková zde byla i iniciátorkou tematického bloku *Ďurišiniada*, který se pokusil zhodnotit význam a recepční ohlas teorie meziliterárnosti slovenského komparatisty Dionýze Ďurišina považovaného za světově nejproslulejšího srovnávacího literárního vědce slovanského původu na konci 20. století. Jeho pokračovatel P. Koprda na konferenci interpretoval Ďurišinův vztah k Veselovskému (vytvoření pojmu typologické analogie) a k ruskému formalismu (pojem procesu)⁶. Celkově srovnal vývoj světové literární komparistiky s Ďurišinovým systémem meziliterárnosti,

⁴ Srv. *The Horizons of Contemporary Slavic Comparative Literature Studies*, ed. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa 2007. O konferenci jsme podrobně informovali v příspěvku *Horizonty současné literární komparistiky v slovanských zemích*, *Opera Slavica* 17, 2007, č. 1, s. 42-47.

⁵ H. Janaszek-Ivaničková, *The Postmodern Status of Comparative Literature*, in: *The Horizons of Contemporary Slavic Comparative Literature Studies*, ed. H. J. I., Warszawa 2007, s. 11-26.

⁶ P. Koprda, *Dionýz Ďurišin: From the History of Literary Monuments to the History of Evolutionary Principles*, ibidem, s. 61-69.

který nepopírá vývojovou hodnotu literárního jevu na úkor hodnot absolutních či regionálních. Poté Koprda představil komparatisty, kteří se hlásili k Ďurišinovi a čerpali z něj (J. M. Lotman, T. F. Carvalhalová, R. Retamar, E. Miner, A. Gnisci, G. Kaiser, Z. Konstantinovič, C. Guillén, S. Bassnet, R. Wellek, A. Marino ad.).

Koprdivou zásluhou vznikla i monumentální dvoudílná a v slovanském kontextu ojedinělá antologie *Teórie medziliterárnosti I-II* (2009-2010)⁷, která přinesla celkem 63 texty předních světových komparatistů (a v rámci nich i slovanských), kompozičně rozčleněných do 25 tematických oddílů podle jednotlivých disciplín, směrů a vývojových etap. Zatímco první díl *Teórie medziliterárnosti* klade důraz až na výjimky (F. Sinopoli ad.) spíše na texty starší a tradiční, které komparatistiku považují za integrální součást nadnárodních literárních dějin s důrazem na historickou poetiku, druhý díl *Teórie medziliterárnosti* upřednostňuje stati, které komparatistiku chápou tematicky i metodologicky širěji: jako formu dialogu směřující k pochopení jinakosti i vlastní identity, a především jako způsob „komparování“ ve smyslu specifického smyslu čtení a reinterpretace konkrétních textů. Třeba zdůraznit, že nejde o klasickou chrestomatii komparatistiky, ale o pečlivě sestavený korpus studií, které vycházejí z kategorie světové literatury jako východiskového pojmu literatury a také vědy o literatuře. Meziliterárnost se zde chápe jako metodologie dějin literatury, jako forma historické existence písemnictví samotného, která respektuje jeho rozmanitost. Z těchto rozdílů se však nevyvozovaly závěry o hodnotové a estetické převaze některého ze srovnávaných textů. Meziliterárnost vysvětluje individuální hodnotovost jevů z jejich vývojových zákonitostí a stává se metodologickou instrukcí, která ji semioticky interpretuje jako komunikační proces nekonečného označování jedněch jednotek a kódů druhými.

Antologie zároveň analyzuje přínos slovanské literární komparatistiky (v období od A.N. Veselovského, V. M. Žirmunského až po Z. Konstantinoviče a D. Ďurišina), která postupovala od geneticko-kontaktových postupů k typologii a propojovala filozofické podněty (hermeneutika, fenomenologie, strukturalismus) s genologií a historickou poetikou. Právě srbský komparatista Z. Konstantinovič, z jehož monografie *Vergleichende Literaturwissenschaft: Bestandsaufnahme und Ausblicke* (1988) antologie uvádí stať *Podiel slovenskej školy*⁸, vyzdvihuje Ďurišina za rozpracování ontologických

⁷ P. Koprda a kol., *Teórie medziliterárnosti 20. storočia I. Medziliterárny proces VI*, Nitra 2009. Týž, *Teórie medziliterárnosti 20. storočia II. Medziliterárny proces VII*, Nitra 2010.

⁸ Z. Konstantinovič, *Podiel slovenskej školy: Dionýz Ďurišin*, in: P. K. a kol., *Teórie medziliterárnosti 20. storočia I. Medziliterárny proces VI*, Nitra 2009, s. 312-316 (původně in: Z. K., *Vergleichende Literaturwissenschaft: Bestandsaufnahme und Ausblicke*, Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris 1988, s. 66-71.

aspektů meziliterárního procesu (komparativní aplikace strukturální metody) a považuje jeho výzkumy za jeden ze čtyř hlavních pilířů světové teorie meziliterárnosti 20. století (vedle francouzské, americké a ruské školy). Ďurišin totiž rozvinul na konci 20. století česko-slovenskou teorii meziliterárnosti, ve které vyšel v návaznosti na F. Wollmana ze strukturálních východisek k semiotice jako k univerzální metodologii kultury a také k teorii recepcce a intertextuality. V Ďurišinově pojetí nesměřuje meziliterární výzkum k určení estetických či individuálních hodnot konkrétního artefaktu, nýbrž: *Medziliterárnosť je dedičom štrukturalizmu, teda estetično v nej platí v miere, v akej možno pripísať krásu (estetickú funkciu, normu a hodnotu) štruktúre (vývojovému radu)*⁹. Medziliterárnosť tedy vzniká v procesu interpretace, jednak existuje v podobě historické (vývojové) struktury, kterou lze anticipovat v každém jevu literárního procesu. Ďurišinovo členění meziliterárních procesů na meziliterární společenství (celky založené na jazykově-etnických kritériích) a meziliterární centrismy (celky založené na geograficko-administrativních kritériích) znamenalo formování nového odvětví literární vědy, které se vytvářelo v rámci interdisciplinárních hranic literární teorie, lingvistiky, kulturologie, etnologie, estetiky, zejména však ekonomiky a politické geografie a také zaměřeného na teorii a dějiny světové literatury. Zároveň bylo výrazem Ďurišinova metodologického přesvědčení o definitivním rozpadu tradiční komparistiky zabývající se kontaktologií a typologickými vztahy.

Ukazuje se proto, že mezi teoriemi a dějinami slovanské meziliterárnosti existovaly od samého začátku komplementární vazby a že její vývoj z hlediska vymezení předmětu a hledání nových metod byl po celou dobu paralelní s vývojem západní literární komparistiky. Bulharský slavista P. Karagjozov tuto myšlenku upřesňuje v tom smyslu, že vývoj slovanské teorie meziliterárnosti v jednotlivých historiografických koncepcích směřoval od zdůraznění západního vlivu na slovanské literatury (Pypin, Karásek) k pochopení mezislovanských kontaktů (Máchal), projevoval se v přechodu od mimoliterárních kategorií k imanentní (Mickiewicz, Georgiev) až k Wollmanovi, který dovršil organické spojení česko-slovenské, resp. slovanské komparistiky s literárněvědnou slavistikou. Podle Karagjozova Wollman první ukázal, že literární věda by měla spíše vyjevovat zákonitost slovanských literatur, nikoli konstituovat blízkost¹⁰.

Jestliže uvedená antologie přibližuje slovanskému a zejména česko-slovenskému kontextu jednotlivé koncepce světové literatury a teorie meziliterárnosti, zásadní metodologický impuls pro slovanskou literární vědu a národní historiografie středoevropských literatur představuje čtyřdílný

⁹ P. Koprda, *Medziliterárny proces IV. Slavica*, Nitra 2003, s. 70.

¹⁰ P. Karagjozov, *Samosoznanie slovesnosti istoriografii slavianskich literatur*, Sofia 1996, s. 161.

projekt editorů Marcela Cornise-Popea a Johna Neubauera *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries, I-IV* (2004-2010)¹¹. Jde v podstatě o komparativní dějiny literatur psaných v evropských jazycích, které zahrnují široce chápaný region východní části Evropy, konkrétně literatury střední, východní, jihovýchodní a částečně i severní Evropy. Koncept editorů můžeme označit jako typologickou metodu historicko-geografického modelování, která k literárním dějinám přistupuje areálově, formou strukturních „řezů“ do literárního procesu. Proto zatlačuje do pozadí důraz na autory, jejich životopisy a rozborů děl. Tuto metodu později jeden z editorů označil za „ingresivní“ literární historii¹², protikladnou k imanentním národním dějinám a zachytávající koexistenci lokálních kultur v rámci širšího areálu. První dva díly se soustřeďují na podchycení rozhodujících časových a historických úseků a mezníků: diachronní sondy doplňují analogické „řezy“ vedené synchronně, tj. výzkum hodnotových „střetů“ a „prolnutí“ v prostoru jako jsou např. města, regiony, instituce apod. Důraz se přitom klade na díla „mezi“ kulturami, na bilingvní a biliterární autory s hybridní identitou. Jestliže třetí díl se vrací k institucionálnímu aspektu literárního procesu, např. k otázce cenzury, disentu a emigrace, poslední díl se zabývá mýtizací národního hrdiny jako určitého typu (stereotypu), podobami individuálního a kolektivního „já“ a „my“, problematikou jinakosti včetně existence rodového principu, tedy oprávněností ženské literatury. V těchto „uzlových bodech“ se tudíž proplétají časové, topografické, institucionální a figurální relace, které potlačují národní rámec a které naopak zdůrazňují inovaci kontextuálního diskursu¹³ legitimizujícího možnosti komparativních reflexí v postnacionální perspektivě. Kompozičně se projekt, který je založen na kritice europocentrismu a universalismu, rozpadá na úvodní, přehledové texty a na konkrétní interpretace vybraných děl z jednotlivých národních literatur, přičemž metodologické teze jsou načrtnuty v prvních třech kapitolách¹⁴. Detailní zhod-

¹¹ *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*. Volume I-IV, eds. M. Cornis-Pope and J. Neubauer, Amsterdam-Philadelphia 2004-2010.

¹² J. Neubauer, *Jak so ingresivne literárne zgodovine in zakaj jih potrebujemo*, in: *Primerjalna književnost v 20. stoletju* in Anton Ocvirk, eds. D. Dolinar a M. Juvan, Ljubljana 2008, s. 195-204.

¹³ M. Dović, *Literární dějiny středovýchodní Evropy v postnacionální perspektivě*, *Slavica Litteraria* 12, 2009, č. 1, s. 109.

¹⁴ M. J. Valdés, *Preface by the General Editor of the Literary Project*, in: *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries I*, Amsterdam-Philadelphia 2004, s. XIII-XVI; J. Neubauer – M. Cornis-Pope, *General introduction*, ibidem, s. 1-18; P. R. Magocsi, *Geography and Borders*, ibidem, s. 19-30.

nocení zůstane jistě v kompetenci historiků národních literatur, pokusme se však stručně naznačit základní východiska tohoto ojedinělého projektu, který by se měl stát předmětem kritických diskusí v prostředí středoevropských slavistů.

Editoři ze spleti terminologického chaosu a politických konotací spjatých s pojmem Mitteleuropa (F. Naumann), střední Evropa, východní Evropa a Balkán zvolili nový neutrální pojem východní střední Evropa, který se blíží širšímu pojetí klasické střední Evropy a který zahrnuje prostor od Balkánu až po Mediterán anebo prostor od Česka až po Moldávii. Tím se tento pojem liší od polského chápání středovýchodní Evropy (O. Halecki, J. Kłoczowski, P. Wandycz ad.) jako meziprostoru mezi Adriatikem a Baltem, který se opozičně vymezoval proti euroasijskému „barbarskému“ Rusku. Vytvoření nového konceptuálního rámce má nespornou výhodu: není sémanticky ani psychologicky zatíženo ideologickými či historickými konotacemi, naopak umožňuje v rámci tohoto kulturního prostoru intenzivněji „spoluprožít“ analogickou paměť a identitu s rozmanitými vrstvami a odstíny. Editoři jsou si vědomi, že středová poloha tohoto regionu mezi dvěma velmocenskými bloky a tím i dominantními kulturami – místo teorie „přirozeného mostu“ či transparentní křižovatky vlivů spíše mluví o „síti interferencí a transferů“ – vyvolala specifické pulzování chápané jako vzájemné přitahování a odpuzování. To se projevovalo jednak jako napodobování rozvinutějších kultur, jednak jako úsilí o vývojovou autonomnost odrážející se v systematickém pěstování národního vědomí. Literární dějiny tak vedle své poznávací a estetické funkce, jak upozorňuje J. Neubauer, mohly formovat celé národy a tak přispívat ke společenské konstrukci reality¹⁵. Komparativní koncept středovýchodní Evropy, který se inspiroval francouzskou školou Annales, M. Foucaultem, hermeneutikou, zejména však poststrukturalistickým pojetím dějin jako plastické narace a vícevrstevnatého textu ve smyslu „živého“, „synergického“ organismu, rezignuje na výkladový postup, užívaná kritéria a periodizaci odvíjející se z lineárně-teleologické perspektivy a z časové návaznosti historické kontinuity. Naopak balancuje mezi formalismem a kontextualizací jako dvěma krajnostmi, volně přechází od sociálně-politické historie k literární topografii a geografii, ke klíčovým literárněhistorickým pojmům jako žánry, literární druhy, hnutí, směry, období, školy, instituce apod. Můžeme tu doplnit, že středovýchodoevropský kontext bývá někdy chápán jako specificky postkoloniální. Např. světově uznávaný komparatista Tötösy de Zepetnek přiznává tomuto regionu status kolonialismu v le-

¹⁵ *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*. Volume III., eds. M. Cornis-Pope and J. Neubauer, Amsterdam-Philadelphia 2007, s. 345.

tech 1945–1989, ale spíše mluví o druhotné kolonializaci prostřednictvím ideologických, sociálněpolitických či kulturních prostředků. Údajně v střední a východní Evropě koloniální vliv Západu (zejména Francie a Anglie) zde vstupuje do soutěže s pokleslou masovou kulturou importovanou z Ameriky. Nejde jen o 20. století – zprostředkovatelská funkce kulturní hodnoty měla podle Tötösyho de Zepetneka „sebereferenční“ charakter, byla prostředkem národní identity a suverenity, navíc úsilí o napodobňování západní kultury bylo vnímáno jako integrace, jako návrat k historickým kořenům.¹⁶ Zepetnek při vymezení střední a východní Evropy používá přiléhavého pojmu „vnitřní okraj“ (in-between peripherality). Tím má na mysli, že tento kulturní a geopolitický prostor byl etnicko-jazykově, konfesijně i politicko-administrativně heterogenní, a to zejména v důsledku násilně šířených hegemonistických ideologií (fašismus, komunismus, islám na Balkáně apod.).

Editoři spíše než rozmáchlou syntézu a celistvý obraz skládají z nej-různějších úhlů a fragmentárních výpovědí parciální a pluralistický diskurs „mikrodějin“, který má – metaforicky řečeno – podobu jakéhosi literárního skenu posledních dvou století. Společně sdílená historická zkušenost umožňuje „příběh“ střední Evropy rozdělit do „uzlových bodů“ – klíčových kulturních a politických mezníků, které proměňovaly nejen mapu tohoto regionu, ale i literární hodnoty a umělecké poetiky a které jako kolektivní archetypy vstupovaly do povědomí generací (1848, 1918, 1939, 1945, 1948, 1989 apod.). Tyto „uzlové body“ v tomto pojetí představují jakousi *prostorovou metaforu*, která v sobě koncentruje *propletení vláken v síti, bod, v němž se setkávají nejrůznější vývojové linie, určitý střed, bez kterého by nebylo možné vysvětlit dynamiku celého systému*¹⁷. Z toho vyplývá především zájem o mezikulturní dialog jednotlivých literatur, který by prostřednictvím teorie regionalismu rozvíjel hodnotový protiklad centra a periferie. Pozornost se proto soustřeďuje, jak jsme již upozornili, na častý fenomén emigrace, cenzury, potlačované literatury, na kategorii biliterárnosti a bilingvnosti, na autorskou vícejazyčnost, na menšinové literatury, resp. na způsob „soužití“ a existence rozmanitých národnostních literatur v jednom státě. Podle M. Cornise-Popea dějiny středovýchodního kulturního prostoru nabývají podobu jakýchsi „hypertextů“ pohybujících se v rozličných referenčních rámcích a interpretačních horizontech mezi národním a transnárodním¹⁸.

¹⁶ S. Tötösy de Zepetnek, *Comparative Literature: Theory, Method, Application*, Amsterdam–Atlanta 1998.

¹⁷ A. Koron, *O topografických stanoviscích dějin literárních kultur středovýchodní Evropy*, *Slavica Litteraria* 12, 2009, č. 1, s. 103.

¹⁸ M. Cornis-Popea, *Národní literatury a diaspóry: k polycentrickému pojmu kultúry*, *World Literature Studies* 2 (19), 2010, č. 1, s. 11.

V tomto zaměření je možné spatřovat podněty bachtinovského kulturologického dialogismu a některých postkoloniálních koncepcí soudobé komparatistiky jako jsou např. práce H. Bhabhy či A. Gnisciho či D. Ďurišina. Právě jeho kritika západoeuropocentrismu je charakteristická pro většinu příspěvků *Dějín*. Editoři sice ukazují na „nerozvinutost“ nebo „fázový posun“ středovýchodních literatur ve srovnání s literaturami západoevropskými, ale snaží se tento jev historicky pochopit: zdůrazňují, že stylová synkretičnost a hybridnost poetik mohla vést k tvarové invenci a obsahové originalitě, která např. v období avantgardy konkurovala Paříži, Berlínu či jiným „diasporickým“ metropolím. Pro tento vztah centra a periférie, tedy např. domácího a exilového proudu, často nepřesně označovaného jako jednosměrná „imitace“ či „synchronizace“, platí podle M. Cornise-Popea¹⁹ specifický pojmový rámec, který v souladu s R. Girardem nazývá „mimetickou rivalitou“²⁰, tj. chápe ho jako dvousměrnou aktivitu, jako kyvadlový pohyb, kde každá akce, každý podnět vyvolává jistý typ reakce. Např. v období nástupu a rozmachu východoevropské avantgardy na přelomu 19. a 20. století národní literatury reagovaly na „cizí“ modely ze západních center, esteticky a ideově se s nimi konfrontovaly a zároveň si vytvářely náhradní vzory a tím přispívaly k prosazení polycentrického pojmu kultury – tak typického právě pro středovýchodní Evropu.

Editoři správně poukazují na slovansko-neslovanský charakter střední Evropy, na konfliktost ideologií, lokální a etnicko-jazykovou rozdrobenost tohoto regionu, na kulturní nacionalismy, které způsobily, že kulturní jednotu střední Evropy vyplývala nikoli ze vzájemné komunikace, ale z analogického postoje k západním centrům, jakým byla třeba Paříž.

Upřednostnění sociologicko-kulturologického přístupu celkově znamená i sémantický posun od „čisté“ literatury k „literární kultuře“ jako komplexnímu polysystému literární komunikace včetně zachycení institucí, které se na této komunikaci podílejí. Literární kulturu jako paměť sui generis tak představují kulturní modely ve vzájemných vztazích textových a mimotextových. I přes nespornou přínosnost *Dějín*, které poskytují paradoxní zážitek rozmanitosti v kulturní jednotě a které narušují zažitý „panteon“ národních tvůrců, problémem zůstávají aplikační pasáže, tj. jednotlivé interpretace děl národní literatury, které se vzdalují od metodologického rámce editorů. V české literatuře jde např. o esejistický výklad Haškova *Švejka* či interpretace Hrabalovy povídky *Jarmilka*, které sklouzávají do povrchní esejistiky a opakují tradiční přístupy, aniž by se „strukturně“ pokusily zasadit artefakt

¹⁹ Ibidem.

²⁰ R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977.

do středoevropských souvislostí.²¹ Podobnou výtku adresuje i A. Koron zkoumající konceptualizaci topografického pohledu *Dějiny* na slovinskou literaturu: upozorňuje na množství nezpracovaných „bílých míst“, např. na absenci kapitol o alpsko-jadranském kulturním prostoru, v němž vedle Terstu existovaly další „marginocentrické“ multikulturní města jako Celovec, Maribor, Lublaň ad. Stejně jako v partiích o české literatuře autoři opomíjejí již realizované výzkumy a opírají se o prameny převážně západní proveniencí.²² Hlavním problémem však zůstává, jak konstatuje M. Juvan, komparativní propojení úvodních generalizací a interpretačních kapitol o „národních“ problémech. Skutečná srovnání mezi autory, žánry, formami, tématy, institucemi apod. nahrazují spíše ilustrace či výčet analogií, juxtapozicí, explikací²³. Menší znalost či omezená dostupnost literárněhistorického materiálu se zde projevuje jako závažný nedostatek. Ten byl paradoxně ovlivněn zřejmě složením autorského kolektivu, většinou neslovanského původu, který čerpal často „z druhé ruky“ a spoléhal se na své omezené zdroje. Pravděpodobně z tohoto důvodu se tomuto nebezpečí myšlenkové disproporce dokázala vyhnout paralelní slovanská čtyřdílná syntéza, kterou jsme již připomněli, *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendence, perspektywy I-IV* zabírající sice menší časový úsek (po roce 1989), ale bezpečně zakotvená v sekundární literatuře a důvěrně „sžitá“ s uměleckými texty cirkulujícími v středoevropském kulturním prostoru. Ačkoli *Dějiny* už ze své podstaty nesměřují ke kanonizaci národních historiografií a tím relativizují volání po proporcionalitě či vyváženosti „domácího“ a „světového“, „lokálního“ a „obecného“, nově osvětlují konkrétní písemnictví střední a východní Evropy. Jejich hlavní význam však spočívá v tom, že zůstávají originálním pokusem, jak metodologicky uchopit nadnárodní dějiny literatur, které směřují od „čisté“ filologie k teorii areálu, sociologickým a kulturologickým vědám.

Slovanská srovnávací literární věda jako celek na přelomu 20. a 21. století odráží současné sociální a geopolitické změny globálně propojeného světa a tím se intenzivněji začleňuje do spleťtého labyrintu světové komparatisti-

²¹ V. Ambros, *The Great War as a Monstrous carnival: Jaroslav Hašek's Švejk*, in: *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries I*, eds. J. Neubauer – M. Cornis-Pope, Amsterdam-Philadelphia 2004, s. 228-236; K. Mercks, *Censorship: A Case Study of Bohumil Hrabal's Jarmilka*, in: *History... III*, s. 101-111.

²² A. Koron, *O topografických stanoviscích dějin literárních kultur středovýchodní Evropy*, *Slavica Litteraria* 12, 2009, č. 1, s. 107-108.

²³ M. Juvan, *O metodě Dějin literárních kultur středovýchodní Evropy*, *Slavica Litteraria* 12, 2009, č. 1, s. 95-101.

ky proklamující se jako univerzální teorie literatury. Komparatistika s pevně vymezeným předmětem a metodami překračuje své ustálené hranice, spíše se pohybuje na horizontu rozmanitých kulturních řad a otevřených struktur. Podle některých badatelů komparatistika znamená poslední pokus zachránit „upadající“ literární vědu svou přirozenou polykulturností a interkulturností, čímž může poskytovat přirozenou ochranu před globalizací. Tyto trendy, jak ukázaly naše příklady, zasahují i slovanské země, kde radikální transformace po roce 1989 vyvolaly v komparatistice totální krizi metod, předmětu i definiční stability. Na straně jedné nové paradigma jakoby se utvářelo chaoticky a neregulovaně ze sebe sama, na straně druhé se však uplatňuje vědomí, že všechna paradigma jsou smrtelná a všechny doktríny relativní. Komparatistika může krizi využít ve svůj prospěch, pokud bude transkulturní a transkontinentální, pokud se bude snažit pokorně a citlivě porozumět střetávání, sdílení a dialogu nejrůznějších světů a kultur.

THE POTENTIALITIES AND PROSPECTS FOR SLAVONIC COMPARATIVE STUDIES

Summary

The paper surveys the activities of the Commission for Comparative Study of Slavonic Literatures affiliated with the International Committee of Slavonic Scholars (ICSS) after the 14th Congress of Slavonic Scholars in Ljubljana in 2003, under the leadership of the Polish scholar, Ms H. Janaszek-Ivaničkova, and, since 2008, of B. Zieliński. Its editorial activities fall into two categories: 1. comparative research into Slavonic literatures after the political changes in 1989 (col. *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawisko, tendence, perspektywy I-IV*, 2005); and 2. the theoretical horizons of Slavonic comparative studies with regard to defining its subject and methods (col. *The Postmodern Status of Comparative Literature*, 2006). At the same time, the study examines the Czechoslovak anthology *Teorie meziliterárnosti I-II* (2009–2010), which, apart from evaluating the achievements of Slavonic comparative literature from A. N. Veselovski, V. M. Zhirmunski to Z. Konstantinovič and D. Ďurišin), also brought translations of 63 papers by world comparative scholars divided into 25 thematic sections according to particular disciplines, movements and stages.

A major methodological impetus for Slavonic literary scholarship at the time came from the four-volume project *History of the Literary Cultures of East-Central Europe I-IV* (2004–2010), edited by M. Cornis-Pope and J. Neubauer and employing the method of historical-geographical modelling. Contrary to the Commission's project aimed at comparative study of Slavonic literatures after 1989, this research is less rooted in literary historical materials. Even in the early 21st century, Slavonic comparative studies as a whole

reflect the contemporary processes and geopolitical changes in the globally interconnected world. They operate on the horizon of diverse cultural lines, surrendering the stability of their definition and aspiring to the method of transcontinental rapprochement and a universal "theory of culture".

KEY WORDS: Slavic Comparative Literary Studies, H. Janaszek-Ivaničkova, Central Europe, History of the Literary Cultures of East-Central Europe, M. Cornis-Pope, J. Neubauer

Русскоязычный фактор в культуре современной Беларуси

По Конституции в Беларуси два государственных языка – белорусский и русский, но в силу русификации, которой она подверглась в советскую эпоху, доминирует русский. Госаппарат, телевидение, большая часть культурных объектов Минска (театры, музеи и т. п.) функционируют на русском языке, так как национальное самосознание развито слабо, а власть придерживается советских норм и белорусизацией страны не занимается. Независимый Союз белорусских писателей, ставящий такую задачу, «загнан в угол», а задающим тон в общественной жизни Союзом писателей Беларуси руководят пишущие по-русски и следующие генеральной линии в литературе и искусстве, обходя самые острые проблемы. Вынуждены были эмигрировать Василь Быков, Светлана Алексиевич, Славомир Адамович и некоторые другие свободолюбивые, оппозиционно настроенные писатели. Целая белорусская колония творческих людей обосновалась в Вильнюсе (Литва). Однако неудовольствие власти вызывают не только национально ориентированные белорусские авторы, но и представители неофициальной русскоязычной литературы, контркультуры в целом, которыми движет идеал творческой свободы, жизни «не по лжи». Они лишены государственной поддержки и занимают маргинальное положение, могут подвергаться преследованиям. Между тем наиболее яркие её явления привлекают к себе внимание не только на родине, но и за рубежом. Это *Свободный театр* Николая Халезина, драматургия самого Николая Халезина, Андрея Курейчика, Елены Поповой, проза Светланы Алексиевич, Виктора Мартиновича, Геннадия Гриневича, Анатолия Андреева, поэзия Вениамина Блаженного, Константина Михеева, Дмитрия Строцева и других талантливых авторов.

Живущие в Беларуси и пишущие на русском языке неофициалы занимают особую нишу в социуме в силу своей принадлежности двум культурам – белорусской и русской – одновременно. Среди них есть и этнические белорусы, и этнические русские, но всем им присуща своеобразная «удвоенная» – белорусско-русская / русско-белорусская – ментальность. При отчётливой ориентации на традицию русской культуры произведения русскоязычных писателей зачастую созданы на белорусском материале, переживания авторов навеяны происходящим как в России, так и в Беларуси.

Неожиданностью для многих оказался «рывок», совершённый русскоязычной драматургией, наиболее успешно представляющей эту часть литературы Беларуси на мировой арене. Международных премий удостоены пьесы Андрея Курейчика (*Театральная пьеса, Три Жизели*), Николая Халезина (*Я пришёл*), Елены Поповой (*Баловни судьбы*), Григория Тисецкого (*Немой поэт*). Востребованными, главным образом российскими театрами, оказались также пьесы представителей молодого поколения драматургов Дианы Балыко, Павла Пряжко, Константина Стешика.

Самыми интересными среди драматургов Беларуси, пишущих на русском языке, являются Андрей Курейчик и Николай Халезин.

Курейчик создаёт произведения как на современном, так и на историческом материале, широко использует мифологические и историко-культурные образы и сюжеты, подвергая их модернизации, насыщает пьесы актуальным для наших дней содержанием. Этого драматурга можно назвать виртуозом стилизаций, дающим новую жизнь вошедшему в фонд мировой культуры. В соотношении с утвердившимися в ней гуманистическими ценностями оценивает он и современность. Иногда Курейчик, подключаясь к традиции европейской модернистской литературы XX в., прибегает к жанру «символической притчи», извлекая из прошлого опыт, насущный для людей XXI в., соотнося универсальное с «текущим моментом».

Такой подход драматург демонстрирует, например, в трагикомедии *Хартия слепцов* (2002). Курейчик предпринимает осовремененную разработку феномена «слепоты», восходящую к картине Питера Брейгеля Старшего *Слепые*, пьесе Мориса Метерлинка *Слепые*, отчасти *Театра I* С. Беккета. *Слепые – современное человечество, поводья, в зависимости от желания, можно понять как разум или как веру*¹, – так проинтерпретировал пьесу бельгийского драматурга М. Горький. У Брейгеля же люди,

¹ М. Горький, *Собр. соч.*: В 30 т. Т. 19, Москва 1952.

не ведающие, куда идут в своем историческом пути, бездумно движущиеся вслед за своим вожаком к «канаве», – гротескные фигуры. Пьеса Курейчика вбирает в себя брейгелевский, метерлинковский, беккетовский коды, однако автор конкретизирует понятие «слепоты», наделяя его значением мировоззренческой зашоренности, оболваненности, приверженности иллюзиям. Показанный в произведении народ слепых, убежденный в своей избранности, святости и призванности утвердить справедливость на земле, – пародия на советский народ, принявший коммунистическую утопию, подвергшийся тотальной идеологической обработке и утративший адекватное представление о реальности, не сознавая своего истинного положения и несостоятельности осуществляемого исторического проекта. На это указывают то и дело возникающие параллели и высказывания, напоминающие императивы советской пропаганды: *...Великая цель нашего народа близка. Скоро начнётся последний поход...²*. Слепцы бестрепетно расправляются с теми, в ком видят врагов, и, конечно же, это зрячие, не желающие подстраиваться под перевёрнутые представления о мире и самих себе. В Королевстве слепых считается, что *зрение суть порождение дьявола. Оно создаёт соблазны. Оно обманывает³, и те, кто был зряч, кто зрил грехи, – осквернены навечно... И обречены осквернённые!⁴* Столь же слепо поклоняются незрячие своему правителю, который всё время обещает: *Мы уже близко, дети мои... Мы избраны для спасения всех. Царствие слепых уже близко...⁵*. Уподобление слепых детям – вопреки намерениям Короля – указание на их социальный инфантилизм. Неудивительно, что к своему владыке они относятся как к суровому отцу – любят и боятся его (непослушный может быть наказан Хав Кнабом, представляющим госбезопасность), и всё же искренне убеждены, что обязаны ему всем и без него пропадут (хотя живут в нищете и в своём пути выбились из сил). Короля прославляют, слагают о нём песни:

Его величество Король,
Наш благодетель и отец.
Он знает больше, чем мы все,
Он видит дальше, чем орёл!
Он тайну тайн познал и вот,
Сим осчастливил свой народ!⁶

² А. Курейчик, *Исповедь Пилата*, Минск 2006, с. 243.

³ Там же, с. 252.

⁴ Там же, с. 276.

⁵ Там же, с. 296.

⁶ Там же, с. 242.

На вопрос Короля, хорошо ли им, нравится ли им его управление, подданные отвечают: *Нравится! Нравится! Спасибо нашему Королю!*⁷

В подобных сценах ощутимо воздействие *Голого короля* Евгения Шварца, но Король Курейчика так же слеп, как и все остальные, потому и считает себя существом исключительным, а свой народ избранным. Комплексом превосходства пронизан спектакль театра слепых, разграниченный перед герцогом Бальба и его дочерью: в нём обличаются пороки мира зрячих. Однако это вовсе не означает, что Королевство слепых чем-то лучше, просто своих собственных пороков незрячие не видят. А продолжением спектакля в жизни становится ослепление рыцаря Рэгира, проникшего в ряды слепых из-за любви к королевской дочери. Если бы он продолжал притворяться незрячим, как Осториус, всё было бы хорошо, но правда в Королевстве слепых не нужна. Поэтому «комедия слепых», не сознающих бессмысленности своих упований и нелепой гордости за свою увечность, соединяется у Курейчика с трагедией, порождаемой превращением незрячих в орудие зла. И хотя сами они воспринимают себя как спасителей человечества, Иола, движимая любовью к искалеченному Рэгиру, прозревает и порывает с продолжающими брести в никуда слепцами.

При всем универсализме поднимаемой проблемы пьеса имеет определённые параллели с современностью, и прежде всего – с ситуацией в Беларуси, во многом продолжающей оставаться во власти советских норм и представлений. Драматург предлагает взглянуть на себя непредвзято, освободиться от шор на глазах, дабы тьма слепоты рассеялась и люди узрели реальность «как она есть».

С ходом времени в творчестве Курейчика усиливается внимание к национальным проблемам и национальный колорит. В 2005 г. он создаёт пьесу *Скорина*, в 2008 – *Купала*, в 2010 г. – *Пане Коханку*, посвящённые судьбе белорусского этноса, на протяжении своей истории входившего в различные государственные образования, будучи лишённым подлинной самостоятельности и условий для полноценного развития, однако выдвигавшего из своих рядов просветителей и подвижников, отстаивавших национальные интересы и остающихся путеводными звёздами на пути национального возрождения. Первое место в этом ряду занимает Франциск Скорина, приобщивший белорусов к книгопечатанию. Изданием в начале XVI в. Библии (22 ч.), *Апостола*, *Малой подорожной книжицы* на белорусском языке (со своими предисловиями, комментариями, примечаниями) он не только содействовал распространению в Беларуси просвещения, но и способствовал укрепле-

⁷ Там же, с. 243.

нию национального самосознания. Поэтому Ф. Скорина стал главным культурным героем белорусов и за минувшие века успел превратиться в миф, тем более что известно о нём мало – его фигуру обволакивает биографический туман, порождающий множество непрояснённых вопросов. Это затрудняет работу писателя, но одновременно даёт простор для воображения. Белорусскоязычные драматурги М. Адамчик и М. Климкович в пьесе *Vita Brevis, или Штаны святого Георгия* (1993) пошли по пути деканонизации канонизированного образа Ф. Скорины, внедренного в массовое сознание, и даже в заглавие произведения ввели его настоящее имя – всё это ради того, чтобы «оживить» замечательного человека, превращённого в стёртую (от бесконечного прикладывания с поцелуями) икону. Курейчик отчасти продолжает данную линию и тоже не делает из Ф. Скорины святого: он способен увлекаться женщинами, попивать в минуты безнадёжности; в его облике есть элементы комического. Однако доминирует у Курейчика драматическое, лишь смягчаемое юмором и преломляющее особенности интерпретации скоринской судьбы. Выдающийся деятель белорусской культуры предстаёт в пьесе как человек, при жизни на родине не признанный, подвергавшийся гонениям, вынужденный, в конце концов, эмигрировать. Основание для такой трактовки даёт необъяснимый, казалось бы, отъезд (у Курейчика более похожий на бегство) Ф. Скорины из Вильни, где на средства виленского городского самоуправления он открыл в 1525 г. типографию, печатал книги на белорусском языке, и странное возвращение просветителя в Прагу, где он начинал свою книгоиздательскую деятельность, но где его никто не ждал, и вынужденного занять скромное место королевского садовника, никак не соответствовавшее ни его учёности, ни масштабам личности в целом. Другими словами, в Чехию Ф. Скорина уехал не потому, что ему было предложено нечто лучшее, а, возможно, спасая свою жизнь. Отторжение отечеством и даже преследование призванных составить гордость нации (знает знакомый с белорусской историей) – достаточно характерное для Беларуси явление. Доныне в этом отношении ничего, по большому счёту, не изменилось: самые последовательные сторонники национального возрождения оказываются «за дверью». Курейчик целенаправленно стремится вызвать соответствующие параллели, и историко-биографический принцип изображения личности Ф. Скорины соединяется у него с использованием образа Скорины-персонажа в качестве литературной маски самого драматурга. *Это взгляд современника на современника, хоть и через призму неких исторических реалий*⁸, – по-

⁸ А. Курейчик, *Скорина*, Минск 2006, с. 362.

дтверждает Курейчик. Сближению истории и современности служит «обнажение приёма» в одной из частей пьесы, когда, отказываясь от стилизации языка XVI в., автор переходит на современный русский язык и воссоздаёт сцену погрома виленской типографии Ф. Скорины:

2-й. Накуролесили, теперь будем разбираться. Вам же сразу сказали: типография – объект для державы стратегический... И контролировать его должны государственные люди.

Милош. Пошли вон, собаки...

1-й. Он ещё огрызается, сучёнок.

2-й. Давай его сюда... (Милоша кладут на станок, руку засовывают под пресс). Будешь знать, как спорить с правоохранительными органами... Как тебе такая книга! (Сдавливают руку, Милош кричит).

1-й. Запомни, тварь, на этой земле нет ничего твоего. Ничего! Будете делать, что скажут. И тогда, может быть... Может быть, вас отставят в живых...⁹.

Курейчик, впрочем, в сноске указывает, что при постановке пьесы слова могут быть заменены и на старинные либо ещё более актуализированы – кто на что решится.

Вносимые в произведение вольности оправданы и замыслом Курейчика, и тем обстоятельством, что многие факты биографии Ф. Скорины неизвестны, и автор моделирует вполне вероятное.

Переплетение сюжетных нитей в пьесе ведёт к нарастанию всё большего драматизма, и в финале Скорина остаётся совершенно один. В последней из своих статей он взывает к утверждению Божественного закона в отношениях государства со своими гражданами, каковым должна быть любовь, а не жестокость, и оплакивает своё несчастное отечество.

Заветы Скорины не утрачивают своей актуальности – никто на родине не должен быть лишним, преследуемым, травимым, и без свободы быть самим собой национальное возрождение так и останется благим пожеланием. Устами героя в этих случаях говорит сам автор. И посвящение пьесы «центральному проспекту Минска» – форма протеста против отнятия у него имени Ф. Скорины (сигнализовавшего о «сворачивании» начавшейся после 1991 г. белорусизации), так как путь Ф. Скорины остаётся для Беларуси магистральным.

Вместе с тем Курейчик как бы предлагает белорусам не замыкаться в узко-национальных рамках, быть открытыми общемировым достижениям, при укоренённости в традиции проявлять чуткость к новому, без чего возобладает пассеизм. Подобные мысли порождает пьеса *Тай-*

⁹ Там же, с. 48.

ные встречи СД и ПП (2004). Аббревиатуры в заглавии расшифровываются как С. Дали и П. Пикассо и как бы имитируют подписи под их картинами. Но главное – в ином: таким образом автор указывает, что перед нами произведение отнюдь не биографического характера, каковое предполагает создание реалистически-конкретных образов персонажей; *Тайные встречи СД и ПП* – постмодернистская пьеса, создаваемая посредством деконструкции культурного интертекста, и СД и ПП – обозначение имиджей С. Дали и П. Пикассо, существующих в массовом сознании, с которыми драматург ведёт вольную игру, характеризующуюся балансированием между утверждением / отрицанием. Утверждением мирового значения творчества названных французских художников – знакового для XX столетия, отрицанием канонического подхода к их наследию, чреватого очередным культурным застоём, а, с другой стороны, – и осмеянием замшелых взглядов на авангардизм (довольно стойких ещё в Беларуси) как проявления эстетического консерватизма. Поэтому Дали и Пикассо (до разгадки инкогнито: сеньор X и сеньор Y) у Курейчика – виртуальные фигуры, представленные в виртуальном измерении. При их изображении используются авторские фантазии, мистификации, шоковые ситуации, травестирование, игра со словом, а кроме того, выдвигаемые на сцену (проецируемые на экран) картины художников, так что граница между литературой и живописью разрушается. Неиссякаемая изобретательность Курейчика, каскад обрушивающихся на читателя / зрителя сюрпризов, парадоксальность звучащих реплик персонажей, их специфическое остроумие призваны передать сам раскрепощённо-новаторский дух творчества С. Дали и П. Пикассо, при том, что их идеализации нет и в помине.

Полноценным и динамично развивающимся является искусство, основанное на диалектике традиций и новаторства. Такая же диалектика призвана определять и жизнь общества, дабы оно не оторвалось от своих корней и не впало в застой, как бы удостоверяет Курейчик пьесами *Скорина* и *Тайная встреча СД и ПП*.

Всего у Курейчика более 20 пьес; кроме того, есть киносценарии. Он является основателем Центра современной драматургии, созданного на базе Академии искусств Беларуси, основателем и руководителем Международного фестиваля современного театра *Открытый формат*, проводимого в Минске, и, таким образом, стремится внедрить новые веяния в культурную жизнь Беларуси.

Ещё более отчётливый оппозиционно-нонконформистский характер имеет творческая деятельность Николая Халезина.

Халезин – художественный руководитель и ведущий автор минского *Свободного театра*, созданного в 2005 г. и успевшего получить известность в международной театральной среде. Достаточно сказать, что попечителями театра стали Том Стопшард и Вацлав Гавел, он побывал на гастролях в России, Литве, Латвии, Польше, Германии, Франции, Финляндии, Швеции. Как видно уже из названия, театр несет с собой дух свободы, независимости, активного творческого поиска. Воплощают этот дух и пьесы самого Халезина – *Я пришел* (2003), *Полуночная жертва* (2003), *День благодарения* (2004), *Поколение Jeans* (написана при участии Натальи Коляды, 2006). В них ощутима распаханность миру, включённость в контекст исканий мировой драматургии XX столетия. Национальное при этом выступает как составная часть общечеловеческой общности, а не в косно-изоляционистском отрыве от неё. В свою очередь это отражает характерную для нашего времени тенденцию к единению мира, не отменяющую этно-культурного разнообразия. Произведения Халезина сигнализируют об усвоении им творческого опыта Ж.-П. Сартра, Ж. Ануя, Ф. Дюрренматта, Т. Стопшарда, Г. Пинтера, К. Воннегута, Д. Хиллера, Е. Шварца, А. Володина, от которого писатель отталкивается в собственных размышлениях о жизни и создании художественных моделей действительности. Ему близок жанр модернизированной притчи-параболы, соединяющей конкретику и условность, современное и вечное, тяготеющей к многозначному иносказанию нравственно-философского характера (*Я пришел*, *Полуночная жертва*); но наряду с этим Халезин обращается к традиционной реалистической драме, внося в неё новые ноты (*День благодарения*), и монодраме-исповеди лирико-документально характера (*Поколение Jeans*).

Писатель относит себя к «джинсовому поколению», сформировавшемуся в противостоянии тоталитарной действительности, сначала стихийном, с годами – всё более сознательном. Такая деталь внешнего облика, как джинсы, в интерпретации Халезина – символ неконформизма. Впрочем, замечает писатель, если человек пришёл к возрасту, когда положено носить костюм и галстук, но продолжает носить джинсы – это еще не факт, что он принадлежит к поколению *Jeans*: поколение *Jeans* – это люди свободы. Халезин опоэтизировал генерацию белорусских патриотов, вслед за Махатмой Ганди, Матерью Терезой, Мартином Лютером Кингом, Андреем Сахаровым, Яном Палахом, Лехом Валенсой избравших путь ненасильственного сопротивления и жертвующих собой, чтобы свобода стала реальностью.

Непосредственная вовлечённость в борьбу за свободу мотивируется политическими событиями в Беларуси после распада СССР и стремле-

нием отстоять начавшуюся в 1990-е гг., но свёрнутую демократизацию, а с нею – гласность и права человека. В пьесе описаны акции протеста и демонстрации, раскрыты переживания их участников, не приемлющих *изнасилования* ни в какой форме.

Мы играли с огнём и хорошо это понимали... – рассказывает Герой. – *Край пропасти всегда манит избыточным адреналином и ощущением бесполезно прожитой жизни. Вначале это просто романтично – ты видишь не только зловещую пропасть, но и открывшуюся взору безграничную панораму. Со временем это становится твоей сутью, которая не соглашается с теми крошечными пространствами, в которые тебя пытается впихнуть власть*¹⁰. Избиение омовскими дубинками по головам, аресты, пребывание в тюрьме, судилища без адвокатов, наказания «строптивых», гибель товарищей – все эти документально точные реалии борьбы за свободу преломлены в пьесе через накал живых человеческих чувств. Особенно сильное впечатление производит сцена заточения Героя перед судом на пять часов, как зверя в клетке, в герметическом металлическом боксе-«стакане» размером 80 × 80 см. Средневековая пытка клаустрофобией, вызывающая ощущение замурованности заживо, призвана сломить волю заключённого. Но сила духа Героя-писателя такова, что ему удаётся погрузиться в медитацию и вызвать в своём воображении прекрасный зелёный луг, по которому, очарованный окружающей красотой, он идёт к открывшемуся взору горизонту. При всей её реалистической точности данная сцена воспринимается как метафора несломленности репрессиями и порыва к свободе, несмотря ни на что.

Вместе со зрителями Халезин как бы репетирует свободу прямо по ходу спектакля, обучая сограждан её первым словам.

Вообще Халезин как бы хочет явить белоруса миру, будучи убежден, что в условиях свободы он «конкурентоспособен» с людьми самых «продвинутых» наций, более того, может дать другим то, что стало в жизни дефицитом – человеческое участие, добросердечие, душевную отзывчивость и теплоту. Феномен «белорусской души» рассматривается в пьесе писателя *День благодарения*. Так как свое лучше познается в соотношении с чужим, Халезин разворачивает действие в Соединённых Штатах Америки, куда судьбой занесён главный герой произведения Андрей. Как «ненатурализованный» эмигрант он вынужден играть роль дешёвой «сиделки» при изводящем его своими капризами и оскорблениями старике. Комедийными сценами разбавляет автор конфликтную ситуацию, в дурацком виде представляя борьбу амби-

¹⁰ Н.Н. Халезин, *Поколение Jeans*, Авторский экземпляр, Минск 2006, с. 11.

ций. Возникающий в пьесе мотив легализации получает расширительное наполнение – Андрею ещё предстоит разъяснить людям другого полушария, что это за страна – *между Кубой и Вьетнамом* – Беларусь и что это за нация – белорусы. Впрочем, судят об этом они прежде всего по нему самому. Драматург далёк от идеализации героя, вовсе не делает из него супермена. Андрей скромн, не стремится набить себе цену и щегольнуть эрудицией, хотя имеет два высших образования, хорошо владеет английским языком; он не избалован жизнью, напротив, но не любит жаловаться на судьбу, неприхотлив и терпелив в испытаниях. Как представитель «малой нации» герой лишён комплекса национального превосходства, сравнивая себя с другими, преодолевает и комплекс национальной неполноценности (заниженную самооценку). Это окультуренный белорус-европеец с пробуждённым чувством человеческого достоинства и национальной самосознания, ощущающий себя равным среди народов Земли и наделённый повышенной степенью национальной уживчивости¹¹. Много общего у него с русскими – приоритет духовного над материальным, потребность в соприкосновении душ и подлинной человеческой близости, способность бескорыстно прийти на помощь другому – при отсутствии малейших претензий на мессианство, пугающих и отталкивающих «немессианские» народы. Благодаря национальной терпимости и готовности «поделиться собой» Андрей насыщает человеческие отношения «витаминами» едва ли не родственного участия, дружбы, любви, которых так не хватает современной цивилизации. По этой причине он становится объединяющим центром для тех, с кем свела его жизнь, помогает преодолеть отчуждение и одиночество, а значит делает окружающих счастливее. В своеобразном медиаторстве – «посредничестве» между людьми разных наций – и видится Халезину, как представляется, миссия белоруса в мире.

Сосредоточенность на пробуждении добрых чувств и изображении их проявления во взаимоотношениях персонажей, безболезненное разрешение обозначенного в завязке конфликта наделяет пьесу чертами «сентиментального реализма» – достаточно влиятельного стиливого течения рубежа веков. Чтобы избежать идилличности, Халезин сопровождает все сюжетные ходы иронией и юмором. Язык пьесы живой, отчётливо передающий психологию персонажей.

Насколько характерен для современной Беларуси созданный драматургом человеческий тип? Для Халезина важно, что он появился и существует; с ним связывает писатель свои надежды на будущее.

¹¹ Результат многовекового «пограничного» существования при необходимости самосохранения нации.

В пьесе-притче *Я пришел* на универсальном уровне осмысляются нравственные принципы, наиболее благоприятные для жизни социума – определяющие характер взаимоотношений между людьми, а значит и антропологический климат в обществе. Как и в других произведениях этого жанра, действие пьесы разворачивается в условном пространстве и условном времени – не реальном (физическом), а экзистенциальном – мифологическом. Халезин воссоздаёт собственную художественную модель чистилища, синтезирующую античные, библейские, теософские, оккультные о нём представления как о *месте*, куда попадают души умерших прежде, чем окончательно будет решена их посмертная участь: это ведущая в небо лестница из семи ступеней-комнат, причём подняться на каждую новую ступень можно, лишь «выдержав экзамен» на человечность в предыдущей.

Образы персонажей двуплановы – соединяют в себе индивидуальное и архетипическое. Главный герой Гвидо, призванный после смерти «отчитаться» за прожитую жизнь, – это и «человек вообще». В изображении драматурга он «состоит» не только из «самого себя», а из тех, кто оказал влияние на формирование его личности, так как впитал от них определённые нравственно-психологические качества и этические принципы. Поэтому среди действующих лиц также Мама, Папа, Друг, Жена, Дочь. Воссоздавая взаимоотношения Гвидо с самыми близкими людьми, автор (вместе с Ангелом-хранителем) побуждает персонажа раскаяться во всех проявлениях эгоизма, чёрствости, самомнения и отдать дань тем, кому был дорог, кем был любим и направляем на путь добра. Мотив Страшного суда трансформируется в пьесе в мотив нравственного самосуда человека над самим собой, ведущего к очищению и просветлению. Извечные конфликты – «отцов и детей», «любовного треугольника», «дружбы-соперничества» – решаются в пользу взаимопонимания, верности, единения человеческих душ. Ведь самой своей природой человек не запрограммирован жить один, он – существо общественное. Однако в архаических обществах царит стадный инстинкт, враждебный всему инаковому, а в обществах, культивирующих индивидуализм, связи между людьми ослаблены и имеют формальный характер. У Халезина персонажей объединяет не только кровное родство, но и духовная близость, рождающая взаимность понимания, доверия, необходимости друг другу. При желании в пьесе можно увидеть реабилитацию семейных ценностей (так долго оттеснявшихся на задворки сравнительно с гражданской деятельностью), к тому же представленных в новом, обогащённом варианте. Но обращение к жанру притчи (а не бытовой реалистической драмы) убеждает в том,

что халезинская семья – одновременно и прообраз желанного общественного устройства. В нём нет места диктату и равнодушию, каждый востребован и творчески себя реализует, будучи окружён аурой добрых чувств. И подобно тому, как Гвидо, пройдя по семи ступеням нравственного самоусовершенствования и очистившись, обретает Рай, общество, избравшее принцип единой большой семьи и преодолев вражду, поднимется на более высокую ступень своего развития, устранив из жизни Ад. По крайней мере, стремиться к этому предлагает Халезин, наделяя литературу и искусство функцией Ангела-хранителя, помогающего человеку на его жизненных путях.

Ориентация на влиятельную традицию мировой литературы позволяет ощутить и иное – концептуальную полемику Халезина с идеями абсурдности жизни, отчуждения, экзистенциального одиночества как неустранимых начал бытия. Об этом свидетельствует трагикомедия писателя *Полночная жертва*, созданная в интертекстуальном диалоге с Т. Стоппардом как автором пьесы *Розенкранц и Гильденстерн мертвы*, представляющей собой постмодернистскую деконструкцию *Гамлета* Шекспира и в свою очередь отсылающей к пьесе С. Беккета *В ожидании Годо*. Уже Т. Стоппард, «переписывая» Шекспира в экзистенциалистском ключе, одновременно подвергает эту авторитетнейшую философию XX столетия пародийно-ироническому развенчанию, поскольку *абсолютизация* абсурда существования человека, «без спроса» заброшенного в пугающий его мир и парализованного ужасом своей конечности (=приговорённости природой к смерти), обесценивает ценность жизни, полностью в рамки абсурда отнюдь не умещающейся, и может служить оправданием бессмысленного прозябания и этической невменяемости, во всяком случае, у массовых людей, каковыми и являются главные герои пьесы английского драматурга. Симптоматично, что исповедующие невозможность осмысленной ориентации в мире Розенкранц и Гильденстерн – конформисты и предатели (что не избавляет их от роли жертв слепого случая). Пользуясь маской друзей Гамлета, они участвуют в его преследовании и в качестве охранников сопровождают к месту намеченной расправы с принцем.

У белорусского автора мотив дружбы, подвергаемой различным жизненным испытаниям, выходит на первый план. Дружба предполагает родство не по крови, а по близости душ, общности судеб и может служить моделью идеальных человеческих отношений. Но её могут разрушить и зависть к успехам другого, и любовная ревность, и психологическая усталость друг от друга – всего не перечислить. Новизна подхода Халезина – в изображении восстановления разорванных

дружеских связей в критической жизненной ситуации, чреватой угрозой смерти. Становится ясно это не сразу – первоначально развитие сюжета напоминает «сценарий», знакомый по *Голому королю* Е. Шварца, так как один из бывших друзей детства и юности – первое лицо государства, Король, второй – королевский Шут, третий, в свое время изгнанный из дворца за то, что «отбил» потенциальную Королеву, – Художник; имеется и Палач, типологически родственный шварцевскому Первому Министру. И вот тут-то Халезин ломает устоявшуюся схему при воссоздании оппозиции «художник и власть», изображая Короля человеком высоконравственным, для которого дружба (хотя бы и утраченная) – не пустой звук. Однако автор не редуцирует живого человека до «ходячей добродетели» классицизма, показывает, что в душе Короля идет борьба с самим собой и свой выбор он осуществляет не сразу. На помощь приходит Шут. На вопрос: *Ты встречал когда-нибудь короля-альтруиста?* – тот отвечает: *Встречал. Король Лир*¹². Это ответ не холопа, а мудреца, желающего не только спасти Художника, но и предотвратить нравственное падение Короля. И тот вершит справедливый суд, давая пример честности и благородства и тем самым возвращая себе друга.

Сказка-притча Халезина преломляет потребность в очеловечивании власти, а с ней – в гуманизации жизни. В финале Художник просит Короля быть крёстным отцом его дочери. Так снова всплывает мотив семьи как модели для выстраивания приемлемых отношений в обществе, где не должно быть «неродных».

Свет, бьющий из глубины души автора, пронизывает все произведения Халезина. Но во время спектакля в *Свободный театр* могла ворваться милиция и остановить представление. В конце концов театр вынужден был эмигрировать.

Заметное место в современной русскоязычной драматургии занимают нравственно-психологические коллизии, хотя и они так или иначе определяются состоянием общества, процессами в сфере социальной. Эпиграф к пьесе Елены Поповой *Баловни судьбы* (1992): *Любая ваша новая жизнь – это только продолжение старой*¹³ – подчёркивает сильнейшую психологическую «завязанность» людей на прошлом, которые не так просто выголкинуть из себя.

Откликаются драматурги и на рост потребительских тенденций в обществе, стремясь защитить духовные и нравственные ценности

¹² Н.Н. Халезин, *Полуночная жертва*, Авторский экземпляр, Минск 2003, с. 10.

¹³ Е. Попова, *Баловни судьбы*, в: *Сборник современной русскоязычной драматургии Беларуси*, Минск 2010, с. 43.

(Адель Евгения Таганова, *Странники в Нью-Йорке* Елены Поповой), высмеивают пошлость и безнравственность в СМИ (*Телешоу* Андрея Курейчика, *Зи хистори оф лав: Ромео и Джульетта Дерюгинского уезда* Георгия Бартоша), фиксируют неудовлетворённость жизнью, отчуждение, одиночество как характерные приметы времени (*Белый ангел с чёрными крыльями* Дианы Балыко, *Мужчина – женщина – пистолет* Константина Стешика). Наряду с традиционной реалистической драмой создаются постреалистические произведения. Далеко не всё из написанного (особенно у молодых авторов) попадает на сцену. Писателями сделано больше интересного, чем могут увидеть зрители. Развлекательный аспект в театрах Беларуси преобладает, отвлекая от проблем современности, формируя бездумное поколение. И всё же честные драматурги по мере сил отвоёвывают театральное пространство, усиливая позиции культуры. И уже тот факт, что именно драматургия в современной Беларуси выдвинулась на первый план среди других видов литературы и искусства, говорит о многом.

Проза русскоязычных писателей – сравнительно с драматургией – в большей степени приближена к конкретике повседневной жизни, хотя и в ней есть произведения итогового, обобщающего характера, предполагающие обращение ко вторичной художественной условности (*Слово о Сафари* Евгения Таганова, *Искушения Сергеева* Игоря Савченко).

Обращение к прошлому с выходом в настоящее и попыткой заглянуть в будущее определяет особенность книги Светланы Алексиевич *Чернобыльская молитва (хроника будущего)* (2006). Это явление документального реализма и результат 20-летней работы по сбору материала и осмыслению причин и последствий самой крупной техногенной катастрофы XX века – аварии на Чернобыльской АЭС в 1986 г., от которой наиболее пострадала Беларусь. Собственно, после этого мир и узнал о ней – не как промежуточном звене по дороге с Запада в Россию, а как о реальной стране с трагической судьбой. Если в годы Второй мировой войны погиб каждый четвёртый белорус, то ныне почти четверть территории страны заражена радионуклидами (цезием, стронцием и т. д.), уже унесшими немало человеческих жизней и продолжающими пагубно воздействовать на живущих (во всяком случае, в «загрязнённых» районах); помимо того, потеряно огромное количество земель для сельскохозяйственных работ, а также лесов и лугов в поймах рек Припять, Днепр, Сож. Для белорусской нации это бедствие таких масштабов, что одному, даже самому талантливому писа-

телю, охватить её невозможно. Алексиевич избирает форму коллективной исповеди-размышления, выстраивая книгу как многоголосый хор людей, в жизнь которых вторгся Чернобыль. Это крестьяне, горожане, ликвидаторы, солдаты, учёные, медики, политики, журналисты, члены их семей, взрослые и дети, представленные под реальными фамилиями, – их воспоминания о пережитом, рассуждения, оценки чернобыльских событий, зафиксированные на магнитофонную плёнку, воспроизводит, определённым образом располагая в книге, писательница. Подбор материала и принцип его подачи таковы, что охватывают и научно-техническую, и социально-экономическую, и экологическую, и морально-психологическую, и политическую, и общецивилизационную стороны чернобыльской трагедии; и одновременно мы слышим живые человеческие голоса, выплёскивающие на нас потрясение, боль, скорбь, ужас, возмущение, недоумение, плач, что создаёт обжигающий эмоциональный накал, не способный оставить равнодушными. Поражает новый облик смерти, открывшийся человеку, – невидимой, неслышимой, но вселяющейся в людей в виде лучевой болезни и в зависимости от количества полученных рентген либо разящей наповал за 14 дней, либо растягивающей процесс умирания и переселяющейся в дефективных потомков. Агонизирующее родное существо, тело которого распадается на глазах и истекает кровью, нельзя обнять и поцеловать, прежде чем проститься навек, – это уже радиоактивный объект, излучающий непостижимое количество бэр и опасный для жены и детей. Менее заражённые молодые мужчины превращаются в инвалидов, парализованных, людей, у которых поражена мочеполовая система. У женщины-ликвидатора, стиравшей одежду мужчин, работавших у ядерного реактора, руки в язвах и струпьях. Пострадавшие дети – без волос на голове, бровей, ресниц. А как жаль природу! Разбегающийся по полю аист не может взлететь; собак и кошек в «загрязнённых» местах отстреливают спецотряды; облитые дезактивационной жидкостью деревья – мёртвого, серо-белого цвета. Вокруг заключённого в «саркофаг» чернобыльского реактора – «могильники» с захороненными отходами. Впервые в истории люди хоронят облучённую землю (вместе с жучками и червячками), закапывают заражённые дома деревень и посёлков, машины, сельхозтехнику. Дети рисуют жёлтый (радиоактивный) дождь, красную реку, красные деревья – какими они их видели.

Но немаловажно то, считает Алексиевич, что прошедший через Чернобыль человек начинал думать, философствовать. Истории и размышления этих людей – как бы сигналы, посылаемые человечеству

о новых (помимо идеологических, национальных, религиозных) вызовах, более свирепых и тотальных, которые, по-видимому, ждут впереди.

Вместе с Чернобылем стало пробуждаться национальное самосознание: белорусы как бы вспомнили, что они белорусы, а не просто советские люди. Возникало даже опасение: не исчезнут ли они с лица земли, как исчезли скифы, хазары, сарматы, киммерийцы, хуастеки? В *Чернобыльской молитве* звучит такое высказывание: *У нас, белорусов, никогда не было вечного. Мы не имели даже вечной земли, всё время её кто-то забирал, сметал наши следы*¹⁴. Не случайно «своя земля» – мечта белорусского селянина, зафиксированная классиками Я. Купалой и Я. Коласом. Но это и метафора большего – национальной самостоятельности, защищённости, покоя. Так как белорусский народ их не знал, в национальной ментальности есть не уходящее ожидание беды, а в белорусском характере – готовность выжить в любых условиях, даже, кажется, невозможных. Это сближает белорусов с русскими, но белорусы (говорится в книге) – *люди земли, а не неба*¹⁵. Однако земля, которой в любой момент можешь лишиться, превращается в небо. Поэтому в послечернобыльский период появляются программы дезактивации «загрязнённых» территорий, возрождения их для будущих поколений, предлагаемые энтузиастами. Потребность же спасти нацию от вымирания инициирует политическую активность людей (митинги, шествие «Чернобыльский шлях», создание фонда помощи пострадавшим) – всё-таки в силу гражданского инфантилизма большинства недостаточную, чтобы в корне изменить положение вещей. После пережитого стресса многие уже не верят ни властям, ни учёным, ни медикам, но и сами ничего не предпринимают. Отчасти «из осторожности», опасаясь ещё более пострадать, отчасти потому, что не сознают всей степени серьёзности проблемы. В ментальности среднего белоруса причудливо соединяются обретения атомного века и патриархальная психология (устойчивый консерватизм, желание жить по старым понятиям). Данное обстоятельство объясняется в книге слишком резким скачком от патриархально-деревенских норм жизни к урбанизированным, индустриальным, технотронным, который сделали в XX в. белорусы (да и русские), тогда как на Западе этот процесс совершался постепенно.

Главное, что открылось пережившим Чернобыль, – осознание хрупкости самого феномена жизни и необходимости самого бережного и ответственного к нему отношения. Выяснилось: того, что казалось

¹⁴ С. Алексиевич, *Чернобыльская молитва (хроника будущего)* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.lid.ru/NEWPROSA/ALEKSIEWICH/chernobyl.txt>, с. 109.

¹⁵ Там же, с. 109.

данным навсегда, можно лишиться в одночасье, даже без войны. Обострилось чувство своей родственной связи с природой, со всем божественным миром, *где, кроме человека, живут тысячи других существ*¹⁶. Писательница признаётся, что теперь ей стал ближе муравей, ползущий по земле, птица, летящая в небе, потому что всё это вместе взятое образует жизнь. У животных и насекомых можно и нужно учиться, как выжить: люди ещё ничего не знали о катастрофе, а червяки уже закопались на метр в землю – невозможно было найти их для рыбалки.

Появилось и иное ощущение пространства и времени. Земля стала восприниматься не как огромная, напротив, – как маленькая, ведь уже на четвёртые сутки чернобыльские облака плыли над Африкой и Китаем. Все страны и континенты стали ближе. Во времени же проступила бесконечность, о которой напомнил делящийся тысячелетиями период распада радионуклидов.

Миф «светлого будущего» отошёл в прошлое. И сама книга Алексиевич – молитва о том, чтобы чернобыльская реальность не стала будущим всей земли. Она обращена ко всем людям, но прежде всего к самим белорусам, призванным определиться в своей исторической судьбе. Непосредственно обратиться к соотечественникам писательница не может: после судебных и прочих преследований и постоянных помех в творческой работе она предпочла изгнание и в настоящее время живёт в Москве.

Обретение Беларусью национальной самостоятельности, при всех существующих проблемах, стимулировало потребность конкретизировать её современный облик в произведениях художественной литературы. Тексты белорусскоязычных писателей, решающих такую задачу, без переводов понятны лишь самим белорусам; тексты же русскоязычных авторов дают возможность получить соответствующее представление гораздо более широкому кругу читателей на постсоветском пространстве, поскольку с советских времён многие владеют здесь русским языком. Преимущественное внимание пишущие на русском языке уделяют белорусской столице – Минску. Если прославленные города мира – Париж и Рим, Токио и Нью-Йорк, Петербург и Москва, Каир и Иерусалим, Прага и Пекин давно укоренились в литературе и получили свой эстетический эквивалент, то Минск до последнего времени не слишком интересовал писателей как концептуализированный объект изображения и чаще оставался только номинацией либо фоном, за которым не угадывалось индивидуального лица. На рубеже XX–XXI вв. положение начинает меняться. Осмысление «феномена Мин-

¹⁶ С. Алексиевич, *Чернобыльская молитва...*, с. 15.

ска» предпринимается в романах Анатолия Андреева *Легкий мужской роман* (2000–2001), *Игра в игру* (2005) и Геннадия Гриневича *В тени молчания (книга Ноя)* (1992–2006), *Путь молнии (книга Рожденного На Заре Уходящего Года)* (1995–2006), Виктора Мартиновича *Паранойя* (2010). В каждом из них возникает детализированный образ города, как бы поворачивающегося к нам различными гранями.

В романах Анатолия Андреева большое место занимают размышления о культуре и цивилизации, и именно в этом аспекте рассматривается и Минск.

В *Игре в игру* писатель приводит сжатую энциклопедическую справку о тысячелетней истории города, акцентируя его способность из века в век отвоёвывать право на жизнь. Более десяти раз за свою историю город подвергался, в сущности, полному уничтожению: в первый раз был сожжён войсками киевского князя Изяслава в 1067 г., в последний – превращен в руины в годы Второй мировой войны. Пограничное положение между Востоком и Западом делает Минск очень уязвимым. Но оно же обуславливает его включённость в европейский контекст, стимулируя более интенсивное развитие. Возрождаясь из пепла, город снова и снова устремляется *в гонку за лидерами цивилизации*¹⁷. Впрочем, они не слишком обращают на него внимание. У Андреева появляется фраза об отдыхающем в Крыму немце, который даже о Минске что-то слышал, – для Европы это все-таки «околица», в элиту столиц не попадающая.

Герой *Лёгкого мужского романа* характеризует Минск как *великий провинциальный город, вечно второго ряда и разряда*¹⁸. Чтобы выглядеть столицей, ему приходится пыжиться, надуваться, становиться на цыпочки. Город, по мысли Андреева, вовсе не унижает то, что он не дал миру великих людей, – для этого ещё нет необходимой культурной среды. Но его унижает утверждаемый здесь культ пигмеев, выдаваемых за великих, поощрение серости и выталкивание либо «съедание» не вмещающихся в узаконенный стандарт. Отсюда – и печать «второразрядности», «замороженности», затянувшаяся псевдоморфоза. Поэтому, считает писатель, Минск можно любить, но он не вызывает уважения. *Город никак не может определиться, какое же у него лицо, играет в прятки с самим собой*¹⁹. И, кажется, до сих пор не уяснил, что собой на самом деле представляет.

¹⁷ А. Андреев, *Игра в игру*, в: А. Андреев, *Мы все горим синим пламенем*, Минск 2006, с. 132.

¹⁸ А. Андреев, *Лёгкий мужской роман*, Минск 2006, с. 149.

¹⁹ Там же, с. 147.

У Андреева образ Минска двоится: кроме Минска в маске надутого величия (= комичного псевдовеличия), он различает и другой Минск – молодой и глупый, зато искренний и симпатичный. Бросается в глаза, как много здесь красивых девушек и женщин, – они очень украшают город. Слившаяся в объятии парочка на скамейке у бюста Дзержинского игнорирует сурово-испепеляющий взгляд «железного Феликса» и вряд ли подозревает, кто это такой. Живая жизнь отвоёвывает себе место в сталинско-ампирном заповеднике, успевшем получить оттенок «музейности». *Минск, будь самим собой, и ты родишь великого человека!*²⁰, – возглашает автор. Так стремятся жить и его любимые герои. Их урбанистический ландшафт избирателен и включает в себя «не перепачканное» знаками советскости и эстетического безвкусица: уголок города рядом с памятником Пушкину и видом на Свислочь, Свято-Духов кафедральный собор, Троицкое предместье, ратушу, в которой Минску было даровано Магдебургское право, Ботанический сад, пересекающие каменное пространство парки и скверы... Дворец же Республики иронические именуется «саркофагом» (как он прозван в народе), уродующие город скульптуры – памятниками скудности духа их установивших, мемориальные доски побывавшим у Большой Кормушки и выдаваемым за народных героев – эстетическим мусором.

Так постепенно образ Минска освобождается от грима, наложенного масс-медиа, обретает концептуализированный стержень.

Еще более ощутим разрыв с парадностью в романах Геннадия Гриневича, так как они посвящены минскому андеграунду 1980-х – начала 1990-х гг.

Писатель изображает «социум в социуме», возникший в результате отпадения от тоталитарной системы во имя обретения свободы. Духовной свободы и свободы творчества. На возможности социальной реализации сознательно был поставлен крест. Люди этого круга *работали дворниками, истопниками, сторожами или попросту бездельничали, будучи поэтами, художниками, музыкантами...*²¹. Вполне аполитичные, они *вовсе не хотели никакого перераспределения и совершенно не демонстрировали своего недовольства*²². Жили искусством, сочиняли, философствовали, слушали музыку, дискуссировали обо всём на свете, понимая, что обществу их ум и талант не нужны. «Лишними» оказались они и в годы перестройки, представлявшей собой перелицовывание старых одежек. И если один из героев Гриневича характеризует Минск как город «без

²⁰ А. Андреев, *Лёгкий мужской роман*, с. 148.

²¹ Г. Гриневич, *Путь молнии (книга Рожденного На Заре Уходящего Года)*, Москва 2006, с. 80.

²² Г. Гриневич, *В тени молчания (книга Ноя)*, Москва 2006, с. 174.

огня», то искру такого «огня» – живой, нестандартной мысли, бесценного творчества, активного смыслообмена с мировой культурой – и нёс андеграунд, и автор не даёт ей угаснуть, передавая современникам.

Минск романов Гриневича – это «параллельный мир» неформалов. Их неслиянность с окружающей средой отражает уже сленг, используемый для обозначения городских реалий, с которыми они «запанибрата»: Тройка – Троицкое предместье (реставрирован старый квартал на «троечку» – так можно понять эту переделку), Паниковка – Центральный сквер с фонтаном, украшенным скульптурной группой *Мальчик с лебедем* (остряками мальчик прозван маленьким Паниковским с гусем, разъясняет автор в постскриптуме), «общага кулька» – общежитие Института культуры (сниженное обозначение указывает на уровень, присущий данному учебному заведению, с точки зрения интеллектуалов). Во всём этом проступает ироническая интерпретация всего, что заслуживает иронии. В романах запечатлены примечательные объекты топоса, сосредоточенные, главным образом, в центре города: памятник Ленину у Дома правительства, Главпочтамт, Художественный салон, бастион КГБ, ГУМ, магазин *Центральный*, Консерватория, Белсовпроф, памятник-танк Т-34 у Дома офицеров, дом I съезда РСДРП, монумент Победы, Белгосфилармония, магазин *Природа*, Ботанический сад и др. Однако они чередуются с такими реалиями Минска, как привокзальный сквер с поддающими бомжами, приёмный пункт стеклопосуды с длиннющей очередью, платный туалет в арке против ГУМа, закрытый в самое напряжённое время – с 17.00 до 19.00, Кафедральный собор, куда на всенощную многие приходят просто развлечься, так как всё остальное в городе после 12 ночи уже не работает, рынок-стадион *Динамо* со шныряющими валютчиками, «тщательно незамечаемыми» коррумпированной милицией, и т. д. Звуковой фон города включает в себя не только русскую, но и белорусскую речь. Редуцированное восстанавливается, «открыточный» образ Минска уступает место реальному. Сами неформалы всегда повёрнуты к официозу «бокком». Творят и философствуют они, в основном, дома, вне дома – «ловят кайф» – стремятся отвлечься и забыться, так как в существующем социуме ощущают себя погребёнными заживо. В душе накапливается, и некоторые из них разрушают себя (алкоголем, наркотиками), чтобы не разрушить мир.

Но Минск им вовсе не чужой, здесь они родились и выросли, обрели друзей. Возвращаясь из Москвы, герой-рассказчик романа *В тени молчания* рад встрече с ним:

...Минск. Мы прикатили в него утром, почти вовремя, опоздав всего на двадцать минут, если свериться с расписанием. Минск. Невзрачно-серый, на географических картах затерянный, почти всеми забытый, но мной любимый...²³. И даже такая черта Минска, как провинциальность, оказывается, может иметь и позитивный аспект. В романе *Путь молнии* идущий по центру Сева-Сфинкс чуть ли не на каждом шагу встречает знакомых (как в большой деревне, шутит он). Это избавляет от чувства одиночества, ощущения пребывания в пустыне, хотя – не от осознания своей невостребованности, отсутствия перспектив. Решившись эмигрировать, герой вдруг понимает, как тяжело ему расставаться с городом: *Разгуливая по местам личной боевой славы сдержанно-провинциального, такого родного и любимого Минска, я впитывал сквозь застилающую пелену слёз пейзажи, запоминал звуки и запахи*²⁴. Прижиться на Западе персонажам Гриневича по-настоящему не удаётся, их тянет в неблагополучный Минск из благополучных столиц, скорее всего потому, что они лишены кровеносной системы андеграунда, к которой принадлежали.

Гриневич даёт почувствовать, что у Минска есть потенциал духовной энергии, не имеющей до поры выхода на поверхность, а с ним и шанс стать столицей не только номинально.

*С городом, в котором долго живешь, можно никогда не встретиться. Он окутывает, удваивает, продолжает тело горожанина своей собственной телесностью... Повседневный визуальный опыт – это неотстраняемая включённость зрения в бесконечную, хаотичную, стереометрическую городскую среду*²⁵. Рассмотрение сквозь призму эстетического идеала и даёт необходимый эффект отстранения, помимо визуального, наделяет и духовным зрением, проясняет сущностное. Романы А. Андреева и Г. Гриневича эту функцию выполняют.

Особый угол зрения на Минск преломляет роман Виктора Мартиневича *Паранойя*. В нём довольно подробно и узнаваемо представлена топография центра белорусской столицы – от здания вокзала, выполненного в стиле хай-тек, и привокзальной площади с видом на 12-этажные дома-«сталинки» с башенками, именуемые «воротами» города, до площади Якуба Коласа с памятником классику белорусской литературы в сквере, классицистским зданием филармонии напротив, ЦУМом и магазином *Лянок* рядом. Неоднократно поминается в романе главная магистраль столицы – проспект Независимости с пяти-шестиэтажными домами в духе сталинского ампира вдоль него, который периодически

²³ Г. Гриневич, *В тени молчания...*, с. 274.

²⁴ Г. Гриневич, *Путь молнии...*, с. 377.

²⁵ О. Смирнова, *Минск глазами*, в: «Беларусь в мире». 2005. №4 (35), с. 18.

пересекается площадями. У В. Мартиновича появляется зарисовка Октябрьской площади с «антиутопическим» Дворцом Республики, где проводятся официальные торжества, расположенной примерно посередине крайних топографических точек романа. Рядом с площадью станция метро *Октябрьская*, а вдоль проспекта Независимости в одну сторону – универсам *Центральный* с кафетерием, где на потолке изображены счастливые колхозницы сталинских времён, и ГУМ, в другую (при некотором спуске вниз) – набережная реки Свислочь с парком и сквером слева и справа – излюбленное место прогулок минчан, выводящее к Троицкому предместью. Поминаются также такие примечательные места и объекты Минска, как проспект Победителей (перпендикулярный проспекту Независимости), где проводятся военные парады и другие официальные празднества, расположенная здесь гостиница для иностранцев *Юбилейная*, находящийся неподалёку развлекательный комплекс «Журавинка», ресторан «Потсдам», *Паттио Пицца*, бары *Дон Кихот* и *Духмяны*, Академия управления при президенте, филфак Белорусского государственного университета на улице Карла Маркса, Конституционный суд, мемориальный танк у Дома офицеров, здание Военного Штаба над Свислочью, телевышка, памятник М. Горькому в парке его имени и арка с серпами и молотами у входа в парк, Национальная библиотека, изгнанная из центра в другой конец города (так как прежнее здание понадобилось высокопоставленной бюрократии). Показан в *Паранойе* и комплекс зданий, занимающий целый квартал между Октябрьской площадью и площадью Независимости (Ленина), на реальных топографических картах заштрихованный, – здесь расположен Комитет государственной безопасности (КГБ) (у Мартиновича – Министерство государственной безопасности (МГБ), куда воображением автора переносится и президентская резиденция), – именно он представлен в произведении как подлинный центр столицы, всё в ней определяющий и контролирующий. Вокруг него всегда пусто – такую уж энергетику он излучает. Вообще изображение различных мест города обусловлено характером их восприятия героями произведения.

Хотя в городе немало прекрасных уголков, например, ажурный, как на рисунке Бердслея, парк на «паниковке»²⁶, довлеют в урбанистическом пейзаже Мартиновича знаки государственности и советскости, которыми как бы опутаны живущие здесь люди. «Говорящими» являются уже названия улиц: К. Маркса, Ф. Энгельса, Ленина, Коммунистическая, как и названия станций метро: Октябрьская (названная в честь Октя-

²⁶ В. Мартинович, *Паранойя*, Москва 2010, с. 224.

брьской революции 1917 г.), Фрунзенская (названная в честь советского полководца), – подтверждающие, что Беларусь осталась осколком советской империи, отчасти модернизированным.

Впрочем, Минск нигде не назван автором «по имени» и опознают его в романе только минчане, а иностранцы посчитают за вымышленный город. Это не так. Но всё остальное действительно вымышлено, поскольку Мартинович создаёт антиутопию. Прорастает она, однако, из реальности и основывается на осмыслении современной социально-политической ситуации в Беларуси, проецируемой на судьбы вымышленных персонажей, представленных в вымышленных обстоятельствах. По словам самого Мартиновича, *Паранойя – reality-антиутопия*²⁷: базирующееся на действительности художественное моделирование возможного – опасного и трагичного для инакомыслящего в неосоветском государстве с авторитарным типом власти, воспринимающимся за его пределами как «последняя диктатура Европы». Стоит себя обнаружить открыто – автоматически попадаешь под надзор 5-го отдела МГБ, а последующее – прослушивание телефонов, «беседы»-запугивания, создание искусственных обвинений, возможный арест – зависит и от степени влиятельности и активности преследуемого, и от зигзагов политического курса и конкретной жизненной ситуации. Таким образом создаётся атмосфера страха, призванная парализовать инакомыслящего, каковым является главный герой произведения – писатель Анатолий Невинский, к тому же волей случая оказавшийся соперником в любви могущественного Муравьёва.

Приверженность уценённым историей нормам жизни оценивается писателем как паранойя.

Роман издан в Москве, должен выйти в Нью-Йорке, но на родине Мартиновича, по возможности, замалчивается.

Обращает на себя внимание проникновение в лексический состав произведений русскоязычных авторов отдельных белорусских слов, чаще при дословном воспроизведении названий магазинов, кафе, ресторанов, улиц и т. д. В рассказе Виктора Простакова *Дыялёг* (2005) получает отражение феномен билингвизма как характерной приметы языковой сферы современной Беларуси. Достаточно распространённым является случай, когда один из беседующих говорит по-русски, а второй – по-белорусски, причём оба прекрасно друг друга понимают, ибо знают и тот, и другой языки. Рассказ и создан с использованием белорусско-русского дискурса и адекватно воспроизводит сложившу-

²⁷ Там же, с. 2.

юся лингвистическую ситуацию, хотя и нарушает привычные представления о национальной специфике литературного произведения.

Новым моментом в развитии прозы стало и использование компьютерной лексики и понятий World Wide Web, а также возникшего на этой основе сленга (например, у Лены Носовой). Писатели стремятся быть созвучными времени и в данном отношении, осваивают действительность в разных направлениях.

В поэзии, создаваемой русскоязычными авторами, наибольший интерес вызывает творчество представителей «минской школы». Это поэты, вышедшие в 1990-е гг. из андеграунда либо воспринявшие идущую отсюда традицию нонконформизма, свободного творчества, как и потребность расширить эстетические границы литературы. Знаковой фигурой является Вениамин Блаженный, который дал пример нравственного сопротивления тоталитаризму, жертвенного служения искусству слова, создал непреходящие художественные ценности. Он возрождал восходящее к античности представление о поэзии как «священном безумии», когда в поэта вселяется некая высшая духовно-творческая сила, говорящая его устами. Подобные качества поэт обретает, согласно Сократу, в состоянии исступления и одержимости, и в этом состоянии он не помнит себя, не соображает, где находится, и часто не может объяснить написанного, хотя при этом высказывает удивительные и даже пророческие вещи. В эпоху жёстких идеологических императивов такая позиция расценивалась как сумасшествие (да и сегодня в литературе Беларуси есть табуированные зоны, и в игнорирующих цензуру видят своего рода сумасшедших). Выбор псевдонима Блаженный (настоящая фамилия поэта – Айзенштадт) и акцентировал положение юродивого, каковое занял поэт в обществе, ведь юродивый считался чокнутым, неменяемым – его не стоило принимать всерьёз и что-то с него спрашивать. Однако другое значение слова «блаженный» – в высшей степени счастливый: счастье и наслаждение, получаемое от творчества, искупало для В. Блаженного все выпавшие на его долю тяготы.

Конец XX в. – завершающий этап творческой деятельности В. Блаженного, связанный с подведением итогов, размышлениями о жизни, смерти, бессмертии, что отражает книга стихотворений *Моими очами* (2005). Поэт не приспособляется и к новым временам, стремится подчеркнуть, что он всё тот же – независимый, непредсказуемый, помешанный на творчестве служитель слова, первостепенное значение придающий проблемам духовного бытия, тогда как «на дворе» – рыночные отношения и людей больше занимают деньги.

Лирический герой В. Блаженного наделён чертами избранного и юродивого, счастливица и страстотерпца, старика и мальчишки одновременно. Правда, он основательно побит жизнью и для кого-то по-прежнему смешон со своей «дурацкой дудой», тем не менее непринуждённо, как со своим соседом, общается с Богом и способен даже на одном крыле (второе изломали) взлететь в небо. Представлен герой-поэт в разомкнутом пространстве, включающем в себя землю, небо и космос, ад и рай, прошлое, настоящее и будущее, реальность и фантазию. Изображением скитаний по дорогам, лесам и небесам автор визуализирует идею духовного странничества в поисках истины и самого себя – состоявшегося, полностью реализовавшего свой потенциал. Хотя лирический герой В. Блаженного – человек уже почтенного возраста, стариком себя он отнюдь не чувствует – скорее состарившимся мальчишкой – и выражает желание

Шагать бы и шагать, куда глаза глядят²⁸.

«Вечный мальчик» В. Блаженного – олицетворение его душевной юности, непосредственности, непоседливости, неуспокоенности, чистоты, способности видеть мир свежими глазами. Сохранившись в человеке преклонных лет, он, подобно андерсеновскому мальчишке, не думая о последствиях, может воскликнуть: *А король-то голый!* Собственно, В. Блаженный и восклицает:

Если Бог мои зубы дробит,
Я скажу: «Ты не Бог, а бандит»²⁹, –

то есть о любом он может сказать то, что думает, не боясь и не лукавя, чем бы ему это ни грозило, пусть со стороны это кажется мальчишеством одним, безумием другим. Правда / истина для него важнее любых авторитетов. И с Бога тоже должен быть спрос, убеждён поэт, и раз такой спрос возникает, значит он заложен Богом в человека и для чего-то ему нужен. Возможно, для напоминания: никто не освобождён от ответственности за свои поступки, за раскачивание между добром и злом – исключений не существует.

Но в данном случае перед нами скорее предельно заострённая по способу выражения гнома, наставляющая на путь добра и служения истине, чего бы это ни стоило. Ведь только рядом с Богом лирическому герою В. Блаженного спокойно и уютно в мире, переполненном враждой и нагромоздившем Монбланы трупов. В одном из стихотво-

²⁸ В. Блаженный, *Моими очами*, Москва–Гверь 2005, с. 6.

²⁹ Там же, с. 29.

рений он показан играющим с Богом «в дурака понарошку» в какой-то лесной избушке. Понятие из карточной игры прочитывается метафорически – поэт лишь притворяется юродивым, в такой форме исполняя своё предназначение; по сути речь идёт о картах судьбы, и Бог выигрывает, если человек служил высшей истине: запальчивость Он простит, а «детскую» честность, жажду справедливости, отвержение зла примет и одобрит. Примет именно душу-мальчика, следуя изречённому: *...Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное*³⁰.

Ну, а, помимо того, компонент «детскости» – одна из родовых примет поэта – с его изумлением перед миром – вообще. Ведь и о Б. Пастернаке (которого очень ценил и с которым переписывался В. Блаженный) А. Ахматова писала:

Он наделён каким-то вечным детством³¹.

Отличие В. Блаженного (в данном отношении) в том, что его «мальчишка» чувствует себя своим среди сумасшедших детей:

Их и бьют, и колотят, не зная пощады,
А они всё равно и хохочут, и скачут³².

Точно так же измолотили душу поэта, на ней места живого нет; но ребёнок в нём не плачет, а радуется бытию – в нём столько жизни, столько энергии, что их не может истребить ничто.

В одном из произведений мы видим лирического героя В. Блаженного в виде пророка, осуществляющего свой страшный суд над несправедным миром и идущего «с сумасшедшей трубой по градам и весям»; но в нём нет никакой величавости, «солидности», помпезности – душа его, как непоседа-мартышка, то скачет за ним, то забегает вперёд, так что он бывает и смешон. Возникает образ юродивого пророка, устами которого глаголет истина. Публично её озвучивать в «молчащем обществе» решается лишь рехнувшийся – таким и видят героя В. Блаженного окружающие. Да и внешне он не-презентабелен, напоминает нищего бродягу, а людям хочется трафаретного героя на коне. Но тем самым фиксируется царственное безразличие поэта к материальной стороне жизни:

³⁰ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета в русском переводе с приложениями, Брюссель 1989, Мф 18, с. 3-5.

³¹ А. Ахматова, *Я – голос ваш...*, Москва 1989, с. 148.

³² В. Блаженный, *Моими очами*, с. 55.

Забыл, где я жил – то ли жил я на облаке, то ли
В дремучем лесу ночевал я в забытой берлоге³³, –

что тоже кажется странным вовлечённым в рыночные отношения, помешанным на деньгах. Конечно, *живущий в родном государстве мышей и помоек*³⁴ знает и реальную нищету. Однако у В. Блаженного слово «нищий» чаще употребляется как метафорическое обозначение человека, следующего заповеди блаженства в Нагорной проповеди:

Блаженны нищие духом;
ибо их есть Царство Небесное³⁵.

Нищие в данном контексте – значит ощущающие постоянную духовную жажду, не останавливающиеся в своём движении к высшей правде. Вот каков исходный импульс в выборе поэтом псевдонима. Несмотря на все тяготы судьбы, лирический герой В. Блаженного переполнен просветлённой радостью богосотворчества и самого бытийствования. Поэту хотелось бы, чтобы своё духовное веселье люди выражали в плясках и возлияниях на пиру жизни. Более того, у него даже черти и ангелы скачут, вовлекаясь в общее празднование грядущего воскресения. В. Блаженный явно карнавализирует и мифологизирует свою жизнь, вовлекая в действие и Бога, и Пушкина, и мать с отцом, и киноактрису Аллу Демидову, и жука в обличьи мудреца, и кошек, и собак, распространяя идеи универсального гуманизма на всё живое и завещая их потомкам:

Ну что я могу вам сказать на прощанье,
Старик сумасшедший, прохожий чудак?..
Глядите на кошек моими очами,
Моими руками ласкайте собак³⁶.

В переломный момент истории, на склоне уходящего XX в. поэт как бы наставляет современников, какой путь избрать, дабы зла на земле стало меньше и к ней приблизилось небо.

Своей независимой позицией, безграничной преданностью искусству слова Вениамин Блаженный повлиял на других представителей «минской школы» – Константина Михеева, Дмитрия Строцева, в какой-то степени – Любовь Турбину.

Если в В. Блаженном всё же чувствуется некоторая надломленность, то поэзия Константина Михеева поражает исключительной мощностью

³³ Там же, с. 5.

³⁴ Там же, с. 59.

³⁵ Библия..., Мф 5, с. 11.

³⁶ В. Блаженный, *Моими очами*, с. 63.

излучаемой энергии, масштабностью мышления, монументальностью стиха. Это представитель молодого поколения, пришедшего в литературу в переломный момент распада СССР, восторжествовавшего в жизни и умах хаоса, и к настоящему времени воспринимающийся как неформальный лидер поэзии «минской школы», поскольку сосредоточен на глобальных вопросах бытия, судьбе самого рода человеческого и человеческой цивилизации. Михеев ощущает себя судьей несправедливого мира и одновременно полноправным наследником мировой культуры, в «диалоге» с которой ищет ответы на «вызовы» времени. Главным его ориентиром в творчестве стал модернизм, и важную роль у Михеева играет мифопоэтика, сближающая настоящее и прошлое, служащая для воплощения универсальных понятий: Бог, мир, время, вечность, жизнь, человечество, судьба. На первый план выходит у поэта культурфилософская и культуристорическая проблематика; в общемировом контексте рассматривается и современность.

В книгах *Гиперборей* (1994) и *Стихи Мнемозины* (2002) Михеев подводит итоги XX столетия, 2-го тысячелетия, мировой истории в целом, и они приводят поэта в ужас: все столетия характеризуются как *стада, идущие под нож*, поскольку доминировали в них боины войны, захватов, многоликого насилия, труп множился на труп, тогда как глобальные гуманитарные программы так и остались по большей части неосуществленными, и справедливого, процветающего, высококультурного общества нет ни в одной стране мира; веру же в «светлое будущее» сменили угроза всеобщего уничтожения и опасение «конца» истории. Поэтому тональность произведений Михеева трагедийная, их переполняют образы пушечного мяса, предсмертных агоний, распухших туш мёртвых, кромешного бреда, безумия, потёмков сознания, превращающих людей в зверей. Меняются лишь декорации, а не сущность происходящего, и человечество продолжает свое движение «путями Каина» (М. Волошин). Михеев пытается дать ответ на вопрос, почему:

Мы строим на песке, не начертав проекта,
и наших грез дворцы в пыль обращает некто,
дробится на куски фундамент упований,
и плещется вода в бездонном котловане,
и мы глядим в нее, осознавая вдруг
причину всех разлук и корень всех разрух³⁷.

Неявно отсылая к повести Андрея Платонова *Котлован* и тем расширяя семантическое поле стиха, Михеев побуждает понять, что в за-

³⁷ К. Михеев, *Стихи Мнемозине*, Москва 2002, с. 41.

полняющей бездонную яму воде человек видит свое отражение, – он сам и есть «причина» невоплощенного, «корень» всех бед и несчастий. Как в тупик, человек упёрся в самого себя – оказался слишком несовершенным, чтобы создать совершенный мир, и во внешних формах воспроизвёл свою непросветлённость, зашоренность, эгоизм. Так что история в оценке Михеева – это то, что сделали с действительностью люди, попирая ее своими стопами. Как будто бес вливается в их умы, внедряя в сознание лжеценности либо заведомо неосуществимые утопии. Радио, экран, офсет перерабатывают мозги в интересах Сатаны с тем, чтобы потом «из людей» творить историю. Мир превращён в бестиарий, каждый день где-то льётся кровь, и даже угроза грядущего Армагеддона – всеобщей гибели под атомными бомбами не приводит враждующие народы в чувство. Когда же начнётся братание – не на руинах ли последней для человечества войны, то есть когда будет уже поздно? – горько иронизирует поэт.

Поэтому Михеев сокрушает антропоцентризм – слепоту самообожествления, даёт убийственную оценку массовых людей, движущихся в никуда:

Мыслящее, алчущее мясо
смотрит в пустоту, насупив брови³⁸.

Мировой общецивилизационный кризис поэт объясняет забвением Бога, пренебрежением заповедями, которые Он дал людям. Как бы перевоплощаясь в библейского пророка и активно используя библейскую лексику (особенно в цикле «Паралипоменон»), Михеев обличает бездуховность, стадную мораль, готовность убивать во всё возрастающих масштабах и предупреждает о каре Господней, которая в конце концов обрушится на опутанных Лаокооном грехов. Ведь добро средствами зла утвердить невозможно. Бич Божий, в интерпретации Михеева, – и судьба разрушенной Ниневи, и падение Римской империи, и крах Третьего рейха, и распад СССР. Поэт развенчивает идеологии, требующие человеческих жертвоприношений, призывает опомниться. Жизнь – это дар Божий, нельзя на него посягать.

Получают отражение в произведениях Михеева и последствия крушения тоталитарно-коммунистической системы. Наиболее интересует его как русского человека происходящее в постсоветской России и в Беларуси, где он живет.

Выяснилось: свобода может преспокойно брататься со злом, что привело к подлинному разграблению России в условиях либера-

³⁸ Там же, с. 199.

лизации экономики. Чеховский образ России – вишневого сада Михеев прилагает к современным реалиям и передает свое ощущение, что сад вырубает под корень, оставляя одни пустыри. Насколько это тяжело поэту, видно из строк:

и топор, перед тем, как добраться до вишни,
разрубает мне голову напополам³⁹.

Отвращает Михеева и переориентация на идеалы общества потребления, вытесняющие духовные запросы. Возрождаемое в стране христианство в силу этого оказывается опошленным, в большей степени «театральным». Своими стихами поэт настраивает на восстановление духовной вертикали. Он настраивает на то, чтоб

...раздобыть – к посрамлению Тютчева
общие ум и аршин⁴⁰.

Запечатлел поэт и переживания людей, оказавшихся, подобно ему самому, после распада СССР в «эмиграции без эмиграции» (таких более 20 миллионов). Внезапная утрата родины ошеломляет, случившееся не укладывается в сознании. Но и в Беларусь, где прошла большая часть жизни, успел Михеев врасти корнями, близко к сердцу принимает происходящее здесь. Вообще в стихах его с ходом времени усиливается личностное начало, они становятся более лиричными. Сравнительно с Россией Беларусь воспринимается Михеевым как провинция: она не задаёт тон в мировой культуре, весьма консервативна, что фиксирует образ «болота» (устойчивый и в белорусскоязычной «продвинутой» литературе). В отличие от России Беларусь предпочла ничего, по большому счету, не менять, избрала автаркию, что привело ее к международной изоляции, с трудом преодолеваемой. На официальном уровне говорить об этом не принято – здесь доминирует самовосхваление. Поэтому одно из своих стихотворений Михеев озаглавил *Провинциальный донос*: пишущий правду как бы доносит властям на самого себя, но лгать, предавая поэзию, он не может. В произведении возникает образ застойного общества, в котором время остановилось, и реальность крошится меж пальцев, как мерзлый картофель. Изоляционизм и отсутствие свободы обозначены метафорой зверинца, сквозь прутья которого люди взирают на мир, не понимая, впрочем, по-настоящему своего положения и предполагая, что, возможно, это они созерцают чужой зверинец. Послушание куплено бездумьем и хлебами.

³⁹ Там же, с. 258.

⁴⁰ Там же, с. 124.

Вот почему поэта переполняет тоска. При изображении Минска у Михеева всегда пасмурная, дождливая погода, и вместе с ливнем лирический герой глотает слёзы. Иногда ему даже кажется, что квадрат оконный навеки зарешёчен дождём.

Однако сам характер зла сегодня, не скрывает поэт, изменился – это уже не «инфернальное зло» сталинского типа: *Наша ситуация гораздо сложнее: она пёстрая и смутная*⁴¹ – зло и добро могут быть неразличимо перемешаны (что наблюдается и в остальном мире), и не всем под силу их абсорбировать друг от друга.

Есть свои достижения и у других русскоязычных поэтов. Наряду с мотивами разочарования и горькими признаниями (*Миллениум* Владимира Карпова, *Мы здесь живём, как виноград под прессом* Юрия Сапожкова) ощутимо стремление быть верными своему предназначению, несмотря ни на что (*Осень, ты дышишь какою-то вестью*, *Озеро* Елены Кошкиной). Христианские ценности страстно отстаивает Александр Чубаров (*На Бога не пеняй, Не ищи значения, но – будь*). Вопреки распаду и обострившимся межнациональным отношениям звучит мысль о необходимости софийного всеединства (*Поездка в Узкое* Любови Турбиной, *...И я – во всём* Александра Чубарова). Исповедуется универсальный гуманизм, немислимый без терпимости к инаковому, панэкологического сознания и этики (*Дерево! Ты любишь меня, любовь – не угол, что мне куст говорит-горит* Дмитрия Строцева). Прекрасные человеческие чувства поэтизируют представители авторской песни Александр Баль и Ольга Залеская. У Елены Казанцевой воссоздание любовных отношений между женщиной и мужчиной окрашено юмором (сб. *На извозчике едет Алёшенька*). Ироническая составляющая в большей степени присуща постмодернистской поэзии, пародирующей штампы соцреализма, литературные и социальные мифы, сомнительные идеи, осуществляющей переоценку ценностей (*Песня белорусских партизан* Андрея Хадановича, *Ты вдвоём уходишь с бездорожья* Веры Бурлак), хотя её пласт сравнительно с реалистической и модернистско-авангардистской невелик.

Получают распространение литературные мистификации (Мария Кладбищенская, Зига Зюзински, Кася Клёш и др.), в чём находит выражение усиление игрового начала в литературе. Оригинальную литературную маску Тофслы и Вифслы, используя «инфантильное письмо», создали Виталий Суриков и Роман Бернштейн. Тем самым

⁴¹ О. Седакова, *Посредственность как социальная опасность*: Лекция, прочитанная в клубе «Белингва» 20.12.2004 [Электронный ресурс]. Режим доступа <http://www.polelit.ru/lectures/2004/12/20/sedakova.html>, с. 2.

внедряются более раскрепощённые модели поведения, разнообразящие жизнь, придающие ей оттенок карнавальности.

Потребность в преодолении нормативности ощутима в русскоязычной литературе Беларуси (означенного типа) в целом. Неузнаваемо меняться может сам тип книги, приобретающей нетрадиционный вид. Оттенок «мультимедийности» имеет альбом *Убогие песни* Дмитрия Строцева, в который входит рукописный сборник стихов + CD (песни Дмитрия Строцева звучат в исполнении Елены Фроловой), в чём сказывается стремление «одомашнить» текст. Неопримитивистское оформление рукописной же книги стихов Тофслы и Вифслы *Мы песочек маленький*, имитирующее детскую неумелость, – неотъемлемая составляющая этого произведения искусства, дающая ключ к его прочтению. Книга Юрия Сапожкова *Письмо другу* имеет вид треугольного самодельного конверта без марок, каковые в годы войны посылались с фронта домой. Дух постмодернистской нелинейности, аструктурированности, паралитературности пронизывает книгу Игоря Савченко *Искушения Сергеева*, созданную на границах литературы и фотоискусства и оформленную в виде «прозы на карточках и газетно-журнальных вырезках», помещённых в особый «короб»-футляр. Общий вид хранимых писем, перевязанных суровой верёвочкой, и наличие фото создают дополнительное визуальное измерение, в которое погружён текст, связывая прошлое с настоящим, своё с чужим, реальное с виртуальным. Возникает образ XX столетия, преломлённого через человеческие судьбы, с тревожно вопрошающим взглядом, устремлённым в будущее.

Свободолюбивые настроения и активные эстетические поиски, присущие неофициальной русскоязычной литературе Беларуси, отражают журнал «Монолог» и альманах «Минская школа». Однако, как и вся нонконформистская литература, они оттеснены «на обочину» культурной жизни и широкому читателю практически : неизвестны.

Если сравнить с нонконформистской белорусскоязычной литературой, то социокультурную роль русскоязычной можно назвать дополняющей, подпитывающей, активизирующей. Белорусскоязычные авторы по большей части сосредоточены на собственно национальных проблемах, причём в некоторых случаях оперируют историческими мифами о Беларуси. У русскоязычной литературы более объёмный взгляд на мир, и состояние современной Беларуси рассматривается в контексте общемировой цивилизационной парадигмы конца XX – начала XXI в.

После обретения Беларусью самостоятельности заявила о себе тенденция перехода ряда русскоязычных авторов – Валентина Акудовича,

Юрася Борисевича, Змицера Вишнёва, Андрея Хадановича, Марии Мартысевич, Веры Бурлак (Жибуль), Виктора Ыванова, Дмитрия Дмитриева, Сергея Календы, Виктора Простакова и др. на белорусский язык. Явление ментально-языковой ретнизации в литературной среде сигнализирует о росте национально-патриотических чувств и потребности повысить статус белорусской литературы, а с её помощью и белорусского языка в обществе. Мыслится придать ему статус языка интеллектуальной элиты, а не малообразованных, забытых селян (как он до сих пор порою воспринимается). Впитавшие опыт более мощной и «продвинутой» русской культуры и перешедшие на белорусский язык писатели сумели существенным образом содействовать модернизации и постмодернизации белорусской литературы, преодолевая её пассеизм. Сегодня они – в числе самых продуктивно работающих представителей белорусскоязычной литературы. Андрей Хаданович в 2008 г. даже возглавил белорусский ПЕН-центр. Некоторые авторы, например Алексей Ляпин, пишут на русском и белорусском языках одновременно. Таким образом, русскоязычная литература ещё и «готовит кадры» для белорусскоязычной.

Белорусскоязычные и русскоязычные неофициалы тесно контактируют друг с другом, проводят совместный поэтический фестиваль «Порядок слов», а также общие слэмы. Благодаря их усилиям торжество поп-культуры, целенаправленно снижающей умственный и эстетический уровень населения, всё же не является полным, гламурный образ Беларуси, создаваемый масс-медиа, корректируется приближенным к реальности, литература обновляется.

THE RUSSIAN LANGUAGE FACTOR IN THE CULTURE OF CONTEMPORARY BELARUS

Summary

The article deals with the layer of Russian language literature in the culture of modern Belarus, in particular with its nonconformist branch which overcome acceptable interdiction and truthfully recreates the Belarusian socio-political, environmental and common cultural situation. The most representative works by A. Kurejchyk, N. Khalezin, S. Aleksijevich, A. Andreev, G. Grinevich, V. Martinovich, V. Blazhenny, K. Mikheev and the other authors are considered in the article. The supplementing, feeding and activating role of Russian language literature in relation to Belarusian language one is disclosed.

KEY WORDS: bilingualism, Russian-language literature, nonconformism, the image of Belarus, the image of Minsk, national character, tradition, esthetic innovations.

Prostorni kodovi kao integracioni faktor crnogorskog književnog kanona

U kreiranju idejne slike jedne kulture značajnu ulogu igraju prostorni kodovi jer prostorni model sveta u sebi sadrži i aksiološku, vrednosnu informaciju, pa je usko povezan sa etičkim ustrojstvom kulturnog modela:

Čovek uronjen u kulturni prostor neizbežno oko sebe stvara organizovanu prostornu sferu. Ta sfera s jedne strane u sebe uključuje idejne predstave, semiotičke modele, a s druge čovekovu stvaralačku delatnost, budući da je svet koji ljudi veštački stvaraju – agrikulturalni, arhitektonski i tehnički – korelativan s njihovim semiotičkim modelima¹.

Po mišljenju Edvarda Hologa *prostorno pamćenje je izvanredno postojano*, pa u svakoj semiosferi deluje ceo niz prostornih kodova, od kojih su oni proizvedeni u književnim tekstovima presudni za samoidentifikaciju kulture i kreiranje slike sveta. U svakoj kulturi organizuje se prostorna redundanca u vidu prepoznatljivih, ustaljenih spacijalnih obrazaca, koji propisuju prihvatljive oblike korišćenja prostora, što omogućava prostornim kodovima da postanu veoma moćno izražajno sredstvo kulture. Prostorni modeli mogu biti ranstekstualni², nastali na osnovu dijaloga sa stvarnošću, prenošenjem toponimskih realija u fikciju, ili pak intertekstualni, koji se grade isključivo tekstualnom komunikacijom i nemaju utemeljenje u stvarnim, geografskim pojmovima. Najčešće se u književnim tekstovima prostorna slika sveta gradi kombinacijom ova dva mehanizma, pa će na taj način doći do dopunske semiotizacije toponima Lovćen i Duklja, koji u crnogorskoj semiosferi, zahvaljujući mehanizmima transtekstualnosti i intertekstualnosti, funkcionišu

¹ J. Lotman, *Semiosfera*. Svetovi, Novi Sad, 2004, s. 316.

² O transtekstualnosti videti u: D. Oraić-Tolić, *Teorija citatnosti*. Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1990.

kao *locus sacrum*, sveti crnogorski hronotopi. Pri tom se sakralna semantika Lovćena uključuje u mitologizaciju dinastije Petrović Njegoš, a pošto je taj proces interaktivan, članovi dinastije, posebno Njegoš, učestvuju u mitologizaciji Lovćena, u čije se semantičko polje, upravo zahvaljujući Njegoševoj poeziji, unosi znatna doza sakralnosti. Dakle, i prostorni kodovi zahvaćeni su procesom mitologizacije, što dopunski usložnjava njihova značenja, pa u tekstualnom previranju nastaju visoko mitologizovane prostorne strukture crnogorske semiosfere, od kojih su najznačajniji lovćenski i dukljanski hronotop, sa realnim toponimskim utemeljenjem, što im omogućava da postanu ključni elementi nacionalne kulture i mnemonike. Sakralni hronotopi igraju veoma značajnu ulogu u kulturi i kulturnom pamćenju, a mitološka energija prostorne informacije koju oni emituju posebno je funkcionalna u izgradnji identitetske naracije.

Prostorna semiotika³ u crnogorskoj književnoj tradiciji izgrađuje se kao složen semiotički sistem u kojem dolazi do prekodiranja geografskog prostora i formiranja herojskih prostornih struktura, gde borave epske instance, čiji je osnovni etički regulator kult čojstva i junaštva:

VUK MIĆUNOVIĆ

Junaštvo je car zla svakojega -
A i piće najslađe duševno,
Kojijem se pjene pokoljenja⁴.

Pri tom prostorna uzvišenja, obasjana suncem, dobijaju posebne modelativne funkcije i svoju uzvišenost prenose na likove definišući njihov ideološki sklop. Takva simbolička funkcija predstavlja najviši stepen aktivnosti prostornih kodova i prevazilaženje njihove osnovne komunikativne uloge, jer se zahvaljujući simboličkim usložnjavanjima njihova informativnost ne ograničava samo na prenošenje prostornih obaveštenja. Dakle, prostorni kodovi u crnogorskim književnim tekstovima postaju prenosioci veoma značajnih ideoloških, estetskih i etičkih informacija i generatori herojskog modela sveta i mišljenja, pri čemu se kao dominantna izdvajaju dva prostorna obeležja: uzvišenost i ukletost. Da bi se aktivirao simbolički kod u sferi prostornih modela, neophodna je intertekstualna komunikacija – dijalog između određenih prostornih struktura, koje zahvaljujući intertekstualnoj semiozi postaju markirane i dopunski opterećene, što im omogućava da formiraju zalihu prostornih značenja, odnosno prostornu redundancu crnogorske književnosti i kulture. Prostorna redundanca funkcioniše kao neka

³ J. Lotman, *Semiosfera*, op. cit., passim.

⁴ Petar II Petrović Njegoš, *Gorski vijenac*. Obod, Cetinje 1962, s. 84.

vrsta imuniteta protiv gubitka informacije, koja se u intertekstualnoj semiozi transformiše i podiže na viši, simbolički nivo, pri čemu nastaje složen prostorni jezik crnogorske tekstualnosti i kulture. Na taj način književni tekstovi postoju generatori i čuvari crnogorskog prostornog specifikuma, uz koji su vezana i brojna kulturna ograničenja, tako da je u jeziku prostora pohranjena velika količina kulturne informacije. Ističući značaj prostornih struktura i njihovu modelativnu ulogu u tekstu, Jurij Lotman kaže:

Važno je nešto drugo – iza prikazivanja stvari i predmeta koji čine okolinu u kojoj deluju likovi teksta nastaje sistem prostornih odnosa, struktura toposa. Pri tome, budući da predstavlja princip organizacije i rasporeda likova u umetničkome kontinuumu, struktura toposa se pojavljuje kao jezik koji služi za izražavanje drugih, neprostornih odnosa u tekstu. S tim je u vezi osobena modelativna uloga umetničkoga prostora u tekstu⁵.

Stoga su u mitologizovanoj predstavi koju svaka kultura stvara kao svoj idejni *autoportret*⁶, izuzetno značajni i prostorni kodovi koji proizvode prostornu semiotičnost, u čijoj se polifonij i razuđenoj sferi emituju i neprostorne informacije. U prostornoj semiotizaciji učestvuju i modeli usmene, ritualne kulture aktivirajući osobenu znakovnost prirodnih fenomena, koji u ritualnoj semiozi dobijaju dopunsko semantičko opterećenje i prerastaju u znamenja, recidive ritualne semiotike, zasnovane na oznakovanju prirodnih fenomena. U ritualnoj semiozi, prostorno uzvišenje je mesto koje je priroda, odnosno Bog posebno označio, pa ono u ritualnoj svesti poprima magijske moći i postaje sveti hronotop do koga dopire kosmički, metafizički artikulasana poruka. Upravo zbog toga se miljenici bogova – junaci i heroji, najčešće smeštaju u prostorne strukture čiji je osnovno obeležje visina, koja prestaje da bude samo mimetičko obeležje prostora i postaje simbol moralne uzvišenosti. Ovako markirana prostorna struktura, koja predviđa donošenje odluka na uzvišenju, uz asistenciju i naklonost više sile, postaje relevantna i na planu socijalne semiotike. Stoga Crnogorci u *Gorskom vijencu* sve odluke od suštinske važnosti za opstanak kolektiva donose na Veljem guvnu, prostornoj strukturi čije se kodiranje, zbog naglašenih modelativnih vrednosti, ostvaruje kako u granicama semantičkog sistema *Gorskog vijenca*, tako i u crnogorskoj kulturi uopšte. Funkciju Veljeg guvna, uzvišenog i svetog mesta na kome se donose odluke, u drugačijem tipu kulture obavljaju arhitektonski objekti stvoreni ljudskom, a ne božanskom intervencijom (senat, parlament), dakle, kulturne a ne prirodne tvorevine, što svedoči o snažnoj povezanosti plemenskih kulturnih modela sa ritualnim obrascima iz epohe

⁵ J. Lotman, *Struktura umetničkog teksta*. Nolit, Beograd 1976, s. 302.

⁶ J. Lotman, *Semiosfera*, op. cit., s. 123.

pretpismenosti, koji u crnogorskoj kulturi prodiru u hrišćansku semiosferu i ukrštaju se s njenim kodovima, pri čemu spoj disparatnih kulturnih nizova rezultira veoma informativnim sinkretizmom i semiotičkom tenzijom. Na taj način ritualna znakovnost iz folklornog teksta stiže u *Gorski vijenac* i postaje sastavni deo crnogorske semiosfere, sa veoma značajnim funkcijama u plemenskoj kulturi.

Smeštanje likova, to jest njihovo kretanje i delovanje unutar umetničkog prostora uvek ima određene modelativne vrednosti, a specijalni jezik je nosilac kulturne informacije jer su u jeziku prostora sadržana kulturna ograničenja, koja predviđaju dozvoljeni i zabranjeni prostor za sve pripadnike socijalne zajednice. Pleme raspolaže moćnim odbrambenim mehanizmima kojima savladava i sebi potčinjava neposlušne pojedince ili ih eliminiše, pa likovi tradicionalne crnogorske književnosti svoju egzistenciju ostvaruju u čvrstim mengelama plemenske kulture, čijim se strogim zabranama moraju potčiniti. Naime, plemenska kultura funkcioniše kao čvrsta i otporna podloga na koju se taloži sećanje kolektiva i vrednosni stavovi, pri čemu se formira stabilan aksiološki sistem sa kultom čojstva i junaštva u svom centru, prema čijim se rigoroznim parametrima odmerava ponašanje pojedinca:

Odnosi između čoveka i prostornog izgleda sveta nisu ništa manje komplikovani. S jedne strane, taj izgled stvara čovek, s druge – on aktivno formira čoveka koji je u njega uronjen⁷.

Pri tom se geografija izuzetno lako pretvara u simboliku, pa svaka nacionalna kultura transformiše toponimske realije u simboličke znakove, koji učestvuju u kreiranju nacionalnih mitova i svetinja. Naime, svaka kultura u reprezentativnim tekstovima uspostavlja sistem svetih mesta, koji se dalje izgrađuje i usložnjava ilustrativnim tipom citatnosti⁸, što podrazumeva shvatanje Tradicije kao riznice istina, znanja i iskustava, pune egzemplarnih modela dostojnih oponašanja, zbog čega su sakralni hronotopi ustoličeni u kulturi kao čuvari prošlosti, etičkog kodeksa i nacionalnih svetinja. Međutim, u prezentativnim tekstovima, koji nastaju na osnovu iluminativnog tipa citatnosti, prostorne strukture sa naglašenom klasifikacionom, reprezentativnom i mitologizujućom semantikom razgrađuju se upravo zbog svoje primarne funkcije nosilaca i čuvara kulture, jer se razaranjem njihove svetošti, razara i kulturni kanon.

U okviru crnogorskog književnog kanona, na osnovu intertekstualnih mehanizama, u jeziku prostora uspostavlja se određena zaliha shematizovanih značenja, što rezultira formiranjem prostorne redundance, registra

⁷ Ibidem, s. 317.

⁸ O tipovima citatnosti videti: D. Oraić-Tolić, *Teorija citatnosti*, op. cit.

ustaljenih prostornih struktura uz koje se vezuju i odgovarajući vrednosni stavovi, u čijem se sadejstvu organizuje stabilan aksiološki sistem. Pri tom se prostorne aksiološke jedinice ukletosti i uzvišenosti nameću kao dominantna obeležja crnogorskih hronotopa i stoga funkcionišu kao svojevrsna redundantna sila u crnogorskoj semiosferi. Dva ključna prostorna modela: uzvišeni prostor i ukleti prostor imaju utemeljenje u transtekstualnosti, to jest u dijalogu sa stvarnim geografskim prostorom, građenim uglavnom od planinskih visova u kojima je egzistencija veoma otežana, gotovo ukleta. Prostorna redundanca ukletosti poslužiće kao podloga za razgrađivačke, demonske modele i aksiološke sisteme, koji će svoj estetski vrhunac dostići u *Lelejskoj gori*, dok je uzvišenost osnov za konstituisanje herojskog egzistencijalnog prostora u crnogorskoj književnosti. Iako svoju semantičku bazu i snažnu estetsku artikulaciju ukletost prostora dobija još u *Gorskom vijencu*, tek će u tekstovima crnogorskih pisaca XX veka dobiti punu umetničku uobličenosť, počev od Ratkovićevo⁹ *Nevidboga* i Đurovićeve *Dukljanske zemlje*, preko Lalićevih ukletih prostora i Vukovićevog *Mrtvog Dubokog*, do Brkovićevog dukljanskog prokletstva.

U jeziku prostora Lalićeve trilogije, koju čine romani *Zlo proljeće*, *Lelejska gora* i *Hajka*⁹, kombinuju se uzvišenost i ukletost, kao redundantna obeležja crnogorskog hronotopa, dok kod Bulatovića karnevalska skarednost razara prostornu redundancu, uspostavljenu u crnogorskom književnom kanonu, delujući kao izrazito entropična sila. Dakle, citatna polemika, koja u Bulatovićevoj naraciji dominira kao intertekstualni mehanizam i u sferi prostornih kodova, nameće i prezentativnu funkciju prostora, što rezultira narušavanjem spacijalne norme, uspostavljene u crnogorskom književnom kanonu. Intertekstualnost kao osobeni mnemonički mehanizam deluje i u sferi prostornih kodova, jer kultura predaje tekstovima na čuvanje ono što je važno za njen identitet i opstanak. Prostorna redundanca funkcioniše kao zaliha semantičke sigurnosti na čijim se čvrstim temeljima, između ostalog, zasniva identitetska semioza u kojoj značajnu ulogu igra upravo prostorni imunitet, zasnovan na redundantnim i ustaljenim značenjima prostornih struktura. Kolektiv čuva sebe i svoj identitet preko tekstova, pa se intertekstualnost javlja kao mnemonički i odbrambeni mehanizam, a svest o sebi, pamćenje nacionalnog herojskog bića i nadmoći sopstvene kulture pohranjeno je u *Gorskom vijencu* kao u svojevrsnom čuvaru crnogorskog identiteta. Prostorne aksiološke jedinice ukletosti i uzvišenosti, kodirane još u Njegoševim tekstovima, funkcionišu kao reprezentativni prostorni modeli koje je uspostavila tradicija i nacionalna mitologija, čiji se vrednosni sistemi nameću kao

⁹ O trilogijskom jedinstvu videti: T. Bečanović, *Poetika Lalićeve trilogije*. Crnogorska akademija nauka i umetnosti. Podgorica 2006.

dominantni u konzervativnim kulturama sklonim autokomunikaciji, kakva je crnogorska. Bulatovićeви prostorni modeli nadilaze horizont očekivanja koji nameće crnogorski kulturni kanon i ulaze u sferu visoko entropičnih tekstova izazivajući zgražavanje, šok i otpor čitalaca, naviklih na spacijalnu redundancu tradicije. To će se u znatnoj meri odraziti na pragmatički aspekt, odnosno na recepciju Bulatovićevih tekstova u crnogorskoj kulturi jer šira čitalačka publika odbija da ih prihvati kao integralni deo crnogorske književnosti.

Prostorni model ukletosti u crnogorskoj književnosti pokazao se kao informativniji i dinamičniji od uzvišenosti jer stvara mogućnost za aktiviranje demonskih sila koje razaraju moralnu i prostornu uzvišenost epske kulture. Njegoševa „prokleta zemlja“ modeluje se kao prostor herojske, rane smrti, koja je motivisana svetom borbom protiv „nekrsti“, dok je u Đurovićevoj *Dukljanskoj zemlji* motivacija ukletosti utemeljena u dukljanskoj mitologiji, a ukleti hronotop postaje prostor gladi, gubitka dostojanstva i sramne smrti. Poetika socijalne literature, odnosno socijalna motivacija pomerila je ukletost ka svakodnevnim problemima i ruralnom, zemljoradničkom hronotopu, koji je potpuno stran njegoševskoj, ratničkoj tradiciji, po čijoj se normi svaki posao, osim ratovanja i megdana, smatrao ponižavajućim za pripadnike plemenske zajednice. Geološki sastav crnogorskog tla je antiratarski – kamen se ne ore, a on je glavni sastojak kako geografskog, realnog, tako i umetnički oblikovanog prostora, pa će u socrealističkim tekstovima biti uspostavljena prostorna i aksiološka opozicija kamen – zemlja, pri čemu kamen funkcioniše kao glavni izvor ukletosti neplodnog tla. Kamen je koliko geološka toliko i mitološka supstancija koja je iz crnogorske stvarnosti prenesena u književni tekst gde je podvrgnuta intenzivnom procesu mitologizacije i poetizacije, što je rezultiralo njegovim semantičkim usložnjavanjem u pravcu simboličkog znaka, pa je kamen postao simbol crnogorske kulture, njene otpornosti i postojanosti. Na složenom jeziku simbola neobrađen kamen znak je slobode, božjeg stvaranja i svetlosti a obrađen sužanjstva i tmina. Dakle, neobrađeni kamen je božanskog porekla jer je spušten s neba¹⁰, a visoke planine takođe streme božanskom principu, što je posebno izraženo u cetinjskom hronotopu, oslonjenom na lovcensku simboliku. Pošto kamen igra značajnu ulogu u odnosima između neba i zemlje, visoki kameniti hronotopi skloni su kulturnom izolacionizmu, metafizičkim komunikativnim modelima i osobenoj znakovnosti koju proizvodi sujeverje. Sociokulturne zajednice formirane na kamenom hronotopu veruju u svoju uzvišenost i posebnu bliskost s božanskim principom, pa teže komuniciraju s drugim

¹⁰ O tome videti: *Rječnik simbola mitovi, snovi, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Jesenski i Turk, Zagreb 2007.

kulturama, zatvaraju se u sebe i okreću autokomunikaciji: *Kulture orijentisane na autokomunikaciju sposobne su da razvijaju veliku duhovnu aktivnost, iako se često pokazuju kao znatno manje dinamične nego što to zahtevaju potrebe ljudskog društva*¹¹.

Semiotičnost crnogorskog hronotopa, umetnički oblikovanog u tekstovima Mihaila Lalića i Miodraga Bulatovića, izuzetno je visoka a može se tumačiti jedino u odnosu na prostornu redundancu formiranu u crnogorskoj semiosferi. Dakle, visok stepen semiotičnosti Lalićevih i Bulatovićevih hronotopa nastaje zahvaljujući aktiviranju intertekstualnih mehanizama, koji deluju unutar crnogorskog književnog kanona, u čijim okvirima uzvišenost i ukletost funkcionišu kao ključne merne jedinice prostora. Lalićeva trilogija izuzetno je značajna za formiranje i uobličavanje crnogorskih prostornih modela ukletosti i uzvišenosti jer su oba prostorna koda dobila blistavu umetničku realizaciju; ukletost u *Lelejskoj gori*, hronotopu koji je isključivo tekstualni proizvod, bez realnog toponimskog utemeljenja, a uzvišenost u *Hajci*. Karnevalsko¹² pak razaranje hronotopske uzvišenosti i transformacija tradicionalnih prostornih kodova u Bulatovićevoj naraciji povezana je sa uvođenjem novog, u crnogorskoj književnosti nikada ranije aktiviranog *locusa* Kraljičine čenife, koji je modelovan kao svojevrsna prostorna metafora pojačana marginalnim hronotopima istog semantičkog i aksiološkog smera: Usran-potokom, Ciganskom ulicom i sl. Taj karnevalski hronotop pokazao se kao izuzetno funkcionalan u razaranju svetosti i uzvišenosti epskog prostora i tradicionalnih vrednosti, pa je čenifa poslužila kao prostorno oružje kojim autor nasrće na monumentalnost Tradicije i Istorije. Nikada ranije u crnogorskoj književnosti jedna prostorna struktura nije dobila tako snažne prezentativne funkcije, ogroman razgrađivački potencijal i entropičnu energiju usmernu u potpunosti na razaranje epskog egzistencijalnog prostora i njegove uzvišenosti, kako prostorne tako i ideološke. Kraljičina čenifa, u koju je pohranjena velika količina negativne vrednosne informacije, modelovana je kao semantička bomba položena u ranjivo tkivo herojskog modela sveta i mišljenja, načetog u crnogorskoj modernističkoj naraciji, ali nikada tako devastiranog kao u Bulatovićevoj prostornoj karnevalizaciji.

Prostorna semioza je način na koji prostor govori a predstavlja veoma složen i suptilan semiotički proces u kulturi, koji predviđa uspostavljanje guste mreže zabrana i ograničenja prostornog tipa. Spacijalna redundanca u vidu ustaljenih i opšteprihvaćenih obrazaca reguliše ponašanje ljudi u nekom prostoru, čije je korišćenje uslovljeno brojnim pravilima, koja se često automatski poštuju jer su duboko ukorenjena u kulturi i pohranjena

¹¹ J. Lotman, *Semiosfera*, s. 52.

¹² O karnevalizaciji videti: M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*. Nolit, Beograd 1967.

u jeziku prostora, odnosno prostornoj mnemonici. Pri tom je jedan od osnovnih regulatornih mehanizama spacijalnog ponašanja distanca između korisnika istog prostora, jer različite prostorne strukture propisuju različitu distancu korisnicima prostora, odnosno učesnicima u komunikaciji, koja obavezno uključuje i elemente spacijalnog jezika. Dakle, neverbalni sistemi znakova, poput kinezičke i proksemičke komunikacije¹³ funkcionišu kao spacijalni regulatori, koji uslovljavaju naše ponašanje i aktivno učestvuju u prostornoj semiozi. Osim toga, kinezička komunikacija, koja se uspostavlja pokretima tela, i proksemička, zasnovana na zauzimanju određenog položaja u prostoru i rastojanja tokom komunikacije, nosioci su značajne emotivne informacije pa definišu odnos među sagovornicima ukazujući na stepen familijarnosti. U književnim tekstovima prostorna semioza znatno se usložnjava, a autori koriste različite oblike prostorne komunikacije, odnosno spacijalne kodove koji aktivno učestvuju u formiranju slike sveta. Pri tom su anomalije u korišćenju prostora, to jest odstupanja od kinezičke i proksemičke norme stalan izvor informativnosti spacijalnog jezika u književnom tekstu. Naime, distanca među učesnicima u komunikaciji uspostavlja se kao veoma stabilna veličina u svakoj kulturi, a njeni poremećaji, koji se javljaju kao nepredvidljive, entropične veličine, uvek dovode do incidenta. Prostorne anomalije u romanima *Lelejska gora* i *Heroj na magarcu* funkcionišu kao osnovne jedinice entropije i incidentnosti, a posebno su izražene u narušavanju proksemičke komunikacije, pa se u oba romana javljaju slučajevi drastičnog ogrešenja o proksemičku normu, odnosno razbijanja uobičajenih spacijalnih shema koje regulišu razdaljinu među učesnicima u komunikaciji, što se pokazalo kao nepresušan izvor informativnosti teksta. Upravo zato autor u *Lelejskoj gori* osamljuje Lada Tajovića uspostavljavajući preveliku distancu između svog junaka i socijalne zajednice, što u sižeju funkcionišu kao incident i negativno se odražava na kodove ponašanja koji se iz osnova menjaju, pa Lado postaje asocijalno biće, lišeno komunikacije sa drugima. Ta će prostorna i komunikativna anomalija junaka u potpunosti usmeriti na autokomunikaciju¹⁴ i dovesti ga do ozbiljnih psihičkih poremećaja i halucinantnih stanja. Dakle, u *Lelejskoj gori* spacijalna redundanca je narušena drastičnim uvećanjem prostorne distance, čime je junaku onemogućeno da bude socijalno biće i da obavlja socijalne funkcije, što će ga usmeriti ka „prirodnim“, animalnim kodovima ponašanja. Nasuprot tome, u romanu *Heroj na magarcu* autor se poslužio karnevalskim ukidanjem distance, što je dovelo do prekomerne, karikaturalno izobličene familijarnosti koja je rezultirala

¹³ O tome videti: Ž. Trebješanin, Z. Lalović, *Psihologija 2*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica 2008.

¹⁴ O autokomunikaciji videti: J. Lotman, *Semiosfera*, op. cit.

potpuno neregulisanim seksualnim opštenjem likova. To znači da drastično uvećanje prostorne distance ili pak njeno ukidanje vodi u razaranje uobičajenih spacijalnih kodova, što za sobom nužno povlači i ukidanje kulturnih ograničenja. U oba slučaja razaranje proksemičke redundance deluje kao izvor stalne informativnosti teksta, što je estetski veoma produktivno, jer se zahvaljujući velikoj količini nepredvidljivosti koja vlada u jeziku prostora formiraju prostorni modeli visoke entropije, čime se remete tradicionalni parametri teritorijalnosti. U *Lelejskoj gori* uspostavlja se maksimalna distanca jer se ukida kontakt sa pripadnicima socijalne zajednice, kao i zajednička teritorija, a pošto junak gubi socijalne funkcije, nestaju i spacijalni regulatori, pa on koristi prostor ne poštujući nikakva ograničenja, pri čemu njegova samoća razjeda prostornu redundancu, ali i njegovu psihu. Nasuprot tome, u Bulatovićevom romanu *Heroj na magarcu* uspostavlja se minimalna distanca pod uticajem karnevalskog načela preterane familijarnosti, što će rezultirati prostornom anomalijom koja dovodi do skarednog zbližavanja i seksualnog opštenja svih pripadnika socijalne zajednice bez ikakvih zabrana, što ukazuje na aktivno učešće prostornih kodova u organizaciji kulturnog modela.

Ključni hronotop herojskog modela sveta jeste megdan jer upravo on proizvodi junake i epski kodeks, odnosno propisuje kodove ponašanja koji su obligatorni za sve likove herojskih funkcija. Pošto se u naraciji Miodraga Bulatovića razgrađuje herojski prostor, upravo će spacijalne anomalije dovesti do drastičnih poremećaja u ponašanju likova i transformisati ih u izrazito neherojske instance. U odnosu na herojske prostorne kodove, koji smeštaju junaka na ratište, u uzvišeni prostor megdana, proces karnevalizacije u romanu *Heroj na magarcu* razara semantičku strukturu čojstva i junaštva, između ostalog, i jezikom prostora, pa boravak „heroja“ u kafani funkcioniše kao ozbiljna prostorna anomalija, kao incident u sferi prostornih kodova i ogrešenje o spacijalnu normu, formiranu u crnogorskom književnom i kulturnom kanonu. Tek na određenom stepenu zrelosti, kultura može da se obračunava sa svojim svetinjama i kultovima, a Bulatovićeva naracija označava taj trenutak zrelosti crnogorske književnosti i kulture na kojem je ona spremna da se obračuna sa tradicijom. Premeštanje Istorije, crnogorske svetinje, u merdozni hronotop Kraljičine čenife, Ustran-potoka, kafane i kupleraja dovodi do metanoje epske teritorijalnosti, pri čemu je poprište Drugog svetskog rata preseljeno u neepski prostor, modelovan razgrađivačkim postupcima groteske i karnevalizacije, što rezultira izvrtanjem i deformacijom svih tradicijom uspostavljenih vrednosti i načela teritorijalnosti:

Jedna podnica popusti, nečija noga propade do iznad gležnja. Smrad stade da piri. General Besta ne stiže da se zahvali. General povrati po sablji iz Damaska. Muho

Merdan, hodža s nakrivljenom čalmom, to ne primeti, pa nastavi o budućnosti polimskog meda. Pop Vukić jauknu, prevrnu očima, zatraži nosila, ali vojna. On ne zaboravi da upozori da mu, dok bude u nesvestici, ne podižu mantiju: „Jer, danaske imam gaće, prazničke i duge, oficirske, i nijesam više sunećen, to jest obrezan!“ I druga daska je pucala, zjapila je rupa. Smrad je probijao iz poda, sa tavana, iz kutija budućeg pčelinjaka.

Generalu Besti, koji se uspravljao i brisao, sve je izgledalo uobičajeno. I kapetan Brambilla jeknu, ali pre nego što pade u naručje majoru Pedutu, zatraži gas-masku. Antonio odgovori, kako bi odjednom pozeleneli pukovnik Allegretti i vojni sveštenik čuli svaku reč, da su gas-maske nestale iz magacina, da su pokupovane. Vojni sveštenik, Padre, osta uspravan, dok Allegretti, kome saopštiše da se provalila još jedna daska a rupa zinula ispod samog hodžice Merdana, naredi da se otvaraju vrata. Sablja iz Damaska, dimiskija, skliznu iz starčevih ruku i sunovrati se u fekalije¹⁵.

Na taj način istorija je lišena monumentalnosti a megdan, odnosno rat postaje neepski hronotop koji ne proizvodi više heroje već pajace iz karnevalske povorke. Na tom principu građen i glavni junak, revolucionar, komunist a „heroj“ Gruban Malić, kome je oduzeto pravo na herojsku egzistenciju i epsku teritorijalnost, a dodeljen mu je prostor skarednosti – kafana i kupleraj, čiji spacijalni jezik deluje pogubno na njegove herojske funkcije i razara moralni kodeks čojstva i junaštva.

Etički model prostora postaje presudan u ratničkoj i patrijarhalnoj kulturi kakva je crnogorska, pri čemu se etički kodeks preslikava na prostor i reguliše teritorijalnost, odnosno polaganje prava na određeni prostor. Kako se etički kodovi prepliću s prostornim i kako regulišu teritorijalnost, možemo najbolje videti u Lalićevom romanu *Hajka*, u kome su likovi partizana (osim Arsa Šnajdera) modelovani kao herojske instance prožete moralnim patosom, u afirmativnom, odnosno ilustrativnom dijalogu sa tradicijom i Njegoševim vitezovima, zatočnicima slobode. U romanu *Hajka* ostvaren je visok stepen simbolizacije narativnih elemenata tako da i kretanje likova po romanesknom prostoru, pored svoje osnovne, mimetičke poprima dopunske, simboličke vrednosti. Budući da svaka stilizacija pomera značenje, autor koristi postupke kontrastiranja i ponavljanja u organizaciji kretanja svojih likova, pa je posebno u poglavljima *Zavedena vojska* i *Noć načeta svitanjem* kontrastirano kretanje četničke i partizanske grupe, što implicitno sadrži u sebi i vrednosni stav autora. Četnici, praćeni lavežom, stalno silaze u sve gušću maglu u kojoj će i zalutati, a motiv njihovog silaženja uporno se ponavlja, često na prološkom okviru glave, dakle na veoma istaknutoj poziciji, čime znatno proširuje svoje semantičko polje:

¹⁵ M. Bulatović, *Heroj na magarcu*. Prosveta-Globus, Beograd-Zagreb 1983, s. 196-197.

Počeli su da silaze kosim putem u maglom ispunjenu dolinu Karatalih. Spuštaju se u sve gušću maglu, od toga izgleda da je kolona iskidana, desetkovana, izgubljena, nestala.

Spustili su se u dolinu. Magla je na dnu gusta, nijedno se brdo ne vidi, a ipak se po nečemu osjeća da je dolina odsvud stiješnjena strmim stranama¹⁶.

Osim toga, naslovna sintagma *zavedena vojska* u romanu dobija dvostruko, ambivalentno značenje: prvo je bukvalno, mimetičko, jer su četnici zavedeni tragovima u snegu koji su omeli njihovu potragu za partizanima, a drugo, mnogo važnije, preneseno značenje sadrži u sebi i autorov vrednosni stav, naravno – negativan.

Silaženju četnika suprotstavljeno je kretanje partizanske grupe Ivana Vidrića, koja se uspinje ka vrhu Sofre i, izlazeći iz magle, dospeva u predeo obasjan suncem:

Magla dopire samo do pola strmine, gore iznad nje raširilo se vedro nebo i u njemu šator Orvana blještav od sunca i snijega. Izlazeći u taj bljesak, Ivan Vidrić osjeti nejasan strah od bezgraničnog, od gubljenja i nestajanja u beskrajnom prostoru s ponorima otvorenim na sve strane¹⁷.

Dakle, kinezičkim i proksemičkim signalima u roman se uvodi metafizički prostor večnosti, a uz tu prostornu kategoriju jasno se asociraju i ideološka obeležja, pa ulazak partizanske grupe u onostrani prostor daje smisao i opravdanje njihovoj kasnijoj pogibiji. Ovi likovi se na taj način uključuju u semantički niz čojstva i junaštva, koji se u trilogiji javlja kao jedan od dominantnih i najpozitivnije vrednovanih. Premeštanje likova po romanesknom prostoru u ovom slučaju ima jako naglašenu modelativnu vrednost, a oko prostornih kategorija, kao svojevrsnih organizacionih centara, formiraju se i neprostorne semantičke strukture, najčešće vrednosne, pa spacijalni jezik ima ne samo mimetičku već i dopunsku, ideološku vrednost.

U funkciji pomenutih organizacionih centara javljaju se i naglašeno simbolizovane prostorne strukture *gore* i *dolje*, koje formiraju jednu od ključnih semantičkih opozicija u romanu *Hajka*. Njihovo delovanje i semantičko rasejavanje možemo najbolje uočiti u opisima smrti dva oponirana lika – partizana Sloba Jasikića i četnika Filipa Bekića:

Krenu, a jedan povik – jasan, zvučan i na izgled veseo, ču se sasvim blizu:

‘I – ih!’

Ovo liči na orla, pomisli Šako prije nego je pogledao. I liči na kolo crnogorsko – osjeti da ne želi ni da pogleda – kad mladić u kolu, u susretu s djevojkom, skoči i kao orao klikne. Ali ovo je kolo smrti – nema djevojaka, nego samo vještice – čemu tu čovjek može da se oveseli i da klikne? . . . Savladao je najzad taj unutrašnji otpor, okrenuo se

¹⁶ M. Lalić, *Hajka*. Nolit, Beograd 1965, s. 122, 124, 126.

¹⁷ Ibidem, s. 167.

i vidje Sloba kako je u skoku raširio ruke i kako pada. Bosnić prvi dotrča do njega i povuče ga u zaklon.

‘Gotov’, reče.

‘Kako gotov?’

‘Ovako. Nije ni čuo pušku’¹⁸.

Navedeni opis se organizuje s tačke gledišta Šaka Čelića, junaka koji će se zajedno s Ladom Tajovićem izvući iz obruča hajke, što naravno nije slučajno, jer autor tako otvara mogućnost da se upamti veličanstveni trenutak herojske smrti Sloba Jasikića. Poređenje njegovog samrtnog krika sa kliktanjem orla nedvosmisleno upućuje na prostornu strukturu *gore*, koja u romanu *Hajka* aktivira semantički niz čojstva i junaštva, ukazujući na moralnu i herojsku uzvišenost lika, to jest predmeta koji se poredi. Tome doprinosi i grafička izolovanost uzvika *I – ih!*, koji se javlja u funkciji *comparanduma*. Ovo osnovno poređenje pojačano je fonskim, u kojem se krik Sloba Jasikića poredi s kliktanjem mladića u crnogorskom kolu. Poređenje, inače stilska figura koja funkcioniše na principu ikoničkog znaka, u ovom slučaju zasniva se na indeksnom materijalu, jer se u analošku vezu dovode zvukovi, to jest uzvici. Dakle, poređenje je pomereno iz ikoničke u indeksnu sferu i time znatno očučeno, dezautomatizovano, što je rezultiralo visokim stepenom informativnosti. Pri tom *tertium comparationis* znatno usložnjava svoje semantičko polje, pa se predmeti porede po uzvišenosti i stremljenju ka visinama, ali ne samo mimetičkim, prostornim nego i moralnim, herojskim. Osim toga, ovaj junak napušta svoju narativnu egzistenciju kao kroz igru, u skoku stremeći visinama, bez žalosti prinoseći svoj mladi život na žrtvu, tako da opis njegove smrti predstavlja još jednu kulminatornu tačku u razvijanju sinuozne sižejne linije, pa je stoga kompoziciono i poetički markiran.

Negativan vrednosni stav autora prema liku Filipa Bekića projektovao se i na organizaciju opisa njegove smrti, u kojem dolazi do dopunske semantizacije prostorne strukture *dolje*:

Bekić škripnu zubima i pregrize ono što je zaustio. Ako je bolnica daleko, kraj je blizu – ćutaće on da ne pokaže kako ga boli. Tako u ćutnji predoše Pobrđe, Vagan i Lisu. Dok su se okukama spuštali s visoravni, šofer ih je trzao čestim kočenjem iznenada. Bekić i to izdrža bez roptanja. Tek u ravnici, blizu varoši, osjeti on kako se ponor bez vatre, crn i beskrajan, otvara ispod njega i zove ga. Guraju ga neki dalje, znacima mu pokazuju da je njegovo mjesto dolje – on se grčevito brani nogama i rukama. Umorio se, nema snage više, viknu:

‘Neću! Neću, ne-e-e’, i umrije¹⁹.

¹⁸ Ibidem, s. 289-290.

¹⁹ Ibidem, s. 420.

Verbalna jedinica *dolje*, iako se u navedenom opisu ne ponavlja, zahvaljujući prethodnom učestalom javljanju na sintagmatskoj ravni teksta, podvrgnuta je procesu regresivne simbolizacije i u njeno značenje unesena je simbolička komponenta. Kao što se može videti, selekcija verbalnih jedinica podređena je rekonstrukciji arhetipske prostorne strukture pakla, odnosno donjeg sveta, a smeštanje lika u taj prostor, i to u trenutku njegove smrti, ima naglašenu modelativnu funkciju. Za razliku od Sloba Jasikića, Filip Bekić umire polako i u najstrašnijim mukama, smrću grešnika, a ne pravедnika. Na fonu ovih kontrastiranih opisa javljaju se elementi modifikovane hrišćanske ideologije, kao što je kažnjavanje zlih i nagrađivanje dobrih, odnosno hrabrih, jer je hrabrost u romanu *Hajka* uspostavljena kao primarna moralna kategorija. Dakle, složena značenja prostornih struktura, kao i celokupna organizacija navedenog opisa posredno ukazuju i na vrednosni stav autora prema liku Filipa Bekića. Naime, autor personalnog romana prinuđen je da deluje skriveno iza likova, pa svoje vrednosne stavove prikriva najčešće ugrađujući ih u određene situacije ili prostorne strukture usloženih značenja, u koje smešta svoje likove po određenoj ideološkoj paradigmi. Stoga se partizani kraću prema gore, a svoju egzistenciju okončavaju na uzvišenju, koje prestaje da bude samo mimetičko obeležje prostora i postaje oznaka moralne uzvišenosti.

U opisu smrti Ivana Vidrića u romanu *Hajka* dominira reprezentativna funkcija prostora na kojoj se zasniva konstituisanje kanonskog crnogorskog hronotopa kao uzvišenog egzistencijalnog prostora, rezervisanog za visoko moralne i herojske instance, nosioce kodeksa čojstva i junaštva. Zbog izuzetne važnosti Vidrićevog lika za konstituisanje revolucionarnog semantičkog polja u trilogiji, autor veliku pažnju posvećuje modelovanju njegove smrti, koristeći pri tom mnoga stilski valentna sredstva, kao i mehanizam citatnosti:

Puškomitraljez, koji je dotle kopao brazde između Šaka i Lada, iznenada promijeni pravac i zabode deset usijanih ražnjeva u Vidrićeve grudi. Iz pokidanih žila šiknuše mlazevi krvi u obasjan prostor. Srce ih tjera prema suncu, zemlja ih privlači sebi - od njihovih ukrštenih lukova ocrta se crven žbun s visokim letećim cvjetovima između sunca i snijega. To treperavo čudo potraja nekoliko trenutaka, Vidrić ga vidje iznad sebe i zapita se: otkud to, meni nad grobom, ta kiša cvijeća?... Ruka mu ispusti pištolj, glava mu klonu na grudi. Osta tako kao da se zamislio²⁰.

Veoma upečatljiv opis herojske smrti odgovara narativnim funkcijama ovog lika, a razvija se na principu pojačavanja stilogenosti iskaza i udaljanja od mimetičkih značenja (*Iz pokidanih žila šiknuše mlazevi krvi u obasjan prostor*), odnosno približavanja metaforičkim i simboličkim. Tome doprinose

²⁰ Ibidem, s. 361.

dopunska značenja prostornih struktura (sve se odigrava u prostoru obasjanom suncem), kao i usložnjavanje semantičkog polja ključnih verbalnih jedinica *grob* i *cvijeće* koje aktiviraju metatekstualni niz iz *Gorskog vijenca*, sa naglašenim herojsko-patriotskim prizvukom: *Na groblju će iznići cvijeće / za daleko neko pokoljenje!* Zahvaljujući posebnom načinu ulančavanja i kombinovanja verbalnih jedinica u navedenom opisu organizuje se izuzetno složeno semantičko polje, u koje su uključena kako mimetička tako i dopunska, simbolička značenja. Jedna od ključnih verbalnih jedinica, *cvijeće*, nosilac je znatnog semantičkog opterećenja, koje počiva prvenstveno na mehanizmu metafore, stilske figure organizovane na principu ikoničkog znaka. U stilogenom iskazu: *otkuđ to, meni nad grobom, ta kiša cvijeća*, koji inače predstavlja semantičko jezgro ovog opisa, došlo je do zamene jedne verbalne jedinice drugom, po principu sličnosti, nakon uspostavljanja analoškog jezgra između *krvi* i *cvijeća* kao semantičkih korelata. Međutim, mehanizam citatnosti dodatno usložnjava funkcije verbalne jedinice *cvijeće*, pa ona pored ikoničke vrednosti poprima i simboličku, pri čemu nastaje znak izuzetno složene strukture metafora-simbol, koji objedinjuje u sebi oba stilska mehanizma. *Cvijeće* (krv), zahvaljujući svojim simboličkim značenjima, postaje zalag za budućnost i daje uzvišen smisao Vidrićevoj pogibiji. U opisu njegove smrti, između sunca, to jest nebeskog, uzvišenog principa, i zemlje, odnosno htonskog principa uspostavljena je antiteza koja se razrešava uvođenjem semantičkog niza hrabrosti, čojstva i junaštva, kao ideološkog oblika pomirenja nebeskih, uzvišenih i zemnih, profanih oblika čovekove egzistencije i kao jedino njeno opravdanje. Dakle, simbolički znakovi, kao najsloženiji i u punom smislu arbitrarni, mogu aktivirati čitav jedan kulturni, civilizacijski sistem, odnosno poredak, a to bi u ovom slučaju bio njegoševski herojsko-patriotski model sveta i mišljenja, koji je u romanu *Hajka* rekonstruisan kako mehanizmom ilustrativne citatnosti, tako i jezikom prostora, konkretno prostornim modelom uzvišenosti.

Nasuprot tome, Bulatovićeви likovi nastaju u kontroverznom, iluminativnom dijalogu sa crnogorskom tradicijom kao skaredna negacija čvrste moralne instance, tradicionalnog nosioca kodeksa čojstva i junaštva. Hronotop Kraljičine čenife predstavlja vrhunac prezentativne funkcije prostora koja razara prostorni kanon herojskog modela sveta svojom entropijom, to jest veoma visokom količinom nepredvidljivosti, pri čemu se u hronotopskom kanonu, koji je uspostavila tradicija, ne prepoznaje ništa vredno ni dostojno oponašanja. Naprotiv, autor svoju prostornu sliku sveta, iščašenu i deformisanu, nameće kao bolju od svih dosadašnjih, što rezultira neuobičajenim, dezautomatizovanim i izuzetno informativnim prostornim modelom. Pri tom se tekstovi crnogorske tradicije i njeni prostorni kodovi koriste samo kao semantička podloga, koja će poslužiti za artikulaciju (anti)prostora, čija

će iluminativna energija posredno razoriti i čvrst etički sistem, čojstva i junštva, vezan uz crnogorsku prostornu redundancu, odnosno kanonske prostorne modele:

Kraljičin nužnik bio je poboden u samo dno Glavne ulice, tamo gde je počinjala strmina, litica, niz koju su se, sve do Lima, slivali urin i izmet. Nužnik je bio veći i gizdaviji od ostalih Kraljičinih čenifa, izgrađenih širom zapostavljene Jelenine postojbine, Crne Gore. Ono što je ovu čenifu razlikovalo od pišaonica i govornica podignutih u ostalim gradovima Kraljičinog federalnog zavičaja, bila je voda, česma na kojoj su, posle činodejstva, a i inače, umivane ruke i usta, prani obrazi i guzice²¹.

Dakle, Kraljičina čenifa funkcioniše kao prostorna antifraza što svojom destruktivnom i karnevalskom semantikom poništava uzvišeni prostor herojske egzistencije, kanonizovan u crnogorskoj književnosti kao regulatorni prostorni model, kome je tradicija predala na čuvanje izuzetno značajne etičke tekstove, enkodirane u prostorni model sveta.

Pošto je prostorno pamćenje izuzetno postojano, ono prožima kulturu po vertikalni prenošeci iz epohe u epohu dopunska neprostorna obaveštenja, pa stoga prostorna slika sveta predstavlja jedan od najstabilnijih elemenata kulturnog kontinuuma a prostorni kodovi funkcionišu kao moćni čuvari kolektivnog, filogenetskog pamćenja. Budući da se javlja kao opšte mesto i lajtmotiv u tekstovima brojnih crnogorskih pisaca, ukletost crnogorskog hronotopa organizuje se kao intertekstualna poruka, koja nosi veoma značajnu ideološku informaciju, enkodiranu u primarno prostornu poruku. Upravo zbog toga ova prostorna struktura deluje kao jaka koheziona sila crnogorskog književnog kanona, koja se, prevazilazeći svoja hronotopska značenja, ugrađuje u temelje crnogorske kulture, jer postaje sastavni deo brojnih kodova i tekstova na čijem se dijalogu formira crnogorski semiotički prostor. Umetnička projekcija crnogorskog prostora gotovo po pravilu obeležena je ukletošću, kao svojim osnovnim svojstvom, što se najjasnije manifestovalo u crnogorskoj naraciji, posebno u najznačajnijim crnogorskim romanima: *Nevidbog*, *Dukljanska zemlja*, *Lelejska gora*, *Hajka*, *Crveni petao leti prema nebu*, *Heroj na magarcu*, *Mrtvo Duboko*, *Usta puna zemlje*, *Crna Gora*, *Kamenštaci*, *Monigreni*, *Skotna vučica*... Mehanizam citatnosti dovodi nas do temeljnog teksta crnogorske kulture, *Gorskog vijenca*, u kome je ostvarena moćna umetnička artukulacija ukletosti crnogorskog hronotopa, kao prostora smrti i zla:

SERDAR VUKOTA

O prokleta zemljo, propala se!
Ime ti je strašno i opako.

²¹ M. Bulatović, *Heroj na magarcu*, op. cit., s. 189.

Ili imam mladoga viteza,
 ugrabiš ga u prvoj mladosti;
 ili imah čojka za čovjestvo,
 svakoga mi uze priđe roka
 ili imah kitnoga vijenca
 koji kruni čelo nevjestama,
 požnješ mi ga u cvjetu mladosti.
 U krv si se meni pretvorila!²²

Budući da su svi crnogorski pisci u manje ili više aktivnom dijalogu s Njegoševim tekstovima, sasvim je razumljivo što se ukletost hronotopa nametnula kao simbolički, intertekstualni znak, proizveden u procesu konstituisanja prostornog kanona crnogorske književnosti i kulture. Mitema o ukletosti crnogorskog hronotopa izuzetno je semiotična i predstavlja jedan od najjačih integracionih faktora na kojima se zasniva ulančavanje crnogorskih književnih tekstova u nacionalni kanon, formiran na osnovu intertekstualnih poruka, simboličkih znakova i hronotopa, izvedenih iz geografskih realija. Dakle, intertekstualne poruke, jezik prostora i simbolički znakovi funkcionišu kao konstitutivni elementi nacionalnog književnog i kulturnog kanona jer su oni nosioci međutekstovne komunikacije koja vertikalno prožima kulturu, čuvajući svest o identitetu i nacionalnim kultovima. Pošto su u pomenutim semiotičkim jedinicama pohranjena obaveštenja od suštinskog značaja za opstanak, identitet i trajanje sociokulturne zajednice, njihova informativnost je jako visoka, pa se one nameću kao ključni elementi svake nacionalne semiosfere.

SPATIAL CODES AS AN INTEGRATING FACTOR OF THE MONTENEGRIN LITERARY CANON

Summary

This paper analyzes the functions of spatial codes in the two most important novels of the twentieth century Montenegrin writers Mihailo Lalic and Miodrag Bulatovic, examining semiotics of the Montenegrin chronotope, artistically incorporated in their texts, pointing out a very significant activity codes as the integration of spatial factors of the Montenegrin literary canon. Additionally, apart from the spatial information, these codes transmit the ideological and cultural information and in this way participate in the formation of semiotic forms which are the basis for the spatial model of the world in the Montenegrin semiosphere.

²² Petar II Petrović Njegoš, *Gorski vijenac*, op. cit., s. 98-99.

Territoriality, which, according to Edward T. Hall, represents one of the main socio-cultural categories, was transferred to the second-level literary system, clearly correlates with the functions and meanings of artistically designed space. Placing characters, their moving and activity within the art space always contains certain modelative values, while language represents a carrier of cultural information, mainly because of the fact that every language carries certain cultural space constraints, which predict allowed and forbidden space for all members of the community, leading to the formation of a classification of the semantic fields and semantic anti-fields.

The archetypal spatial up-and-down opposition always arises in a specific arrangement of characters, according to a certain value form, while the heroes and man characters are usually placed in the spatial structure whose main feature is height, which shall cease to be merely mimetic feature of the landscape and becomes a symbol of moral sublimity. Contrary to the general spatial and spiritual greatness, the language of space can act as a powerful mechanism which was programmed to diminish the hero and dissolve his glory, resulting in detriment to the heroic model of the world and thought, destroying all the canonized traditionally established values.

KEY WORDS: spatial codes, intertextuality, Lovćen's chronotype, sacral chronotype, carnival chronotype, the sublime.

II

KODY TEKSTÓW I PRZESTRZENI

Kod biblijny w symbolicznym ujmowaniu przestrzeni pamięci

**(na materiale południowo- i wschodniosłowiańskiej literatury
obrzędowej)**

Z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa i jego ksiąg objawionych Słowianie przyswoili sobie starotestamentową teologię ziemi wraz z jej kontynuacją w Nowym Testamencie. Od tego momentu składa się ona na podstawowy budulec własnej świadomości religijno-kulturowej. Zajmowany obszar traktowany jest w kategoriach daru Bożego i wypełnionej obietnicy. Posiadanie ziemi, wprost odwołujące się do sakralnej idei wybraństwa, nakłada na naród szczególne obowiązki, których spełnienie, waloryzowane poprzez kryteria wierności i dziecięstwa Bożego, ma decydujące znaczenie dla utrzymania i rozszerzenia, bądź utraty swojego terytorium, a razem z nim określonej tożsamości.

Słowiańszczyzna greckiego kręgu cywilizacyjnego sięga po biblijną symbolikę przestrzeni od początku swej kultury literackiej, kształtując nową chrześcijańską świadomość, przede wszystkim przy pomocy całego kompleksu pojęć związanych z ideami narodu wybranego i ziemi obiecanej¹.

Centralnym pojęciem Biblii jest idea providencjalizmu, zasada działania Bożej opatrności w świecie, która implikuje absolutną swobodę decyzji Boga (Bożych wyborów) i uczucie miłości do obiektu wybrania. Wszystkie te reguły odgrywają kluczową rolę w interpretowaniu pozycji Słowian południowych i wschodnich w Bożym planie zbawienia, do którego zostali włączeni w momencie przyjęcia chrztu. Tak więc, jak Izraela, Słowian nie łączy z Panem stosunek konieczności, lecz dobrowolnego wyboru i upodobania ze wszystkimi ich szlachetnymi konsekwencjami. Wzajemną relację określa pojęcie przymierza, dla którego miejsce zajmowane w geoprzestrze-

¹ Ze względu na dużą objętość i różnorodność materiału w artykule omawiam tylko wybrane utwory literackie.

ni stanowi desygnat zawartego układu. Pierwszym powołanym do przymierza z Bogiem i instrumentem Bożego działania w świecie jest patriarcha Abraham (Rz 4, 3). Wyznacznikiem realizacji zamierzeń wobec niego, jego potomków i świata staje się ziemia, jaką Bóg obiecuje dać patriarsze do zamieszkania. W ujęciu autorów chrześcijańskie kraje Słowian to rezultat Bożego wybrania² i symboliczne potomstwo Abrahama, objęte przyrzeczeniem, że z łaski Boga staną się „wielkimi narodami”, a „imię” ich będzie sławne i błogosławione, stając się błogosławieństwem dla innych (Rdz 12, 1-3)³. Topos Abrahama oraz zintegrowany z Bożą obietnicą motyw wędrówki wspólnie z Bogiem na obrane przez Pana terytorium, gdzie ziszcza się przepowiadana nagroda, ma jedną z większych frekwencji w tekstach, od utworów ku czci Cyryla i Metodego, które kładły podwaliny pod Kościół i państwo bułgarskie, zaczynając⁴:

Tak jak wielki patriarcha Abraham, przodek Chrystusa, który przez wiarę stał się gościem i pielgrzymem w obcej ziemi i został nazwany przyjacielem Bożym, prawo obrzezania od Boga przyjąwszy, przez wiarę stał się ojcem mnóstwa narodów. Również i ci święci, przesławni ojcowie i nauczyciele nasi, tą samą wiarą ozdobieni takich samych czynów dokonali. Opuścili bowiem ziemię swoją i poszli do ziemi obcej. Prawo otrzymane od Boga nie było dla ich własnego plemienia, jak przy Abrahamie, lecz dla narodu, który nie odróżniał swej prawej ręki od lewej (Jon 4, 11), a gdy czegoś zaledwie dotknął, zaraz stawał się tej rzeczy niewolnikiem i stworzeniu służył, i cześć mu oddawał, zamiast służyć Stwórcy (Rz 1, 25). A otrzymane Prawo nie było prawem obrzezania, jak tamto Abrahama, lecz przymierzem chrztu dla odpuszczenia grzechów (Łk 3, 3), trwającym na wieki, wypełnionym i przekazanym przez Pana naszego Jezusa Chrystusa⁵.

Pierwsze państwo bułgarskie (681–1018), organizujące się wewnątrz cywilizacji bizantyńskiej na zasadach rywalizacji, jeśli nie opozycji⁶, po uzna-

² Zob. np. K. Иванова, *Житията в старата българска литература*, [w:] *Старобългарско книжовно наследство*, София 2002, s. 77; eadem, *Пространни жития на Кирил и Методий*, [w:] *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. 3, София 2003, s. 373.

³ Identyfikacje biblijne według Biblii Tysiąclecia, wyd. drugie.

⁴ „Opuszczając ojczyznę stałeś się drugim Abrahamem,/ pragnieniem coraz to głębszej mądrości/ zdobiąc się jak naszyjnikiem ze złota./ otoczony światłością promienną wielce”. *Służba ku czci świętego Cyryla*, pieśń IV, tropar 1, [w:] *Pasterze wiernych Słowian: święci Cyryl i Metody*, wyb., tłum., opr. A. Naumow Kraków 1985, s. 123. Podobnie w anonimowym kanonie ku czci Cyryla i Metodego, pieśń VII, tropar 2, [w:] *ibidem*, s. 60.

⁵ Św. Klemens z Ochrydu (?), *Mowa pochwalna na cześć Cyryla i Metodego*, [w:] *Pasterze wiernych Słowian...*, s. 41-42.

⁶ Por. I. Lis, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków 2004, s. 70.

niu religii chrześcijańskiej za oficjalną tworzyło swój program polityczno-światopoglądowy korzystając z wysokiego autorytetu motywacji biblijnej. Ambitne plany skłaniały do reinterpretowania pod kątem własnych celów całej świętej historii Izraela, nie tylko jej wstępnej części. Obietnica dana Abrahamowi znalazła kontynuację w odnowionym przymierzu Boga z Mojżeszem, Słowianie przez analogię widzieli w swoich apostołach, nauczycielach i pierwszych hierarchach personifikację przywódcy i prawodawcy Izraela – Mojżesza – oraz jego brata, założyciela klasy kapłańskiej – Aarona. Kreowano teokratyczną wspólnotę realizowaną na wzór biblijny, w formie instytucji państwowej i cerkiewnej, która wprowadza wymóg zgodnego współistnienia. Dwustronna forma układu z Bogiem obligowała nowy naród wybrany do przestrzegania obowiązujących praw, rozumianych odtąd jako wyraz Bożej woli:

Mojżesz, wraz z Aaronem, kapłanem Bożym, był jakby Bogiem faraona, i plagami rozlicznymi Egipt umęczywszy, lud Boży z niewoli wywiódł, idąc za słupem obłoku podczas dnia, a za słupem ognia podczas nocy. I rozdzielił morze, po suchym dnie morskim przeprowadził ludzi na pustynię, a nieprzyjaciół pogrążył w morskiej otchłani, w pustyni bezwodnej zaś napoił ich, rozłupał skałę, i chlebem anielskim nakarmił, i prawo od Boga przyjąwszy, na tablicach kamiennych palcem Bożym pisane, przekazał ludowi, by go strzegł i je wypełniał.

Również ci [tj. Cyryl i Metody] błogosławieni mężowie, którzy spodobali się Bogu, w niczym nie ustępują tamtej parze. Tym samym Duchem Bożym z niebios napojeni, podwójnej łaski dostąpili: ludzi wywiedli z najczarniejszego morza diabelskiego, a diabła, co się kryje w obrazie faraona, zatopili i całą moc jego zniszczyli. Uzbrowiwszy się w wiarę i siłę Krzyża, wyprowadzili lud nie na pustynię, ale ku światłu poznania Boga go skierowali, nie ze skały wodę wytoczyli, ale przez wiarę spragnionych słowa Bożego napoili, nie z kamienia nieczułego wodę, jak tamci, ale pokarm wieczny, wyciekający krwią i wodą z przezczystego boku Pana naszego Jezusa Chrystusa (J 19, 34) i nieśmiertelność ofiarowali wiernym na zbawienie, dając im go na odpuszczenie grzechów, a zamiast chleba anielskiego nakarmili ludzi samym Ciałem Pana naszego Jezusa Chrystusa (Mt 26, 26)⁷.

Zasada początku Słowian, ich religii i kultury, wiązana w ramach idei providencjalizmu z opanowaniem danego terytorium, narzucenia mu i utrzymania swego przełożenia, jest zakotwiczona także w nowotestamentowej scenie rozesłania uczniów, którym Jezus zleca posłannictwo apostołskie obejmujące całą ziemię i świat (Mk 16, 15). Wizerunek apostołów wchłania obraz Izajaszewego zwiastuna radosnej nowiny i soteriologiczną symbolikę światła – dzięki ich sensom autor przywołuje ewangeliczną rze-

⁷ Św. Klemens z Ochrydu..., s. 42-43.

czywistość chrztu i zbawienia, a wraz z nią głosi za prorokiem nastanie na ziemiach, gdzie czci się Apostołów Słowian, mesjańskiego królestwa, w którym będzie panował sam Bóg. Eschatologiczny wymiar tej myśli kreuje słowiańską historię według założeń Pawłowej teologii następstwa (Rz 9, 6-13), gdy ojciec wydziedzicza starszego syna za niesubordynację, oddając jego miejsce i dobra młodszemu synowi ustanowionemu w nagrodę prawowitym dziedzicem spadku, zobowiązanym do zachowania depozytu w nienaruszonym stanie i przekazania go potomnym.

Chrześcijański kraj Słowian przeciwstawia się krajom „mroku i heretyckiej mgły”, znanym z drugiego Listu apostoła Piotra (czy Listu Judy Apostoła), co oznacza zwycięstwo nowych, słowiańskich uczniów Chrystusa nad „fałszywymi nauczycielami” (2 P 1, 1-6), stojącymi na czele innych państw, ludów niewiernych, nie stroniących od grzechu mieszkańców miejsc skazanych na zatracenie („wydziedziczenie”).

Do wczesnych bułgarskich kultów uczniów Cyryla i Metodego śmiało są już wprowadzane pojęcia przynależne biblijnej teorii dziedziczenia po niesubordynowanych narodach z nieodłączną od niej ideą słusznej kary za przენiewierstwo i, analogicznie, nagrody za oczekiwanie i przyjęcie Bożego posłannictwa (por. Dz 13, 46-49). W żywocie św. Nauma z pierwszej połowy X wieku znajdujemy topos należnej odłaty, która spotyka wiarołomne Morawy, wywyższając Bułgarię, dającą schronienie prześladowanym uczniom Apostołów Słowian⁸. Kara przybiera zwykle starotestamentowe formy, związane z pojęciem doczesnego nieszczęścia – cudzoziemskiej niewoli i materialnego spustoszenia ziemi:

A Ziemia Morawska, [...], za bezprawne poczynania i za herezję, i za wygnanie prawowiernych ojców, i za cierpienia, których od heretyków doznali, którym ufali byli, wkrótce sprawiedliwość Boża dotknęła. Po niewielu bowiem latach nadeszli Madziarowie [...] i zajęli [tę] ziemię i opustoszyli ją (wg Jer 25, 4-11); a ci których Madziarowie nie zniewolili, do Bułgarii zbiegli. I została Ziemia [Morawska] opustoszała we władaniu Madziarów⁹.

⁸ Wątki tego typu badacze kojarzą m. in. z bułgaryzacją kultów Cyryla i Metodego po zlikwidowaniu misji morawskiej i opanowaniu Moraw przez plemiona węgierskie u schyłku IX wieku. Por. Б.Н. Флоря, *Кирилло-Методиевските традиции в развитието на средновековната българска култура*, [w:] *История, култура, етнография и фольклор на славянските народы*. Международен съезд славистов, София, септември 1988. Доклады советской делегации, Москва 1988, s. 163.

⁹ *Miesiąca grudnia, [dnia] dwudziestego trzeciego wspomnienie wielbnego ojca naszego Nauma*, [w:] *Uczniowie apostołów Słowian. Siedmiu świętych mężów*, opr. M. Skowronek, G. Minczew, Biblioteka Duchowości Europejskiej nr 4, Kraków 2010, tłum. M. Skowronek, s. 83.

W symbolicznym rozumieniu Bóg zmienia miejsce pobytu, „przenosi się” na inne terytoria. Ziemia bułgarska wypełniona jest Bogiem¹⁰, który opuścił Morawy, uobecnia żyzny eden, zasilany życiodajnymi wodami rajskich rzek (Rdz 2, 8-10), błogosławiony kraj, znad którego nie ustępują obłoki (Am 4, 7-8; Iz 44, 3), ani rosa (Oz 14, 6; Iz 26, 19) – uzewnętrznienie Bożej opieki (Wj 13, 22; 24 15-16)¹¹.

Modelowe wzorce apostołatu, poprzez który brana jest w posiadanie słowiańska „ziemia obiecana”, wskazuje postać św. Pawła¹², choć dla najstarszych dziejów kultu Świętych Braci nośny jest także schemat św. Piotra¹³ (Mt 16, 18), istotny z uwagi na potrzebę sakralnego umotywowania wstępnego etapu organizacji słowiańskich Kościołów i chrześcijańskich państw. Wskutek tego zyskują one rangę fundacji apostołskich, sygnowanych pieczęcią prymarności, trwałości, niezmienności (prawowierności). Zdobywanie i przyłączanie do Bożej „dziedziny” słowiańskich terytoriów za pomocą daru słowa i łaski tłumaczenia języków (1 Kor 12, 10) dowodzi urzeczywistnienia się Bożego wyboru Słowian i trwania z nimi w wiecznym przymierzu poprzez oryginalną rodzimą kulturę, tak samo jak poprzez własne państwo i Cerkiew:

Przeto posyłamy do was brata naszego, dostojnego Metodego, wyświęconego na biskupa ziem waszych, [...], aby was nauczał, na wasz język przekładając księgi, by wypełniło się słowo proroka, które mówi „Chwalcie Boga wszystkie narody, wysławiajcie Go wszystkie ludy, aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca, amen” (wg Rz 15, 11; Ps 117 (116) i 47 (46) 2-3). A i w Ewangelii rzecze Pan wysyłając uczniów swoich: „A wy idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Mt 28, 18-20), [...]”¹⁴.

¹⁰ W części wieczornej nabożeństwa ku czci św. Klimenta Ochrydzkiego czytamy: „Czyż jest gdzieś miejsce nieuświęcone modlitwami twoimi, Święty [...]”. Stichera 2 na „Panie do Ciebie wołam” w tonie 4. Anonim z Ochrydy, *Słowiańskie nabożeństwo ku czci Świętego Klemensa* (na 27. lipca), [w:] ibidem, tłum. A. Naumow, s. 147.

¹¹ Symbolika akwatyczna charakteryzuje postać św. Klemensa Ochrydzkiego, por. stichere 4 „na stichovne” w tonie 4; pieśń VI kanonu, tropar 1. Anonim z Ochrydy, *Słowiańskie nabożeństwo ku czci Świętego Klemensa...*, s. 147, 151.

¹² „Wielkiego Pawła uczniem się stałeś / w ślad za nim idąc ku zachodowi (Dz 19, 21), / rozdając słowo narodom Panonii, a w Rzymie oddałeś ducha / w ręce Boga swojego” (Ps 30 (31), 6). Anonim, *Służba ku czci św. Cyryla*, [w:] *Pasterze wiernych Słowian...*, s. 129.

¹³ „Uwielbienia godne jest to miasto, które przyjęło ciebie, trzeciego wykonawcę Opatrzności Bożej, albowiem pełen łaski podjąłeś dzieło obu najjaśniejszych książąt apostołów [...]”. *Mowa pochwalna św. Klemensa z Ochrydy na cześć św. Cyryla Filozofa...*, [w:] ibidem, s. 103.

¹⁴ *Mowa pochwalna św. Klemensa z Ochrydy na cześć św. Cyryla Filozofa...*, s. 46. Por. też przypis 12.

Nieodwracalny koniec dawnej tradycji poświadcza Ezechielowy symbol oczyszczania ziemi¹⁵ w kontekście Psalmu 19, 2-5 o chwale Bożej, unoszącej się nad światem, ponownie wsparty aluzją do prorockiego motywu zwiastuna dobrej nowiny niosącego nowemu „Syjonowi” wieść o początku Bożego królowania:

[...] łaska Boża zapragnęła na to samo apostołskie posłannictwo przeznaczyć i tych dwu nowych zwiastunów [Cyryla i Metodego – M.K.] jako świeczniki dla całej ziemi (Mt 5, 15-16). I oni, przepasawszy mocno biodra swoje wiarą i świętym zapalem (Łk 12, 35), jak słońce przeszli przez krainy spowite mrokiem i oświecili je swoimi stopami (1 P 1, 13; Łk 2, 32; Iz 52, 7), wszelką mgłę pogańską i heretycką (por. 2 P 2, 17; Dz 13, 46-47) ogniem Ducha spalili [...] (Mt 28, 18-20; Dz 1, 18; Jud Ap 5-7)¹⁶.

Wypracowany w literackich tekstach poświęconych Świętym Braciom, biblijny sposób postrzegania słowiańskiej czasoprzestrzeni, staje się normatywny dla świadomości Słowian południowych i wschodnich. Jego nieprzecenioną wartość najwcześniej ujawnia bizantyńska niewola Bułgarii, kiedy służy on narodowi za ostoję, a po wyzwoleniu daje podstawę odrodzenia polityczno-religijno-kulturowego, płynącego z poczucia ciągłości. Zacytujmy Stefana Kozucharowa: „[...] jako wyraz narodowo-patriotycznych tendencji – literatura XIII wieku bierze *twórczy początek z kontynuacji* dzieła Cyryla i Metodego i kategorycznie je wiąże z bułgarskim narodem, z bułgarskim językiem”¹⁷.

Świętość pierwszych bułgarskich anachoretów wzbogaca rejestr biblijnych motywów o sztandarowe obrazy ze sfery ścisłej teologii odnowionego przymierza. Reprezentatywny jest tu zwłaszcza obszerny cykl hagio- i hymnograficzny dedykowany św. Iwanowi Ryłskiemu¹⁸, patronowi kraju, pisany w różnych okresach historii państwa – zarówno u szczytu jego potęgi, jak i w czasie niewoli tureckiej – nawiązujący do losów relikwii świętego, wędrujących nie tylko między bułgarskimi miastami, ale także wynoszonymi poza granice bułgarskich ziem.

Trzynastowieczny kanon, ułożony dla uczczenia zwrotu z węgierskiego Ostrzyhomia do Bułgarii ciała Iwana (1187), zabranego podczas najazdu plemion maddziarskich na Cesarstwo Bizantyńskie (1183), w skład którego

¹⁵ „Świat cały obiegłszy swoimi stopami, całą ziemię oczyściliście” (Mk 16, 15; Iz 52, 7; Ez 39, 12 in). Św. Klemens z Ochrydu (?), *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego...*, s. 47.

¹⁶ Św. Klemens z Ochrydu (?), *Mowa pochwalna na cześć świętych Cyryla i Metodego...*, s. 44.

¹⁷ *Българската литература и книжнина през век*, ред. И. Божилов, Ст. Кожухаров, София 1987, s. 28. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia cytatów w artykule są moje – M.K.

¹⁸ Więcej o powiązaniach biblijnych w hymnografii świętego, zob. A. E. Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Rozprawy habilitacyjne UJ, nr 75, Kraków 1983, s. 70-71.

wchodziła wówczas Bułgaria, wysławia świętego w figurze domu – Bożego dziedzictwa danego narodowi (2 Sm 7, 1-2) – za posłuszeństwo warunkom przymierza, współpracę ludu z Bogiem¹⁹. U podwalin domu leży jego skarb – trumna z ciałem pustelnika przedstawiana jako arka przymierza ze wszystkimi właściwymi jej konotacjami. Spośród wielu zdarzeń rozgrywających się na kartach Biblii przy udziale tego znaku układu z Bogiem, prymarne znaczenie oddaje się dziejom arki w niewoli u Filistynów, którzy zdobyli ją na polu bitwy, a później zmuszeni byli oddać ze względu na cuda i plagi, jakich doznawali od Boga za jej przyczyną (1 Sm 4, 1-8, 6, 1-5; 6, 21). Wymowa opowieści, w której arka wyraża potęgę militarno-duchową obrońców, narzuca skojarzenia identyfikujące Bułgarię ze szczególną Bożą własnością, przez Boga chronioną i wspieraną, niezależnie od tymczasowych klęsk. Wątek powrotu do ojczyzny przywołuje zarazem obraz Syjonu, gdzie król Dawid złożył arkę przymierza (2 Sm 6, 15), jako niebieskiej Jerozolimy urzeczywistnionej na bułgarskiej ziemi²⁰. Kluczowe pojęcia dla schematu dokonanego przymierza dostają wsparcie ze strony obrazów mniej spopularyzowanych przez literaturę, a ideowo jednakowo ważnych – jak wyobrażenie ryłskiego anachorety pod postacią teofanicznego ognistego słupa (Wj 13, 21-22), scalającego Bułgarię z niebem i otwierającego innym drogę do nieba²¹. A nie zapominajmy, że ta świetlna metafora sprzężona jest z teologią nagrody i kary. Ogień darowany jednym, oznacza zabranie światła innym: „Daleś przed nimi słup ognisty [...]. A tamci zasłużyli, by ich pozbawiono światła”, mówi autor Księgi Mądrości (Mdr 18, 3-4). Stałe Boże błogosławieństwo dla bułgarskiej ziemi oraz miejsc goszczących zachowane ciało Iwana Ryłskiego ilustrują także biblijne konkrety, znamionujące ziemskie szczęście – bujna przyroda, obfitość wód (Ps 1, 3; Jr 17, 8; Wj 17, 1-7; Ps 105 (104) 41), zorany ugór (Jr 4, 3), radość ludu (2 Sm 6, 15).

Matryca biblijna, użyta przez hymnografa do odczytania historii peregrynacji świętych szczątków bułgarskiego pustelnika na Węgry i z powro-

¹⁹ W perspektywie idei gościnności, według której życzliwy gospodarz przyjmuje pielgrzymów – w osobie Boga lub potrzebującego bliźniego – dzieląc się swymi dobrami (por. Ps 39 (38), 13; Hbr 11, 13; 13, 2; Rdz 18 1-8; 19 1-8; Mt 25, 35; 25, 43). Por. „Zmienileś się przez wzgląd Świętego Ducha / W gościnny dom, cnót boskich pełen - / O pierworodny i wielebny. / Dlatego teraz w cerkwi twojej / Źródło iskrzących nieustannie cudów / Podajesz wszystkim błagającym”. *Kanon św. Iwanowi Ryłskiemu...*, [w:] *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie. Anachoreci w bułgarskiej literaturze i kulturze*, wyb. i wstęp G. Minczew, Białystok 2002, przekł. W. Stępnia-Minczewska, J. Pietrov, s. 30.

²⁰ „Powrót” zawsze rzutowany jest na obraz sprowadzenia ludu z niewoli.

²¹ „Iwanie, stałeś się jak słup ognisty, ustawiony / Od ziemi aż do nieba poprzez boskie cnoty, / kierujesz w sposób boski do niebiańskich ścieżek, / Wszystkich, co zapatrzeni są w blask twego życia”. *Kanon św. Iwanowi Ryłskiemu...*, s. 32.

tem, daje prawo widzieć w Bułgarach nosiciele Boga do krajów sąsiednich, narzędzie zbawienia dla innowierców: „I jako skarb cenniejszy od nowego złota, / Przyjęła ziemia węgierska, Iwanie wielebny, / Twą arkę boską, niosącą świętość, / I wypełnioną radością Bożą, [...] Ponieważ z woli Boga twoja arka do nich była przeniesiona, / Byś mógł obdarzać ich cudami, o błogosławiony²².

W służbie Iwana Rylskiego na 19 października, zamieszczonej w słynnej *Minei Dragana (Trefologionie Zografskim)*, którą Stefan Kożucharow nazywa „narodową”²³, Bułgaria w pełni reprezentuje kraj obietnicy i przymierza ludu wybranego z Bogiem. Kiedy po wielkich zwycięstwach nad krzyżowcami i Bizantyńczykami ideologia państwowa, formowana według założeń *renovatio imperii*, otrzymała końcowy kształt, władca – Iwan II Asen – przybrał tytuł *cara Bułgarów i Greków*, a sam Bóg, zgodnie z wyznawaną wtedy teorią polityczną, w osobach swoich świętych kierował działaniami i legitymizował podejmowane decyzje²⁴, rylski anachoreta stał się kontynuatorem starotestamentowej misji proroków i patriarchów, mającej swój finał w zbawczym posłannictwie Jezusa Chrystusa. Górą Riła, gdzie realizował życiowe powołanie, przypisano całą gamę soteriologicznych znaczeń, nadawanych przez Biblię wzniesieniom terenu²⁵. Uchodzą przede wszystkim za górę „spotkania”, bułgarski Synaj, gdzie Mojżesz rozmawiał z Bogiem, gdzie otrzymał tablice przymierza i skąd prowadził swój lud do Boga. Są psalmowym kamieniem węgielnym, fundamentem religijnej wspólnoty (Ps 118 (117), 22) i ewangelijną Łukaszową skałą, dającą gwarancję trwałości bułgarskiego Kościoła (Łk 6, 46-49):

Wszedłeś czcigodny na górę Bożą, jak jest napisane (Wj 3, 1; Lb 10, 33), i wszystkie troski na dole zostawiłeś, ojcze Janie, przybyłeś do Boskiego kamienia węgielnego, Chrystusa, i postem naśladowałeś Jego przykazania, ojcze, i w strachu [Bożym] jego także my się umocnimy [...]²⁶.

²² Ibidem, s. 31, 32.

²³ *Българската литература и книжнина през XIII век*, ред. И. Божилов, Ст. Кожахаров, София 1987, s. 29.

²⁴ Program oparto na osobie św. Dymitra Soluńskiego, patrona Bizancjum, który według bułgarskiej koncepcji ideologicznej odwrócił oblicze od Bizantyńczyków i przejął patronat nad Bułgarią. Ibidem, s. 14-17. O koncepcji następstwa imperiów zob. np. В. Тъпкова-Займова, А. Милтенова, *Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България*, София 1996, s. 45-64.

²⁵ Por. np. D. Gil, *Topos „gore” u srpskoj svetogorskoj književnosti*, [w:] *Hilandar u osam vekova srpske književnosti*, 28 Međunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane, Beograd 1999, s. 131-141.

²⁶ Sedalen po trzeciej pieśni kanonu. Й. Иванов, *Български старини из Македония*, София 1970, s. 363.

Zasadę niezniszczalności potwierdza piąta pieśń kanonu (tropar 1) czerpiąca treść z Psalmu 125 (124), 1. Iwan występuje tu jako góra Syjon – typ wiecznego trwania pod Bożą strażą, chroniącą sprawiedliwych przed „bezbożnym berłem”: „Na Bożą górę wszedłeś, [...] rozumiałeś, że cała ziemia jest Boga, Jego požądając, sam stałeś się górą Syjon”²⁷. Hymny pieśni szóstej znacznie rozbudowują ten repertuar, mamy Mateuszowe miasto na górze, jakiego nie można ukryć i światło wybrane, aby świeciło wszystkim (Mt 5, 14-15). Piotrową świątynię ducha, budowaną z żywych kamieni (1 P 2, 5), tajemniczy kamień z Księgi Daniela, niszczący idole (Dn 2, 31-35) i Mojżeszową skałę, z której wydobyto wodę na pustyni (Wj 17, 4-6).

Bułgarskie góry to również obszar teofanii kreślony na podobieństwo scen z Księgi Wyjścia (19, 3), Pierwszej Księgi Królewskiej (19, 11-13) i ewangelicznych opisów przemienienia Pańskiego (Mt 17, 1-8; Łk 9, 29-35), unifikujący mesjańską symbolikę góry „spotkania” z górą „objawienia” – Synaju z Taborem. Tu przebywa Bóg, tu się z Nim obcuje, doświadcza Jego boskości, przyjmuje na siebie nakazane obowiązki i okazuje Mu gorliwą wierność. Przez biblijne konotacje, obok archetypicznej dla Iwana Ryłskiego postaci Mojżesza, stoi wybitnie eschatologicznie charakteryzowany prorok Elias, wcielenie obrońcy i odnowiciela prawdziwej wiary, demaskatora obcych kultów (1 Krl 17-2, Krl 2). On ma poprzedzać nadejście Mesjasza (Ml 3, 23) i z jego posługą łączy się misję chrzcielną Jana Poprzednika (J 1, 25). Polemiczny wymiar tej symboliki był szczególnie aktualny w warunkach wojennej konfrontacji Wschodu i Zachodu, do jakiej doszło na Bałkanach w wyniku czwartej krucjaty, zorganizowania cesarstwa łacińskiego na ziemiach Bizancjum (1204–1261) i konieczności ustalenia własnego miejsca przez bułgarskich władców w nowym układzie sił. Pamiętajmy, iż Jan Kałojan (1197–1207) przyjął koronę królewską z nadania papieża Innocentego III, wyraził zgodę na wprowadzenie unii z Rzymem i tytułowanie głowy bułgarskiej Cerkwi prymasem (1203; pomazanie na stanowisko nastąpiło 1204 r.). Unia wygasła dopiero, gdy Iwan Asen II (1218–1241) zawarł sojusz z cesarzem nikejskim Janem III Dukasem (1235)²⁸.

Nowo zredagowane nabożeństwo ku czci św. Iwana gloryfikuje ideę kontynuacji, unaocznia przełamanie kryzysu, stawiając kult pustelnika na straży tradycji i ortodoksji – koniecznych warunków zbawienia. Według nowej interpretacji świętości za pośrednictwem anachorety Bóg odkrywa

²⁷ Ibidem.

²⁸ Латинските извори на българската история, т. 3. София 1964, s. 308-320, 353, 365; Гръцки извори на българската история, т. 12, София 1960, s. 308, 319, 323, 336; F. Dall’Aglia, Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei „Regesta” pontifici, Napoli 2003, s. 55-158; Б. Н. Флоря, У истоков религиозного раскола славянского мира, Москва 2005.

Bułgarom zarówno swą obecność na terenie ich państwa, jak i objawia tajemnicę swego trójosobowego bytu. Nieporównanie doskonalsza jest także forma Bożego samoudzielenia się Bułgarom. Koncepcję nagrody w postaci doczesnego szczęścia, nieprzebranych zasobów natury, zastępuje wizja duchowej odpłaty. Ich Pan już wyróżnił w osobie pustelnika, ulegli wewnętrznej przemianie, a teraz doświadczają efektywnej Bożej miłości, uzdatniającej do uczestnictwa w Bożym życiu:

[...] i wszedł [Iwan – M.K.] na górę jak Mojżesz (Wj 19, 3) i Eliasz (1 Krl 19, 11a), i postem oczyszczony (por. Mt 17, 21; Mk 9, 29) stał się godzien, aby zobaczyć światłość Trójcy Świętej (wg Mt 17, 1-8; Łk 9, 29-35) – nie w mroku, ni w wichrze (1 Krl 19, 11b), ale w świetle łaski. Dlatego jasno błyszczy promieniami cudów i wody uzdrowień toczy wiernym ze swojego grobu [...] ²⁹.

Realia państwa Bożego, spełnionego mesjańskiego królestwa Dawida i Salomona, odtwarza na bułgarskim gruncie patriarcha Eutymiusz Tyrnowski, piewca potęgi drugiego bułgarskiego carstwa, w żywocie dedykowanym św. Paraskiewie-Petce Tyrnowskiej (XIV w.). Stolica kraju – miejsce spoczynku ciała ascetki – lśni blaskiem i chwałą odnowionej Jerozolimy proroka Izajasza (Iz 60, 62). Państwo, ojczyzna „Porzuconej”, staje się ojczyzną „Poślubionej” (Iz 62, 4-5), wybranką zaślubioną Panu, której „służą” okoliczne krainy³⁰. I wiemy, że Izajaszowe proroctwo zwiastuje jednocześnie zagładę tym „narodom i królestwom”, które zaniechałyby obowiązku służby (Iz 60, 12-14). Cerkiew św. Apostołów, gdzie złożono relikwie Petki, pełni funkcję świątyni Salomona, domu Bożego dającego schronienie arce przysmierza. Opis wniesienia ciała Paraskiewy powiela relację z wniesienia arki przez króla i dostojników izraelskich do Miejsca Najświętszego świątyni (1 Krl 8, 6-7)³¹. Wymienione tu atrybuty bułgarska ziemia zachowuje nawet po utracie niepodległości. Dymitr Kantakuzen (XV w.), zesławizowany potomek znanego bizantyńskiego rodu, wybitny twórca średniowiecznej literatury bułgarskiej i serbskiej, uzupełnia je w żywocie Iwana Ryłskiego o motyw próby zespolony z imieniem biblijnego Hioba³², niosący mesjańskie przesłanie odrodzenia w męczeństwie.

²⁹ Ikos po szóstej pieśni kanonu.

³⁰ „Tobie wszystkie krainy okoliczne dary w hołdzie przynoszą”. Eutymiusz, patriarcha Tyrnowski, *Żywot i czyny wielbnej matki naszej Petki...*, [w:] *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie...*, przekł. B. Kotyk, s. 109.

³¹ „Tyś słodkie wesele arcykapłanów, ozdoba kapłanów i dlatego ze czcią cię obejmują, i do niedostępnego przybytku świątynnego wnoszą”. Ibidem, s. 109.

³² Dymitr Kantakuzen, *Krótkie słowo z matką pochwałą...*, [w:] *Ziemscy aniołowie, niebiańscy ludzie...*, przekł. J. Stradomski, s. 50.

Przedstawianie rodzimej historii w kategoriach biblijnej teologii ziemi nie jest domeną wyłącznie bułgarskiej literatury oficjalnej. Apokryficzne *Widzenie Izajasza* z XIII wieku także opiera narrację na ideale ziemi obiecanej. Terytorium zajmowane przez Bułgarię to dziedzictwo otrzymane od Boga. Tu bułgarski naród wybrany prawem następstwa zakłada własne królestwo. Ale funkcji przywódcy nie sprawuje żaden z biblijnych patriarchów – Boży plan wypełnia misja proroka Izajasza, potomka pokolenia Judy, związanego z teorią powołania do wiary w Mesjasza wszystkich narodów, nie tylko Izraela (jak Mojżesz)³³.

*

Schemat nadprzyrodzonego wybraństwa niosącego ze sobą konkretne obietnice terytorialne implikuje program ideowy wcielany w życie od początków istnienia państwa serbskiego³⁴. Teologia ziemi uzależniona jest od kilku biblijnych linii tematycznych spajanych myślą o eschatologicznym odnowieniu przez nawrócenie i odpuszczenie win ludowi. Powstanie kraju determinuje obraz mesjańskiej dynastii wybranej przez Boga, aby spełnić nadprzyrodzone zamiary wobec Serbii. Założyciel państwa i jego pierwszy władca, Stefan Nemanja – św. Symeon – młodszy syn w rodzinie, mimo zakłóconej reguły senioratu, wpisany jest w ideał trwania i prawomocnej kontynuacji (dziedzictwa)³⁵, ponieważ zasadę primogenitury zastąpił przywilej ojcowskiego błogosławieństwa dla potomków innych niż pierworodni według wzoru Izaaka błogosławiącego Jakuba przed starszym Ezawem (Rdz 25, 21-28).

Mit fundacyjny państwa, które rodziło się w walkach wewnętrznych, w poszukiwaniu sojuszy także na łańskim Zachodzie, wykorzystuje obraz Izajaszowego sądu nad ziemią, obracającego świat w ruinę za pogwałcenie Bożych praw (Iz 24). Ciężko dotknięta nadprzyrodzoną karą Serbia, wychodzi z tego doświadczenia zwycięsko. „Zmarniałe dziedzictwo” (Iz 24, 4) podnosi się z ruin, kiedy tylko oczy Serbów przestają się zwracać ku obcym

³³ Zob. И. Билярски, *Сказание на Исая пророка и формирането на политическата идеология на ранносредновековна България*, София 2010, s. 71-73.

³⁴ Zob. I. Lis, op. cit., s. 97-134; D. Gil, *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005.

³⁵ Свети Сава, *Житије светога Симеона Немање*, [w:] Свети Сава, *Сабрани списи*, ед. Стара српска књижевност у 24 књ., књ. 2, ред. Д. Богдановић, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1986, s. 97. W zasobach elektronicznych: <www.rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/svsava-sabrana/svsava-sabrana_06.html>. Polski przekład: Sawa I arcybiskup serbski, *Żywot świętego Simeona*, [w:] *Dar słowa, ze starej literatury serbskiej*, wyb. i opr. A. E. Naumow, Łódź 1983, s. 7 i przeł. A. Naumow.

i różnowiercom. Bóg umacnia je i wywyższa, ugruntowując na osobie prawowiernego władcy, dopuszczonego do przymierza i postawionego nad narodem. Figura panującego przejmuje parametry formujące konwencję postaci starotestamentowych patriarchów w ich relacjach z Bogiem i funkcjach w ekonomii zbawienia (por. Rdz 15, 7; Wj 6, 2-8). Symeon personifikuje Abrahama³⁶, a zarazem kontynuatorów jego dzieła (wg Rdz 17, 1-8; 15-21; 25, 5-6) – patriarchę Józefa, królów Dawida i Salomona³⁷. Wybraństwo, oprócz wolnej decyzji Boga, zyskuje usprawiedliwienie w doskonałości wybrańca, przedkładającego za Koheletem szczęście wieczne nad doraźne (1, 2-11). Państwo serbskie jest efektem zarówno cnót Abrahama, jak i ewangeliczno-apostolskich „czynów Abrahama” (J 8, 33-40; Jk 2, 21-23), reprezentowanych przez cechy wierności, miłości (ufności), posłuszeństwa (Hbr 11, 8, 33; Rdz 18, 19), które zapewniają triumf nad wrogiem i otrzymanie przepowiadanej nagrody: „Zasadzony w domu Pańskim zakwitłeś jak palma, jak cedr libański pomnożyłeś dzieci swoje” (wg Ps 91 (90); 92 (91); Rdz 17, 1-5; Hbr 11, 12), pisze biblijnymi słowami o ojcu św. Sawa³⁸. Stałym mianem ojczyzny jest: „przez Boga (Chrystusa) dana Symeonowi kraina (oblast)” i „ziemia obiecana”. Za nowotestamentowy archetyp władcy służy chrystologiczna postać Dobrego Pasterza, zbudowana obok typowej symboliki na teologii ośmiu błogosławieństw (J 10, 11; Mt 5, 1-8)³⁹. Z połączenia wzorców wynika oryginalna, zbiorcza koncepcja króla jako jednocześnie ojca i matki narodu, który skupia w swoim ręku funkcje patriarchalno-apostolskie⁴⁰ – przywódcy, budowniczego, prawodawcy, nauczyciela, wychowawcy, opiekuna, obrońcy. Ideał rządów spełnia się w ofiarnej, zbawczej służbie ojczyźnie, tożsamej z prawosławną Cerkwią⁴¹, i narodowi:

³⁶ Idea sukcesji nie stanowi tu przeszkody, ponieważ motyw ojcowskiego błogosławieństwa jest analogią wyboru Abrahama na bożego „plenipotentę” na ziemi, który w ten sposób otrzymuje funkcję dziedzica ziemskiego dominium Boga.

³⁷ Свети Сава, *Житије светог Симеона Немање*, s. 99 (polski przekład A. Naumow w *Dar słowa...*, s. 8).

³⁸ Kondak po VI pieśni kanonu. Свети Сава, *Служба светом Симеону*, [w:] Свети Сава, *Сабрани списи*, ed. *Стара српска књижевност у 24 књ.*, књ. 2, ред. Д. Богдановић, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1986, s. 129. Dostępny na: <www.rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/svsava-sabrana/svsava-sabrana_07_c.html>.

³⁹ Wieczernia, chwała w tonie 6. Свети Сава, *Служба светом Симеону...*, s. 124.

⁴⁰ Syn Stefan porównuje ojca w swoim żywocie do św. Pawła. Zob. Stefan Nemanjić Pierwoukoronowany, *Žywot świętego Simeona*, [w:] *Dar słowa...*, tłum. A. Naumow, s. 38. Tekst utworu w tłumaczeniu z cerkiewnosłowiańskiego na język serbski dostępny na stronie internetowej: <<http://zitijsnemanjinoostefanaprvovcenog.wordpress.com/>>.

⁴¹ Por. D. Gil, *Otačstvo i narodna svest i svest o pripadnosti evropskoj kulturi u hagiografskim delima srednjovekovne srpske književnosti*, [w:] *Srpska književnost u kontekstu evropske književnosti*, 31. Međunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane, Beograd 2002, s. 59-72.

Jak go przeto nazwiemy? Czy władcą czy raczej nauczycielem? Umocnił bowiem i rozjaśnił serca wszystkich i nauczył nas, jak prawowierni chrześcijanie wiarę prawą w Boga chronić powinni. [...] cerkwie oświęcił, klasztory zbudował, biskupów słuchał z rozkoszą, kapłanów szanował [...], on – nie mających nadziei nadzieja, biednych obrona, głodnych żywiciel, on nagich w dom swój wprowadzał i odziewał, sieroty wychowywał, wdowom sprawiedliwość czynił, ślepych i chromych, i mdłych, i głuchych, i niemych był matką prawdziwie, a po prostu mówiąc, cały swój majątek jako pomoc rozdał, okazując się przez swą gościnność drugim Abrahamem (*страноприимаи*), [...]. Toteż Bóg podniósł go wysoko i dał mu imię nad wszystkimi imionami i imieniu jego pokłoniły się wszystkie narody” (Flp 2, 9 w kontekście Rdz 12, 1-2)⁴².

Ustrój wewnątrzpaństwowy typologicznie odpowiada systemowi rodzinnemu, władca jest rodzicem, poddani dziećmi⁴³. Utratę włodarza uważa się za „sieroctwo” narodu. Model prawa opiera się na ewangelijno-apostolskim „królewskim Prawie”, czyli przykazaniu miłości (Jk 2, 8; Mt 22, 37-40), a także na wymogu „dziecięcego” posłuszeństwa – przede wszystkim „prawdziwemu” Panu – Bogu – a następnie Jego ziemskiemu ramieniu, królowi, który też nosi na sobie Jego znak – *theoforos*. Potencjalne zagrożenia kraju dopuszcza się prawem działania Bożej woli, ale umieszczone są w rejestrze symptomów nadprzyrodzonej miłości, ponieważ ich interpretacja nie wykracza poza ramy sprawiedliwego ojcowskiego napomnienia (kary) dla ukochanego syna, jak mówi List do Hebrajczyków 12, 5-6.

Serbię jako Bożą fundację, teokratyczną wspólnotę, łączącą Boga z człowiekiem poprzez osobę króla, wyobraża alegoria „świątyni Chrystusowej” (por. Mt 7, 26, 2 Kor 6, 16; 1 Kor 3, 16), fundamentami sięgającej ziemi, dachem nieba. W niej mieszka Bóg niby w świątyni jerozolimskiej (por. 1 Krl 8, 27). Jawnym znakiem Jego zamieszkiwania w „swoim” kraju jest potęga serbskiego władcy⁴⁴, państwa i Kościoła – własna rozległa ziemia⁴⁵, wolność, autorytet u sąsiadów, kwitnące cerkwie, klasztory, jedna wiara i kult, harmonijne współistnienie instytucji państwowej z cerkiewną (*diarchia*)⁴⁶.

⁴² Свети Сава, *Житије светога Симеона Немање...*, s. 97-98 (polski przekład A. Naumow w *Dar słowa...*, s. 7-8).

⁴³ W pewnej mierze można się tu doszukiwać podobieństwa do „domu Jakuba”, izraelskiego pokolenia, które stało się narzędziem kary dla narodów (zob. Abd 1, 17-18).

⁴⁴ O Symeonie Sawa pisze „[...] we wszystkim cudowny i straszny – władca władających i pan panujących [...]”. Свети Сава, *Житије светога Симеона Немање...*, s. 99 (polski przekład A. Naumow w *Dar słowa...*, s. 8).

⁴⁵ „A że Bóg mi sprzyjał, dodałem wam i wzdłuż i wszierz, [...]”. Ibidem, s. 100 (polski przekład A. Naumow w *Dar słowa...*, s. 9).

⁴⁶ „[...] cerkwie oświecajcie, by i one oświeciły was, biskupów słuchajcie, kapłanów poważajcie [...], by się modlono za was”. Ibidem, s. 103-104 (polski przekład A. Naumow w *Dar słowa...*, s. 13). Por. I. Lis, op. cit., s. 103.

Serbia św. Symeona, okolona w żywocie władcy pióra syna Stefana ogrodzeniem z Krzyża⁴⁷, jest praktycznie wyłączona z porządku świeckiego, oddzielona od strefy „ciemności”, niewiedzy (nieznajomości Boga), wątpliwej ludzkiej mądrości, apostazji, podziałów, wojen. Cieszy się obfitością dóbr, pokojem⁴⁸, sprawiedliwością, nasuwając myśl o uobecnionym królestwie Bożym, inspirowaną drugą Księgą Samuela (2 Sm 7, 5; 7, 11), a również mesjańskim psalmem 85 (84), opiewającym przywrócenie dawnego stanu Izraela, powrót z niewoli babilońskiej, eschatologiczne odnowienie (por. też Rz 14, 17). Mieszkańcy państwa, żyjący w bezpośredniej obecności Boga, w dostojnym otoczeniu Kościoła i jego modlitwy, nie niepokojeni przez wrogów dojrzewają do miana serbskiego Izraela⁴⁹, strzeżonego przez Pana w niebie. I tylko w Nim pokładana jest ufność Serbów. Właśnie to bezgraniczne zawierzenie Bogu uznano za psalmową Górę Syjon, której nic nie przemoże (Ps 125 (124), 1). Na ziemi tego nowego Izraela św. Symeon otwiera drogę ku niebu, determinowaną kryterium czystości wiary proroka Eliasza⁵⁰.

Centralny punkt przestrzeni wytycza sanktuarium z ciałem władcy. Symbolizuje ono, jak grób Abrahama (Rdz 23, 4-17; 25, 9; 49, 29-33), który wykupił część ziemi Kanaan na własność narodu żydowskiego, by po raz pierwszy miał swoją stałą siedzibę, trwale związane narodu serbskiego z konkretnym obszarem ziemi, zajmowanym przez Serbię i darzonym Bożą łaską: „W życiu, czcigodny, żyłeś jak drugi Abraham, / i czynów takich dokonaleś, po śmierci twojej, z łaski Boga / trumna z relikwiami twymi czyni cuda przedziwne, / ponieważ wiarą zajaśniałeś [...]”⁵¹.

Grób Symeona warunkuje i poświadcza status Serbii jako ziemi świętej, błogosławionej przez Boga, przeniesiony bowiem z Athosu do ojczyzny (1208), traktowany jest jak odpowiednik nowego miejsca pochówku kości Jakuba przeniesionych z Egiptu do ziemi obiecanej i złożonych na polu kupionym przez Abrahama (Rdz 50, 4-12). Żywotowa wersja translacji doczesnych szczątków świętego odtwarza biblijne formy wypełnienia duchowego

⁴⁷ Stefan Nemanjić Pierwoukoronowany, *Żywot świętego Simeona...*, s. 29.

⁴⁸ Zob. *Żywot Symeona* autorstwa św. Sawy, s. 99, albo pieśń V, tropar 2 kanonu *Służby Symeonowi*.

⁴⁹ „Dziecko moje ukochane, paś mój Izrael, i strzeż go, prowadząc jak Józef jagnię!”. Свети Сава, *Житије светог Симоно Немање...*, s. 102.

⁵⁰ „Wielebny ojcze, / dobrą drabinę znalazłeś, / by wejść na wyżyny, / znalazł ją też Eliasz w rydwanie ognistym, / ale on wejścia innym nie zostawił, / a ty po śmierci swojej / w ojczyźnie swojej drogę pokazałeś carom, [...]”. Wieczernia, stichera 1 na „Panie do Ciebie wołam”. Свети Сава, *Служба светом Симеону...*, s. 123.

⁵¹ Kanon, pieśń VIII, tropar 2. Ibidem, s. 131.

testamentu patriarchy⁵², dając wyraźny sygnał końca czasów historycznego „zamętu”, międzybraterskich walk i wojen wynikłych po inwazji rycerstwa łacińskiego na Bizancjum, kiedy Stefan Nemanjić, syn Symeona, zdecydował się zawrzeć sojusz z katolicką Wenecją i przyjąć koronę królewską z Rzymu (1217)⁵³:

Przybywszy z wielką czcią wzięli [Stefan Pierwoukoronowany i Wukan – M.K.] relikwie Symeona, [...]. Jak piękny Józef wziął z Egiptu ciało ojca swego Jakuba i przeniósł do ziemi obiecanej, tak i ci kochający Boga i czcigodni synowie, i całe państwo, przyjęli go [...], i z szacunkiem położyli w tej świętej cerkwi [Studenicy – M.K.] w przygotowanym grobie⁵⁴.

Duchowe znaczenia Bożej ziemi połączone z symboliką miejsc ostatniego spoczynku przekształcają Serbię w winnicę Pańską, gdzie „wyrasta” soteriologicznie tłumaczony „winny krzew Nemanjiciów” (*sveta loza*) – oryginalne drzewo genealogiczne, będące zewnętrznym wyrazem lokalnej teologii dynastycznej⁵⁵. Relacyjny charakter symbolu (J 15, 1-8) zamyka w sobie pojęcie nieprzemijającej wspólnoty z Bogiem, unifikacji kultowej, czystości (ortodoksji), miłości wzajemnej (obopólnej troski – ludu o Boga, Boga o lud), egzaminu z wierności, próby męki, które Serbowie wysiłkiem swojej dynastii szczęśliwie zdają, ciesząc się powodzeniem w okresach swobody lub żywiąc uzasadnioną nadzieję na odrodzenie podczas kryzysów i niewoli.

W ujmowanej z perspektywy przymierza doktrynie państwa i ziemi serbskiej wyjątkową pozycję zajmuje idea ciągłości. Rozumie się ją na sposób biblijny, jako obligatoryjną wierność duchowemu testamentowi przodków, w danym wypadku założycielskiej tradycji Serbii, potwierdzonej sankcją nieba, która zabezpiecza niezniszczalność kraju. Zasada kontynuacji, obok cnót wierności i posłuszeństwa, organizuje inne wyróżniki „zajmowania obiecanych sobie terenów”:

I sam [Stefan – M.K.] ukoronował go [Stefana Pierwoukorowanego – M.K.] i szczególnie pobłogosławił, jak pobłogosławił Izaak Jakuba (Rdz 27, 27-29) [...] i za-

⁵² Teodozy Chilendarski wkłada w usta św. Symeona następujące słowa: „Bóg po pewnym czasie dopuści, byś zebrawszy grzeszne moje kości przeniósł je do ziemi narodu mojego i złożył w cerkwi przeze mnie zbudowanej, która stoi w miejscu zwanym Studenica, w klasztorze Przeświętej Bogurodzicy”. Теодосије, *Житије Светог Сава*, [w:] Теодосије, *Житија, Стара српска књижевност у 24 књиге*, књ. 5, ред. Д. Богдановић, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Београд 1988, <www.rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/teodosije-zitije_sv_save_c.html>.

⁵³ Przypuszczalnie św. Sawa jako zwierzchnik Cerkwi serbskiej koronował później brata drugi raz. W. Felczak, T. Wasilewski, *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985, s. 111.

⁵⁴ Свети Сава, *Житије светог Симеона Немањџи...*, s. 117.

⁵⁵ I. Lis, op. cit., s. 116-124, i podana tam literatura. Projekt świętego drzewa adaptuje dla serbskich potrzeb głównie twórczość biskupa Danila II.

czął go pouczać, by miał staranie o każdym uczynku dobrym w państwie swoim i by był miłosierny dla narodu chrześcijańskiego, przez Boga chronionej trzody, którą mu oto przekazuje [...]. Zatem jeśli zechcecie i posłuchacie mnie, dobra ziemskie otrzymacie, a jeśli nie zechcecie i nie posłuchacie, pokarmem oręża będziecie (Iz 1, 19-20)⁵⁶.

Rozłożenie ekonomii zbawienia w czasie, gdy proroctwo Boże dane Abrahamowi nie wypełniło się od razu, lecz dopiero w jego potomkach wiernych legatom ojca okazało się schematem szczególnie przydatnym dla orientowanego dynastycznie opisu świętej historii Serbii. Utwory dedykowane kolejnym rodzimym świętym eksponują fakt, iż serbska „ziemia obiecana” zdobywana jest stopniowo, pracą pokoleń. Dzieło ojca podejmuje syn. I tak, powołanie młodszego syna Symeona, Rastka, późniejszego św. Sawy, „ojca” suwerennej serbskiej Cerkwi, realizuje model Izaaka, odbijający ideę kontynuacji (Rz 9, 7)⁵⁷. Tę ciekawą inkarnację Abrahamowego syna dopełniają nowotestamentowe symbole siewcy dobrego ziarna, żyznej ziemi, dobrej pszenicy, przeciwstawione zgubnemu kąkolowi i „nieprzyjaznemu człowiekowi” rozrzucającemu chwast (Mt 13, 3-8, 23-28). Serbia obdarzona własną Cerkwią jawi się jako kraj prawdziwych wyznawców Boga (J 8, 33-44 w kontekście Mt 2, 10-12), zapowiadając nadejście czasów mesjańskich.

Serbia i Serbowie stanowią ontologiczną jedność. Naturalne dla ludzi jest pozostawanie w granicach kraju, rozproszeniu nadaje się ujemne wartości. Porzucenie ojczyzny hagiografowie nazywają „odejściem w dalekie strony”, frazę zaczerpniętą z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 13), która mówi z jednej strony o odstępstwie i ucieczce, z drugiej o nawróceniu i pełnym skruchy powrocie. Literatura sakralna dopuszcza jedynie odejście dla etycznego doskonalenia się na innej duchowo „bardziej” świętej ziemi. Tę rolę przydzielono klasztorom, zakładanym od najstarszego okresu istnienia państwa przez kolejnych władców kraju. Fundacje monastyczne funkcjonują jako „prawdziwa” święta ziemia, istota serbskiego chrześcijaństwa, ostoją wiary, filar zbawienia. Spośród nich Sawa Nemanjić wyodrębnia cytatem biblijnym rodzime zgromadzenie na Górze Athos. Genezę Chilandaru utrzymuje w teologii przymierza, wieńcząc jego zorganizowaniem zbawczą misję św. Symeona jako drugiego Abrahama, mającego swą kontynuację w Chrystusie:

⁵⁶ Свети Сава, *Житије светог Симеона Немање...*, s. 102, 103 (polski przekład A. Namow w *Dar słowa...*, s. 11, 13).

⁵⁷ „Władko, Boże Wszchemogący, który niegdyś wysłuchałeś Abrahama i Sary i innych sprawiedliwych, którzy modlili się o dziecko (Rdz 16, 1-2; 17, 15-19; 18, 14; 21, 1-3; 1 Sm 1, 1-20; Łk 1, 5-25), usłysz dziś i nas, grzeszne sługi Swoje, co się do Ciebie modlą. Spraw, w swojej dobroci, byśmy mieli choćby jednego męskiego potomka, który byłby pociechą duszy naszej i przez Ciebie dziedzicem naszego państwa [...]”. Теодосије, *Житије Светог Саве...*

Czczigodny ten starzec [...] pozostał w naszym klasztorze dwa lata i pomnożył stado Chrystusowe mnichów. I zapragnął wejść na wyższy poziom duchowy, wiedząc, że Pismo Święte nakazuje: „Opuśćcie miejsca swoje i krewnych swoich, ponieważ żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 24). Dlatego i kochający Boga pan Symeon zapragnął stąd odejść i pielgrzymować, by przez siebie wypełnić wszystko, co było powiedziane (por. Łk 22, 37; Jk 2, 23)⁵⁸, [...]. Po pierwsze z powodu świętego miejsca [...]⁵⁹.

Athoski monaster nosi niepowtarzalną godność serbskiego centrum chrześcijańskiej „gościnności” dla powszechnego zbawienia, któremu patronuje po Abrahamie biblijny starzec Symeon – świadek dokonanych już mesjańskich prorocत्व i bezpowrotnego odejścia w przeszłość minionej epoki. W skali narodowej Chilandar, „cicha przystań”, biblijny raj („święta łąka, łąka świata”), staje się niebiańskim strażnikiem państwa, punktem orientacyjnym wytyczającym kurs Serbii, czynnikiem normującym i stabilizującym kraju:

A on, czczigodny, przybył na Świętą Górę [...], podobnie jak tutaj utwierdził królestwo swoje, tak i tam zapragnął znaleźć miejsce zbawienia wszystkim, którzy przybywają z różnych stron (za: Łk 2, 25-37; Rdz 18, 1-19) [...] I odszedł na łąkę świata, między drzewa piękne kształtem i owocami, [...] i żył życiem spokojnym i bez zamętu, miłym Bogu, [...] stał jak cudne drzewo w cichej przystani, czyli na Świętej Górze⁶⁰.

Znalazłem na Świętej Górze miejsce puste ku czci Przeświętej Bogurodzicy Ofiarowania, zwane Chilandar. Nie ociągaj się więc, lecz potrudź się mocą swą całą podnieść je, by zbudowana została świątynia Najświętszej na pamięć o mnie w ziemi tej, po mnie zaś o tobie i dzieciach twoich i wnukach, z pokolenia na pokolenie po wsze czasy. [...] Tyś bowiem fundator tego [...], tobie to tylko i nasieniu twojemu po tobie⁶¹.

Równie imponującą wizję ziemi i serbskiego państwa zaproponował w XV wieku, gdy Bułgaria już została opanowana przez Turków, a Serbia jeszcze była wolna, Grzegorz Cambłak, autor żywotu i służby św. Stefana Deczańskiego (1285–1331). Pokazał on Serbię jako dojrzały owoc starszych, częściowych porozumień z Bogiem, wypełnionych w najnowszym, doskonałym przymierzu. Żywot Stefana rozpoczyna patetyczna apologia kraju, jego władców i mieszkańców:

⁵⁸ Jakub w swoim liście pasterskim stwierdza: „I tak wypełniło się pismo, które mówi: *Uwierzył przeto Abraham Bogu i poczytano mu to za sprawiedliwość*”.

⁵⁹ Свети Сава, *Житије светог Симеона Немање...*, s. 105-106.

⁶⁰ Ibidem, s. 108, 109.

⁶¹ Stefan Nemanjić Pierwoukoronowany, *Żywot świętego Simeona*, s. 26-27.

I on [Stefan Deczański – M.K.] pochodził z wielkiego i przesławnego narodu serbskiego, który nie tylko wojenną siłą przewyższał inne narody i dominował nad sąsiadami chwałą i bogactwem, pięknem miejsca i wielkością, ale także chlubił się najpobożniejszymi i najmędrszymi carami [...]⁶².

Podwaliny pod tę koncepcję kładzie typowa dla średniowiecznej Europy teoria sakralizująca państwa i świecką władzę⁶³, w której następuje zintegrowanie biblijnej teologii ziemi z teologią dynastii. Konkretyzuje ją forma wiecznego przymierza Boga z królem Dawidem (2 Sm 7, 5-10), gdzie nagrodą za przekształcenie swojej ziemi w „dom Boży” będzie pomyślność kraju (2 Sm 23, 1-5), obdarowanego trwałą dynastią panującą, podtrzymywaną zawsze przez Boga, naznaczoną Jego szczególną łaską (2 Sm 7, 12-16) i opieką. Camblak nie waha się nazwać Serbii Stefana z Deczan ziemią narodu wybranego, a naród świętym narodem⁶⁴. Serbską ziemię wyróżnia wyjątkowa urodzajność, jej górowanie nad innymi krajami potwierdza świadectwo cudzoziemców, którzy opuszczają własne ojczyzny i wybierają do życia Serbię, w czym odnaleźć można aluzję do Izajaszowego miasta „poszukiwanego” (Iz 62, 12) lub krainy mlekiem i miodem płynącej (Wj 3, 8):

A Pan czynił i to, słał swego wybrańca tak, że przez wszystkie lata ziemia rodziła wielką obfitość owocu, a wszyscy sąsiedzi dziwili się jego państwu (Mt 13, 8 – w kontekście 2 Sm 23, 3-5) i wielu daleko zostawiało swoje ojczyzny i przenosiło się do niego. I chrześcijański róg rósł (zob. Dn 8, 9), i cerkiewnymi sprawami dobrze kierowano, i carskie były w porządku⁶⁵.

Idealne zestrojenie nurtu politycznego z życiem religijnym, służba świecka i posługa duchowa narodowi czyni ze Stefana doskonalszego następcę Dawida i Salomona. Ucieleśnienie proroka Daniela i gorliwego Eliasza w dbałości o dobro narodu, Cerkwi, kraju, automatycznie identyfikowanego z doskonalszą formą królestwa mesjańskiej Dawidowej dynastii. Pozytywnych konotacji dostarczają tu również biblijnie wartościowane kierunki geograficzne. Serbia należy do „Bożych” stron świata – wschodu – i utrzymuje

⁶² Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског*, (XV в), прев. Л. Мирковић, <www.rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/camblak-zitije_decanskog_c.html>. Internetowe wydanie za: Григорије Цамблак, *Књижевни рад у Србији*, Београд 1989. Według: *Старе српске биографије XV-XVII века*, СКЗ, Београд 1936.

⁶³ Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 1995, s. 272-274.

⁶⁴ Zob. np. D. Gil, *Mit „izabranog naroda” u staroj srpskoj književnosti*, [w:] *Srpska književnost i Sveto Pismo*, 26. Međunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane, Beograd 1997, s. 97-102.

⁶⁵ Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског...*

bliskie stosunki z analogicznie ocenianym południem⁶⁶ (Iz 31, 9; Zach 2, 6-7), skąd przybywa druga żona władcy. Obraz małżeństwa Stefana z córką bizantyńskiego cesarza (Andronika Paleologa), odrosłą od dobrego korzenia⁶⁷, która jest swemu mężowi dana za „pomocnicę”⁶⁸, nawiązuje do rajskiej rzeczywistości i pierwotnej szczęśliwości ziemi, gdy Bóg obdarzył Adama pomocnicą Ewą, by nie był sam (Rdz 2, 18).

Państwo serbskie otrzymane od Boga stanowi nierozdzieloną całość, szacunek dla jego integralności znajduje się pośród obowiązków ludu, dlatego separatystyczne dążenia syna władcy Cambłak zalicza do prześladowań, osnutych na kanwie psalmowej modlitwy prześladowanego Dawida, który uciekał przed synem Absalomem (Ps 3). Natomiast brak surowej reakcji króla na działania, w wyniku których doszło do oderwania części kraju, określa cnotą łagodności na wzór Dawida, przebaczącego synowi bunt przeciw sobie i gorliwie wykonującego obowiązki wobec Boga (2 Sm 18, 5; Ps 131, 1⁶⁹).

Najazd bułgarski na Serbię symbolizuje zanieczyszczenie ziemi narodu wybranego, konsekwentnie więc zwycięstwo nad Bułgarami uaktualnia topos czyszczenia kraju z bezbożnych⁷⁰. Walki wewnętrzne i zewnętrzne, wygrane i porażki, śmierć z ręki syna dodają do obrazu władcy i państwa stygmat cierpienia, czerpiącego nadprzyrodzony sens z całego szeregu biblijnych archetypów osobowych – patriarchy Józefa, Hioba, Jozuego – następcy Mojżesza (Joz 1, 1-5).

Zróznicowane motywy biblijne, liczne wzorce personalne czy modele zachowań, ich wznosząca gradacja przez konfrontowanie starotestamentowych „poprzedzających” figur z realiami Nowego Testamentu każą postrzegać Cambłakowego bohatera i jego „Bożą dziedzinę” w świetle zbawczej dla świata rzeczywistości chrystologicznej. Konstytuuje ona idee mesjańskie odnoszone do krain sąsiednich. Za bazę służy im deifikująca metaforyka solarna⁷¹ i etyka *Kazania na górze* (Mt 5, 3-11). Słońce znad Serbii

⁶⁶ Por. Ps 126, 4, 5-6; Jr 4, 6. Ez 39, 2 o północy jako bezbożnej krainie króla Goga, a też 38, 15 i Dn 11, 36.

⁶⁷ „Bo jeżeli zaczyn jest święty, to i ciasto, a jeśli korzeń jest święty to gałęzie również” (Rz, 11,16).

⁶⁸ „Ponieważ było korzystne, by miał on pomocnicę w dobrych czynach, Bóg, który przedsiębrał wszystko dla jego dobra, wybrał kobietę godną takiego męża, która z miasta Sołunia, z carskiego korzenia będąc, przybyła do królestwa [serbskiego], czciogodna Paleolozanka”. Григорије Цамблук, *Житије Стефана Дечанског...*

⁶⁹ Według Septuaginty. Polskie tłumaczenia nie oddają tej cechy króla, zob. Ps 132 (131), 1.

⁷⁰ „[...] Oczyszczył Pan ziemię narodu swego posławszy Stefana”. Григорије Цамблук, *Житије Стефана Дечанског...*

⁷¹ „Kraje wschodnie i zachodnie wspólnie radujcie się! / Odrzućcie precz wszystkie myśli pokrętnie, / bo drugie słońce nam tutaj w sławie zajaśniało, / nie ku zachodowi się przesuując i pod ziemię kryjąc, / lecz od ziemi ku niebu wschodząc, / wśród bezcielesnych przebywa-

oświeć inne kraje, a władca dzieli się posiadaniem dobrami, rozdając jałmużnę na wszystkie strony świata – te pobożne i niebożne⁷².

*

Słowianie wschodni, otoczeni żywiołem różnoetnicznym i różnowierczym, na przestrzeni dziejów wielokrotnie podejmowali walkę o zachowanie swego posiadania i rozszerzali granice o nowe znaczące nabytki terytorialne. Symbol ziemi zyskał tu szczególnie ważny wymiar. Wyróżnik geograficzny przesunął się na czoło argumentów stosowanych w dyskursie tożsamościowym, który na wielu poziomach odważnie operuje słowem Biblii – literackie opracowania cerkiewnych świąt zajmują w tym względzie pierwsze miejsce.

Obrzędowa koncepcja dnia pamięci pierwszego świętego czasów synodalnych (1721–1918) – św. Dymitra Rostowskiego⁷³ – pociągnęła za sobą całkowite wręcz utożsamienie historii biblijnego Izraela z historią Rosji, przesczepienie teorii narodu wybranego i ziemi obiecanej na grunt rosyjski. Tekst służby dedykowanej rostowskiemu biskupowi powstał na początku panowania cara Pawła I (1798), syna Katarzyny II, który w burzliwych czasach rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich przypisywał sobie rolę światowego przywódcy i miał ambitne plany zjednoczenia Kościołów. U progu nowej epoki mocarstwo szukało umocowania swej pozycji w wyższej idei. Pojawiła się potrzeba zrewaloryzowania doktryny państwa, stworzenia i uzasadnienia maksymalnie pojemnego i trwałego paradygmatu, elementy którego byłyby nośnikiem prymarnych ideologicznych znaczeń. Ważną rolę dla tworzonej koncepcji imperium odegrał kult św. Dymitra, hierarchy, którego ziemską drogą w pełni odpowiadała potrzebom ideowym kraju, objął on bowiem urząd biskupa w rosyjskim Rostowie wraz z narodzinami nowożytnego państwa, posługą episkopalno-oświatową czynnie w tych narodzinach uczestniczył i w pewien sposób sam namaścił Piotra I na Bożego pomazańca, wygłaszając kazanie o nadprzyrodzonej godności ziemskiego władcy. Biskupa wykreowano na specjalnego patrona rosyjskiej ziemi, cara i carskiej dynastii (domu panującego).

jąc duchem, / i stamtąd nam zsyła promienie, i chroni, i oświećta, [...]”. Grzegorz Cambłak, *Służba Stefanowi*, trzecia stichera na litii, w tonie 1, przekł. A. Naumow, na prawach rękopisu.

⁷² „Wiele otrzymał Egipt i Aleksandria, święta Góra Synaj, gdzie Bóg niegdyś objawił się w chwale, dając ludowi Prawo, Jeruzolima i cała Palestyna, Konstantynopol i Tesalia, a szczególnie dużo łask doznał monaster Pantokratora [Deczański – M. K.] i święta Góra Athos [...]”. Григорије Цамблак, *Житије Стефана Дечанског...*

⁷³ Szerzej omawiam temat w: M. Kuczyńska, *Z zachodu na wschód. Obywatele Rzeczypospolitej na ołtarzach cerkwi rosyjskiej*, Kraków 2011.

Trzon doktryny religijnej państwa buduje nauka o zbawczym planie Boga wobec ludzi, który ulega odnowieniu w nowym, ostatnim i wiecznym przymierzu zawartym między Bogiem a Rosją (rosyjskim władcą), sygnowanym autorytetem świętego metropolity Rostowa. Nazwa „Rosja” jest funkcjonalnym analogiem biblijnego terminu „Izrael” (por. Iz 1, 1-5). Tak jak Izraela, Rosji nie da się ograniczyć znaczeniem politycznym, etnicznym, ani religijnym. To święta wspólnota zajmująca własne terytorium otrzymane od Boga, naród wybrany obdarzony szczególnymi względami Najwyższego (wg Iz 44, 1-3), depozytariusz Jego objawienia powołany do realizacji wyjątkowej misji w świecie z wpisanymi w siebie zasadami preegzystencji i nieskończoności. Ideę odwiecznego wybraństwa potwierdza stała obecność Boga na rosyjskiej ziemi, niekończąca się, odnawiająca wszystko teo- i hierofania, jaka się tam odbywa. Jej wyrazem są hymny wdzięczności stylizowane według prorockich tekstów Izajasza:

Oddaj chwałę Bogu twojemu, Rosjo, wysławił bowiem Ciebie niegdyś w swoich świętych i nie przestaje wysławiać ciebie teraz. Ty zaś, biskupie Dymitrze, dobry sługo Chrystusa, i wierny, mnożący talent wręczony ci przez Niego, naucz i nas iść za swoim chwalebny przykładem, byśmy nie zostali osądzeni ze złymi sługami, ale byśmy zasłużyli na radość wieczną⁷⁴.

Zasadniczym obrazem poziomu wyrażania jest starotestamentowa teokracja kapłańska, urzeczywistniana w państwie Romanowów. Z chwilą objawienia świętości Dymitra Bóg schodzi na rosyjską ziemię i ustanawia tu swoje niepodzielne dominium. Aktualizująca historię teofania stwarza byt od początku. Rosja, wariant nowego edenu, „wylania się” spod ręki Stwórcy jako Izajaszowo-ewangelijna winnica ożywiona tchnieniem Bożego ducha⁷⁵ i naznaczona specjalną misją soteriologiczną⁷⁶. Bóg rządzi nią realnie i niepodzielnie. Monarchiczną władzę ujawniają królewskie tytuły, jakimi nazywa Stwórcę autor – *nasz Bóg, Władcyka (Włodarz), Car niebieski, Wszechdzierzca (Вседержитель)*, potwierdzają je deklaracje wierności głoszące, iż tylko ten Bóg jest święty i poza nim nie ma innego, znane m. in. z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 4, 35)⁷⁷.

Rosyjską teokrację osadza się w ścisłej chrześcijańskiej ortodoksji uwy-puklając jej trynitarny i maryjny aspekt⁷⁸. Już Stary Testament znał formuły

⁷⁴ Służba Dymitrowi, chwała, t. 2 (wg Iz 42, 12). Zob. też ostatnią chwałę na jutrzni, t. 6. Cytaty za: *Акафист святителю Димитрию*, San Francisco 1983.

⁷⁵ Służba Dymitrowi, stichera 2 na stichownie, t. 8. Według: Iz 27, 2-5; 42, 5; Mt 12, 18.

⁷⁶ „Dymitrze, nawiedzaj winnicę swoją, którą zasadziła prawica Najwyższego, by przynosiła dobre owoce zbawienia”. Służba Dymitrowi, jutrznia, stichera 2 na „Chwalcie Boga”, t. 6.

⁷⁷ Wyznanie wiary w: kanon 2: VII, 3.

⁷⁸ Służba Dymitrowi, stichera 3, t. 8. W hymny kanonu wpleciono trynitarną doksologię, na znak przemawiania przez Cerkiew Ducha św.

ujmujące Boga w kategoriach żeńskich, Pan był dla Izraela Matką, do której uciekano się w nieszczęściu. Troskliwą Matkę-Królową ma także Rosja. Bogurodzica współuczestniczy w nadprzyrodzonym panowaniu przez wzgląd na udział w unii hipostatycznej. Współkrólowania Maryi nie ograniczają zadania wstawiennicze, Jej partycypację we władzy odzwierciedla teoria współodkupienia, uzasadniająca powszechność i głębię kultu maryjnego w Rosji: „Ty, która jesteś [...] dla ludzi na ziemi potężną orędowniczką, [...], zbaw nas, którzy do Ciebie przybiegamy, ponieważ w Tobie po Bogu ufność złożyliśmy”⁷⁹. Dzięki usytuowaniu Matki na końcu ewangelijnego rodowodu Jezusa (Mt 1, 1-16), które to miejsce przypisano w hymnografii Dymitra Rosji, Matka Boża staje się wręcz hipostazą tego kraju.

W nowym rosyjskim przymierzu miejscem spotkania z Bogiem jest ziemia kijowska, odpowiednik Synaju, gdzie Ruś przyjęła chrzest, gdzie narodził się ruski Kościół i gdzie hierarcha rozpoczął pracę nad dziełem swego życia – spisywaniem żywotów świętych. W zsymbolizowanej wizji dziejów tworzona „jego znojem” hagiograficzna księga żywotów zamienia się w biblijną „księgę życia” otrzymaną od Boga⁸⁰, w której zapisano imiona tych, którzy wejdą do Jeruzolimy niebieskiej. *Żywoty świętych*, nazwane za drugą Księgą Machabejską „perłą wykopaną koło kijowskich pieczar”⁸¹, pełnią funkcję symbolu nowego przymierza – arki ze zbawczym orędem Boga do człowieka, ukrytej przez proroka Jeremiasza na górze Nebo podczas niewoli babilońskiej⁸², którą Dymitr w oznaczonym czasie wydobywa i realizując z Bożego polecenia misję pasterską w Rostowie przenosi do Rosji, ukazanej pod obrazem „ziemi obiecanej”⁸³. Konstytutywny walor mają Jeremiaszowe idee Bożego sądu nad sąsiadami (Jr 49, 4-5) oraz uzasadnionego Bożą wolą sprawiedliwego dziedziczenia przez następców dóbr odebranych za wiarołomstwo poprzedników (Jr 49, 1-2). Obie te teorie pointuje druga Księga Machabejska, gdzie uwydatniono motyw oczyszczenia kultu po profanacji przez obce rytuały i zapowiedziano należną nagrodę tym, którzy wytrwali w wierności (2 Mch, 2, 16-18). Sedno przymierza zawartego między Bogiem a Rosją tkwi w założeniu, iż poprzedni dysponenti „arki” naruszyli zasady obowiązujących dawniej porozumień, unieważnili więc swoje prawo do świętego depozytu, tracąc otrzymaną niegdyś Prawdę

⁷⁹ Służba Dymitrowi, pierwszy bogorodyczn służby, t. 1. Zob. też pierwszy bogorodyczn na liti.

⁸⁰ Por. Ml 3, 16-4, 3; Łk 10, 20, Flp 4, 3; Ap 21, 27.

⁸¹ Służba Dymitrowi, stichera 4 na „Do Ciebie wołam, Panie”, t. 1. Obraz skontaminowany z 2 Mch 2, 5-7, 2, 13-15 i 23-25.

⁸² 2 Mch 2, 4-8 w kontekście Mt 13, 44-46.

⁸³ 2 Mch 2, 4 w kontekście Pwt 4, 22.

i łaskę⁸⁴. Bóg mocą wyboru i sprawiedliwej odpłaty odrzucił synostwo starszego potomstwa⁸⁵ i usynowił inne „dzieci” – Rosję – „nowy Izrael” (por. Rz 9, 6-29). Tym samym w symbolicznej arce przymierza do Rosji jest „przenoszony” Bóg (władza), Kościół (depozyt wiary) i prawo. Państwo staje się krajem Bożej obietnicy⁸⁶, jego historia rozpoczyna się pod symbolem Abrahama i stopniowo wchłania wszystkie rodzaje przymierzy oraz wszystkie biblijne personifikacje pośrednictwa między Bogiem a ludźmi aż do chwalebного znaku Jezusa Chrystusa. Nadprzyrodzone wybranie państwa, jak i w Serbii, połączone jest z zasadą nagrody – tu za cnotę wierności i pokory („wierność w małym”).

Cerkiew rosyjska otrzymuje Pawłowy mesjański tytuł „Cerkwi pierworodnych” (Hbr 12, 23), Kościoła elitarnej grupy ludu wybranego, Bożej własności, naznaczonej Jego znakiem, przez Niego uprzywilejowanej i chronionej, według zobowiązań podczas marszu przez pustynię (Wj 11, 4-7; 13, 16)⁸⁷. Mocą nadprzyrodzonego wywyższenia udzielono rosyjskiemu Kościołowi prawa komentowania i oceniania spraw wiary bazującego na figurze św. Eliasza. Wewnętrzna heterodoksja religijna, a szerzej, zjawisko różnowierstwa, wyobraża się na kształt negatywnie wartościowanego faryzeizmu instytucjonalnego i duchowego, stawianego w jednym szeregu z wrogim Izraelowi wielobóstwem królowej Izebel, nad którym dokonał się Boży sąd i zostały unicestwione jako nieprawdziwe (1 Krl 18, 20-40):

I u nas jak na katedrze (Mt 23, 1-10) zasiedli błędnie nauczający faryzeusze pokazując się prostaczkom jako prawodawcy, ale nie rozumieli, ani, co sami mówią, ani, co innym głoszą. Widząc po przybyciu swoim ich zuchwałę powstanie przeciw nam, gorliwie stanąłeś w obronie prawdziwej wiary, i jak Eliaz wszystkie tajne praktyki raskolników uczyniłeś jawnymi i okryłeś je wstydem, zostawiając nam na poznanie ich kłamstwa mądrą naukę. [...] ⁸⁸.

Dlatego właśnie Rosja staje się narzędziem zbawienia dla innych, sprawuje posłannictwo sygnowane ideałem powrotu, skierowane do wszystkich odłączonych, a więc do tych, którzy, jak pisze hymnograf pod wpływem św. Pawła (Rz 9, 6-8): „są od nas, lecz zachowują odmiennosc”:

⁸⁴ Zob. Pwt 4, 25-27; 9, 5-6.

⁸⁵ Por. służbę Dymitrowi, bogorodiczen po pierwszej pieśni drugiego kanonu.

⁸⁶ Konstruowana na biblijnych alegoriach pochwała świętego ma w tle pochwałę spełnienia wobec Rosji bożych obietnic: „Jak palma zakwitłeś z ziemi na trwale i jak cedr Libanu rozmnożyłeś się cudami (wg Ps 91 (90); 92 (91)), wywyższyłeś się przez swoje objawienie jak miasto stojące na górze (wg Ps 122 (121)) i zajaśniałeś przez pamięć swoją jak świecznik spod korca na świat wyjęty. Wszystko, co na tobie widziano, spełniło się, [...]”. Służba Dymitrowi, jutrznia, sedalen po polielejnym, t. 7.

⁸⁷ Służba Dymitrowi, litia, chwała, t. 6.

⁸⁸ Służba Dymitrowi, jutrznia, sedalen, t. 8.

Sługa dobry i wierny, biskupie Dymitrze, [...] troszcz się o to, by przynajmniej cudami twoimi przekonani [raskolnicy - M.K.] odzyskali przytomność i razem z nami sławili Trójjedynego Boga ci, którzy od nas wyszli, ale są odmienni (от нас исходящие, но не от нас сущии)⁸⁹.

Grupy pozostające poza rosyjską wspólnotą to starożytny Babilon - typ stolicy moralnego zła - „budowa na piasku”, pozbawiona jakiegokolwiek gwarancji trwałości. Istotę rosyjskiej Cerkwi streszcza, przeniknięte duchem ekskluzywizmu wyznaniowego swego rodzaju *credo*, także wierne tradycji biblijnej, sięga bowiem po schemat mowy Mojżesza do ludu, w której patriarcha obiecywał życiowe powodzenie i perspektywę zbawienia pod warunkiem zachowania jedności z Bogiem. Podobnymi słowy wzywał Salomon lud do wierności Bogu po zbudowaniu świątyni jerozolimskiej:

Zaprawdę, Boże nasz, Ty jesteś jedynym Bogiem bogów i Panem panów i oprócz Ciebie nie ma innego, i oprócz Twojej świętej soborowej Cerkwi nie ma innej, ani na niebie, ani na ziemi, w której można dostąpić zbawienia (por. Pwt 4, 25-28, 39-40; 1 Krl 8, 60). Dlatego pozwól nam jednymi ustami i jednym sercem [...] wysławiać Ciebie⁹⁰.

Metody wpływu na społeczeństwo określa posłannictwo Ewangelii, miłosierdzie (miłość), ale także „miecz” (Rz 13, 1-5; Ap 19, 11-16), który Bóg postawił na straży drogi do rajskiego drzewa życia⁹¹. Służba „miecz”, czyli działania wojenne, odgrywa równorzędną rolę co służba miłości, stosuje się ją bowiem dla sprawy zbawienia w odpowiedzialności przed Bogiem. Wykreowane w hymnografii rostowskiego metropolity państwo rosyjskie obdarzone jest wszelkimi przymiotami wiecznotrwałego ziemskiego *civitas dei*, odgradzonego od bezbożnych czystością swego Kościoła („dogmatami”) i pilnowanego przez siły zbrojne prawowiernego cara - instrument działania Bożej sprawiedliwości.

Od początku XVIII wieku Rosja zintensyfikowała eksplorację rejonów swojej bliskiej i dalekiej północy, anektując znaczące połacie syberyjskich ziem, zarówno na południu, jak i na wschodzie państwa. Pamięć o nowych zdobyczach terytorialnych dla kraju i Cerkwi na wzór biblijnej historii Izraela utrwalona została w kultach świętych. Spośród wielu przykładów warto omówić jeden, związany z pierwszym nominalnym rosyjskim biskupem Pekinu, a zarazem pierwszym biskupem Irkucka - św. Innocentym Kulczyckim - który był najprawdopodobniej Polakiem z Wołynia⁹². Za najbar-

⁸⁹ Służba Dymitrowi, jutrznia, stichera po 50 psalmie, t. 6.

⁹⁰ Służba Dymitrowi, chwała po siódmej pieśni drugiego kanonu.

⁹¹ Rdz 3, 24, por. też Mt 10, 34-35.

⁹² Zob. M. Kuczyńska, op. cit., s. 75-101.

dziej istotną wśród wielu zasług hierarchy uchodzi działalność misyjna, zgodnie z którą, według biblijnej teologii ziemi, z Bożego polecenia bierze on w duchową i rzeczywistą administrację bezkresne połacie niecywilizowanych, dzikich ziem, gdzie rządzą pogańskie idole i wprowadza tam chrześcijański ład.

Wyprawa Innocentego przebiegała kilkietapowo, najpierw osiągnął granice Chin, później daremnie oczekiwał kilka lat na wpuszczenie do cesarstwa, wreszcie objął katedrę irkucką. Dlatego literatura kreuje jego wizerunek według zróżnicowanych ideałów zachowań, przede wszystkim apostołsko-nauczającego i kapłańsko-patriarchalnego. Nie była to typowa misja chrzcielna, bo zarówno Chiny, jak i Syberia zetknęły się wcześniej z chrześcijaństwem, wykorzystano więc ewangelizacyjny archetyp apostoła Pawła⁹³, ucznia Chrystusa działającego przez „ducha i moc” (1 Kor 1, 17; 2, 4)⁹⁴, cechowane gorliwością powołanie Mojżesza, przywódcy i prawodawcy⁹⁵ (Dz 7, 30-50), model pobożnego króla, jak Dawid i Salomon, oraz namaszczonego z góry arcykapłana, jak Aaron. Pojawia się także, sporadycznie występująca w piśmiennictwie rytualnym, mesjańska figura tajemniczego władcy z Księgi Rodzaju (Rdz 14, 17-19), Melchizedeka, króla-kapłana „Boga Najwyższego” o nieznanym rodowodzie⁹⁶, której obecność uzmysławia nadprzyrodzony aspekt rosyjskiej misji wobec krajów sąsiednich, ponieważ on, zdaniem św. Pawła, jako wysłannik Ojca miał objąć zbawczym działaniem narody pogańskie (Hbr 7, 1-28):

Wiedział Pan, że masz być wielkim świecznikiem w kraju pogan, był więc łaskaw ukryć twój ród i ojczyznę, byś zjawił się w ziemi chińskiej jak Melchizedek w Kanaanejskiej, by uwierzyli, że nie od ludzi przybyłeś do nas, lecz od Boga [...]⁹⁷.

Hymnografia utrwala uczestnictwo najwyższych organów państwa i Cerkwi w zdobywaniu Północy. Ich wprowadzenie do ekonomii zbawienia autoryzuje funkcja narzędzi działania Bożej opatrności. Schemat to znany nie tylko z teorii sakralizujących doczesne rządy, św. Paweł powołany był

⁹³ „Wysławmy nowego apostoła Chrystusa idącego z Ewangelią do ziemi języków cudzych (Dz 22, 21), niosącego aromat wiary na ostatnie krańce Rosji (Ps 98 (97) 2-3; Dz 1, 8), zakwitłego jak lilia na wschodzie Królestwa Syberyjskiego (wg Rdz 2, 8), który wylewa na narody nienapojone strumieniem łaski słowa mądrości niebieskiej”. Służba Innocentemu, stichera 2 na „Panie, do Ciebie wołam”, t. 6.

⁹⁴ Innocenty, jak Paweł, realizuje zadanie, dowodząc obecności Boga w sobie sprawianymi cudami i „radą”.

⁹⁵ Służba Innocentemu, stichera 3 na litii, t. 5.

⁹⁶ Pamiętajmy, że decyzją władz ukryto także prawdziwą tożsamość Innocentego jako biskupa Pekinu.

⁹⁷ Akatyst 2, kondak 2.

przecież nie bezpośrednio, lecz przez mediację Ananiasza (Dz 9, 10-16). Rosyjski „święty Synod”⁹⁸ i „prawowierny car”, „oświecony mocą z góry”, uobecniają takiego pośrednika, wybierają biskupa do apostolskiej służby i wysyłają jako „pierworodnego syna”, by rozpoczął „duchowe usynowienie” innych, szczepiac wiare na ziemiach „ludów obcych, które nie znają Boga”⁹⁹.

Najwyższą wagę dla pełnionej służby ma ciągle pozostawanie Rosji w „pionowej” łączności z Bogiem. Kijowski Kościół, który wychował świętego, definiuje symbol rajy – miejsce pierwotnej czystości i jedności. Jego kontynuatorka, Cerkiew rosyjska, delegująca biskupa, posiada status oblubienicy Chrystusa, depozytariuszki prawej wiary, charyzmatu poznania i nieskalanego obyczaju¹⁰⁰. Rosyjskie państwo reprezentuje doczesne „królestwo Chrystusa”. Uświęcenie Rosji uzasadnia posłannictwo do innych, by wokół siebie zjednoczyć wszystkich w Bogu, zagwarantować zbawienie. I Rosja solidarnie rozszerza swoją wspólnotę, dzieli się otrzymaną łaską, posyłając „w dalekie strony”, do Chin i na Syberię, swego pełnomocnika, nowego „ucznia” Pana.

Krucjata Innocentego to klasyczne apostoła Piotra wezwanie niewiernych, czy raczej, jak chce hymnograf, „źle wierzących”, z ciemności do światła (1 P 2, 9). Teofanicznym ewangelijnym „światłem świata” (Mt 5, 13-16), ogniem, wraz z towarzyszącym mu ciepłem, co przy północnych zimmach nie było, bynajmniej, bez znaczenia, jest rosyjski apostoł, cel jego podróży – krainą mroku, ciemności, śmiertelnego cienia, mgły, a ponadto pustki, mrozu, choroby, smutku – i nawet brzydoty, która musi być dopiero przystrojona. Biegunowo odmienna od „rajskich” stron, zyskała piętno krainy „wzgnania” w kontekście wygnania prarodzciców z Edenu (za: Rdz 3, 23-24). Po przyjęciu rosyjskiego misjonarza „pustynia” zamienia się w życiodajny ogród, replikę metropolii, którą w perspektywie apostołatu reprezentuje Kijów, ruskie baptysterium, pierwotna „święta ziemia”, gdzie rozpoczęto tworzenie przyszłego imperium, ukazywane za pomocą idei „uświęcania” coraz to nowych terenów przyłączanych do kraju, kontynuowaną później przez nowo powstałe centra polityczno-religijne Rosji¹⁰¹:

Ogród, przyniesiony ze starożytnego miasta Kijowa, na ziemi syberyjskiej wydał swój kwiat (J 15, 1-11; Iz 35, 2), rozpostarł swoje gałęzie za morze i wydał plon dla

⁹⁸ Omawiam tu tekst sprzed restytucji patriarchatu, kiedy Synod przewodniczył rosyjskiemu Kościołowi.

⁹⁹ Akatyst 2, kondak 3.

¹⁰⁰ Akatyst 1, ikos 1.

¹⁰¹ Moskwa, Petersburg – w służbie Innocentemu mówi się o nich ogólnie: „stolice”. Stichera 2 na litii, t. 5.

uzdrowienia pogan, oni w nim znajdują duchową radość. Wierni, nie wychodźmy spod cienia jego błogosławionego (Dz 5, 15), [...]102.

W syberyjskiej teologii ziemi powraca charakterystyczny dla mitu początku motyw Izajaszowego zwiastuna dobrej nowiny, winnicy Pańskiej, sadzonej ręką Jego wysłanników, terenu odseparowanego od grzechu, tym razem płótem pobożności (por. Hbr 7, 26). Przejęcie w pełnoprawne posiadanie północnych „ziem obiecanych” oznacza umocnienie tam Cerkwi w sensie duchowym i instytucjonalnym przez erygowanie nowej diecezji, w imieniu której działa prawomocna „dynastia” biskupia – legitymizowana Bożym wyborem i carskim posłaniem. Rękojmią wypełnienia układu z Bogiem staje się wprowadzenie nowych, „cerkiewnych praw”, będących równoważnikiem prawa Bożego, jakiego nauczał Mojżesz w Księdze Powtórzonego Prawa (4, 5-14)¹⁰³. A wszystko to podporządkowano zasadzie sukcesji, czyniącej z południowo-wschodniej Syberii Nową Jerozolimę:

Nie dałeś snu oczom swoim, człowieku Boży, ani powiekom swoim drzemki (Ps 132 (131), 4), aż znalazłeś miejsce Panu (Łk 2, 7; Dz 7, 44) między upadającym królestwem starodawnego kusiciela pogan (por. Ef 2, 2), założyłeś osadę Bogu Jakuba nie w Judei, ani w Jerozolimie, ale w stronach mongolskich. Tam objawiłeś się jak Dawid, który zasadził w kraju niewiary krzepką podstawę wiary (2 Sm 7, 26) i Salomon, który nabył mądrości w budowaniu zbawienia swojej trzodzie (1 Krl 9, 1-5; 10, 24)¹⁰⁴.

Wspomnienie intensywnej akcji kolonizacyjnej na Północy, wspieranej interwencją zbrojną, trwa pod obrazem św. Innocentego jako żołnierza Chrystusa, mającego także rysy św. Michała walczącego ze zbuntowanymi aniołami¹⁰⁵. Niepodważalne zwycięstwo nowych sił poświadczą znak powszechnej miłości, będący przejawem bezustannej obecności Boga wśród swoich ludzi¹⁰⁶.

Fiasko ewangelizacyjnej misji chińskiej tłumaczy reguła providencjalizmu, celowy Boży zamiar, według którego nie nastąpił jeszcze czas na ocalenie „obcych”. Zbawcze posłannictwo skierowane zostało do swoich – „pogan własnego królestwa” – zagubionych owiec rosyjskiej „owczarni” pozbawionych dotąd pasterza, jak głosi Ewangelia Mateusza (Mt 15, 24). Chiny odbijają teorię buntu, są „wężem starodawnym” (Ap 12, 9) i egipskim faraonem. Miejsce przeznaczone dla modlitwy i prośby o apostołstwo wypełnia samowola, pozbawiając państwo środka praw do udziału w Bogu:

¹⁰² Służba Innocentemu, stichera 2 „na stichownie”, t. 6.

¹⁰³ Akatyst 2, kondak 5.

¹⁰⁴ Służba Innocentemu, jutrznia, sedalen 1, t. 5.

¹⁰⁵ Akatyst 2, kondak i ikos 9.

¹⁰⁶ Służba Innocentemu, stichera 4 na „Chwalcie Boga”, t. 8.

Kiedy ciemne Chińczyków carstwo, omroczone pychą starodawnego węża, nie mogło przyjąć światła królestwa Jezusa Chrystusa (Ap 12, 9-10; 2 Krn 6, 18) i nie chciało powitać błogosławionego hierarchy rosyjskiego, wtedy wśród pogan zaczęła rosnąć i mnożyć się święta wiara chrześcijańska przez usta wielkiego biskupa Innocentego, [...] ¹⁰⁷.

Dla piśmiennictwa obrzędowego symbolika biblijna w opisie przestrzeni odgrywa wiodącą rolę. Miejsce, zasadniczo, nigdy nie nosi tu cech neutralnych. Warunkowane spojrzeniem teologicznym traci swą autonomię i przybiera charakter relacyjny, odnoszony do Boga i Jego „rozmówców”. Zależnie od ustalonych (wykreowanych) więzi między nimi otrzymuje swój kształt, własności czy ocenę. Repertuar używanych przez autorów modeli i obrazów biblijnych jest raczej klasyczny, niekiedy tylko wzbogacony o bardziej oryginalne odwołania czy aluzje z Pisma św.

Koncepcje słowiańskich ziem, miejsc symbolicznych, miejsc pamięci osadzone są w formach cieszących się niepodważalnym szacunkiem w kulturze, dlatego zdobywają przemożny wpływ na świadomość odbiorcy, stając się podstawowym składnikiem tworzenia tej świadomości. Dzięki swemu uniwersalizmowi i autorytetowi kod biblijny zyskuje nieprzecenioną wartość teoretyczną oraz praktyczną. Z jednej strony pozwala budować ściśle zaprogramowane, akceptowane społecznie schematy ideowe (ideologiczne), z drugiej, rozpowszechniać pożądane sposoby praktycznego wcielania ich w życie, a w ich ramach popularyzować wymagane wzorce indywidualnych zachowań. Własna przestrzeń ujmowana przez pryzmat Biblii, głoszącej prawdę objawioną, porusza najwyższe emocje i wolę. Jej sakralna wizja przenika bez trudu do dyskursu patriotycznego, w którym idee supremacji, podparte filarem wspólnoty geopolitycznej (według zasad centralizacji, integracji, unifikacji kulturowej) utrzymują się na szczycie „piramidy cnót”, jakie budują i waloryzują poczucie tożsamości narodowej.

BIBLICAL CODE IN A SYMBOLIC RECOGNITION OF THE MEMORY SPACE (BASED ON THE MATERIAL EASTERN AND SOUTHERN CHURCH SLAVONIC LITERATURE)

Summary

The article discusses the use of the biblical code in the description of the geocultural space in Southern and Eastern Slavic medieval literatures. Already the oldest Slavic texts depict the appearance of Christian Slavic countries in the biblical categories. They are the

¹⁰⁷ Służba Innocentemu, stichera 3, na „Panie do Ciebie wołam”, t. 6. Jest też obraz sprzeciwu nawiązujący do „wspólnotowego” psalmu 133 (132) 2-3, w którym Chińczycy tamują strumień łaski płynący do nich od rosyjskiego biskupa. Akatyst 1, ikos 5.

result of God's chosen and the symbolic descendants of Abraham, ensured by the promise that by the grace of God they will become "the great nations", and "their name" would be glorious and blessed to become a blessing to others (Genesis 12, 1-3). Slavs saw their apostles, teachers, bishops and rulers personifications of the biblical patriarchs, apostles and saints - Abraham, Jacob, Moses, Aaron, David, Solomon, St. Peter, St. Paul, Michael. In this way a theocratic community was created, imitating the biblical pattern, in the form of state institutions and the Orthodox Church. Land of the community has become a holy space, where God ruled and where He was continuously present.

The space described through the prism of the Bible, proclaiming the truth revealed, moves the highest emotions. Its vision shaped in a way mentioned above penetrates the patriotic discourse, building and valorizing a specific sense of national identity.

KEY WORDS: Church Slavonic literature, hagiography, hymnography, covenant theology, chosen nation, promised land, sacred space, national identity

MIECZYŚLAW DĄBROWSKI

Warszawa

Pisarze Triestu

Problem

Triest jest fascynujący: jego historia, geografia, tradycja i współczesność, jego ulice, kawiarnie i literatura, wszystko to, co składa się na tzw. geografę humanistyczną, geopoetykę, wcześniej nazywaną przez Hipolita Taine'a *milieu*¹. Triest wydaje mi się w wielu aspektach podobny do Gdańska: są to miasta (przy)graniczne, przez co narażone na „przeciągi historii”, eksperymenty administracyjne. Noszą cechy wielokulturowości, są ruchliwe i dynamiczne już choćby z racji bliskiej „wielkiej wody”, portu, handlu, przedsiębiorczych i ekspansywnych obywateli oraz z racji umiejętności układania się z kolejnymi hegemonami, administratorami, formami rządzenia i bycia. Czy da się ukształtować w takich miejscach coś swoistego, rodzimego, czy wytwarza się jakiś wspólny rodzaj mieszkańca czy też jest to raczej – tylko? aż? – umiejętność życia obok siebie, ale w sposób otwarty i przyjazny – oto moje pierwsze pytania. Interesują mnie w zasadzie trzy podstawowe kwestie: środkowoeuropejskość zapisana w kulturowym palimpseście miasta i regionu, cechy nowoczesności (*modernité*) oraz ślady przełamywania się paradygmatu dziewiętnastowieczności (patriarchalizm, religia i feudalna, hierarchiczna rama społeczna jako sposób organizowania myślenia) z paradygmatem dwudziestowieczności (rozpad autorytetu, nasilonie indywidualizm, rozproszenie i urzeczowienie). Sądzę, że bardzo silnie dziś akcentowane i aktualizowane badania nad charakterem i znaczeniem *milieu* mogą mieć związek ze skrajnym utekstowaniem świata; podejmując

¹ Uwagę zawdzięczam Ewie Rewers, zob. jej książka *Język i przestrzeń w postmodernistycznej filozofii kultury*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1996, gdzie znajduje się taki passus: „Wśród elementów współtworzących *milieu* Taine wymieniał to, co dzisiaj nazywamy środowiskiem przyrodniczym, geograficznym [...] środowiskiem społecznym (pochodzenie), a także towarzyszące im warunki polityczne i ekonomiczne, oraz to, co współcześnie określa się jako środowisko kulturowe”. Tamże, s. 23.

problematykę, która uwzględnia bogatą antroposferę naszego istnienia – architekturę, zjawiska przyrodnicze i klimatyczne danego miejsca, zwyczaje, zachowania religijne etc. – zaznaczamy, że oprócz linearnego i płaskiego tekstu trzeba zauważyć inne aspekty naszego *Da-sein*, nazywa je właśnie i opisuje geopoetyka. A także, być może, że istniejemy współcześnie raczej w przestrzeni niż w czasie. Upływ czasu oznacza bowiem ubywanie, odcinanie, kurczenie się, obciążenie historią, melancholię zmierzchu, zaś kultura współczesna wyczulona jest na młodość, trwanie, równoległość, pomnażanie, zdobywanie, słowem na addytywność. Triest należy do tzw. miejsc przecięcia, kulturowego i narodowego pogranicza, które bardziej niż opis doświadczeń konstytuowanych narodowo czy państwowo ukazują istotę przemian cywilizacyjnych.

Historia

Triest w 178 r. p.n.e. został zdobyty przez Rzymian i włączony do imperium rzymskiego pod nazwą Tergeste. W latach 1202–1379 podlegał Weneccji, z którą walczył o zachowanie autonomii. Pod koniec XIV w., chcąc uniknąć politycznych i handlowych wpływów Państwa Weneckiego, Triest chroni się pod opiekę cesarza Leopolda III Habsburga. Od XVII wieku funkcjonuje jako Wolne Terytorium Triestu z portem, jest to jedyny port monarchii austro-węgierskiej. Był jej oknem na świat i – z tej właśnie racji – „oczkiem w głowie”, dynamicznie rozwija się pod rządami cesarzowej Marii Teresy, która znosząc opłaty celne ułatwiła rozwój handlu i kariery kupców. Wytworzyła się szczególna okoliczność: miasto było włoskie, administracja austriacka, ale ludność dookoła – słowiańska (dokładniej: słoweńska). „[M]iasto mówiące dialektem weneckim i wieś, mówiąca dialektem słowiańskim, znalazły się w szponach biurokracji austriackiej, która mówiła po niemiecku” – wspomina Roberto Bazlen (ZL, 39²). W latach 1919 Triest po wielu wiekach powraca do Włoch (traktat w Rapallo), staje się bardziej jednonarodowy, w latach 1943–1945 pozostaje pod okupacją niemiecką. Po wojnie podzielony został na strefy wpływów: A) brytyjsko-amerykańską i B) jugosłowiańską, w latach 1947–1954 funkcjonuje znowu jako Wolne Terytorium Triest. W 1954 r. na mocy porozumienia między Jugosławią a Włochami strefa A (z Triestem) zostaje przyłączona do Włoch, strefa zaś B – do Jugosławii. Włochy definitywnie rezygnują z pretensji terytorialnych do

² Cytuję specjalny numer „Zeszytów Literackich”, poświęcony Triestowi, nr 90 (2005, nr 2); dalej podaję strony po cytatach, w przypadku tekstów większych pełny adres bibliograficzny w przypisach.

strefy B na mocy traktatu z 1975 roku kosztem utraty znacznej części półwyspu Istria na rzecz Jugosławii (obecnie Chorwacji).

Triest jest zarazem bardzo nowoczesny i trochę jednak samoswój, oderwany od stylu całości, żyje własnym rytmem. Jest to miasto graniczne w każdym sensie: tu przyplývają statki, osiedlają się lub przynajmniej zatrzymują rozmaici przybysze, ta przestrzeń musi im zapewnić warunki do spełniania zawodu, wypełniania nakazów religijnych, wznoszenia fundamentów życia rodzinnego i osobiste formy rozrywki. Mieszanina obyczajowa, zawodowa, religijna, językowa i etniczna. To pierwsze, najbardziej rudymenarne i oczywiste pola spostrzeżeń. No i literatura. To przez nią, za jej pośrednictwem mam zamiar śledzić te aspekty nie zaniedbując wszakże świadectw historiograficznych, obyczajowych i publicystycznych. Literatura Triestu stanowi wyrazisty akcent na tle literatury narodowej, jest świadectwem zakorzenienia w tym-właśnie-miejscu, ujawnia (g)lokalność w najlepszym tego słowa znaczeniu. Przy czym stwarza się tu naturalna niejako diachroniczna rama: można mówić o literaturze przełomu XIX i XX wieku oraz literaturze współczesnej, która tamtą w taki czy inny sposób dopowiada, komentuje, wskrzesza. W przypadku Triestu ta linia ciągłości jest wyraźna: wczesnomodernistyczną twórczość Italo Sveva, Umberto Saby, Slatopera, Däublera, Borisa Pahora, obecność piszącego (i pijącego) Joyce'a i in. wspiera i wydobywa współczesna wielka postać literatury nie tylko triesteńskiej, włoskiej, ale międzynarodowej, jakim jest Claudio Magris, jako profesor literatury, germanista i aktywny pisarz wprost nawiązujący do tych tradycji i przekazów. W analizie literatury przełomu XIX i XX wieku interesować mnie będą przede wszystkim wyznaczniki nowoczesności tej literatury lub – ostrożniej: pytania o nią, w literaturze współczesnej (tj. powojennej) jej lokalność, która po dodaniu głoski g w nagłosie stwarza zupełnie inną perspektywę; rozważał będę zatem wszystko, co składa się na ten swoisty fenomen „tekstu Triestu”.

Hybrydyczny dyskurs miasta

Cechą Triestu jest jego kulturowa – językowa, religijna, obyczajowa – i architektoniczna hybrydyczność. Chodzi o przestrzeń, której mieszkańcy należą do różnych etni, żyją w ciągłym ruchu, mieszają się, naznaczają ją swoją aktywnością zawodową (port i cała infrastruktura portowa!), kulturalną, religijną i obyczajową. Triest traktuję raczej jako znaczące *miejsce* niż miasto-mit. Niezbyt mnie przekonują koncepcje Władimira Toporowa z książki *Miasto i mit*, gdzie zajmuje się mitycznymi konotacjami Jerozolimy

i Babilonu, a potem Petersburgiem i Moskwą, którym literatura i legenda dopisały znaczenia mityczne. Nie każde miasto ma takie konotacje i, Bogiem a prawdą, sprawdzają się one tylko w narracjach odświętnych, w codziennym życiu nie są do niczego potrzebne. Miasto, mniejsze czy większe, ważne jest jako miejsce przecinania się rozmaitych kultur i języków, spotkania ludzi, którzy poprzez swoje codzienne i odświętne kontakty wytwarzają charakterystyczny dla siebie dyskurs miejski, nazywany często „duchem miasta”, w którym ważne miejsce zajmuje heterotopia. Dziś widać coraz wyraźniej, że zmiany cywilizacyjne, przecucie nowoczesnych impulsów płynąć mogą z wielkich ośrodków, ale także z małych, zapomnianych przez Boga i ludzi miasteczek, przykładem służy Drohobycz ze sztuką Schulza, niewielka w początkach XX wieku Praga z Kafką, Tarnopol, Wilno, Gliwice itp. Początki miast można, naturalnie, wiązać z jakimiś mitycznymi wydarzeniami, które przekazuje skłonna do fantazjowania historia oralna, ale najczęściej decydowały o tym względy praktyczne: bliskość wody, spławnej rzeki, gór, które osłaniają przed wiatrami i napastnikami itd. (choć miasta nadmorskie łączy się często z antropologią granicy, przejścia między niebem a ziemią, znanym a nieznanym, żywiołu i uporządkowania; ta teologia „skraju” czasem bywa uzasadniona)³. Opinia Philipa Thera, że istnieje pilna potrzeba stworzenia europejskiej mapy „miejsc znaczących”, skąd płynęły nowe impulsy, lekceważąca czy przekraczająca granice polityczne i/lub narodowe wydaje mi się ze wszech miar godna poparcia⁴, niniejszy tekst z tego przekonania wynika.

Triest był miastem kilku narodowości: włoskiej, niemieckiej (austriackiej), żydowskiej, słowiańskiej (słoweńskiej przede wszystkim), greckiej nie licząc pomniejszych enklaw. Miasto nie miało etnicznego przedłużenia w otaczających je wsiach: włoski (zasadniczo) Triest otaczała, jak powiedziano wyżej, słowiańska wieś. Claudio Magris wskazuje na Triest jako miasto pogranicza⁵, uważając ten wyznacznik za pierwszorzędny głównie dlatego, że tożsamość narodowa (a także kulturowa) takiego miejsca jest nieostra, a przez to problematyczna, czyli pytajna. Dyskurs miejski budowany był zarówno z tego, co te rozmaite grupy etniczne – i związane z tym ich preferencje kulturalne, obyczajowe i zawodowe – były zdolne potraktować jako wspólny mianownik, ale także z tego, co je różniło, albo nawet wywoływało wrogość, trwałą lub tylko okresową. Na ogół jednak grupy te żyły w ramach

³ Por. W. Toporow, *Miasto i mit*. Universitas, Kraków, tłum. i wstęp B. Żyłko, s. 19.

⁴ Ph. Ther, *The Transnational Paradigm of Historiography and its Potential for Ukrainian History*, w: *A Laboratory of Transnational History: Ukraine and Recent Ukrainian History*, eds H. Kasianov and Ph. Ther. CEU Press, Budapest 2009, s. 100.

⁵ C. Magris, *Europa widziana z Triestu*, tłum. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 29-33, tu: 29.

systemu, który był postrzegany jako inny albo obcy, lecz w zasadzie nie wrogi⁶. Literackie teksty triesteńskie (Svevo, Saba, Magris) ukazują miasto wprawdzie zróżnicowane narodowościowo i kulturowo, a zatem nie bez sprzecznych narratywów, ale w zasadzie nastawione pokojowo. Triest, przez długie lata związany z monarchią habsburską, przyciągał Żydów wiedeńskich i budapeszteńskich zainteresowanych handlem, co sprawiało, że było to miasto w poważnym stopniu naznaczone ich obecnością, aktywnością zawodową i różnymi symbolami kultury⁷. Najważniejsi pisarze tego czasu wywodzą się właśnie ze środowiska żydowskiego: Umbrto Saba pochodzi z mieszanego małżeństwa włosko-żydowskiego, Ettore Schmitz (znany jako Svevo) jest pełnym Żydem, Bobi Bazlen, uważany za wielkiego człowieka kultury i jej animatora (choć nie wydrukował za życia ani słowa, „rodzaj Musila nie czującego potrzeby napisania *Człowieka bez właściwości*”⁸), pochodzi także z mieszanego związku: matka jest Żydówką, ojciec Niemcem (Szwabem). Bazlen, może nieco ubarwiając obraz Triestu wspomnianego po latach, wskazuje na jego – jak to ujmuje – „pantagriueliczny” charakter, jest to miasto w którym „pracowało się sporo, a jeszcze więcej jadło, piło, uprawiało miłość, i pomimo całej nacjonalistycznej retoryki głównym problemem pozostawało wino, kobiety i śpiew – nie narzekano nawet na podatki [...]”⁹. Ale jeśli nawet ten akurat ukłon w stronę przeszłości potraktujemy lekko, to inny ma znacznie większą wagę: chodzi o tolerancję i sprawiedliwość systemu, jaki wypracowała stara monarchia austro-węgierska, co objawiało się na przykład w systemie szkolnym. Pisze tak: „Do roku 1918 chodziłem do szkół niemieckich [...] i mogę zapewnić, że nie pamiętam, aby w klasach mieszanych, do których uczęszczali Włosi, Niemcy i Słowianie w mniej więcej równych proporcjach [...] kiedykolwiek doszło do agresywnej wypowiedzi, ironicznego uśmiechu czy wyrazu nienawiści wobec Włochów czy Słowian...” (ZL 36). Umberto Saba etniczne zróżnicowanie miasta przynosi wręcz na siebie z powodu różnicy dzielącej rodziców. Pisze o ojcu:

Był lekkoduchem; moja matka
Cały życia ciężar dźwigała.
Z rąk jej wymknął się jak balonik.

⁶ Szerzej piszę na ten temat w mojej książce *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji kulturowej*. Świat Literacki, Izabelin 2001.

⁷ Umberto Saba pisze o trzech bożnicach żydowskich „obrzędki włoskiego, niemieckiego i hiszpańskiego”, „Zeszyty Literackie” nr 90, s. 133.

⁸ A. Ara, C. Magris, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Torino 1982, s. 136-137, cyt. za J. Ug-niewska, *Claudio Magris: tożsamość, granica, podróż*, w: *Literatura włoska w toku. O wybranych współczesnych pisarzach Italii*, pod red. H. Serkowskiej, Ossolineum, Wrocław 2006, s. 143-154, tu: 147.

⁹ Por. *Rozmowa o Trieście*, tłum. W. Bońkowski, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 36.

„Nie wdawaj się w swego ojca” – mawiała
później widziałem to inaczej:
dwie rasy w swej odwiecznej walce.

(inc. *Mój ojciec był dla mnie „mordercą”* tłum. Jolanta Dygul,
z cyklu *Autobiografia*)

Te „dwie rasy”, to ojciec weneccjanin i triesteńska Żydówka, mieszane małżeństwo rodziców było jednym z kompleksów-tematów Saby (po ojcu właściwie Umberto Poli). Ten właśnie poeta jest najbardziej bezpośrednim piewcą miasta, w którym spędził całe dorosłe życie prowadząc księgarnię. Dla niego Triest jest miastem domowym, ekranem, na którym odbija się egocentryczna świadomość i ekspresja poety.

Triest ma chropawy
wdzięk [...]
Z tej ścieżki każdy kościół i każdą ulicę
dostrzegam [...]
Wokół
wszystkiego krąży
dziwny duch, burzliwy duch,
duch rodzimy.

– pisze w wierszu *Triest* (tłum. Wojciech Bońkowski, tom *Trieste e una donna*). „Chropawy wdzięk” pojawi się także w wierszu *Oderwanie* (tom *Parole*, tłum. W. Bońkowski), gdzie Triest to także „miasto moje surowe i pełne uroku”. „Surowość” miasta mogła się odnosić do dostojnej architektury, do potężnych gmachów w klasycystycznym wiedeńskim stylu, ale oznaczać mogła także jego rzeczowość, zainteresowanie dla działań konkretnych, dla pieniądza raczej niż dla strzelistych wzlotów ducha; to portowe i handlowe miasto nie celebrowało artystów. I Svevo, i Saba nigdy nie żyli z pisania, jeden pracował w handlowym przedsiębiorstwie teścia, produkującym znaną w świecie antykorozyjną farbę do malowania kadłubów statków (potem był jego dyrektorem), drugiemu ciotka kupiła księgarnię przy ul. Via San Nicolò 30, którą prowadził przez całe życie („Libreria Antiquaria Umberto Saba”). Franck Venaille zwraca uwagę na dominującą rolę pieniądza w tym mieście. „Języki nakładają się na siebie i płaczą. Angielski, niemiecki, włoski, turecki oraz miejscowa gwara tworzą specyficzne warstwy wiedzy i bynajmniej nie kłócą się, lecz przeciwnie, zlewają w jeden wspólny język władzy”¹⁰. „Język władzy”, to pieniądz właśnie. Można by więc sądzić, że dys-

¹⁰ Zob. tegoż, *Triest. Svevo. Saba. Handel i pisanie*, tłum. Maryna Ochab, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 43.

kurs miejski, wyrażający jego złożoną duchowość, uwzględniającą heteroglosję, zróżnicowaną obyczajowość i konfliktogenne religie pozwala się sprowadzić do wspólnego mianownika, jakim był biznes i pieniądz oraz związana z nimi nowoczesna mobilność. Uwaga ta wskazuje na Triest jako miejsce kształtowania się kapitalistycznej cywilizacji opartej na kulturze pieniądza.

Umberto Saba pisze:

Tu, wśród ludzi co krążą między
gospodą, domem i lupanarem,
gdzie towary i ludzie są jak odpadki
wielkiego morskiego portu,
odnajduję, idąc, nieskończoną
pokorę.

(tom i przekł. jw.)

„Towary i ludzie” jako odpadki „wielkiego morskiego portu” – to na poziomie zarówno leksyki, jak i aury, sformułowania ze słownika nowoczesności. „Miasto mieszczańskie i kupieckie skłania swoich pisarzy – Joyce’a, Sveva, Sabę – do postawy analitycznej, do deheroizacji postaci” – pisze Joanna Ugniewska¹¹. Saba nader często i chętnie tematyzuje Triest, wprowadza go do mowy poetyckiej, z przestrzeni publicznej miasta czyni przestrzeń bardzo osobistą, własną. Tergesteo z kolei „Włochów i Słowian godzi” (*Caffè Tergeste*), co pewnie odnosi się do owego „burzliwego” – acz zarazem „rodzimego” – ducha miasta. Nie mogło być inne, skoro było tygłem narodościowym. Bazlen wprowadza tu jednak warte zauważenia zastrzeżenie: tygiel sugeruje, że w końcu rozmaite ingredencje łączą się w jeden stop, zyskują jakiś jednolity wyraz. Jego zdaniem, w Trieście to nie miało miejsca, poszczególne grupy żyły razem, ale zachowywały własne charaktery i swoistości, „nie istnieje jeden typ triesteński” (ZL, 40; podobną sytuację opisuje Miłosz na przykładzie Wilna, por. *Rodzinną Europą*). Oznacza to prawdziwą zdolność do życia w multikulturowym społeczeństwie, w którym panuje duch tolerancji i nikt nikogo nie usiłuje przerobić na własne podobieństwo ani nie potępia za odmienność. Przy czym mowa jest o epoce, kiedy jeszcze nie teoretyzowano na temat wielokulturowości; zjawisko zaczęło być problematyczne dopiero w momencie przekroczenia pewnej „masy krytycznej”. Roberto Bazlen opowiada na przykład o zaprzyjaźnionym urzędniku pocztowym, który „z samego patrzenia, jak kwity w okienku podpisują oficerowie marynarki angielskiej, duńskiej, japońskiej, zrozumiał ze świata znacznie więcej, aniżeli wielu ludzi, którzy sumiennie przemierzali go z jednego

¹¹ Zob. teŹe, *Claudio Magris: toŹsamość, granica, podróż*, s. 147.

końca na drugi” (ZL 35). Historyczna refleksja dotycząca tego wątku pozwala na sformułowanie opozycji wielokulturowość immanentna (łagodna, spolegliwa) *versus* wielokulturowość programow(an)a (agresywna), dziś w większości miejsc mamy do czynienia z tym drugim typem. Triest – oczko w głowie monarchii habsburskiej – „otrzymywał wszystko, czego żądał, i to do tego stopnia, że (...) najtrudniejszym zadaniem ruchu wyzwolenczego było występowanie o uniwersytet włoski w Trieście i jednocześnie zabieganie o to, by go odmawiano. Gdyby się bowiem na niego zgodzono, stracone zostałyby wszelkie argumenty” (ZL, 39). Bazlen uważa też, że Triest nie wniósł „wielkich wartości twórczych”, ale okazał się „świetnym pudłem rezonansowym” (ZL, 42), które chwyciło rozmaite impulsy płynące z zewnątrz. Pierwszą część opinii trzeba by pewnie złagodzić, drugą definiuje Claudio Magris: jego zdaniem Triest był dla Włoch oknem na kulturę europejską „Poprzez triesteński tygiel docierała do Włoch nowa europejska kultura: Wagner, Ibsen, Joyce, Weininger, psychoanaliza”¹² (tłumaczami Freuda byli np. doktor Edoardo Weiss, przyjaciel Sveva i matematyk, Guido Voghera, który napisał powieść *Sekret* – porównuje się ją z *Lampartem* księcia Lampedusy, co jest wielkim komplementem – ale ukazała się prawdziwie sekretnie, bo anonimowo, a jej opiekuńczym duchem była Linuccia Saba, ZL 92-93). Wielką zasługę przypisuje się tu właśnie Bazlenowi, który miał ucho do nowinek literackich, wiele czytał i umiał przekonać do swoich intuicji tłumaczy i wydawców. Właśnie ta zdolność naturalnego istnienia w sytuacji wielokulturowości jest niezastępowalnym i wielkim osiągnięciem *miejsca* pod nazwą Triest. Nowoczesność oznacza, niestety, stopniowe załamywanie się tego porządku poprzez ustanowienie i rozwój państw narodowych (od 1871 roku, kiedy to Bismarck jednoczy kraje niemieckie w jedną Rzeszę Niemiecką; przesilenie tej tendencji przypada na koniec II wojny światowej). Państwo narodowe oznaczało prymat państwa nad obywatelem (słynne powiedzenie Mussoliniego: „Wszystko dla państwa, nic poza państwem, nic przeciw państwu”) i wydaje się, że do dzisiaj systemy – z nazwy liberalne – nie do końca wyzwoliły się spod działania tego modelu. Konstanty Jeleński w eseju o Leonor Fini, triesteńskiej malarce związanej z surrealistami (a także z nim osobiście), pisze nader barwnie: „Dziadek Leonor, austriacki kupiec z fajką z ‘morskiej pianki’, poślubił Dalmantynkę. Babka pije filizankę za filizanką gęstą i słodką kawę turecką, zwinnymi palcami robiąc papierosy z tytoniu czerpanego z cynowych pudełek, na których macedońskie wieśniaczki zbierają żniwo pośród róż. Niemiecki i słoweński dziadków ustępują stopniowo włoskiemu matki i wuja, liberalnego adwokata i bibliofila; to

¹² C. Magris, *Pisanie i nieokiełznana starość*, tłum. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 81-89, tu: 89.

Kulturmensch, jeden z tych, na których natrafiało się często w 'Kakanii'"¹³. Ta babka przypomina inną babkę, mianowicie babkę Canettiego, którą ten zachował w pamięci jako zawsze siedzącą na sofie i pijącą niezliczoną ilość filiżanek kawy oraz palącą papierosy (zob. *Ocalony język*, s. 31). Albo inna, podobna w duchu, informacja o Ferruccio Busonim, kompozytorze i wirtuozie triesteńskim, który jako dziecko pojechał z mamką do Triestu i „Zamieszkał przy via Geppa u zamożnego dziadka, zitalianizowanego Bawarczyka urodzonego w Lublanie”¹⁴. Także Leonor Fini miała ojca Argentyńczyka, od którego matka-Triestienka uciekła z córką po trzech latach luksusowego, ale zarazem tyrańskiego życia, co świadczy także o zupełnie innym sposobie kształtowania stosunków w rodzinie: wyraźnym już w Trieście (jak w ogóle w Europie) przełamaniu tradycyjnego patriarchalizmu, podporządkowującego sobie życie całej rodziny, który w Argentynie był wciąż silny.

Trzeba w związku z tym zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczególny aspekt „triesteńskiego tekstu”: liczne mieszane małżeństwa, które dawały inteligentne i urodziwe potomstwo. Badacze i obserwatorzy zwracają szczególną uwagę na „ciało triesteńskie” – „królewskie ciało”, jak to określa de Mandiargues¹⁵ – miało ono uchodzić (nawet w oficjalnych ankietach) za kolejny cud świata; malował je namiętnie (a także łodzie i statki), na triesteńskiej plaży młodzieńki Egon Schiele, jeden z najwybitniejszych (nie tylko wiedeńskich) ekspresjonistów. Przywiązuję wagę do tego aspektu, ponieważ dobitnie podkreśla cechę nowoczesności, gdzie ciało zaczyna zwracać uwagę, staje się wartością samoistną i traktowane jest jako cecha kultury, w tym przypadku także jako niezbywalny znak miejsca.

Triest bywa określany jako zarazem miasto północy i miasto południa. Północny jest zimą, gdy dmie nieprzyjazny wiatr bora, wtedy liczne kawiarnie oferują przytulną przestrzeń przetrwania. Triest południowy objawia swoje właściwości wiosną i latem, gdy każda kawiarnia obrasta fotelami i stolikami i parasolami wystawionymi na ulicę¹⁶. Triest żyje w ścisłej symbiozie z warunkami przyrodniczymi: ostry i lodowaty wiatr, niepogody i słońce, kamieniste otoczenie to także istotne dla geografii humanistycznej wątki, ponieważ mają istotny wpływ na kształtowanie zachowań ludzkich, wchodzi w interakcję z żywym podmiotem, skutkują stosownymi działaniami ludzi, aby dobre zjawiska wykorzystywać, a skutki nieprzyjaznych

¹³ Zob. K. A. Jeleński, *Leonor Fini*, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 72-76, tu: 73-74.

¹⁴ Zob. M. Gmys, *Busoni – Mahler. Muzyczna podróż z Triestu do Wenecji*, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 96-102, tu: 97.

¹⁵ Zob. A. P. de Mandiargues, *Wspominając Triest: Quarantotti Gambini*, tłum. M. Ochab, „Zeszyty Literackie”, nr 90 (2005, nr 2), s. 78-80, tu: 79.

¹⁶ Por. P. A. Quarantotti Gambini, *Kawiarnie literackie*, „Zeszyty Literackie”, nr 90 (2005, nr 2), s. 122-126.

niwelować. Zresztą kawiarnie triesteńskie to nie tylko schronienie czy potrzeba rozrywki, to swoisty styl życia: tu spędza się długie godziny z przyjaciółmi albo samotnie wypełniając czas rozmową, lekturą gazet, pisaniem, popijaniem. Claudio Magris otwiera tekstem o kawiarni San Marco swoje *Mikrokosmosy*¹⁷. Kawiarnia oparta jest na demokratycznie traktowanej relacji gościa z gospodarzem, gościa z innymi gośćmi, gościa wobec wnętrza i zewnątrz. Każdy z tych układów wytwarza osobny charakter poznania i doznania. Dodajmy na koniec, że kawiarnia ze swej istoty należy do znamion kultury popularnej, ta zaś stanowi jeden z silnych i wymownych znaków nowoczesności.

Nowoczesny dyskurs literatury

Starość, albo dobry początek

Starość to tytuł powieści Italo Svevo; wydana jeszcze pod koniec XIX wieku, w zasadzie przynależy do kręgu literatury dekadencej i po trosze taka właśnie jest. Nikt zresztą jej wtedy nie zauważył, przeszła bez echa, Svevo, a właściwie Ettore Schmitz, reprezentant licznej diaspory żydowskiej w Trieście, zajął się więc karierą zawodową, wyjechał do Anglii, potem do Niemiec, gdzie zgłębiał tajniki handlu (tam też zmienił nazwisko, po włosku svevo = Szwab), ogólnie pisał mało i raczej do szuflady. W roku 1923, po obojętnym przyjęciu kolejnej powieści pt. *Zino Cosini*, napisał list do Joyce'a, przebywającego w Paryżu, u którego w Trieście, dawno temu, pobierał lekcje angielskiego¹⁸, posłał mu swoje książki, ten zadbał o pozytywne recenzje w czasopiśmie francuskich (równolegle we Włoszech, za namową Bazlena, z pochwalnym esejem wystąpił Eugenio Montale) i w ten sposób Svevo („Schmitz? Ten głupiec!” – miał zawołać jego kolega z pracy dowiedziawszy się, że ten wydał książkę) objawił się szerszej publiczności jako pisarz całą gębą. Umiera jednak niedługo potem, bo w 1928 roku wskutek powikłań po wypadku samochodowym, pozostawiwszy strzępki prac literackich. Dziś uważany jest za ojca nowoczesnej powieści włoskiej. Najważniejsze w jego dorobku okazują się właśnie *Starość* i *Zino Cosini*.

Starość z 1897 roku ma za temat perypetie miłosne niejakiego Emilio Brentaniego, który przypadkowo zadaje się z Angioliną Zarri; głęboka i sub-

¹⁷ C. Magris, *Kawiarnia San Marco*, w: *Mikrokosmosy*, tłum. J. Ugniewska. Czytelnik, Warszawa 2002, s. 9-31.

¹⁸ Por. H. Bernhardt-Kralowa, *Postowie do I. Svevo, Starość*, tłum. H. Bernhardt-Kralowa. Czytelnik, Warszawa 2002, s. 217.

telna analiza uczuć i odczuć bohatera w związku z rozmaitymi meandrami miłości stanowi jej trzon. Spotkania, zaloty, zawody miłosne, rozstania, powroty, rozkosz i cierpienie z tym związane – w gruncie rzeczy *nihil novi sub sole*. Ale jest tu kilka aspektów, które wyznaczają dukt nowoczesnej prozy, warto zwrócić na nie uwagę. Przede wszystkim chodzi o przesunięcie punktu ciężkości ze społeczeństwa na jednostkę, a co się z tym wiąże z całości na szczegól i ze stylu przezroczystego na idiomatyczny. Wprawdzie Triest jako przestrzeń i społeczność ludzka jest obecny w tej narracji, ale tylko jako ogólna rama i to raczej przez ukształtowanie topograficzne (podmiejskie drogi, ulice, murki, park, ławka, kawiarnia), a nie przez swoją substancję społeczną. Społeczeństwa jako ramy, w której funkcjonuje jednostka, tak ważny czynnik dla pisarstwa dziewiętnastowiecznego aż po Tomasza Manna, prawie tu nie widać. Pisarza interesuje tylko bohater i jego najbliższe otoczenie: małe mieszkanie ze słabowitą siostrą pilnującą kuchni, Angiolina w jej równie skromnym mieszkaniu i pracownia przyjaciela rzeźbiarza, Stefano Balli. To wszystko. Brentani i Stefano nazywani są bez ogródek egoistami. Jeśli będziemy pamiętać, że powieść XIX-wieczna to wielka historia i socjologia życia społecznego ukazane w języku naturalizmu lub/i realizmu (Zola, Balzac, Stendhal, Dickens, Dostojewski, Tolstoj, Prus, Orzeszkowa), to ta zmiana ma swoje filozoficzne i poetologiczne znaczenie. Można powiedzieć, że dokonano się tu przesunięcie z obserwacji społeczeństwa (vide: G. Lukacs i jego *Powieść jako mieszczańska epopeja*) na stronę jednostki i jej perypetii wewnętrznych i zewnętrznych, opowiedziane językiem psychologii, które zakreślają małe, za to gęsto utkane koło, które wygląda jak pole operacyjne chirurga. Miłosne spotkania z Angioliną, rozmowy ze Stefano o tym związku (byli wieloletnimi przyjaciółmi, Stefano jest marnym rzeźbiarzem, za to wybitnym uwodzicielem, ma ochotę instruować w tej materii swojego przyjaciela), ataki zazdrości Brentaniego, śledzenie intryg i zdrad Angioliny, którą można by obsadzić w roli prowincjonalnej kobiety fatalnej. W istocie jest to dziewczyna z biednego domu, która zadaje się z wieloma mężczyznami równocześnie, aby ratować jego finansowe podstawy (na końcu Brentani nazywa ją więc „tym” słowem!). Zatem jej niełatwa egzystencja, chęć podobania się wszystkim, pewien rodzaj dziecięcej naiwności, jaki ją cechuje a także obraz niefortunnego uczucia, jakim Amalia, siostra Brentaniego obdarzyła Stefano (dowiadujemy się o tym z jej snów), jej śmierć wreszcie – to wszystko wypełnia karty powieści, którą, po ponad stu latach, czyta się z równym zainteresowaniem jak współczesne teksty Tulli czy Tokarczuk.

Druga sprawa, to charakter samego bohatera. Wspomniałem o cechach dekadencckich i da się wprawdzie wskazać, ale wydaje się, że Svevo prze-

kroczył tę konwencję; jego bohater nie jest (tylko) dekadentem z końca XIX wieku (na takiego w tym środowisku nie było chyba miejsca), lecz odwrótną stroną nowoczesnego arywisty, człowiekiem odwracającym się z niechęcią od poczynań, które miałyby zwiększyć jego szanse na rynku pracy, otworzyć mu jakieś dodatkowe możliwości. Widzi je i rozumie, ale korzystać z nich nie chce. Jest skromnym urzędnikiem w firmie ubezpieczeniowej i nikim więcej być nie pragnie. Dekadentyzm krył w sobie, jak wiadomo, i ten aspekt: ucieczka w chorobę duszy, w *spleen*, w melancholię lub sztukę (Brentani jest też taką zapomnianą lokalną sławą literacką i ma „[I]teracki nawyk” ujmowania swojego życia w ramy doświadczenia sztuki, zob. s. 194) były sposobem reakcji na podwyższone oczekiwania społeczne wobec jednostki, postawienie jej wobec wymogów rywalizacji z kobietami, które wchodziły wtedy masowo do gry społecznej, koniecznością zmierzenia się z nowoczesnością techniczną, którą nie wszyscy akceptowali. W tym sensie Emilio Brentani przypomina niektóre postaci z *Człowieka bez właściwości* Musila czy *Marsza Radetzky’ego* Józefa Rotha (a dalej także Kafki i Schulza), zagubione między paradygmatem dziewiętnastowiecznym a nowoczesnymi wyzwaniem. Taki jest bohater *Starości*. Prawdopodobnie tytuł ma oddawać tę psychiczną „starość”, Brentani przynależy do kultury, która właśnie odchodzi. „Przez jego życie przeszły miłość i cierpienie i pozbawiony tych elementów czuł się jak ktoś, komu amputowano istotną część ciała. Z wolna jednak pustka się zapełniała. Powróciło upodobanie do spokoju, do pewności, troska o siebie samego odebrała mu wszelkie inne pragnienia” (215, podkr. M.D.). Krytyka używa tu włoskiego określenia „inetti” podkreślając, że chodzi o ludzi nieprzystosowanych, którzy nie potrafią lub nie chcą iść z duchem czasu, opierają się mu, pielęgnują tradycyjne wyobrażenia o sobie i stosunkach międzyludzkich lekceważąc wymogi aktualnego życia. Takim bohaterem jest u Rotha Karol Józef von Trotta, dostrzegający nowe okoliczności, ale nie znajdujący języka, aby je wypowiedzieć a tym bardziej – stosownie na nie odpowiedzieć. Svevo zwraca na ten problem uwagę pod koniec powieści używając pojęcia prostoduszność. Jego sąsiadka z kamienicy, pani Elena, która pielęgnowała w chorobie Amalię, mówi tak o swojej służącej: „Giovanna jest taka dobra. Zbyt prostoduszna. To dziwne, że w naszych czasach można znaleźć osobę prostoduszną. Ma się chęć wyleczyć ją z tej zachwycającej choroby” (211-212, podkr. M.D.). Generalnie chodzi o typ jednostki, która nie potrafi dorównać kroku coraz bardziej hyżej nowoczesności, takiej, jak ją opisywał Spengler w *Der Untergang des Abendlandes*: miewskiej, inteligentnej, chorej i bezpłodnej intelektualnie. Obstaje przy tym, co było, pozostaje w izolacji. Na przykład bohater Musila, Ulrich, stoi na rozdrożu, jego inteligencja i analityczna pasja nie pozwalają mu przyjąć żadnej

rzeczy do wiadomości w takiej postaci, w jakiej się jawi, ale te intelektualne ćwiczenia nie dają z kolei satysfakcji ani oparcia w życiu. Ulrich wytwarza jednak swoiste napięcie między różniącymi się wartościami, podkreśla znaczenie różnorodności i nowoczesnego relatywizmu, co stanowi z pewnością cechę współczesnej świadomości i kultury mentalnej. Jego przeciwieństwem jest przemysłowiec pruski, Arnheim, który używa swojego rozumu i inteligencji instrumentalnie, jednostronnie, chce Ulricha w pewnym momencie u siebie zatrudnić (czyli kupić), ale ten odmawia. Przykłady te pokazują proces otwierania się nożyc między tym, co w paradygmacie nowoczesności absolutnie awangardowe a tym, co jest jej ariergardą, co ją stabilizuje i łączy z tradycją. Nowoczesność bowiem to złożony projekt świadomościowy i kulturowy, produkt, w którym tę opozycję trzeba brać stale pod uwagę. Z jednej bowiem strony nowoczesność prowadzi do wytworzenia gatunku *homo faber* (vide powieść Maxa Frischa pod tym tytułem czy *Coś się stało* Josepha Hellera), z drugiej – antybohatera (jak w *Kartotece* Różewicza, ale także w powieści *Człowiek, który śpi* G. Pereca, Michela z *Cząstek elementarnych* Houellebecqa, a może właśnie jak Brentaniego), oba typy mentalne w równej mierze odpowiadają na pytanie, jaki jest człowiek dwudziestowieczny. Nie bez powodu uważa się, że wysoki modernizm oznacza literaturę, która sięga po znaki nowoczesności jak po owoc zakazany: pragnie go, ale ogląda się na zakazy z poprzedniej epoki (konwencji), z czego wywodzi się to twórcze napięcie widoczne w tekstach od Prousta do późnego Tomasza Manna.

***Inne morze* C. Magrisa: nowoczesne aporie**

W podobnych miejscach i klimatach umieszcza akcję swojej minipowieści Claudio Magris. *Inne morze* (1991)¹⁹ jest właściwie jednowątkowym opowiadaniem, w stylu Iwaszkiewicza, poświęconym trójce przyjaciół z Gorycji – Nino, Enrico i Karlo – wybitnych uczniów c.-k. Staatsgymnasium, których losy śledzi się i opowiada aż do śmierci ostatniego z nich, Enrico Mreule, w 1959 roku. Tekst jest literacką opowieścią o postaci historycznej: filozof Carlo Michelstaedter wywodzi się z Gorycji, małego miasteczka na pograniczu włosko-słoweńskim²⁰. Tu także warto przypomnieć Musilą: jego tekst pt. *Niepokoje wychowanka Törlessa* z 1906 roku opowiada podobną historię gimnazjalnej przyjaźni, ale Musil skupił się przede wszystkim na zagadnieniu

¹⁹ C. Magris, *Inne morze*, tłum. J. Ugniewska. Czytelnik, Warszawa 2004. Dalej numery stron podaję po cytatach.

²⁰ Juliusz Kurkiewicz nazywa ją „powieścią apokryficzną”, por. jego esej *Carlo Michelstaedter. Ornamentator ciemności*, „Zeszyty Literackie” nr 90 (2005, nr 2), s. 102-106.

władzy sprzężonej z homoseksualnym pożądaniem, choć i tam istotnym wątkiem filozoficznym jest pewna zagadkowa formuła matematyczna. Musil opowiada o doświadczeniu, które mógł znać jako uczeń podobnego zakładu (choć tekst nosi cechy fikcjonalności), Magris z odległej przecież perspektywy czasowej rozpatruje kulturową wartość pewnego modelu istnienia. Michelstaedter jest filozofem i matematykiem (kojarzy mi się z Wittgensteinem), który pisze w 1909 roku tekst pomyślany jako teza doktorska pt. *Perswazja i retoryka*, w nim formułuje koncepcję życia prawdziwego – perswazji właśnie. Życ w perswazji, to znaczy żyć autentycznie, kontemplatywnie, opierać się przymusom i konwencjom, cieszyć się każdą chwilą. Według autora jest to „posiadanie w terażniejszości własnego życia i własnej osoby, zdolność przeżywania w pełni każdej chwili, bez poświęcania jej dla czegoś, co ma dopiero nadejść i czego oczekuje się niecierpliwie [...]” (s. 51). Sam autor nie potrafił sprostać tej koncepcji i w 1910 roku popełnia samobójstwo, w dodatku w synagodze (w skrajnej i nieco, przyznając, przewrotnej interpretacji można to odczytać pozytywnie: pozbawienie się życia w sytuacji, która wydaje się nie do zniesienia, jest gestem autentycznym; być może Carlo tak myślał strzelając sobie w głowę po kłótni z matką...), ale jego zasadę praktykuje w swoim życiu Enrico, tak zresztą były postrzegane jego decyzje życiowe. Przyjaciel w liście pisze: „(...) to, co Carlo nam podarował, ty realizujesz i udowadniasz każdym poszczególnym czynem swojego obecnego życia (...), osoby związane blisko z Carlem traktują cię jako jedyne go człowieka jego miary” (s. 38). Bowiem Enrico, ponieważ nie chce się podporządkować władzy i zostać żołnierzem, wyjeżdża w 1909 roku do Argentyny, tam na rozległych pastwiskach Patagonii hoduje bydło, handluje nim, rzadko spotyka się z ludźmi, kupuje miłość przygodnych kobiet, podczytuje klasyków i rozmyśla. Żyje. Nie starcza mu energii, żeby odpisywać na listy, zbywa przyjaciół i rodzinę kartkami z jednozdaniowym komunikatem, trwa z dnia na dzień. Tęskni zrazu za pozostawionymi w kraju bliskimi, ale nie na tyle silnie, aby nie można było wytrzymać. Jednak w roku 1922 wraca do Gorycji, która jest już wtedy włoska, zaczyna organizować sobie życie, podejmuje pracę nauczyciela greki i łaciny. W 1933 roku przenosi się do Umago, w następnym żeni się, nie dba jednak ani o dom, ani o kobietę, więc piękna Anita go opuszcza nie wywołując w nim zresztą cierpienia, ponieważ z dawna jest już oschły emocjonalnie. Filozofia wprowadza go wprawdzie na wysokie płaszczyzny abstrakcji i kontemplacji istnienia, ale odbiera mu zdolność przeżywania codziennych zdarzeń. W życiu Enrico pojawia się Lini, która akceptuje jego dziwactwa, Enrico kupuje pole w niedalekiej wsi Salvore, które oddaje w dzierżawę i z tego żyje spędzając dni nad morzem lub w morzu, na łodzi. Potem przychodzą Niemcy, następnie oddziały Tity,

Istria robi się jugosłowiańska. Jego życie *Übermenscha* jest niby autentyczne, ale – pozbawione kotwic rodzinnych i społecznych – zamienia się stopniowo w dziwną egzystencję poza czy ponad jakąkolwiek społeczną ramą i etyką, co w końcu oznacza totalną marginalizację, wyobcowanie i zapomnienie. Umiera w towarzystwie Lini, która – uzależniona od alkoholu – opiekowała się nim jak potrafiła, on zaś nikomu za nic nie czuł się zobowiązany.

Powieść jest gorzką refleksją nad pewną aporią, jaka rodzi się zawsze między chęcią doświadczania życia w sposób autentyczny i prawdziwy a jednoczesnym i nieuchronnym skazaniem takiego sposobu istnienia na marginalizację i klęskę. Jest to niewątpliwie jedna z cech współczesnego świata, cecha nowoczesności, jej prosta konsekwencja. Dlatego Ch. Taylor²¹ (ale i Z. Bauman), tak bardzo zwraca uwagę na konieczność negocjowania naszej społecznej tożsamości, sama z siebie jest w nowoczesnych społeczeństwach niczym. Takie rozumienie tożsamości możliwe było, być może, w dodziwienastowiecznym systemie feudalnym, a i to na jego szczytach, nowoczesność zabrała ten azyl, podważyła reguły rządzące tamtym stylem, jest to model istnienia, który można traktować tylko w kategoriach pięknej utopii. Magris zafascynowany jest zarówno postacią Michelstaedtera, wspomina o nim w różnych esejach, jak i jego koncepcją, którą widać, jak wysoko ceni, w przeciwieństwie do *retoryki*, ale w tym pięknym, nostalgicznym i melancholijnym tekście, właściwie go pacyfikuje.

Zatrzymany czas

W eseju pt. *Miejsca literatury – Triest*²² Claudio Magris zwraca uwagę na szczególność Triestu, która wyraża się anachronizmami, nielinearnością czasu, addytywnością doświadczeń, licznymi sprzecznościami. „Triesteńskość – pisze – [to] żywotność i melancholia (...) to także – a może przede wszystkim – młodzięcza witalność, uwolniona w szorstkim, niezręcznym geście od szarości cywilizacji”²³. Wszystkie te cechy wskazują na osobliwy charakter tego miejsca, które jest i nie jest utkane z literatury (bo literatura je opisuje i w pewien sposób „daje świadectwo”, ale zarazem nie wyznacza podstawowego nurtu miejskiego życia). Żyje się tu jednocześnie w różnych

²¹ Por. tegoż *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Warszawa 1995, s. 9-21.

²² C. Magris, *Miejsca literatury – Triest*, tłum. J. Ugniewska, w: *Itaka i dalej*, Fundacja Pogranicze, Sejny (b.d.), s. 305-311.

²³ Por. tegoż, *Ogród Miejski*, w: *Mikrokosmosy*, tłum. J. Ugniewska i A. Osmólska-Mętrak, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 208-239, tu: 224

czasach, ponieważ miasto konserwuje różne tradycje i pamiątki przeszłości. Znaków i śladów kultury dawniejszej się nie usuwa, lecz je pielęgnuje i włącza w aktualną strukturę, co sprawia, że – wymieszana i anachroniczna – pozwala zatrzymać czas. „Znajdujemy się wewnątrz kolażu – pisze Magris – gdzie nic nie stało się przeszłością i żadna rana nie zagoiła się w czasie, w którym wszystko jest teraźniejszością, otwartą i niegotową, wszystko ze sobą współlistnieje i pozostaje współczesne: monarchia austro-węgierska, faszyzm, rok 1945, nostalgia za c.k. Austrią, nacjonalizm i dążenia niepodległościowe, patriotyci włoscy o słoweńskich nazwiskach i vice versa (...) wytrwała mądrość żydowskiej Mitteleuropy, dyskretna inteligencja Słoweńców i epicka, spokojna mieszkańców Friuli [...]”²⁴, ta wyliczanka jednoczesności i równoległości jest dość długa i obejmuje wiele kwestii. Mitteleuropa, a do niej należy Triest – jest przede wszystkim, zdaniem pisarza, „katolicka i żydowska, a kiedy brakuje jednego z tych elementów, staje się koślawą”²⁵. Ta jednoczesność, „zawieszenie czasu” determinuje charakter literackiego tekstu triesteńskiego, który jest meandryczny, nieepicki, raczej eseistyczny (jak jego własny), dodajmy do tego dyskursywność, brak uniwersalistycznych ambicji, ściszenie tonu. To są cechy tekstu lokalnego, ale – jeśli się zważy, że dziś wolimy operować pojęciami (g)lokalności niż uniwersaliami (planetarność), które prawie nigdzie nie przystają ściśle do rzeczywistości – to jesteśmy w istocie w samym środku współczesnej wrażliwości.

THE WRITERS OF TRIEST

Summary

The article focuses on several aspects of Trieste: its ethnic and cultural hybridity, Central Europeanism and modernity. Way of thinking roughly determines the so-called humanistic geography, the author emphasizes in particular the value of space/topography, which determine the character of culture. The closing article analysis of the novel *Senilità* by I. Svevo and *Altro mare* by C. Magris discloses ambiguity of modernity, which – in the opinion of historians of literature – is opened in Italian literature by Italo Svevo and Trieste as a model of twentieth-century urban culture.

KEY WORDS: Trieste, hybridity, culture, modernity, geopoetics.

²⁴ Zob. *Miejsce literatury – Triest*, op. cit., s. 309-310.

²⁵ Por. Antholz, w *Mikrokosmosy*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, op. cit., s. 170-207, tu: 178.

ПАВЛО РУДЯКОВ

Київ

Альтернативні маршрути оновлення ідентичності для суверенного Києва

(цивілізаційно-мовний аспект)

Після здобуття незалежності на початку 90-х рр. ХХ ст. і перетворення з республіки СРСР на суверенну національну державу Україна вступає до смуги кардинальних перетворень, опиняючись на роздоріжжі як у державно-політичному та геополітичному сенсі, так і з точки зору вироблення нової ідентичності, яка б відповідала зміненним умовам державного і національного буття, а також їх зовнішнім контекстам, починаючи з глобального. Завдання визначення нової національної ідентифікації трактується як фундаментальна передумова успішного проходження трансформаційної стадії історичного розвитку, як запорука подолання не лише надмірної амбівалентності у самовизначенні, а й державно-політичної та соціально-економічної кризи. Практично весь накопичений протягом попереднього історичного періоду досвід при цьому осмислюється як такий, що безумовно втрачає своє значення і свою цінність. Після нетривалого етапу помітної й майже тотальної дезорієнтації українська гуманітарна й державно-політична думка не без сприяння й допомоги ззовні поступово дедалі чіткіше й послідовніше зосереджується на запереченні того комплексу ідентифікаційних ознак, що його було сформовано у радянську добу. Одним з провідних напрямів оновлення національної ідентичності стає формування принципово іншого, ніж за часів Радянського Союзу, комплексу традиції, причому, як власної етнонаціональної, так і світової, у поєднанні з українським відбором того, що могло бути включено до цього комплексу, а що – ні.

Українська історико-філософська думка зокрема і гуманітарна загалом, як це не видається дивним, виявилися неготові до оперативного, адекватного розв'язання нових завдань. На двадцятому році

державної незалежності, в той самий час, коли дедалі гучніше почали лунати голоси декого з фахівців щодо того, що трансформаційний процес в Україні нібито завершено, О. Моця, посилаючись на В. Смолія, небезпідставно стверджує, що „(...) на відміну від більшості європейських країн, українські історики нині фактично роблять перші кроки на шляху опанування ментально-свідомісного зрізу свого національного історичного процесу (...). Це повною мірою стосується й проблеми вивчення історії формування ідентичності сучасних українців (хто ми? звідки ми? куди рухаємось?), навколо якої нині існує багато спекуляцій, міфів і відвертого невігластва”¹.

У пошуках концептуального підґрунтя для оновленої ідентичності, потреба в якій відчувається з наростаючою інтенсивністю та гостротою, українці природно звертаються до минулих епох, зокрема, до доби Київської Русі, а в окремих випадках і до ще давніших часів аж до міфологізованої, потрактованої під кутом зору новітніх вимог доби Трипільської культури. На системних засадах здійснюються спроби ототожнення нинішніх поколінь українців з їхніми попередниками, які вже здобули підтвердження своєї успішності та повноцінності, буття яких розглядається у дусі жорсткого прагматизму: як цілеспрямована підготовка формування української національної держави та сучасної державної незалежності. Одним з мотивів занурення у минуле власного народу стає прагнення до використання його як форми компенсації та подолання комплексу неповноцінності, котрий набув значного поширення серед українців на рубежі ХХ-ХХІ ст.

У такий спосіб на межі ХХ-ХХІ століть в українській суспільній свідомості спостерігається помітна перевага концепту „есенціалізму” над „епохалізмом”, якщо вживати ці терміни, як це пропонує К. Гірц, розуміючи під першим свідому орієнтацію на послідовне культивування „природженого способу життя” безвідносно до зміни тих обставин, за яких він реалізується, а під другим – прагнення, насамперед, йти в ногу з „духом своєї доби”, максимально очищеним від національних ознак і обмежень та від тягаря власної національної традиції². На закріплення такого стану справ спрямовується й державна гуманітарна політика, в тому числі – мовна.

Відповідно до логіки дискурсу ідентичності паралельно з елементом ототожнення з’являється, швидко набуваючи значної ваги, елемент роз-

¹ О.П. Моця, *Українці: народ і його земля (етапи становлення)*. „Стародавній світ”, 2011, с. 7.

² К. Гірц, *Інтерпретація культур. Вибрані есе*. Пер. з англ. Дух і Літера, 2001, с. 281-282.

різнення. У річищі загального заперечення всього радянського головним об'єктом для порівняння й зіставлення з метою розрізнення й навіть протиставлення стає Росія й усе, що з нею так чи інакше пов'язане або може бути пов'язане. Акцент при цьому свідомо робиться на докорінній відмінності історичних шляхів України та Росії, на неоднаковості ментальності їх народів, на споконвічній „європейськості” українців, тобто їхній природній цивілізаційній близькості до Європи. Визнання такої близькості та спорідненості, всупереч його недостатній обґрунтованості й очевидній дискусійності, стало в українській гуманітарній думці ледь не загальноновизнаною тезою. Дехто з науковців пішов так далеко, що взявся підтверджувати її навіть антропологічними й антропометричними даними.

Приналежність українців, як і всіх інших православних слов'ян, представників світу, відомого як „Slavia Orthodoxa”, до загального комплексу „великої” Європи, варто вважати загальноновизнаною у світовій, зокрема, й у європейській науці. Те ж саме можна казати й про слов'янські культурно-історичні традиції, які прийнято розглядати не як повністю самостійні явища, а як варіація панєвропейського досвіду, котрі містять у собі, з одного боку, спільні для всіх європейців риси, з іншого, особливості, унікальні саме для цього сегменту європейського роду. Американська дослідниця І. Левін, приміром, інтерпретує вірування, звичаї та стиль життя православних слов'ян протягом X-XVIII ст. як „маніфестації спільної європейської традиції, яка охоплює простір від Ісландії до Вірменії й від Іспанії до Сибіру”³. Разом з тим, без усвідомлення не лише спільностей, а й відмінностей у культурі слов'ян будь-які міркування щодо їхньої „європейськості” виявляються не лише неповні, а й багато в чому некоректні.

На тлі наполегливих спроб українців до відновлення зв'язку з Європою й європейською цивілізаційною традицією та до ідентифікації себе з нею цивілізаційно-культурна спадщина СРСР піддається в Україні переосмисленню, різкій критиці, рішучому запереченню, зокрема, й через те, що вона не відповідає критеріям європейської цивілізації й навіть протистоїть їм. „...Розмови про наявність радянського, пострадянського чи навіть євразійського цивілізаційного світу безпідставні. Євразія, в розумінні євразійців, перетинає не тільки макроекономічні спільності, зокрема – слов'янську і тюркську, а й устояні традиційні цивілізаційні світи, – пишуть автори монографії „Держава і цивілізація

³ Див.: І. Левін, *Сексуальност и друштво код православних Словена од X до XVIII века*. Превод с енглеског. Лозница, Карпос, 2006.

в історії України"⁴. У тому ж дусі й майже тими ж самими словами аналогічний висновок презентує автор „Истории мировой цивилизации” Ю. Павленко: „Советский Союз, как и предшествующие ему на просторах Евразии Российская империя или держава Чингизидов, не представлял собою отдельной цивилизации в силу отсутствия у него собственного идейно-ценностно-мотивационного, религиозно-духовного основания...”⁵. Він пропонує вважати „реальность Евразии как природно-климатического, экономгеографического и геополитического целого, скрепленного в жестких государственных рамках старой России и СССР” „квазицивилизацией”, то есть, иными словами, „наднациональной, междцивилизационной исторической общностью, связанной реальными политическими, экономическими и пр. отношениями, а также фиктивным идеологическим единством, принципиально не способным заменить... религиозно-духовную общность людей”⁶.

У рамках заперечення радянського минулого і спадщини СРСР, окрім усього іншого, відбувається й девальвація ідеї слов'янської і східнослов'янської спільності. Остання у найтісніший спосіб ув'язується з тезою щодо близькості й єдності українців та росіян у процесі їхнього історичного розвитку. Історія, а разом з нею й духовна культура, література, мова, перетворюються на вагомий фактор ідентифікації.

Під впливом різного роду факторів, серед яких вирішальну роль відіграють, з одного боку, власні внутрішні інтенції, з іншого, явища контекстуальної природи й, передусім, міжнародний контекст, – Україна підключається до участі у двох, по суті, протилежних процесах: з одного боку, до вироблення та реалізації у доступному обсязі й формах національного проекту європейської інтеграції, який на певному етапі набуває вигляду державної стратегії, з іншого, до відновлення розірваних внаслідок розпаду СРСР зв'язків на пострадянському просторі.

Київ як традиційний і в той же час новий центр культурного життя, який претендує на самостійність і навіть ексклюзивність, опиняється перед вибором поміж двох альтернативних маршрутів оновлення ідентичності: такого, що зорієнтований на Європу, і того, що занурений у пострадянський простір. Вибір ускладнюється станом транзиту української нації, яка опиняється перед необхідністю еволюції від нації

⁴ М.Є. Горелов, О.П. Моця, О.О. Рафальський, *Держава і цивілізація в історії України*. „ЕКО-ПРОДАКШН”, 2009, с. 613.

⁵ Ю.В. Павленко, *История мировой цивилизации. Философский анализ*. „Феникс”, 2002, с. 646.

⁶ Указ. Праця, с. 650.

етнічної до політичної. Маючи на увазі, що вибір можливостей у Києва у цьому питанні обмежений: або Росія, або Європа, йдеться, по суті, про вибір між, з одного боку, „Русским миром“, що його пропонує колишнім соратникам Москва по СРСР, з іншого, світом „європейських цінностей“, до яких апелює Євросоюз.

Нова українська ідентичність мала б відповідати своїм характером і змістом новому інтеграційному проекту, до якого прагне долучитися Україна, зберігаючи при цьому високу питому вагу автономії. Навряд чи варто підганяти нову ідентичність під той чи інший шаблон, запозичений зовні. Такий алгоритм поведінки не має майбутнього. Шанс на збереження реальної перспективи з'явиться перед українцями лише за умови, якщо їх пощастить з оптимальною адекватністю з точки зору власних національних інтересів сумістити ідентичність з інтеграційними устремліннями.

Сфера культури та літератури відіграє у цьому сенсі вкрай важливу роль. Передумови для рішучого повороту в бік Європи, супроводжуваного остаточним розривом зі спадщиною СРСР, чи не найбільш активно й продуктивно створюються нині саме у царині культури. Не менш гострими й принциповими виявляються дискусії щодо мовних проблем, характеру мовної ситуації в Україні та державної мовної політики.

У контексті цивілізаційного вибору та/або його зміни під впливом конкретно-історичних обставин роль мовних інструментів у формуванні (або *конструюванні*) нової національної та культурної ідентичності важко переоцінити. Ця теза підтвердила свою істинність практично у всіх трансформаційних середовищах пострадянських і постсоціалістичних країн. Для України вона має без перебільшення особливу вагу з огляду на традиційну для української мовної ситуації українсько-російську і російсько-українську двомовність. За умов абсолютизації підходу до мови, передусім, як до фундаментальної цінності, котра визначає ідентичність, ця обставина набула додаткових ускладнюючих конотацій та неабиякої гостроти.

В Україні, де мовне питання традиційно продовжує залишатися одним з „майданчиків“ політичної боротьби і постійною темою суспільної дискусії, стан справ у сфері мовної ситуації, мовної поведінки, мовної політики залишається недостатньо скоординованим і гармонізованим, заплутаним і, до всього того, вкрай політизованим. У низці аспектів, з ним пов'язаних, відчувається внутрішня суперечливість, зумовлена, з одного боку, конфліктом інтересів і цілей різних суб'єктів

мовної та політичної практики, з іншого, регулярною підміною понять та розпливчастістю формулювань.

Українська традиційна багатомовність у вигляді українсько-російської двомовності або різноманітних комбінацій, утворених на основі цієї двомовності (українсько-російсько-болгарська, українсько-російсько-словацька, українсько-російсько-польська тримовність тощо), у багатьох відношеннях істотно відрізняється від аналогічних явищ, наявних у багатьох країнах Європи. Головна відмінність – її політико-мовний, а не „чисто” мовний, тобто комунікативно-прагматичний, характер, ще більшою мірою посилений та ускладнений присутністю й змістовою перевантаженістю символічно-ідеологічними моментами, а також іншими нюансами.

Оглядаючись на події недавньої історії (кінець 80-х – початок 90-х рр. ХХ ст.), О.Гнатюк цілком обґрунтовано констатує, що „центральне місце в тодішньому дискурсі (суспільно-політичному – П.Р.) посідала проблема становища української мови”⁷. Коментуючи цей висновок, дослідниця зазначає: „Мову вважали підґрунтям ідентичності, тож нічого дивного, що як тільки з’явилася можливість, письменники розпочали кампанію за повернення українській мові належного статусу (...). Починаючи від 1989 року обговорення проблеми вийшло поза сферу освіти та культури (...)”⁸.

Не заперечуючи слушності пропонованого О. Гнатюк погляду, варто було б, гадаю, доповнити тезу про зв’язок мови й ідентичності тезою про використання мовного питання в якості важливого інструменту політичної діяльності та формування необхідного суспільно-політичного дискурсу. Його політизація зусиллями, насамперед, представників націонал-демократичного табору в роки, що передували проголошенню української незалежності, крім усього іншого, передбачала свідоме спрощення проблеми, зведення її до „чорно-білої” інтерпретації без урахування будь-яких нюансів, неоднозначних моментів, складних і суперечливих випадків. При цьому суто ідеологічні міркування й підходи до мовної проблематики, до оцінки її сучасного стану й особливостей історичного розвитку нерідко зазнавали помітних модифікацій під впливом такого неочевидного, часто-густо свідомо прихованого фактору, як практичні інтереси певних груп і навіть окремих осіб, на підставі яких, власне, й відбувалося визначення суспільно-політичних пріоритетів наприкінці ХХ століття.

⁷ О. Гнатюк, *Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність*. Пер. з польської. Видавництво Часопис „Критика”, 2005, с. 145.

⁸ Тамсамо, с. 145.

Свою роль зіграла і та обставина, що мовну ситуацію в Україні напередодні здобуття державної незалежності й одразу після цього прийнято було оцінювати переважно без осягнення її дійсної сутності поза політичним контекстом, тобто, не на основі об'єктивного аналізу її реального стану, а з позицій ідеалу, до того ж, ідеалу, коли й не утопічного, то умоглядного, далекого від життя. Це призвело до викривлення й спотворення як окремих важливих, елементів загальної картини, так і всієї картини загалом.

До викривлення й спотворення, про які йдеться, призводила, передусім, зведена у ранг ключової концептуальної установки категорична відмова від погляду на час перебування України та Росії, разом з іншими республіками, у складі СРСР як на спільне минуле, спільний історичний досвід, у рамках якого співіснували, доповнюючи одне одного, не лише негативні, а й позитивні риси, відмова від яких під приводом „подолання імперської спадщини” означала б помітний крок назад.

„Одним із надбань імперіалізму було зближення світу, – пише дещо з іншого, але близького до того, про який іде мова, приводу Е.Саїд, – і хоча процес роз'єднання європейців і тубільців був несподіваним і в основі своїй несправедливим, сьогодні більшість із нас повинні розглядати історичний досвід імперії як спільний. Отже, постає завдання описати цей досвід як такий, що, попри жахи, кровопролиття та мстиву гіркоту, належить індійцям і британцям, алжирцям і французам, західним людям і африканцям, азіатам, латиноамериканцям, австралійцям” (курсив Е. Саїда – П.Р.)⁹.

Для сучасного українського дискурсу навіть сама постановка питання про *спільність* історичного досвіду українців і росіян за прикладом британців та індійців видається дикістю. На щось подібне вже стало своєрідним патріотичним „бонтоном” дивитися не лише як на нереальну, а й як на непотрібну. В Україні тривають процеси, спрямовані на вироблення власних національних міфів – історичного, культурного, мовного, – головною вимогою до змісту кожного з яких залишається вимога суперництва з тими міфами, що були в обігу за часів СРСР та домінації радянської комуністичної ідеології. Це, гадаю, створює додаткові перешкоди на шляху формування не архаїчної, а модерної української національної свідомості, конкурентної у загальноєвропейському масштабі, сприяючи консервації існуючих проблем і породжуючи, до всього іншого, ще й нові.

⁹ Е. Саїд, *Культура й імперіалізм*. Пер.з англ. Видавництво Часопис „Критика”, 2007, С. 25.

Показовим у контексті сказаного видається той факт, що, обговорюючи можливість проведення всеукраїнського референдуму з приводу надання російській мові в Україні статусу ще однієї державної, О. Зайченко каже, що у випадку його проведення це був би „(...) не референдум про мову, а стрес-тест на громадянство”¹⁰, і з такою постановкою питання можна погодитися.

Процеси, які ось уже понад двадцять років відбуваються в Україні у мовній та „суміжних” з нею сферах (освіта, культура, книговидавництво та ін.) не відзначаються ані логічністю й послідовністю, ані спрямованістю на подолання негативу, наявність якого визнають практично всі зацікавлені сторони, з наступним забезпеченням переважання позитиву й виведенням проблеми на траєкторію поступального розвитку в інтересах більшості населення. Внаслідок цього і ставлення до багатомовності набуває додаткових конотацій, котрі ускладнюють процедуру гіпотетичного впровадження цього явища у повсякденну практику українців.

Однією з проблем, які прямо впливають із цього стану речей і безпосередньо пов’язані з ситуацією, що склалася, є практично повна відсутність широкого громадського обговорення ідеї форсованого і цілеспрямованого впровадження багатомовності нового типу – українсько-російсько-англійської – з усіма її перевагами, а також оцінкою можливого негативно-стримуючого ефекту внаслідок дії потенційних викликів і загроз.

Зсунути справу з „мертвої” точки не допомагає навіть інтуїтивне розуміння того, що у нинішніх українських реаліях перехід до українсько-російсько-англійської багатомовності навіть молодшого (осіб віком до 18-20 років) і середнього (до 35 років) поколінь значно сприяло б розв’язанню однієї з найбільш фундаментальних задач розбудови національної державності – формуванню модерної української політичної нації замість наявної нині архаїчної з огляду на особливості сучасного світу нації етнічної.

Для українського мовного середовища багатомовність є однією з таких особливостей, які можна вважати константними. Витоки цього явища на теренах традиційного компактного проживання українського етносу сягають ХІУ-ХУ ст., тобто часу, з якого, власне, розпочинається формування сучасної української нації. За роки й століття, що відтоді минули, не було жодного історичного етапу або навіть епізоду, в рамках якого мовна ситуація в Україні характеризувалася б хоча б віднос-

¹⁰ О. Зайченко, *Языковое обострение*. Інтернет-ресурс Polemika.com.ua, 26.03.2012.

ною одномовністю. Сам процес виокремлення з давньоруської етнічної спільноти і становлення української нації забезпечувався і супроводжувався, з одного боку, формуванням української літературної мови, а з іншого, українсько-російською мовною взаємодією, однією з пріоритетних форм якої було їхнє співіснування на українській етнічній території.

Явище багатомовності зумовлене об'єктивною необхідністю, у підґрунті якої лежить потреба перманентного вдосконалення комунікації. Одна мова, якщо й здатна забезпечити її носієві увесь спектр потреб, то лише частково, до певної міри й на певному рівні. Ідея „семіотичного білінгвізму“ в культурі (В. Руднев) спрацьовує й на мовному матеріалі. У найбільш загальному вигляді її втілено у „принципі додатковості“, який передбачає щонайменше два погляди з різних точок зору, які у своїй сукупності дають повнішу картину, ніж один погляд, незалежно від того, наскільки він повний, об'єктивний, вичерпний. Будь-якій мові для повноцінного існування й розвитку потрібна взаємодія з іншими мовами або, як її кваліфікують філологи, міжмовна інтерференція, а відтак – потрібні мови-партнери.

Забезпечення реальної багатомовності, яка включала б у перелік своїх складників, крім рідної (української), „другої рідної“ або традиційно використовуваної (російської), ще й англійську як світову мову „номер один“, для студентської й аспірантської молоді, безумовно, сприяло б й підвищенню рівня й якості вітчизняної системи освіти, її повноцінному включенню до європейської та світової освітніх систем¹¹.

Аналіз усього того, що останнім часом пишеться і говориться у нас з приводу перспектив розвитку національного мовного середовища як у науково-експертному середовищі, так і на рівні органів державної влади, однозначно вказує на те, що в Україні продовжує зберігатися підвищений попит на перехід не до багато-, а, навпаки, до одномовності. Певна річ, української, у рамках якої виявилось б можливим забезпечити для української мови не лише формальний статус єдиної державної, а й фактичну кількісну й якісну перевагу над російською. Така зорієнтованість суб'єктів державної мовної політики, підтримувана значною частиною населення, не може не викликати серйозного занепокоєння. Адже будь-який рух убик одномовності, ба навіть декларування намірів щодо створення передумов для такого руху в наш час не можуть сприйматися інакше, ніж архаїзм.

¹¹ Див. про це: Х.-Д. Кюблер, *Міфи про суспільство знань*. Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010, с. 111-112, 156, 158.

Після здобуття статусу суверенної держави в Україні, так само, як і в більшості інших пострадянських і постсоціалістичних країн, з неабиякою активністю розгорнувся процес переформатування гуманітарної галузі, переосмислення духовної спадщини під кутом зору її адаптації до змінених внаслідок відновлення суверенної національної державності умов та вимог. Національна державність вимагала, зокрема, і нової національної міфології. Мовна сфера виявилася однією з тих, де впровадження нових підходів, зорієнтованих на безумовний пріоритет української мови, з одного боку, пішло чи не найбільш активно й навіть агресивно, з іншого ж, зіткнулося чи не з найбільшим „спротивом матеріалу” у вигляді реакції на ці активність і агресію з боку реальної мовної ситуації та мовних практик.

Цьому значною мірою сприяла, приміром, успадкована з минулих часів українсько-російська двомовність, інтерпретована на новому етапі історичного розвитку як один з вагомих елементів негативного „імперського” спадку часів спільного перебування України та Росії у складі СРСР, а також як фактор, здатний чинити перешкоди для утвердження української мови в Україні як єдиної державної не лише за формальним статусом, а й реально – за обсягом використання у різних сферах і за якістю „покриття” кожної з них.

Погляд на те, що слідом за деякими англійськими авторами можна було б кваліфікувати як „історичний досвід імперії” (у нашому випадку – Радянського Союзу) не як на щось безумовно негативне, не як на зайвий тягар, що його слід якомога швидше позбутися, а як на спільне надбання всіх народів, котрим довелося певний час перебувати в цій державі, – для нинішніх українських реалій залишається практично недосяжним. Вважати такий стан речей цілком задовільним навряд чи було б правильно.

Багатомовність в Україні могла б за певних умов і обставин відкрити шлях до довгоочікуваного й украй потрібного з огляду на дійсні, а не уявні, національні інтереси виходу за рамки бінарної опозиції „свій – чужий”, „добрий – поганий” стосовно взаємин України та Росії, українців та росіян. За спостереженням низки сучасних учених, час таких опозицій і зумовленого ними погляду на світ як на арену перманентного зіткнення монолітних цивілізаційних і культурних систем минув. Характеризуючи сучасний стан культурного розвитку модерного світу, багато з них слушно вказує на таку його особливість як зникнення дорогих серцю націоналістів та імперіалістів бінарних опозицій, які ще не так давно багато в чому визначали характер і особливості зв'язків та взаємин колишніх метрополій та їхніх колоній.

Нині, за влучним спостереженням Е.Саїда, „(...) нові утворення, створені наперекір кордонам, типам, націям і сутностям, які раптово з'являються на обрії, провокують і кидають виклик фундаментально статичному поняттю *ідентичності* (курсив Е. Саїда – П.Р.), котре було осердям культурної думки імперіалістичної доби. В процесі обміну між європейцями та їхніми „іншими“ (...) уявлення про існування „нас“ та „їх“ – усталених, зрозумілих і незаперечно самоочевидних категорій – практично не мінялося (...). Цей розподіл походить від грецького ставлення до варварів... Ми досі є спадкоємцями такого підходу, де людина означається за своєю нацією, яка, зі свого боку, вповноважена гіпотетично безперечною традицією...”¹².

Сказане цілком можна поширити на історичний „обмін“ та взаємини між українцями й росіянами, а також на „уявлення“ перших про других і других про перших, які сформувалися протягом тривалого часу їхнього співіснування у різних державах і державних утвореннях. Українці також є спадкоємцями підходу, де людина розглядають як типового представника нації або ж нації-держави (навіть незважаючи на те, що остання категорія у ХХ столітті остаточно перетворилася на утопію, міраж, міф).

Уперта боротьба за впровадження в Україні української одномовності являє собою спробу, зупинивши час і відійшовши на узбіччя світового розвитку, добитися реваншу українського начала над началом російським на історичних українських землях, помстившись у такий спосіб за численні поразки й довготривалу добу відступів, яка затягнулася на століття.

Ресурсів, які б хоча б гіпотетично могли працювати на модернізацію української нації, української національної держави, системи національної освіти, подібна перспектива у собі не містить. Альтернативний „маршрут“, який значно більшою мірою відповідає вимогам сучасного моменту, проте, є. Він пов'язаний з відмовою від орієнтації на одномовність як на форму протесту проти „імперського“ минулого й остаточного розрахунку з ним та з постановкою на порядок дня ідеї цілеспрямованого, системного переходу до багатомовності нового типу – українсько-російсько-англійської.

Окрім усього іншого, перехід до нової ідентичності починає розглядатися в українській гуманітарній науці та публіцистиці як необхідна передумова для модернізації держави і країни, а також для давно очікуваного виходу зі стану трансформації, що забуксувала й затягнулася.

¹² Е. Саїд, Указ. Праця, с. 29.

Можна погодитися з висновком, згідно з яким станом на даний момент Україна, на відміну від країн Євросоюзу, провідних держав Південно-Східної Азії, Близького і Дальнього Сходу, Латинської Америки, ще не демонструє по-справжньому ефективних форм адаптації передових технологій та соціокультурних форм до власних цивілізаційних засад. Це гальмує і процес державотворення, і пошук нової ідентичності.

Нині на порядку дня в Україні особливої злободенності й нагальності набуває завдання модернізації, яке поширюється, зокрема, і на сферу національної ідентичності. Головну дилему у розв'язанні цього завдання добре видно на прикладі системи освіти: модернізація як систематизація національної освіти й її *суверенізація*, перетворення із сегменту колишньої радянської на повноцінну й самодостатню на принципово новій основі та, з іншого боку, модернізація освіти як її *адаптація* до вимог глобалізації – це дві різні модернізації, які мають спільні риси, але, разом з тим, істотно відрізняються одна від одної як за їхніми цілями, так і з огляду на бажані й можливі наслідки.

Більше того: ці дві моделі модернізації перебувають одна з одною у відношеннях частково прихованої конкуренції й навіть певного антагонізму. В той час, як друга продиктована прагненням мати ефективний, раціонально вибудований у відповідності до найсучасніших вимог устрій, зіпертий, передусім, на громадянські зв'язки модерного типу, перша значною мірою зорієнтована на такі зв'язки, які в сучасному світі дедалі частіше інтерпретуються як архаїчні. Е.Сміт, відзначаючи таку конкуренцію-суперечність і відзначаючи факт існування подібної „архаїки” на прикладі держав Африки та Азії, кваліфікує їх як прямий наслідок консервації архаїчної, догромадянської, суспільної свідомості, заснованої на „незагойних розколах і первинних прив'язаностях до певної соціально-культурної даності – спорідненості, раси, релігії, звичаїв, мови й території”¹³.

Модернізація-суверенізація повинна була б ґрунтуватися й уже частково ґрунтується на націоцентричній моделі освіти та на концепції формування особистості, у найтісніший спосіб зв'язаною з традиційною українською етнопедагогікою, й зосередженою, насамперед, на проблематиці, котра прямо чи опосередковано кореспондує з національними ідеєю та ідеологією, інтерпретує їх як наріжний компонент усього освітнього процесу. Згідно з цією ідеологією, освіта постає, у першу чергу, як процес цілеспрямованого, стимульованого на державному рівні вихо-

¹³ Е. Д. Сміт, *Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка*. Пер. з англійської. Темпора, 2009, с. 59.

вання у молодого покоління національної свідомості, духовності, самоповаги. Поза такою моделлю модернізація подібного типу втрачає ті конкурентні переваги, які вона має завдяки своєму націоцентризму у порівнянні з іншими моделями та концепціями, а разом з тим, і своє позитивне значення.

Продуктом модернізації-суверенізації української освіти мала б стати така українська національна освітня модель, яка б, забезпечуючи у повному обсязі інтереси нації, потреби національного розвитку, життєвість етнонаціональної традиції та цінностей, збереження національно-специфічного типу свідомості, самосвідомості, національного буття, - не обмежувала б освітній процес суто етнічними й національними рамками й не відокремлювала б його на підставі етнонаціональних компонентів від усього того, що відбувається у цій сфері в інших країнах, зокрема, у сусідніх з Україною регіонах та у світі загалом.

Модернізація-адаптація, у свою чергу, висуває на порядок денного національного освітнього процесу як першочергове завдання досягнення оптимального за наявних умов рівня його включення до процесу глобального з обов'язковим підпорядкуванням останньому всіх без винятку параметрів. Мова при цьому йде навіть про той комплекс уявлень та ідей, який можна було б визначити як „ідеологію” освіти в добу досягнення нею небаченого ніколи раніше ступеню інтернаціоналізації та глобалізації. Ця „ідеологія” не враховує національних особливостей, абстрагуючись від них з метою досягнення у перспективі якісно нового рівня планетарної, загальнолюдської спільності та пропонуючи переважно прагматичний підхід до проблеми національної ідентичності й національної свідомості, наріжною засадою якого є уявлення про уявну поки що, але цілком реальну в майбутньому, глобальну „ідентичність”. Вважаємо за доцільне у цьому випадку вживати термін „ідентичність” у лапках, маючи на увазі, що вести мову про виникнення нової глобальної ідентичності чи навіть передумов для її формування поки що передчасно.

Дихотомія модернізації-суверенізації та модернізації-адаптації прямо екстраполюється на мовну ситуацію у системі освіти, зумовлюючи специфіку мовного середовища у навчальних закладах і окреслюючи можливі шляхи їх подальшого розвитку. У першому випадку пріоритет державної мови й її монополія як, коли не єдиної, то, безумовно, домінуючої мови вищої освіти мають бути незаперечними. У другому пріоритет міг би за певних умов бути наданий англійській мові як такій, що домінує у глобальному освітньому середовищі нині й домінуватиме,

щонайменше, у коротко- й середньостроковій перспективі, являючи собою оптимальний мовний ресурс для здобуття або продовження освіти за межами України у провідних навчальних закладах світу.

THE ALTERNATIVE WAYS OF RENOVATION OF IDENTITY
FOR SOVEREIGN KIEV

(CIVILIZATION-LINGUAL ASPECT)

Summary

In this article it is told about the problem of new national identity, whose search has acquired for Ukraine a special importance after getting independence. The main routs of these searches are called. These are European and "Eurasian" (Russian). They are taken like alternative. The issue of civilization belonging of Ukrainians is risen. The language situation in Ukraine from the point of its influence on the course of transformational process in the field of identity is considered.

It is concluded that multilingualism of a new type - Ukrainian-Russian-English should be taken like a factor that assists not only in new identification of Ukrainians, but also modernization of Ukrainian nation, Ukrainian national state system, their optimal adaptation to up-to-date circumstances.

KEY WORDS: a national identity, a transformation, a civilization belonging, a value system, a native language, a multilingualism, a monolingualism, a modernization, a sovereignty, an adaptation.

LIBOR PAVERA

Bielsko-Biala - Praga

Smrt žánrů? Nebo jejich transformace? Místo genologie na mapě současných disciplín literární vědy a komparatistiky

Problematika spjatá s žánrem a tvarem textu se v estetice a v literární vědě 20. století několikrát vracela do popředí zájmu badatelské veřejnosti. *Genologie*, jak bývá hlavně ve středoevropském prostoru nazývána speciální filologická disciplína sledující vše, co souvisí s druhy a žánry¹, prožívala po celé minulé století období přílivu a odlivu zájmu. (Připomeňme na okraj, že francouzská literární věda užívá raději a častěji termínu *théorie des genres littéraires*, německá *Gattungstheorie*, anglosaská *genre theory* nebo *genre history*, ruská *теория литературных родов и жанров*).

V poslední době se objevil v odborné literatuře genologů názor (z neznalosti věci sémanticky posunutý), že dochází k „záhubě žánrů“ či k „zanikání žánrů“. Jinak řečeno: byl tím zpochybněn sám předmět zájmu genologů. Zejména se tento názor vžil v jisté části polské literární vědy². Dokonce ani v podrobné příručce teorie literatury 20. století (autoři, Anna Burzyńska a Michał Paweł Markowski, žáci polského badatele Henryka Markiewicza), srov. knihu Burzyńské-Markowského z roku 2006) nenajdeme o genologii ani zmínku, dokonce v rejstříku není uvedeno heslo „žánr“ nebo „genologie“. Jistý nezájem o žánrové hledisko vyvažují naopak práce, které dokládají, že jde o proud myšlení produktivní – nejen v oblasti literárněvědné a jazykovědné, ale uměnovědné vůbec (postačí nahlédnout do předmětového hesláře některé velké národní knihovny, např. www.nkp.cz).

Nicméně s výše uvedeným názorem, že žijeme v čase „záhuby žánrů“ či „zanikání žánrů“ nemusíme bezvýhradně souhlasit. Naopak, může nám

¹ Definice žánru bývají různé. My jej chápeme za sémiotický systém sloužící jako prostředník mezi obecným systémem (*langue*) literatury a konkrétním textem (*parole*), jeho funkcí je sloužit jako paradigma určité skupiny či třídy textů (má charakter distributivní). Pojetí blízké u T. Michałowskiej.

² Srov. sborník *Genologia dzisiaj* [s. a.].

posloužit jako vhodná vstupní hypotéza a východisko úvah o žánru a jeho postavení na počátku 21. století.

Jedním z rysů umění, vědy i života člověka na přelomu 20. a 21. století je vnímání světa z pozice „tady a teď“, zapomíná se až příliš na minulost (*historia est magistra vitae*), ale i na budoucnost (*utopie*), srov. v této souvislosti, jaké uvádí J. L. Abellán, španělský prospektik, který uvažuje o megatrendech v 21. stoletích, které mohou zachránit současného člověka a ukázat zároveň jeho „správnou“ trajektorii, srov. Abellánovu knihu z roku 1997 o megatrendech. Abychom mohli vytvořit uspokojivou odpověď na otázku, zda genologie má šanci uspět v myšlení člověka 21. století a zda má své pevné místo uprostřed estetických a jiných konceptů umění a vědy, bude užitečné povšimnout si hlavních vývojových trendů genologie v 19. a 20. století, zvláště se speciálním zaměřením na myšlenkový svět střeoevropský. Prostřednictvím přehledu názorů bude ukázáno, kam genologie dospěla, jaké jsou výsledky současné genologie, kterými cestami se může genologie ubírat dále v budoucnu – a zejména, proč se domníváme, že žánr a genologie nejsou jen mrtvými relikty.

Počátky genologie, jak známo, se připisují „papeži komparatistiky“, francouzskému vědci Paulu Van Tieghemovi. Právě ten ve dvou stěžejních článcích z meziválečné doby pojmenoval novou vědní disciplínu (genologie) a vymezil její obsah (srov. Van Tieghem 1920 a 1938). Nelze nicméně říci, že by žánry nebyly známy a zkoumány dříve, před Van Tieghemem; bylo by to falešné.

Exkurz 1

Evolučnost v pojetí umění, aplikování přírodních hledisek na vědu v 19. století, darwinismus, východiska z determinismu ve 20. století

Začněme vcelku obecně známými skutečnostmi. Patrně prvním, kdo prakticky, ještě bez pojmenování genologie, vyložil základy druhů a jejich žánrů, byl ve starověku Aristoteles, a samozřejmě ve starověku (Horatius) a ve středověku plejáda autorů poetik, rétorik, traktátů a jinak pojmenovaných spisů, majících za cíl vysvětlit podstatu žánru, a ještě více, učinit tyto matrice technicistně závaznými pro literární praxi (normativní poetiky). Žánr byl povětšinou chápán jako *cosi neměnného*, opravdu spíše jako šablona, vzor, forma, kterou je zapotřebí vyplnit (typickým příkladem je tzv. Vergiliovo kolo, užívané zejména ve středověku, podle něhož vznikaly texty stylu „vysokého“, „středního“ nebo „nízkého“ – křížilo se zde pojetí druho- vé se stylovým). Ve vztahu k žánru se zpravidla užívalo termínu *species*. Kupř. Porfyrios z Tyru, posluchač Plotina a ten, kdo usiloval sloučit nauku

Platonovu s Aristotelovou, měl i logicky vytvořenou řadu *genus – species – individuum* (konkrétně ilustrováno příkladem: *animal – homo – Platon*, detailněji srov. Michałowska 1998).

Pokud přejdeme (není to přímo předmětem naší úvahy) etapy starověku (Aristoteles, Horatius) a středověku, renesance a baroka (středověké poetiky pěkně shrnuje i otiskuje Faral v r. 1924, celoevropsky vlivný byl J.C. Scaliger, N. Boileau, M.K. Sarbiewski, N. Caussin, B. Balbín aj., srov. *Žródła wiedzy* 1999), teprve později v po-klasicistním období od přelomu 18. a 19. století, zejména estetika romantiků rozbila pevné a neprostupné klasicistní hranice druhů a žánrů, mj. i ve prospěch žánrů synkretických. Tak, jak se od pádu klasicistní estetiky rozvíjely nové žánry, proměňovalo se myšlení o žánrech, nabývalo pevnějších kontur a sílilo.

Lze si položit otázku, co zásadně nového přinesla tato estetika. Předně uvažují zde hlavně o *německé estetice a filozofii umění od přelomu 18. a 19. století*, v níž se objevuje *myšlenka evolučnosti*, která je dosti zásadní nejen pro genologii, ale i pro pojetí literárního procesu, literární historie a dějin umění vůbec; má veliký význam pro zodpovězení naší otázky³.

Světově proslulý vědec R. Wellek [1971] a [1972], původem pražský germanista a anglista⁴, připomíná v této souvislosti úsilí Johna Browna z r. 1763, který ve svém evolučním modelu psal o jednotě písní, tanců a poezie u primitivních národů, která skončila, když se vydělily jednotlivé druhy umění a jejich žánry (proces oddělování a specializace), a vzpomíná rovněž Johanna Joachima Winckelmannna už z 60. let 18. století, který na pozadí evolučního schématu studoval řecké sochařství (vymezil 4 stadia, s cykly růstu a úpadku). V této souvislosti také upozorňuje, že později (u Schillera, Schlegela, Herdera, Schelinga aj.) nešlo v jejich úvahách o umění jenom o hledání a nalézání určitých znaků, charakterizujících triádu lyrika, epika a drama, ale i o záležitosti vztahové, např. mezi druhem a časem (u Humboldta); zatímco v antice se cyklus od embrya přes vývin, dospívání, zralost, kostnatění a rozpad podařilo ukázat, s moderní estetikou a jejím směřováním měli němečtí estetikové problém (např. podle Schlegela moderní umění má před sebou takřka neomezené zdokonalování, podle bratrů Grimmů zase proces neodvratného úpadku atd.). I když mnoho prací z té doby zůstalo v podobě

³ Kdybychom chtěli být superkritičtí, mohli bychom společně s Wellkem říci, že prvním evolucionistou byl již Aristoteles v *Poetice*, později se echa tohoto žánrově „příčinného“ evolucionismu (něco se rodí z něčeho, např. tragédie z dithyrambu a komedie z falické písně) objevují ještě v renesanci a klasicismu. Prudký rozvoj biologie a sociologie druhé poloviny 19. století evolucionismus (přírodovědný) znovu vzkřísily.

⁴ O Wellkovi v našem prostředí srov. monografii Pospíšila-Zelenky z r. 1996. – V této přednášce nám velice posloužily Wellkovy kritické úvahy o pojetí evolučnosti v německém prostředí.

osobních zápisků a dlouho „zaležely“ v rukopisech, je zřejmé, že myšlenky z nich v německém prostředí zdomácněly a měly v něm dalekosáhlý účinek, dokonce až do 20. století (K. Hamburgerová, E. Staiger aj.).

Zatímco výše jmenovaným německým estetikům v zásadě konvenovala zásada postupnosti vyjádřená latinským *natura non facit saltum* – evoluční koncepce postupné, neustálé změny, nikoliv změny ve skocích, Hegel přinesl svojí dialektikou korekci této evolučnosti: domnívá se, že poezie (část „objektivního ducha“) se liší od přírody, podobně jako se od ní odlišuje každý jiný výtvar ducha; je to v zásadě odpíchnutí se od determinismu, který biologickou evoluci poněkud násilně aplikuje na evoluci literární a v zásadě na celý historický proces.

Na německou estetiku se vlastně nejvíce zapomíná, neboť vědu patrně přitahovaly větší, známější jména francouzská – Hippolyta Taina a Ferdinanda Brunetièra. Zásluhou „nového evolucionismu“ Darwina a Spencera se koncepce evolučnosti znovu objevila v umění a v uměnovědách sklonku 19. století. Výsledkem takových výzkumů byla např. diskutabilní zjištění, že italské malířství prošlo týmiž stádii jako alžbětinské drama (srov. Wellek 1971). Pod vlivným darwinovským evolucionismem („přírodní výběr“, „rodové zdokonalování“, „silnější přežívá“ apod.) vznikaly zásadní koncepce ovlivňující genologii ještě hluboko do 20. století.

Zvláště Brunetièrova koncepce z roku 1890 se stává často centrem genologických prací. Jistě, jeho stanovisko je právem kritizováno a odmítáno, zejména proto, že aplikoval až příliš mechanicky přírodopisná hlediska na umění (po rozvoji podle něho přichází nutně úpadek, nikdy jinak, literární umění je u něj autonomické, vystačí si vývojově samo o sobě), nicméně akcentuje myšlenku dynamiky, proměny žánrů a objevují se u něho termíny, které lze s prospěchem využít a dát jim nový obsah, např. *modifikace žánrů* a *transformace žánrů*.⁵ Za nejdůležitější považoval moment, pak následovaly teprve místo a rasa. Pro historii literárních žánrů si neustále bere obraz biologických druhů.

⁵ Brunetièrova koncepce nebývala vždy vysvětlována korektně; nejčastěji z ní byla vypreparována jen věta o tom, že *žánr se rodí, roste, stane se dospělým, chýlí se k pádu a nakonec smrtí zaniká*. Našla si řadu následovníků, např. abbého Claude Vincenta [1910], H. Bergsona, který svou teorií intuice nakonec negoval chronologický pořádek, B. Croceho, zamítajícího koncepci žánru, neboť každé umělecké dílo je podle něho neopakovatelné (tedy *de facto* novým žánrem), ale i těch, kdo tuto přírodovědně-uměnovědnou žánrovou koncepci zcela odmítli.

Žánry začaly být znovu chápány v historických souvislostech, jako entita, která se v čase proměňuje a není statická; víme přitom, že myšlenky o proměně žánrů vyslovili i jiní vědci (asi ne tolik hlasitě jako Brunetièr), které utilitárně zajímal třeba jen jeden žánr, nejčastěji to byl román (v této souvislosti srov. detailní, o konkrétní materiál opřené výklady I. Pospíšila v knize z roku 1992).

Brunetièerovy přednášky zapadaly do dobového kontextu převládajícího pozitivistického a přírodními vědami ovlivněného myšlení, proto si našly tak široký ohlas. Stejně zhoubná byla i *éra ahistorického pojetí žánru*.

O to větší a epochálnější význam pro pojetí žánru měla a má „*historická poetika*“ Alexandra Nikolajeviče Veselovského, který studoval historii uměleckých prostředků, témat i žánrů v ústní (prvotní) poezii a v literatuře středověku. Již u něj se objevuje striktní oddělování obsahu od formy. Ruská formální škola sice později nepřejala jeho koncepci evoluce, nicméně společný jim zůstal zájem o morfologii literárních druhů; formalistům byl totiž bližší Hegelův pohled na evoluci založený na zásadách imanentní výměny elementů starých na nové a naopak (odtud automatizace a aktualizace formy). Imanentní evoluci později zrevidovali Jakobson s Tyňanovem, srov. stať přetištěnou u Jakobsona [1995].

Pěkně v této souvislosti píše Wellek [1973]: „Mukařovský (podobně jako jiní formalisté) není schopen dát odpověď na otázku po směru změny: pokud závisí pouze na proměnlivosti, akci a reakci, bude neustálým oscilováním kolem téže jedné osy. Ale opravdu evoluce probíhá vždy v opačném směru? A jaký je ten opačný směr? Je lyrika protikladem epiky, jak předpokládal Hegel? Je opravdu tonické metrum protikladem sylabického? Je metonymie protikladem metafory?“

Podnes, zejména mezi strukturálně a poststrukturálně orientovanými badateli, převládá snaha vysvětlit literární proces imanencí.⁶ Zde by bylo vhodné rozšířit o jiné koncepty času a časovosti, např. o podnes diskutované koncepcce jezuity Pierra Theilharda de Chardin, teorii kreace (kreacionismus), „inteligentní design“ apod.

Exkurz 2

Paul Van Tieghem, zrození genologie, Helicon, polská genologie a S. Skwarczyńska, Zagadnienia Rodzajów Literackich / Les Problèmes des genres littéraires, syntéza žánrů (slovníky)

Ruskými formalisty a strukturalisty se přenášíme do 20. a 30. let 20. století. Právě tehdy Paul Van Tieghem usiloval do nauky o žánrech vnést řád (v rámci výkladu literárních dějin), odmítl prostou evoluci žánrů (přímé analogie dosud činěné mezi světem přírodním a světem umění), jak byla

⁶ Zde se patří poznamenat, že Veselovského nezajímala příliš otázka estetických kvalit textu. K té se naopak vracel ve svých úvahách J. Mukařovský (uměleckost by měla posoudit kritika, zatímco pro literární historii má být kritériem stupeň novátorství).

traktována Brunetièrem a jeho následovníky od sklonku 19. století, za důležité pokládal porovnávání žánrů a žánrových soustav v rámci světového písemnictví. Odmítl tedy popis statických struktur, na místo nich nabídl soustředit se na žánr v pohybu a na jeho podoby v prostředí multilaterálním, což odpovídalo jeho komparatistickému školení (vedle *genologie* zavádí i *tematologii*, odlišující se od topiky).

Souběžně s Van Tieghemem nebo v návaznosti na něj se žánry zabývala výrazněji německá literární věda, např. K. Viëtor, H. Cysarz aj., a patrně za nejvýraznější etapu v historii genologii možno považovat 30. léta 20. století.

Jde jednak o éru časopisu *Helicon* (orgán Mezinárodní komise současné literatury) a jednak o etapu *kongresů komparatistů, resp. genologů* (kongres v Curychu (28. 5.–4. 9. 1938) a v Lyonu (29. 5.–1. 6. 1939)); bylo to období časově krátké, nepochybně ovlivněné společenskou a politickou situací doby, nicméně vzniklo několik zásadních studií prakticky se zabývajících určitými žánry i mnoho studií otevírajících nové vějíře otázek. V letech 1938–1943 vyšlo celkem pět svazků časopisu *Helicon*. (Navázal na něj *Neohelicon*, revue založená v roce 1973 se záměrem pěstovat srovnávací literární vědu ve světovém kontextu.)

Tato etapa byla uspokojivě popsána u polské badatelky Stefanie Skwarczyńskiej [1965], jejíž spis o genologii je nejen novou etapou v bádání o druzích a žánrech, ale i poctivou syntézou a vyvrcholením dřívějších snah.

V poválečné době došlo k diverzifikaci genologického studia a pozorujeme proces extenzifikace. Přichází několik teoretických konceptů spatřených s výzkumem druhů a žánrů: od otázek terminologických, přes principy monogeneze či polygeneze žánrů, rozrušování tradičního, Aristotelovi připisovaného triadického členění *lyrika–epika–drama* (ve skutečnosti tato triáda je pozdějšího data, patrně ze 17. století), otázky geneze žánrů a žánrového podloží, vztah žánrů literárních k jiným druhům umění – výtvarné umění, divadlo, film (působení literatury na jiné druhy umění a *vice versa*) apod.

Pokud se rozhodneme studovat různé tyto genologické koncepce vytvořené v podstatě do roku 1965, vystačíme se spisem Skwarczyńskiej⁷, neboť ve druhé kapitole detailněji probírá různá pojetí genologie v časopiseckých a knižních studiích i v encyklopediích různých období a lokalit; ze sféry těchto genologických faktů pak vychází při formulování své koncepce. Neméně důležitá je kapitola třetí, v níž se badatelka zamýšlí nad (dosud) dráždivými otázkami terminologickými. Neschází ani akceptace těch literárněvědných teorií, které později úzce souvisely s recepční estetikou (Jausse

⁷ Jde-li o nosnost a fundamentálnost genologických teorií S. Skwarczyńskiej lze tu odkázat na seriózní práci Stanisława Dąbrowskiego [1974] s kritickou analýzou badatelčiny genologické koncepce.

a kostnické školy), zatímco méně akcentovaná byla u ní obecná estetika a vztah mezi genologií, estetikou a teorií hodnot. Spis Skwarczyńské bývá příležitostně nazýván „summa genologiae“.

Polská badatelka S. Skwarczyńská, široce rozhleděná po světové literatuře i po vědě o literatuře, dala základy mezinárodnímu časopisu genologů – *Zagadnienia Rodzajów Literackich* (Otázky literárních druhů, The Problems of Literary Genres),⁸ který v Polsku (v různých jazycích) vycházel od roku 1958, a její zásluhou se bádání o druzích a žánrech přeneslo zejména na půdu polskou, kde má dosud silné zastoupení; po vzoru časopisu polského začal v Americe vycházet časopis Genre.

Ale to není všechno. Přílohou časopisu byly vždy publikované materiály k chystanému slovníku žánrů (první zmínky v zápiscích S. Skwarczyńské o slovníku pocházejí už z roku 1947). V každém čísle časopisu se materiály objevovaly vypracované opravdovými znalci určitého žánru; práce nad slovníkem měla sice jednotné východisko, ale přesto se hesla liší, nicméně můžeme povědět, že to je patrně nejpodrobnější syntéza žánrů světové literatury. Jak pro časopis, tak pro slovník získala S. Skwarczyńská spolupracovníky: Jana Trzynadlowského (profesora vrocavské univerzity) a Witolda Ostrowského. Slovník vyšel teprve v roce 2006 pod redakcí Grzegorza Gazdy a Słowini Tyneckiej-Makowskiej.

Exkurz 3

Transformační genologie, její východiska, cíle a směřování, možnosti výzkumu klasických (printových) žánrů i žánrů elektronické komunikace

Od 50. let 20. století se ke genologii vracejí jednak badatelé předváleční, jednak přicházejí nové koncepce (hledají se znaky, parametry, např. emocionální potřeby autora a auditoria, již u Van Tieghema; Chicagská škola; koncepce Hamburgerové, Frayova, Todorovova, Staigerova, Genettova, Schaefferova, Lichačovova aj.).

Nelze se však omezovat pouze na Evropu a na svět: v kontextu československém je zapotřebí vyzdvihnout eidologicky, tvaroslovně směřované práce F. Wollmana (uplatněné zejména v epochálním spise *Slovesnost Slo-*

⁸ Časopis vznikl v roce 1958 díky úsilí profesorů a přednášejících Lodžské a Vroclavské univerzity: Stefania Skwarczyńska (1902–1988), Jan Trzynadlowski (1912–1995; profesor Uniwersytetu Wrocławskiego) i Witold Ostrowski (1914–2006). Vychází nepřetržitě, již deset let ve zdvojeném rozsahu, základ redakce tvoří zpravidla pracovníci Katedry Teorii Literatury Instytutu Teorii Literatury, Teatru i Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Łódzkiego. Funkci hlavního redaktora plnili: Stefania Skwarczyńska (1958–1988), Jan Trzynadlowski (1989–1995) a Grzegorz Gazda (1996–2010, zůstal členem redakce), v současnosti Jarosław Płuciennik.

vanů z roku 1928), které našly pokračování v obou prostředích, do nichž za svého života Wollman zasáhl: v literární vědě slovenské i české, zejména brněnské. Dokumentovat to lze na jedné straně komparatistickým pracemi D. Ďurišina, J. Hvišče, výsledky prešovské genologické školy (Petrus [1973]) a nitranské školy (*a priori* se nicméně nezabývala žánry, naposledy Plesník a kol. [2008]), na straně druhé přímo erupcí žánrologických prací v brněnském prostředí (zejména u žáků a pokračovatelů F. Wollmana)⁹, příp. v Olomouci (Petrů [2001])¹⁰.

Pokud pročítáme jednu ze zásadních prací o žánrech, Brunetièrův spis *L'évolutions des genres dans l'histoire de la littérature*, její autor připouští nejen zánik žánru (smrt žánru), ale i jeho modifikace a transformace; vnímal žánry hodně mechanicky, ovlivněn determinismem a rozmachem biologie a sociologie, nicméně jeho myšlenky nejsou nepřipadné, přinejmenším je možno přidržet se jeho termínů.

To se dělo a nadále děje v projektu *Žánrové metamorfózy ve středoevropském kontextu*, který jsem vedl v rámci projektu podpořeného GA AV ČR a který vedu nadále v prostředí polském. Cílem projektu je ukázat na příkladech vybraných žánrů zastoupených v žánrových systémech literatur v prostoru střední Evropy jejich proměnné a konstanty od středověku k dnešku (elementy příznačné, dominantní a variabilní), zachytit jejich dynamičnost a jistou elasticitu, resp. konstantnost žánrů, které může odhalit výlučně diachronní pohled uplatněný v rámci partikulárním i univerzálním.

V projektu jde jednak o návrat „ad fontes“, k textům a rukopisům (i k jejich variantám – viz manuskriptologie), jak to předpokládají poslední kongresy komparatistů, o svého druhu rehabilitaci textu jako svébytného druhu sdělení i kulturní paměti (*Zeitgeist*), zároveň o odklon od formalisticko-strukturálních teorií ve prospěch sociálně politických teorií i teorií nových (již vzpomenuť manuskriptologie, intertextualita, kulturní antropologie aj.).

Přihlíží se přitom k tradicím historické poetiky (Veselovskij, Lichačov, Meletinskij, Curtius aj.), zaručující, že žánr není chápán bez vývojového kon-

⁹ Zde je zapotřebí z poslední doby jmenovat zejména práce I. Pospíšila a jeho spolupracovníků, kde žánr je zkoumán v rámci tzv. integrované žánrové typologie v rámci studia areálu. Viz bibliografii k této studii.

¹⁰ V případě E. Petrů bych chtěl připomenout, že tento medievalista inklinoval už od šedesátých let 20. století k matematickým metodám uplatnitelným v literární vědě, obecně vědu o literatuře chtěl přiblížit exaktním vědám. Žánr považoval za velice důležitý prvek v procesu komunikačně-interpretacním. Nebyl osamocen, v návaznosti na J. Hrabáka takto uvažoval o žánru Jaroslav Kolár: pro Petrů i Kolára nelze bez správného určení žánru textu adekvátně text analyzovat, rozumět mu a zasadit do kontextových souřadnic. Petrů přišel také se členěním druhů a žánrů do modelu se 4 rovinami: *druhy, žánry, žánrové varianty a žánrové formy*.

textu, neopomíjíme intertextovou návaznost žánrů, která pomáhá lépe vidět v širším srovnávacím rámci elasticitu a tekutost, a obráceně jistou vnitřní stabilitu žánrů. Členíme žánry do dvou makroskupin: *labilní a stabilní*, „*tekuté písky*“ a *ustrnulé modely*; literární texty vybraných žánrů interpretujeme s vědomím, že jsou propojeny sítí vztahů s jinými texty a žánry (intertextovost) a mezi sebou navzájem komunikují (dialogičnost).

Zkoumáme ovšem i terminologii, její nosnost a sémantickou platnost, přičemž přihlížíme i k pojmosloví staršímu (Faral [1924], O umění... [1997] aj.). Obracíme se k poetice textů (Bachtin [1980], Hodrová [2001], Uspenskij [1997], Všeticka [1971–2005] aj.), usilujeme o „hloubkovou segmentaci“ (Krausová [1984]), sledujeme vrstvení textu, vzájemné korelace vrstev a z nich plynoucí významotvornost ve vztahu k žánru a *vice versa*.

Nikdo ze starších genologů nemohl ani jen nic tušit o technicky a technologicky složitém světě, který přijde koncem 20. století společně se světovou informační sítí Internet, nemohl předpokládat vznik kyberprostoru, elektronických médií a žánrů, které vyrůstají na základě staršího žánrového podloží. Právě tyto žánry nejlépe dokládají, že život žánru a jeho historickou trajektorii nelze chápat za entitu analogickou entitě biologické. Žánr neumírá, ale proměňuje se v důsledku různých okolností – vnitřních i vnějších. Navíc žánr má schopnost elasticity (zejména to platí pro žánry, které nazýváme *labilními* nebo „*tekuté písky*“).

Dokumentovat to lze příkladem literatury cestopisné, postmoderně pojaté pohádky o Karkulce (Karcoolka, 2005) nebo některými žánry elektronické komunikace (blog, chat, on-line povídka aj.) ve vztahu ke starší tradici.

Příklad 1

Literatury cestopisné (cestopis)

U žánru cestopis je především problematické, zda je to skutečně žánr či konglomerát různých žánrů. Odkazuji zde především na úvahu o tzv. jednoduchých formách (*Einfache Formen*), z nichž, podle některých badatelů (A. Jolles, H.R. Jauss), vyrostly i některé dnešní žánry. I cestopis má v historickém průřezu různé podoby (od středověku k dnešku): může to být ve starších dobách skutečná relace o cestě, může to být součást legendy, kroniky nebo jiného žánru, součást paměti (M. Polo), může mít podobu listu (epistolární žánr) apod. V jednom útvaru je často ukryto několik jiných žánrů (sub-žánrů – *silvičnost žánru*), které se vzájemně doplňují, cestopis zpravidla nemá pevnější ukotvení ani v triádě lyrika–epika–drama. V jednom svazku *Žánrových metamorfóz* píšou o „supermarketu dobových literárních postupů, žánrových variant a forem?“ (srov. Pavera [2005]).

Obecně lze – aniž dáváme důraz na žánrovou formu cestopisu – vysledovat dvě tendence v této oblasti: jednak tíhnutí žánru k non-fikčnosti (autentičnost), jednak tíhnutí k fikci (až směrem ke sci-fi nebo fantasy, k „antivětu“ či utopii). Čili žánr můžeme přiřadit k elastickým, které mají určité žánrové podloží, cosi dominantního, „tvrdou formu“ či „pevné jádro“, které je vždy přítomno, brněnský meziválečný vědec S. Souček¹¹ tvrdil, že cestopis musí mít prvek epiky a motiv „cesty“: skutečně cesta se jeví obecně jako klíčový motiv slovanských literatur (vzpomeňme, v kolika textech hraje motiv „cesty“ v nejrůznějších podobách klíčovou úlohu).

Čili nelze říci, že by šlo o žánr stabilní. Naopak dynamismem, který probíhá v cestopise v různých vrstvách, sehrává tento žánr klíčovou úlohu i v rámci celého žánrového systému určité literatury: na základě takových a podobných žánrů jako cestopis lze vlastně zpětně „číst“ historii, proměny určité literatury – *neklid v morfologii žánru může být zároveň vyjádřením neklidu antropologicky pojatého*. Někdy právě tyto labilní žánry, „tekuté písky“, suplovaly určitý žánr, který dosud nebyl zastoupen v dané literatuře, nebo když tato literatura neměla ještě plně dobudovaný žánrový systém (Zd. Mathausser uvažoval o tzv. superhabilitě).

Příklad 2

*Pohádka o Karcoolce*¹²

Transformace žánrů, kam lze zařadit i adaptaci žánru (textu) nebo překlad, je možné ještě výrazněji sledovat v kultuře postmoderní. Jedním z rysů postmoderní doby je mísení stylů a žánrů, resp. vznikání nových žánrů. Je však právě otázka, zda jde opravdu o „nové“ žánry, zda nejde o žánry již známé, tradiční, jen určitým způsobem pozměněné.

Takovým případem je filmová pohádka o Karkoolce. Každý asi zná z dětství příběh o holčičce s červeným čepečkem, kterou při cestě za babičkou přepadne vlk, sežere babičku, později i Karkulku, nakonec je zlo potrestáno myslivcem. Existují různé výklady pohádky (zajímavý je např. ten u E. Fromma a psychoanalytiků). Ale model klasické pohádky se zřejmě tvůrcům zdál být již ustrnulý, petrifikovaný, nějakým způsobem ho potřebovali oživit.

Současný člověk má problém s pravdou – postmodernismus přinesl znejistění, téměř je smyt rozdíl mezi „pravdou“ a „lží“, v médiích je nám vlastně

¹¹ Stanislav Souček napsal o dějinách cestopisu vědeckou práci, ale ta zůstala v rukopise. Najdeme ji zpracovanou v pozdější literatuře, např. u Zdeňky Tiché [1984].

¹² Karcoolka, USA 2005, režie Cory Edwards.

reprezentována liftingovaná lež a ta je pak vydávána za pravdu. Čili příběh, který měl kdysi jednoznačný konec, najednou získává konců několik a je pouze na recipientovi, který z nabízených příběhů přijme za svůj a ztotožní se s ním. *Žánr byl naprosto transformován a odpovídá mentalitě člověka postmoderní doby.*

Na tomto místě bude dobré upozornit na jedno vynikající vyjádření „postmoderního historika“ Dušana Třeštíka, již nežijícího, k otázce pravdy a lži, k potřebě současného člověka mít nějakou interpretaci světa, který nás obklopuje. I když se Třeštík zabýval středověkem, promýšlel obecné otázky filozofie dějin a v jednom rozhovoru na otázku, čím může humanitní disciplína, jakou je i historie, přispět člověku v současném chaosu světa, odpověděl: „Nemůžeme už nabízet žádné jistoty, jen můžeme vyprávět příběhy, ve kterých se lidé poznají a vezmou je za své. Riziko vypravěče je v tom, že bude vyprávět příběh, který nikdo nevezme, kterému nikdo nebude chtít věřit.“ (Hvízďala [2002]).

V příběhu o Karkulce (postmoderně pojatém) byl žánr transformován; nový útvar má půdorys pohádky a obsahuje léty ověřené elementy, aby pohádka byla vnímána za pohádku, ale přibyly nové prvky: především došlo k převrstvení hodnot, které představují jednotlivé elementy žánru, zejména postavy, postavy jsou více maskovány a přebírají několik rolí (klasická pohádka měla postavy s askriptivním postavením postav, zde se postavy skrývají za několika tvářemi – maskami), pravda je zde nabízena jako otáčející se krystal (musíme se jí dobírat pohledy z různých stran a úhlů), nevyjeví se černobíle (ani svět není černo-bílý), pravda zde není estetizována, vše je rozostřeno, znejistěno, nic nelze vyprávět jako jednolitý příběh. Podobně jako náš reálný svět, ve kterém žijeme: nelze ho uspokojivě vysvětlit, je heterogenní, musíme se odpovědí dobírat, nasvěcovat skutečnost z různých stran. Navíc je zde obrovská role médií, které vytvářejí umělé reality, kyberprostor, který, jak známo, může mít až sílu reálnou (viz filmy *Zeitgeist* nebo *Vrtěti psem* o síle médií v současném světě: fikce je silnější než pravda). Pohádka odhaluje i jiné antropologicky důležité prvky současného člověka: otázku fair-play ve sportu, problém matrilinearity a patrilinearity, ale i problém medializace našeho osobního prostoru (osobní prostor současného člověka se až ztrácí) a bulvarizace.

Příběh o holčičce s červeným čepečkem, který zapsal již francouzský sběratel folkloru Charles Perrault, byl naplněn novým posláním a v inovované podobě, odpovídající diskurzu současného člověka, je schopen podat výpověď o současném světě; zároveň má v sobě skryto to, co má mít pohádka. Pěkný příklad transformace žánru, nikoliv jeho zániku.

Příklad 3

Žánry elektronické komunikace

Stále více jsou zastoupeny v žánrovém systému současné kultury žánry, které vznikly společně s Internetem. Jednak tam najdeme E-booky, v podstatě klasické knihovny, jen texty byly převedeny do elektronické podoby (různými způsoby), ale najdeme tam i „nové“, spíše nezvyklé žánry. Nakolik jsou „nové“, to je právě otázka, která nás zajímá. Nemají náhodou něco společného s některými dosud existujícími a známými žánry a nezměnilo se pouze médium (prostředník), které tyto žánry zprostředkovává a komunikuje směrem k recipientům?

Ano, rozbor žánrů, jako jsou chat, blog nebo i on-line povídka nebo on-line román, se svou stavbou a tvarem až příliš podobají žánrům od původu folklorním a mluvním (orálním). Je pro ně příznačná rovněž kolektivnost tvorby – čili nemají jednoho individuálního tvůrce, ale tvůrcem je kolektiv, byť konečný variant je reglementován (porotou, některým slavným a zavedeným spisovatelem apod.), příjemcem je opět kolektiv, který má možnost původní textovou podobu neustále přetvářet (*re-writing*). Příznačná je rovněž amplifikace – rozrůstání textu, jeho bobtnání; podobně se chová folklor, v němž se také uplatňuje korálový způsob rozrůstání textu. Tato tvorba má své klady i zápory: na jedné straně umožňují tyto žánry a zprostředkující média dorozumívat se v „jednom“ čase mezi účastníky místně i časově vzdálenými, přenos je rychlý a spolehlivý apod., ale na druhé straně riziko nebezpečnosti (necenzurovatelnou a nemožnost akreditovat účastníky, problém autenticity a morální bezúhonnosti), největším problémem je dehumanizace – vědomé pozbývání základní lidské vlastnosti být sociálním tvorem (zde si lze vypůjčit titul polského románu *S@motność w Sieci*, který je mj. sestaven z útvarů elektronické komunikace jako koláž); postačí black-out nebo porucha internetové sítě a člověk zůstává sám v síti (odlidsnění a dehumanizace).

Např. firma Magnesia ve spolupráci s redakcí iDnes.cz požádala spisovatele M. Viewegha, aby napsal první kapitolu *blogového románu*, ostatní texty pak dopisovali čtenáři. Během 20 týdnů zaslali čtenáři asi 30 tis. stran dalších kapitol (celkem 3562 verzí té které kapitoly). Problém podobných textů spočívá v jejich kvalitě a estetickém významu pro pokladnici národní, evropské nebo světové literatury. Nicméně bude potřeba tyto žánry studovat a poznávat (právě i z hlediska sociologického – jak to navrhol např. slavista K. Krejčí).

Jisté je, že některé tyto žánry (chat, blog, on-line román aj.) mají podhoubí v mluvních žánrech. Naopak žánry elektronických médií dokážou působit na

klasické, dalo by se říci ustrnulé, konstantní, stabilní žánry. Příkladem může být novela brněnského autora Jiřího Šimáčka *Snaživky* (2009, autor sám žánrově určil svůj text slovy „nejnižší forma románu“). Děj příběhu je po stranách komentován, uváděny jsou odkazy na internetové stránky, kde se lze o problematice, kterou vypravěč nebo postavy probírají, hlouběji poučit. Stránka knihy má vlastně podobu zjednodušené www stránky (je zde patrná tendence knižní literatury podobat se hypertextu).

Podobné příklady by bylo možno množit (oživení ságy u B. Hrabala, v jeho variování příběhů o dětství v pivovaře, o strýci Pepinovi apod., transformace balady a její podoby v současné próze apod.).

Závěrem

Proměny žánrových struktur lze systematicky sledovat v souvislosti s jejich komunikativními funkcemi, sémantickou náplní, pragmatikou textu (nitranská škola, srov. Žilkovy knihy (1987) a (2006), Plesník a kol. (2008) aj.), navíc v kontextu mentality doby (v návaznost na práce J. Le Goffa a francouzské školy *Annales* pěstující tzv. dějiny mentalit a mající s transformacemi žánrů nepochybně hluboké a nejednou ještě dosud neodkryté afinity), ve vztahu ke kulturní antropologii a jiným humanitním disciplínám (srov. Červeňákovu knihu *Člověk a text* z roku 2001), čímž je prakticky prezentováno úsilí o areálovost výzkumu.

Odpoověď na otázku z titulu naší stati jsme již v zásadě podali v příkladech: uvažujeme nikoliv o „zániku“ či „záhubě“ žánrů, ale spíše o jejich transformaci.

Poznávání transformací si vyžádá ještě další hlubší výzkumy, zejména ve spojení s jinými disciplínami, např. s antropologií, neboť složení žánrového systému nezávisí jen na změnách společenských, politických, kulturních – vnějších, ale častěji je proměna vyvolána uvnitř, napětím uvnitř žánru nebo mezi žánry navzájem. Ale nesmíme zapomínat na to, že tvůrcem textu je zpravidla člověk a pnutí a napětí, které pozorujeme v žánru, je výslednicí nepokojů uvnitř jeho ingenia.

Co je nicméně jasné, že genologie může být vhodným nástrojem poznávání umění (včetně literatury) i v 21. století:

- 1) jednak je to vynikající propedeutická pomůcka – praktický cíl genologie (stěží si bez genologie představíme výuku literární historie nebo dějin umění vůbec);
- 2) jednak může výborně posloužit jako šifra, kód, klíč otevírající dveře od většiny významových vrstev textu (v éře multiinterpretací se lze přiblížit umělecké realitě textu);

- 3) jeden z nemnoha komplexních přístupů k milionům textů, schopný za pomoci své terminologie a instrumentáře syntetizovat a sumarizovat podle jednotného klíče tyto texty, přitom je kompatibilní s jinými přístupy;
- 4) přístup umožňující vidět literární žánr nikoliv jako ustrnulý model, nýbrž jako entitu polymorfní, složenou z fragmentů jiných žánrů, jako mobilní a nezavršenou strukturu;
- 5) v neposlední řadě bude genologie nepostradatelná při poznávání žánrů v kyberprostoru (srov. Potrykus-Woźniak [2010])¹³.

LITERATURA

- José Luis Abellán, *Myšlienky pre XXI. storočí*, přel. P. Šišmišová, Bratislava 1997.
- Michail Michajlovič Bachtin, *Formální metoda v literární vědě*, přel. J. Honzík, usp. V. Svatoň, Praha 1980.
- Anna Burzyńska, Michał Paweł Markowski, *Teoria literatury XX. wieku*, Kraków 2006.
- Ferdinand Brunetier, *L'évolutions des genres dans l'histoire de la littérature*, Paris 1890.
- Stefan Collini (eds.), *Interpretácia a nadinterpretácia*, přel. Z. Kalnická, Bratislava 1995.
- Ernst Robert Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998.
- Andrej Červeňák, *Človek a text*, Nitra 2001.
- Stanisław Dąbrowski, *Teoria genologiczna Stefana Skwarczyńskiej*, Gdańsk 1974.
- Dionýz Ďurišin, *Problémy literárnej komparatistiky*, Bratislava 1967.
- Dionýz Ďurišin, *Z dejín a teórie literárnej komparatistiky*, Bratislava 1970.
- Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1924.
- Genologia dzisiaj*, Warszawa s. a.
- Genologia polska*, Warszawa 1983.
- Aron J. Gurevič, *Kategorie středověké kultury*, přel. J. Kolár, Praha 1978.
- Aron, J. Gurevič, *Nebe, peklo, svět*, přel. J. Kolár, Praha 1996.
- Daniela Hodrová, *Hledání románu*, Praha 1989.
- Daniela Hodrová, *...na okraji chaosu... Poetika literárního díla 20. století*, Praha 2001.
- Jozef Hvišč, *Problémy literárnej genologie*, Bratislava 1979.
- Roman O. Jakobson, *Poetická funkce*, ed. M. Červenka, Jinočany 1995.
- Halina Janaszek-Ivaničková (ed.), *Antologia zagraniczej komparatystyki literackiej*, oprac. H. J.-I., Kraków 1997.
- Jeho Svatost dalajláma, *Etika pro nové milénium*, Praha 1999.
- Jaroslav Kolár, *Návraty bez konce*, Brno 1999.

¹³ Jeden z megatrendů pro 21. století říká, že nastane problém s volným časem (o perspektivě srov. detailněji pasáže v knize J.L. Abellána [1997] nebo Jeho Svatosti dalajlámy [1999]). Nepochybně takový proces pozorujeme zčásti již nyní u pasivních a v zásadě parazitujících vrstev občanů celé EU. Této situace se nepochybně chopí média, neboť mohou vyplnit, a často se to již děje, „volný čas“, nabízející se volnou mezeru v kyberprostoru. Spolu s tím budou vznikat další nové texty a samozřejmě nové žánry, které bývají tvořeny kontaminací starších žánrů a/ nebo vyrůstají na žánrového podloží starších žánrů.

- Nora Krausová, *Význam tvaru a tvar významu*, Bratislava 1984.
- Adam Kulawik, *Poetyka, Wstęp do teorii dzieła literackiego*, 3. vyd., Kraków 1997.
- Jacques Le Goff, *Středověká imaginace*, přel. I. Murasová, Praha 1998.
- Legenda, její funkce a zobrazení, sv. I-VI. Praha 1992.
- Dmitrij Sergejevič Lichačov, *Člověk v literatuře staré Rusi*, přel. S. Mathauserová, Praha 1974.
- Dmitrij Sergejevič Lichačov, *Poetika staroruské literatury*, přel. L. Zadražil, Praha 1975.
- Henryk Markiewicz, *Główne problemy wiedzy o literaturze*, Kraków 1965.
- J. M. Meletinskij, *Poetika mýtu*. Praha 1989.
- J. M. Meletinskij, *Mifologija*, Moskva 1998.
- O interpretácii umeleckého textu 19 – Od recepcie k morfológii umeleckého diela*, ed. L. Plesník, Nitra 1998.
- O umění básnickém a dramatickém*, ed. K. Sgallová, J. K. Kroupa, Praha 1997.
- Libor Pavera, Ivo Pospíšil, *Žánrové metamorfózy v středoevropském kontextu, sv. I.*, Brno 2003.
- Libor Pavera a kol., *Stabilita a labilita žánrů. Žánrové metamorfózy v středoevropském kontextu, sv. II.*, Opava 2005.
- Libor Pavera a kol., *Žánry živé, mrtvé, revitalizované. Žánrové metamorfózy v středoevropském kontextu, sv. III.*, Opava 2006.
- Libor Pavera a kol., *Žánr – podzemní řeka / Gatunek – rzeka podziemna. Žánrové metamorfózy v středoevropském kontextu, sv. IV.*, Praha 2009.
- Eduard Petrů, *Úvod do studia literární vědy*, Olomouc 2000.
- Pavol Petrus (red.), *Komparatistika a genológia*, Bratislava 1973.
- Polska genologia : Gatunek w literaturze współczesnej*, red. R. Cudak, Warszawa 2009.
- Polska genologia lingwistyczna*, red. D. Ostaszewska, R. Cudak, Warszawa 2007.
- Polska genologia literacka*, red. D. Ostaszewska, R. Cudak, Warszawa 2007.
- Ivo Pospíšil, *Labyrint kroniky*, Brno 1986.
- Ivo Pospíšil, *Rozpětí žánru*, Brno 1992.
- Ivo Pospíšil, *Genologie a proměny literatury*, Brno 1998.
- Ivo Pospíšil, *Ruský román. Nástin utváření žánru do konce 19. století*, Brno 1998.
- Ivo Pospíšil, *Slavistika na křižovatce*, Brno 2003.
- Ivo Pospíšil, *Slavistika jako české rodinné stříbro. Tradice, současný stav, výhledy, návrhy a koncepce*, Praha 2004.
- Ivo Pospíšil, Miloš Zelenka, René Wellek a meziválečné Československo: Ke kořenům strukturální estetiky, Brno 1996.
- Paulina Potrykus-Wózniak, *Słownik nowych gatunków i zjawisk literackich*, Warszawa-Białsko-Biała 2010.
- Ľubomír Plesník a kol., *Tezaurus estetických výrazových kvalít*, Nitra 2008.
- Průvodce po světové literární teorii*, Praha 1988.
- Stefania Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, tom III, cz. V., Warszawa 1965.
- Stefania Skwarczyńska, *Kierunki w badaniach literackich*, Warszawa 1984.
- Stanislav Sousedík, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997.
- Stylistyka (Česká stylistika – Stylistyka czeska – Czech Stylistics)*, № IX, Opole 2000.
- Stylistyka (Stylistika dziś – Style and Humour – Стиль и юмор)*, № X, Opole 2001.
- Teória literatúry*, 2. vyd., zost. a prel. M. Bakoš, Bratislava 1971.
- Boris Tomaševskij, *Teorie literatury*, přel. R. a K. Štindlovi, Praha 1970.

- Boris Uspieski, *Poetyka kompozycji, Struktura tekstu artystycznego i typologia form kompozycji*, przeł. P. Fast, Katowice 1997.
- Paul Van Tieghem, Synthèse en histoire littéraire. Littérature comparée et littérature générale, In: *Revue de synthèse historique*, 31, 1920, s. 1–27.
- Paul Van Tieghem, La Question des genres littéraires, In: *Helicon*, tome 1, fasc. 1–3, 1938, s. 99–105.
- Vilmos Voigt, *Úvod do semiotiky*, prel. M. Žilková, úvod T. Žilka, Bratislava 1981.
- František Všeticka, *Kompozice prózy, Sborník sovětských prací z dvacátých let*, usp. F. Všeticka, Praha 1971.
- František Všeticka, *Podoby prózy, O kompoziční výstavbě české prózy dvacátých let 20. století*, Olomouc 1997.
- František Všeticka, *Dílna bratří Čapků, Příspěvek k poetice jejich literární tvorby*, Olomouc 1999.
- František Všeticka, *Tektonika textu, O kompoziční výstavbě české prózy třicátých let 20. století*, Olomouc 2001.
- František Všeticka, *Kroky Kalliopé*, Olomouc 2003.
- František Všeticka, *Možnosti Meleté*, Olomouc 2005.
- René Wellek, *Discriminations Further Concepts of Criticism*, New York–London 1971.
- René Wellek, *Concepts of Criticism*, 7 vyd., New Haven–London 1972.
- Frank Wollman, *Slovesnost Slovanů*, Praha 1928.
- Zapadnoje literaturoveděnie XX věka*, Moskva 2004.
- Miloš Zelenka, *Teorie manuskriptologie v postmoderní perspektivě*, [w:] *Intertextualita v postmodernom umení*, ed. T. Žilka, Nitra 1999.
- Miloš Zelenka, *Srovnávací literární věda z pohledu XIV. a XV. kongresu AILC (in margine problematiky)*, [w:] *Literární věda na prahu 21. století – Nauka o literaturze u prahu XXI stulecia*, Opava 2000.
- Miloš Zelenka, *Literární věda a slavistika*, Praha 2002.
- Tibor Žilka, *Poetický slovník*, 2. vyd., Bratislava 1987.
- Tibor Žilka, *Postmoderná semiotika textu*, Nitra 2000.
- Tibor Žilka, *Vademecum poetiky*, Nitra 2006.
- Viktor Žirmunskij, *Problémy poetiky*, prel. S. Čechová, doslov V. Svatoň, Bratislava 1969.
- Źródła wiedzy teoretycznoliterackiej w dawnej Polsce : Średniowiecze – Renesans – Barok*, ed. M. Cytowska i T. Michałowska, Warszawa 1999.

DEATH OF GENRES OR THEIR TRANSFORMATION?

THE PLACE OF GENOLOGY ON THE MAP OF THE CONTEMPORARY ACADEMIC DISCIPLINES OF LITERATURE AND COMPARATIVE STUDIES

Summary

The author of the text deals with the main or key spots in the development of genology, a new science, existing since Paul van Tieghem, although genres in poetics, in rhetoric and in other books connected with theory of text were known in antiquity. The author shows that the contemporary genology is sometimes rejected, since it is considered

out of place in the contemporary deliberation on text because new text is quickly created and it is hybridised. The author, however, can see genology as an instrument that can synthesise text and that can systematicise large amount of text, including the text of electronic media (blog, chat, an on-line story, etc). For example, it shows that there is no sense to write and talk about the death of genres in literature and art. The method itself is very productive, according to the author. It can rather be adapted to the contemporary world, which is technically and technologically complex.

KEY WORDS: philology, aesthetics, evolution, genology, text, genre, media, space of media, transformation/ modification

ANNA GAWARECKA

Poznań

Był tylko wodą ten, który o tym opowiadał.
Ponowoczesna obecność mitu w twórczości
Miloša Urbana

Bez oběti by nebylo nic – vy, já, tento svět¹.

Słowa te pochodzą z powieści Miloša Urbana *Hastrman* (2001), dzieła, które na pierwszy rzut oka należy do nurtu prozy fantastycznej, epatującej czytelnika obrazami zhiperbolizowanego, transgresyjnego okrucieństwa i sensacyjnością zaprezentowanych wydarzeń. Za ich przerysowaną dramatycznością i wywoływanym dzięki niej wrażeniem nieprawdopodobieństwa i umowności prezentowanego świata kryje się jednak próba odpowiedzi na pytanie o sensowność wskrzeszania dawnej tematyki mitologicznej oraz o możliwość ponownego wpisania mitycznej wizji rzeczywistości w repertuar konkurujących ze sobą światopoglądów definiujących duchowe oblicze ponowoczesności. Odwołując się w swej praktyce twórczej do starych mitów, pisarz na to pytanie odpowiada twierdząco, choć metody i fabularne efekty tych nawiązań nie zawsze korespondują z czytelnickimi przyzwyczajeniami i często – zwłaszcza w płaszczyźnie semantycznej i aksjologicznej – polemizują z ustalonymi znaczeniami przywoływanych opowieści mitycznych.

Polemiki te nie mają jednak przeważnie charakteru gwałtownego zaprzeczenia. Pisarz dąży w nich raczej do niezbyt daleko idących modyfikacji czy do nieznacznego przesunięcia akcentów. Strategia ta widoczna jest wyraźnie przede wszystkim w wydanej w 2006 roku powieści *Pole i palisada* opowiadającej o losach legendarnej księżnej Libuszy. Publikując tę powieść Urban włączył się w realizację międzynarodowego projektu szkockiego wydawnictwa Canongate proponującego pisarzom z różnych krajów podjęcie tematyki mitologicznej i próbę literackiego poszukiwania odpowiedzi na

¹ M. Urban, *Hastrman. Zelený román*, Praha 2001, s. 301.

pytanie o jej współczesną aktualność. Inaczej niż pozostali autorzy zaproszeni do udziału w tym przedsięwzięciu, którzy skierowali swą uwagę w stronę mitologii antycznych, Urban zdecydował się na rekonstrukcję rodzimego podania i przywrócenie mu aktualności ponowoczesnej narracji. Opowieść o księżnej Libuszy i o Przemysle Oraczu należy do podstawowego kanonu czeskiej mitologii i włączenie jej we współczesny kontekst oznacza, niejako automatycznie, wpisanie tekstu w debatę toczoną wokół konieczności zredefiniowania podwalin narodowej tożsamości oraz sensowności i potrzeby odradzania dawno zatraconych systemów światopoglądowych i wyobrażeniowych. By to integralnie wpisane we współczesność zapotrzebowanie na mit zasygnalizować i opisać, Urban sięga po znane i w kulturze opracowane motywy, kierując uwagę przede wszystkim w stronę ludowych wierzeń i narodowych podań. Ich wykorzystanie pozwala bowiem na stawianie pytań o kondycję współczesności. Ta zaś jawi się w perspektywie Urbanowskich powieści jako domena rozpadu czy demontażu miarodajnych i powszechnie obowiązujących systemów aksjologicznych, pozbawiona trwałych punktów odniesienia i akceptująca zanik dążeń metafizycznych. W tak interpretowanym świecie zaś, jak pisze Leszek Kołakowski:

Głód zakorzenia w świecie zorganizowanym przez mit zmierza (...) ku określeniu siebie samego w zastanym i charyzmatycznie doświadczanym porządku wartości; jest pragnieniem wykroczenia poza siebie w ład, w którym traktuję siebie jako obiekt o wyznaczonym zakresie możliwości, jako rzecz, jako wypełnienie miejsca w budowie przede mną – choćby wirtualnie – gotowej².

W ten sposób człowiek godzi się na podporządkowanie siebie transcendentnie ustanowionym normom i regułom i częściowo rezygnuje z indywidualnej niezależności, zyskując w zamian poczucie egzystencjalnej i duchowej pewności i zakotwiczenia w uporządkowanym i oswojonym uniwersum.

Literackie przywoływanie tematyki mitycznej, choć dziś kojarzone często ze sferą kultury popularnej w powszechnej opinii unikającej raczej pogłębionej problematyki³, z reguły koresponduje z mniej lub bardziej rozpowszechnionymi w danej współczesności tęsknotami za – lokowanym najczęściej w przeszłości – rajem utraconym. W porównaniu z nim terażniejszość jawi się jako przestrzeń degradacji i upadku. Zdaniem Eleazara Mieleńskiego:

² L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 25.

³ Por.: J. Maleszyńska, *Słodki owoc zapomnienia. Persefona w popkulturze*, w: *Persefona czyli dwie strony rzeczywistości*, red. M. Cieśla-Korytowska, M. Sokalska, Kraków 2010, s. 157-168.

Mitologizm nie jest (...) przeciwieństwem krytycyzmu; zaproponował on nawet nowe sposoby ostrzejszego wyrażania procesów degradacji człowieka, nienaturalnych form wyobcowania, (...) kryzysu kultury duchowej.(...) Jednakże walor mitologizmu XX w. tkwi nie tylko i nie tyle w demaskowaniu skarłałego i pokracznego świata współczesnego z wysokości tych poetycznych szczytów, ile w ujawnieniu pewnych niezmiennych, wiecznych pierwiastków pozytywnych lub negatywnych, prześwitujących poprzez nurt empirycznego bytu i historycznych zmian⁴.

Mieletinski odnosi swe rozważania wyłącznie do literatury wysokiej, można jednak zaryzykować twierdzenie, że zaproponowane przez niego wnioski dotyczą każdego tekstu operującego elementami mitycznymi, niezależnie od jego pozycji w międzyobiegowej stratyfikacji.

Miloš Urban należy w czeskiej literaturze do tych pisarzy, którzy chętnie sięgają po popularne schematy i konwencje. Nawiązania te służą mu najczęściej (choć nie we wszystkich tekstach) do formułowania diagnoz w pejoratywny sposób oceniających duchową i materialną kondycję współczesności. Tę samą funkcję opisaną mankamentów (po)nowoczesnego świata spełniają w jego twórczości również odwołania do historii, folkloru i mitu. Za fabułami opartymi na transpozycji archetypalnych opowieści kryją się tu zatarte lub zapoznane sensy pochodzące z zasobu dawno zanikłych kultur. Urban te archaiczne koligacje ujawnia i eksponuje, dąży bowiem do weryfikacji możliwości restytucji myślenia mitycznego przeciwstawionego ponowoczesnemu rozchwianiu światopoglądów i zakwestionowaniu pewników aksjologicznych. W Urbanowskich powieściowych wykładniach powrót tego myślenia oznacza przede wszystkim odrodzenie życia w jego pierwotnym, usankcjonowanym kształcie, niezdeformowanym przez absolutyzację idei postępu i zbytnią, a niczym nieuzasadnioną, wiarę w ludzki rozsądek i racjonalizm⁵.

W posłowie do *Pola i palisady* Urban przypomina, że:

⁴ E. Mieletinski, *Poetyka mitu*, przeł... J. Dancyngier, Warszawa 1981, s. 366.

⁵ Por.: *Czy Archetyp może odzyskać dawne znaczenia po tym okresie upadku? Istnieje wiele możliwości (które wszystkie zawodzą z braku nowego uporządkowania systemu mitów): pisarz może, jak Graham Greene czy Robert Penn Warren, w poważnych celach wykorzystać, tzn. przekształcić – przy pomocy złożonej i subtelnej Sygnatury – zdeprecjonowane Archetypy 'ludowe': wątek sensacyjny lub detektywistyczny, western lub science fiction; poeta może też w sposób ironiczny operować strzępkami i skrawkami anachronicznych już mitologii (...) tworząc ostatecznie nie poezję archetypową, lecz poezję o Archetypach, gdzie fabuła (w starożytności właśnie mythos) załamuje się pod ciężarem jawnego komentarza lub nawet ginie zupełnie. Albo też poeta może (...) wymyślić na swój użytek własny system mitów. Żaden z tych dwóch sposobów nie trafia do szerokiej publiczności, która woli, by Archetypy przekazywane były bez tak natrętnej interwencji świadomości. (L. A. Fiedler, *Archetyp i sygnatura. Analiza związków między biografią a poezją*, przeł.. K. Stamirowska, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. 2, Kraków 1976, s. 340).*

Pracovat s mýtem se dá různě – je možné ho aktualizovat, je možné se mu vysmívat, lze jím satirizovat současnost nebo ho zkoumat a přepisovat na základě nových poznatků historiografie. Taky je možné ho využít – a nebo zneužít – k šíření nových mýtů⁶.

Pisarz wybiera jednak drogę inną, skupia się bowiem na narracyjnych walorach legendy, odnajdując w niej przede wszystkim atrakcyjny materiał tematyczny i fabularny. Deklaruje, że:

Novela *Pole a palisáda* (...) je vědomě ahistorická. S nejkrásnějším českým mýtem a jeho hrdinkou zachází volně, jako s látkou pro fabulovaný, idiopaticky („opravdu po svém“) předaný příběh, jenž je sám sobě ospravedlněním, alfou a omegou všeho psaní⁷.

Urban zatem jednoznacznie deklaruje, że wskrzeszanie dawnych mitów polega przede wszystkim na nieustannych powrotach do ich narracyjnego podglebia, mityczne sensory wyczerpują się zaś w samym snuciu opowieści i nie wymagają żadnych dyskursywnych eksplikacji. W myśl tych autotematycznych założeń, Urban w *Polu i palisadzie* konsekwentnie unika wszelkich sygnałów unowocześniania przedstawionego świata, nie posiłkuje się też wprowadzaniem interpretacyjnych wtřetów, koncentrując się na „czystym” zrekonstruowaniu fabuły. Eksponuje tym samym narracyjny charakter mitu. Jak bowiem twierdzi Paul Ricouer:

Ujawniana w mitach powszechność człowieka zawdzięcza swój konkretny charakter ruchowi, który zostaje wprowadzony do ludzkiego doświadczenia przez opowieść; opowiadając (...) mit nadaje temu doświadczeniu pewien kierunek, pewien tok, pewne napięcie⁸.

Urban zaś przypomina dodatkowo, że: *Legenda se rodí snadno a umře jen ta, kterou vypravěč neživí*⁹. Narrator zatem ma prawo do ożywania starych opowieści, tylko w ten sposób bowiem możliwa staje się ich aktualizacja i wtapianie w nurt współczesnej refleksji kulturowej i antropologicznej. Urban zdaje sobie jednocześnie sprawę, że, jak przypomina Dorota Dutsch:

Rekonstrukcja pierwotnej symboliki w jej czystej postaci możliwa jest jedynie jako fikcja literacka. (...) Oddzielenie „czystego mitu” od wszystkich odcieni znaczeniowych, które nadało mu jego literackie istnienie, byłoby zresztą zabiegiem bezcelowym, bowiem interpretacje (...) stały się integralną częścią mitu¹⁰.

⁶ M. Urban, *Pole a palisáda. Mýtus o kněžně a sedlákovi*, Praha 2006, s. 121.

⁷ Ibidem, s. 121.

⁸ P. Ricouer, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2002, s. 195.

⁹ M. Urban, *Pole a palisáda...*, s. 22.

¹⁰ D. Dutsch, *Demeter i Persefona*, w: *Mit – człowiek – literatura. Praca zbiorowa*, red. S. Stabryła, Warszawa 1992, s. 78.

Pisarz korzysta więc z różnych wariantów i odczytań historii Libuszy, nie próbując zacierać intertekstualnego podłoża własnej wersji narodowego podania. Podłoże to stanowi jednak wyłącznie punkt wyjścia dla zaproponowania własnej opowieści, respektującej co prawda główne wyznaczniki fabularne pierwowzoru, ale nie unikającej ich korekt i modyfikacji. Postępowaniu takiemu sprzyja niewątpliwie fakt, że mity nie miały wersji kanonicznej, a ich wielowariantowość wiązała się z polisemantyzacją. W granicach dość ogólnie zarysowanego schematu narracyjnego wszystkie wersje były równouprawnione i otwierały drogę przed różnorodnością interpretacji. Dowolność ta pozwala Urbanowi przede wszystkim na wywikłanie opowieści z otaczających ją w czeskiej kulturze – wyraziście zideologizowanych – wykładni i zastąpić egzegezę eksponującą rolę legendy w konstytuowaniu się źródeł czeskości eksplikacją bliższą uniwersalnemu pojmowaniu mitu. Zamiast narodowego partykularyzmu uwypukla zatem powszechność znaczeń narracji, obowiązujących „zawsze i wszędzie“, ponieważ dotyczących rudymenarnych podstaw ludzkiego bytowania w świecie. Recenzenci, omawiając *Pole i palisadę* zwrócili uwagę głównie na szczególny „genderowy” wymiar Urbanowskiej transpozycji mitu (obecny skądinąd w jego kanonicznych wersjach) koncentrującej się wokół antynomii pierwiastka męskiego i żeńskiego oraz opisanie i rewaloryzacji ich ról kulturotwórczych. Równie istotny jednak wydaje się inny trop interpretacyjny. Ten mianowicie, który akcentuje rangę i znaczenie przeszłości w definiowaniu oblicza terażniejszości i wytyczaniu perspektyw na przyszłość. W słowach ojca Libuszy, Kroka, pełniących w tekście funkcję autotematycznego komentarza, zagadnienie to zostaje zwerbalizowane *explicito*:

Vyčetli mu, že vidí jenom minulost. Odpověděl otázkou: nevidí budoucnost nejlépe ten, kdo nepřehlíží minule¹¹?

Interferencja płaszczyzn czasowych, charakterystyczna dla myślenia mitycznego opartego na eksponowaniu tego, co wieczne, niezmiennie i gwarantujące przetrwanie absolutnych wartości, pozwala na sformułowanie kolejnych argumentów w dyskusji na temat zagrożeń, które wypływają z nowoczesnego nastawienia na przyszłość i – co za tym idzie – deprecjonowania tego, co minione. W powieści *Sedmikostelí* pisarz podkreśla:

Po vertikále se dá stoupat i padat. Naše neúcta k tvořivosti předků je strašná a doplatíme na ni. Nejlépe se učíme umění bořit a nejráději začínáme znova od nuly, na zelené louce, již stačí zalit betonem. (...) Vášen pro zabíjení minulosti je v nás zažraná, pud pálit jedno stvořené nevykořenitelný¹².

¹¹ M. Urban, *Pole a palisáda...*, s. 13.

¹² M. Urban, *Sedmikostelí. Gotický román z Prahy*, Praha 1999, s. 165-166.

Imperatyw szacunku dla dokonań przeszłości owocuje w prozie Urbana formułowaniem postulatów odtwarzania (w sensie dosłownym) historycznych form egzystencji. W nich bowiem pisarz odnajduje obecność wartości mitycznych, co w tym przypadku oznacza: uniwersalnych i nie poddanych prawom przemijania i relatywizacji. Vladimír Macura pisze, że:

Mýtus je především univerzální, celostní útvar, a vlastně v několikerém smyslu. Představuje svět v jednotě, nerozčleněný a také nerozčleněně, a usiluje ho představit jako celek, nikoliv v dílčí výseči¹³.

Świadomy, że restytucja opartego na micie porządku nie jest możliwa w wymiarze globalnym, Urban wyznacza jednak dla realizacji swych utopijnych projektów ściśle wyodrębnione z okolicznego świata i oddzielone od niego jasno określonymi granicami enklawy. Wewnątrz nich z pieczołowitością odtworzone zostają odległe w czasie warunki materialne, zasady wspólnotowej koegzystencji czy założenia światopoglądowe. W *Sedmikostelí* wydarzenia fabularne prowadzą do rekonstrukcji w jednej z praskich dzielnic średniowiecznego modelu życia, w *Hastrmanie* zaś bohater przywraca jednej z czeskich wsi jej tradycyjne, znane z dziewiętnastowiecznych zapisów etnograficznych, oblicze. W przypadku pierwszym celem tych działań rekonstrukcyjnych jest powrót do epoki, gdy *Praha byla krásnější než Babylon. Praha byla krásnější než Řím*¹⁴. W drugim – mowa o odzyskaniu tradycyjnego modelu zbiorowej świadomości, opartego utożsamieniu życia człowieka z życiem natury. Utopie te mają zatem charakter zdecydowanie regresywny, ich urzeczywistnienie wymaga odtworzenia kształtu rzeczywistości z czasów, w których osiągnięty został stan idealny. Mityczne opowieści sytuują ten moment najczęściej w odległej, przedhistorycznej czy w ogóle ahistorycznej, przeszłości. Tak też postępuje Urban w *Polu i palisadzie*. W *Hastrmanie* jednak moment ten zostaje konkretnie określony w miejscu i czasie: protagonista powieści, Johann Salmon baron de Caus, powraca do swego majątku w północnych Czechach w latach dwudziestych XIX wieku. Taka lokalizacja temporalna w obligatoryjny niejako, gdyż zaprogramowany przez czeską prozę historyczną, sposób konotuje konieczność przywołania tematów i zagadnień związanych z problematyką odrodzenia narodowego. Urban, prowadząc dość przewrotną grę z czytelnikiem, pozornie poddaje się nakazom tej tradycji. Przestrzeń społeczną powieści zaludniają postacie typowe dla odrodzeniowych projektów literackich nastawionych na prezentację prowincjonalnych środowisk patriotycznych. Nie brakuje tu oświeconego arystokraty zafascynowanego życiem ludu, wolnomyślicielskiego nauczyciela i księdza *vlastenca*. Urban jednak przypisuje tym postaciom role odmienne od tych,

¹³ V. Macura, *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Jinočany 1995, s. 79.

¹⁴ M. Urban, *Sedmikostelí...*, s. 165.

które przydzielala im dziewiętnastowieczna literatura. Arystokrata okazuje się istotą przynależną do alternatywnego porządku ontologicznego, nauczyciel – intrygantem, a ksiądz, reprezentujący tu przede wszystkim oficjalną władzę i religię, wplątany zostaje przez protagonistę w sieć niezrozumiałych dla niego wydarzeń i mimowolnie bierze udział w misterium, którego nie akceptuje i w którego moc i sens nie wierzy, za co, zgodnie z regułami powieściowej fabuły, zapłacić musi życiem.

Reinterpretując funkcje tego „obligatoryjnego” zestawu postaci Urban polemizuje więc z ideowym i światopoglądowym podłożem odrodzenia narodowego. Narrator jasno deklaruje swą niechęć do narodowościowych dyferencjacji, definiujących przemiany światopoglądowe charakteryzujące początek XIX wieku, *explicite* niemal oskarżając je o przyczynienie się do deformacji i rozkładu autentycznych, co oznacza tu: pożądanych form społecznego współbywania. Powraca do czasów budzielskich nie tylko i nie tyle po to, by unaocznic ten istotny dla czeskiej kultury i refleksji narodowej okres z nieoczekiwanego punktu widzenia, ale by poszukiwać w nim źródeł i przyczyn procesów destrukcyjnych definiujących oblicze nowoczesności. Nie pierwszy raz w swym pisarstwie Urban przypuszcza tu zresztą atak na podstawy czeskiej tożsamości. W powieści *Poslední tečka za rukopisy* (1998) na przykład ośmiesza jeden z istotnych składników odrodzeniowego imaginarium, w skomplikowanej grze fikcji i referencji analizując – do dziś aktualny – kult sławnych falsyfikatów od początku XIX wieku w istotnym stopniu organizujący sposoby postrzegania i interpretacji czeskości. W *Sedmikostelí* uderza w – konstytutywne dla czeskiej filozofii dziejów – eksponowanie rangi ruchu husyckiego, dostrzegając w nim nie czynnik pozytywnie określający duchowe oblicze wspólnoty, ale rozkładowy element, skutkujący destrukcją i rozpadem wcześniej wypracowanego modelu narodowego bytowania. W *Hastrmanie* natomiast przypomina o ludowym, jak przynajmniej wynika z często aktualizowanych wykładni, rodowodzie odrodzenia, nie po to jednak, by wykładnie te potwierdzać i konfirmować, ale by poddać je w wątpliwość i zaproponować odmienne odczytanie źródeł rodzimego folkloru. Odmienność ta zasadza się w pierwszym rzędzie na odrębnym w porównaniu z tradycyjnymi interpretacjami postrzeganiu sensu i społecznej funkcji ludowych wierzeń i podań. Urban kreuje bowiem w *Hastrmanie* alternatywną rzeczywistość, w której wszelkie znane z folkloru postacie i istoty zyskują status realności, współegzystując, choć w ukryciu, z ludźmi i w istotny sposób wpływając na ich los i doświadczenie. W świecie, gdzie prawa magii utrzymują swoją moc, niewiele miejsca pozostaje dla ludzkich projektów i decyzji. Zależą one bowiem od działania tajemnych sił, które organizują i podtrzymują funkcjonowanie świata, co jednoznacznie sytuuje

powieściową wizję rzeczywistości w obrębie archaicznych mitów agrarnych, osłabiając oddziaływanie sztucznej w genezie i zideologizowanej mitologii odrodzeniowej¹⁵. Słowo magicznego zaklęcia posiada tu moc sprawczą, pozwala wcielać w życie indywidualne marzenia i kolektywne potrzeby egzystencjalne. Potrafi wywoływać lub zatrzymywać deszcz, wpływać na wegetację roślin czy oddziaływać na decyzje sił natury uosobionych w panteonie słowiańskich bóstw. Z ich świata pochodzi też narrator i bohater powieści, tytułowy wodnik, a zatem postać dobrze zakorzeniona w imaginarium czeskiego folkloru i opatrzona w nim zespołem skonkretyzowanych znaczeń. Jego fabularne zadanie polega z jednej strony na przeprowadzeniu obrzędu misteryjnego, dowodzącego identyczności antycznego greckiego mitu eleuzyjskiego ze słowiańskimi rytuałami agrarnymi, z drugiej strony zaś – na podjęciu próby ratowania krajobrazu północnych Czech, bezmyślnie niszczonego przez realizowany z żelazną konsekwencją proces industrializacji.

Pierwszoosobowa narracja pozwala na zatajenie przed czytelnikiem wielu istotnych informacji, które dla bohatera są na tyle oczywiste, że nie wymagają przywołania, a tym bardziej eksplikacji. Odbiorca zmuszony zostaje zatem do dopowiadania brakujących ogniw w łańcuchu wydarzeń i domyślenia się ich sensów. Ze znanych motywów związanych w ludowych podaniach z postacią wodnika Urban wybiera te, które korespondują z powieściową wizją mitycznego synkretyzmu i które umożliwiają wyeksponowanie uniwersalnych atrybutów czeskiej mitologii. W podaniach tych wodnik zabija po to, by przechowywać w hermetycznie zamkniętych naczyniach dusze ludzkie, uniemożliwiając im w ten sposób ostateczne przejście w zaświaty. Motyw ten Urban wykorzystuje, by nadać mu nieco odmieniony sens, powiązany z ontologią mitów eleuzyjskich. Przetrzymanie dusz przedstawia jako element misterium śmierci i zmartwychwstania rozumianego jako rytualne odzwierciedlenie corocznego odżywiania przyrody¹⁶. Ich uwolnienie oznacza zaś ostateczną przemianę i ucłowie-

¹⁵ Przywołanie tych mitów nie oznacza jednak całkowitej dewaluacji tradycji odrodzenia narodowego. Vladimír Macura dowodzi bowiem, że ruch budzicielski w wielu swych założeniach bazował, choć w sposób nieświadomiony, na zasadach myślenia mitycznego, między innymi bowiem wielotorowo eksploatował idee kosmogoniczne, kojarzone w tym przypadku z wizją ponownej kreacji narodu czeskiego. Aktualizował zatem również cykliczną koncepcję czasu, leżącą u podłoża symboliki mitów agrarnych i wegetacyjnych: *Mýtu vlastní je i představa času jako cyklického pohybu; úsilí chápat historii jako přírodní cyklus je zřetelné i v kultuře českého národního obrození. (...) S postojem k času souvisí i pojímání mýtu jako vyprávění o tom, co se stalo „in illo tempore”, „ab origine”. Představa začátku a představa tvoření nového světa je v českém národním obrození těsně spojena.* (V. Macura, *Znamení zrodu...*, s. 79, 80).

¹⁶ Por. *Historia Kory I Demeter to opowieść z gatunku narracji całościowych, takich, w których światy trzyma się swoich kolein choćby dlatego, że streszcza i uzasadnia cykl wegetacyjny. Pokazuje*

czenie bohatera, co wiąże się przede wszystkim z przyjęciem przez niego ludzkiego sposobu rozumienia świata:

Protože tak to musí být. Do kraje pod horou jsem přišel dvakrát. Poprvé jako ten, jimž jsem se narodil, podruhé jako ten, kým jsem se stavěl být na tomto světě – a kým jsem se, na samém odchodu z něho opravdu stal. Neříkám bohužel a už vůbec ne bohudík. Nepřísluší mi mluvit o bozích¹⁷.

Misja zostaje spełniona, jej dokończenie wymaga jednak śmierci bohatera. *Byl jenom voda, kdo příběh ten vyprávěl. Jak z vody povstal, tak jí byl navrácen*¹⁸, pisze w epilogu powieści odautorski komentator fabuły, a parafraza biblijnej sentencji pozwala wpisać chrześcijaństwo w repertuar systemów religijnych i mitologicznych, które powieściowy światopogląd poddaje procesom synkretyzacji. Pisarz buduje w ten sposób pomost między mitami pochodzących z odmiennych pod względem genetycznym i typologicznym kultur¹⁹. Przywołuje symbole i motywy przejęte z różnych mitologii i systemów religijnych, łącząc je na dość eklektycznych zasadach. Odpowiada to ponowoczesnym próbom zrekonstruowania wspólnoty przekonań metafizycznych opartej na nowych, odległych od wszelkich instytucjonalnych i zdogmatyzowanych paradygmatów wyznaniowych, założeniach. Chrześcijaństwo odgrywa w tych próbach rolę jednej z wielu propozycji, równoważnej z nimi i w żaden sposób nieuprzywilejowanej. Jego oficjalny charakter powoduje jednak, że w *Hastrmanie* stanowi ono obiekt blasfemicznych reinterpretacji, nadających protagoniście atrybuty mesjańskie, czyniące z niego swoistego – gdyż pozytywnie waloryzowanego – Antychrysta, a księdzu o znaczącym nazwisku Fidelius nakazujących w kluczowej scenie powieści powtórzyć czy raczej sparodiować (sparafrazować) gest niewiernego Tomasza:

Podíval jsem se na svou odhalenou hrud': žábry pod žebry spaly, chlopně pevně zařené jako odpočívající oči. Už jsem se nenamáhal skrýt je košilí a pobaveně jsem doval, jak farář natahuje roztřesenou ruku a jedným znejistějším (...) prstem se ýká průsvitné, jako šupina tenké blány mezi třetím a čtvrtým žebrem²⁰.

Bluźnierczym gestem Fidelius sankcjonuje ostatecznie odrodzeńczą misję bohatera, podważając tym samym wiarygodność własnych, dotąd nienaru-

również, co może się stać, jeśli zraniona zostanie Matka Natura, tym bardziej więc potwierdza wewnętrzna logikę makrokosmosu. (J. Maleszyńska, *Słodki owoc zapomnienia...*, s. 165).

¹⁷ M. Urban, *Hastrman...*, s. 11.

¹⁸ Ibidem, s. 399.

¹⁹ Por. *Przemieszanie różnorodnych tradycji mitologicznych, motywów literackich i postaci, terminów i zdarzeń historycznych oraz pseudohistorycznych wszelkimi sposobami podkreśla (...) „uniwersalizację” jako pewien nie kończący się szereg tych samych ról i sytuacji, występujących pod różnymi maskami.* (E. Mieleński, *Poetyka mitu...*, s. 397).

²⁰ M. Urban, *Hastrman...*, s. 221.

szalnych, przekonań metafizycznych i akceptując możliwość wielokierunkowego docierania do prawdy objawionej. Chrześcijaństwo otwiera zatem, podobnie skądinąd jak folklor, tylko jedną z dróg ku najwyższemu poznaniu i zdolne jest jedynie do odkrycia części tajemnicy uniwersum. Ksiądz, pełniący w powieści funkcję głównego ideowego przeciwnika bohatera, tę wielokierunkowość przeczuwa, to on bowiem w dyskusji z wodnikiem precyzyjnie opisuje kluczową dla ponowionego misterium śmierci i zmartwychwstania rolę jednej z mieszkańek wsi, Katarzyny, postaci prezentowanej tu jako depozytariuszka prastarej wiedzy i mocy magicznej, wtajemniczanej w rzeczywisty sens pieśni i obrzędów, innymi słowy przeczuwającej, jak to opisują Łotman i Uspięński²¹, nie tylko ich gotowy, przekazywany przez pokolenia, tekst, ale i kod, na podstawie którego zostały one wykreowane:

Náš kraj a ona to je jen jedno tělo, jediné všeobjímající vědomí. Sám to přece cítíš. Cokoli jsi po svém příchodu k nám udělal, udělals z její vůle, z vůle naší země. Tak jako všichni, já taky. Já kvůli ní zapomněl na samotného Hospodina; kvůli ní se zase vrátím²².

Kod ten zna, co oczywiście, również hastrman, jest to bowiem jego, można by powiedzieć, język ojczysty, ten, za pomocą którego bohater postrzega, rozumie i opisuje świat. Podejmuje się zatem realizacji zadania mistrza w procesie inicjacyjnym, w którym adeptka – Katarzyna – zostaje przygotowana do spełnienia misji polegającej na re-kreacji pierwotnego porządku gwarantującego prawdziwe oswojenie świata. Sam też podobnemu procesowi inicjacyjnemu zostaje poddany, powoli dojrzewając do zaakceptowania swej ludzkiej natury i do zrozumienia konieczności własnej śmierci, która w powieściowym porządku ontologicznym postrzegana jest jako ofiara stanowiąca *conditio sine qua non* przyszłego odrodzenia. W mitach agrarnych bowiem:

Śmierć jest połączeniem się z naturą, przeistoczeniem w cząstkę piękna, które stanowi jakąś cząstkę nieskończoności²³.

Rytualne zabicie bohatera zaś bezpośrednio aktualizuje – w synkretycznym ujęciu – archaiczne mity o śmierci i zmartwychwstaniu boga, przede wszystkim zaś mitu Persefony²⁴, której historię powieliła fabuła pierwszej części powieści rozgrywająca się na początku XIX w. i przypisująca, co w tekście

²¹ Por. J. Łotman, B. Uspięński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, red. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 152.

²² M. Urban, *Hastrman...*, s. 222.

²³ D. Dutsch, *Demeter i Persefona...*, s. 75.

²⁴ O ponowoczesnej aktualności tego mitu niech świadczy przywoływana już w niniejszej pracy monografia zbiorowa *Persefona, czyli dwie strony rzeczywistości* wydana w Krakowie w 2010 roku.

zostaje *explicite* wyeksponowane²⁵, zadania bogini Katarzynie, wodnikowi zaś – boga zaświatów Hadesa²⁶. Nawiązanie do greckiego mitu wiąże się zatem z zachowaniem jego znaczeniowego podłoża. Urban nie próbuje polemizować z sensami ustalonymi w kulturowym doświadczeniu, traktuje je raczej dosłownie, sugerując ich pozaczasową aktualność i nadając im sankcję prawdziwościową. Ożywienie i powrót bohaterki na ziemię oznacza tu, podobnie jak w antycznym pierwowzorze, odrodzenie natury²⁷. W powieściowym świecie odrodzenie to potraktowane jest jednak nie tyle w swym podstawowym, opisanym przez semantykę mitu, sensie nastawionym na symbolizację następstwa i funkcji kolejnych pór roku, przywodzącym na myśl cykliczną koncepcję czasu²⁸, ile w znaczeniu bardziej dosłownym: spełnienie misterium tożsame jest tutaj z odrzuceniem technologicznego projektu i przywróceniem naturze jej dawnego kształtu.

Obecność hastrmana w powieściowym świecie dowodzi, że dawne teksty folkloru odnoszą się do empirycznej rzeczywistości i że powstały w czasach, gdy przestrzeń *sacrum* i przestrzeń *profanum* współegzystowały i przenikały się wzajemnie, nie wytwarzając między sobą żadnych barier i granic. Ideał ulokowany zostaje zatem w przeszłości. To w niej określone zostały, czy raczej odkryte i zapisane za pomocą obrzędów, podań i pieśni ludowych, zasady rządzące funkcjonowaniem uniwersum. Nietrudno w takiej konstrukcji świata, na co zresztą zwracają uwagę recenzenci, dotrzeć reminiscencji refleksji Mircea Eliadego²⁹, nietrudno też odnaleźć w niej echo po-

²⁵ Por. *A znovu se dal do běhu a já za ním, na prsou se nám houpal klíč a tentokrát já, nikoli on, jsem nesl na rukou díoku, co měla za pasem kostěný srp. Persefonu, Koré, Démeter.* (M. Urban, *Hastrman...*, s. 224).

²⁶ Taką strategię fabularną Dorota Dutsch, powołując się na klasyfikację zaproponowaną przez Stanisława Stabryłę, nazywa prefiguracją. Za pomocą tego terminu badacze określają *analogiczne odwzorowanie, polegające na przeniesieniu struktury mitu na fabułę literacką, co oznacza, że prefiguracje charakterystyczne są dla utworów traktujących mityczne motywy jako „dzianie się”; akcję; odwołujących się do symboliki przez fabularną warstwę mitu.* (D. Dutsch, *Demeter i Persefona...*, s. 74).

²⁷ Por. *Kraina „sił wiecznotrwałych” jest niewyczerpalnym źródłem życia; wielkim Czyścicem, w którym obmyte z grzechów dusze czekają, aż nadejdzie czas ich kolejnego ziemskiego wcielenia. Każdy byt musi przejść przez ów „czyściec Persefony”, żeby mieć prawo narodzić się powtórnie – „Umierać musi, co ma żyć”.* (Ibidem, s. 71).

²⁸ Por. *W mitach eschatologicznych i soteriologicznych rytm życia ludzkiego uzależniony jest od cyklu pór roku oraz słonecznego cyklu dnia, wyznaczających dwa rodzaje ruchu w przyrodzie: ruch wstępujący, wokół którego tworzy się mity o wiosnie i lecie, o narodzinach, zmartwychwstaniu, wejściu do raju, i ruch zstępujący, w którym znajdują oparcie mity o jesieni i zimie, upadku, umieraniu i ofierze.* (J. Speina, *Typy świata przedstawionego w literaturze*, Toruń 2000, s. 11).

²⁹ Por. *Název prózy totiž nejen svou dvojjedlností a aliterací asociuje spis Posvátné a profánní rumunského religionisty Mircei Eliadeho, který při popisu náboženského citění předkřesťanských společností zmiňuje ostré rozdělení světa na Kosmos a Chaos.* (E. Gilk, *Prozaická zastavení*, Praha 2010, s. 139).

nowoczesnych pytań o zasadność poświeceniowej, *stricte* racjonalistycznej narracji ontologicznej. Ludowe wierzenia kryją w sobie, choć często na zasadzie znaczeniowych przesunięć i parafraz, pamięć o owej – dawno już zatraconej – symbiozie obu przestrzeni. Skomplikowane mechanizmy symbolizacji i alegorezy, które rządzą strategiami komponowania tekstów folklorystycznych, zacierają ów quasi-autentyczny wymiar reprezentacji, ale nie eliminują go całkowicie, można w nich bowiem rozpoznać, z czego doskonale zdaje sobie sprawę protagonista powieści, świadectwo intuicyjnych prób wyjaśnienia tajemnic natury:

Zachechtal jsem se a vyjádřil podiv nad tím, jak představitost lidí dokáže přetvořit skutečnost. Franc po mně loupł okem a karatelsky zvedl prst – hastrman mě může slyšet a poslat na mé salamandra nebo svíčkovou rybu, anebo, dodal přiskrceným hlasem, bahenní světylka, bludičky. Vrtěl jsem hlavou: jaký zmatek může lidová slovesnost vnést do skrytého řádu přírody, jak si to všecko překroučí, to je k neuvěření³⁰.

Konfrontacja ludowych wyobrażeń z faktami pozwala na sformułowanie dwóch wniosków. Po pierwsze: sugeruje, że projektowane w folklorystycznych tekstach obraz świata charakteryzuje się swoistym realizmem, by nie powiedzieć referencjalnością, można go bowiem postrzegać w kategoriach, pośredniego co prawda i zmetaforyzowanego, odzwierciedlenia rzeczywistości. Po drugie: precyzuje mapę intertekstualnych odniesień, współtworzących kulturowe podłoże Urbanowskiej powieści. Dowartościowania folkloru jako przekaziciela zapoznanych prawd metafizycznych dokonali bowiem, jak wiadomo, romantycy. Przenosząc fabułę powieści do początku XIX wieku, Urban ten romantyczny rodowód podkreśla i aktualizuje. Podąża przede wszystkim śladem Karla Jaromíra Erbena, który w balladach z tomu *Kytice* (1853) starał się o wywikłanie folklorystycznych tekstów z wszelkich kulturowych i konwencjonalnych naleciałości i odzyskanie ich pierwotnego metafizycznego wymiaru i charakteru³¹. Podobnie zresztą Urban postępuje w *Polu i palisadzie*, próbując uwolnić opowieść o Libuszy i Przemyśle od otaczających ją ideologicznych egzegez, często stanowiących efekt politycznych manipulacji.

Reaktywacja romantycznych wyobrażeń związanych z metafizyczną świadomością folkloru wydaje się w przypadku *Hastrmana* nieunikniona. W dzisiejszym świecie bowiem

³⁰ M. Urban, *Hastrman...*, s. 127.

³¹ Por. F. Vodička, *K vývojovému postavení Erbenova díla v české literatuře. Sémantická intence Erbenovy poezie a její dvojí původ*, w: idem, *Struktura vývoje. Studie literárněhistorické*, Praha 1998, s. 595.

kultura ludowa umarła. Żyje jej mit, wzmacniany między innymi przez ekologizm, uchodzący dziś prawie za odmianę historiozofii.(...)Nie ma już kultury ludowej. Jest myślenie o kulturze ludowej, np. w literaturze odwołującej się do ludowego słowa. Jest marzenie o kulturze ludowej jako utraconej ludzkiej prakulturze³².

Marzenie to organizuje w powieści Urbana zarówno sposób konstrukcji świata przedstawionego, jak i wpływa na rządzący nim model doświadczania i waloryzowania rzeczywistości. Pisząc o współczesnych powrotach do tematyki ludowej czy ogólniej mówiąc – wiejskiej – w literaturze, Piotr Kowalski podkreśla, że:

W dziełach tego rodzaju elementy ludowe są swoistym tworzywem, umożliwiającym stworzenie języka, który podolałby próbom diagnozowania sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka³³.

Oznacza to, że folklorystyczne reminiscencje i aktualizacje mogą – i tak się dzieje w powieści Urbana – funkcjonować jako dogodne narzędzie literackich projektów tożsamościowych i rozważań antropologicznych.

Konkluzja, jaka wypływa z tych rozważań, zdaje się sugerować, że aktualny – deprecjonowany – stan świata stanowi efekt szczególnego błędu historii, w której dominującą rolę odgrywają tendencje do ingerowania w naturalny ład, bezmyślnego niszczenia przyrody i narzucania jej ludzkiego – na swój sposób egoistycznego, gdyż wyłącznie antropocentrycznego – porządku. W imię odwiecznych, niezniszczalnych prawd i wartości Urban przypuszcza zatem bezpardonowy atak na współczesność z jej lekceważeniem natury i rządzących nią praw, skutkującym destrukcją tego, co człowiekowi dane zostało jedynie w depozyt i nie powinno podlegać zmianom prowadzącym do zakwestionowania pierwotnej równowagi i osłabiania demiurgicznej mocy przyrody:

Měnit jednou dané, zasahovat do toho, co tu vždýcky bylo, je dovoleno pod jednou podmínkou: že stvoříme dílo lepší, určené k uctění toho či těch, kdo stavěli v krajině hory a napouštěli jezera; dílo prostřené k oběti těmto stavitelům³⁴.

Czyniąc z natury wartość i instancję najwyższą, *ultima ratio* wszelkich ludzkich działań i dążeń, Urban neguje mit technologicznego postępu należący do podstawowych składników „wielkiej narracji“ nowoczesności. W powieściowym ujęciu wszystko, co odrywa człowieka od przyrody, prowadzi ku zagładzie, spowodowanej zniszczeniem środowiska naturalnego i ku rozpadowi etosu organizującego duchowe życie wspólnoty, etos taki może bo-

³² R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 102, 103.

³³ P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004, s. 158.

³⁴ M. Urban, *Hastrman...*, s. 243.

wiem zrodzić się i trwać jedynie w nierozzerwalnym związku z tym, co daje i sankcjonuje transcendentna instancja najwyższa. Nowoczesnej, fałszywej mitologii, opartej na dowartościowaniu postępu Urban przeciwstawia więc mity tradycyjne, przypominając, że jedynie one gwarantują przetrwanie i autentyczne oswojenie świata. Zdaje się zatem powielać opinie Leszka Kołakowskiego, który przypomina, że:

spoza sukcesów władzy nad rzeczami wyziera nieustannie zgryzota niezaspokojenia. Kultura technologiczna pozwala nam świat zagarniać w formie łupu, nie znosi jednak prawdziwie jego obojętności; oswojenie rzeczy jest pozorne, poczucie spotkania z naturą we wzajemności jest iluzoryczne, niczym miłość nekrofilityka³⁵.

W *Hastrmanie* Urban tezę tę unaocznia w sposób, można by rzec, wyjątkowo radykalny. Dąży do bezwarunkowej i pełnej restytucji/odzyskania mitycznego spojrzenia na świat, gdyż tylko ono daje możliwość powrotu do pożądanego stanu rzeczywistości. Respektowany w jednym systemie aksjologicznym porządek dla systemu innego jawi się bowiem jako chaos. Dla projektu utopijnego odmienna wizja idealnego ładu okazać się może anty-utopią³⁶.

Radykalizm rozwiązań odpowiada w *Hastrmanie* absolutystycznej wizji świata, która nie przewiduje wyjątków od ustalonej *in illo tempore* reguły, a każde przewinienie przeciwko niej interpretuje jako grzech domagający się jedynej adekwatnej w tym przypadku kary, a mianowicie kary śmierci. W fabularnym planie powieści karę tę wymierza nie respektujący ludzkich norm postępowania wodnik. Nieokreślony status ontologiczny postaci, podkreślany przez często powracający w tekście motyw sobowtóra – stanowiącego materializację „rybiej” natury hastrmana – ułatwia protagoniście spełnienie przeznaczonej mu misji. Jako człowiek Salmon jest arystokratą akceptującym idee Rewolucji Francuskiej, zwolennikiem solidaryzmu społecznego chętnie uczestniczącym w ludowych świętach i obyczajach. Do pewnego stopnia jego postawa i zachowanie odpowiada dziewiętnastowiecznym wyobrażeniom na temat idealnego zorganizowania społecznego współżycia, których literacki wzorzec skodyfikowała w Czechach Božena Němcová. Jako wodnik jednak pozostaje poza antroposferą, przynależy raczej do przestrzeni *numinosum* opisywanej przez Rudolfa Otto jako neutralne pod względem aksjologicznym *sacrum* budzące zarazem grozę i fascynację³⁷. Podobną koncepcję *sacrum* Urban, jak przynajmniej wynika za-

³⁵ L. Kołakowski, *Obecność mitu...*, s. 85.

³⁶ Por. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury...*, s. 160.

³⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999.

mieszczonych w *Polu i palisadzie* opisów, przypisuje pogańskim wierzeniom Słowian:

Svantovít s Triglavem jsou dvojčata, která se někdy prostupují, neboť je-li Triglav bogem války, je Svantovít bogem boje, ale navíc má na starosti úrodná pole, dobrou orbu, sklížeň a nové setí. (...) Může mít na rozdíl od bratra čtyři hlavy. Ve skutečnosti ji děsili oba dva, jenomže Svantovít ji zároveň přitahoval³⁸.

Taka koncepcja boskości w pełni odpowiada leżącemu u podstaw kultów agrarnych mitowi natury, która, jak pisze Lidia Wiśniewska, reprezentuje

zmiennie, dynamiczne życie, nie zaś stałość gwarantowaną przez wieczną doskonałość Boga – sama (...) niejednorodna – nie absolutyzuje żadnego z biegunów przeciwieństw, czyniąc dopiero obie łączące się opozycje podstawą ulegającego przemianom świata³⁹.

Wyznającego kult takiej właśnie natury – zarazem niszczącej i tworzącej, wiecznej i nieustannie ewoluującej – hastrmana nie dotyczą też ludzkie prawa i wyobrażenia etyczne. Jak sam twierdzi, odwracając sens znanej Kantowskiej maksymy:

Dvě věci mě tehdy naplňovaly úžasem: mravní zákon mimo mne a hvězdné nebe ve mně⁴⁰.

Kierując się odmiennym, choć rygorystycznie zdefiniowanym i przestrzegającym, systemem wartości, poszukuje sposobów ocalenia ginącej przyrody, nierzadko uciekając się do czynów powszechnie uważanych za godne potępienia:

Johan Salmon de Caus (...) se zhlédl v roli lidumila a čím dál tím víc zapomíná na to, kým se narodil, kým je a kým musí být do posledního dne svého života. Lidé ať jsou lidmi, on ať je jejich postrach, jejich varovný prst. Protože pokud jím nebude, stanou se postrachem oni a jejich prsty už nebudou varovat – budou jen trhat a brát, urvi co urvi⁴¹.

Tyle tylko, że w Urbanowskiej rzeczywistości panuje odrębny ład aksjologiczny z całkowicie autonomiczną hierarchią wartości, na czele której stoi natura traktowana jako jedyny twórca i gwarant życia. W światopoglądowej płaszczyźnie powieści działania bohatera zyskują więc pełną aprobatę, uzasadnia je bowiem i usprawiedliwia „wyższa konieczność“, powodująca, że wszystko, co służy ochronie, czy raczej ocaleniu bogactwa naturalnego, na-

³⁸ M. Urban, *Pole a palisáda...*, s. 38.

³⁹ L. Wiśniewska, *Mity i wartości*, w: *Przemiany mitów i wartości nie tylko w literaturze*, red. L. Wiśniewska, M. Gołuński, Bydgoszcz 2010, s. 11.

⁴⁰ M. Urban, *Hastrman...*, s. 29.

⁴¹ Ibidem, s. 154-155.

leży do sfery dobra. Rodzi się szczególna, charakterystyczna zresztą dla wielu mitów, obosieczność czy ambiwalencja waloryzacyjna. Nieokreśloność ta powoduje, że niektóre obszary i aspekty rzeczywistości wyłączone zostają tu z przestrzeni ocen etycznych. W oczach ludzi wodnik jest postacią niebezpieczną, stanowi dla nich realne zagrożenie, choć jednocześnie współpracuje z nimi, to od niego bowiem zależy – oczywiście w powieściowym uniwersum – coroczna vegetacja roślin. *Jsem kníže vody* – mówi Salmon – *a je jenom na mně jestli lesy uschnou a pole zaplaví řeka*⁴². Powracający na końcu XX wieku do Czech bohater zostaje jednak skonfrontowany z sytuacją, w której przebieg procesów przyrodniczych nie zależy już od niego, nie rządzą nimi już bowiem prawa natury, ale ludzkie ambicje wspomagane przez rozwój technologiczny i prawa rynku. Jego reakcja na ten stan rzeczy – a zatem kolejne morderstwa ideowych przeciwników i domniemanych sprawców zniszczenia holandskich stawów i rabunkowej eksploatacji przerobionej na kamieniołom góry Radhošť – odpowiada zatem etosowi powieści, w którym przyroda okazuje się wartością nie tylko najwyższą, ale też absolutną, to ona bowiem decyduje o przetrwaniu życia na ziemi. Powrót do czasów, gdy ludzie żyli w pełnej symbiozie z naturą, a wszelkie ingerencje w jej ład respektowały kierujące nią nienaruszalne prawa, okazuje się więc swoistym remedium na niedostatki współczesności, w której, jak twierdzi bohater:

Nedá se věřit žádnému státu, že nerozežere zevnitř zemí, kterou si pro sebe zabral.
A nejméně ze všech věřím této republice, zupacké, tvrdohlavé obludě⁴³.

Ten brak zaufania do narzuconego świata przez ludzi porządku, skutkujący jego skrajnie negatywną oceną, prowokuje do zaproponowania projektów odnowicielskich. Ich realizacji we współczesnym świecie jednak podjąć się mogą wyłącznie ludzie. Tradycyjne w swym charakterze i wymowie starania wodnika nie przynoszą bowiem oczekiwanych rezultatów. Miejsce zabitych prezesów firm wydobywczych i urzędników ministerialnych natychmiast zajmują nowi, równie jak poprzednicy nieskłonni do respektowania hasel ochrony przyrody. W tej sytuacji wodnik akceptuje *modus operandi* organizacji Dzieci Wody w swych działaniach unikającej przemocy, a mimo to, czy raczej dzięki temu, niezwykle skutecznej. Jej członkowie, wtajemniczeni w rzeczywiste prawa rządzące naturą i w mityczny sens ludowych rytuałów przez wyzwoloną z pozornej śmierci Katarzynę, która staje się ich duchową przewodniczką, odbudowują dziewiętnastowieczną przestrzeń Starej Wsi, odzyskując zarazem metafizyczny wymiar związanej z tą przestrzenią egzystencji.

⁴² Ibidem, s. 223.

⁴³ Ibidem, s. 383.

Na poziomie reprezentacji realistycznej można by potraktować wspólnotę Dzieci Wody jako rodzaj szczególnej ekologicznej sekty, kierującej się radykalnymi i z fanatyczną konsekwencją respektowanymi zasadami i wszelkimi metodami dążącej do wcielenia tych zasad w życie. W planie znaczeń mitycznych grupa ta stanowi jednak modelową figurację właściwych postaw i zachowań, jej działania przywracają bowiem aktualność autentycznym wartościom i kontynuują pradawne obrzędy i obyczaje. Składając zaś pradawnym bóstwom ofiarę z życia wodnika, dowodzą swoistej prawomocności i zasadności odrestaurowania tych obrzędów. Za ich sprawą bowiem, jak mówi hastrman w zakończeniu powieści: *Byl oheň, je voda, bude země, vzduch troá*⁴⁴.

HE WAS ONLY THE WATER WHO TOLD US THIS STORY.
POSTMODERN MYTH IN MILOŠ URBAN'S PROSE

Summary

Miloš Urban in his novels *Hastrman. Zelený román* (2001) and *Pole a palisáda. Mýtus o kněžně a sedlákově* (2006) tries to consider how traditional and archaic myths influence postmodern literature. He emphasizes the meaning of narrative aspects of myth and proves that the only way of renovating the senses of mythological stories is to include these senses into the postmodern strategies of narration. In *Pole a palisáda* he reconstructs one of the most important Czech national legends – the story about princess Libuše and Přemysl. In *Hastrman* he connects the Slavic folklore with the tradition of archaic agrarian and vegetative myths and shows the growing role of the non-dogmatic ethnic and neo-pagan religions which correspond with the postmodern metaphysical ideas, dreams and nostalgies.

KEY WORDS: Slavic Mythology, Postmodern Novel, Czech National Revival, Ecologic Movement.

⁴⁴ Ibidem, s. 398.

JÓZEF ZAREK

Katowice

Strefa „pomiędzy” w topologii Danieli Hodrovej

Zainteresowanie strefą „pomiędzy” pojawia się w nowszej czeskiej literaturze między innymi w esejach poświęconych Europie Środkowej i w ujęciach literackiej topologii, głównie autorstwa Danieli Hodrovej. W tym drugim przypadku badaczka i pisarka obserwuje proces „kryptyzacji przestrzeni” miejskiej i jej przemianę w przestrzeń labiryntową, tajemną. W miejsce obiektywizującego ujęcia przestrzeni, które eksponuje znaczenie jej granic, proponuje wewnętrzne doświadczenie miejsca i skupia uwagę na różnych wariantach toposu przejścia. Zwłaszcza w swej prozie zbliża się często do heterotopii w rozumieniu Michela Foucaulta. Wykorzystuje zakres postmodernistycznych opozycji i znaczenia słowa „pomiędzy” w interpretacji miejskiej przestrzeni Pragi i w konstruowaniu własnego praskiego tekstu.

Początek najnowszej literatury czeskiej łączy się zazwyczaj z przełomem 1989/1990 roku. W pewnych wszakże zakresach trzeba poszukiwać jego korzeni dużo wcześniej. Tak jest m.in. z wizją **topologii** zarysowaną przez D. Hodrovą. Zasadnicze w tym zakresie ujęcie autorki, czyli *Místa s tajemstvím. Kapitoly z literární topologie* (Miejsca tajemne. Studia z topologii literackiej), zostało wprawdzie wydane w 1994 roku, powstawało jednak już od połowy lat osiemdziesiątych, przy czym notka dołączona do pierwszego rozdziału książki informuje również o włączeniu dwu starszych artykułów do wcześniejszej pracy *Román zasvěcení* (1993, Powieść wtajemniczenia). Wypada nadto dodać, że refleksja Hodrovej rozwija i interpretuje także pomysły rozrzucone we własnej prozie powieściowej pisarki, zwłaszcza zaś w trylogii *Trýznivé město* (Miasto utrapienia), której część pierwsza powstawała na przełomie 1977/1978 roku, a szlif końcowy uzyskała w połowie roku 1984; część druga została ukończona ponad pół roku wcześniej (oba tomy ukazały się drukiem osobno z datą 1991); i tylko część trzecia została ukończona w pierwszych miesiącach ostatniej dekady wieku (jej publikacja nastąpiła w 1992 roku). Praca pisarska i badawcza Hodrovej od drugiej połowy lat siedemdziesiątych zaczęły więc stanowić wspólną całość – przeni-

kać się i oświeślać nawzajem. Z powyższego wynika, że autorska koncepcja topologii literackiej, mającej za przedmiot problematykę miejsca w literaturze, od stadium inkubacji do pierwszej formy postaci dojrzałej, ujętej w ramy literaturoznawczej refleksji, kształtowała się ponad piętnaście lat i to nie w ramach takiej lub innej mody badawczej, lecz w znacznym stopniu w opozycji do oficjalnej czeskiej wiedzy o literaturze sprzed aksamitnej rewolucji. Właśnie dlatego czekała do lat dziewięćdziesiątych na czytelnika.

Wspomniany projekt został rozwinięty i nieco zmodyfikowany w opracowaniu zbiorowym pod redakcją autorki oraz przy udziale dwojga współpracowników i dyrektora Instytutu Literatury Czeskiej Czeskiej Akademii Nauk w Pradze (Zdeněk Hrbata, Marie Kubínová, Vladimír Macura), pod tytułem *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie* (1997, Poetyka miejsc. Studia z literackiej tematologii). Następnie Hodrová uporządkowała raz jeszcze całość i podjęła niektóre nowe wątki, by w tomie *Citlivé město. Eseje z mytopoetiky* (2006, Czujące miasto. Eseje z mitopoetyki) ująć ten kolejny wariant topologii w formułę „tekstu miejskiego”.

Wśród źródeł wskazywanych w powyższych publikacjach dominują teksty literackie, ukazujące różne sposoby wtajemniczenia od starożytności po współczesność. Znajdujemy też księgi mistyczne, religijne i religioznawcze; publikacje z zakresu astrologii, alchemii, okultyzmu czy myśli i praktyk Dalekiego Wschodu; ikonografię przedstawiającą wybrane rodzaje przestrzeni i miejsc symbolicznych; prace C.G. Junga i G. Bachelarda, szkoły tartusko-moskiewskiej i zachodnich poststrukturalistów.

W związku z wcześniejszym zainteresowaniem powieścią inicjacyjną nadal ważny jest dla autorki związek przestrzeni z określonym podmiotem i tradycje interpretacji wypracowane na gruncie psychologii analitycznej, zwłaszcza zaś rozumienie kategorii świadomości i nieświadomości, indywidualnej lub zbiorowej. Za szczególnie istotny punkt wyjścia dla dalszej refleksji uznaje nawet mistyczne doświadczenie przestrzeni wewnętrznej. Pisze:

Jestliže v konceptu horizontálně-vertikálním či vnějším měla *hranice* neobyčejný význam a spolu s ní moment jejího překročení (motiv brány, dveří, prahu), pak v konceptu vnitřním, imanentním pojem *hranice* nehraje zdaleka tak velkou roli, stejně jako moment přechodu, jeden stav vědomí přechází plynule v druhý. Místo pojmu *hranice* se příznačně objevuje pojem *trhliny*, kterou zasvěcovaný vstupuje do *jiného světa*¹.

¹ „Jeśli w horyzontalno-wertykalnym koncepcie przestrzeni zewnętrznej miała *granica* niezwykle znaczenie, a wraz z nią moment jej przekroczenia (motywy bramy, drzwi, progu), to w koncepcie wewnętrznej, immanentnym pojęciu granicy, podobnie jak moment jej przejścia, traci znaczenie, bowiem jeden stan świadomości przechodzi płynnie w drugi. Zamiast pojęcia granicy pojawia się znamienne pojęcie *szczeliny*, którą wtajemniczony wchodzi do *innego świata*”

A przy tym, zamiast określenia „przestrzeń”, Hodrová – zgodnie z nazwą subdyscypliny – preferuje pojęcie „miejsca”, jako mniej obciążone interpretacją materialistyczną i wyraźniej ujawniające perspektywę osoby, dla której ma ono znaczenie². Podąża zatem również – jak wskazuje Joanna Derdowska – za tradycją fenomenologii i geografii kultury³. Sama czeska badaczka powołuje się jednak na wyróżnioną przez Stanislava Grofa, amerykańskiego psychiatrę czeskiego pochodzenia, transpersonalną „świadomość holotropową”, w której przestrzeń nie jest postrzegana „jako suma oddzielonych míst, ale jako dynamický, neustále se přeskupující systém míst, která existují nejen vedle sebe, ale také jedno v druhém, každé ve všech”⁴. Porusza się tedy po rozległym obszarze doświadczeń (od dawnych misteriów – po współczesną psychiatrię), które osłabiają lub kwestionują tradycyjne rozumienie granic, także w kontekście przestrzeni miejskiej. Problem *otwartości granicy* można uznać nawet za jedno z zagadnień centralnych w pismach literaturoznawczych i beletrystycznych Hodrovej.

Nie umknęło to uwadze Leszka Engelkinga, tłumacza pierwszej powieści pisarki, który nawiązując do tytułu *Podobojí* (Pod dwiema postaciami) i rodzimych, np. husyckich czy bliskich braciom czeskim, jego konotacji znaczeniowych, wskazywał m.in. na obecność i rolę w utworze stanu przejściowego, zwanego po tybetańsku *bar-do*, oznaczającego istnienie „pomiędzy dwoma postaciami”. I by nie było wątpliwości, dodawał, że „świat żywych i umarłych pokazywane są tu (w powieści – przyp. J.Z.) na przemian, niejednokrotnie się przenikają i oddziałują na siebie”⁵. Powieściowa narratorka informuje przecież o ucieczce przed „dwuznaczną pustką między życiem a śmiercią”, o życiu rozpiętym „między dwiema skrajnościami”, a więc „pod dwiema postaciami”. Wspomina też, że jedna z bohaterek „widi dalej niż inni”, ponieważ „nie zamyka się w swoim ograniczonym świecie”⁶. Granica nie jest przez nią rozumiana tylko jako wąska linia oddzielająca od siebie poszczególne miejsca, ale również jako strefa spotkania, otwarcia i przemiany.

Zaznaczmy, że dla współczesnego antropologa zupełna likwidacja granic nie usuwa całkowicie niektórych stwarzanych przez nie problemów, bez

ta”. D. Hodrová, *Místa s tajemstvím. Kapitoly z literární topologie*, Praha 1994, s. 7. (Tłumaczenie, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzi od autora tekstu – J.Z.).

² Tamże, s. 9-10.

³ J. Derdowska, *Kmitavá mozaika – městský prostor a literární dílo*, Příbram 2011, s. 50-51.

⁴ [przestrzeń nie] „jako suma wyodrębnionych miejsc, ale jako dynamiczny, nieustannie się reorganizujący system miejsc, istniejących nie tylko obok siebie, ale również jedno w drugim, każde w każdym”. D. Hodrová, *Místa s tajemstvím*, s. 9.

⁵ L. Engelking, *Postłowie*, w: D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, Łódź 2001, s. 123-124.

⁶ D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, s. 107-108.

akceptacji granic nie może się bowiem ukształtować tożsamość żadnej grupy społecznej. Oczywiście, by możliwa była jakakolwiek wymiana pomiędzy grupami, ich granice muszą być przepuszczalne. Otwarcie jednak i unifikacja, która zaciera dotychczasową tożsamość ludzi, uruchamia często mechanizmy obronne i prowadzi do wyszukiwania różnic i granic nowych, zastępczych, także subkulturowych⁷.

Z perspektywy naszej części Europy, w której do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia dokuczliwa była obecność wielu granic sztucznych, problem granicy z tego właśnie powodu akcentowano mocniej. Czeski historyk Bedřich Loewenstein pytał np. nieco sarkastycznie, czy nie definiujemy się stale przy pomocy *plotów*? Czy wszystkich naszych zachowań nie cechuje antytetyczność, a *granica* nie jest dla nas podstawową kategorią antropologiczną, zapewniającą „czytelność” świata? I przywoływał przykład domu:

Můžeme pokládat *dům* za původní formu rozlišování vnitřku a vnějšku, důvěrně známého, cizího, mého a tvého. *Dům* jako by vybavoval naše slabé já skořápkami, které zprostředkovávají bezpečí, uznání, identitu⁸.

Dom w tym przypadku traktowany jest jako najmniejsza, wyodrębniona przestrzeń azylu i indywidualnej lub rodzinnej tożsamości.

Dla Hodrovej również ważny jest problem granic, ale formułowany inaczej. Pisarka eksponuje dom, zwłaszcza dom rodzinny, dom dzieciństwa, nie negując jego znaczenia dla kreacji tożsamości. Robi to jednak także z odmiennego powodu. Śledzi topos domu w jego historycznej ewolucji, by skupić na nim uwagę, jako jednym z istotnych miejsc *przemiany i wtajemniczenia*. Interesuje ją bowiem dom w przestrzeni miasta, a miasto – jak zauważa – nie może być miejscem idyllicznym⁹. W analizach prozy Karela Hynka Máchy, Jakuba Arbesa, Fiodora Dostojewskiego, Gustava Meyrinka czy Franza Kafki ujawnia towarzyszący rozrostowi substancji miejskiej proces „kryptyzacji przestrzeni” i jej przekształcanie się w „miasto tajemne”, „miastolabirynt”, „miasto-istotę” z własną świadomością i nieświadomością. Szczególnie uważnie obserwuje warianty toposu wejścia w powieściach Kafki (okno, okienko, świetlik; drzwi, dziurki kluczowe, szpary; schody...), by odnotować ich liczebność i szczególne znaczenie: „jsou to vlastně svědectví

⁷ T. H. Eriksen, *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*, przeł. T. Kuldová i M. Jakoubek, Praha-Kroměříž 2007, s. 28 i 78-79.

⁸ B. Loewenstein, *My a ti druzí*, „Sociologický časopis” 1995, nr 2, s. 189. „Możemy uważać dom za pierwotną formę odróżniania przestrzeni wewnętrznej od zewnętrznej, dobrze znanego i obcego, mojego i twojego. Dom jakby wyposażał nasze słabe ja w skorupkę zapewniającą bezpieczeństwo, uznanie, tożsamość”. Cyt. Za: sreview.soc.cas.cz/uploads/7f92327fae3b56d802ccdad030b019cce3ef53_335_187LOEWE.pdf. Dostęp: 2.12.2011.

⁹ D. Hodrová, *Místa s tajemstvím*, s. 32.

o nemożności wstępu nebo o jeho ‘nepravosti’¹⁰. Poszczególne pomieszczenia okazują się bowiem zupełnie innymi, niż zakłada Józef K. z *Procesu*.

To nie przypadek, uważa Hodrová, że problem wejścia stał się tak ważny w mieście, którego nazwę łączono w przeszłości z „progiem” („prah” czes. – „próg”), które bywało centrum europejskiej kultury, a w wieku XX zamieniło się w „przestrzeń niewtajemniczenia”. Z opinią tą zdaje się współbrzmieć uwaga o Pradze J. Derridy: „Niekiedy miasto jest właśnie na progu, nie tylko w figurze progu, ale u progu nowej figury, niewidocznej jeszcze konfiguracji, którą samo musi dla siebie pozyskać, by nie poddać się prawom czegoś innego”¹¹.

Własną wizję nowej konfiguracji praskiej przestrzeni wyeksponowała autorka w swoistym literackim przewodniku po Pradze, pt. *Město vidím...* (1992, *Miasto widzę...*), napisanym na zamówienie francuskiego wydawcy. Wspomniała tam o dziecięcym poczuciu, że jej dom (z mieszkaniem zajęтым po Niemcach, a przed nimi należącym do żydowskiej rodziny; z utrwaloną pamięcią o samobójczym skoku z balkonu młodej dziewczyny) znajduje się na peryferiach miasta. I o widoku z dziecięcego pokoju na największą praską nekropolię, czyli Olšanské hřbitovy, którą utożsamiała z miastem. Wyznała też: „Tehdy ještě pro mne byl dům tím, čím se posléze stalo celé město – peklem, očistcem a rájem, či spíš jen podsvětím, **hranice jednotlivých prostorů byly totiž nezřetelné** (a není to jeden z rysů charakterizujících toto město jako celek – to **splývání míst** milosti s místy ztracení?”¹². Zaś nieco dalej, wskazując na analogię z *Boską komedią* Dantego i frazą „città dolente” we własnej trylogii (wszak tytuł tejże brzmi: *Miasto utrapienia*), dodała, że dla niej „zstąpienie w miasto” jest niemal odpowiednikiem inicjacyjnej katabazy, gdyż oznacza wejście w jego przeszłość i wniknięcie we własną tożsamość¹³.

¹⁰ „są to właściwie świadectwa o niemożliwości wejścia lub jego ‘fałszywym’ charakterze”. Ibid. s. 112 i następane oraz s. 117

¹¹ J. Derrida, *Pokolenia jednego miasta*, „Lettre Internationale – po polsku”, zima 1993/1994. Podaje za: E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 63.

¹² „Wtedy jeszcze był dla mnie dom tym, czym później stało się całe miasto – piekłem, czyścim i rajem lub może tylko podziemnym światem, **granice poszczególnych przestrzeni były bowiem nieostre** (czyż nie jest to jeden z rysów charakteryzujących to miasto jako całość – owo **przenikanie się miejsc** łaski z miejscami ztracenia?”. D. Hodrová, *Město vidím...*, Praha 1992, s. 8-9.

¹³ Ibid., s. 19. Porównaj też: L. Engelking, *Postowie*, s. 124. W książce Hodrovej, *Citlivé město. Eseje z mytopoetiki*, (Praha 2006), tekst *Město vidím...* zostanie m.in. określony jako „iniciałni cesta podzemím” [inicjacyjna wędrówka światem podziemi], s. 288. J. Sławiński reminiscencje tego typu krążące wokół wyobrażeń Pionu, Poziomu, Centrum, Peryferii, Drogi, Czeluści, Podziemia i Labiryntu łączy z jedną z perspektyw w recepcji przestrzeni, a mianowicie z perspektywą archetypiczną. J. Sławiński, *Przestrzeń w literaturze: elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*. Patrz: tenże, *Próby teoretycznoliterackie. Prace wybrane*, Kraków 2000, s. 199.

Wypada zaznaczyć, że postać tytułu: *Město vidím...* (*Urbem conspicio...*), to w łacińskiej kronice Kosmasa początek proroctwa Libuшы, mitycznej założycielki Pragi. Zgodnie ze wskazaniem wieszczki przyszły gród miał zostać wzniesiony u stóp skalistej góry, „która od skał zwana jest Petřín”, w miejscu, w którym uda się znaleźć człowieka „ciosającego próg domu”. Właśnie od tego zdarzenia gród miał zyskać nazwę Praga¹⁴.

Czy przywołany w tytule *incipit* jest też wyznaniem współczesnej autorki, stającej u progu historii miasta i zastanawiającej się, jak Derrida: czym może być próg dla tego miasta? Wzmianka o związku wczesnej pamięci miasta i wczesnych obrazów z dzieciństwa Hodrovéj (bowiem to wówczas z położonego w pobliżu Olšanskich cmentarzy wzgórza Šibeničák miała ona po raz pierwszy zobaczyć słynną panoramę Hradčan), nie pozostawia co do tego wątpliwości. Zwłaszcza, że towarzyszy temu wyznanie, iż ciasna przestrzeń średniowiecznego grodu łączy się w jej pamięci z małym, zamkniętym ścianami domu podwórkiem z dzieciennych zabaw oraz przeskakiwanym wtedy nieraz murem pobliskiego cmentarza¹⁵.

Indywidualna perspektywa pisarki, wyprowadzona m. in. z punktu, jakim jest kamienica, usytuowana kiedyś na pograniczu miasta i peryferii oraz przestrzeni żywych i umarłych, nie byłaby pewnie całkiem zrozumiała, gdyby nie liczne w tym zakresie dopowiedzenia w kolejnych książkach, zwłaszcza w tomie *Citlivé město*. Jaka bowiem motywacja, poza skojarzeniem narratorki, uzasadnia identyfikację: dom – miasto lub czyni niezbędnym słowo „sestup” – zstąpienie, zejście?

Oto, jak czytamy, miejskie peryferie ciągle posiadają pewne znamiona miejsca dzikiego i niebezpiecznego, bowiem rozciągają się poza granicę świata uporządkowanego. Miasto zaś rozlewające się szeroko na okolicę jest wystawione na niebezpieczeństwo entropii i rozpadu. Jego dyskurs i kody przestają tam obowiązywać. Z nastaniem nocy lub w innym stanie świadomości dochodzi więc do głosu świat inny, skryty pod powierzchnią, podziemny. Nie w pełni uświadamiana wieloznaczność i zagadkowość tekstu miasta w zetknięciu z tym światem może się zatem ujawnić i wzbogacić. Właśnie dlatego autorka uznaje peryferie za „wylęgarnię znaków”, które odnawiają zagubiony współcześnie, tajemny, duchowy wymiar miasta¹⁶.

Dlaczego Hodrová, świadoma odległej w czasie lokacji dwu praskich zamków i czterech praskich miast, nadal eksponuje napięcie między cywilizacyjnym ładem miasta a dzikością natury? Pewnie dlatego, że akceptuje

¹⁴ Kosmasa *Kronika Czechów*. Przetłumaczyła, wstęp i komentarze opracowała Maria Wojciechowska, Warszawa 1968, s. 106.

¹⁵ D. Hodrová, *Město vidím...*, s. 15.

¹⁶ D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 119 oraz 360.

teżę Michela Serresa, iż założenie miasta nie jest faktem jednorazowym, ale ciągle trwającym procesem urbanizacji przestrzeni niemiejskiej, prowadzącym m. in. do powstawania metropolii. Jednak ekspansja cywilizacji uruchamia również procesy przeciwne: centrum miasta zaczyna tracić stałych mieszkańców, obrzeża miasta stopniowo zasiedlają wiejscy biedacy, a gatunki zwierząt i roślin z zewnątrz coraz częściej odnajdują w miejskiej przestrzeni dogodne warunki do życia. W ten sposób „na skraju, ale i w obrębie systemu tworzy się jego „dzika” część”. Oddziałuje ona na to, co bywa nazywane mitologią lub mitem miasta, co określa się jako duch miejsca, *genius loci*, aura miasta itp.

Analogicznie jak miejsca dzikie postrzega autorka miejsca podziemne, a zwłaszcza nekropolie. Są one dla niej szczególnym obszarem „zbiorowej nieświadomości miasta”, gdzie wszystkie zdarzenia z życia miasta i jego mieszkańców: te uznawane za znaczące i te, które wydają się nieistotne – „są składowane, piętrzone, *zgniatane*, niczym w hrabalowskiej prasie”. Zyskują więc postać „skompresowanych obrazów i ich zbiorów, do których nieświadomość (a poprzez nią i świadomość) może wracać”, wydobywać je i dalej formować.

Sestup do podsvětí – jak brzmi jedna z konkluzji – do podsvětí-nevědomí má podobu vyprávěných příběhů. Čím hlouběji člověk sestupuje, tím výrazněji se minulost proměňuje ve „sny” vyprávěné kolektivním nevědomím, v příběhy tvarované v archetypových kadlubech (ani historik, usilující o vědomý diskurz, neodolá sklouzávání do mýtu a nevědomí)¹⁷.

„Zstąpienie”, jak wynika z dotychczasowych przywołań, to rzeczywiście wejście w przeszłość miasta, rozumiane jednak specyficznie: jako rozpoznanie pokładów jego zróżnicowanej, indywidualnej i zbiorowej świadomości oraz nieświadomości (a więc również sfery archetypów i mitów), ale też jako możliwe odkrycie znaków i znaczeń, które nie mieszczą się w dyskursie oficjalnym, których nie dostrzegamy, wobec których przechodzimy obojętni lub które spychamy w niebyt, chociaż czasem okazują się one interesujące nawet dla sceptyka.

Wreszcie, w znaczeniu dosłownym, słowo „zstąpienie” czy „zejście” może oznaczać np. ruch z pogranicza dzielnic: Vinohrady i Žižkov w stronę położonego niżej centrum miasta, z częścią jego „prawdziwych” dominant i „prawdziwej” historycznej pamięci oraz miejsc istotnych w życiu osób bli-

¹⁷ „Zstąpienie do świata podziemi, podziemi-nieświadomości przybiera postać opowiadanych historii. Czym głębiej człowiek zstępuje, tym wyraźniej przeszłość przemienia się w „sny” opowiadane przez nieświadomość zbiorową, w historie kształtowane w archetypowe kadłuby (nawet historyk dbający o świadomy dyskurs, nie powstrzymuje się przed wejściem w mit i nieświadomość)”. D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 37-38, 301-304 oraz 372.

skich, przyjaciół. I ten rodzaj wędrówki nie jest bynajmniej w książkach Hodrovej czymś wyjątkowym. Nasila się nawet w najnowszych tomach prozy. Dodajmy, że różnica poziomów w granicach Pragi wynosi około 200 metrów.

Ewa Rewers rozważania Derridy o Pradze łączyła z perspektywą pielgrzyma, który staje u bram miasta. Pisała: „Poznawać miasto, stojąc na jego progu, to zadawać pytania: czym jest to miasto?, co to znaczy mieszkać w mieście?, jak odpowiada ono swojemu imieniu?, co wiąże miasto z językiem? itd.¹⁸ Nietrudno zauważyć, że pytania powyższe nie są obce również Hodrovej, kiedy patrzy na Pragę od strony Olšan, stojąc u jednego z jej „progów”. Chyba i tę konkretną perspektywę scharakteryzuje po latach, pisząc:

Můžeme předpokládat, že některá místa jsou víc než jiná „branami“, jimiž lze za jistých okolností (v určitém čase a při určitém naladění) vstoupit do aury města – do jiné, neviditelné Prahy¹⁹.

Wejście przez bramę wydaje się tu sygnalizować „wejście z zewnątrz”, ma to być jednak wejście w obszar wtajemniczenia i poznania Pragi niewidzialnej. Czy można więc mówić o perspektywie pielgrzyma? W przeciwieństwie do pozostałych dwu perspektyw poznawania miasta: perspektywy przechodnia i spojrzenia z góry, które czeska autorka też uwzględnia i komentuje²⁰, (postaci przechodnia poświęca nadto całą środkową część książki *Citlivé město*), pierwszą z perspektyw problematyzuje ona nieco inaczej niż E. Rewers, podkreślając, że chce czytać i pisać „swoje miasto, swoją Pragę”. „Brama” zatem nie jest przez nią rozumiana wyłącznie jako możliwość przekroczenia realnej granicy obszaru, ale także – lub może nawet zwłaszcza – jako odpowiednik „szczeliny”, którą płynnie przechodzi się z jednego do drugiego świata. Tym bardziej, że historyczne bramy mogą się znajdować we współczesnym centrum metropolii, np. Prašná brána w Pradze²¹.

Według Hodrovej dla mieszkańca miasta miejscem centralnym w przestrzeni bywa zazwyczaj mieszkanie, dom, a zwłaszcza dom dzieciństwa. To miejsce bowiem i jego najbliższe otoczenie staje się strefą pierwszych nieświadomych i świadomych kontaktów z miejską przestrzenią, stąd obserwuje się często powszednie życie miasta, stąd się wyrusza, by uczestniczyć w jego sprawach. Nie przypadkiem więc pisarka od początku traktuje dom

¹⁸ E. Rewers, *Post-polis*, s. 64.

¹⁹ „Możemy założyć, że niektóre miejsca są bardziej niż inne «bramami», przez które można w pewnych okolicznościach (w określonym czasie i w określonym nastroju) wejść w aurę miasta – w obszar *innej*, niewidzialnej Pragi”. D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 359.

²⁰ *Ibid.*, s. 32-35.

²¹ *Ibid.*, s. 18 i 35. Patrz też przypis nr 1.

jako *pars pro toto* całej przestrzeni miasta czy nawet jako „bramę”, która tę przestrzeń otwiera. Za istotne uzasadnienie wprowadzonego przy tej okazji pojęcia „zstąpienie” (może je wówczas dopełniać bliźniacze „wstąpienie”) uważa bowiem pionową zazwyczaj oś miejskiego domu, z jego schodami do piwnicy, na piętro, na poddasze. Temu ruchowi w dół i w górę, zejściu i wyjściu („sestup a výstup”) towarzyszy interpretacja symboliczna, identyfikująca drogę wertykalną z inicjacyjnym wtajemniczeniem. Poddaje się jej nawet jazda windą, czy zwłaszcza – ze względu na nazwę – starszym wariantem windy, jakim był paternoster²².

Demonstrowanego sposobu interpretacji autorka nie ogranicza oczywiście tylko do przestrzeni miasta. W najnowszej powieści *Vyvolávání* (2010, *Wywoływanie*) sięga po analogiczny klucz, chociaż bohater spędza urlop na Wyspach Szczęśliwych (chodzi o Wyspy Kanaryjskie) i realizuje tam swoje dawne marzenie o rejsie łodzią podwodną. Jest szczęśliwy, choć rejs jest krótki, woda płytka, bez szczególnych oznak w niej życia, a główną atrakcją stanowi wrak zatopionego statku. Tę część opowieści kończy znamienne zdanie: „Když černoch, který kontroloval palubní lístky a zároveň pasažéry fotografoval, tiskl spoušť, vytanula mi věta z Bretonovy knihy: Osiris je černý”²³. Mające nastąpić zanurzenie i jego przebieg jawią się więc narratorce jako prefiguracja tego, co nieuchronnie czeka jej partnera: jest on ciężko chory i nieświadomie zbliża się do świata zmarłych.

Poznawane wcześniej przez Hodrovą tradycje i formy literatury wtajemniczenia stanowią – jak widać – zasobnik metaforycznych kluczy, który umożliwia symboliczną interpretację zróżnicowanych form współczesnej miejskiej (i nie tylko miejskiej) przestrzeni. Mowa o interpretacji symbolicznej, bowiem przyjmuje się tu za Jungiem, że „sposobem porządkowania chaotycznych obrazów, które przenikają (w sposób niekontrolowany) z głębin nieświadomości do świadomości, jest tworzenie symboli”²⁴. Ten proces przenikania się świadomości ma wyglądać analogicznie w przypadku przestrzeni miasta.

Potwierdzają to choćby, znane dobrze nowszej literaturze, elementy miejskiej topografii pełniące funkcje toposu przejścia, np. pasaże. Z innych, mniej znanych, przywołuje autorka m.in. podwórko. Jego zamknięta prze-

²² Ibid., s. 290.

²³ „Kiedy Murzyn, który kontrolował bilety pokładowe i równocześnie fotografował pasażerów, nacisnął spust migawki, przypomniało mi się zdanie z książki Bretona: «Ozyrys jest czarny»”. D. Hodrová, *Vyvolávání*, Praha 2010, s. 37. „Zanurzenie” zdaje się tu w pewnym zakresie odpowiadać znaczeniu „zstąpienia”. Por. też końcowe uwagi E. Rewers, *Post-polis*, s. 149.

²⁴ D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 49-50.

strzeń, widziana z góry, przypomina jej jamę i uruchamia znaczenia związane ze światem podziemnym i śmiercią, ale ze względu na formę kojarzy się również z miejscami takimi, jak *locus amoenus* czy *hortus conclusus*. Tę drugą możliwość wzmacnia rosnące tam drzewo lub nawet „jego substytut” – wrastający w beton trzepak oraz zdesakralizowany substytut źródła – otwór kanału ściekowego. Nawet więc podwórko czynszowej kamienicy może stać się miejscem inicjacji, otwierającej życie postaci na „transcendencję”. Podobną rolę jak podwórko odgrywa też komora – wariant dawnej tajemnej komnaty, a potem tajemnego pokoju, ale także kuchnia, łazienka, czy nawet podziemna miejska toaleta²⁵!

Świat ukryty i podziemny traktuje pisarka jako swoisty magazyn zbiorowej nieświadomości miasta, obejmującej „nieświadome procesy”, „nieświadomą pamięć” zbiorową i indywidualną oraz „uśpione mity” i przenikającej na powierzchnię poprzez różnego rodzaju kanaliki, szpary, otwory, wentylację, świetliki (...) ²⁶. Wtajemniczenie zdaje się być tedy misteryjno-literackim określeniem owej komunikacji miasta podziemnego i nadziemnego, ukrytego i jawnego. Czyż nie temu służy egzystencja pomiędzy dwoma rodzajami przestrzeni bohaterów powieści *Pod dwiema postaciami*?

Niewątpliwie udało się Hodrovej nawiązać do tzw. literatury praskiej i jako jednej z pierwszych autorek ożywić w Czechach jej tradycję poprzez reinterpretację. Nieznane wcześniej nazwisko pisarki, właśnie w związku z literaturą praską, wymieniał świąteczny numer pisma „Kmen” w grudniu 1989, czyli tuż po aksamitnej rewolucji²⁷. W opozycji jednak do realistyczno-opisowego wzorca powojennej literatury oficjalnej, Hodrová preferuje literaturę – jak nazwie to wkrótce krytyka – fantasmagoryczną, imaginacyjną lub metafizyczną²⁸.

Refleksja i metarefleksja Danieli Hodrovej to jeden z najbardziej wyrazistych głosów we współczesnym czeskim myśleniu o przestrzeni. Choć należy wspomnieć, że niemal równolegle do powstawania pierwszej części *Miasta utrapienia* Milan Kundera w Paryżu i eseista Josef Kroutvor w Pradze podjęli próbę przypomnienia szczególnej przestrzeni Europy Środkowej. Ten pierwszy opublikował w „Le Monde” (1979) szkic *Dziedzictwo Europy Środkowej*, drugi zaś po lekturze tekstu Kundery, „kierowany bodaj potrzebą odnalezienia utraconej tożsamości”, rozpoczął pracę nad książką *Europa Środkowa: anegdota i historia*. Ta z kolei, w wersji samizdatowej sygnowana

²⁵ Tamże, s. 286-289 i 294-295. Patrz też: L. Engelking, *Postowie*, w: D. Hodrová, *Pod dwiema postaciami*, s. 123.

²⁶ D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 301 i 311.

²⁷ K. Hyršlová, *Mytická? Magická? Matička s drápky?* „Kmen” 1989, č. 51, s. 9.

²⁸ L. Machala, *Literární bludiště. Bilance polistopadové prózy*, Praha 2001, s. 19-20 i 26-27.

jako tekst Josefa K., została przez Kunderę odnotowana z uznaniem w eseju *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*²⁹. Tożsamość własna i praska Hodrovej oraz utracona tożsamość środkowoeuropejska w przypadku eseistów pojawiły się zatem jako dość analogiczne, a nawet po części identyczne punkty wyjścia dwójki literackiego rekonesansu. Najmocniejszym łącznikiem obu propozycji stała się zresztą sama Praga – dla Hodrovej to odkrywane ciągle na nowo miejsce własne, dla eseistów: naturalne centrum Europy Środkowej. Zbieżna praskość i środkowoeuropejskość ujawniły, rzecz jasna, sporo cech wspólnych, których mianownikiem okazała się ambiwalencja. A więc choćby: nieostrość, subiektywny charakter, irracjonalność granic z jednej strony, a z drugiej: obecność szczelin, labiryntowość, ciasność getta, rozciągłość pomiędzy światami innymi. Hodrová dla swej wydzielonej małej ojczyzny „na rozhraní Vinohrad a Žižkova” odnalazła formę „wąskiego gardła” powieści, zaś Kroutvor „środkowoeuropejski Benelux” uznał za utopię polityczną, ale jednocześnie za fakt kulturowy, którego wyróżnikiem miało być wyczulenie „na powszednią absurdalność ciasnego gorsetu Europy Środkowej”, a idealną formą – „melancholijna groteska”³⁰. Dla obojga praskich autorów ważnym gatunkiem wypowiedzi, umożliwiającym zarówno refleksję, jak i metarefleksję, stał się esej. Jednak tylko Hodrová spróbowała nadać własnej wizji bardziej systemowy charakter i zaproponować w niej zróżnicowane rozumienie strefy „pomiędzy”.

W centrum uwagi czeskiej pisarki stają relacje i napięcia między odkrywanym tekstem miasta a tekstami jego mieszkańców. W związku z tym szczególnie ważne okazują się tradycje miejskiej literatury praskiej oraz umożliwiające ich interpretację psychoanalityczne narzędzia Junga. Istotny charakter mają też nawiązania do publikacji semiotyków, poświęconych „tekstowi petersburskiemu”. Hodrová poniekąd analogicznie rozumie „tekst praski”, chociaż dostrzega większą zbieżność tego ostatniego z „tekstem moskiewskim”. Przyznaje, że zasadniczy impuls w myśleniu o mieście zawdzięcza Osipowi Mandelsztamowi, który w *Boskiej Komедии* Dantego nie tylko widział szczyt urbanistycznych ideałów epoki, ale również rozpoznawał rysy charakterystyczne „dla gatunku i tekstu miejskiego”. Pisał bowiem m. in. o miłości i obsesji miasta jako najgłębszym fundamencie piekła, wskazywał na obecność bramy z napisem oraz na znaczenie długości i rytmu

²⁹ Por. J. Kroutvor, *Europa Środkowa: anegdota i historia*, przeł. J. Stachowski, Izabelin 1998, s. 114-115. Słynny esej Kundery ukazał się najpierw po francusku w „Le Débat” 1983, nr 27. Polską wersję w przekładzie M. L. opublikowały „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5. Wzmianka o Kroutvorze pojawia się w przypisie nr 12.

³⁰ D. Hodrová, *Vyvolávání*, s. 10 i 26. J. Kroutvor, *Europa Środkowa...*, s. 18.

kroków wędrującego poety³¹. Zapewne dzięki Mandelstamowi napis z bramy dantejskiego piekła trafił na stronę tytułową trylogii Hodrovej.

Poszukując zwięzłej formuły, która ujmowałaby specyfikę współczesnego wielkiego miasta, czeska autorka sięga po Bachtinowskie kategorie dialogowości i wielojęzyczności, traktując je jako cechy „wszelkich gatunków miejskich, nie tylko powieści”. I mówi o „przestrzeni, w której panuje synchronia i syntopia”. A więc postrzega przestrzeń jako obszar spotkania i przenikania się różnych kategorii i warstw czasu oraz „dwu lub więcej miejsc”³². Identyfikuje się z rozumieniem „przestrzeni holotropowej” jako stale reorganizującego się systemu miejsc, „istniejących nie tylko obok siebie, ale również jedno w drugim, każde w każdym”³³.

Powyższa wizja wykazuje znaczną zbieżność ze sposobem rozumienia heterotopii zaproponowanym przez M. Foucaulta. Francuski autor w swym szkicu o „innych przestrzeniach” zwracał uwagę na fakt, że przestrzeń w naszej epoce przybiera „postać relacji między pozycjami”. W refleksji nad nią wyeksponował też miejsca szczególne, „odmienne od wszystkich miejsc, które odzwierciedlają i o których mówią” i nazwał je, w opozycji do utopii, *heterotopiami*. W proponowanych zasadach ich opisu podkreślał, że heterotopie mogą w jednym realnym miejscu zestawiać liczne przestrzenie ze sobą niekompatybilne i że są najczęściej powiązane z warstwami czasu. W kontekście tej drugiej zasady wymieniał „heterotopie czasu akumulującego się w nieskończoność”³⁴.

Jeśli, jak przypomnieliśmy, miasto w topologii Hodrovej nie jest miejscem idyllicznym, a w jego przestrzeni dominuje synchronia i syntopia, to są to okoliczności sprzyjające ujawnianiu heterotopii. Zwłaszcza heterotopii akumulujących czas, nieświadomość i świadomość, pamięć. Chociaż zauważymy przy tym, że Foucault mocniej niż czeska autorka uwydatnia opozycyjność i fakt transformacji zestawianych miejsc. Hodrová w takiej sytuacji akcentuje raczej, mimo odrębności i opozycyjności miejsc, możliwość istnienia „każdego z nich w każdym”. W przeciwieństwie do francuskiego badacza skłonna jest też cechy miejsc, które uznalibyśmy za heterotopie, przypisać przestrzeni czy tekstowi całego miasta, w tym tzw. gatunkom miejskim (a więc np. miejskiej powieści).

Polska bohemistka Joanna Derdowska nie znalazła co prawda konkretnych śladów czeskiej recepcji Foucaulta, ale użyteczność heterotopii próbo-

³¹ D. Hodrová, *Citlivé město*, s. 45-46, 244 i 311.

³² Tamże, s. 44-45.

³³ Patrz: przypis nr 4.

³⁴ M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. Agnieszka Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6 (96), s. 119-120, 122-123.

wała potwierdzić poprzez analizę prozy pokrewnego Hodrovej pisarza, Michala Ajvaza. Napisał on m. in. powieść *Inne miasto*, w której ujawnia obecność drugiej, innej Pragi. Jej istnienie nie jest całkiem pewne, a tym bardziej stabilne, ale to drugie, alternatywne miasto przeziera w niektórych momentach przez szczeliny miasta realnego. „Miejsca przenikania się tych przestrzeni – konkluduje Derdowska – zyskują charakter heterotopii [...]”. I tu autorka przedstawia dokładniej poglądy Foucaulta³⁵.

Wydaje się, że podobny charakter zyskują miejsca przenikania się różnych przestrzeni, pokładów czasu, świadomości i nieświadomości, rzeczywistości realnej i „wywoływanej” w prozie Danieli Hodrovej. *Nota bene* we wspomianej już powieści *Vyvolávání* naturę heterotopii ujawnia nie tylko topografia. Broniąc się przed całkowitym wchłonięciem przez powieść, narratorka poszukuje ratunku w (quasi)heterotopycznym wymiarze powieściowego tekstu:

Všechny mé milované, **mrtvé i živé**, otce a matku, Karla a Jaroslava, Bohunku a Johana, sotva je vyvolám, do sebe román začíná vtahovat svým úzkým hrdlem [...], sklouzávám tam spolu s nimi i když si někdy namlouvám, že vše pozoruji přes matné sklo románu, že **dokážu být střídavě nebo zároveň uvnitř a venku**, naskakovat a seskakovat z paternosteru románu, jako se o to kdysi v Thétě pokoušela Eliška Beránková. Dodnes při představě, že bych projela peklem, které **není jen dole, ale i nahoře**, pociťuji úzkost, ale přesto musím znovu a znovu **sestupovat do minulosti**, už tolikrát a v tolika proměnách, **a zároveň ten sestup pozorovat**³⁶.

Pobieżny rekonesans wymaga oczywiście potwierdzenia przez większą ilość danych. Pozwoliłyby one precyzyjniej określić stopień zainteresowania praskiej pisarki i badaczki zjawiskami typu heterotopii, co trzeba jednak zostawić na inną okazję. Zebrane przykłady potwierdzają natomiast w sposób chyba wystarczający, że Hodrovą interesują strefy spotkania wielu opozycji jako obszary rozmywania się ich opozycyjności. Z zestawionych przez Ewę Rewers opozycji preferowanych przez modernistów oraz opozycji eks-

³⁵J. Derdowska, *Kmitavá mozaika*, s. 137-138. W języku polskim powieść M. Ajvaza ukazała się w tomie, *Morderstwo w hotelu Intercontinental, Powrót starego warana, Inne miasto*. Przekład i posłowie Leszka Engelkinga, Sejny 2005.

³⁶ „Wszystkich moich kochanych, **umarłych i żyjących**, ojca i matkę, Karela i Jaroslava, Bohunkę i Johana, ledwo ich wywołam, powieść zaczyna wciągać do wewnątrz swym wąskim gardłem [...] zsuwam się tam wraz z nimi, chociaż czasem sobie wmawiam, że obserwuję wszystko przez mleczne szkło powieści, że potrafię być **na zmianę lub równocześnie wewnątrz i na zewnątrz**, wskakiwać i zeskiwać z paternosteru powieści, jak tego kiedyś w *Tecie* próbowała Eliška Beránková. Do dzisiaj, gdy wyobrażę sobie, że przekroczyłabym próg piekła, które **jest nie tylko na dole, ale i w górze**, czuję przerażenie, ale mimo to muszę znów i znów **zstępować w przeszłość**, już tak wiele razy i w tylu przemianach, **a zarazem to zstąpienie obserwować**”. D. Hodrová, *Vyvolávání*, s. 26.

plorowanych przez postmodernizm, Hodrová, chociaż nie identyfikuje się w pełni z tym drugim „izmem”, w danym zakresie podziela jego preferencje. Nawet w cytowanym wyżej fragmencie prozy znajdziemy większość z nich, np.: obecność/nieobecność, przeszłość/teraźniejszość, rzeczywistość/nierzeczywistość, wewnętrzność/zewnętrzność.

Jak zauważyła autorka *Post-polis*, określenie „bycie między” jest traktowane jako konstytutywna cecha miejsca już w perspektywie modernizmu (J. Nicholas Entrikin). Natomiast jego użycie zyskuje na znaczeniu, staje się słowem-kluczem, a nawet przekształca się w manierę w retoryce postmodernistycznej. Widać to wyraźnie w języku angielskim, gdzie *between* – „między” przestaje być tylko przyimkiem i w połączeniu *in-between* „odnosi się do miejsca i czasu oglądanego **ani wyłącznie od wewnątrz** (*inside*), **ani z zewnątrz** (*outside*)”. Uzyskuje również rzeczownikową postać *the in-between* oznaczając „szczególną między-przestrzeń”, „międzność”, „pomiedzość”, która jednak zachowuje „ pewne cechy relacji”. Tego typu przestrzeń E. Rewers dostrzega zwłaszcza w strefach oznaczanych przez wspomniane wcześniej postmodernistyczne opozycje³⁷.

Daniela Hodrová wykorzystuje zarysowane możliwości głównie w interpretacji miejskiej przestrzeni Pragi i w konstruowaniu własnego praskiego tekstu, gdy (by odwrócić formułę zaproponowaną przez Annę Zeidler-Janiszewską) „czyta miasto – pisze miasto”³⁸.

DANIELA HODROVA'S VISION OF TOPOLOGY: DISCOVERING THE SPACE IN-BETWEEN

Summary

The topic of the “in-between” space has been gaining attention in the contemporary Czech literature, most notably in the essays devoted to Central Europe, as well as in literary topology studies, in particular Daniela Hodrova’s writings. The work of the latter – Czech novelist and literary critic – deals with concealed urban structure and its transformation into a mazelike form. Instead of objective treatment of a space, which stresses the importance of its boundaries, Hodrova suggests internalization, concentrating mainly on different topoi of transition. Thus her prose comes close to Michel Foucault’s concept of heterotopia. Postmodern oppositions and manifold meanings of the “in-between” are employed in study of urban areas to help Hodrova create her own vision of the Prague Text.

KEY WORDS: Daniela Hodrová, topology, “in-between” space

³⁷ E. Rewers, *Post-polis*, s. 168-169. Sformułowania pogrubione przez autora artykułu.

³⁸ *Pisanie miasta – czytanie miasta*. Pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Poznań 1997.

Spożywać cywilizację. Gastronomiczne kartografowanie kulturowego oblicza Chorwacji

Jedną z wielu możliwych optyk prezentacji interkulturowego obrazu współczesnej Chorwacji jest jej kulinarna narracja i kulinarne realizacje, w sposób najbardziej sensualistyczny pokazujące warianty zadomawiania się wpływów i ich bezkolizyjnego współwystępowania oraz współkreowania kulturowego oblicza kraju. Ogląd od kuchni może być doskonałą lekcją historii i kultury lokalnej, pokazującą, że kuchenne konotacje w przypadku Słowian południowych nie wiodą nieuchronnie ku konfliktogennym prezentacjom regionu¹. Kociołek jako symboliczny znak mieszania, przenikania i wrzenia, w poddanych analizie narracjach staje się symbolem tożsamości, regionalnej i cywilizacyjnej przynależności oraz wyboru.

Materiałem zachęcającym do tego rodzaju badań są zarówno teksty literackie, jak i okołoliterackie i okołokulinarne opowieści, którym mogą towarzyszyć przepisy na określone dania. Niezwykle popularnym w Chorwacji autorem takich narracji jest współczesny prozaik Veljko Barbieri, a jego książki (obecnie 4 tomy) wydane pod wspólnym tytułem *Kuharski kanconijer*² (Kucharskie kancony) od kilku lat znajdują się na listach bestsellerów i to one skłoniły mnie do namysłu nad chorwackim interkulturowym kociołkiem oraz wpisana w kulinarny dyskurs świadomością cywilizacyjnego i kulturowego zakorzenienia a także nieuchronnie z nią związanymi dekla-

¹ Do najbardziej rozpowszechnionych, kolonizujących i stygmatyzujących określeń nawiązujących do metaforyki kuchennej należą: kocioł bałkański, beczka prochu. Z nimi porównywalne są: dzika Europa (z tytułu książki Božidara Jezernika), zderzenie cywilizacji (z tytułu książki Samuela Huntingtona), sfera rozłamu (książka Simona Winchestera) czy europejskie jądro ciemności lub turecka Europa.

² V. Barbieri, *Kuharski kanconijer. Gurmanska sjećanja mediterana*, Zagreb 2002 – pierwszy tom i pierwsze wydanie. Korzystam z drugiego wydania, z tego samego 2002 roku. Podane w tekście strony odnoszą się do drugiego wydania.

racjami identyfikacyjnymi³. *Kanconijer* w języku i kulturze chorwackiej jest wyrazem jednoznacznym, odsyłającym do dzieła Petrarcki i jego *Sonetów do Laury*, dlatego wskazanie na ten gatunek literacki, utożsamiany z poetycką doskonałością i wcieleniem najwyższego kunsztu znalazło się w tytule artykułu. Z dzieła Barbieriego wydobyć można nie tylko poezję smaku i wiedzę na temat poszczególnych składników będących podstawą konkretnych dań. *Kulinarne kancony* są źródłem wiedzy o historii literatury kulinarnej, mitologii, literaturze chorwackiej i powszechnej, historii kraju, historii rodu, dzieciństwie autora oraz symbolicznych znaczeniach produktów. Z niewielką jedynie przesadą można powiedzieć, że „sonety” Barbieriego przybierają kształt słownika symboli, zbioru mitów i opowiadań o bohaterach rzeczywistych, mitycznych i literackich, leksykonu literackiego, podręcznika historii kraju i poszczególnych regionów, autobiografii. Są też książki chorwackiego pisarza zbiorem kulinarnych przepisów.

Mitologia smaku

Roland Barthes komentując dzieło Anthelme’a Brillat-Savarin’a *Fizjologia smaku* pisał: pożywienie jest „powszechnym faktem społecznym, wokół którego można zgromadzić różne metajęzyki: związane z fizjologią, chemią, geografiami, historią, ekonomią, socjologią i polityką (dziś dorzucilibyśmy symbolikę)”⁴. Po lekturze dzieła *Kuharski kanconijer* możemy dodać metajęzyk mitu, literatury, lokalnej odrębności, autobiografii, symboli i in. Każdy z tomów składa się z kilkudziesięciu części poświęconych głównym składnikom wybranych dań. Rozdziałów nie wypełniają jednak wyłącznie przepisy, co więcej, znajdują się one na drugim planie, a ważniejsza jest osnuta wokół danego składnika opowieść, od której każda część się rozpoczyna, te zaś narracje sytuują się w ramach różnorodnych dyskursów. Mogą to być współcześnie kreowane pseudomity, których celem nadrzędnym wydaje się wyeksponowanie chorwackiego zakorzenienia w świecie antycznym. Przykładem jest tu mit o powstaniu archipelagów Kornati lub Paklinski (*Matar*

³ „Hrana u antropologiji mora se promatrati kao sredstvo izražavanja identiteta grupe, odnosa prema ostalim grupama i prema božanstvima” (Jedzenie w antropologii musi być postrzegane jako medium wyrażania tożsamości grupy, relacji wobec pozostałych grup i wobec bóstw). S. Mennell, A. Murcott, A.H. van Otterloo, *Prehrana i kultura. Sociologija hrane*, na chorw. przeł. Lidija Schramadei, Zagreb 1998, s. 40. [Wszystkie przekłady z języka chorwackiego K.P.M.].

⁴ R. Barthes, *Czytanie Brillat-Savarina*, w: tegoż, *Lektury*, przeł. Krzysztof Kłosiński, Michał Paweł Markowski, Ewa Wieleżyńska, Warszawa 2001, s. 201.

i kapari nimfe Dahomar, s. 91-93), poprzedza on prezentację dań z kaparów i kopru morskiego, porastających oba łańcuchy. Sugerowana wątpliwość co do desygnatu służy ewidentnemu wzmocnieniu wydzwiku niepewności archaicznych danych i tym samym wzmacnia efekt autentyczności pseudo-mitu, w którym główne role odgrywają Zeus, Posejdon oraz nimfa Dahomar, nie odnotowana przez najdokładniejsze leksykony zawierające dotychczasową wiedzę na temat mitów. Tajemnicza Dahomar miała zdradzić Zeusa z Posejdonem. Rozwścieczony władca rzucił piorunem w spółkującą parę, która zdołała skryć się pod wodą, a z pozostawionego na powierzchni i strawionego ogniem owocu miłosnego aktu miał powstać jeden z archipelagów. Usytuowany obok innych historycznie udokumentowanych faktów, nowo powstały mit ilustruje proces włączania się popkultury (tu w wydaniu specyficznej książki kucharskiej) do chorwackiego dyskursu tożsamościowego, który budowany jest na przynależności do świata starożytnego⁵.

Jako część antycznej rzeczywistości Chorwacja w swej wyspiarskiej, morskiej i nadmorskiej części staje się sceną, na której rozgrywają się wydarzenia opisane w mitologii (lub jak w przytoczonym przykładzie – w kreowanym na potrzeby chwili pseudomicie) bądź w antycznej literaturze, która na swój sposób zostaje zawłaszczona i oswojona. Takim sztandarowym przykładem jest Homerowa *Odyseja* traktowana jako część dziedzictwa własnego. Autor często powraca do *Odysei* i jej bohaterów, mieszając narrację okołoliteracką z autobiograficzną i wspomnieniową. Anektowanie an-

⁵ W tym nurcie mieści się także opowieść o ucieczce Jazona przez „nasze Morze Adriatyckie” (s. 169). „Naime, Jazon i Medeja, noseći Zlatno runo kopnenim putem, utekli su progniteljima kroz ušće Dunava, sve do Istre, pa potom Kvarnera, gdje su ih na otoku Cresu, postojbine Medejine tete čarobnice Kirke, čekali Argonauti pošto su oplobili Egej i Jadran. U «Argonautima», epu Apolonija Rođanskog, oni vraćaju Zlatno runo ploveći pokraj «šumne Isse i ubave Pyteje», Visa i Hvara” (s. 169). (Jazon i Medea, wioząc złote runo drogą lądową, uciekli ścigającym ich przez ujście Dunaju, aż do Istrii, a później Kvarneru, gdzie na wyspie Cres, siedzibie ciotki Medeji, czarownicy Kirke, czekali na nich Argonauty po opłynięciu Morza Egejskiego i Adriatyckiego. W «Argonautach», eposie Apoloniusza Rođanskiego, zwracając oni złote runo płynąc obok «głośniejszy i uroczy Pyteji», Visu i Hvaru.) Barbieri, zmieniając nieco tytuł utworu (właśc. *Argonautica*) oraz nadając Apoloniuszowi Rodyjskiemu (Apollonios z Rodos) swojsko brzmiące nazwisko (chorw. ekwiwalent Apolonije sa Rodosa ili Apolonije Rođanin) albo nie dba o zamieszczenie precyzyjnych danych, albo dokonuje świadomej manipulacji osuwającą-zawłaszczającą, która wpisuje się w zabieg prezentowania Chorwacji jako terenu wydarzeń opisywanych przez starożytne mity. W ten sposób opowieść greckiego poety z początku III w. p.n.e. o dziejach wyprawy Jazona po złote runo zostaje wszczepiona w sam mit. (Nie)prawdziwość snutej przez Barbieriego okołokulinarnej narracji identyfikacyjnej nie wydatuje się jednak wartością, która powinna zdominować analizę, „ponieważ istotna okazuje się zrekonstruowana siatka wyobrażeń i odpowiadających im metafor, których ktoś używa, aby określić własne położenie względem jakiejś wspólnej historii”. P. Czapliński, *Języki niezależności*, w: *Kultura po przejściach osoby z przeszłością*, red. R. Nycz, Kraków 2011, s. 41.

tycznej opowieści dokonuje się nie tylko na poziomie wyobraźni dziecka identyfikującego się z bohaterem literackim. Znacznie ważniejsze wydaje się budowanie atmosfery ciągłości i żywotności świata znanego z antycznych mitów i epiki ze strony dorosłych. Pielęgnowanie przynależności do antycznego świata odbywa się na poziomie głębokim. Intelktualnemu przyswajaniu historii i mitów towarzyszy ich spożywanie i trawienie przez system pokarmowy. Barbieri mówi o konsumpcji mitów i określenia tego nie należy rozumieć wyłącznie metaforycznie. Na potrzeby eksponowania trwałości świata antycznego w dalmatyńskiej rzeczywistości, rolę opisanych przez Homera, zjadanych w krainie Lotofagów kwiatów lotosu, odgrywają karczochy. Przygotowane przez babcię danie z karczochów staje się tym samym daniem mitycznym („potpuno mitsko jelo”, s. 44), rodzina zasiada do „mitycznej uczty” (s. 46), a stół zastawiony jest mitami i wspomnieniami (s. 47). Proces konsumpcji „dań mitów” skutkuje aktualizacją przeszłości, jej unacznieniem czy niemal możliwością uczestnictwa: „Już po pierwszym kęsie wydawało mi się, że słyszę wesołe okrzyki załogi Odyseusza poległej między ciemnoskórymi Lotofażankami, które wpychały im w usta pachnące paki, drażniąc ich bohaterskie zmysły” (s. 46)⁶.

Karczochy w popkulturowej narracji kulinarnych „sonetów” zapewniają także diagnozę doznań zmysłowych dostępnych dla wybranych, pozwalają przekroczyć bariery czasu oraz podziałów społecznych. Oferują zatem współdziałanie w rzeczywistości niecodziennej, przy czym ich wyrafinowany smak w wydaniu dalmatyńskim nie znajduje sobie równych:

Była to przystawka godna włoskich dworów renesansowych, w których natchnieni, okrutni władcy, ale także wrażliwi poeci i książęta odnajdywali jasny gastronomiczny drogowskaz dla swojej niepohamowanej namiętności. A jednak, nic nie mogło się równać z wielką misą, w której roiło się od karczochów na sposób dalmatyński, posypanych posiekany czosnkiem, pietruszką i bułką tartą, gotowanych w wodzie z młodym groszkiem i bobem, które – jakby zerwane z gron Homera i zielonych strąków jakiejś dawnej, mitycznej uczty – słodkawym zapachem opanowały podnieconą kuchnię⁷.

⁶ „Već nakon prvog zalogaja činilo mi se da čujem vesele krikove Odisejeve momčadi polegle među tamnolute Lotofažanke koje su im gurale mirisne pupoljke u usta, draškajući njihova herojska osjetila”.

⁷ „To je bilo predjelo dostojno talijanskih renesansnih dvorova, u kojem su nadahnuti, okrutni vladari, ali i osjetljivi pjesnici i knezovi nalazili jasan gastronomski putokaz svojoj neobuzdanoj strasti. Pa ipak, ništa se nije moglo usporediti s velikom zdjelom načičkanih artičoka na dalmatinski, posutih sjeckanim češnjakom, petrusimulom i mrvicama, kuhanih u vodi s mladim graškom i bobom koji su, kao da su otrgnuti s Homerovih grozdova i zelenih čahura neke davne, mitske gozbe, zaposjeli slatkastim mirisom uzbuđenu kuhinju”.

W historycznej i mitycznej narracji, w wydobywaniu z przeszłości elementów istotnych dla sytuowania Dalmacji i Chorwacji na kulturowej mapie Europy Barbieri kładzie nacisk na wrażenia zmysłowe. To pokarm jest czynnikiem uruchamiającym pamięć o przynależności zakodowaną w ciele i pozwalającym na czas spożywania przemówić językiem zmysłów o wydarzeniach historycznych, mitycznych czy literackich (zmysłowe napięcie panowało za stołem wypełnionym mitami i wspomnieniami / osjetilna napetost vladala je za stolom prepunim mita i uspomena, s. 47). Kreując świat „kulinarnych sonetów” Barbieri idzie znacznie dalej od instruktażu jak (poprzez przepis na konkretne danie) zapewnić przyjemność trzewiom. Jedzenie jest tu materią pobudzającą i zaspokajającą potrzebę cywilizacyjnej i kulturowej identyfikacji, ilustrującą trwałość znaczeń i dokumentującą „odwieczną” przynależność do sfery lepszego, usytuowania w przestrzeni obfitości. Z takiej perspektywy postrzegane *Gurmanska sjećanja mediterana* dostarczają zatem także autowizerunkowej przyjemności.

Dalmacja

Z bogatej oferty i natłoku informacji zawartych w „sonetach” Barbieriego dają się wyodrębnić opowieści prezentujące poszczególne regiony Chorwacji i ich dzieje. Pozwalają one zilustrować różnorodność chorwackich dzielnic oraz przynależność do pewnych globalnych całości, z którymi wydają się ściślej zespolone niż z państwową macierzą. W książce zdecydowaną przewagę mają narracje związane z **Dalmacją**, a wśród nich wyróżnia się opowieść *U sjeni krilatih lavova* (W cieniu skrzydlatych lwów, s. 24-27). „Kulinarny sonet” przybiera tu kształt relacji z wydarzenia, pewnej historii opisanej wraz z pre-historią (czyli jak do tego doszło) oraz drobiazgowo zaprezentowaną scenarią. Autor i kucharz na Hvarze, w kuchni Hotelu Palace, mieszczącego się w dawnym Pałacu Książęcym w Hvarze (otoczenie) z okazji Sonetowych dni Hanibala Lućicia (powód), renesansowego twórcy z Hvaru, przygotowuje danie z owoców morza. Specyfikę Dalmacji poznajemy tu poprzez koncentrację na konkretnym wybranym miejscu, pełniącym funkcję *pars pro toto*:

Zmysłowy, krwawy i namiętny jest czas renesansu w Dalmacji. A jednak, kiedy łóżnice naszych renesansowych poetów pachniały jednoczeniem podnieconych ciał, kuchnie zapachami i przyprawami docierającymi z Wenecji i Lewantu, a krwawe socjalne starcia, jak Hvarskie Powstanie Ludowe, tłustym, zgaszonym czerwonym śladem malowały ostrza mieczy, sztyletów oraz rzeźniczych siekier i noży, w odnowionych i ponownie odnalezionych antycznych wzorach i wpływach można było także

rozpoznać jasną, ale przemilczaną obecność średniowiecza, z którego przebudzili się nasi renesansowi koryfeusze pachnący nasieniem, przyprawami i hemoglobina, choć sen ten nigdy się nie skończył (s. 24)⁸.

Przytoczony początek opowieści zachęca do uruchomienia antropologicznych i socjologicznych narzędzi badawczych, ukazuje bowiem renesans, nie poprzez zachowane pomniki kultury, literatury czy architektury, lecz dąży do ukazania człowieka tamtej epoki z jego cielesnością, zmysłowością oraz społecznym, obyczajowym i kulturowym kontekstem. Rekonstruując renesansowy obraz Dalmacji, przypomina jej zakorzenie w antyku, nieuchronne oddziaływanie najpierw starożytnej Grecji, potem Rzymu, następnie okresu bizantyjskiego i saraceńskiego⁹. Odsłaniając bogactwo kulturowych źródeł pokazuje także wielość wpływów renesansowej synchronii: 1. To, co aktualne i kosmopolityczne nadchodziło ze stolicy ówczesnego kraju, z Wenecji, 2. obyczaje i mentalność społeczeństwa pozostawały średniowieczne, 3. maniery i sztuka – renesansowa, 4. gust i przyzwyczajenia – prowincjonalne (s. 24). W tym kociołku pomieszanych znaczeń i interakcji rodził się dzisiejszy palimpsestowy obraz Dalmacji, także jej smak i zapach. Największe jednak piętno pozostawił okres panowania Wenecji, to wpływ „skrzydlatego lwa” oraz bogactwo ziemi i morza miały zadecydować o ukształtowaniu się hedonistycznego światopoglądu regionu, który autor metaforycznie określa „kocim nienasyeniem”. W symbolu Wenecji (skrzydlatym lwie), jak pisze, zawiera się moc, siła i ewangeliczna prawda św. Marka – z jednej strony, oraz właśnie kocie nienasyenie, cielesne pożądanie i żarłoczność (s. 25) – z drugiej: „Był to czas, kiedy zdarzało się, że podnieconego członka zamieniało ostrze zemsty, surowy wywrotowy popęd, wzniosłe cielesne i duchowe pojednanie” (s. 25)¹⁰.

Nazywając renesans żarłocznym okresem bądź okresem nienasyenia, Barbieri bierze pod uwagę upodobania człowieka, niedwuznacznie wskazu-

⁸ „Puteno je, krvavo i strastveno vrijeme renesanse u Dalmaciji. Pa ipak, dok su ložnice naših renesansnih pjesnika mirisale na spajanje zanesenih tijela, kuhinje mirisima i začínima koji su dolazili iz Venecije i Levanta, a krvavi socijalni sudari, poput hvarškoga Pučkog ustanaka, masnim, zagasito crvenim tragom bojali oštrice mačeva, bodeža i mesarskih sjekira i noževa, u obnovljenim i ponovo pronađenim antičkim uzorima i utjecajima mogla se prepoznati i jasna, ali prešućivana nazočnost srednjega vijeka iz kojeg su se naši renesansni korifeji mirisuci na sjeme, začine i hemoglobin probudili, a da taj san nikad nije završio”.

⁹ Saracenami w średniowieczu nazywano członków plemion arabskich a przez pewien okres wszystkich muzułmanów. W basenie Morza Śródziemnego w okresie wojen krzyżackich Saracenami zwano wszystkie zislamizowane narody. Barbieri zapewne ma na myśli okres osmańskiego panowania, wykorzystuje jednak terminologię utwierdzającą zakorzenie Dalmacji w tradycji starożytnej i śródziemnomorskiej.

¹⁰ „Bilo je to vrijeme kad je uzbuđeno udo u tren oka znala zamijeniti osvetnička oštrica, sirovi prevratnički nagon, uzvišeno tjelesno i duhovno pomirenje”.

jąc nie tylko na sferę kulinarną, ale i na sferę seksualności – różnorodność cielesnych rozkoszy. Drugą odsłoną tej żarłoczności, to ekspansję państw, poszerzających swe granice. Cień weneckiego lwa rozpościerał się w tym czasie nie tylko nad Hwarem, ale nad całym wschodnim Śródziemnomorzem. Dzisiejszy kucharz także pozostaje pod jego czujnym spojrzeniem, przygotowanie znanego od XVI wieku tradycyjnego dania z suszonych płodów morza, odbywa się bowiem wśród architektury świadczącej o Weneckiej dominacji w tym rejonie, lwy spoglądają zatem z fasad, fontann, świeczników i naczyń. Dostrzegając wielość docierających strumieni, które ukształtowały interkulturowy obraz Dalmacji, autor pragnie jednak podkreślić, że zachowała ona swą niepowtarzalność, odzwierciedlającą się również w sztuce kulinarnej, pielęgnującej podstawowy, miejscowy, dalmatyński sposób przygotowania, pozwalając jedynie by strefę wpływów zdradzał efekt końcowy uzyskiwany dzięki subtelniejszym przyprawom z Wenecji.

Trzeba przy okazji zwrócić uwagę na interesujący zabieg obecnego redefiniowania statusu ofiary, niwelowania czy neutralizowania sytuacji zależnościowej, w której były państwowe i kulturowe zdominowanie przedstawione jest jako świadome czerpanie wartości (przez zdominowanego), a niegdysiejszy przymus opresora znika na rzecz oferty kulturowej, szansy na efektowne wyrafinowanie. Przyprawy – jak przypomina Tom Standage w książce *An Edible History of Humanity* – były drogim i luksusowym towarem, a ich obfita konsumpcja świadczyła o bogactwie, władzy i hojności oraz pozwalała odczuć przedsmak raj. Uważano bowiem, że są „częstkami rozsypanego obrazu raj, które odnalazły drogę do zwykłego świata”¹¹. Barbieri kreuje obraz przeszłości, w której podległość i nieuchronne wpływy przedstawione są jako dbałość o finezję miejscowych dań, a tym samym lokalnego oblicza. Wyprawy w egzotyczne rejony w poszukiwaniu przypraw oraz związane z nimi powstanie konkurencyjnych „sieci handlowych” uważane są za jedną z fundamentalnych form wpływu żywności na przekształcenie świata. W tym kontekście renesansowi bohaterowie opowieści Barbieriego jawią się jako aktywni kreatorzy własnego świata. Jego znakiem, przemawiającym przez sensualność, są przygotowywane przez nich „na sposób dalmatyński” dania, z którymi „nic nie dało się porównać” (s. 46).

Mocne, aromatyczne dalmatyńskie dzikie warzywa i kałamarnice, rywalizowały ze słodkawym smakiem brokułów z parmezanem i puszystym węgorzem i skorpeną, zatopionymi w sosie własnym, maśle, oleju i winie. Ponownie wszystko zapachniało

¹¹ T. Standage, *An Edible History of Humanity*, New York 2009. Korzystam z tłumaczenia chorwackiego: tenże, *Jestiva povijest čovječanstva*, na j. chorw. przeł. T. Slišković, Zagreb 2009, s. 76.

krwią i nasieniem. Z zewnątrz docierały bębny powstańców i szczęk oręża, skrzydlate lwy wrzeszczały, grzmiały armatami z weneckiego okrętu (s. 26)¹².

Stan po spożyciu, błogość sytości, utożsamiany jest z wkroczeniem do krainy rozkoszy, nasycenie obejmuje bowiem nawet elementy architektury, powoduje ożywienie świata sprzed stuleci, jego wtargnięcie do opisywanej teraźniejszości i aktywizację wszystkich zmysłów. Barbieri dokonuje próby włączenia w proces smakowania dań specyficznych dla regionu także smakowania otaczającej konsumującego kultury duchowej i materialnej. Pamięć wpisana w potrawy ma uruchomić pamięć historyczną i kulturową oraz doprowadzić do połączenia w jednym doświadczeniu **pamięci przestrzeni** (to, co można zobaczyć), **pamięci kultury/lektury** (to, co znamy z lektury – czytanej, oglądanej, słuchanej) i **pamięci historycznej**. Energia pokarmu uruchamia uśpioną energię świata w jakiś sposób powiązanego z konkretnym pokarmem. Smakowanie jawi się jako doznanie głębokie, rodzące zainterjesowanie w atmosferze miejsca i odległego czasu, budzi pamięć, ożywia czas i przestrzeń, prowadzi do sytuacji przeniesienia wydarzeń z diachronicznej osi danego miejsca na oś synchroniczną, powoduje, że dystans między czasem, materialnymi zabytkami i przodkami zostaje zniwelowany. Spożywanie może być zatem rodzajem, uwikłanego w lokalność, egzystencjalnego doświadczenia i jednostkowego poznania, które układają się w autorską fabułę towarzyszącą przepisom. Tradycyjna książka kucharska, w wydaniu Barbieriego zamienia się w kulturową narrację o smakowaniu refleksyjnym¹³, które oferuje *sui generis* całościowe doznanie, uruchamiające wszystkie zmysły.

Opis Barbieriego w zakresie współoddziaływania ciała i otaczającego świata posiada pewne cechy, które Bachtin dostrzegł w twórczości Rabelais'go:

W akcie jedzenia uwidacznia się to [współoddziaływanie] w sposób całkowicie namacalny i konkretny: ciało przekracza swe granice, połyka, pożera i szarpie świat,

¹² „Snažno, aromatično dalmatinsko zelje i lignje, nadmetali su se sa slatkastim okusom prokulica s parmezanom i pjenastim ugorom i škarpinom, okupanim u vlastitu soku, maslacu, ulju i vinu. Pa je sve opet zamirisalo na krv i sjeme. Izvana su dopirali bubnjevi ustanika i zvon mačeva, krilati lavovi su urlikali, grmeći topovima s mletačke galije”.

¹³ O smakowaniu refleksyjnym R. Barthes pisze w *Czytaniu Brillat-Savarina*, mając na myśli ostatnie stadium doznań smakowych „1. *bezpośrednie* (gdy smak oddziałuje jeszcze na poprzedzający go język); 2. *pełne* (gdy smak dociera do gardła); 3. *refleksyjne* (w końcowym momencie osądu)”. R. Barthes, *Czytanie Brillat-Savarina*, w: tegoż, *Lektury*, Warszawa 2001, s. 179. W moim rozumieniu smakowanie refleksyjne znacznie wykracza poza doznania smakowe jedzącego w kierunku refleksji nad historycznym uwarunkowaniem, tłem kulturowym, symboliką i innymi kontekstami możliwymi do uruchomienia w powiązaniu z daną potrawą czy jej składnikiem.

wchłania go w siebie, bogaci się i rośnie jego kosztem. Dokonujące się w rozwartej, gryzącej, szarpiącej i przeżuwiającej gębie spotkanie człowieka ze światem stanowi jeden z najstarszych i najważniejszych tematów, myśli i wyobrażeń ludzkich. Człowiek zjada tutaj świat, odczuwa jego smak, wprowadza go do swojego ciała, czyni go częścią samego siebie¹⁴.

Prezentacja Dalmacji budowana jest na założeniu o kulturowej ciągłości i trwałości znaczeń przekraczających wszelkie zmiany polityczne, historyczne czy społeczne. Leszek Koczanowicz zwraca uwagę na niebezpieczeństwo takiego założenia, gdyż stwarza iluzję ciągłości tam, gdzie ona nie występuje i tworzy artefakty, które stają się niespodziewanie faktami politycznymi¹⁵. Tego „złudzenia kulturowego”¹⁶ pozbawiony jest kreowany obraz Sławonii.

Sławonia

W odróżnieniu od dalmatyńskich opowieści akcentujących pradawność własnego, **Salwonia** jawi się terytorium przyswajania obcego, a proces ten rozpoczął się w wieku XI, gdy Chorwacja, pokonana przez Kolomana, tworząc unię personalną weszła w skład Korony Węgierskiej (*Gulasze wielkiego księcia Arpada*, s. 226-229). Pozostawanie we wspólnym organizmie państwowym przez dziewięć stuleci na kulinarnym portrecie Chorwacji odzwierciedliło się zwłaszcza w odniesieniu do Sławonii, Baranji, Srijemu i Baczki, gdzie dominują takie dzisiaj wspólne potrawy, jak tokanie, gulasze, pörkölt, bogracze, paprykarze czy sławońskie čobance (chorw. čoban – pasterz). Wszystkie dość gęste i przygotowywane w jednym kociołku, mogą być uznane za gotowane na otwartym ogniu prastare dania pasterzy, sięgające swymi korzeniami – zdaniem Barbieriego – IX wieku i czasów księcia Arpada, który przedarł się ze swoim plemieniem przez Karpaty rozpoczynając proces zasiedlania Niziny Panońskiej.

Rozwijając opowieść o analogiach kulinarnych, autor eksponuje przynależność Sławonii do basenu Morza Panońskiego oraz wspólnoty rozciągającej się od Wiednia do Pragi, Pesztu, Osijeku i Zagrzebia. Jego narracja wpisuje się w ten rodzaj dyskursu postzależnościowego, który opowieść o utracie własnego państwa i obcej władzy oraz pielęgnowanie wspomnień o lepszych czasach ojczyzny konstruuje nie tylko w poetyce godzenia się

¹⁴ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. i A. Gorenio, Kraków 1975, s. 394-395.

¹⁵ L. Koczanowicz, *Post-postkomunizm a kulturowe wojny w: Kultura po przejściach osoby z przeszłością*, red. R. Nycz, Kraków 2011, s. 29.

¹⁶ Tamże.

z losem¹⁷ i pozycją podporządkowanego, lecz wykorzystuje do celów identyfikacyjnych, jednoznacznie lokujących Chorwację w przestrzeni Europy Środkowej oraz nabiera charakteru performatywnego¹⁸. Sprawczość polega tu na sytuowaniu własnej przestrzeni w określonym kręgu kulturowym i na prezentacji podmiotu (wspólnoty) nie jako pasywnego poddanego, lecz podmiotu w działaniu, współkreowaniu, jako sprawcy właśnie.

Kolejnym fragmentem wpisującym się w postzależnościową narrację o Sławonii, w jej nurt eksponujący możliwość czerpania korzyści z sytuacji zależnościowej jest rozdział zatytułowany *Pakračka konjetina* (s. 38-41). W rekonstrukcji dziejów i wpływów nie wychodzi tu Barbieri poza wiek XVIII, kiedy ze Sławonii wycofują się władcy osmańscy, a Maria Teresa, dotychczasowy orientalny komponent regionu, zamienia na środkowoeuropejski (austro-węgierski), sprowadzając na te tereny ogromną ilość rzemieślników różnych narodowości: Słowaków, Czechów, Austriaków, Niemców, Węgrów i Włochów z Bellune (okolice Udine) – ceglarzy i złotników. W przeciwieństwie do pozostałych osiedleńców, Włosi – zdaniem Barbieriego – wyróżniali się wyrafinowaną kuchnią, zwłaszcza daniami z koniny i żrebięciny. Kuchnia ta zachowała się w swym oryginalnym kształcie do dzisiaj – jak podaje Barbieri – obecnie włoscy kucharze i smakosze przybywają w rejon Pakracko-lipicki „w poszukiwaniu straconego”, czyli przepisów na koński kulen, kielbasę, salami oraz dania sporządzane z tych suszonych delicji, a one same zaliczane są do chorwackiego kręgu gastronomicznego. „Żywe kulinarne relikty” i ich archaiczny dialekt to część bogatej historii absolutyzmu.

Uznając za własną lokalną specyfikę część dziedzictwa cudzego, które zostało „wniesione” przez odgórną decyzję obcego władcy, Barbieri nie może rysować linii ciągłości kulturowej od czasów starożytnych do dzisiaj w taki sam sposób, w jaki czyni to w przypadku Dalmacji. Nie rezygnuje jednak z tego celu, rekompensując tę niemożność wpisywaniem regionalnego dania w kontekst tradycji okcydentalnej oraz podobne zwyczaje, sięgające czasów prehistorycznych. Zanim więc rozpocznie opowieść o lokalnym eksponuje to, co jest równocześnie globalne, zachodnioeuropejskie. W sposobie artykułowania przez Barbieriego odniesień do Europy, dowodzenia chorwackiej nieodłączności od Europy, konceptualizowania miejsca regionu

¹⁷ Zob. (Nie)obecność opowieści o wstydzie w narracji losu polskiego, w: *Kultura po przejściach...*, s. 83.

¹⁸ Zob. E. Domańska, *Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” nr 5, 2007, s. 48-61. Na marginesie trzeba zauważyć, że Barbieri, jest przecież nie tylko pisarzem, dziennikarzem i kucharzem, ale także performerem-historkiem/antropologiem/etnologiem.

w projekcie europejskim Dorota Kołodziejczyk zapewne rozpoznałaby postkolonialną wrażliwość¹⁹. Przy czym element łączący region z okcydentem (jak i w poprzednich narracjach) w wydaniu chorwackim pod względem jakości przerasta wszelkie inne. Koń – główny bohater ter opowieści

jest slawońskim koniem zimnokrwistym i należy do rodziny koni okcydentalnych, zachodnich i zimnokrwistych, tak jak znane ciężkie konie hiszpańskie, noryckie i belgijskie. [...] konie zimnokrwiste, zwłaszcza slawoński, znane są z miękkiego i smacznego mięsa, które rozślawiło je w świecie gastronomicznym. (...) Na dzikie konie dla mięsa polowali już nasi prehistoryczni przodkowie (s. 39)²⁰.

Powołuje się przy tym na dokumenty: odkrycia w jaskiniach paleolitu i neolitu, indyjska Rigweda, mity perskie i sumeryjskie, historyczne zapisy o Ilirach, Grekach i Rzymianach, mitologie bałtyckie i germańskie oraz starą chorwacką tradycję religijną, gastronomiczną i obyczaje. W ten sposób lokalny zwyczaj importowany wraz z włoskimi przesiedleńcami w wieku XVIII staje się częścią odwiecznej ogólnoświatowej i chorwackiej tradycji, a opowieść wpisuje się w nurt refleksji nad globalnością, hybrydową tożsamością, migracją.

Slawonia, wylaniająca się z książki Barbieriego, oferuje do refleksyjnego konsumowania znacznie mniej pokładów historii i jej kulturowego dziedzictwa niż Dalmacja. W zamian przybiera kształt małej Europy Środkowej, krainy, która stała się terytorium sprzyjającym pielęgnowaniu obyczajów i kultur nowych osiedleńców, a nie pochłaniającą przepaścią, niwelującą narodowe odrębności w lokalnym tyglu. Nie dowiemy się jednak z tej publikacji, czy Slawonia rzeczywiście nie kultywuje swojej wcześniejszej przeszłości, czy przeszłość ta nie znajduje odzwierciedlenia w języku kulinariów (w co trudno uwierzyć), czy jedynie nie wzbudziła ona zainteresowania piszącego. „Nie chodzi więc (...) o samą przeszłość jako realny wpływ, a o *uczucie*. Postrzegana jako obiektywny zapis, przeszłość nie tyle mówi o współczesnym systemie żywniowym, ile wykorzystywana jest jako miejsce badania potencjalnych znaczeń w sposób bardziej lub mniej arbitralny”²¹

¹⁹ D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, w: *Kultura po przejściach...*, s. 129.

²⁰ „Konj koji je njen glavni junak, slavonski je hladnokrvni konj i pripada obitelji okcidentalnih, zapadnih i hladnokrvnih, kao i poznati teški španjolski, norički i belgijski konji. (...) hladnokrvni konji, a posebno slavonski, poznati su po mekom i ukusnom mesu koje ih je proslavilo u gastronomskom svijetu. (...) Divlje konje lovili su za hranu već naši pretpovijesni preci”.

²¹ Radi se dakle (...) o *osjećaju*, a ne o samoj prošlosti kao realnom utjecaju. Promatrana kao objektivni zapis, prošlost ne govori toliko o suvremenom prehrambenom sustavu koliko se koristi kao mjesto ispitivanja potencijalnih značenja na više ili manje arbitralan način”. S. Menell, A. Murcott, A.H. van Otterloo, op. cit., s. 18.

- przypominają myślenie Barthes'a autorzy książki *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*. W kreowaniu współczesnego oblicza kulinarnej a tym samym kulturowej Chorwacji przeszłość jest traktowana jako zbiór znaczeń, z którego elementy są wydobywane w zależności od aktualnej potrzeby.

Zagrzeb

Proces utraty znacznej części swego dziedzictwa dotyczy także **Chorwacji Właściwej**, ze szczególnym wyodrębnieniem **Zagrzebia**, często i nie bez racji, choć nieco złośliwie, nazywanego małą kopia Wiednia, co znajduje swe przełożenie także na kulinaria: typowe zagrzebskie dania to kotlet wiedeński, sznycel wiedeński, tort wiedeński, wiedeńska pita itd. Barbieri mówi zresztą o zagrzebsko-austrowęgierskim kręgu kulinarnym, który, na wzór dalmatyńsko-śródziemnomorskiego, otwarty jest na wpływy (s. 163). Zagrzebski kulinarny obraz, podobnie do slawońskiego, współkształtowany jest przez przybyszy z dawnego Cesarstwa Austro-Węgierskiego, do których należał pradziadek Barbieriego ze strony matki, Czech, inżynier leśnictwa, dbający o slawońskie lasy Franciszka Józefa. Kulinarne opowieści dotyczące Zagrzebia zachowują, jak w przypadku Dalmacji, perspektywę autobiograficzną. Podczas gdy „nona” (babka ze strony ojca) w Makarskiej karmiła autora karczochami, kaparami, dzikimi szparagami i owocami morza, „babika” Ljuba Hajekova w Zagrzebiu przyrządzała dziczyznę z konfiturami oraz kurczaki po czesku (*Pjetlić u vrhnju babike Ljube*, s. 82-85): w cebuli, czosnku, talarkach ziemniaków, pomidora, białym winie i śmietanie niwelującej wpływ czarnej magii na udka kurczaka²².

Daniem specjalnością Zagrzebia, twierdzi Barbieri, jest *purica s mlincima* – indyczka z kluseczkami (rozdział *Indijski kokot za novo ljeto*, s. 238-241). Indyk (symbol obfitości, ucztowania i świątecznej przyjemności) to jeden z najpiękniejszych prezentów z Nowego Świata pisał Brillat-Savarin, dar, który na przełomie XVIII i XIX wieku zdobył stoły całego Starego Świata wypierając z nich tradycyjne potrawy (zwłaszcza kaczki i gęsi). Danie z tego

²² „łapy kurczaka w wielu dawnych rytuałach są symbolem krzyżowania, punktem, w którym łączą się wszystkie drogi i siły. Ofiarowanie małego kurczaka i oderwanie mu nóg oznacza ofiarowanie punktu świata. W wierzeniach plemion sudańskich, które przejęli szamani voodoo, ten mroczny akt oznacza ofiarowanie samego siebie dla późniejszego zmartwychwstania” (s. 83-84) („pileće noge u mnogim su drevnim ritualima simbol križanja, mjesta gdje se u jednoj točki spajaju svi putovi i sve silnice. Žrtvovati maloga pijetla i otkinuti mu noge znači žrtvovati točku svijeta. U vjerovanjima sudanskih plemena, koja su preuzeli i voodoo vračevi, taj mračni čin znači žrtvovanje samoga sebe kako bismo poslije uskrsnuli”).

„indyjskiego koguta” – jak powiedziałby Kolumb – stało się także wizytówką Zagrzebia. A jednym z kulinarnych sanktuariów indyjszczyzny jest schronisko na Sljemenu (szczyt pasma Medvednicy stanowiącego naturalną ochronę Zagrzebia od północy i północnych wiatrów).

W połowie ubiegłego wieku pewien zwolennik Savarina w takim samym stopniu indykofil i prawdziwy wielbiciel potraw z indyjszczyzny, zwłaszcza rodzimej zagrzebsko-zagorskiej pieczonej indyczki z kluseczkami, blakając się po idyllicznych krajobrazach Medvednicy, które rzeczywiście przypominają nietknięte lasy ojczyzny indyka, marzył by Sljeme zbliżyć do Zagrzebia i na głównym skrzyżowaniu górskich ścieżek wybudować schronisko. (...) to ulubione miejsce spotkań stało się także jedną z kulinarnych świątyń indyjszczyzny. W menu, które zdobi wiele tradycyjnych potraw z okolic Zagrzebia, jak groch z wiejską kielbasą, flaki, różne artykuły panierowane i warzywne potrawy, pieczenie i kaszanki z kiszoną kapustą, domowe strudle z dyni [na słoniu – KPM] (...) wyróżniają się potrawy z indyka. Zwłaszcza gęsta zupa z indyjskich podrobów i małych kawałków mięsa, słynny eingemachtes i tradycyjna pieczona indyczka z kluseczkami (...). W słodkim sosie, z kasztanami, w glazurze, nadziewana wątróbkami, aromatycznym zieleń i owocami, kielbasą lub obłana gorzką czekoladą Montezumy, świąteczny indyk wita Nowy Rok jako zwiastun pogodnych nadziei (s. 240)²³.

Purica s mlincima, to niby miejscowe, oryginalne zagrzebsko-zagorskie danie, nie występuje w literaturze z tego regionu. Nikola Batušić w artykule *Kaj su jeli naši stari*²⁴ (o kulinariach w starszej literaturze kajkawskiej) wymienia zarówno niezwykle proste, jak i egzotyczne potrawy (wśród nich dania z żółwia), ale indyk/indyczka nie pojawia się w żadnym utworze. Veljko Barbieri, odwołując się do języka i dziedzictwa kulinarnego podejmuje problem, który znajdował się w centrum uwagi bezlitosnego dla swych rodaków, niezwykle krytycznego Miroslava Krleży. Z jego dzieł wyłania się (i jest przedmiotem kpiny oraz krytyki) obraz Zagrzebia jako zachowującego

²³ „Sredinom prošloga stoljeća jedan je Savarinov sljedbenik podjednako puranofil i pravi obožavatelj jela od puretine, pogotovo izvorne zagrebačko-zagorske pečene purice s mlincima, lutajući idiličnim krajolicima Medvednice, koji doista podsjećaju na netaknute šume iz postojbine purana, maštao da Sljeme približi Zagrebu te da na glavnoj raskršnici planinarskih putova u planini sagrađi planinarski dom. (...) ovo među izletnicima i planinarima omiljeno svratište postalo je i jedno od kulinarskih svetišta puretine. Na jelovniku koji rese mnoga tradicionalna jela zagrebačkoga područja, poput bažula s domaćim kobasicama, fileka, pohanaca i čušpajza raznih vrsta, pečena i krvavica s kiselim zeljem, domaćih bučnica (...) izdvajaju se jela od purice. Pogotovo gusta juha od purećih iznutrica i sitneži, glasoviti eingemachtes, i tradicionalna pečena purica s mlincima (...). U slatkom umaku, s kestenima, glazirana, punjena nadjevom od jetre, aromatičnog bilja i voća, kobasicama ili prelivena gorkom Moctezuminom čokoladom, svečana puretina dočekuje novo ljeto kao nagovještaj vedrijih nadanja”.

²⁴ N. Batušić, *Kaj su jeli naši stari*. *Kulinarija u starijoj kajkaskoj drami*, w: *Čovjek, prostor, vrijeme. Književnoantropološke studije iz hrvatske književnosti*, red. Ž. Benčić, D. Fališevac, Zagreb 2006, s. 211-230.

swój język (chorwacki, kajkawski) i obyczaje jedynie na poziomie ludu, warstwy najniższej, bowiem wynarodowieniu uległy zarówno inteligencja, jak i bogatsze mieszczaństwo oraz artyści. Językiem komunikacji wykorzenionych bohaterów w powieści *Powrót Filipa Latinovicza* Krleży staje się niemiecki²⁵, w zakresie kulinariów na pierwszym miejscu sytuuje się zaś francuszczyzna:

A propos, Szanowni Państwo! O wpół do dziewiątej Hahnencamp polecił, żebyśmy wszyscy byli punktualni! Baronowa Meldegg jutro wyjeżdża do Wiednia i jeżeli was to zajmuje, miałem zaszczyt ułożyć kartę dań na dzisiejszą kolację pożegnalną: Côtelletes de poulardes aux petits pois. Chaudfroid de mauviettes. Rein de chevreuil. Céleris a la poulette. Bombe a la Renaissance. Fromage. Glace au chocolat. Dessert²⁶.

Tradycje kulinarne mogą zatem przybierać kształt manifestacji tożsamości, prezentacji i uprawomocnienia lokalnej i narodowej „różnicy” lub dokumentować utratę pewnej części lokalnej specyfiki i dziedzictwa. Ilustrują zaprzeczenie globalizacji, uniformizacji lub przeciwnie: wykorzenienie. Doświadczenie bycia u siebie podlega szczególnemu urefleksyjnieniu w warunkach globalizacji. Z drugiej strony refleksja ta odsłania procesy odnoszone do zjawiska globalizacji, a które przecież cechowały także wcześniejsze epoki, tyle że na mniejszą skalę: np. Śródziemnomorza czy Europy Środkowej. Tym niemniej posługiwać się możemy tą samą metaforą sieci, płynności, przepływów.

Dzieło Barbieriego pokazuje to, co charakterystyczne dla Chorwacji: odmiennność i swoistość poszczególnych regionów, ich funkcjonowanie i zakorzenienie w co najmniej dwóch sferach wpływów. Ta „lokalność i przynależność są kształtowane czy definiowane [...] w równym stopniu przez faktyczne terytorialne umiejscowienie, co przez pamięć przynależenia do określonego krajobrazu, którego realność jako fizycznego miejsca realizuje się poprzez akty zbiorowego pamiętania”²⁷.

Surowe czy gotowane, albo natura czy kultura

Wartość odżywcza i smakowa produktów jest dla Barbieriego nieodłączna od wartości znakowej i symbolicznej, tę drugą stawia nawet na pierwszym miejscu, od niej wychodzi w swych kulinarno-kulturowych

²⁵ Zob. K. Wołek-San Sebastian, *„Trzecia kultura” a problemy przekładu nowszej literatury chorwackiej*, Kraków 2011.

²⁶ M. Krleża, *U logoru*, Zagreb 2001, s. 206.

²⁷ M. Kempny, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, w: *Kultura w czasach globalizacji*, M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 186.

i wspomnieniowych opowieściach. Produkty zamieniają się tu w znaki kulturowe i dokumenty tożsamości, przy czym znacznie różnią się w zależności od regionu. Dalmacja rysuje się jako teren kultywujący swą lokalną tożsamość od starożytności, otwiera się oczywiście na nowe inne, co zresztą było nieuniknione i jest nieuniknione, ale jej specyfikę, swoistość można wskazać bez trudu. Inaczej rzecz się ma w przypadku Sławonii, o której możemy mówić, że stanowiła strefę oddziaływania tureckiego i orientalnego a następnie węgierskiego i środkowoeuropejskiego. Zagrzeb z Zagorjem jest najmocniej nasycony „obcością” – wiedeńszczyzną, habsburszczyzną.

Claude Lévi-Strauss w swoim *Trójkącie kulinarnym*, rysuje pole semantyczne, którego wierzchołki wyznaczają: surowe, warzone i zepsute; przypomina, że surowe sytuuje się po stronie natury i stanowi biegun nienacechowany, podczas gdy np. warzone jest kulturalnym przekształceniem surowego, zaś zepsute jego przekształceniem naturalnym. W przeciwieństwie do gotowanego, po stronie natury sytuuje się także pieczone.

(...) pokarm pieczony jest wystawiony bezpośrednio na działanie ognia i tworzy z nim połączenie niezapośredniczone, natomiast pokarm gotowany jest podwójnie zapośredniczony: przez wodę, w której został zanurzony, oraz przez naczynie, w którym jest wraz z nią umieszczony. Można przeto z dwojakiego względu powiedzieć, że „pieczone” występuje po stronie natury, „gotowane” zaś po stronie kultury²⁸.

Na początku XIX wieku A. Brillat-Savarina dowodził, że Chorwaci znajdują się bliżej natury:

– *Mein God* – mówił mi w 1815 roku pewien kapitan Kroatów, którego podejmowałem obiadem – nie trzeba tylu przygotowań, żeby posiłek był dobry. Kiedy jesteście w polu i czujemy głód, zabijamy pierwsze napotkane zwierzę; odkrawamy najbardziej mięsisty kawałek, posypujemy go odrobiną soli, którą zawsze mamy przy sobie; kładziemy mięso pod siebie na grzbiet konia; galopujemy przez pewien czas i (tu zrobił minę człowieka, który rozszarpuje coś bez litości) mniam, mniam, mniam, raczymy się jak książęta²⁹.

Na terenie dzisiejszej Chorwacji surowe czy półsurowe (zwłaszcza owoce morza) oraz pieczone na ogniu i na powietrzu dominuje w Dalmacji (gradele, ruszty, tradycja spożywania w winnicach, gajach oliwnych). W Sławonii natomiast popularne są rybne paprykarze, gulasze, čobance i inne dania warzone w kociołkach. Interkulturowe kartografowanie Chorwacji na pod-

²⁸ C. Lévi-Strauss, *Trójkąt kulinarny*, w: *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 2008, s. 58.

²⁹ A. Brillat-Savarin, *Fizjologia smaku albo Medytacje o gastronomii doskonałej*, przeł. J. Guze, oprac. W. Zawadzki, Warszawa 1977, s. 170-171.

stawie jej dyskursu kulinarnego i przy wykorzystaniu propozycji C. Lévi-Strauss'a doprowadzi do podziału Chorwacji nie na trzy regiony, lecz na sytuującą się po stronie kultury część północną, gdzie dominuje gotowanie w kociołkach i lokującą się bliżej natury część południową.

Lektura studium Lévi-Straussa otwiera jeszcze jedną płaszczyznę dla dalszych badań: „«Gotowane» należy również najczęściej do kuchni, którą można by nazwać «endokuchnią», stosowaną do wewnętrznego użytku i przeznaczoną dla małej zamkniętej grupy, podczas gdy «pieczone» należy do «egzokuchni», a więc takiej, którą częstuje się gości”³⁰. Podobną tezę, na podstawie badań literatury chorwackiej sformułował Pavao Pavličić w eseju *Sjeverno od juga, južno od sjevera*³¹. Zdaniem tego historyka literatury i prozaka, literatura Południa skoncentrowana jest na kontaktach międzyludzkich, natomiast literatura Północy na przedmiotach, szczegółach; przykłady potwierdzające tę tezę bez trudu znajdziemy w dziełach Krleży – z jednej strony i Slobodana Novaka z drugiej. Wydaje się, że antropologia jedzenia te sugestie Pavličića ugruntowuje, jednoznacznie sytuując dzisiejszą Chorwację w dwóch kręgach cywilizacyjno-kulturowo-kulinarnych: dalmatyńsko-śródziemnomorskim oraz zagrzebsko-austrowęgierskim. W omawianym tutaj pierwszym tomie *Kuharskog kanconijera* trzeci, bałkańsko-orientalny krąg wpływów nie funkcjonuje, choć paradoksalnie, nieustannie podkreślane jest otwarcie na różnorodne wpływy. Bogate w rozliczne odniesienia intertekstualne – zarówno do znanych dzieł literatury chorwackiej, jak i światowej, włączając w nią starożytne mity – oraz dane historyczne, teksty Barbieriego kreują interkulturowy obraz Chorwacji, eksponując jednak głównie jej położenie pomiędzy dwoma centrami. Kulinarny kod jest więc jednym ze sposobów wyrażenia chorwackich procesów identyfikacyjnych i oznaczenia własnego miejsca na mapie kulturowej Europy.

TASTING THE CULTURE. THE CULTURAL CARTOGRAPHY OF CROATIAN CUISINE

Summary

The focus of this article is the first volume of a peculiar series of cookbooks by Croatian writer Veljiko Bebieri issued under the name of *Kuharski kanconijer. Gurmanska sjećanja mediterana*. The book attracts the attention of both the cultural and literary historian, as well as a sociologist, or modern anthropologist and ethnologist because of the stories accompanying recipes. Narrative element brings about a range of information

³⁰ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 59.

³¹ P. Pavličić, *Južno od sjevera, sjeverno od juga*, „Dubrovnik” nr 6, 1995, s. 15-16.

about Croatian self-image as well as civilizational and cultural self-identification. The image that emerges from the book is the one that belongs to two cultural and civilizational circles i.e. the Mediterranean and Central Europe. The Mediterranean identity of Croatia (Dalmatia) in the analyzed stories evolves continuously since the ancient times and the areas of Croatia are presented as the places of events described in the ancient myths and literature. For the purpose of this identity self-image the author uses both existing works and myths as well as created *ad hoc* pseudo-myths. Centuries-old Dalmatian dependence on other countries is not interpreted as a situation of dependency, but as the opportunity to choose from a civilizational and cultural offerings. Much less numerous stories about the North of the country, Slavonia and Zagreb and the surrounding area, highlight the region's relations with Central Europe (but remain silent about the period of Turkish rule and the oriental influence that is inevitably associated with it). Elements of post-dependency discourse (Hungarian domination and later Austro-Hungarian) place themselves in this case into a story of building and strengthening the community of Central Europe. Culinary code is thus one of the ways to express Croatian processes of identification and marking their place on a cultural map of Europe. The traditional culinary book, in Barbieri's edition turns into a cultural narrative of reflective tasting and eating certain dishes turns into a kind of sensuous cognition. The energy contained in the food as well as the history written in it lead, while tasting, into the revival of the memory of space (what you can see), the memory of culture / reading (what we know from reading, watching, listening) and the historical memory.

KEY WORDS: Croatia, Central Europe, Mediterranean, identity, interculturality, culinary, eating / tasting, post-dependency, story, history, myths, Veljko Barbieri

ANDRZEJ NOWOSAD

Kraków

Greckie dzieci wojny - paidomázoma i powrót do domu

W tekście *Greckie dzieci wojny - paidomázoma i powrót do domu* zaprezentowano problematykę greckich dzieci wywiezionych po wojnie domowej w Grecji (1944–1949) do krajów socjalistycznych. Badania przeprowadzono w wymiarze autobiograficznym. Program ewakuacji dzieci przeprowadzony przez Komunistyczną Partię Grecji rozpoczął się wczesną wiosną 1948 roku i objął około 25–30 tysięcy greckich dzieci w wieku od 3 do 14 lat. Zostali oni przewiezieni do państw socjalistycznych. Proces ich repatriacji zaczął się po 1974 roku i trwa do dziś. Najwięcej repatriantów wraca z krajów byłego ZSRR. Osobom tym najtrudniej jest dostosować się do greckich warunków życia, bo nie znają języka, zasad wolnego rynku i stylu życia. Grecki rząd nie troszczy się o repatriantów – tak tych z Europy Środkowej, jak też z krajów b. ZSRR. Współczesny grecki Odyseusz wraca w zapomnieniu, obdarty emocjonalnie, w łachmanach historii, niechciany, a nawet zniechciany przez swoich.

Na Bałkanach wypędzenia mają swoją wielowiekową tradycję. W historii regionu można wskazać wiele takich dat, gdy sukces jednego narodu wiąże się z katastrofalną klęską drugiego. Raz otwarte rany krwawią długo. Najbardziej te, znane z opowieści ojców, gdyż noszone są głęboko w duszy przez pokolenia. Rany bolą dotkliwiej, gdy dotyczą dzieci. Te bolesne doświadczenia znane są historii Półwyspu Bałkańskiego oraz Europy: rzeź Ormian, wojna domowa w Hiszpanii, Holocaust Żydów, rozpad Jugosławii i ZSRR. Dzieci są najbardziej tragicznymi ofiarami każdej z wojen.

Katastrofy naturalne, wojny i prześladowania to najczęstszy powód uchodźstwa. Do końca II wojny światowej w 1945 roku ponad 6,5 miliona Europejczyków, w tym milion dzieci, zmuszonych było opuścić swe domy. Dzieci umieszczano w sierocińcach lub innych ośrodkach opieki z powodu

„osierocenia”, „pozostawienia” lub innego rodzaju oddzielenia od rodziny¹. Liczne są również przypadki wywożenia dzieci.

W Hiszpanii rok od wybuchu wojny domowej (La Guerra Civil Española, 1936–1939) porzuconych lub osieroconych było ponad 900 tysięcy dzieci, z czego 30-35 tysięcy wywieziono do Wielkiej Brytanii, Belgii, Związku Radzieckiego i innych krajów Europy oraz do Meksyku². Dzieci te, popularnie określane „uchodźcami baskijskimi”, powróciły z Francji i Anglii do Hiszpanii po 1940 roku, ale z ZSRR dopiero po 1956 lub nie wracają w ogóle³. Po przyłączeniu Austrii do III Rzeszy (Anschluss Österreichs, 1938) na kilka miesięcy przed wybuchem II wojny światowej (1939) do Wielkiej Brytanii ewakuowano prawie 10 tysięcy żydowskich dzieci z hitlerowskich Niemiec oraz okupowanych bądź zagrożonych okupacją terytoriów Austrii, Czechosłowacji i Polski w ramach akcji ratunkowej znanej w literaturze jako *Kindertransport* lub *Refugee Children Movement* (RCM). W czasie wojny i zaraz po niej wywieziono kolejnych 10 tysięcy żydowskich dzieci. Większość przeżyła wojnę, ale tylko niewielkiej części z nich udało się odnaleźć rodziny, które zdołały przetrwać Holocaust⁴. W czasie wojny zimowej (*talvisot* 1939–1940) do Szwecji wywieziono ponad 69 tysięcy dzieci, czyli ponad 7% przebywających w zaatakowanej wówczas przez ZSRR Finlandii⁵. Po przystąpieniu Wielkiej Brytanii do II wojny światowej z obszarów miejskich ewakuowano ponad 750 tysięcy dzieci na angielską wieś, do USA i do Kanady. Blisko pół miliona dzieci nazywanych po niemiecku *rassisch wertvoller* (rasowo wartościowych) z Polski zostało uprowadzonych przez nazistów do Niemiec⁶. Dzieci w wieku 14–18 lat wcielano do Hitlerjugend, przybudówki oddziałów szturmowych Rzeszy, a w wieku od 10 do 14 lat do Deutsches Jungvolk – przedszkola Hitlerjugend.

Badania do niniejszej pracy przeprowadzono w warstwie autobiograficznej, którą definiuje się tu za Philippe’em Lejeune’em, diarystą z Uniwer-

¹ E.M. Ressler, N. Boothby, D.J. Steinbock, *Unaccompanied Children. Care and Protection in Wars, Natural Disasters, and Refugee Movements*, Oxford University Press, Oxford 1988, s. 18, 22.

² D. Legarret. *The Guernica Generation: Basque Refugee Children of the Spanish Civil War*. University of Nevada Press, 1984.

³ L.M. Danforth, R. Van Boeschoten, *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memor*, University of Chicago Press, Chicago–London, 2012, Kindle Edition, s. 594-595.

⁴ A.L. Fox, E. Abraham-Podietz, *Ten Thousand Children: True Stories Told by Children Who Escaped the Holocaust on the Kindertransport*, New Jersey 1999.

⁵ E.M. Ressler, N. Boothby, D.J. Steinbock, *Unaccompanied Children...*, s. 28-29.

⁶ I. Heinemann, *Until the Last Drop of Good Blood, The Kidnapping of “Racially Valuable” Children and Nazi Racial Policy in Occupied Eastern Europe*, w: D. Moses, *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, Oxford Berghahn Books, 2004, s. 244-266.

sytetu Paris-Nord, jako mowę niewiązaną, retrospektywną opowieść prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swojej osobowości, podaną w formie listów, pamiętników, wspomnień i opowieści⁷. Badaniami objęto autobiografie o charakterze ekstrawertywnym, czyli takie, w których, jak pisze Janina Labocha w pracy *Tekst autobiograficzny jako pewna wizja świata* (2000), autobiograficzne „ja” jest pewnego rodzaju filtrem, przez który ogląda się świat zewnętrzny oraz introwertywne, oglądane niejako od wewnątrz w bardzo intymnym wyznaniu, gdyż *świat to sposób odczuwania siebie w rzeczywistości zewnętrznej*⁸. W pierwszym typie autobiografii opowiada się o faktach i wydarzeniach, a w drugim przyjmuje się postać autorefleksji⁹.

W Grecji w czasie wojny domowej (O Ellinikós Emfýlios Pólemos) z lat 1944–1945 (I faza) oraz 1946–1949 (II faza)¹⁰, przesiedlenia dzieci przeprowadzano dwoma torami – według wytycznych rządowych (linia królewska) – po kraju i wytycznych Komunistycznej Partii Grecji (KKE) – do państw socjalistycznych. W niniejszej pracy opisano problematykę dzieci wywiezionych do państw socjalistycznych, szczególnie do Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) oraz zwrócono uwagę na problem repatriacji z państw b. ZSRR.

Akcja przesiedlania dzieci w Grecji, kierowana osobiście przez Fryderykę Hanowerską (w Grecji nazywaną Fryderyką Greków – Freideríki tis Elládas, 1917–1981) królową Grecji w latach 1947–1964, rozpoczęła się w 1947 roku. Przewożono je do sierocińców zwanych *paidopóleis* – dziecięcych miasteczek, ulokowanych głównie na wyspach i na wsiach w całej Grecji. Liczba przebywających tam dzieci nie jest znana. Loring M. Danforth i Riki Van Boeschoten, autorzy najnowszej historii „greckich dzieci” –

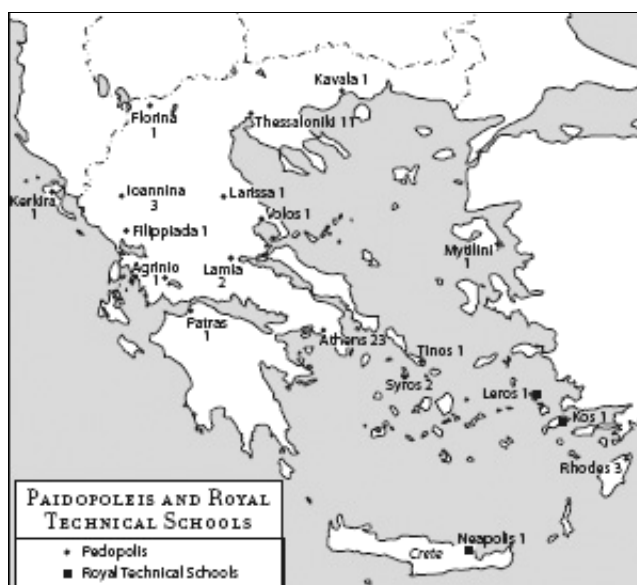
⁷ P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975, *Le pacte autobiographique*, 1975, 1996; *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux medias*, 1980; *Moi aussi*, 1986; *Les brouillons de soi*, 1998; *Pour l'autobiographie. Chroniques*, 1998; wydanie polskie: *Wariacje na temat pewnego paktu, O autobiografii*, przeł. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Universitas, Kraków 2007, s. 22.

⁸ J. Labocha, *Tekst autobiograficzny jako pewna wizja świata*, w: „Acta Universitas Vratislaviensis” nr 2218, t. 13, Wrocław 2000, s. 81.

⁹ Tamże.

¹⁰ Według danych rządowych łączna liczba ofiar wojny domowej w Grecji sięgnęła 150 tys. osób. Po stronie komunistów – 38 tys. zabitych i 76 tys. rannych; po stronie rządowej 34 tys. ludzi. Zginęło też ok. 5 tys. cywilów niezwiązanych z żadną ze stron. 4 tys. żołnierzy wojsk rządowych padło ofiarą publicznych egzekucji przeprowadzonych przez komunistów. Z drugiej strony w kraju tysiące osób podejrzanych o walkę w szeregach DSE lub jej wspieranie zostało uwięzionych, natomiast 1200 komunistów skazano na śmierć i stracono. (Σ.Ν. Γρηγοριάδης, *Ιστορία της σύγχρονης Ελλάδας, 1941–1974*, τόμος 1/4, Αθήνα, 2011).

uchodźców, piszą w książce *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memory* (Dzieci greckiej wojny domowej, uchodźcy i polityka pamięci, 2012), że procesem ewakuacji objęto 18 tysięcy dzieci¹¹, a Maria Vergeti, socjolog z Uniwersytetu Panteion w Atenach pisze, że Fryderyka Hanowerska nakazała zbudowanie na wyspach greckich obozów, które mogłyby pomieścić ponad 12 000 dzieci oraz młodzieży w wieku od 4 do 14 lat, i że projekt ten poparła ONZ, a także władze partyjne KKE, które wyrażały się pochlebnie o trosce królowej wobec dzieci z ogarniętych wojną regionów. Potrzeby okazały się większe. Według Vergeti w 30 *paidopóleis* zakwaterowano ponad 25 000 dzieci¹².



Mapa 1. *Paidopóleis* i królewskie szkoły techniczne w Grecji

Źródło: Danforth, Loring M.; Van Boeschoten, Riki. *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memory* (Kindle pozycja 1871). University Of Chicago Press. Kindle Edition.

W 1950 roku królewskie sierocińce zamknięto i większość przebywających tam dzieci wróciła do swych rodzin lub została adoptowana w Grecji i w USA.

Program ewakuacji przeprowadzony przez Komunistyczną Partię Grecji rozpoczął się wczesną wiosną 1948 roku i objął około 25–30 tysięcy dzieci

¹¹ L.M. Danforth, R. Van Boeschoten, *Children of the Greek Civil War...*, s. 6.

¹² M. Βεργέτη, *Παλιγγόσηση και κοινωνικός αποκλεισμός*, Κυριακίδη Αφοί, Θεσσαλονίκη 1998, 2003, 2010.

w wieku od 3 do 14 lat. Zostali oni wysłani do państw socjalistycznych¹³. Osoby powyżej 14. roku życia zaliczano do dorosłych, ponieważ mogły walczyć, i te w statystykach dziecięcych nie są ujmowane.



Mapa 2. Sierocińce dla greckich dzieci w Europie Środkowej

Źródło: Danforth, Loring M.; Van Boeschoten, Riki. *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memory* (Kindle Locations 1383–1384). University Of Chicago Press. Kindle Edition.

W Grecji twierdzi się, że większość dokumentów dotyczących uchodźców zniszczono po amnestii w 1982 roku. Stowarzyszenia ofiar wojny domowej i przymusowo wysiedlonych nie godzą się z taką interpretacją i sugerują, że grecka władza (bez względu na jej polityczną orientację) nie chce ich wydobyć z wojskowych archiwów. Grecy naukowcy tematyki uchodźstwa nie podejmują zbyt często, nie wiedząc czemu, a zagraniczni dzienni-

¹³ L.M. Danforth, R. Van Boeschoten, *Children of the Greek Civil War...*, s. 144.

karze czy naukowcy, którzy zwracają się do strony greckiej z prośbą o pomoc w ustaleniu historycznych faktów i demograficznych danych, często są traktowani niestosownie, a nawet wrogo. Szczególnie, gdy porusza się tzw. problem macedoński. Na tę nieprzyjemną sferę współpracy ze stroną grecką zwraca uwagę wielu badaczy, a niektórzy piszą, że ze względu na podjęty temat byli wręcz zastraszeni.

Loring Danforth i Riki Van Boeschoten ujawniają, że opublikowanie informacji zapowiadającej ich program badawczy, w wyniku którego w 2012 roku powstała przywoływana wyżej książka *Children of the Greek Civil War. Refugees and the Politics of Memory*, wywołało falę ostrych telefonów i niewybrednych korespondencji, a dyrektor studiów hellenistycznych uniwersytetu w Princeton został oskarżony o „antyhellenizm” i „zdradę” oraz zastraszony, że jego studia „znikną”, jeśli nie przeszkodzi tym badaniom. Nie dziwi zatem, że w literaturze greckiej i światowej brak pogłębionej analizy losów dzieci – ofiar wojny domowej w Grecji. Książka Loringa M. Danforth i Riki Van Boeschoten, w której, prezentowane są losy pojedynczych dzieci greckich, wywiezionych do różnych krajów socjalistycznych, jest tym bardziej cenna¹⁴.

W literaturze polskiej podobną pozycją jest książka *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny* (2008) Ewy Nowickiej, antropologa z Warszawy, w której autorka na poły w symboliczno-mitycznej, a na poły antropologiczno-socjologicznej płaszczyźnie ukazuje tożsamość greckich repatriantów z Polski. Nowicka stosuje metodę wywiadów zogniskowanych, które przeprowadza na małej próbie. Populacja w studium Nowickiej jest ściśle zdefiniowana, gdyż uwzględnia osoby urodzone w Polsce z dwojga rodziców Greków i w badaniu wprost zadaje im pytanie, czy w większym stopniu czują się Polakami, czy Grekami. Nowicka podkreśla, że w trakcie badań odpowiedź na to podstawowe pytanie ankietowe wcale nie wypadła jednoznacznie wśród respondentów. *Dla wielu greckich repatriantów – najmłodszych i urodzonych oraz wychowanych poza krajem – ojczyzną prywatną nie była grecka wioska, lecz jakaś miejscowość w Polsce, Czechach czy innym kraju wysiedlenia – pisze Nowicka i podkreśla, że w wywiadach, bardzo często powtarzają się nostalgiczne wspomnienia z Chojnowa, Jeleniej Góry, Łodzi czy Szczecina, czyli miejsc, z którymi wiążą się przeżycia dzieciństwa i młodych lat.*

Nowicka stwierdza też, że z Grecją jako ojczyznę narodową, a także z określonym miejscem – rodzinną okolicą i wsią rodzinną, *wykształciła się u rozmówców raczej więź ideologiczna niż prywatna, nawykowa*¹⁵. To ciekawe wnioski, w świetle badań autobiografii introwertywnych.

¹⁴ Tamże, s. 144-147.

¹⁵ E. Nowicka, *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2008, s. 43.

W Polsce na uwagę zasługuje też niepublikowana praca doktorska Marii Mycielskiej-Środoń na temat zapatrywań politycznych greckich repatriantów z Polski, której wyniki badawcze autorka opublikowała w odrębnym artykule pt. *Sympatie polityczne Greków urodzonych w Polsce a pamięć o PRL* (2011)¹⁶. Mycielska-Środoń pisze, że *wszystkie badane osoby opinie o Polsce formułowały według modelu, który można by nazwać modelem obowiązkowej wdzięczności wobec władz PRL, które dały im schronienie*. Mycielska-Środoń zauważa, że w wypadku niektórych osób badanych „wydaje się, że ta „obowiązkowa wdzięczność” przedkładana jest często ponad własne doświadczenia, i że część osób badanych podkreślała, iż to rodzice starali się im wpoić ten rodzaj stosunku do Polski¹⁷. W kontekście ekstrawertywnym autobiografie cytowane w przeprowadzonych przez Mycielską-Środoń wywiadach, są dwuaspektowe. Narrator z jednej strony jest kimś, kto widzi siebie w jakimś świecie, a z drugiej tym, co on sam widzi jako fragment opisywanego świata. Jest zarówno podmiotem opisującym świat, jak też przedmiotem tego świata.

Z pozycji wydanych w Polsce na uwagę zasługuje też monografia Mieczysława Wojeckiego, geografa i politologa, pt. *Uchodźcy polityczni z Grecji w Polsce 1948–1975* (1989)¹⁸ oraz kilku artykułów tematycznych publikowanych na łamach regionalnych i mniejszościowych gazet¹⁹.

W Niemczech jedną z ciekawszych autobiografii z poruszanego kręgu tematycznego jest książka Konstantinosa Tsimoudisa pt. *Eine neugriechische Odyssee. Autobiographie* (Odyseja nowogrecka. Autobiografia, 1998), a w Polsce Nicole Nascowa *Prom do raj* (2000)²⁰. Tsimoudis opisuje swoje przeżycia z pozycji dziecka umieszczonego w sierocińcu w b. NRD, w świetle narracji dziecka uprowadzonego, a potem, gdy jego rodziców pozbawiono obywatelstwa, skazanego na los tułacza bez możliwości powrotu do ojczyzny²¹. Nascow zaś, w formie autobiograficznych opowiadań, dokumentuje te prze-

¹⁶ M. Mycielska-Środoń, *Sympatie polityczne Greków urodzonych w Polsce a pamięć o PRL*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 10/2, 2011.

¹⁷ Tamże, s. 10.

¹⁸ M. Wojecki, *Uchodźcy polityczni z Grecji w Polsce 1948–1975*, Karkonoskie Towarzystwo Naukowe w Jeleniej Górze, Jelenia Góra 1989. Książka powstała jako praca doktorska obroniona na Uniwersytecie Gdańskim w 1980 roku i wydana w 1989 roku, w nakładzie 2000 egzemplarzy, z dotacji Wydziału Kultury i Sztuki Urzędu Wojewódzkiego w Jeleniej Górze.

¹⁹ M. Wojecki, *Osadnictwo greckie na ziemi żagańskiej*, „Przegląd Żagański” nr 3; M. Wojecki, *Rozmieszczenie ludności greckiej w Polsce Zachodniej*, „Przegląd Lubuski”, r. X nr 1; M. Wojecki, *Osadnictwo greckie na Ziemi Lubuskiej*, w: „Informator o Lubsku”, Zielona Góra 1979; M. Wojecki, *Szkolnictwo uchodźców politycznych z Grecji w Polsce po roku 1950*, „Rocznik Lubuski”, t. XXX, cz. I, 2004, s. 217-224; M. Wojecki, *Polacy i Grecy, związki serdeczne*, Wolsztyn 1999.

²⁰ N. Nascow, *Prom do raj*, Wrocław 2000.

²¹ K. Tsimoudis, *Eine neugriechische Odyssee: Autobiographie*, 1998.

życia z historycznego dystansu i w literackiej formie. Szczególnie w opowiadaniach: *Matka, Port Dures, Zabić Boga*²².

Z pozycji pisanych po grecku należy wymienić książkę *Palinnóusis kai Koinonikós Apokleismós* (Repatriacja i wykluczenie społeczne, 2003)²³, autorstwa cytowanej wyżej Marii Vergeti, urodzonej w greckim Komotini, wychowanej i wykształconej w Stanach Zjednoczonych, profesora socjologii na Uniwersytecie Panteion w Atenach. Vergeti jako pierwsza zabiera głos na temat wykluczenia społecznego repatriantów i wskazuje, że Greków, którzy wrócili do kraju z uchodźstwa traktuje się w Grecji jak ludzi drugiej kategorii. Warto nadmienić, że w Grecji rozróżnia się *palinnostoúntes omogeneís*, czyli repatriantów homogenicznych – mających grecką świadomość narodową, jak też repatriantów heterogenicznych (*eteródoxoi, eterogeis*) – przyznających się do więcej niż jednej ojczyzny²⁴. Na marginesie należy dodać, że wielu heterogenicznym repatriantom w dalszym ciągu odmawia się prawa powrotu do ojczyzny. Dotyczy to głównie przedstawicieli greckiej mniejszości macedońskiej, których po wojnie domowej osiedlono w jugosłowiańskiej Macedonii oraz tych, którzy wrócili do Grecji, a następnie znowu z niej wyjechali do krajów uchodźstwa, tym razem już dobrowolnie.

Vergeti jako jedna z nielicznych w Grecji konstatuje, że tożsamość greckich uchodźców w krajach, do których trafili, podobnie jak tożsamość każdej wspólnoty społecznej, nie jest zjawiskiem statycznym, lecz nieustannie podlega zmianom i ewaluacji w ramach przystosowania się do otoczenia społecznego. Świadomość ta zmienia się w obliczu zbiorowego doświadczenia, nadziei, oczekiwań i wspólnie przeżywanych wspomnień. Vergeti pisze, że tożsamość pokoleń urodzonych już w krajach socjalistycznych kształtuje się pod wpływem nowych wzorców kulturowych, zanikania zdolności komunikacyjnych w języku greckim, asymilacji w kraju pobytu, małżeństw mieszanych itd.²⁵ Z publikacji tzw. „prawdziwych Greków”, którzy ostro atakują Vergeti, można uznać, że jej głos to krzyk sprawiedliwego na pustyni.

Książka *Repatriacja i wykluczenie społeczne* Vergeti dotyka zaledwie góry lodowej greckich fobii i uprzedzeń. Dość dodać, że w kraju Arystotelesa nadal nie uznaje się mniejszości wołoskiej, macedońskiej, arvanitów, a greckich repatriantów z krajów byłej demokracji ludowej w mediach publicznie

²² N. Nascow, *Prom do rajy*, s. 29-30, 45-49, 53-56.

²³ M. Βεργέτη, *Παλιννόστηση και κοινωνικός αποκλεισμός*, Κυριακίδη Αφοί, Θεσσαλονίκη, 1998, 2003, 2010.

²⁴ Terminologię podaje za: K. Γαρυφαλλιά, K. Παρασκευή, *Αρχιτεκτονικοί και πολεοδομικοί μετασχηματισμοί στη Θεσσαλονίκη λόγω του φαινομένου της μετανάστευσης*, Κεφάλαιο IV – Δημογραφικά στοιχεία για τους μετανάστες και τους παλιννοστούντες ομογενείς στο Πολεοδομικό Συγκρότημα Θεσσαλονίκης, wersja online: <http://portal.tee.gr>.

²⁵ M. Βεργέτη, *Παλιννόστηση...*

nazywa się obcym, komunistą, zdrajcą lub po prostu: Ruski, Polak, Węgier, w zależności od tego, z jakiego kraju emigrant powrócił.

Grecy często podejmują tematy uchodźstwa, ale tylko tzw. „narodowo ważne”, jak na przykład przesiedlenia 2 milionów Greków pontyjskich z Pontu w latach 20. XX wieku. Nawet Vergeti w książce *Apó ton Pónto stín Elláda (Z Pontu do Grecji, 1994)*²⁶ sięga po tematykę Greków wysiedlonych z Pontu w wyniku zapisów traktatu z Lozanny (1923). W warstwie topicznej, symbolicznej i mitycznej temat ten wiąże z prześladowaniami i eksterminacją prawosławnych Greków w Azji Mniejszej oraz porażką Grecji w wojnie grecko-tureckiej (1919–1922). Topos narodu z Pontu oddanego Bogu, cierpiącego i eksterminowanego przez niewiernych znajduje uzasadnienie w kontekście tureckiej okupacji regionu. W literaturze greckiej często aktualizuje się warstwę mityczną Pontu jako krainy utraconej, a Greków pontyjskich prezentuje się jako naród mesjański, wybrany przez Boga, którego losem jest cierpienie za miliony.

W książce *Omogeneís apó tín próm Sovietikí 'Enosí (Greccy repatrianci z byłego Związku Radzieckiego, 1999)* Vergeti porusza sprawy mieszkaniowe, zatrudnienia i tożsamości greckich repatriantów z ZSRR. Vergeti zauważa, że repatrianci z b. ZSRR wykazują największy stopień trudności adaptacyjnych spośród wszystkich greckich repatriantów z byłych krajów socjalistycznych, a ponadto nie mają wykształcenia, nie znają języka, nie potrafią odnaleźć się w warunkach wolnego rynku i konkurencji, wykazują postawę roszczeniową wobec państwa i w najmniejszym stopniu z grona wszystkich emigrantów decydują się na powrót do kraju swego uchodźstwa (Rosji, Uzbekistanu, Kazachstanu). Tematy repatriacji z ZSRR i trudności adaptacyjnych są trudne i bolesne dla Grecji, zwłaszcza w aspekcie „gettyzacji” repatriantów, niechęci do edukacji i podejmowania pracy, nadużywania alkoholu, a nade wszystko kryminalizacji życia codziennego. Przyjmuje się, że w ZSRR żyje około 400 tysięcy Greckich uchodźców i ich potomków, którym przysługuje, jako repatriantom, prawo osiedlenia się w Grecji.

George Halkosi i Dimitrios Salamouris stwierdzają, że od lutego 2001 do końca 2003 roku, gdy prowadzili badania, 103 573 osób z b. ZSRR złożyło wnioski i otrzymało obywatelstwo greckie. W ujęciu przestrzenno-demograficznym 15% repatriantów z b. ZSRR mieszka w Salonikach, 20% w Tracji i Macedonii, a 60% w Atenach (głównie w dzielnicach zachodnich Aten). Halkosi i Salamouris również podkreślają, że osoby te mają trudności adaptacyjne w greckim społeczeństwie, problemy z zatrudnieniem, a przy tym

²⁶ M. Βεργέτη, *Από τον Πόντο στην Ελλάδα*, Κυριακίδη Αφοί, Θεσσαλονίκη, 1994.

ujawniają brak elementarnej znajomości języka greckiego i zrozumienia greckiego stylu życia²⁷.

Nieznajomość języka greckiego powoduje też niechęć społeczeństwa i pracodawców do imigrantów z b. ZSRR i jeśli już dochodzi do zatrudnienia, to z zastosowaniem znacznie niższych stawek wynagrodzenia. Nawet dziś wykształceni repatrianci z ZSRR nie znajdują pracy, bo bezrobocie w Grecji jest rekordowo wysokie (26% w 2012 roku) i obejmuje prawie 1,3 mln ludności zawodowo czynnej, a gospodarka Grecji jest w stanie recesji szósty rok z rzędu²⁸. Repatrianci odczuwają dyskryminację na rynku pracy i to wywołuje duży dyskomfort, ponieważ wybór Grecji jako państwa docelowego, zamiast jakiegokolwiek innego, był powodowany miłością do kraju i tym, że na uchodźstwie uważano Grecję za ojczyznę duchową. Halkosi i Salamouris konkludują, że ojczyzna ta nie dała repatriantom zadowalającego standardu życia, gdyż większość przybyszy w kraju uchodźstwa miała mieszkanie i bezpieczną pracę, a bezrobocie w tych krajach było niskie²⁹.

Większość Greków z dawnego ZSRR przybyła do Grecji z Kazachstanu (44,3%), Rosji (26,5%) i Gruzji (25,5%), znacznie mniej z innych republik, takich jak Uzbekistan (1,9%) czy Kirgistan (0,5%), choć do tych republik wysiedleń było najwięcej.

Literatura autobiograficzna Greków z ZSRR jest szczupła, choć pojawia się najczęściej w formie artykułów prasowych. Tematem głównym są zsyłki na Syberię, nieludzkie warunki życia w ZSRR, stalinowskie przesładowania³⁰.

Na podstawie przytoczonej wyżej analizy źródeł, można stwierdzić, że tematyka greckich uchodźców w krajach posocjalistycznych oraz ich repatriacja są mało reprezentowane w literaturze naukowej. Celem pobocznym niniejszego tekstu jest zatem podjęcie omawianej tematyki jako zachęty do dalszych badań naukowych, którymi można by objąć większość krajów komunistycznej Europy i eurazjatyckich obszarów b. ZSRR. Dobrze by było zebrać wyrażone w mediach i opisane w literaturze pięknej wspomnienia

²⁷ G. Halkosi, D. Salamouris, *Socio-economic integration of ethnic Greeks from the former USSR: obstacles to entry into the Greek labour market*, „Journal of Ethnic and Migration”, Studies Vol. 29/ No. 3, May 2003, s. 523.

²⁸ *Rekordowe bezrobocie w Grecji*, „Rzeczpospolita”, 6.12.2012 – wersja online.

²⁹ W badaniach przeprowadzanych przez Georgeá Halkosi i Dimitriosa Salamourisa na repatriantach z ZSRR wynika, że 43% repatriantów odpowiedziało, że ich sytuacja jest gorsza niż przed repatriacją, a 34%, że sytuacja jest taka sama, natomiast 22% stwierdziło, że jest im lepiej zaś 1% odmówił odpowiedzi (G. Halkosi, D. Salamouris, *Socio-economic integration...*).

³⁰ „Οι σταλινικές διώξεις κατά των Ελλήνων της Σοβιετικής Ένωσης”, „Αρχαίον Πόντου”, nr 57/2007, s. 223-280.

greckich dzieci wojny w szerokim planie historyczno-politycznym i antropologiczno-socjologicznym. Można by też skorzystać z archiwów państw, które problematyki greckich uchodźców nie traktują jako sprawy *top secret* i nie mają nic przeciwko udostępnieniu naukowcom akt do badań historyczno-politycznych i społecznych. Badania takie można by przeprowadzić, opierając się na źródłach zastanych (archiwa, artykuły w prasie, literatura) i wywołanych (wywiady, ankiety). W wielu aspektach mogą to być badania międzynarodowe i interdyscyplinarne, wymagające powołania międzynarodowych grup badawczych.

Wywóz dzieci przez Partię Komunistyczną Grecji do państw socjalistycznych nazywany jest w greckiej historiografii *paidomázoma*, co można też określić bardziej znanym w języku polskim terminem „branka” lub po turecku *dewşirme* (*devşirme*)³¹.

W przypadku *paidomázoma* dokonanej przez Partię Komunistyczną Grecji w okresie 1948–1950 założenia dotyczące wychowania i służby dzieci były podobne jak *dewşirme* w czasach osmańskich. Dzieci siłą oderwano od rodzin, od matek i ojców, wywieziono z kraju do obcego państwa, skoszarowano w sierocińcach, ulokowanych na odludnych wsiach, wychowywano pod ideologicznym nadzorem greckiej partii komunistycznej w rygorze wojskowym jako przyszłych bojowników o „demokratyczną”, czytaj komunistyczną, Grecję. Prowadzono je bądź wieziono najpierw do Albanii, Jugosławii i Bułgarii, a następnie wywożono pod pokładami przeładowanych statków i w bydłących wagonach pociągów towarowych – bez dbałości o wierny zapis ich imion i miejscowości, z których pochodzą – tysiące kilometrów od domu do Rumunii, Czechosłowacji, NRD, na Węgry, do Polski i do ZSRR, gdzie znowu rozwożono ich po Rosji, Kazachstanie, Uzbekistanie, potem ukryto w sierocińcach otoczonych murem i wbrew ich woli przetrzymywano kilka lat w tajemnicy przed rodziną i światem.

Jeden z respondentów Ewy Nowickiej, w książce *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny* (2008), wyznał:

Moja rodzina, kochanie, była w czterech państwach. Matka została w Grecji, nie mogła wyjechać, ja w Rumunii, no jeden brat zginął, ojciec w Czechosłowacji, brat i siostra w Polsce. Cztery państwa [...]³².

³¹ Dewşirme oznacza pobór do służby Porcie. W imperium osmańskim wzięte pod przymusem dzieci były oddawane na wychowanie muzułmanom, którzy kształtowali w nich takie cechy, jak fanatyzm religijny, ślepe posłuszeństwo i przywiązanie do państwa osmańskiego. Branki w janczary początkowo odbywały się co 5–7 lat, a potem w zależności od potrzeb. Każda chrześcijańska rodzina miała oddać w niewolę sułtanowi jednego syna. Dewşirme – czyli uprowadzone dzieci stawały się kapykułankami, czyli sługami Porty (kapıkulları) a de facto niewolnikami sułtana i obowiązkowo przechodziły na islam.

³² E. Nowicka, *Hermes, Odyseusz...*, s. 119.

Rozbite rodziny nie mogły się łączyć aż do połowy lat 70. minionego wieku, kiedy to upadła junta pułkowników.

Przeciwko komunistom uczestniczącym w wojnie domowej w Grecji przyjęto wiele rządowych dokumentów lub ustaw nazywanych *psífisma*, utrudniających lub uniemożliwiających im powrót do kraju³³. Na mocy uchwały 3 Zgromadzenia Parlamentarnego opublikowanej pod numerem LZ z 7 grudnia 1947 roku *O pozbawieniu greckiego obywatelstwa osób, które działały przeciwko państwu za granicą*³⁴ odebrano im także greckie obywatelstwo.

Solon Neok Grigoriadis (1912–1994), grecki historyk, dziennikarz i literat podaje w 12-tomowym dziele *Istoria tis sýnchronis Elládas 1941–1974* (Historia współczesnej Grecji 1941–1974), że proces odbierania greckiego obywatelstwa w Grecji był wymierzony w komunistów i członków ich rodzin oraz że był to wieńczący etap prześladowań. W kraju komunistów więziono, torturowano i dokonywano publicznych egzekucji. Tylko od czasu porozumienia z Warkizy w 1945 roku do wyborów powszechnych w 1946 roku przeprowadzono postępowania karne przeciw 48 956 członkom EAM lub ELAS, zaś suma osób objętych śledztwem i zatrzymaniami sięgnęła ponad 84 tysiące³⁵. W 1948 roku, na mocy dekretu królewskiego nr 8 i 9, obywatelstwa pozbawiono 92 emigrantów politycznych, w 1949 roku na mocy dekretów nr 197 i 294 – 32 osoby, w 1950 – 93, a w 1951 – 72 itd. Bułgarski historyk Georgi Daskalov, powołując się na dane z bułgarskiego MSW, stwierdza w publikacji *Gratskata politemigratsiya v Balgariya 1946–1989* (Grecka emigracja polityczna w Bułgarii 1946–1989, 2008)³⁶, że w okresie od 1948 do 1963 roku obywatelstwa pozbawiono 22 266 osób, co daje 58,05% wszystkich dorosłych emigrantów politycznych z Grecji³⁷. Z raportu opublikowanego przez greckie Centrum Planowania Gospodarki (KEPE) wynika, że na mocy tego prawa pozbawiono obywatelstwa 56 tysięcy uciekinierów przebywających w państwach bloku wschodniego³⁸. Grecki historyk Tásos Kostópoulos stwierdza, że w większości przypadków obywatelstwa pozbawiano greckich Macedończyków i im na powrót do kraju nie zezwolono³⁹. Z zestawie-

³³ Ustawa H z 20 kwietnia 1947 roku odnośnie do „Praw spadkobierców, uczestników wojny domowej”, M z 21 stycznia 1948 roku o „Konfiskacie majątku uczestników wojny domowej” itd.

³⁴ ΛΖ/1947 Ψήφισμα της Δ' Αναθεωρητικής Βουλής «περί αποστερήσεως της Ελληνικής Ιθαγένειας προσώπων αντεθνικώς δρώντων εν τω εξωτερικώ.

³⁵ Σ.Ν. Γρηγοριάδης, *Ιστορία της σύγχρονης Ελλάδας...*

³⁶ Γ. Даскалов, *Гръцката политемиграция...*, s. 210-211.

³⁷ Γ. Даскалов, *България и Гърция от разрив към помирение 1944–1962*, София 2004, s. 218.

³⁸ Κεντρο Προγραμματισμου και Οικονομικων Ερευνων ΚΕΠΕ, *Ο πληθυσμός της Ελλάδας, Εξελίξεις και θεωρήσεις, Έκθεση της Επιτροπής Πληθυσμού*, Αθήνα, 1978, s. 46.

³⁹ Τ. Κωστόπουλος, *Η απαγορευμένη γλώσσα – Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην Ελληνική Μακεδονία*, Μαύρη Λίστα, Αθήνα, 2000, s. 219.

nia danych wynika, że bułgarski historyk, z racji sobie znanych, nie zalicza do grona greckich uchodźców greckich Macedończyków. W Bułgarii powszechnie przyjmuje się, że Macedończycy to Bułgarzy, którzy mówią dialektem języka bułgarskiego i zamieszkują tereny Wielkiej Bułgarii.

Na podstawie analizy statystycznej można powiedzieć, że proces odbierania greckiego obywatelstwa najsilniejszy był w latach 1956–1963, to znaczy w czasie rządów Unii Narodowo-Radykalnej ERE Konstantinosa Karamanlisa, który piastował tekę premiera w latach 1955–1958, 1958–1961, 1961–1963 a dziś uważany jest za ojca greckiej demokracji⁴⁰. Jesienią 1974 roku Karamanlis doprowadził do uwięzienia kierownictwa junty wojskowej i umożliwił przyjazdy do Grecji uchodźców politycznych w ramach odwiedzin rodzin.

Grecki historyk i politolog Melétis Meletópoulos pisze w książce *I diktatoría ton syntagmatarchón, Koinonía, ideología, oikonomí* (Dyktatura pułkowników, społeczeństwo, ideologia, gospodarka, 2008)⁴¹, że w czasach Karamanlisa wrócili do Grecji najpierw jeńcy wojenni z Bułgarii i Jugosławii, a wraz z nimi małe grupy uchodźców politycznych. Meletópoulos stwierdza, że wielką rolę w polityce repatriacyjnej odgrywały rządy Zjednoczonej Lewicy Demokratycznej EDA, która ukonstytuowała się w 1951 roku i poprzez którą zdelegalizowana Komunistyczna Partia Grecji znalazła swój polityczny wyraz w wyborach parlamentarnych 1958 roku, gdy zdobyła 25% głosów. EDA ustanowiła dialog z tymi socjalistycznymi krajami, w których przebywali greccy uchodźcy polityczni⁴². Repatriacja nie była duża, bowiem w kraju nadal trwały prześladowania polityczne. Dopiero socjalistyczny rząd Andreasa Papandreu (1919–1996), założyciela Ogólnogreckiego Ruchu Socjalistycznego PASOK, w ostatnich dwóch latach pierwszego gabinetu, czyli od 1963 do 1965 roku, zaprzestaje prześladowań na tle politycznym⁴³. Meletópoulos zwraca uwagę, że to właśnie rząd Papandreu opracował wiele projektów ustaw dotyczących ustanowienia w Grecji nowego ładu po wojnie domowej. W 1963 roku przyjęto ustawę o pojednaniu, a 19 września 1963 r. ustawę o amnestii, na podstawie której rozpoczęło się zwalnianie więźniów politycznych. Do 1965 roku władze greckie wydały 2000 paszportów dla emigrantów politycznych w ZSRR (głównie z Taszkientu) oraz 300 dla osób

⁴⁰ Zdaniem Daskalova liczba osób pozbawionych greckiego obywatelstwa rosła następująco w latach: 1952 – 79; 1953 – 133; 1954 – 1230; 1955 – 3967; 1956 – 3697; 1958 – 2115; 1959 – 2997; 1960 – 456; 1961 – 290; 1962 – 377; 1963 – 398. Г. Даскалов, *Гръцката политемиграция...*, s. 211.

⁴¹ Μ. Μελετόπουλος, *Η δικτατορία των συνταγματάρχων, Κοινωνία, ιδεολογία, οικονομία*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2008).

⁴² Tamże, s. 42-67.

⁴³ Tamże.

zamieszkałych w Polsce i innych krajach socjalistycznych. Sytuacja zmieniła się 15 lipca 1965 roku, gdy Papandreu został zmuszony do złożenia dymisji i w kraju zaczął się okres politycznego chaosu, znany w literaturze jako Apostasa (Apostasia) lub Dni lipca (Ioulianá). Zakończyły się one 21 kwietnia 1967 przewrotem wojskowym i ustanowieniem dyktatury pułkowników, która trwała do 1974 roku. Proces repatriacji przez 10 lat został zamrożony, odnowił się dopiero po upadku junty i trwa po dziś dzień.

W Polsce dorosłych greckich i macedońskich uchodźców cywilnych, jak pisze Maria Biernacka, osiedlono przede wszystkim w Bieszczadach – w wysiedlonym z Ukraińców Krościenku koło Ustrzyk i w Zgorzelcu – zwolnionej przez Niemców części miasta Görlitz, położonego na nowej polsko-niemieckiej granicy. Następnie przesiedlano emigrantów do Wrocławia w przedmieściach Brody i do Polic (w 1951 roku około 68% mieszkańców stanowili Grecy), Szczecina jak też na ziemię lubuską (Gubin, Lubusko, Żagań, Szprotawa, Nowa Sól)⁴⁴. Mieczysław Wojecki pisze, że w latach 1949–1950 do Polski przybyło 9065 osób narodowości greckiej i macedońskiej, w tym 5602 osoby dorosłe i 3463 dzieci i młodzieży do 18. roku życia, z czego 53,1% narodowości macedońskiej⁴⁵.

Dzieci greckie i dzieci mniejszości macedońskiej w Grecji przywieziono do Polski drogą lądową poprzez Bułgarię, Rumunię, Węgry, Czechosłowację w dwóch transportach – we wrześniu i październiku 1948 roku – 1013 (w tym 484 chłopców i 529 dziewczyn) i w kwietniu 1949 roku – 2092 dzieci (w tym 1082 dziewczyny i 1010 chłopców)⁴⁶.

Greckie i macedońskie dzieci kwaterowano w Polsce w specjalnie do tego powołanych placówkach oświatowo-wychowawczych⁴⁷ w Zgorzelcu, Krościenku i Policach. Znajdowały się one pod bezpośrednim zarządem Komunistycznej Patrii Grecji i – jak pisze Wojecki – wszyscy pracownicy (personel pedagogiczny i pomocniczy) byli zobowiązani trzymać w tajemni-

⁴⁴ M. Biernacka, *Wsie uchodźców greckich*, w: *Kształtowanie się nowej społeczności wiejskiej w Bieszczadach*, Wrocław–Warszawa–Gdańsk 1974, s. 84; M. Biernacka, *Osady uchodźców greckich*, „Etnografia Polska” 1963, t. VII, z. 1, s. 63-93.

⁴⁵ W latach 1950–1953 osiedlanie emigrantów z Grecji odbywało się głównie w czterech regionach Polski: na Dolnym Śląsku, ziemi lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i w Bieszczadach. Centra osadnicze ogółu emigrantów znajdowały się w 7 województwach: jeleniogórskim (26,3%), wałbrzyskim (18,2%), wrocławskim (16,3%), szczecińskim (11%), krośnieńskim (7,1%), legnickim (6,1%) i gdańskim (5%) (M. Wojecki, *Uchodźcy polityczni z Grecji...*, s. 61).

⁴⁶ M. Wojecki, *Szkolnictwo uchodźców politycznych z Grecji...*, s. 217.

⁴⁷ Dom dziecka w Zgorzelcu liczył około 3 tys. dzieci i około 900 osób stanowiących personel; istniał do 1951 r. Późniejszy słynny „grecki” dom dziecka w Policach liczył 130 budynków i zajmował ponad 100 ha. Otoczony był murem (M. Mycielska-Środoń, *Sympatie polityczne Greków...*, s. 7).

cy informacje o charakterze placówki oraz o liczbie i narodowości wychowanków⁴⁸. W ośrodkach tych życie miało charakter obozowy, koszarowy, a dzieci poddawano ścisłej wojskowej dyscyplinie i ateistycznej socjalizacji w duchu ideologii komunistycznej. Wojecki stwierdza, że pod koniec 1956 roku w Polsce przebywało 3600 dzieci z Grecji w wieku szkolnym, w tym 1872 chłopców i 1728 dziewcząt. W tej liczbie 113 dzieci było sierotami, 620 półsierotami, 2380 miało oboje rodziców w Polsce. Około pięciuset dzieci pozostawiło swych rodziców w Grecji⁴⁹.

Najwięcej Greków wyjechało z Polski po amnestii w 1982 roku⁵⁰, gdy w Polsce trwał stan wojenny, a następnie w sierpniu 1989 roku, gdy parlament grecki jednogłośnie zdecydował o zniszczeniu teczek personalnych. Wydarzenia z lat 1946–1949 uznano za grecką wojnę domową i wszystkim jej uczestnikom przyznano status kombatanów. Od tej chwili byli partyzanci określani są oficjalnie jako rebelianci DSE lub bojownicy demokratycznego wojska, a ich dzieci – dziećmi bojowników.

Z analizy źródeł opartych na wywiadach i autobiografii można wnioskować, że od pierwszych repatriacji w latach 70. rząd grecki w ogóle się nie troszczył o repatriantów, że raczej piętrono przed nimi trudności niż ułatwiano start w nowym życiu. Ewa Nowicka pisze, że powrót do kraju nie stanowił zorganizowanej repatriacji, że następowała ona na podstawie indywidualnego zezwolenia, a nie akcji repatriacyjnej, przy czym – jak stwierdza Nowicka – ze strony Grecji nie istniała nawet zachęta do powrotu⁵¹. Kłopoty mieli nawet emeryci, którym uznawano do emerytury np. tylko 5 lat, mimo że mieli po 15 lat przepracowanych w Polsce⁵². Loring Danforth i Riki Van Boeschoten piszą wprost o drodze przez piekło, jaką musieli przejść greccy repatrianci w drodze do ojczyzny i w swojej ojczyźnie już po powrocie do niej. *We come back like angels and found ourselves in hell* (Wracaliśmy jak anioły a znaleźliśmy się w piekle) – tytułują Danforth i Van Boeschoten jeden z rozdziałów swej książki, w której publikują zbiór wspo-

⁴⁸ Pod koniec 1949 roku ośrodki wypoczynkowe dla dzieci greckich i macedońskich zlikwidowano, a dzieci skoncentrowano w Państwowym Ośrodku Wychowawczym (POW) w Zgorzelcu. W 1951 roku przeniesiono stąd dzieci do Polic. Od tego czasu ośrodek w Policach był jedynym tego typu zakładem pobytu dzieci greckich i macedońskich w Polsce. (M. Wojecki, *Uchodźcy polityczni z Grecji...*, s. 25).

⁴⁹ M. Wojecki, *Szkolnictwo uchodźców politycznych z Grecji...*, s. 217.

⁵⁰ E. Nowicka, *Hermes, Odyseusz...*, s. 154.

⁵¹ Tamże.

⁵² Kłopoty emerytalne repatriantów z Polski polegały na tym, że PRL, w odróżnieniu od innych krajów demokracji i gwałcąc prawo międzynarodowe, odmawiała wypłat indywidualnych emerytur, proponując Grecji rozliczenie barterowe węglem lub maszynami. (Bliżej patrz: Г. Даскалов, *България и Гърция...*, s. 241, przypis 116, s. 290).

mnien greckich repatriantów z lat 50. XX wieku. Słowa „piekło”, „koszmar” pojawiają się w wypowiedziach respondentów najczęściej, zarówno w odniesieniu do czasu wywózki, jak też repatriacji.

Maria Mycielska-Środoń, socjolog z Uniwersytetu Warszawskiego w latach 2000–2007 w Polsce i w Grecji przeprowadziła analizy jakościowe w zakresie tożsamości narodowej i kulturowej greckich repatriantów. Badaczka stosuje metodę wywiadu narracyjnego w populacji drugiego pokolenia uchodźców, czyli Greków urodzonych w Polsce z obojga greckich rodziców w latach 50. XX wieku. Twierdzi, że większość jej respondentów z sentymentem wspomina pobyt w PRL i do Polski odnosi się jak do drugiej ojczyzny.

Mycielska-Środoń przytacza wypowiedź jednego z respondentów, który podkreśla, że Polska uratowała jego rodziców.

Niewątpliwie państwo zrobiło bardzo dużo, pomogło emigrantom, którym groziła śmierć w Grecji lub długoletnie więzienia. Zrobiono bardzo dużo. Dano im możliwość mieszkania, oni mieli warunki lepsze od znacznej części społeczeństwa polskiego. [...] Także ja tutaj chylę czoła przed władzami polskimi, zresztą chylę do tej pory czoła. Dlatego że ja w stosunku do Polaków nie mam żadnych zastrzeżeń, żadnych. Polacy zrobili wszystko, co Grecy chcieli, co było w ramach ich możliwości do zrobienia (M-DD/PL)⁵³.

Ewa Nowicka, w cytowanej wyżej pozycji *Hermes, Odyseusz i greckie powroty do ojczyzny* zaznacza, że podczas przeprowadzania wywiadów wiele razy odnosiła wrażenie, że respondenci mówią to, co ona chciałaby usłyszeć, że nie mówią o Polsce złych rzeczy, jakby przez szacunek do niej samej, choć cytuje też repatriantkę, która żyła w Polsce na uchodźstwie, i nawet po 30 latach od powrotu nienawidzi wszystkiego, co polskie.

Tragicznie, tragicznie było. I dyskryminacje i rasizm. Cały czas to słyszała „Greczynko, ty Cyganko” [...] i dumna, bo gadać po polsku nie potrafiła⁵⁴.

Zdzisław Smekała, polski dziennikarz i pisarz oraz aktor i showman wrocławski greckiego pochodzenia, ojciec słynnego rapera Jakuba Smekały w powieści autobiograficznej pt. *Liszaj* (1988) pisze, że po wrześniu 1974 roku i upadku rządów „czarnych pułkowników” z Polski wyjeżdżało bardzo dużo Greków.

⁵³ M. Mycielska-Środoń, *Sympatie polityczne Greków...*, s. 10. Pierwsza litera (K lub M) oznacza płeć respondenta, następne dwie litery to inicjał osoby badanej, skrót PL lub GR po ukośniku oznacza miejsce zamieszkania respondenta badanego przez Mycielską-Środoń.

⁵⁴ E. Nowicka, *Hermes, Odyseusz...*, s. 208.

Greków wyjeżdżało z Polski coraz więcej i więcej. Nie chcieli być dłużej bezpaństwowcami. Nałykali się do syta polskiego życia nasyconego do obrzydzenia szlachetnymi i słynnymi hasłami. Wyjeżdżali z Krościenka, Wrocławia, Zgorzelca tuż po upadku junty [...] Najpierw wracali ci, co w wojnie domowej tworzyli zaledwie bezimienną masę, mogli więc przypuszczać i wierzyć, że nowy rząd ich nie aresztuje, nie będzie szykanował. Dotarli do rodzinnych stron, napisali krótkie, ale treściwe listy, że warto wracać, i od tej chwili fala opuszczających Polskę wciąż rosła i rosła⁵⁵

W powieści autobiograficznej *Chciwy żywot grajka* (1986) Smekała pisze, że Grecy wyjeżdżali jak w oszalałym owczym pędzie, wywożąc, co się da.

Coraz więcej naszych rodaków dokładnie odprasowane ubrania pakuje w skrzynie i do Grecji na stałe towarowym pociągiem odjeżdża. [...] Tak, wiele rodzin w rozkwicie wieku z pomocą sąsiadów wagony zakupionym świeżo dobytkiem napełnia⁵⁶.

Opisując życie repatriantów greckich Smekała nie bez goryczy pisze, że

emigracja to niechciany przez nikogo bękart. Zawsze będzie żyć w gettach, enklawach wstydu, w rynsztokach. Będzie żywić się odpadkami wygarnianymi ze śmietników dziejów⁵⁷.

Najbardziej symboliczna dla greckich wypędzonych i repatriantów jest mitologiczna postać Odyseusza, czyli Greka wędrującego, poszukującego i wreszcie powracającego do swego domu rodzinnego – Itaki. Współczesny Grek wraca w zapomnieniu, obdarty emocjonalnie, w lachmanach historii, niechciany, a nawet znienawidzony przez swoich.

Grecki repatriant nie jest rozpoznawalny jako swój, bo przecież zmienił się przez lata. Ale on też sam nie zna swej ojczystej ziemi, bo urodził się na obczyźnie i jej wcześniej nie widział, albo widział jako dziecko i zapomniał, jak wyglądała po latach tułaczki.

Irena Stawowy-Kawka, historyk z Krakowa, pisze w książce *Historia Macedonii* (2000), że po klęsce militarnej w Grecji poza krajem szukało schronienia około 260 tysięcy osób⁵⁸, z czego, jak podają inni historycy, ok. 180 tysięcy sympatyzujących z komunistami opuściło swe domy dobrowolnie lub na żądanie komunistów, a dalszych 800 tysięcy mieszkańców prowincji przymusowo wysiedliła armia rządowa. Szacuje się, że we wszystkich byłych krajach socjalistycznych przebywało, wbrew własnej woli, ponad 130 tysięcy ludności cywilnej, 25 tysięcy powstańców Demokratycz-

⁵⁵ Z. Sekała, *Liszaj*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998.

⁵⁶ Z. Smekała, *Chciwy żywot grajka*, Czytelnik, Warszawa 1986.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ I. Stawowy-Kawka, *Historia Macedonii*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000, s. 268.

nej Armii Grecji, 15 tysięcy greckich komunistycznych działaczy politycznych oraz 25–30 tysięcy dzieci.

Problem uchodźstwa i repatriacji jest dziś najgorzej uregulowaną sprawą w prawie międzynarodowym. Tymczasem wysoki komisarz ONZ ds. uchodźców podaje, że na świecie w 2012 roku było 10 549 686 uchodźców, czyli ludzi zmuszonych opuścić swe domy i przekroczyć granice państwa, ze względu na zagrożenie życia, zdrowia bądź wolności. Jedna czwarta z nich to dzieci⁵⁹.

GREEK CHILDREN OF WAR – PAIDOMÁZOMA AND THE RETURN HOME

Summary

In the text “Greek children of war – paidomázoma and the return home” the problem of Greek children deported after the Greek Civil War (1944–1949) to socialist countries is presented. The research was undertaken on the autobiographic level. The programme of children’s deportation undertaken by the Greek Communist Party began in the early spring of 1948 and included around 25–30 thousand children between the ages of 3 to 14. The children were sent to socialist countries. Their repatriation to Greece began in 1974 and continues to take place until today. The biggest number of repatriated persons today returns from the former Soviet Union. They are also the ones who find the adjustment to the Greek life the most difficult. They don’t know Greek, the principles of the free market or the Greek style of life. The Greek government does not take care of the repatriated persons – neither those coming from Central European countries nor those from the former USSR. Contemporary Greeks return to their homeland with a feeling of being forgotten, emotionally deprived, unwanted and even hated by their countrymen.

KEY WORDS: Greece, Poland, USSR, refugee, repatriation, paidomázoma, autobiography, Greek Civil War

⁵⁹ UNHCR 2011 refugee statistics: full data, pobrane online: <http://www.guardian.co.uk>.